

φαινόμενον

現象学年報

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

ΚΑΙ

26

日本現象学会編
2010

λογος

も く じ

特集 フッサール生誕150周年記念シンポジウム

間接的記述……………ベルンハルト・ヴァルデンフェルス (1)

訳：稲垣 諭

エトムント・フッサールの現象学における神……………クラウス・ヘルト (15)

訳：吉田 聡

ヴァルデンフェルス教授およびヘルト教授へのコメントと質問……………塩川千夏 (27)

遭遇、バトス、神……………稲垣 諭 (31)

——出来事の記述と記述という出来事——

日本現象学会第31回研究発表大会報告

【シンポジウム】

今日の世界の哲学状況におけるフッサール現象学の射程

意味を見る……………ハンス・ルイン (37)

——イデア性についてのフレーゲとデリダの考察とフッサールの直観主義の限界—— 訳：鈴木俊洋

現象学的非存在論の可能性……………武内 大 (55)

——世界・時間・イメージ——

主観性への問いと反自然主義の可能性……………池田 喬 (67)

——今日の哲学状況におけるフッサール現象学の射程——

【個人研究発表論文】

後期ブレンターノの存在論……………秋葉剛史 (73)

——付帯者Akzidensの概念を中心に——

ハイデガーと「身体性」……………伊藤良司 (83)

ハイデガーにおける単独性と複数性の存在構造……………景山洋平 (91)

——『存在と時間』における運命と歴運の概念を中心として——

意識の科学的説明における現象学の位置……………呉羽 真 (101)

知覚と現実……………佐藤 駿 (109)

——「理性の現象学」の観点から——

フッサル空想論の射程再考……………澤田哲生 (117)
——『空想、像意識、想起』第一草稿と第十八草稿をめぐって

初期・中期フッサルにおける意味概念の動揺……………富山 豊 (127)

フッサルにおける「真の自我」……………八重樫 徹 (135)
——フライブルク期倫理学の再構成——

【書評】

榊原哲也著『フッサル現象学の生成 [方法の成立と展開]』……………稲垣 諭 (143)
(東京大学出版会、2009年)

現象学は精神分析へと接近する……………田辺秋守 (147)
B.ヴァルデンフェルス『経験の裂け目』(山口一郎監訳、知泉書館、2009年)

【海外事情】

コペンハーゲン大学・主観性研究センターとフッサル
生誕150周年記念学会(2009年)について……………田口 茂 (153)

とある歴史の備忘録……………八重樫 徹 (159)
——フッサル生誕150年目のヨーロッパ——

【特別報告】

ラントグレーベの二つの教授資格請求論文……………小川 侃 (165)
——ラントグレーベ先生への思い出とともに

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

間接的記述

I

フッサールが二十世紀を境に生みだした現象学は、色彩や絵筆のない絵画が考えられないように、記述という手順を抜きにしては考えられない。私たちは、自らの固有な表象に絡み取られることなく、記述しながら事象それ自身へと接近する。フッサール自身、最初は「記述的心理学」について語っていた。その記述に間接的記述という特性が示されるには、もう一歩さらに進む必要がある。それは、自らを示すもの (*sich zeigen*) が私たちの介入から常に逃れていくことに関連している。経験には常にある異他経験の諸動向が含まれている。とはいえ、私たちはどのようにして事象それ自身の異他性に正しく対応できるのだろうか。そのように問うことで私は、フッサールの助手であったルートヴィヒ・ラントグレーベが常に繰り返しそのことを自分自身に課していたように、フッサールと共にフッサールを超えて、そしてヘルバルト・シュピーゲルバークが後に現象学運動として提示したものに自らを開放していく。それによって私は、多くの端緒が可能になる広範な領野へと踏み込むのである。私自身は以前から、このことを「応答の現象学」という特殊な形式で試みており、それはパトス

ベルンハルト・ヴァルデンフェルス

訳：稲垣 諭

と応答の二重の響きへと調律されている。以下では、どのようにして私がフッサールから出発してそこへと至ったのかを示してみようと思う。そのさい記述という主題が導きの糸の役割を果たすことになる。

II

記述という主題設定は、純粹な方法の考察のように聞こえるかもしれない。しかし現象学的な出発点は、カントが『純粹理性批判』で付録として付け加えたように、純粹な方法論としての余地を許容するのである。現象学の固有性が、事象内実の「何」を、特定の接近様式の「如何に」へと一貫してつなぎ合わせることにありとすれば、すべての方法は文字通りに受け取られねばならない。つまり、そのつどの事象の要請に導かれた方途の探索としてである。このことは、構築やコード化を排除するものではない。しかしそれらは、それ自身だけで最初で最後の言葉を要求することはできない。その限りでフッサールやハイデッガー、さらにはヴィットゲンシュタインによる「新たな事象性」から発する衝撃は、その力を失うことがなく、逆にかつて以上に必要とされている。そこで今や私たちには二重の問いが立てら

れている。つまり、なぜ記述なのか、そしてなぜ記述の間接形式なのか、ということである。

私たちが記述として特徴づけるものには、その固有な先史もしくは付帯史(Vor- und Begleitgeschichte)が含まれている。記述の可能性は、あまりにも高く設定されるか、もしくはあまりに低く設定されがちである。いわば上級記述(*descriptio superior*)と下級記述(*descriptio inferior*)といったものが問題となる。「上級記述としての」宇宙・神学的な世界観の背景では、自然という書物に記述(Beschreibung)が基づけられており、その書物は、神の記述もしくは自然の記述の原本(Urschrift)へと遡及する。それは接近様式の「如何に」が、まるで「事象それ自身」の完全なる自己呈示のうちで最終的な終点へと止揚されるかのである。「それに対して記述の役割は」現代の自然科学においては、あまりにも低く設定されている。事実としてそうあることを名づけ、結びつける記述は、何らかのものがなぜそうであるのかを確定する法則的な説明の前段階を形成する(「にすぎない」)。このことは、ロベルト・キルヒホフもしくはルートヴィヒ・ボルツマンといった物理学者、そしてエルンスト・マツハやモリッツ・シュリツクのような実証主義的な態度を取っている哲学者にも妥当する。この方法的処理という意味での「如何に」には、過剰な重みが与えられている。というのも、そこでの事象的な「何」は実証的に与えられる事実へと制限され、そのような事実の要求が些細なものとなるからである。この問題を含んだ衝動は、諸事実を超えていくどのような思弁も拒絶するため、記述の低級な形式に関係づけられる。ヴィルヘルム・デイルタイは、こうした実証主義的な還元主義に反抗して、因果法則へと回帰する分解的心理学に、内的生命の連関から概念性を創出する

記述的心理学を対置する。それによって記述は、固有の重みを改めて獲得するのだが、それが自然科学と精神科学の対立をただ補填するようには克服するだけであれば、記述の力は反実証主義的な対抗手段として制限されたままにとどまる⁽¹⁾。

こうした自然科学的な言語使用と精神科学的な言語使用の両方に精通していたのがフッサールであり、ヴァイトゲンシュタインにおいてと同様に、自然科学における記述の役割へのある種の近さが示されている。とはいえそれは、ある程度ということ以上ではない。ある事柄を、それが何に関与しているのかを知るに先立って、説明もしくは根拠づけようとする試みは、ここでも批判に突き当たる。さらにそれを超えてフッサールは、『イデーニー』(Hua III, S. 737f.)⁽²⁾ですでに、記述の学問の固有な権利と、それと一体となった記述的な本質論としての現象学の固有な権利を、精密な理念概念と演繹的な方法で処理を行う数学的諸科学に対して擁護している。同様に彼は、現象学の意味論と本質論を、単なる事実法則や事実史へのあらゆる差し戻しからも擁護している。ここから生じてくるのが、「彼の取る」様々な理論的配置である。私にとつて何よりも問題となるのが、記述を通して、そしてただ記述を通してのみ開示される事象的な諸動向であり、その記述が生じている次元のことである。立てられる問いとは、原本という基礎から創出されるのではなく、しかも現存する与件という上辺だけの在庫調べに制限されることのない記述が、どのような姿をしているのかということである。現象学に相応しい記述のあり方とは、現象の自己顯示と一体になって立ち現れるべきものであるはずだ。

そのような記述のあり方は示すことと、興隆と衰退の動きを共にする。それは、思惟することと語りとは興隆と衰退を共にし、何につい

て考え、何について語っているのかを示している。ここで考慮されているのは、本源的な「所与性」に、単なる顕示化を通して、正確に、おのずと適合している意味を通じて表現を付与する」という『イデー・I』(Hua III, 824)でのフッサールの発言であり、「見えさせること」として規定される語りを要請する『存在と時間』⁽³⁾でのハイデッガーの発言、そして文学のように「言葉を通じて可視的にする」哲学へと至るという『見えるものと見えないもの』⁽⁴⁾におけるメルロ＝ポンティの発言である。これらそれぞれの定式化には、それらの諸前提を詳細に展開することがここの課題ではないにしても、哲学に対して、決して自明ではない過剰な要求が込められている。現象学的に哲学することが自らに要求する現象のロゴスは、何ものから同時に語ることなしに、何ものかについて、語ることではないということによって特徴づけられる⁽⁵⁾。現象のロゴスは、ロゴスが何かについて語っている、まさにそのことを現出にもたらし、言葉にもたらしめており、もしくはフッサールが舞台の現場に接近して定式化するように、そのことを、「自己」に固有な人格」において出現させているのである。示すことのこの要求は、言葉「そのもの」に対して向けられるのではなく、経験からの来歴を否定するような単なる言葉に対して向けられることになる。示すことは、その特殊な言語表現を指標詞、(indexicals)のうちに見出すが、その偶因的な性格をフッサールは当初、欠陥として価値づけていた。しかし後になって明確に、経験に基づき生成する言語の成分として正当に評価することになる⁽⁶⁾。カール・ビューラーの言語理論では、象徴野 (Symbolfeld) の根底に、単に文脈的であるだけではなく、感官を用いても記述される原初的な指示野 (Zeigfeld) が存在する。言語における「示すこと」は、人間が「示しつつ設定して

いる」⁽⁷⁾の自分の身体という媒介的な性格も含めた上で、事物の自己顕示と密接に絡み合っている。ヴィトゲンシュタインは不思議なことに、この有名なウィーンの言語心理学者に関係することはないのだが、語ることと示すことの差異を言語それ自身の媒体へと、次のように導入している。彼が『論考』で、「言語のうちで自らを表現するものを、私たちは言語を通じて表現することができない」、そして「示されうるものは、語られえない」(Tractatus, 4.121, 4.1212)と確認するときである。ここで私たちは、成立している言語の中で雁字搦めになっている「言語主義」から、すではるか遠くに位置しているのだが、このことは逆に、ドイツにおいては通例であった「心理学主義」から距離を取っていた心理学者の大群が存在していたことと同様でもある⁽⁸⁾。

記述の真正な形式には、現象学的な経験理論の根本要素に帰せられるべきいくつかのことが属している。単に現存するものに関係づけられるのではない記述は、何ものかを何ものかとして、誰かを誰かとして登場させる。そのさい記述は、その伝達可能性を可能にする、形態や意味、役割の反復可能性を拠り所にする。記述されるのは、それが何であるのかではなく、あるものが如何に与えられるのかである。ここに同時に、間の審級という尺度のための場所が存在する。それら審級は、思念され、言語的に表現される意味に制限されることなく、記号や像、メディア、もろもろの実践や技術のうちで具象化される。このささやかな「として」(Als)を通じて告示される経験の様相化は、「意識現象学」という狭い枠組みを、その境界において破碎する現象学のための扉を開く。そこには様々な他なるものと並んで「現象工学 (Phänomentechnik)」も属しており、それは、技術における機能的な「如何に」が現象のロゴスを貫いている状況を考慮に入れるもので

ある⁽⁹⁾。仮に現象学が、了解可能な意味の解釈へと制限されてしまえば、それは解釈学的な歪んだ境地へと陥ることになる。

現出するものがその意味を、そこへと順応する時空的地平、そして時間的地平に負っている限り、記述はさまざまな記述スタイルを要求し、そしてそれは特殊な記述野へと扇状に広がるのである。知覚形態は、行為目的とは異なるものとして呈示され、想像の産物は想起の痕跡とは異なるものとして、空間切片は時間切片とは異なるものとして呈示される。色彩や音、手にすること、感情のような具体的な連関において現れる何らかのものは、構築的に措定されるのではなく、共に与えられているのであるが、精密で、一義的に規定可能な内的境界や、それに相応する外的境界も自由に操作できるように提示されてはいない。それゆえフッサールは、記述的学問で使用されるそうした概念の曖昧で、流動的な特性を擁護している。この記述の逆説的な課題は、未規定的なものの規定を含んでおり、絵画におけるスフマト (*sfumato*) の技法と同様に霧がかかったものを澄み渡らせること (*Hua III, §38*) を含んでいる。それは、絵画の重ね描き (*pentimento*) のように修正に尻込みすることのない手探りの介入においても遂行される。より正確に言えば、さまざまな学問分野の内部で、記述的なアスペクトと精密なそれとが区別されねばならないであろう。地理学の内部においては地図製作的な測定が、また、社会誌学の内部では静態的な手順が遂行されるように、天文物理学や自然史では逆に、ひとつの公理系における変数よりも多くの指標として規定されるべきモメントが含まれている。未規定性や曖昧さは、精密科学にまで入り込んでおり、たとえばファジー論理の場合のように、計測可能な計測不可能性が、測定可能領域から離脱することがないような場合でも、そのような

である⁽¹⁰⁾。規則の適用にさいして、「判然としない周辺をともなった概念」や「曖昧さの度合い」といったものを考察に引き入れたヴィトゲンシュタインは同時に、私たちが「記述」のもっとで様々なことを理解していると強調している (*Philosophische Untersuchungen, Nr. 71, 2*)。「座標を通じて物体の位置の記述、顔の表情の記述、触覚の記述、気分」 (*ebd., Nr. 24*)。それゆえ記述は、変転する意味連関を十分に考慮するために、高度な差異化を要求し、そこにおいてフッサールとヴィトゲンシュタインは一致している。

最終的に、如何にして私たちの経験に何ものかが現れてくるのかに關する様式の記述は、意味の歴史の痕跡へと通じている。周知のようにフッサールは当初、発生的な考量の一切を脇に置いていた。というのもそうした考量は、記述を説明によって、つまり「〜ということ」の意味的な展開を「何故」という因果的な遡及によって代替するよう促すからである。そのような現象に即さない論点先取的な帰納論理の循環 (*proton hysteron*) に対して、アリストテレスはすでに論難していた (*vgl. Nik. Ethik I, 2*)。とはいえ、結局のところフッサールは、諸事物自身のうちで告示される歴史を開示する (*Hua I, §38*)。記述を切り離すことなく、記述それ自身から生まれる説明は、ヴィルヘルム・シャップがすでに以前より認識していた、物語するという傾向をもつことになる。

要するに記述は、それ自身において現在化、現前という火花を内蔵しており、現前の形而上学という批判によって、たとえその批判が多くの部分において正当であろうとも、その火花を消すことはできない。自らを示すものに触れることがなければ、私たちの経験認識は、表象やテキスト、象徴、構造、構築といった世界に絡め取られてしま

うであろう。「い、による、媒介 (medium quo)」として不可欠な役割を果たすものが「何らかの媒介 (medium quod)」へと変転する。つまり、間の審級が最終的審級になるのである。経験を多様な熟考様式に解消することに対抗するために、意識現象学の偏狭に切り詰められた形式の立場表明をする必要はない。今や私たちが記述の間接的形式へと切り替えるのであれば、弱腰といわれる何の根拠もない。

Ⅲ

以下において問題とされる間接性は、伝統的な思维に対して多彩な挑戦を提起する固有な思维の形象を形作る。直接的なものと間接的なものとの差異は、統一と多様、全体と部分、一般性と固有性、超越論的条件と経験的事実、形式と質料といった従来の区別に対立している。この差異は、本質分析や超越論的分析、弁証法といった諸手段によつて克服されるようなものではない。ではしかし、間接性ということで何が理解されるべきなのか。間接性とは、一般的には、私たちが何かに関係するのは、私たちが別の何ものかへと関係することを通じてである、ということの意味する。「そうはいっても」何ものかへの関係は、別の何ものかへの関係によつて代償されるのではなく、そのまま維持されるのだが、水中における棒の見え方のように、まさにただ屈折した形式においてそうなのである。この間接性は、間接話法として親しまれており、*oratio obliqua* という、字義的には「斜めの語り (schrage Rede)」を意味する⁽³⁾。こうした語の説明はしかし制限つきで役立つにすぎない。というのもこの説明は、思念されたものを直接的に語り、まるごと掌握できるのかのような推測を促すからである。決定的な問いはそれゆえ、単に暫定的な性格をもつのではな

い、原初的な間接性が存在するのか、という問いである。

この連関において、現代的な思维のいくつかの証言が提示される。キルケゴールにおいて私たちは、倫理的なものと宗教的なものの領域で、客観的な結果の「何」ではなく、主観的な態度の「如何に」が重要であることに会おう。つまり、知識を伝達するのではなく、他者が自分自身を獲得する手立てとなる間接的な伝達が必要になるのである。メルロ・ポンティが、ソシユールにおける記号の差異的特性に導かれているのは、彼が、言語理論的、芸術理論的な小論において間接的意味や潜在的意味、暗示的意味に遡及し、明らかに「婉曲的で、密かな、二義的な」ものという *obliquus* 「斜めの、隠された、間接的意味する」の意味をはのめかしているとき、また、絵画を間接言語の形式として紹介した後に、クレールを引き合いに出すことで間接絵画について考慮するときである⁽¹²⁾。またポリフォニー「多声性」と語りの内的な対話性の文学研究に注目しているバフチンは、近代小説の直接話法と間接話法がほとんど目立たない仕方で交差していることに気づき、一般的には、含蓄的な引用の実践において自分固有の声と他者なる異他的な声が重なり合うことを突き詰めている。人は、他人にそれを言わせることで、何かを言うことができる⁽¹³⁾。最終的には、フッサールの歴史へと向かう遡及的な問いやハイデッガーの解体、デリダの脱構築は、間接的な手続きの様式として把握することができ、それらにおいて埋没していた可能性が発掘され、新たな可能性が解放されるのである。当然のことながら、こうしたリストを更新することもあるが、際限がないわけではない。原初的な間接性の動機は、パラドクスの登場と同様に、一定の前提に基づいているが、それら前提がいたるところで、それとして与えられている訳ではない。

私自身にとって、ここで求められている思惟の動機は、異他なるものの現象学をめぐる腐心の最中で、迫ってきたと言える。異他性を私は幾重もの意味において理解している。まずは私がその誕生から常に繰り返す私自身の外部に存在するという、私自身の脱自的異他性があり、次に、分身という遠くの近さにおいて私が出会う他者の分割的異他性、さらには秩序の枠組みを越え出て行く法外な異他性、最後に秩序の敷居の下部に立ち現われる境界的異他性がある⁽¹⁴⁾。異他性が一般的に特徴づけられるのは、何ものかが私たちの介入から逃れ行くことによって、それがそこに存在することであるとすれば、立てられる問いは以下になる。どのようにすれば私たちは異他なるものを、記述の様式を通して、その異他性をそこから強奪することなく、記述できるのかということである。何ものかが現出するその「如何に」を示す現象学的記述は、異他〔他者〕経験を通じて特殊なテストにかけられる。というのも、ここで問題になっているのは、関係の仕方だけではなく、それと一体となった特定の退去の仕方だからである。記述の間接性はまさにこの問題へと応答する。こうして、ここに生起するものは、二重の眼差しと二重の語りの様式なのであり、それは端的な把握 (*simplex apprehensio*) という形式一切に対立し、反省的な自ら自身への帰還 (*reditio in seipsum*) にも対立し、最終的には異他性の問題をただ先送りするだけのメタ言語への逃走にも対立する。間接的記述の第一の出発点は、志向性と経験の規則性のうちにある。何ものかは常に何ものかとしてだけ現出する。つまり特定の意味とそれに相応しい規則において現出する。しかし、何ものかとして現出することそのものは、現出する何ものかなのではない。もつとも、私たちが完成した世界から、つまりその構成部分がすでに規格化さ

れ、一定の概念に従属させられるか、理念の仮象として把握されている、そのような世界から出発する場合は別である。では、このことそのものとは、一体何なのであるうか。私たちが何ものかを思念するさいには、まさに「それによつて」 (*Wozum*) 私たちは襲われるか、触発されているのであり、私たちがそれに対して何らかの対応をするさいには、まさに「それへと」 (*Wozum*) 応答している。私たちは、自分がそのそこからについて語るような場所に存在することは決してないのであり、それは、生まれ来た存在としての自らが由来する、その場所に決して存在したことがないのと同様である。誕生が繰り返されるのは、意味の繰り返し返された誕生、または自己の繰り返し返された誕生においてであり、その誕生は、私たちが強固な意味で経験として特徴づけるものを形成している。この「〜によつて」と「〜へと」とは、すべての志向と規則に先行し、それらを越え出ており、厳密にいえば、意味と規則を欠いている。それはただ、パトス的な過剰と応答的な過剰として間接的にだけ把握されうる。私たちが、意味構造や規則構造、そして文化的に刻印された私たちの経験を飛び越えることができるのは、ただ、知性の犠牲 (*sacrificium intellectus*) と言葉の犠牲 (*sacrificium sermonis*) という対価を払うことを通してのみである。しかし、そのとき私たちは、次のことをしつかり指し示すことができる。つまり、私たちが経験することの一切のうちに、把握しえないものや見えないもの、聞こえないもの、語りえないものの過剰が存在するということである。驚嘆や驚愕といったパトス的な形式において知らされる異他経験は、経験が自ら自身を乗り越えていくこと、しかも前もってすでに乗り越える何らかのものが存在することなしに乗り越えていくことを意味する。前もって存在する何かは、この過剰を、収

益をもたらしつつ投資される資本のように、絶え間ない意味の産出に供給される付加価値へと変換してしまうであろうし、それによって現象学と解釈学は、直接的な帳簿の記載を調達できることにもなる。〔仮にそうだとすれば、〕古の自然という本が、単に文化という大量の本に変化したまでのこととなろう。

前もって与えられている意味と規則を乗り越える過剰と同様に、逸脱というののも間接性の原型のひとつである。何かが道から外れる、もしくはあらかじめ存在する水準や方針、規範から外れるということは、そこにおいて期待され、要請されていたものとは別のものが示されることである。ラディカルな逸脱とはここでも、経験が自ら自身から逸脱すること、何か新たなものが存立することを意味しているのであって、発音上の欠陥や身体異常、病像、犯罪の種類というように一覽表に直接的にまとめられるような逸脱する形式が存在しているのではない。すでに存在する正常性に制限されることなく、正常化のプロセスを考慮することで、私たちは別様なものと、つまり私たちの経験の正常性を越え出る異他感性論 (Heterosensibilität) や異他教義 (Heterodoxie)、異他論理 (Heterologie)、異他実践 (Heteropraxis) といった変種へと突き当たるのである (vgl. Hua IV, § 18; Hua XIII, § 360-385)。異常なものとは、過剰がそれより多いものであることによつて特徴づけられるように、それとは異なるものであることによつて、それとして存在する。

退去とは、それなしでは異他経験が考えられえないものであるが、それは、有体的な不在の形式として間接的に把握されうるものである⁽¹⁵⁾。このことは、何らかのもの、もしくは誰かが、どこか別の場所にはいるが、事情が許せば、今ここに登場することもできるということを意

味してはいない。そうではなく、何らかのものが不在しつつ居合わせ、いるのであり、遠くの近さという固有な形式においてそうなのである。この不在性は、くぼみや折り目のように現存のなかに彫り込まれている。フッサール自身、他者の異他性を「本源的に到達不可能なものへの到達可能性」⁽¹⁶⁾というパラドキシカルな仕方の特徴づけた。退去には、退去していく「何ものか」だけではなく、退去する「誰か」もまた属している。しかし、この何らかのものや誰かは、退去現象として規定されねばならない。この退去経験は、与えられた客観と主観から出発するあらゆる直接的な記述と規定を下から掘り崩す。とはいへこのことは、「報告者の死」もしくは「主体の死」へと導くものではない。これらは、修辭的な形象なのであって、そこには現象学的な実体が欠乏している。退去することによつてそこに存在するものは、無でもなければ、誰でもないのではない。それは、後に残された痕跡において示される。現存性と不在性は、存在と無にかかわる事象では決してない。

間接性のそうした形象を主題化するには、フッサールと共に還元として特徴づけられうる特殊な手続きが必要になる。ただし、その機能は変化している。フッサールのもとでの還元は、自らを示すものと私たちが思念するものから、如何にしてそれが示され、私たちがそれを思念するののかという様式へと逆行することを意味する。そこで問題になっているのは、経験の意味を暴露し、分析することを私たちに許す、志向的還元であると言えるであろう。そのさい自然的世界の「無化」や社会的世界の崩壊としての「狂気」ですら、意味の減退の形式として提示される。つまり、関連性の欠乏は、カント的に述べるとすれば、諸現象の「こった煮」に近づいていく (Hua III, § 49; Hua VII,

3334. Vorl.)。いいで立てられる問いとは、意味の崩壊という出来事や、私たちの経験の爆発もしくは攪乱、そういった極端な弊害についてフッサールは思考実験として示しているが、それらのことでさえも志向的に把握されるのかということである。仮にそうだとしてこれを試みようとするれば、問題になつてゐる過剰は、単なる意味の過剰へと、つまりより多くの思念に対応する過剰へと還元されてしまう⁽¹⁷⁾。これと似たような減弱さに、逸脱の形象もまた屈している。それは、逸脱が反省へと制限されてゐることであり、その反省において、作動する経験が、作動する本質や作動する自我、作動する身体、作動する記号と共に、それとして主題化されてゐる。ヘーゲルの言葉を借りれば、含蓄的に知られてゐる存在から顕在的に認識される存在への移行が遂行されるのである。

とはいえ、思念された意味やその地平、発生への還元が効を奏さなくなるのは、志向的な経験作用の背後で、パトスと応答の間で動く異他経験が立ち現れるときである。ここで必要になるのが、パトス的で応答的な還元という新たな形式であり、それは、私たちの思念と了解の「へ」に向けて (Woraphin) から、当事者であること (Getroffensein) の「へ」によつて (Wovon) と私たちが応答することの「へ」へと (Woruf) に遡及する。フッサールが意味構造に埋め込まれてゐると見ている世界の現実性が、ここで言葉になるのだが、ただしそれは「信憑された」実存や非実存の形式においてではなく、働きかけることの形式においてであり、それは遭遇において、ないし、私たちの応答のなかにその痕跡を残すのである。そのような働きかけを、態度決定のように保留するわけにはいかない。それは示して見せることができるだけである。そのためには、特殊な状態の遡行が必要となり、そ

れは、その発端となるものを別のものへと立ち戻らせることなく、その発端へと遡及的に関係づけるのである。異他経験に内在する過剰や逸脱、退去のラディカルな諸形式は、それと同様にラディカルな間接的記述の手段として役立つ異他化の手続きを要請する。間接的記述は、異他性を総観的に分類し、反省的に取り戻し、弁証法的に止揚するようならゆる試みに反抗する。間接的記述は、私たちの経験が破綻していることに相応するのだ。このことが、最後に、固有の核となっていくつかのモチーフを手がかりとして例示されることになる⁽¹⁸⁾。

IV

注意——経験の出来事的特性に適合する注意という構想は、与件や作用、態度といったものから出発することはできない。経験が始まるのは、何かが私に目立つてきて、私が注意するということである。私に際立つてくるこれは一体何か、なぜそれが目立ち、あれが目立つのではないのか。こうした問いは、私たちが習慣的な経験に係る限りで、それにおおよそその解答を与えることができる。これら問いに対応するのは、注意の第二の形式であり、そのような注意は、漠然とすでに知られてゐたものを明らかにするだけである。そのとき、もろもろの事物は、もろもろの意味や形態をもち、記述において先取りされるうる作用力 (Wirkkräfte) を備えてゐる。とはいえ、私たちはどのようにして出来事を前もって記述しようとするのか。それはできない。というのも出来事は、何かが私たちに目立ち、私たちを驚嘆させ、驚愕させ、不思議がらせることをその本質とするからである。仮に私たちが、驚かせるものを単刀直入に把握できるのだとすれば、その驚愕や驚きは、それが始まる前にすでに終わつてゐるであらう。その働き

は、説明されたジョークのように不発に終わるはずである。当事者であることの「〜によつて」が、注意の原初的形式に相応する限りで、その「〜によつて」は、私たちが被る働きの形式において、また、私たちが与える応答の形式において間接的にのみ把握される。私たちにやってくる目立つことと、私たち自身から始まる注意との間に時間的な跳躍が存在している。それは原初的な時間のズレであり、それを私は分割(Diascise)と特徴づけている。パトスの先行性には応答の事後性が対応する。この時間的な亀裂は、断続的に繰り返す先史の分割に通じるトラウマ的な出来事の事例において強化される。トラウマは、症状という身体言語を装い、間接的記述ではなく、治療の間接的形式をも要求するのだ。精神分析は卓越した間接的手続きであり、それは隠された意味の解説に役立つだけではなく、応答の遮断態勢の壁を打ち抜くことにも腐心する⁽¹⁹⁾。

自由——カントにとつて自由は、「ある状態を自己自身から始める能力」を意味する。しかし私たちは、カントがそうした自発的な自由の現実性を証明することにどれほど困難を覚えたかを知っている。というのも、内へと向けられた眼差しは一切が、因果的に条件づけられたプロセスの鎖に絡め取られてしまうからである。それゆえカントは、「汝なすべし」という表現として「私はできる」を内含する道徳法則を迂回路に選んだ。それは、間接的記述と間接的帰属の雛形の例の一つである。フッサールにおいて自発性は、「私はできる」という実践能力において具象化され、それはカントと同様に「心的状態」として内省的に考察されるのではなく、志向的に開示されるものである(Heidegger, § 60)。私ができることは、為すべきことのうちに示され

る。つまり私は、自分の可能性を行為野(Handlungsfeld)のうちに発見するのであり、アリストテレスではそれはプラクティス(πρακτικά)と述べられており、マックス・シェーラーが翻訳したように行為的なもの(Tunlichen)における領域を意味する⁽²⁰⁾。同様の連関においてフッサールは、不随意的な運動や受動的な志向が、能動的な「なすべし(Ereignis)」に先立つことを指摘する⁽²¹⁾。しかしこれでは、自由の内的な力動性を把握するのに充分ではない。私たちの語りだけではなく、知覚や想起、行為を貫いている応答することとは、何かが先行していることだけではなく、私が私自身に先行していることを意味している。このことが意味するのは、私自身がどこか別の場所が始まっていること、つまり、私の可能性を超えていくことで、私に要請し、私を惹きつけ、私を呼びかけるもののうちで始まっているということである。そのような自由を私は、応答的自由と呼ぶ。何ものかに襲われる「患者」として、そして、それへと返答する「応答者」として私は、私自身の外部に存在する。私は、私を触発するもののうちで、自分を発見し、他なるものから出発する呼びかけのうちで自分を発見する。

暴力の証言——暴力を被る被害者なしの暴力とはどんなものであるか。「仮にそうしたものがあるとすれば」それは単なる力の作用や法律事件のようなものとなる。法制化されたモラルは、法それ自身がもちろんのこと、私たちを唆して、暴力をもつばら、その行為の責任が問われる加害者の目から、もしくは法律に適った犯罪の構成要件を勘案し、判決を与える第三者の目からのみ考察するように仕向ける。そのさい被害者に加えられた損傷は、残余品として取り残されるだけであり、被害者が生きている場合は、法律外の救護の対象として、死

亡した場合は、想起の材料として取り残されるだけである。いや、被害者の横には証言者が歩み出る。証言することの役割は考慮されているが、その人が目撃者としてのみ引き合いに出される限り、その役割は矮小化されてしまう。自分にとって異他なる事象において供述する者は、男女問わず、彼らが見て聞いたことを再現することで真なる供述を行ったり、誤った供述も行うのだが、ただそれだけではない。証言する者は、その誰かの身に起こったことを光へともたらし、言語へともたらす。証人の証言には、パトスの核が含まれている。証人は、犯罪（という状況）から語ること、その犯罪について語るのであり、しかも現に証人になつたものとして語るのである。彼は、良かれ悪しかれ、報告を行うその出来事に巻き込まれている。証人は、ある立場をとる中立な観察者ではなく、調査するレポーターでもなく、間接的に関与しているのである。したがって、証人がしかるべき場所期待されうる援助を行うのを拒否したり、彼が気づいたことについて後になつて黙秘するような場合、その当人も裁判手続き上で訴追されるのだ。事後的な証言の表明において、直接的な調査から逃れていたものが、言葉にもたらされることもある。とはいえ、証言の本来的な核は、偶然欠けしまった検視を埋め合わせるといったこと、つまりそこに居合わせなかったものが、事象それ自身を他者の目で見、まるでそこに居たかのように伝聞を通じて識別することにあるのではない（vgl. Theater 201 b-c）。仮にそのようなことで事が済むとすれば、指紋やDNA鑑定といった状況証拠で満足すればよいことになる。「そうしたことは」注意の事例においてと同様、立証の二次的な形式に関係づけることができよう。固有な可能性の遊動空間は確かに拡張されるであろうが、突破されることはありえないことになる。

それに対して本来の証人とは、私たちの目が見ていなかったもの、耳が聞いていなかったものだけではなく、厳密に受け取れば、どの目もどの耳も決して見たり、聞いたりできないものごとへの責任を取ろうとする。というのも、私であれ、他者であれ、私たちがそれによつて触発される当のものは、自分の目で直観し、真つ直ぐに記述できる事象それ自身の際立ち（*autis ta pragnata*, Gorgias 459 b）へと還元されえないからである。暴力に有効な証言とは、極端な仕方、異他経験の特性を照らし出しているのであり、その経験は常にすでにどこか別の場所が始まつていたのである。それだからこそ証言が頼りにされるのである。異他経験は、すべてを見渡すことへと転換されえず、コミュニケーションメディアの移動性、遍在性、仮想現実性によつても変化させられない。イラク戦争でも、テレビ画面上で人が死んだのではないのである。

像のうちで見ること——フッサールは、事物を見ることと、像を見ること、像のうちで事物を見ることを明確に区別している（Hua III, 266）。模写される事物や像事物にではなく、作動する像に係する像記述は、またしても間接的にのみ進行しうる。しかもそれは、像構造や像モチーフ、それらのための眼差しの生起という力動性をも言葉で捉えることによつてである。そのさいこれらすべてが、言葉によつて代償されることはない。像のうちで語ることや言語的に描写すること、それはエクブラシス（ギリシャ語で「絵や彫像の記述」という古典的な修辭学で周知のことではあるが、像記述はそれらを超えていくことを目指す。像記述は、語りつつ見ることと語りつつ見えるようにすることの形式において、像の眼差しへと介入する。これ

に加えて必要となるのがイコノ的還元である。それは、見えているものから、見える様式の想像的もしくは写像的「如何に」へと週及し、しかもそれを超えて眼差しを攪乱し、唆し、おびき寄せる像の働き (Bildwirkung) の「くによつて」へと週及する。この経験のパトス的な特性に相応するのが、像の働きの力である。このイコノパティ― (画像パトス学) とでも名づけられうるものは、すべてのイコノグラフィ― (画像学) やイコノロジー (画像解釈学) を越えていく。これもまた「決して」特殊問題ではない。像を通じた道は、その像性が、言語性や記号性よりも原初的に劣つたものではないことが示されるとき、私たちの経験全体を刻印づけていると言えるのである。そのときこの像は、上述された間の審級に属しており、その審級において経験が調節されているのである。

言うことと言われたこと——私たちに間接性の最後のモチーフを提供するのは、言語である。私たちが言語の生起の内部で、言うという出来事と言われたことの内実とを区別するとき、またはレゲイン (Regain) とレクトン (Rektion) とを、direとditとを、enunciationとenonceとを区別するとき、問われてくるのは、どのようにして言うことが、言われたことへと変化せずに、言語に至るのかという問いである。それが、まったく言語に至らないのであれば、事物そのものを「名辞なしで (àveu, àvocation)」把握し、腹話術に訴えるといった要求に等しい言葉で、言語を外から記述するよう強制されることになってしまふ。ここで、「私は、明日、そこへ行くことをあなたに約束します」という日常的な言語行為を取り上げてみよう。この約束するという顕在的な行為は、語られる事態のように言語の外部には存在せず、統語法

に左右され、意味論的な特徴が備わる言語学的要素のように言語の内部に存在するのではない。それは、語り手が遂行する単なる志向的な言語行為でもなければ、規則に導かれる言語行為でもない。私たちは、言語という出来事に関係しており、それは特定の状況のもとで言語行為 (act) として解釈されうるにすぎない⁽²²⁾。この言語という出来事は、活動の最中における語ることと一致している。何かが言われるとすぐに、言葉の領域や事物の領域に属さない何ものかが出来る。にもかかわらず、この出来事は、指示代名詞や時制、人称代名詞のような言語的手段を通じて共に特徴づけられる。言われたことの内実を永続的に踏み越えていく、この言うことは、間接的な仕方で行われたことのうちに出現する。言うことなしに言われたことがないように、言われたことなしに言うこともない⁽²³⁾。言うことと言われたことにおける言語のこの二重化は、語りのすべての審級に働きかけ、しかも語りにおいて発語する自我や、語りにおいて語りかけられる他者へも働きかける。それは、語りの時間と場所にも同様に働きかけ、この時間と場所は、語られた時間と場所からは区別されねばならない。改めて、約束することを例として引き合いに出せば、それに付随するすべてのこと、つまり時間的、空間的状况と同様に、参与者の同一性、約束の対象、実施の仕方などは、記録という形で確定されうるものである。とはいえ、そこに場所を見出せないものこそが、約束することそれ自身であり、それは約束されたものの一部分ではない。この約束することは、開かれた未来や、課せられる責任を伴いながら、言われたことを越えた言うことの過剰さに属している。「署名者である私は、これをもって約束する」といった定式において、語り手は、語る自我と語られる自我を重ねることなく、自らについて語っている。この遂行的な

「自我」は、名もなき何ものかを内に含んでいる。すでにショーペンハウアーが確認するように、自我論的な不正行為は、遂行的で遇因的な「私 (ich)」を具体化することと共に始まっており、そのことが無条件に私たちに「自我 (das Ich)」について語らせることになる⁽²⁴⁾。これには「私は一個の他者である」という周知のランボーの言葉が対置せられる。ここで聞き逃すことができないのは、一人称と三人称の非文法的な交差であり、それは、私たちが私たち自身についても、間接的にだけ語りうることを暗示している。

(注)

- (1) これに関しては、『哲学史辞典』(Bd. I, 1971)の「記述」の項目を参照。同様に、フリードリッヒ・カウルバッハの『記述の哲学』(Köln 1968)も参照。
- (2) フッサールに関しては慣例に従い、*Husserliana*, Den Haag bzw. Dordrecht 1950 ff. から引用される。
- (3) マルティン・ハイデッガー『存在と時間』(Tübingen 7. Aufl. 1953) 三三頁。
- (4) モーリス・メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』(Paris 1964) 三一九頁。
- (5) プラトニックな「誰のロゴス (λόγος τινός)」か、ということに現れる属格(字義的には「証言者の事例 (Zeugefall)」は「何らかのものに関係して」という意味だけではなく「何らかのものに由来する」という意味で、つまりハイデッガーがアリストテレス的な「おのれを示すことーから (αποφαλισεσθαί)」という接頭辞に再現しているように、「そこから」として理解されるべきであろう。以下の応答性に関する熟慮はここに結びつ

くことになるが、証示し、明らかにする語りを決定的に越え進んでいく。

- (6) タンヤ・エデン『生活世界と言語 フッサール、クワイン、ヴァイトゲンシュタイン』(München 1999) 参照。
- (7) カール・ビューラー『言語理論』(Stuttgart/New York 1982) 一二九頁参照。これに関しては、自著『思惟のイデオーム』(Frankfurt am Main 2005) 所収の「語ることと示すことの間」を参照。
- (8) ヴォルフガング・ステックミュラーは、分析哲学の先駆者であったが、共通に克服されるべき心理主義に劣らず一面的なものである「哲学的言語主義」に対しても明確に警告を与えていた。『現代哲学の主要潮流』(Bd. II, Stuttgart 1975) 二五二頁。
- (9) 私は、この術語をガストン・バシュラールから受け継いでいるが、この術語にはさらに拡張された意味が与えられている。筆者による『経験の裂け目』(知泉書館、二〇〇九)の第八章および、最近のものとしては『人間ー生ー技術』(Julia Jonas, Karl-Heinz Lembeck (Hrsg.), Würzburg 2006) 所収の「現象学と現象工学」を参照。
- (10) この問題圈に関する詳細は、ゲルハルト・ガムの『カテゴリーからの逃走 近代の出口としての未規定的なものの積極化』(Frankfurt am Main 1994) 参照。
- (11) 筆者による『語りのポリフォニー [多声性]』(Frankfurt am Main 1999) における序文「間接的語り」を参照。
- (12) モーリス・メルロ＝ポンティ『眼と精神』(Paris 1964) 七五頁。
- (13) これに関しては、『語りのポリフォニー』の第七章「語りのハイブリッドな形式」を参照。問題になっているのは、特にバフチンとデリダに関係づけることによる、サールとハーバーマスに対する批判的対決である。
- (14) この詳細に関しては筆者の『経験の裂け目』(知泉書館、二〇〇九)、

第V・VI章参照。

(15) この詳細に関しては、『媒体性の現象学』（新田義弘、山口一郎、河本英夫他、二〇〇二、青土社）における「世界の不可視性、あるいは眼差しから退くもの」を参照。

(16) Hua I, 144. ガブリエル・ブアイファーとエマニュエル・レヴィナスは、この文を以下のように翻訳している：「accessibilité indirecte [...] de ce qui est inaccessible directement」（直接的に到達不可能なものの間接的到達可能性）。Vgl. *Méditations cartésiennes*, Paris 1947, S. 97.

(17) エトムント・フッサールは、Hua XIX/26六六〇頁で「意味における過剰」について語り、Hua Iの八四頁では「より多くの思念」について語っている。この過剰という術語は、フランス語では *excès*・*excédent*・*surplus* を意味し、アドルノやバタイユ、レヴィナス、レヴィニストロス、メルロ＝ポンティといったさまざまな思索家がそれらの多彩な使用を行っているが、それについては『薄明における秩序』の二三五頁以下を参照。この背景に働いているのは、誇張という消極的に価値づけられるべき形式と、称揚という積極的な形式の間で揺れ動く双曲線という古典的動機である（ibid., S. 183-189）。

(18) これらモチーフについて私は、他の箇所でも詳細に扱っている。注意と像に関しては『注意の現象学』（Frankfurt am Main 2004）、自由と暴力については『道徳とシルエット』（Frankfurt am Main 2006）、語ることに語られたことは『応答の索引』（Frankfurt am Main 1994）を参照。

(19) 志向性および応答、トラウマの連関についての徹底した分析は、ガイ・フェリックス・デューボアールの著作『志向性とトラウマ レヴィナスとラカン』（Paris 2005）に見出される。

(20) マックス・シェーラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』

（Bern 5. Aufl. 1966）一四一頁。

(21) ベンジャミン・リベットの神経学的な時間分析によって論争の火が点けられた神経哲学的な議論が、神経学的に実証可能な行為の遅延から、行為の自由の欠落を推論するのであれば、それはフッサールやハイデッガー、メルロ＝ポンティ、ヴィトゲンシュタイン、デイヴィッドソンによって到達された反省のレベルには遥かに及ばない。有体的な行為を探索するどんな現象学者も、突然のピストルの発砲のように命法を扱う考えには至らない。幸運なことに、このことを同じように見ている神経学者も充分存在している。

(22) すでにカール・ビューラーは、彼の『言語理論』において「言語行為（Sprechakt）」と「言語の行為（Sprechhandlung）」（S. 48ff.）についてだけではなく「具体的な語りの出来事」（S. 14）についても述べている。この出来事はしかし、私たちの熟慮の中で行われていることは異なり、客観的な言語研究に制限されている。

(23) レヴィナスと筆者との論争は、『思惟のイデオム』（Frankfurt am Main 2005）所収の「言うことと言われたこと」を参照。

(24) アルトゥル・ショーペンハウアーの『余禄と補遺』（*Sämtliche Werke*, Bd. V, Stuttgart/Frankfurt am Main 1968, S. 48）を参照。「フイビデによって導入され、それ以来習慣化された「教授資格化された」不正行為は、「自我（das Ich）」という表現のうちにある」。フランス語と英語ではそのような誘惑は弱まる。と、このもそれらは「je-moiを区別」、I-y-meを区別するからである。

「」内は、訳者の補足である。

（稲垣 諭・いながき さとし・東洋大学）

エトムント・フッサールの現象学における神

クラウス・ヘルト
訳：吉田 聡

—

初めに、今回の研究大会へお招きいただきました荣誉につきまして、貴学会に心よりの感謝を申し上げたく存じます。エトムント・フッサールの生誕一五〇周年にあたって、私は、彼の膨大な全集が私たちに提示する数多くの主題の中から、これまで解釈者たちが——現象学の新たな動向における、いわゆる「神学的転回」にもかかわらず——比較的注意を向けてこなかった問題領域を明るみにもたらすことによって、彼に敬意を表したいと考えています。それは神の理解と宗教の問題であり、こうした主題についてはこれまで、遺稿に基づいて編集された著作においてさえ、フッサールの思索の他の問題領域に比べればまだそれほど多くのテキストが収録されているわけではありません。

その主要な理由はおそらく、フッサールがこの主題に関して包括的に体系的な記述を書き残さず、形而上学的神学あるいは宗教哲学の問題を常にただ他の主要な問題設定の枠組みの中でのみ投げかけたというもののうちに認められうるでしょう。そのことに応じて、二次文献においても、神の問題は、数十年の間、もともととは別の主題のために

書かれた個別研究の中でのみ扱われてきました。ここでそれらの一つ一つに立ち入ることはできませんが、その例として、ルートヴィヒ・ラント・グレーベ、シュテファン・シュトラッサー、イゾ・ケルン、アンジェラ・アレス・ペロ、ジェームズ・ハートらの名を挙げたいと思います。そのような状況の中で、フッサールの神概念に関する初めての包括的なモノグラフが昨年ようやく刊行されました。それは台湾出身のロー・リーチュンが私のもとで書き上げた学位論文で、私に今回の講演へと向かう刺激を与えてくれました。そうした理由から、私は感謝を込めてこの学位論文に言及したいと思います。

「神」の概念は、存在論から倫理学に至るフッサールの思索の様々な脈絡の中で私たちの前に現れてきます。しかし、それにもかかわらず、フッサールが神の問題へと接近する際には、一つの文脈が本来的に特徴的で重大であったと言えます。すなわちそれは、フッサールの現象学において「目的論」という言葉で示される観点です。そのことはとりわけ、いまだにあまり知られておらず解説もされていない、フッサール文庫の分類記号Eを付された一九三〇年代の一連の草稿において示されています。神の問題へのフッサールの真の接近方法を正

当に評価するために、私は次のような二重の問いから出発したいと思っています。目的論——それについて論究する際に神概念が浮上してくることになるのですが——として理解されるべきものとは何か。そして、なぜフッサールの目的論の構想は神概念を必要としたのか。これらの二重の問いに対して答えることによって、フッサールにおける「神」概念の意義が明らかとなることでしよう。このことから最終的には、近代の生活世界の忘却に対してフッサール自身が行った批判に依拠した、フッサールの宗教現象学に対する批判が導かれることになりました。

二

フッサールの——そう呼んでよければ——「目的論—神学」の根本的特徴を再構成するために、私はまず目的論と神概念の連関に関する二重の問いにとりかかり、この問題に関連するフッサールの思索の主要概念を簡潔に思い起こすことにします。彼の現象学において全てがその周囲で回転している中心とは、意識です。意識の根本性格は志向性であり、意識は諸々の志向の充実を求めている、という仕方での動的に記述されます。その典型例は、フッサールの後期の思索に至るまで、射映によるパースペクティヴを伴った事物の知覚であり続けました。空間的対象の知覚のあらゆる顕在的な局面においては、非主題的な資料の中で、私が知覚の過程を先へ進めることができるという可能性——フッサールの造語によるならば「能力性 (Vermöglichkeit)」——が予描されています。そして、私が後続する諸局面において実際に体験するものが、予描された下図に適合する場合、それによってその下図は「確証」されることになります。これが「充実」の典型的な場合

です。しかし、下図の確証は、事物知覚においてのみではなく、その都度特有の仕方では、あらゆる他の意識体験においても生じます。

下図がその充実によって確証される場合、下図において予料されたものと、顕在的な経験との間の抗争は回避されます。この抗争の回避を、フッサールは調和的一致 (Einstimmigkeit) と呼びます。意識が多様な体験の中でそれを通して充実へと到達するこの調和的一致を維持することによって、意識は最も広い意味での明証——すなわち、以前にはただ予料されていたものがそれ自体与えられること——へと達します。意識は志向的構造を持つので、全ての意識の体験は、調和的一致によって充実が生じた場合、従ってその都度の体験の種類に適合する明証が生じた場合に完結する終着点を見出します。すなわち、全ての意識の体験はそれらのテロスに到達します。この意味で、意識の志向的構造は目的論的なあり方をしているのです。

三

さて、たった今素描された文脈に神概念はいかに関わってくるのでしょうか。私は、神概念が浮上してくるのは次のような問いが不可避免的に立てられるからであると考えます。すなわち、意識がその目的論的活動を恒常的に衰えることなく保持することはいかに可能なのでしょうか。そのために意識生は、全ての志向が調和的一致すなわち下図の充実によって確証されるという見込みを持つということへの信頼を必要とします。志向的な意識生は、あらゆる意識の遂行の確証可能性と、それによる調和的一致すなわち明証の普遍的な到達可能性への信 (Glaube) によって活動を維持させられています。

意識は常にただ充実への途上にあるにすぎないという理由で志向的

な意識生の全体が無意味なものと思われてくるのを、この信のみが阻止できるのです。私たちの生の意味、あるいは——フッサールが一九三六年の草稿群^四に含まれている研究草稿「理性の目的論と神の理念」(Ms.-S. 36b)で述べているように——私たちの生の「絶対的ロゴス」は、調和的一致の到達可能性への「思慮(Besinnung)」——この思慮によって、調和的一致への努力は、あらゆる倫理的態度がそれに基づく規範となるのですが——によって明らかになってきます。個々の体験全てが、調和的一致は到達可能であるという、信じられた確実性のうちにそれらの後ろ盾を持っているので、意識生はすでに、本能的に一貫して調和的一致と充実へと向かう傾向に従っています。しかし、この本能的な傾向は、いまだ意志ではありません。先ほど言及した倫理的思慮を通じて初めて、調和的一致へと向かう本能的で普遍的な努力から意志の規範的な方向づけが生じてくるのです。

意識の先意的な、しかし意志へと移行可能な本能によって、意識生は普遍的な調和的一致というテロスへと方向づけられています。この方向づけを、フッサールは意識のエンテレケイアとも呼んでいます。このことから、フッサールが「神」の概念を二重の仕方で志向的意識の目的論との連関において使用していたということが明らかになります。フッサールはこの概念を、普遍的な調和的一致というテロスと関連づけたとともに、そうした調和的一致への努力のエンテレケイアとも関連づけたのです。しかし、その際に「神」の概念はテロスあるいはエンテレケイアといかなる関係にあるのでしょうか。

E草稿におけるフッサールの説明は、常にはありませんが、しばしば、神がテロスあるいはエンテレケイアと同一であると述べているかのように見えます。しかしながら、そのようなことはありません。

なぜならその場合には、神は、目標あるいは原動力のいずれかとして、超越論的・現象学的還元によって接近可能な限りでの絶対的なものとしての意識に属していることになるからです。しかし、すでに『イデーニ』で明示されているように、フッサールは「神」をこのような意味での絶対的なものを超越した絶対的なものとして理解しています。それでは、いかにして私たちは「神」と普遍的な確証可能性というテロスとの関係、あるいは「神」とそうした確証可能性への努力のエンテレケイアとの関係を、さらに詳細に規定できるのでしょうか。

四

ただ今投げかけられた問いに対して、私たちはフッサールのうちに、私の知る限りこれまで解釈者たちが生かしてこなかった手掛りを見出します。フッサールは関連するテクストの諸部分で、人目を引く仕方たびたび、プラトンによる神の理解の参照を指示しています(Br. Br. II 4 Ms.-S. 35a)。プラトンは、彼が「神」として理解しているものを、『国家』の内容を引き継ぎながら、『ティマイオス』の創造神話の中で説明しています。フッサールは、『ティマイオス』の創造神の後代のキリスト教的形而上学における創造神の性格を与えており、哲学史的に時代錯誤に陥っています。それにもかかわらず、ここで彼がプラトンの神を思い起こしていることは、私たちを先へと進ませてくれます。なぜなら、プラトンにおける「神」とは善、すなわちアガトン(agathon)のための名称であるからです。

善とは何かに保証を与えるものです。善としてのプラトンの神は、諸々のイデアのイデアであり、諸々のイデアが私たちの世界の形象に対する原型として役立つという任務を果たしうること保証

するものです。この善の〈善であること〉は、いまだ倫理的な〈善であること〉ではなく、何かを請け合うこと、あるいは私たちがドイツ語でギリシア語を適切に表現しうるところでは、「何かを保証すること (Gutstehen-für)」なのです。フッサールにおける「神」は、それ自体は普遍的な確証可能性というテロスではなく、確証と充実の普遍的な到達可能性を保証する善です。同様に、神は、確証と充実へのエンテレケイア的な努力そのものではなく、この努力が空虚なものに終わらないということの請け合いなのです。

フッサールは、神を志向的意識の目的論との関連において語る際に、いったいなぜテロスとエンテレケイアとの間で揺れ動いていたのでしょうか。この揺れ動きは、解釈者たちを時折困惑させてきました。それはフッサールが「神」とテロスおよびエンテレケイアとを単純に同一視することを回避しようとしていたことを示唆しています。「神」が単に志向性の一般的テロスとしての普遍的確証に対する別の名称にすぎないとしたならば、神は一種の対象であることでしよう。しかしながら、意識という絶対的なものを超越した絶対的なものとして、神は意識のノエマ的極ではありえず、意識によって構成されたものではありません。それゆえフッサールは、神の対象化を回避するために、「エンテレケイア」概念へと乗り換えたのです。しかし、「エンテレケイア」も同様に受け入れたい概念です。なぜなら、神を志向的意識の原動力と同一視し、それによって神を内面化することもまた、神の絶対的な意識超越を正当に扱うことにはならないからです。

五 私たちが神を——フッサールによるプラトンへの指示に従いつつ——

——保証する善として規定するならば、神の絶対的な意識超越は維持されるのでしょうか。私たちが善を志向的意識の対象と理解するならば、間違いない否です。意識は、その諸志向の普遍的な確証可能性の保証、すなわち調和的一致への原理的な到達可能性の保証に、ただ非対象的な仕方で内的に気づくことしかできません。まさにこれこそ、フッサールがE草稿で繰り返し使用し、また私が先程フッサールから借用した「信 (Glaube)」という概念の表現する事柄なのです。「信」によってここで意味されているのは、私たちが普遍的な確証可能性と調和的一致の到達可能性を完全な確信を持って信じていることができるということへの非対象的な信頼です。

しかし、そうすると、次の問いが立てられます。一体なぜ、確証可能性と、調和的一致の到達可能性をことさらにこのような信頼によって確保する必要があるのでしょうか。もともと、私たちが充実の可能性と調和的一致の到達可能性を当てにしているということは、すでに志向性の本性に含まれています。しかし、ここで、志向的意識の根本経験には抗争もまた属しているということを考慮しなければなりません。私たちが顕在的に経験しているものが以前の経験によって描かれた下図と相いれず、また新たな明証が古い明証と調和しないということ、私たちが絶え間なく経験します。それゆえにフッサールは、先に言及された研究草稿四四において、「人間の生は、矛盾の中で、諸々の明証の絶え間ない抗争の中で進行する」(Ms. G. 35b)と述べています。

確かにここではある区別が必要になります。先行する明証と抗争する諸々の新たな明証の大部分は、最初は私たちが驚かせる性格を持つにもかかわらず、調和的に経験連関へと統合されます。『経験と判

断』での例を取り上げてみましょう。私は静止した赤いボールを見て、今私にとって隠れているそのボールの裏側もまた赤いということを用意するかもしれませんが。その場合、ボールが動き出して、そのボールの裏側が実は緑であることがわかったら驚くことになるでしょう。しかし、この驚きは、私のこれまでの経験の破壊ではありません。なぜなら、私のこれまでの経験の地平には、(ボールは一般にある色を持ち、以前には私に知られていなかった部分に、私が顕在的に見ている色とは調和しない色を持っていることが示される)という可能性が含まれているからです。私が私にとって全く新たなものに直面させられるような驚きはない、というフッサールの主張は、この種のあらゆる例に対して有効です。しかし、私が他の諸主観と共に形成する経験の領域では、事情は異なってきます。

六

私が以前には知らなかった事物を知覚し、その事物を他者が現在他の側面から見ていると想定してみましよう。その事物が顕在的に他者に対して現出する際の射映を、私が同時に自ら持つことは不可能です。私は確かに「感情移入」によって他者の世界経験に自らを移し入れることができます。しかし、それは私の今の経験とは異なった時点において移し入れるか、あるいは私の今の経験と同時にであつてもただ単に想像の中で移し入れるかのいずれかです。私は、私が現在一人あるいは複数の他者と共同して経験する世界を、私が持つ顕在的なパースペクティヴと他者が持つ顕在的なパースペクティヴから、今、同時に体験する能力性を持っていません。この意味で、他者の世界経験が私自身の世界経験の鏡像であるなどということはありえません。

間主観的経験のこの非対称性のゆえに、私は原理的に、私が自らの経験の歩みの中で他者の側から全く新たなものによって驚かされるという事態を考慮に入れなければなりません。

この不確実性は、間主観的な生に廃棄不可能な仕方で属しており、調和的の一致の普遍的な到達可能性を、克服不能な抗争の危険によって脅かしています。したがって、あらゆる志向的体験に属している確証と調和的の一致の可能性の意識は、この可能性が真正の可能性であり単なる仮象ではないという確実性を私たちに与えてはくれません。そしてそれゆえに、志向的意識はこの可能性に対する請け合いを必要とするのです。この請け合いは「神」——それはプラトンのアガトンの比較可能なものですが——が普遍的な確証可能性と調和的の一致を保証することのうちにあります。

しかし、この帰結は新たな困難をもたらします。間主観的な抗争により調和的の一致が廃棄不可能な危険にさらされているにもかかわらず、神が抗争の克服可能性を保証しうるのは、いかなる意味で神は善として考えられねばならないのでしょうか。フッサールはこのことを、すでに一九〇八年の「絶対的意識——形而上学的なもの」と題された未公開の研究草稿において問いかけています。私は、初めに言及したロー・リーチュンの学位論文を通して、この研究草稿の意義に注目するに至りました。ここでフッサールは、彼の研究覚書においてしばしばそうであるようにある種の思考実験を行い、試みに「神は事物のある側から(私の意識によって)見る。そして「同時に」他の側からも(他者の意識によって)見る」(Ms. S. 29b)と主張します。この主張から、神は、人間とは異なり世界を同時に二つの間主観的に相互に対立するパースペクティヴから経験する能力性を所有するの

で、普遍的な調和的一致を請け合うものとして考えられるということが帰結します。すなわち、「神」の概念は、それぞれの世界経験を伴った個々の意識全てがそのうちで同時に居合わせるような、間主観的な非対称性を持たない意識のための名称ということになるでしょう。このような意味で、フッサールは上述の草稿の中で「全意識」あるいはまた「全―自我」としての神について語っています。

七

ただし、私がたった今引用した草稿の中で、フッサールが全意識の想定に対して直ちに欄外註で疑問を投げかけていることが見落とされてはなりません。その欄外註では、「しかし、そのようなことが考えられるだろうか」(Ms. S. 29a)と述べられています。まさにこの問いに、フッサールは五年後、『イデーニー』のよく知られた箇所で答えています。そこでフッサールは、神さえも事物の把握の際には特定のパースペクティヴに結びつけられていることを強調して説明しています(Hua III/1, hrsg. von K. Schuhmann, S. 351)。神が特定のパースペクティヴに結びつけられているということは、神のうちでは間主観的に相互に抗争する諸体験の同時性が考えられるという想定を不可能にします。そしてそれによって、間主観的経験の領野では、神的全意識であれば提供してくれるであろうような、絶対的な確かさにおける間主観的な調和的一致への普遍的な到達可能性に、非対象的な信頼を定着させる可能性が消失することになります。

神が特定のパースペクティヴに結びつけられているとしても、そのことは、神がもはやアガトンとして調和的一致の到達可能性を全く保証しえないということを意味するわけではありません。それは単

に、神が調和的一致の到達可能性をただ間主観的なパースペクティヴによって制限された仕方でのみ保証しようということを意味しています。しかし、それによって何が述べられているのでしょうか。また、そのような保証の制限は具体的にどこにあるのでしょうか。

ここで、私がこれまで見過ごしてきた調和的一致の経験という観点を考慮に入れなければなりません。調和的一致の本質は、予描と充実の間の合致にあります。志向的意識に対するあらゆる予描は、諸々の志向的体験が諸地平に、すなわち意味指示の諸連関のうちに埋め込まれていることから生じてきます。しかし、このような諸連関はただ意識遂行の調和的一致によってのみ可能となります。すなわち、抗争が生じればそのたびに可能的な地平的連関は妨げられるのです。そのことは、調和的一致が常に諸々の地平の枠組みの中でのみ生じうるということを意味しています。「諸地平(Horizonte)」とは、このギリシア語に由来する言葉が意味するように、意識が持つ諸能力性の限界づけられた活動の空間です。それゆえに、その内部で調和的一致が可能であるような諸地平が限界づけられ、したがって有限であることによって、調和的一致の到達可能性は初めから制限されているのです。

八

第一次世界大戦以降、フッサールは彼のそれまでの現象学——彼はそれを回顧して静態的現象学と呼びましたが——を発生的現象学によって補完し、乗り越えるという研究計画を持っていました。発生的現象学の主要な課題には、意識の歴史における諸地平の構成を解明することが属していました。その解明は、すでに静態的現象学で行われていたように、意識とその内容に関する本質言明において行われ

ます。しかし、發生的現象学では、事實的な人間性の歴史もまたフッサールの視野のうちに入ってきます。なぜなら、現象学の全ての本質言明は、逆説的な事実の承認を前提としているからです。この、全ての意識分析に際して必然的に前提されている事実、そしてこの意味で必然的な事実とは、私の現在の生き生きとした意識の現実存在ですが、それはデカルト的なコギト・スムの実体的解釈によって切り詰められたものではなく、多様な世界の諸連関の豊かさ全体を伴っています。

ここでの事実、フッサールがその後期の思索において何度か明確化したように、必然的な本質要素に対する偶然的な実例という伝統的な意味での事実ではありません。もしそうであるならば、この事実は本質を前提することになるでしょう。しかし、世界を経験する意識としての私においては事情は反対です。事実は本質の根底にあり、通常は本質に属すると考えられている必然性という性格を持っています。このことによって、いつもフッサールの念頭に浮かんでいたような必然的な事実性の形而上学が可能になります。

事實的で生き生きとした世界意識としての私自身の必然的な要素には、諸地平の意識と、フッサールが普遍的地平と呼んだものの内に全ての諸地平が共属する」という意識とが含まれています。フッサールが普遍的地平と呼んだものは、すなわち、全ての有限な諸地平に対して際限なく開かれた無限の地平としての「一つの世界」です。事實的な人間性の歴史の今日の状況——フッサールがすでに「人間性のヨーロッパ化」という言葉のもとでそれが到来するのを見て取っていた「グローバル化」の時代のそれ——においては、進化した産業社会における人々の地平意識が、メディア、世界中に及ぶ交通網、観光事

業によって發達してきました。その結果、人々はある根本的な區別を心得るに至りました。すなわち、人々は——少なくとも漠然と——自らのその都度なじみの生活世界という部分的な文化的地平と、人間性全体の普遍的な地平としての「一つの世界」との間の區別に関わる意識を持っています。

人間性という「一つの世界」は、固有の生活世界的な諸地平をその広大さの点で上回っているもので、この「一つの世界」に対する開かれは、人々には進歩として現われます。個々の人間性の諸文化の中で営まれる共同の生の諸地平は、もともと狭いものでしたが、これらの地平は、人間性全体の「一つの普遍的な地平」に向かって拡大していきしました。このことは、發生的現象学の視点からは、ひとつの發展の歩みとして解釈されうるものであり、その歩みによって、諸地平の發生における一つの傾向が、すなわち諸地平の前進的拡大への傾向が充実に近づきました。E草稿の多くの箇所は、フッサールがこの拡大の傾向を志向性一般の一構造と見なしていたことを示唆しています。しかしながら、おそらくむしろ、哲学と学問のギリシアにおける原創設を通じて世界史のうちへと到来した傾向、そしてさらにキリスト教の普遍的な伝道の要求を通して具体化した傾向の方が問題とされてしかるべきです。しかし、そのことはここでは未解決のまままでよいでしょう。

九

上述のことを考慮して、私は、近代になって「一つの世界地平」への開放性が進展することによって、調和の一致の活動の余地もまた拡大しているということを本質的な事柄として心にとめておきたいと思っています。そして他方でまた、このことは、調和の一致の到達可能性の

神による保証の範囲も拡大するという結果を歴史的に伴います。神的な善への信頼は差し当たり特定の文化的諸地平に結びついているので、確証可能性の保証は、もともとは、〈家族、農業、愛、戦争等々の世界における特定の調和的一致を保証する多くの神々〉という形象において経験されます。これらの世界は全て、抗争が廃棄不可能な仕方です。ゆえにその抗争は、様々な神性の対決においてもまた現れてきます。私が指揮官あるいは兵士として戦争の神の助力に頼るならば、私はそれによって、〈私の戦争の神と競い合い、またそれゆえに私の敵と結びついた他の神性〉が、もしかするとその敵に、〈私の行為の基礎をなす確信と対立するような信頼の保証〉を供与するかもしれないという不安に身をさらすことになります。このことに関するヨーロッパ文学の古典的事例の一つが、ホメロスの作品におけるアテネとポセイダンのオデュッセウスに対する関係です。

部分的な世界の諸地平において、調和的一致の到達可能性を保証する善としての神性を経験することは、そもそもいかにして可能なのでしょうか。いかなる神もパースペクティヴから解放されることはないのです、そのようなアガトンへの信頼は、ただその信頼が実際にある文化的世界の伝統の中で、その世界の神性との具体的な関わりにおいて、周期的に充実の経験へと至ったということを拠り所としうるのみです。充実とは、すでに述べたように、最も広い意味における明証を意味します。実際にフッサールは、一九三四年の草稿において、真なる祈りの明証に言及しています(E III 4 Ms.S.35b)。分かりやすい例としては、祈願の部分的あるいは全体的な充実・非充実の地平を開く、祈願の祈りが挙げられるでしょう。しかし、他の具体的な宗教的

実践の諸々の要素や観点、賞賛や感謝の祈り、誕生や秘儀伝授や結婚や死における礼拝の儀式、誓約や供物の儀式もまた、志向と充実の緊張を含んでいます。〈部分的な間主観的調和的一致の到達可能性を保証する神々〉への多神教的な信は、慣習的に伝えられた宗教的諸実践の充実や明証の、事実的な共同体的経験を拠り所としうるのです。

しかし、宗教史上の多くの例が示すように、多神教においては、神々の保証は互いに抗争し廃棄し合いうるもので、こうした経験は結局のところ期待に添わないものに留まります。多神教的神性による確証可能性の保証は、〈一つの世界〉という全体ではなく、個々の諸世界にのみ関わるので、そうした神性はフッサールにとって、善という意味での真なる神ではなく、仮象の神、偽神にすぎません。そして、偽神が保証力を欠くことへの不満から、〈至高の神、あるいは唯一の神を承認することによって神的な善を統一しようとする欲求〉が生じるのです。この欲求からフッサールは、普遍的地平としての世界の統一性に関する経験が進展していくことによって多神教は説得力を失い、ついには一神教が承認されるに至ると推論しています。

十

フッサールによれば、人間性における最終的な充実と確証へと向かう傾向は単なる潜在的本能に留まりうるものではないので、〈一つの世界〉という全体への開放性は進展していくことになります。その傾向は、一九三四年の四冊草稿で述べられるように、「より高次の段階における」自己省察によって、人間の明確な意志として、顕在的で明白なものとならなければなりません。この「自己省察(Selbstbesinnung)」は、初めに言及した「思慮(Besinnung)」に他ならないものです。

それは倫理的態度へと通じているのみではありません。その自己省察においては、歴史の中で一步一步、哲学の、そして最終的には現象学的哲学の、(一つの世界)に対する開かれもまた芽生えてくるのです。

フッサール著作集 (Husserliana) の内容豊かな最新巻『生活世界』に収められた一九三三年のテクスト第十七番で述べられているように (Hua XXXIX, S.165)、フッサールは、人間性の発展がそのように (よりいっそう哲学的になること) (Inner-philosophischer-Werden) —それは、唯一の「全世界神 (Allwelte Gott)」への一神教的な信に帰着するに違いないのですが——を期待しています。この将来への展望が現象学的に正当化されるかという問いに、ここでは私は答えることができません。しかし、私には、人間性の普遍的地平に対して間主観的調和的一致を保証する唯一の神——プラトンにおけるアガトーン——への一神教的信頼は何を拠り所としているのかという問いには答えが与えられようように思われます。最終的な充実を保証するものとしての、したがって諸地平の着実に前進していく拡大のテロスの到達可能性を保証するものとしての神は、いかにして考えられうるのでしょうか。たとえ一なる神の保証能力が、上述の『イデーナー』での洞察に従って、その特定のパースペクティヴへの結びつきによって制限されているとしても、これらの問いへの回答として別の可能性が生じてきます。

地平の拡大の過程を徹底的に最後まで、もはやそれを超えることができない終着点に至るまで考えるならば、この場合私たちは、神の保証力の制限を間主観的なパースペクティヴによって回避するため、全意識という思想へと立ち返らなければなりません。このことをフッサールは、実際にE草稿において繰り返し行っていました。彼は、

一九〇八年以後「全意識」という概念の使用を避けたにもかかわらず、多くの文脈でかつての「全意識」を想起させる「全一主観性」や「全人格性」といった諸概念を使用することによって、ひそかに「全意識」に関する思想を保持しました。しかし、(私たちは現実の経験においてはパースペクティヴとそれに属する間主観的非対称性や抗争の不可避性から免れる可能性を持たない) という必然的な事実を、現象学が一貫して保持するなら、用語法の変化の中で隠された全意識も不可能なものに留まります。

十一

私たちが神に、そのパースペクティヴへの廃棄不可能な結びつきにもかかわらず、全意識の保証能力を認めるとすれば、私たちがそのことをなしうるのは、実在的に経験可能な神についてではなく、単に思考された神について語ることによってのみです。それによって私たちがそのような神に到達することの思考の操作は、確認可能性の保証の領域の広がりが地平の拡張と共に拡がっていくということを拠り所としています。こうした拡張の極限的な段階は、常に新たな地平のうちへと(よりいっそう先へ進むよう指示されること)の無限性として私たちに意識される、全ての有限な諸地平を包含する(一つの世界)の広がりです。ここでは、拡張が途絶えるであろうような地点には到達しえない、潜在的な無限性が問題となります。神を無限な世界地平における調和的一致の到達可能性を保証する機関として解釈する際に、私たちはうっかりと、(よりいっそう先へ進むよう指示されること)の無限性を、全ての開かれた無限の指示系列がそこにおいて途絶える、現実には到達不可能な地点に至るまで完全に通覧したかのように振舞っ

ているのです。

この極限的で、無限なものの中にありのために現実には到達しえない地点を、フッサールは「理念的極」と呼びました。「理念的」という概念は、ここでは実在的なものと区別された、単に思考されたものを意味します。それに対応してフッサールは、我々がそれによって理念的極へと到達する思考の操作を、『危機』書やその周辺のテクストにおいて、理念化と呼んでいます。フッサールは一九三〇年代の草稿において、「無限に遠い」「理念的極」としての、そして詳細に考察すると全意識の性質を持つ「最高かつ最終的な諸理念の統一」としての神について、繰り返し語っています。しかし彼は、そのような神が単に理念化によって産出された思考の形成物にすぎないことや、そのような形成物は調和的一致の到達可能性に対していかなる現実的な保証も与えることができないということを明確には認めていません。

十二

理念的極としての神に対する別の可能性は、それが多くの神々の間の多神教的な抗争を超越する唯一性を持つということが確かに一神教的に承認されるものの、調和的一致の到達可能性を無制限に保証する力を持たないという点ではこうした多神教的な神々と同質であるような一なる神です。その神の力は、理念化によって、また理念的極の想定によって考えられうるような、保証力のうちでそれを超えるものがないような最上級のものではありません。むしろそれは、歴史の中の保証の範囲の拡張においてその都度実際に到達された比較級のものにすぎないのです。〈一つの世界〉に対する開放性の進展と歩調を合わせる一神教における一なる神は、確かに保証力の点においてあらゆる

る従来の神的なものにまさっていますが、それに歴史上先立つ諸々の神性の「脆弱さ」をいくらか持っています。

それによって一なる神が非対象的に調和的一致の到達可能性を保証するところの保証力の程度が、〈一つの世界地平〉に対する開放性の歴史的な進展に依存しているならば、そのことは、この一なる神が歴史において超時間的に同一であり続けるわけではないということを意味します。その一なる神はむしろ、伝統的な形而上学にとってそのことがいかに不快に響くとしても、生成のうちにあります。その規定は、上述の自己省察——それによって最終的な充実と確証への、本能的ではあっても潜在的に意志的な傾向が明らかになり、倫理的努力となるところの自己省察——による反省状態と結びつくことによって変化します。フッサールはこの帰結を折にふれて——例えば、すでに一九〇八年から一九一四年の倫理学と価値論に関する講義において、「存在する神は、その発展の経過において絶対的な諸理想をより完全な展開へともたらす発展という形態において存在しうるのみである」(Hua XXV, III, S.226)のか否か、という問いを立てたときにも——引き出しました。ここでいう展開は、世代発生的に生じます。すなわち、善なるものは、世代を経るごとに倫理的思慮の進展によってより明白になっていきます。ここに、フッサールの思索と、アルフレッド・ノース・ホワイットヘッドにさかのぼるプロセス神学やテイヤール・ド・シャルダンの大胆な構想との遠い親近性が現れています。

十三

この考察は、伝統的なキリスト教的形而上学における神にも光を投げかけます。この神は、全能、万人への慈悲、全知等々の諸属性と共

に、無制限に保証を与える善が所有していなければならない諸能力を付与されるので、フッサールにおける理念的極と類似した諸性格を持つからです。古典的形而上学は、弁神論の問題に直面していました。なぜなら、限らない力を具えているとされる神の（善であること）は、人間の苦しみの不安定な現実的経験とは調和させられえないからです。キリスト教的形而上学の神が、単に思考されたものであり、それに付与されてきたこの上ない保証力を実際には持たないような理念的極にすぎないということが明らかになると、単に「理念的極」として思考される神ではなく、宗教の歴史的に伝承された諸実践——宗教の祈祷、祝祭、讃美歌、典礼、供物等々——において生じうる諸明証の中で経験される神がそれに取って代わらざるをえません。そのような神は、しかし、単に制限された保証という「脆弱さ」に取りつかれており、それゆえに災厄に際して無力をさらけ出すことがあります。それに伴って、弁神論の問題は廃れることになるのです。

それらの諸明証は、フッサールが生活世界と呼んだ直観的に経験される主観相対的な世界における、単に思考されたのみではない一神教の一なる神への信仰を根づかせます。理念的極としての神は、理性信仰 (Vernunftglaube) の無力な保証機関にすぎません。上述の諸明証からその生命性を受け取る宗教的信仰 (religiöser Glaube) のみが、実在的な——ただし制限された——保証を提供しうるのです。確かにこの宗教的信仰は、倫理的な思慮の進展によって、理念的極としての神への理性信仰を通してその方向性が明るみに出ていく歩みの中にあります。しかし、E草稿の多くの箇所ではフッサールの念頭に浮かんでいるように、もしこの宗教的信仰が理性信仰へと転換されるならば、この信仰は、生活世界の経験への定着——そのみが信仰に保証力を

与えるのですが——を失うことになるでしょう。

十四

神の問題に対するフッサールの思索は、『危機』書における彼の時代批判と同じく一九三〇年代に発しています。その時代批判の核心は、生活世界の近代における忘却に関する主張によって形成されています。生活世界の諸明証は理念化の産物によって覆われてしまいます。というのも、この理念化の産物の、単に思考されたものであるという性格が忘却されているからです。この至るところで支配的な理念化を通して、近代の人間性は——『危機』書における、フッサールのよく知られるに至った表現によれば (Hua VI, S. 51) ——「理念の衣 (Ideenkleid)」を織っているのです。明証に満ち溢れているがゆえに「地盤に根差している (bodenständig)」生活世界を、この「理念の衣」は覆い隠し、忘却させてしまいます。しかしながら、宗教の歴史のテロスは理念化から結果として生じる理性信仰——そこでは神が「理念的な極」の役割を演じることになりました——であるということをフッサールが考慮する限りでは、彼自身も依然としてこの忘却性の呪縛のもとにあることになりました。したがって、フッサールによる生活世界の忘却に対する批判は、メタ批判、すなわち、その批判をフッサール自身の宗教現象学に対して自己適用することを必要とするのです。

フッサールは周知のように新教徒でした。彼が自身の個人的な信仰のための確証を意識的目的論から導出された彼の神概念のうちに見出した否か、このことを私は判定することができません。フッサールのな意味における神は、生成する神として、いずれにしても歴史を持つのであり、それはもしかすると聖書における啓示の一なる神の歴史と

結びつけられるものかもしれません。そして、メタ批判によって理念化から解き放たれたフッサールの意味における神がもし、生活世界的な諸明証を伴った宗教的信仰へと編み入れられるならば、ユダヤ教やキリスト教のような聖書に定位した信仰共同体におけるこの神への宗教儀式上の崇拜に対して、現象学的関心の余地が残りうることになるでしょう。

(吉田 聡・よしだ あきら・千葉工業大学)

ヴァルデンフェルス教授およびヘルト教授へのコメントと質問

塩川 千夏

ヴァルデンフェルス先生、ヘルト先生には、現象学的考察を深めると共に、現代わたくしたちが熟考すべき主題について、ご講演いただきました事を感謝いたします。またお二人に質問する機会を賜り、光榮に存じます。

最初にヴァルデンフェルス先生のご講演について、コメンタールと質問をさせていただきます。今回のお話のテーマである「間接的記述」の「間接性」について、次のように理解してよろしいですか。われわれが常に出会い、我々の把握を逃れる「異他的なもの」が、「間接的記述」を通してこそ示されるとは、どういうことかについて。まず「直接的な」体験に関していえば、講演でも挙げられた「注目」とか「驚き」などの経験において、わたしたちはたしかに異他的なものとの出会っているとはいえます。しかし直接的体験のその瞬間においては、それを異他性「として」とらえ直す距離がなく、またすぐにそれは意味連関の中に解消されてします。だから直接的体験は、潜在的に異他的経験といえるとしても、異他性の理解の場とはならないでしょう。

それでは「間接的な」理解の場として反省や、再現としての記述はどうかといえ、その閉じた自己関係性ゆえに、異他性を示すために

は不十分でしょう。体験された異他性は、記述において対象化し、固定化されてしまいます。私達は、意味に解消されない異他性を、対象的言語によって覆い隠してしまう危険に、自覚的でなくてはなりません。そこで意味に解消されない異他性を示す場として「二重の語り」「ななめの語り」をもった記述が見いだされるわけです。

そのような記述において、御講演にあったように、「語られたもの」から、「語ること」を示し、さらに「どこから」語りかけられ、「どこにむかって」応答するか等のように「語りの外にありながら、語りでできごとを構成している事柄を、示すことができます。こうした記述の「間接性」は独特なもので、むしろ概念の媒介による間接性とは異なっています。この記述が示す異他性が、われわれの体験の起源、誕生に関わるものであるために、この記述には独特な性格が備わっています。この記述は、超越的な他なるものに直に焦点を当てるのではなく、我々の体験を通して、いつも不可視性をともなう生を介して、他なるものを示します。この不可視性は、意味のズレや余剰によって、それとして見いだされるのであり、こうした理解の盲点を通して逆説的な仕方、異他性が指示されるといえるでしょう。この独特な間接

性は、理解と生との関係の問題にも、つながっているように思われます。

さて、ここで質問に移りますが、間接的記述がもつ「表現としての力」についておたずねします。間接的記述は、異他性を示す場であるだけではなく、異他性の経験を生きる場でもありえます。特に優れた芸術作品などから、われわれは衝撃をうけ、意味に解消することの困難な異他的なものの力を感じ、異他的な体験を共にすることがあります。その際、異他的なものの力と、言葉や表現の力は一つになっているけれども、区別が必要となるでしょう。むしろ、表現の力は重要だし、レトリックという観点から「間接的な記述」を分析することも可能なわけですが、他方、異他性が単なるレトリックの効果に解消される危険もあります。そこで「異他なもの」と、「表現（言語や画像を含んだ上での表現）の力」との関係はどう理解したらよいか、ということをおたずねします。

（ヴァルデンフェルス氏の回答の要旨）

私の講演の粗筋をまとめてくれてありがとうございます。個々の点について、細かくコメントする時間がないので、ひとつだけお答えしたい。私が「退去」ということでいいなかったのは、行動の連関のすべてを説明してみせるような、意味の枠組みを超えた視点から出発しなかったということだ。たとえば驚きは何かによつて驚かされるが、はじめからその意味がわかっていないわけではない。精神分析にしても、トラウマのような言語化できないものに取り組みながら、言葉にしていくなプロセスがある。それは意味を超えたところからはじまっていて、すでに出来上がった意味を超えたところに答えがある。そういう意味の枠組

みの以前と以後について示したかった。付け加えておきたいのは、絶対的異他性とか異他性一般というものがあるのではなく、そのつどの状況下の特定の意味に対して、異他性があらわれてきたり、それに對してわれわれが答えたりするのだということだ。具体的な状況における出来事性を強調したい。

次に、間接的記述の活用例としての絵画や、像的表現に関する質問について。現前するイメージを使って他者をコントロールするような意味の働きかけは、真の意味での、絵を通しての働きかけとは異なるのではないか。例えばゴヤの「私はそれを見た」という絵（注）で、描かれている人物のまなざしを見る私のまなざしを通して、私に働きかけているようなものこそ、絵を通しての真の働きかけの範例と考ええる。それが間接的記述のもつ力として私が示したかったものだ。

（注）このゴヤの絵について、ヴァルデンフェルス氏は、新田義弘・山口一郎・河本英夫他著『媒体性の現象学』（青土社 二〇〇二年）四〇頁、四五頁でも言及している。

次にヘルト先生のご講演について、コメントと質問をさせていただきます。ご講演を通して、フッサールにおける神をめぐる思考が、彼の体系全体を考える上で、重要な意味をもっていたことを教えられましたし、次の点は納得がいくことでした。つまりフッサールが遺稿で試みた、パースペクティブをこえた唯一の神についての思考実験には、彼自身の生活世界忘却に対する批判が、あてはまってしまうという点、また単なる理念的極としての神に、リアルな守護の力がなく、アガトンやdas Guteの役目は果たさない、という点です。ここから、到達不可能な、パースペクティブを脱した視点から、すべての

地平を先取りするかたちで、地平の有限性を克服することはできない、という洞察が得られます。これは人間の知の有限な構造から、無限なるものを確認することへの批判という意味では、否定神学の伝統のうちにあり、ニコラウス・クザヌスなども共通の問題意識があるといえるのではないでしょうか。クザヌスは、「知ある無知」の思想、つまり無限に対する人間の無知の知の自覚を通して、絶対的な視点に立ち得ない人間同士の対立を、相対化するとともに、この無知を通して無限に近づこうとする思想を展開しています。興味深いことは、パースペクティブの構造は、二つの違った方向へわれわれを導きうることです。つまり、地平のうちにあり人間の理解の相対化していく方向と、そうした理解過程を、先取り的かつ絶対的に確保しようとする方向があるということです。

ここで質問いたします。視点拘束性を超越した神に守護された唯一の世界が、理性信仰によって主題化されたわけですが、他方でフッサールは、受動的に信じられていく地盤としての世界についても分析しています。たとえば周知のことですが、「コペルニクスの転回の転倒」についての論考で扱われた大地は、それ自体動くことなく、むしろ大地との関係で、すべての運動や静止が意味をもっていました。つまりすべての運動の意味を可能にし、われわれの遊動空間がひらかれるための、根源的尺度を与えるものでした。この地盤は、地平の拡大とか先取りとかいうことなしに、私が動くという経験自体を通して示すことができるものです。この尺度を与える地盤としての大地は、非対象的な体験の領域において、アガトンの問題を考える際のヒントになりうるのではないか、ということをおたずねいたします。

(ヘルト氏の回答の要旨)

まず、ニコラウス・クザヌスを引き合いにだしてもらったことは、大変適切であった。フッサールの考える理念化された極としての神と、数学者でもあったクザヌスが、「無限」ということで考えていたこととは、根本のところではつながっていると思う。

また、質問に関しては、理性と信仰の問題にかかわるレベルの、生きた信仰がもとづく地盤としての、比喩的な世界大地と、生活世界で語られる、人が大地を歩くとか動くとかいうときの、具体的な大地とは、分けて考える必要があると思う。

(塩川 千夏・しおかわ ちなつ・成蹊中学・高等学校)

遭遇、パトス、神——出来事の記述と記述という出来事——

稲垣 諭

はじめに

フッサール生誕一五〇年記念シンポジウムに、フッサール研究史の表街道を直走り、支えてきたヘルト氏と、フランス現象学を筆頭に現象学運動の潮流を導いてきたヴァルデンフェルス氏が来日した（以下、敬称略）。両者の講演論考を一読すれば分かるが、二人の接点を見出すのはそれほど容易ではない。それは、シンポジウム当日に二人の直接対話が行なわれたことや、フッサール研究者とその他の現象学研究者における両者への評価の差異にも暗に示されたことと思われる。そこにはそれなりの理由があり、本稿はそれをあえて積極的起点として論を進める⁽¹⁾。ヴァルデンフェルスの主題である「記述」という観点から見ても、「現象学研究」に対する二人の記述スタイルの違いは如実に現れている。ヘルトの論述はまず基礎テキスト（E草稿）を設定し、そこでの問題（本稿では神と目的論）の背景及び展開の見直しを、フッサールのテキスト郡を丁寧に読解し、その正当性が確保される地点が浮かび上がるように組み立てられている。それに対してヴァルデンフェルスは、現象学という学の営みに関わる方法概念の一端を「記述」という語に委ね、氏固有の問題設定を行うことで、どの

ような探求可能性が展開されるのかを間接的に示唆する。そのためヘルトにとつてのテキストは「直接的な研究対象」であるのに対し、ヴァルデンフェルスにとつてのテキストは自らの問いの進展を支える限りの「傍証」である。すでにここに、研究者にとつてのテキストの位置づけが、直接の目的対象であるのか、間接的な手がかりであるのかという差異として浮かび上がっている。ただし、こう述べただけでは公平な評価とは言えない。そもそも神という形而上の問題は最終的な解答を明示しようがなく、そのためフッサールの神概念を迂回することが、神という固有哲学的な問題性格を間接的に際立たせうるからである。とはいえ、テキスト解釈の正当性の確保に力点が置かれた論述と、テキストの正当性を巡る記述そのものに含まれる問題性から出発する論述の間には「直接—間接」の反転という論理操作にも似た意味づけでは解消しえない差異があるのも確かである。

1. 記述と経験の間

ヴァルデンフェルスが、現象学的記述の成立条件として重視するのは、知覚対象であれ、想像対象であれ、神であれ、それらが何らかの

仕方では経験可能になる際の「現出様式」へと注意を向けることである。現出様式自体には、現れを手がかりに接近するしかない。だからといってそれは、現れる物体や、それを認識する主体によって可能になっているのでもない。むしろそれは、それらの「間」で起こり、そこに彼が「間の審級」(W:3)と呼ぶ特殊な尺度が導入される。おそらくヘルトもこうした現象学的手続きに異論はないと思われる。しかし問題はその先である。この「間」は、経験の運動が可能になる場であると同時に、意味がそれとして産出される場でもあり、それ自体明証的でも、意味的でもない。そうした場における経験の運動を、ヴァルデンフェルスは現象学的探求のターゲットにするのであるから、記述はおのずと了解可能な意味という次元をはみ出してしまふ。というよりも彼は、了解可能な意味へと現象学を制限するようでは、学そのものの可能性が奪われていると考える(W:3)。了解不可能なものを知解可能な意味へ落とし込むのではなく、了解不可能性という了解可能な意味としてさえ理解される手前で、可能的経験の枠組みが動揺する場面に記述を沿わせることで、結果として経験の不可解さが新たな意味の産出となるような稜線を浮き彫りにする。それがヴァルデンフェルスの「間接的記述」アプローチである。文学的装飾やメタファー、パラドクスという表現技法が多用されるのも、フランス現象学の特質とは独立に、経験の動きが、記述されたものに似ておらず、似ている保証もなく、記述の延長上で経験の動きに到達するような真理観が当初より放棄されているからである。記述が記述である限り、間接的とならざるをえないのは、そもそも「私たちの経験が破綻している(碎けている)」(W:8)ことに端を発する。

それに対してヘルトの論述では、たとえ事象として多くの問題が含ま

まれていようと、フッサールのテキストを正當に解釈することとはどのようなことなのか、論証の主題とは別に間接的に示される。それは多くの研究者に「了解可能な意味」が確定される地点を直に示すようなアプローチでもある。こうした記述スタイルの背景には、フッサールが理解する経験の枠組みの影響が少なからずある。記述可能性は主体の経験の安定性に依存し、仮に戦時下といった極限的状況では記述という行為自体が変化してしまふ。この安定性が揺らぐ場面でも経験の斉一性を担保する仕組みが、フッサールにとっての目的論である。それは直観や明証性、自体所与性という「直接性の哲学」の道具立てを、その背後から支える最後の合理的機構でもある。ただしこの保証それ自体は絶対的なものでも、直接的なものでもない。ヘルトも指摘するようにこの安定性は、特に他者による「克服不能な抗争の危険」に晒されている(H:16)。フッサールにとつての神概念が単なる形而上的問題にすり替えられずに済んでいるのは、この経験の安定性と、それを支えるものの間に強さの度合いがあり、この度合いの差異から神概念の多義性が現象学的に発見されるからである。こうして見た場合、実は両者の論述には「経験の破綻とその回復可能性」という、ベクトルは違うがある種の共通理解があるようにも思える。しかしここでも留意すべきは、こうした了解可能な意味による配置を安易に与えないことである。むしろ問題は、フッサールが明確に語らず、ヘルトでさえも周到に回避した経験の斉一性の「現実的な保証」(H:22)の内実に関わる。

2. 遭遇と異他性

経験の斉一性が絶えず脅かされていることが、経験の積極的特質で

あり、その裂け目を隠そうとする配慮が、経験的であれ超越論的であれ、逆説的にそれを深刻化する。これがヴァルデンフェルスが設定する、経験自らが異他なるものへと生成する原場面であり、一切の認識論的道具立てでは説明しえないことを開始条件に組み込んだプログラムの課題の端緒でもある⁽²⁾。確かにフッサールも世界無化や狂気といった斉一的経験の破綻に向かつて思考を進めたことがある。とはいえ経験の裂け目は、より多くの思念に対応するのでも、志向充実の幻滅でも、意味の減退でもない(W:7)。彼の言う「遭遇(Widerfahrnis)」とは、生が常にすでに経験の動きに襲われ、翻弄されることで気づきと注意が生まれる場所である(W:8)。その中で主体は、志向性やその地平に先立って、パトスの運動の感受とそれへの応答を行う。というより、この応答を通じて図らずも生成するのが主体であり、それにとつての客体である。それゆえ遭遇は、理性的思惟の後に帰結する反省主体の捉え難さや、哲学の遂行主体の背後に秘藏される作爲的な異他性とは関係がない。むしろ一個の人間が、その現実を生きる固有世界の可能性の変容や、崩壊に直面する場面であり、そこでの経験の創造と生成である。例えばそれは、心移植を行ったナンシーのように⁽³⁾、自らの根幹を揺るがす侵入者としての身体を引き受ける障害者や、国家財政の危うさを発端に世界中から非難を浴びつつも、自分たちこそが被害者であると半ば当惑してデモを行うギリシア国民のように、加害―被害関係が直接的に見えない事故に巻き込まれた「当事者」たちの経験に近い。「暴力の証言者」は、加害者でも被害者でもないのに、ただそこに在ったというだけで加害者にも被害者にも変転しうる確率的存在となる(W:10)。理性的配慮や知的な反省は、大海に浮かぶ木端のように遭遇を通じてその足場を失う。この地点までは、ドウ

ルーズが「出来事」と呼び、「特異性」と呼んだ経験の瞬間的、創造的力の記述とも符合する⁽⁴⁾。

しかしヴァンデンフェルスがドウルーズから離れるのは、フッサール、レヴィナスを迂回した「異他性(Fremdheit)」という経験の内実規定を強調するからである。異他性という語は、意識や主観、理性、認識、身体という「何か」にとつての異他性である限り、どこまでも参照項を必要とする。そうした指示連関を断ち切る場から始まるのが遭遇なのであるから、本来それを異他性と名づけたのでは、氏の思惑に反して余りにも直接的すぎる記述に思える。このことが、パトスの先行性と応答の事後性という時間のズレの構造(W:9)や、異他性の類型(W:6)が、どこか見慣れた図式的記述に思えてしまう理由なのかもしれない。とはいえ、目的論のように経験の安定性を維持するための構造記述ではなく、安定性が揺らぐ場面で尚も創造的な経験の運動のモードを取りだすのが、ヴァルデンフェルスの記述の焦点であるのは確かである。「過剰」「逸脱」「退去」というのは全て異なる異他経験のモードであり、どの過程を経るかでそのつど生成する主体の内実も変化する。こうした経験の位相が示唆されたとき、神や目的論はどのように経験の斉一性の現実的保証となりうるのか。

3. 経験の斉一性とパトスの根源性

ヘルトの論述では、フッサールの神概念の内実と配置が、善のアイデアを起点にテロスからエンテレケイア、多神教から一神教、静態的方法から発生的方法へと吟味され、彫琢される。問題の焦点は、経験の斉一性を保証する神の内実規定である。斉一性を無制限に保証する神は、その無制限さ故に思考されただけの理念であることが暴露され、

結果としてどんな現実的な力ももたない。そのためヘルトは、たとえ「脆弱さ」(H:25)を抱え込んだ比較級的な保証しかできない神であつても、それが生活世界に伝承される祈禱や祝祭といった歴史的諸実践において直観的に経験される限りで、そこには現象学的な探求の余地が残ると仄めかす。ただしそのような彼の記述における「経験される神」(H:25)やその「生活世界的諸明証」(H:26)の内実については一切説明されておらず、推測するより他にない。そこで彼が以前、キリスト教の可能性として、文化地平的な慣習や善の論理に拘束されない倫理について論じたものを参照する⁽⁵⁾。そこでは、故郷世界的な世界確信を支える安心感、親近感、信頼感という感情や気分が役割が重視され、その世界確信を喪失した限界状況にある他者を改めて故郷世界へと引き戻す、能動的行為としての憐れみや愛(アガペー)について語られている。それは、故郷世界的倫理の地平からは排除される他者にさえ開かれた行為の無(ゼロ)からの立ち上げであり、神の「創造する威力」の現れでもあると彼は述べる⁽⁶⁾。こうした論述を通してヘルトは、哲学的な「理性信仰」ではなく、「宗教的信仰」の内に経験の斉一性の現実的保証の可能性を見ているようにも思える(H:26)。

この段階で両者の論述には、世界経験の動揺における感情体験の積極的、根源的位置づけがあることが理解される。経験の裂け目がパトスとして立ち現れ、その裂け目に翻弄されることで世界確信を喪失した者に対して、別種の感情で応答する実践的行為がその斉一性を回復する手がかりとなる。そうした共通理解があるようにも思える。しかし他方で、両者の埋めがたい差異が残るのは、根本的な世界経験の動揺に対する行為可能性として、宗教性の経験は唯一の選択肢ではない

からである。故郷世界から排除され絶望的な状況にいる者にとって神的な経験が有効な場面は確かにあるだろう。しかしヴァルデンフェルスが遭遇に襲われる者を、主体に変えて「患者」と呼ぶように、経験の安定性の再獲得が同時に病理の出現となる可能性も否定できない。神の呼びかけが感覚的確信となり、当人の志向的指示連関や行為体系を再編し、安定化することは妄想性経験の延長上ではよく起きる。この場合、斉一性が問われる経験の内実そのものが吟味されねばならない。とりわけ感覚経験の統合と、感情経験の統合は本来一つの働きではなく、感情の機能不全は、感覚知覚経験に直接は影響しない。絶望という根本気分の中で世界の全体的現れのトーンが変化し、行為可能性が奪われても、事物の緑が赤に変わることが滅多に起こらない。ということとは絶望の縁であつても感覚知覚経験は斉一性を保たれている。その場合、経験の斉一性とは何を指しているのか。ヘルトの論述とは異なり、ヴァルデンフェルスの記述には、こうした隠れた経験の諸相を細かく取り出す作業が含まれている。しかもそれは、知識の伝達を目指すのではなく、他者が「自分自身を獲得する手立てとなる」間接的な伝達となるよう仕組まれねばならない(W:5)。事象に迫る記述として、それがひとつの了解不可能な出来事となるのか、あるいは何か新たな意味として産出されるのか、それはそのつど読者という異他経験を通じてテストにかけられることになる(end)。

(注) (一) 内のHは、年報所収のヘルト氏の論文、Wはヴァルデンフェルス氏の論文を示し、その後に頁数を記載する。

(1) 以下の論述は、ヴァルデンフェルスの問題設定に強く引き付けられていることを予めお断りしておく。ヘルトのフッサールの神概念の研究史的

解釈及び形而上学的含意の詳細は、それに相応しいフッサール研究者の今後の応答に委ねたい。

- (2) 現象学とそのプログラム化の関係については、拙論「現象学の探究プログラム化」(『白山哲学』四三号、二〇〇九、一九三―二四頁) 参照。
- (3) J.L. Nancy, *L'Intrus*, Galilée, Paris, 2000.
- (4) G. Deleuze, *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1969.
- (5) K・ヘルト「エートスとキリスト教的な神の経験」、『理想』No.667(斉藤渉訳、理想社、二〇〇一、三二―四八頁)。
- (6) 前掲論文、四一頁。

(稲垣 諭・いながき さとし・東洋大学)

意味を見る

——アイデア性についてのフレーゲとデリダの考察とフッサールの直観主義の限界——

ハンス・ルイン

訳：鈴木俊洋

（レイラ・ハーバランタへ）

要旨

本論文は、デリダの脱構築的読解を批判的きつかけに使うことで、アイデアの対象とアイデアの意味の本性を巡るフッサールとフレーゲの相異なる解釈の關係についての流布した説明図式に異議を唱えるものである。数学の哲学におけるフレーゲの直観主義的プログラムへの批判——それが本質的に心理主義的であるという批判——は超越論的現象学のプログラムによって乗り超えられる。しかし、アイデア的なものの充実された直観についての最初の異議申し立ては残ったままであり、実際に、晩年の幾何学と言語についての論考においてフッサール自身はその問題に超越論的分析の内部で再び出会うことになる。流布した説明図式に従えば、フッサールはフレーゲの批判の結果として自身の初期の心理主義的プログラムを変化させたか、本当のところそもそもその始めからフッサールはフレーゲの批判に何の影響も受けなかったかのどちらかであることになっている。本論文は、

フッサールがアイデアの対象の構成の問題を解決せずに、自身自身の問いによって導かれた結果、自身の分析がより弁証法的で脱構築的な帰結を先取りする地点にまで至ったことを示す。また本論文は、こうした展開が本質的にはフレーゲとの最初の論争と哲学的に連続していること、さらに、フレーゲとの論争が実際にはデリダ最初期の現象学の批判的分析に具体的に関連していたことを示す。

哲学という営みは、思い描いたり、思考したり、ロゴスに保存したりすることができるとする不変のパターンや比率としての「アイデア的なもの」「アイデア」の発見と密接に関わっている*。アイデア性の領域の中で最も驚くべき事例は数学、つまり幾何学的形態と算術的關係であり、それらのアイデアのパターンがあることによって我々は、時間的な生成消滅の向こう側にある変化しない比率について思考したり、計算したり、予想したりすることができると。数学において、そして数学を通じて、不死ならざる有限な人間の心は、時間を持たないと思われるものに、時間や運動や死を超えたものに關係を持つことができる。

これらのイデア性の本質と存在がいかなるものか、そして、それらと人間、つまり有限な思考とをつなぐものの本質は何か。これがプラトンの問いであり、最初にフッサールを哲学へと向かわせる動機となった問いでもあった。この問いこそが、フッサールを一八九一年の『算術の哲学』―多くの不足点を持つとしても、また現象学という用語自体が正式に導入されるのがその九年後に公刊される『論理学研究』であるとしても、現象学の真正な出発点とされてしかるべき業績―で試みられた独特な哲学的分析法へと向かわせたものである。

このフッサールの第一著作は、フレーゲが一八九四年に書いた有名な長い書評において攻撃対象となり、そこでフレーゲはフッサールを哲学的に混乱した「心理主義」だと批判した^一。フレーゲの批判自体についての分析と解釈、またその批判がフッサールのその後の展開に与えたであろう影響については、それ自体が一つの研究対象となり、ダグフィン・フェレスダールの一九五八年の論文『フッサールとフレーゲ』の公刊を出発点として、現象学と分析哲学の分裂という哲学全体にわたる地政学的分布のあり方を打ち破る試みとして今日まで続いている^二。そのフェレスダールが一九五〇年代中頃にゲッティンゲンに滞在し『フッサールとフレーゲ』の草稿を書いていたのと同じ時期に、フェレスダールと同年生まれの一人の若きフランス系アルジェリア人研究者がパリで、モリス・ドゥ・ガンディヤックとジャン・イポリートの指導の下、後にフッサールについての彼の学位論文となる『フッサール現象学における発生の問題』を完成させた^三。一九九〇年になって始めて公刊される、このジャック・デリダの最初の業績は、後に「脱構築」という理論的冒険へとつながる現象学との批判的対決のための青写真となっている。この著作は、その

後の長きにわたる批判的かつ反批判的なフッサール読解の系譜の出発点となり、そうした読解は、顕著なところでは、ダン・ザハヴィやルドルフ・ベルネ、最近の批判ではマルティン・ヘグルント (Martin Hägglund) の『Radical Atheism』(二〇〇八年) などにも見られるように、現代の現象学解釈においても重要な意味を持ち続けている。

今日我々がフッサールや現象学を取り上げたり展開させたりする場合、我々は、部分的にせよこれら二つの読解 (フェレスダールとデリダの読解) によって構造化され方向付けられた哲学的状況という文脈の中で、つまり、その勢いやその批判的後遺症の中でそれを行なう。しかし、これら二つの議論が相互の軌道を交差させることはほとんどない。デリダの幾何学の起源についての著作ではフレーゲは言及されていないし、その後の有名なフッサールとの対決である『声と現象』(一九六七年) においても、表面的なものを除けばフレーゲの名前は出てこない。しかし、一九五四年の学位論文には、実際にフッサール・フレーゲ論争を正面から扱っている短い節がいくつかあり、それは、この表面上はありそうもない伝統と哲学的スタイルの邂逅 (フレーゲとデリダの関係) についてのさらなる解明への意欲をかきたてるものである^四。

一
まず、フッサールの初期の目論見とフレーゲとの対決の基本的ポイントを復習しておこう。ここで私が述べることのほとんどは現象学とその歴史についての初歩的な訓練を受けた人にとっては良く知られたことがらである。しかし、それにも関わらず議論の出発点としてここに要約しておく価値は十分ある。

すべては数学的推論と形式論理学的推論の本性についての問いから始まる。数学とは何か。数学を規則に支配された思考の形式として、つまり、厳密に定義され相互関係を定められた記号の助けを借りて遂行されるある種の知的技巧として記述することもできる。数学ができるようになるために人は必ずしも記号の「意味」についての精通した反省的知識を持つていなければならない。最も簡単に機械によって実現できる人間の活動の一つが数学的推論であるということとは偶然ではない。数学的計算は純粹に構文的なものに、つまりデジタルな形式に交換できる。

フッサールが数学の哲学を始めた時は、フレーゲによって、さらにはラッセル、ヒルベルトらによって算術の形式化が大々的に試みられていた時期と重なる。それらの研究領域全体へのフッサール自身の関わり方は、はじめから両義的であった。一方では、彼の初期の著作はラッセルやヒルベルトらの研究と同じ精神をもった試みとして、つまり、数のような根源的な数学的概念についての最も基本的な表現を固定し明確にするための試みとして読むこともできる。その試みの中でフッサールは、全体と部分、数多性と単一性などの諸関係といった基本概念に関わる論理学的用語法を作り出したのである。しかし同時に、本当のところ彼の試みはそもそもはじめから形式主義や論理主義の企図への潜在的批判であったと読むこともできる。他の同時代人達とは違いフッサールは、数学的推論の領域を無矛盾なメタ言語で公理的形式において記述することを求めてはいなかった。むしろはじめから彼が求めていたのは、すでに出来上がった技術的記号主義を超えた、あるいはそれより下層のレベルにおける、数学的思考の直接的で直観的な明確化のようなものであった。記号論理学的企図が、その外延へ

の方向付けによって、あらゆる心理学とのつながりを断ち切ったのに対し、フッサールの野望は、彼自身をどうしようもなく心理学へと接近させ、彼の最初の目論見は完全に心理学の中で絡まってしまおうというリスクを冒すことになった。このことは、一八八七年の数概念についての最初の論文と『算術の哲学』において明らかであり、これらの著作の目的は明白に「心理学的」分析による数概念の基礎の提供とされている。そこでの中心的関心は、「*Unterschied*」のモデルに従って個々の事物を統一し結合する作用 (*Verbindung*) の中で数多性がいかに発生するかを説明することである。フッサール自身の言葉で言えば、その分析は、抽象と数多性の「心理学的」特徴描写なのである^五。

とはいえ、『算術の哲学』の暫定的で限られたテーマにおけるアプローチの中に、我々は、後に後期著作の中で前面に登場してくる発生の現象学の核心を見ることが出来る。それは、抽象的なイデア性のあるり方を、それを生み出すとされている作用の分析を通じて明確にすることであり、それによって、直観 (*Anschauung*) において直接与えられるものと、より複雑なもの、つまり所与性の階層を持つようなものの間の架け橋を作ることである。これは初期のデリダが一九六二年に『幾何学の起源』の分析でした見方でもある。フッサール晩年のイデア性の歴史の論考についての二〇〇ページにわたる分析の冒頭において、デリダは『算術の哲学』という業績は『算術の起源』と題されていてもよかった著作であると述べ、狭い意味での心理学への逸脱は認められるものの、その目的ははじめから既に「知覚や具体的主観性の活動の構造にまで還帰することによって算術のイデア的統一の根源の意味を再現すること」に関係していたとする^六。

フレーゲの批判的介入の動機となったのは、イデア的な存在者の構

成の作用論的分析を打ちたてようというフッサールの最初の試みの方法論的曖昧さであり、その結果が、例の長大で批判的な、ある意味風刺的ですからある一八九四年の書評となつて現れる。私の比較考察の導入とすべく、ここでこの書評の中からいくつかのポイントを思い出し、ておきたい。まず、フレーゲにとつては、数多性を心的「作用」なる奇妙なものによつて基礎付けようという考えそのものが誤つたものである。「フレーゲによれば」単一性は心理的作用によつては数多性に交換されえず、単一性そのまま留まつてしまふ。それゆゑ数多性は、単一性からの交換で説明されるのではなく、現実的に存在しているアイデア的な存在者として考えられなくてはならない。そのアイデア的な存在者を数多性的な数多性の概念が指示するのである。我々が心理的作用の中で数多性を実際に構築したり構成したりすることができると考えることは、フレーゲが再三使う比喩を借りれば、数多性を「心理学的なパケツ」の中に放り込むことを意味する。フレーゲにとつてすべての発生的アプローチは「素朴」である。この「素朴」という形容を、彼は、「数言表は概念の外延という概念についての主張ではないとする」考え方すべてに對し、そして、その代わりに心的表象 (Vorstellung) のようなものを考察対象とする考え方すべてに對し使う。実際にフレーゲは諧謔に満ちた批判を展開させ、「何でも消化してしまふ」意識でも月を消化するのは難しいだろう」などと述べている。もし我々が、意識について考える代わりに、複素数や諸々の概念が指示している存在者の存在を前提すれば、我々は発生的構成的心理学的方法のような全く一貫性のないものなどなしでやっていけるのである。

書評の全体を通じてフレーゲは、語の意味と外延をその表象

(Vorstellung) から区別することの必要性を繰り返し述べている。言語表現は意味を持ち、その客観的意味を概念が持つことによつて、概念は対象、外延、フレーゲの言葉で言えば *Bedeutung* を指示することができるのである。フレーゲによれば、個人が対象をいかに表象するかということは心理学的問いであり、その問いは心理学的な重要性を持つかもしれないが論理学や数学の哲学とは何の関係もない。フレーゲにとつて論理学と心理学とは何の関係もないものであり、同様に思想と心理学的過程とは無関係で、(思考すること) とアイデアの内面的創造とは無関係である。むしろ、(思考すること) は「アイデア的かつ客観的な思想とその相關者の把握」として考えられるべきである。フレーゲにとつて論理学とは、そうした客観的なアイデア性を把握したり定式化したりすることであり、さらにそれらを表現するための適切な言語を發展させることなのである。この意味で論理学は他の領域的存在論の研究と異なるものではない。フレーゲが書評の結論で使う有名なたとえ話のとおり、我々は、海洋学者が海の起源を人間の心理によつて説明しようとしても真面目には取り合わないだろう。

こうしてフレーゲの解釈では心理学者と数学者の間には深い溝があることになる。心理学者は意味と表象 (この二つを心理学者は明確に区別しない) に関わり、数学者は物自体、つまり数学的概念の客観的相關者に関わる。あらかじめ集合性の存在を前提することなしに、何とかして与えられた単一性に基づいて集合性の発生を説明できるなどと信じることは間違つてゐる。フレーゲの反心理主義的な考察は明快であり、パロディに飾られてはいるが真面目なものである。それは、この書評に對して辛口の反応をしなかつたフッサールの謙虚な姿勢からも分かる。実際に、部分的に残つてゐる書簡のやり取りや後の著作

の中で再開される学問的対話から見て取れるのは敬意に満ちた哲学的論争であり、フッサール自身も自己批判へと傾いていたということである。

二

イデア的存在者の本性と意味についての初期現象学的説明と分析哲学的説明が当初こうして対立していたことについて、今日我々はその哲学的意義をどのように見るべきだろうか。多くの議論はフェレスダールの一九五八年の研究によって最初に提示されたテーゼを中心に展開している。それによれば、初期の業績に関してされたフレーゲの破壊的な心理主義批判こそがフッサールに当初の目論見を放棄させ、『論理学研究』における非心理主義的で客観的なイデアの対象の説明へと転換させた原因である。この解釈を支持する幾人かの研究者によれば、その後フッサールは一九一三年に、あるいは恐らく一九〇五年には既に、超越論的現象学の導入によって結果的に再び新しい心理主義の道へと傾いたことになる。

しかし、フレーゲの心理主義批判が『論理学研究序説』におけるフッサールの当時の心理主義への激しい攻撃の原因になったとする考えは、その後詳しく調べられて批判的に捉えられ、例えばモハンティのような学者達によって反論されている。モハンティは、一九八二年の秀逸な研究『フッサールとフレーゲ』において、フェレスダールの解釈への鋭い批判とともに、この複雑な哲学的対立関係についての一つの説明を提示している^ハ。モハンティの示すところによれば、実はすでにフレーゲの攻撃よりも数年前の書評論文において、フッサールは表象と意味と対象を明確に区別していた。すでにこの段階でフッ

サルはイデアの対象の客観性を明確に意識していたのである。フッサールは幾何学的思考の本質が記号の操作にあるのではなく、記号の操作はイデア的概念やその内容を扱うための補助手段に過ぎないことを理解していた。こうしたことからモハンティは著作の冒頭において「フッサールはフレーゲの一九四四年の書評とは独立に『論理学研究序説』における論理学の客観的解釈へと向かっていた」^九と結論付けることができた。そして、そうした意味の客観主義的理解は、個々の作用の中で具体化されるイデア的スペチエスとして意味をとらえる理論において既に十分に展開されることになるのである。

ただ、フェレスダールのテーゼを批判する他の論者とは異なり、モハンティは、単純にフッサールがフレーゲの批判とは無関係に独自に意味の客観性の理論を發展させていたという確固とした結論のようなものを出してよしとはしない^{一〇}。モハンティは二つのプロジェクトの発端における決定的な哲学的相違も明確に理解している。フレーゲが最終的には真理を根源的概念とし、無矛盾な概念記法(Begriffsschrift)によって実現される外延的論理学を目指していたのに対し、フッサールは、心理的作用の持つ構成する能力の分析、つまり後に明示的に志向的生活として捉えられるものの分析を通じて意味を批判的に理解し説明することによって、初めから何か別のものを目指していた^{一一}。モハンティは続けてのべる。従って、フッサールの企図をフレーゲやヒルベルトのそれと同じ意味で基礎論的なものだと見るのは間違いである。フッサールの本当の目的は、イデアの意味やイデア化一般の可能性についての解明と理解へと到達することだったのである。モハンティの述べるように、フレーゲの理論は論理学や意味論の理論としてはとても洗練されていたのに対し、心の哲学として

は極めて素朴なものであった^三。それに對しフッサールの中心の關心は、意識の個々の主観的作用が客観的でイデア的な意味のようなものを持つたり、それらに到達したりすることがいかにして可能なかを理解することであつた。そもその初めからフッサールが目指していたのは、こうしたイデア的なものを「把握すること」の解明であり、イデア的なものが主観に對して形成されたり顯現したりすることの解明だつた。

モハンティは、フレーゲも実は―彼の書評から出せる結論とは異なり―この問題の重要性に鈍感ではなかつたことを示す興味深い引用をしている。没後出版されたテキストの中でフレーゲは、個々の判断の作用がイデア的なものを把握できるといふことは「おそらく最も大きな謎である」と言っている^三。しかし、フレーゲが晩年になつてイデア性の現実化や實現化の問題の重要性と難しさに注意を向けるようになっていたとしても、彼は心理主義に再び陥ることなしにどうやつてその問題を扱うことができるのかについては分からなかつた。嚴格に外延的な論理学と意味論にとつては、把握の問題や意味の成立と現實化の問題はまったくテーマにならないか、最終的に危機的狀況において理論の全体的な概念的明確さを判別しなければいけないときにテーマとなるに過ぎない^四。

フッサールの側からすれば、フレーゲのいう論理学的概念の外延とは、すでに構成されたイデア的存在者のことを言っているに過ぎず、そのイデア的存在者の解明こそが必要なのである。この特殊な解明の可能性、重要性、究極的必要性こそが、結局のところ現象学という冒險の全体が取り組んでいるものなのである。構成的作用との關係でこのような基礎付けをすることをフレーゲは常に心理主義への傾倒だと

したのに對し、フッサールにとってそれはイデア的存在者の意味を哲學的に徹底的に解明するための必須條件だつたのである。

つまり、フレーゲ・フッサール論争を、フレーゲの批判に先立ちフッサールがすでにイデア的存在者の客観性の明確な理解を持つており、従つて後の反心理主義はフッサール独自のものであるという事實を單純に主張するのみで片付けてしまふのでは不十分だといふことがある。むしろ重要なのは、二人が使う「心理主義」といふ語の批判的かつ輕蔑的な意味が、実ははじめから異なるものであつたことを理解することである。フレーゲにとつて心理主義とは、彼自身が書評においてとても明確に述べているように、数学的概念や論理学的概念が意識の中で表象されたり現實化されたりするさまを参照することによつて、それらの概念を解明したり説明したり基礎付けたりできるとする考え方のことである。他方、『論理学研究』のフッサールにとつて心理主義とは自然主義と同義であり、イデア性の全領域を経験心理学的といふ意味の心理学的なものと同等とみなし、従つて心理学的に研究されうるとすることである。フレーゲの批判や初期の業績への自己批判にも関わらず、フッサールは『算術の哲学』における心理学的分析を、『論理学研究序説』で後に否定したものと同じ意味で心理主義的だつたと認めた。むしろ後期のフッサールならば、『算術の哲学』の分析を「心理学的記述」と名付けたことこそが、初期の業績の不明確さの原因となつていふやうだらう。

一九一三年版の『論理学研究』の前書きでフッサールは、心理学的分析と現象学的分析を嚴格に區別することによつてのみ、そこでの企図は十分に明確に達成されると述べている。真正な現象学分析においては、經驗の人間の現實的經驗との關係はすべて度外視される。現象

学的かつ形相的記述の真正な領域へと至る道は還元によつてのみ開かれる。この前書きは『イデー』完成の直後に書かれたものであり、『イデー』において現象学は、純粹に内的なものの中で直観されうるものにおける発見のみに基づいて、純粹に超越論的な意識を純粹直観によつて解明かつ記述する学問分野であると定義されている^{一五}。そのあとは、この方法論の視点で、知識のすべての形式や志向的關係のすべての形式が体系的に解明されることが可能なのである。

三

このようにフッサール・フレーゲ論争を要約したところで、フッサールは始めからフレーゲとは全く違うものを追つていてフレーゲの批判はそもそもまったく決定的な影響を与えてはいなかった、というあまりに単純な結論で満足してしまうのは危険である。本当の哲学的問題はここで終わるのではなく、むしろここから始まるのである。フッサールにとつて、そして現象学にとつて、数学や幾何学のようなイデアの対象の身分と意味を志向的分析によつて明確にするということとはどのような意義を持っていたのだらうか。フッサールは『論理学研究』によつても、『イデー』の出版によつても、この問題についての十分に満足のいく解答には至らなかつた。それに答える代わりにフッサールはこの理論的ジレンマを彼の人生の最後に至るまで詳細に調べ続けたとも言える。実際、我々は彼の最晩年の論述をこの知的格闘へのこだわりの活きた証拠として読むこともできる。私が思うに、ここで、フッサールとイデアの対象に関する考察は元々のフェレスダールの論文における善意に満ちた批判によつて作られた地平を超えて捉えられるべきなのである。そして、本論文のポイントは、この点

においてデリダのフッサール読解、特に晩年の幾何学論考の解釈は、我々の考察を前進させるのに役立つ、それもフレーゲの最初の異議申し立てとの思わぬ關係性を再確認するといふかたちで役立つ、ということである。

没後出版の論文『幾何学の起源』（一九三六年）でフッサールは、そこでの課題は、イデア的必然性でありながら歴史的出来事という形式を持つている幾何学の「根源的意味」の問いに立ち戻ることだと述べる^{一六}。我々は、初期の用語法を使つてこれらの語の広く流布した避けがたい曖昧さにおいてではあるがここで歴史を心理学と言ひ換えても構わないだらう。というのも、フッサールの言うには、我々が興味を持つのは現実の最初の幾何学者、仮想タレスではなく、本質的な起源であり、形相的形態として唯一の根源的なものだからである。さらにフッサールは述べる。幾何学は「最初の獲得（Erwerben）によつて、つまり最初の創造的活動によつて発生したはずである^{一七}。」この、たつた一回の発生の持つ形相的必然性という観点こそが、フッサールのアプローチのユニークな点である。カントやフレーゲにとつて、この契機とその本質の理論的回復は、イデア的真理の具現者としての幾何学の本性について何ら重要なことを教えてくれるものではない。それは、せいぜい幾何学の経験や表象についての心理学的考察と等価な歴史を我々に与えてくれるだけである。しかしフッサールは、イデア性の問題を歴史的発生の問いという観点から提示することの妥当性をはつきりと主張し、彼を導いてきた問いと関心の連続性をこの論考の中ではつきり示している。確かに幾何学の構成要素は、普遍的で非時間的な諸々の真理の具現化されたものであり、伝達することができ、理解することができ、さらなるイデア化の土台となることができ

きるような諸々のイデア性である。しかし、フッサールが繰り返したこの論文で述べるように、今日我々が直面している問題は、こうした教条がどんな受動的かつ技術的機械的に伝染することによって、このイデア的な意味が弱められ墮落してしまっていることにある。それが故に、ここで必要なのはイデア性の根源的意味の再活性化なのである。

おそらくフレーゲも、この最後の追跡においてすら、ある程度まではフッサールに追隨できるだろう。フレーゲも、数学と論理学の内容の本当のイデア的真理を現実化しないようなかたちで数学と論理学を純粹に形式技術的に捉えることについては批判的だった。しかし、フッサールと違いフレーゲは、そのことと、こうしたイデアの意味を心的発生の探求の中で基礎付けようとするとは無関係だと考えた。ところがフッサールにとつては、この問題こそが我々が取り組まねばならない問題であり、我々が避けては通れない問題なのである。そして一九三六年の論文の時点では、もうこの追跡は数学の哲学の内的問題ではなかった。この時点で、それは重要な文化的政治的本質に関わる問題であった。なぜなら、ある文化を、再活性化するという方法で、その基礎的意味のなす根源的に動機付け基礎付ける層にまで還帰させることができないのなら、その文化は方向付けを失い、同時に刷新への可能性も失うことになるのだから。イデア性の発生的現象象のこうした文化的側面は、ウィーン講演において、無限の目標を持つ開かれた合理性という意味のヨーロッパ的な精神的形式の生と死の問題として明確に述べられた。

しかし、幾何学的真理の根源的意味なるもののそのような活性化はどうやって遂行されるのだろうか。我々はこの重要な晩年の論文にお

ける定式化を詳しく見なければならぬ。というのも、重要な問題のすべては、この論文の核となる論考の細かい点の中にあるのだから。フッサールが答えを探している問いは冒頭に明確に述べられている。幾何学がかつて発生したときの、最も根源的な意味は何か。この問いは一見すると、特定の幾何学的真理を誰が実際に発見したのか、という歴史的経験的な問いのように思われる。しかしそうした問い、つまり仮想タレスを探索することはフッサールの関心事ではない。本当の問いは、幾何学的イデア性のようなものの一般的かつ本質的な可能性を、それに必然的に伴う（それでいて経験的には重要でない）個人による開始や、一人の実践的幾何学者の最初の獲得や創造的作用という基盤に基づいて、どう理解すべきかということなのである。フッサール自身の言葉を借りれば、「このような企てと首尾よい実現とは、結局、純粹に発見者の主観の中で展開するのであって……いわば彼の精神的空間のうちにある。しかし幾何学的存在は心的存在ではなく……『どのようなひと』にとつても客観的に実存するものの存在である。……それどころか、幾何学的存在はその原創設以来、独自の超時間的な実存を……『イデア的』客観性を持つている^ハ。」しかし、このイデア性はどのような仕方で実存するのだろうか。フッサールは続ける。イデア性は「ある仕方では客観的に実存してはいる」が——ここでこの「が」（逆接の接続詞）は決定的に重要である——「それはただ反復されうる可能性として、（反復の中で）具象化されうる可能性としてのみ」実存するのである。

フッサールの提示する問いは次のように言い換えることもできる。「経験的心理学的作用のうちに起源を持つイデア性はいかにして個人内の起源から脱出するのか。」フレーゲの批判の視点から考えると、

これは心理学者や数学史家、あるいは言語学者なら問うてもよい問いである。しかし、その問いはイデア性そのものの意味を明らかにしないし、その解明の役に立つこともない。ところがフッサールにとっての決定的な点は、まさにこの問いこそがイデア的内容そのものの意味に関係することなのである^{一九}。客観的に実在するイデア的意味が始めからあったわけではない、だとすれば問いは、そのイデア性が一人の幾何学者によっていかにして把握されたのかということである。というのも、この問いで問題となっていることこそがイデア性そのものの存在の意味なのであり、この問いは、はじめは単なる準イデア的だった未知の原幾何学者の心的構成が、永遠に——原理的には永遠に——再現可能なものという意味で完全にイデア的な対象という身分に至る過程の、発生的解明によってのみ答えることができるのであるから。

この問いに対しフッサールの出した解答は言語である^{二〇}。言語を通じて個別的な内容は客観性を獲得するのである。いかにして我々はこの出来事を現象学的に記述できるだろうか。我々は伝達可能なイデア的なものを記号化したシステムとして言語の実在を前提して済ませることはできない。それでは、無反省に与えられた何かを受動的に受け入れるという意味で「イデア的なものを前提するのと」同じことになってしまう。そうではなく我々は、言語の内にあり、そして言語にそなわっている〈客観化すること〉の発生過程そのものの説明をしようという方向に現象学的反省を向けなければならない。イデア性の誕生という出来事とのフッサールの格闘を追っていくことはとても面白い、しかし、もちろんそれは我々がその企図を深刻に受け止め、その困難を本当に理解できることを前提として、さらに最終的にこの

追跡のもつ逆説的な本性を理解できることを前提としてである。それは、まず我々が問うているものが、そもその始めから部分的には虚構として認識されなければならないという理由からしても逆説的である。根源の意味がしかるべき場所に存在するわけではなく、そこにあるのは、しかるべき場所にいつもすでにある〈意味の構成〉の可能性を遡って回復していく作業だけである^{二一}。なぜなら、フッサールはここで、言語が伝達を始める瞬間、つまり言語が共有された世界の道具となる瞬間を、当の言語を使つて表現しようとしているのだから。

この過程には二つのステップがある。記号化を待つイデア的なものが記号化される最初の地平は——フッサールの述べるところでは——「自己移入と同胞意識」の働き、つまり、他者と世界を共有しコミュニケーションできるという可能性である^{二二}。しかし、世界の共有とコミュニケーションという方向性で期待できることだけでは十分な構成には足りない。何か別のものがそこには必要である。それは書くことの可能性である。フッサールの言うには、書記言語の最も重要な働きは、それが特定の宛先なしでも、つまり特定の受取人が期待されなくてもメッセージを可能にすることである。「それでも書記言語としての」言語記号は話された記号（語）と同様に、「それになじまれた意味を覚醒する」^{二三}能力を持つている。そして、現象学的発生的分析の全精神は、受動的に伝達された意味こそが再覚醒されるべきものだとする考えに基づいている。しかしフッサールが自分自身の分析によって招いてしまった結論は、再覚醒されるもの、つまり根源的イデア性の出現そのものがまさにその神髄において、言語に、特に書記言語に依存しているということだった。というのも、根源的幾何学者の立場から見ると、イデア的真理のイデア性は、もしそれが言語的形式の中

で具現化されていないのなら、自分自身の中においてさえ完全なイデア性ではないのであるから。こうして、言語的形式はそもその始めからまさにイデア的なものとしてイデア的真理を共・構成するものであることになる。デリダの注記はフッサール自身の分析の論理構造をより活きた言葉で実にうまく表現している。「文書化はもはや単に、それ自身においていかなる記録もなくてすむような存在意味をそなえた真理の、世界内的かつ記憶術的補助ではない。文字記号の中に受肉される可能性あるいは必然性は、もはや単にイデア的客観性にとつて非本質的および事実的なことではなく、客観性の内的完成の必須条件である」^{二四}。

この定式化の中に我々は、意味と言語の脱構築的な捉え方の発生をそのままの形で見てとることができるが、それはフッサールへの反対としてではなく、フッサール自身の分析の正当な拡張としてである。根源的創設者の内には、決して消し去ることができないが能動性に転化させることもできないような受動性という要素がある。「つまり」意味の再活性化の企図そのものには内的構造的限界がある。しかし、それは必ずしも欠陥として考えられるべきでなく積極的発見として記述されてもよいことである。ここで再活性化は、受動性の構成の層との遭遇、つまり言語の意味形成と意味保持そのものの層との遭遇を意味しているのである。我々は批判的問いの形で次のように問うこともできる。幾何学的真理であれ数学的真理であれ論理学的真理であれすべての形式的真理が、固有のもの、つまり現実的なものであり、同時にイデア的なものであるような意識層が、遡ることができ意識層として存在するのか。あるいは、次のようにも問える。現象学的探求自身が根源的な受動性―活性化されうるが、構成する作用として活性化

化されるのではなく、(共有されたコミュニケーション手段の持つ、つまり文書化された伝達可能な言語の持つ、イデア化する機能)を受動的に受け取る作用として活性化されうる受動性―を我々に対してしっかりと開示してはいないではないか。

このような帰結を示唆して、私はこの議論について、あくまでフッサール自身の定式化の内部にとどまったままで、デリダの読解を再現してみたい^{二五}。デリダの解釈ではフッサール自身の提案は、共同体、グループ、歴史、言語の事実性が超越論的主観性の受動的な共働的土台として登場してくる場面での「意味の漏れ」のようなものへの導入となつてゐる。こうした提案は完全な基礎付けという目論見の全体をその外部へと開放することにもなる。さらにデリダは同時に、フッサールがこの帰結を自身の目論見の否定的限界の発見とは考えていなかったことに注目する。なぜなら、こうした反省的解明によつて明らかにされる歴史性「に至ること」はむしろ意味自体の中の歴史性、つまり超越論的歴史性の発見なのであり、その超越論的歴史性こそがまさに現象学的探求がテーマにできるものなのだし、(それをテーマにすることは)イデア的なものの意味の基礎に到達しようという現象学にとつて必要不可欠な仕事ですらあるのだから。このような考察をへて、デリダはその歴史性を「伝統の個々の系譜の内的な歴史性」と呼ぶ^{二六}。

解説の終盤にかけてデリダは時間と時間性の問題に明からさまに関わつていく。生き生きした現在とは、その内部から、そしてそれに向かつてすべての現実化が生起する源である。しかしこの生き生きした現在は内的部分を持つており、その内的部分は生き生きした現在の持つ反復の構造によつて、つまり現在も不在も現前にもたらずという構

造によって、未来予持としても構成されている。このような反復と反復可能性の構造の中で、アイデア的なものも自分を反復する無限の可能性として―それは自分を消滅する可能性でもあるが―構成されるのである。デリダの述べるところでは、アイデア的なものの永遠性とは、反復可能性と具象化可能性という意味の「歴史性にすぎない^{二七}。」別の言葉で言えば、永遠でありアイデア的であるということは時間の領域の外部に存在することではなく、むしろ時間の内部で時間を通じて無限に反復可能である能力を持つてゐることなのである。そして、「アイデアは、理性と同様に、それが身をさらす歴史の外では、すなわち唯一の同じ運動のうちでそれが暴露されおびやかされる歴史の外では無である^{二八}。」同様の解釈論理によってデリダは最後に、歴史性は意味と等価なものであると提案することができるといふ。意味は、必然的に反復の可能性が脅かされる中で自分自身を現出させるという意味で歴史的なものなのである。意味をこのように歴史的に捉えることにより、還元を意味の遅延の純粹思考として再解釈することができる。なぜなら、還元が開くものは、いつもすでに自分自身から遅延してしまっている起源に気付くための場所なのだから。そして、デリダは論考の最後のページで次のように述べる。超越論的なものは、果てしなく留保される起源へと近づいていくことによってしか、すでに自らを告げているテロスに近づけないがゆえに、その起源がこれまでもそしてこれからも常に来るべきものであるということこそこれまで理解してこなかった思考の確実性のことなのだろう^{二九}。

四

これが、後にテキスト分析の「脱構築的」方法と名付けられるもの

の輪郭が初めて描かれた長い解釈的論文の最後の文章である。しかし、この議論を総括的に要約する中で私が示そうとしてきたように、この読解はフッサールを批判するためになされたものではないし、意味の根源的充実や回復を創設しようという現象学的試みを批判するためになされたものでもない。逆にこの読解は、フッサールの分析が、意味の構造と基礎の根源的構成を超越論的に発掘する中で内的限界に至るさまをとて慎重に描いている。この後期幾何学論考の研究ではデリダはまだ、いわゆる「現前の形而上学」について何も言及していない。その代わり彼はフッサール自身の草稿の詳細な読解を通じて、内的な遅延が現前そのものの一部であり、意味の回復の一部であることを示している。次のフッサール研究である『声と現象』（一九六七年）においてもデリダは本質的には同じ論題を扱っている。しかしそこでは彼は自分の議論をより明確に批判的な立場から行っており、現象学は、時間化の運動と主観性の構成をある種の構成的で「還元できない非現在」の顕現とする現象学自身の記述によって、「内部から否定されている」とは言えないまでも、しかし悩まされていることは確かである、と示唆している^{三〇}。

ここで私が挙げたいポイントは二つある。一つは、この立場へと導いた分析がデリダの側からの現象学との決定的な分裂という性質を持つものではなく、むしろ現象学的分析自体の内的論理を發展させようというものであること。二つ目は―こちらはよりオリジナルな主張であるが―フッサールの結論をこのように脱構築的に分解すること、は、現象学に対するフレーゲの最初の批判的挑戦を別の角度から見るための道を開くということである。一見これは驚くべきことに思えるだろうが、結びとなるこの節で私は、フッサールの読解者であり、そ

してイデア的なものの構成と意味が言語といかに関係するかという問題の読解者である、フレーゲとデリダを明示的に比較して読むことによってこの主張を展開させてみたい。

『声と現象』ではフレーゲについては単に紹介的に、フッサールが『論理学研究』でまだしていなかった意義 (Sinn) と意味 (Bedeutung) の区別を導入した点に関して触れられているだけである^三。しかしこの本にはフレーゲの批判的書評のテーマの繰り返しと見えるような一節がある。それは「話そうという欲求と表象」についての節にあり、そこでデリダは、イデアの意味が現在化される際の意味の直接的現実化のために媒介される、あるいはそれを媒介する何かとしての記号というものから遠ざかるうとする哲学の傾向について議論している。表象 (Vorstellung) という直接的現在化は反復可能性に基づいていることが分かるし、現在化の可能性は再現化 (Representation) に基づいているだろう。デリダの述べるには、そうだとすればそこから分かるのは「現在の現前が反復から生ずるのでありその逆ではない」ということである^三。現前化する作用によって志向される内容となるべきイデア性とは、最終的には、同一なるものの永続性とその反復可能性につけられた名前である。言いかえれば「絶対的イデア性とは無際限な反復の可能性の相関者のことである。」

デリダはフッサールが超えようとしたものが伝統的プラトニズムであることを良く分かっている。伝統的プラトニズムによればイデア的なものは単純に天上界に存在している。しかし、生を与えられ成立させられた一つのイデア性としてのイデア的なものの本当の意味をつかもうとする中でフッサールは、そのイデア性自体が記号の反復可能性という前提に基づいているという認識に到達する。根源的に意味を与

える表象 (Vorstellung) は、それ自体としてイデア性の重荷を背負うことはできず、イデア性の意味が指し示しているのはまさに、間主観的で伝達可能な形式において自己同一的なものを永遠に反復できるという期待なのである。

フレーゲの最初の批判が少しずれて異なったトーンではあるが――聞こえてくるのはこのポイントであり、これが私の主張したいことである。あるレベルでは、フレーゲは単純にプラトニストあるいはプラトン主義的論理学者として描くこともでき、その立場はフッサールの超越論的現象学的な分析手法が早々に克服してしまったものと記述することもできる。しかしフッサール流のイデア性の構成的分析が、幾何学の起源の論考においてそうだったように、記号の還元不可能性と間主観的反復可能性に直面したのだとすれば、フレーゲの最初の批判は新たな現象学的重要性を再び持つことになる。なぜなら、もしイデア性の意味の直接的で直観的な現実化がその意味を充実するためには〈伝達可能な記号化された何か〉のなす根源的に与えられた領域にもたらされねばならないとしたら、表象 (Vorstellung) が魔法のバケツだという「フレーゲの」最初の批判が真正な異議申し立てとして再び登場することになるのだから。したがって我々は、フッサールのテキストの「フレーゲよりも」はるかに詳細で鋭い読解を通じてデリダの発見した論点は、その射程と哲学的洗練度において異なるとはいえ、奇妙な形でフレーゲの最初の非難に関係していると言うことができる。フレーゲの批判にある種の原初的脱構築として読むことが許されるならば、その論点は、イデア性を志向的に現実化する〈充実された直観〉を通じてイデア性の意味を発生的に説明することそのものの持つ内的限界の発見、と表現することもできるだろう。

この議論を試みるにあたって、その目的が、デリダをネオ・プラグ主義思想家の一種として提示することではないと繰り返し述べておくことは重要である。デリダの考察の展開の仕方から明らかのように、彼の考察はフッサール自身の分析の内部から生じてくるものであるし、そこでの批判は、フレーゲの最初の非難とは違い、むしろフッサール自身の提案から多くのインスピレーションを得てなされた批判的視点の慎重なつなぎ合わせのようなものである。デリダが後に著作において、例えば、反復可能性のこのような起源を「痕跡」と言ったり、反復可能性の構造を「より根源的な根源性」の一種と名付けたり、「極端な超越論性」とさえ名付けたりする時、彼は明らかに意味の現象学的活性化や記号の還元不可能性という不安定な空間の中で動き続けている^{三三}。またここで、フレーゲがデリダ流の論法を使用していたら、うまく論ずることができたろうとはめかしたいわけでもない。架空の世界において、もしフレーゲが、イデア性を「痕跡」や「超越論的反復可能性」とするデリダ流のポスト・フッサール主義的分析に出逢ったとしたら、彼はおそらくジョン・サールと同様の懷疑によつて反応したであろう。サールは有名な一九七七年のデリダとの論争の中で、言語の意味自体のイデア性や自己同一性よりも根源的なものとして反復可能性を必要不可欠とする議論の妥当性をかたくなに拒んだ^{三四}。デリダがイデアの意味は反復可能性を前提とすることを再三主張するのに反対して、サールならば、反復はそれが同じものの反復でなければ反復ではないのだから、自己同一的なもののみが反復されるのだという考えを常に維持するだろう。むしろ、ここでの読解における私のポイントとは、フレーゲによつて最初になされたフッサールへの異議申し立ては、イデア性の現象学的構成的分析の内部にある

内的緊張へと成長していく種子を含んでいたということである。それはフッサールが決してはつきりとしたかたちで終息させることなかった緊張であり、それにもかかわらずフッサールが格闘し続け、彼の晩年の反省の中で再び登場する緊張である。そしてその内的緊張こそが、デリダが後にフッサール読解の中で取り上げ展開させることになるものであり、それによつてデリダは、フッサールとフレーゲの間の哲学的不協和の発端となつた最初のジレンマに再び発言権を与えることになるのである。つまり、中心的な主張は次のようなものになるだろう。直観する内面性―それは、フッサールにとつては形式的イデア性の意味の基礎となるべきものであり、フレーゲは単なる心理主義へと墮落する道だと考えたものだが―は、切り離された領域として確保されるものでも領域画定されるものでもなく、共有される言語的記号の客観性^{三五}が（与えられていること）を常に指し示し暗示しようとするのである^{三五}。

『声と現象』では、フレーゲの名はたった一度だけ表面的に言及されるだけで、『幾何学の起源』の解説では、まったくフレーゲには言及されていない。しかし、ここままで提案された比較考察の視点で見ると、一九五四年に書かれたフッサール哲学における発生の問題についての第一著作において、フレーゲとその論理主義的形式の論争が、実際にデリダの考察の中である役割を演じていることは印象的である^{三六}。まずデリダはその著作で、フッサールがすでに「算術の哲学」で数学的概念の発生的構成的分析の必要性を論じていることを示す。デリダはフッサールの次のような記述を引用する。複雑な数学的概念は根源的な直観に基づくのだから、純粹に論理主義的な定義は荒唐無稽な妄想のつなぎ合わせ（キマイラの）だ^{三七}。しかし、すべての基礎

的な数学的本質の發生的構成と構成可能性を主張するフッサールに課される問題はそれよりもずっと難問である。そしてデリダは正当にその問題の根幹に迫っている。それは彼が次のようなフレーゲの批判的な指摘に言及する時である。数の理論は一とゼロの構成、言い換えれば存在と無の構成を説明できなくてはならない。しかし、一を制限することのみではゼロは構成されえない。心理学的発生は、その本質が否定であるような論理的客観性について説明を与えることは絶対にできない^{三八}。ここでデリダが「ある要素の経験的並置が、複数性としてすら目指されてもいない複数性を、いかなる奇跡によつて、全体性に変容するのだろうか。^{三九}」という問い方をする時、デリダは本質的にはフレーゲの書評の批判に追隨している。もし総合がアプリアに可能ならば、心理学的発生はその総合を創造しようとしたりはせず、そのの上に乗る、それに依存しようとするだろう。デリダの見るように、ここでフレーゲは、数学的対象が心理学的総合によつては説明されえないことを示すアポリアもしくは矛盾に到達したのである。つまり、一方で心理学的総合はあらかじめ数の本質を前提としなければならぬのに対し、他方で、その数の本質が意味を持つためには、その意味があらかじめ構成されていなければならず、現実化されていなければならないのである。

フッサールならば、集合的結合と抽象が数を存在させるために不可欠な純正の作用だとすることでこのアポリアを乗り越えようとするだろう。しかし、デリダは反論する、すべての概念を基礎付けている一般性の本質は発生に還元することはできないのではないか、という問題はそれでも残ったままである。一見、発生が意味を決定しているように見えるが、実は意味が発生を決定しているのかも知れないのであ

る^{四〇}。デリダ初期の資料読解によれば、このフレーゲの挑発こそが、フッサールを、イデア性の真正に現象学的な意味―後に超越論的となる意味―に向かわせたのであり、そこでイデア性は、経験の中立的な領野に存在し、カテゴリー的対象の現象学的直観を通じて可能となるのである。しかし、デリダは述べる、そうはいふもののこの領域では、イデア的なものの（アプリア的な客観性）と（根源的直観における可能的かつ構成的経験）の両方が同時に維持されなければならないのであり、そのような領域の形成は混乱の要因を含み、場合によつては矛盾すら含んでいる。このように言いながらもデリダは、構成されていると同時に構成しているというイデア性についての矛盾した記述が、イデア性の驚くべき本質においては真であるということをし、つまり、「数の客観性」と（経験的発生、意味の『現実的な』創造、意識への最初の『現れ』が同時に可能であるということ^{四一}）を理解してもいる。志向性の理論の綿密な練り上げによつてフッサールは、フレーゲのみならずフッサール自身もが後に認めている、算術についての第一著作『算術の哲学』のある種の「素朴さ」を超えていくことができる。しかし、デリダが明確に示すところでは、それでもフレーゲによつて指摘された問題はそのままであり、現象学の継続する格闘の中で現象学を悩まし続けるのである。その問題とはつまり、「先行しながら構成し、必然的にあらかじめそこにあるものとして現れる意味を、創造するものであると同時に開示するものでもある発生の、還元不可能な仕方での弁証法的な性質」^{四二}である。このような考察に対しては、成熟したフッサール現象学における論理的で非心理学的な構成する主観でも、客観性を構成するものとして期待にかなうものではないだろう。

フッサールの展開のこうした詳細な査定において、デリダの議論が、彼に続く後の批評家達―彼らは、素朴な心理学的アプローチの限界を超える視線を持つフッサール自身の能力をより明確に評価する―よりも、むしろ彼と同時代のフエレスダールの解釈と高い類似性を持つということは驚くべきことである。しかし、より「フレーゲ的な」デリダの批判的アプローチは異なる方向に向かう。フレーゲと違い、そしてフエレスダールとも違い、デリダはフッサールの思想における超越論的動機付けが、その最終的な矛盾の結論にも関わらず、まったく正当なものであり哲学的に必要なものですらあることを分かっている。それゆえデリダは、フッサールの業績全体にわたって発生と発生的構成というテーマを長く論じた後、考察の締めくくりとして次のように書くことができる。「この歴史哲学は、超越論的現象学の体系を完遂しながら、発生についてのフッサールの哲学の超えられない深さを裏づけるとともに、そしてそれと同時に、その哲学の解消しえない不十分さをも裏づけている^{四三}。」そしてこの最後の文章に関連して、一部フレーゲ流の言葉を使って次のように問うとき、デリダは問題をとても明確に見てとっている。「いかにして無限の操作という觀念が純粹な有限性の中に設定されるのか。何らかのかたちで人間の有限性の中にあらかじめ無限性が居合わせている必要があるのではないか。そして、もしそうだったとしたら、なぜその無限性は有限なものの中で開示されるのだろうか。」^{四四}

議論をまとめると、我々は次のようにデリダのテーゼを解説することができよう。イデア性の構成の超越論的現象学的分析は、〈実在するイデア性の超越論的発生的演繹〉が〈再現された直観する自己現在化作用〉の中でイデア性を完全に基礎付けられると信じている点で

不十分である。なぜなら、最終的にイデア性の意味の発掘は、決して完全に論じることができない〈反復の前提〉という〈意味の客観性の可能性〉に我々を対峙させるからである。その結果として、現象学的な意味解明は必然的に、あらかじめ与えられているものの遡及的事後的な再作用化という性格を持つことになる。批判的現象学にとっても、本物の究極的な哲学的挑戦は、このような能動と受動の果てしなき弁証法に直面することになるだろうし、現れてくるものを無思慮に客観化しないままに受け取ることを学ぶことになるだろうが、それでも、〈自己透明的な直観する内面性としての意識〉の中で意味作用の最初の一回きりの作用化を完全に把握するという仕方、いつかは完全にその意味が基礎付けられうるなど信じてはならないだろう。

フッサールとフレーゲを分裂させる発端となったイデア的対象の意味と構成に関わる最初の論争を、ここでの視点から、つまり、デリダによって明らかにされた徹底的な現象学的自己批判の視点から見ると、我々は、それに続く言語と意味の哲学における論争―デリダとサールの論争やその後の展開も含む―についての新しい視点の可能性を期待することもできる。イデア性の発生の問題の読解の中では、デリダは現象学独自の問題領域の外には出て行かないし、哲学的議論の慣習という伝統的な方法をないがしろにすることもない。逆に我々は彼が、すでにフレーゲが批判的書評の中でフッサールに指摘している最初のジレンマを、彼なりの仕方ですべて再活性化しながら、慎重に問題の内部的弁証法に取り組んでいるのを見ることができよう。デリダの議論を通じて我々は、〈イデア性自体の存在と顕現の仕方〉そのものに宿る〈持続的で還元不可能な内的弁証法〉という輝きの放つ光の中で、二十世紀の言語哲学の地図がいかに異なったかたちで描かれうるかを

知ることができる。このような結末はフッサール自身が思い描いた結末でもあるが、より明示的に、一九五〇年代に始まる一連の分析の中でデリダが行なった批判的かつ共感的読解において、一貫して期待されていた結末である。

第一著作の視点でこうしたデリダの「フッサール現象学への」介入の仕方を見ることで、我々は、フレーゲによって最初に指摘された問題がフッサールの業績の内部に生きた挑発として残り続けていたことを知るのみならず、デリダの初期の介入へのインスピレーションとして働いていたことを知ることができる。フッサールの最初の挑戦の有効性を認めず、さらに、イデアの意味の構成の超越論的、発生的、直観的解明という形式においてその挑戦を成就させようという試みの有効性も認めないというのは、ポスト・フレーゲ的伝統において普通に見られる拒絶反応であるが、それとは異なり、デリダは常にフッサール流の追跡の正当性のみならず哲学的不可欠性をも認めていた。こうした理由から我々が念頭におかねばならないのは、脱構築という遺産は、それが〈根源的かつイデア的な意味の可能な直観的復元〉に対する〈記号の差異体系としての言語〉の絶対的優位性を証示するために使われるのなら、適切に展開されてはいないということである。デリダが示すところでは、—そしてこれが彼の読解がした最も重要な貢献であるが—、根源の意味形成の直観的再活性化を目指したフッサールの探求が、完遂されたあかつきに我々に開示するのは、現象学的アプローチ全体の無用性ではなく、むしろ、痕跡—それは、先行すると同時に構成し、いつもすでにそこにあるものとして現れる意味を、〈創造すること〉であると同時に〈開示すること〉でもある発生の持つ〈還元不可能な弁証法的性格〉につけられた別名であるが—の持

つ決定不可能性という構造の発見なのである。(終)

* 文中の「」内は訳者による補足、傍線は原文中のイタリックによる強調を示す。〔訳者〕

一 初出は『Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik 103 (1894), p. 313-32』英訳は『Elliston & McCormick (eds.), Husserl, Expositions and Appraisals (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977), p. 314-324. なお、本論文は、レイラ・ハーパランタによって主催された二〇〇九年 Tampere でのノルウェイ現象学会において最初に発表されたものである。ハーパランタのフッサールとフレーゲについての業績はノルウェイにおける多くの若い研究者のインスピレーションの源となっている。

二 Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der Phänomenologischen Philosophie (Oslo, 1958)

三 Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (Paris: PUF, 1990)

四 私の知るところで、これまでにこの関係に哲学的視線を向けた唯一のものは、Jari Kauppinen の博士論文 (二〇〇〇年) である。Atopologies of Derrida, Philosophy, Law, and Literature (Helsinki University), cf. p. 83f.

五 Philosophie der Arithmetik, in Husserliana Vol XII (Nijhoff: den Haag, 1970), p. 16f.

六 L'Origine de la géométrie. Traduction et introduction (PUF, Paris, 1962), p. 6. In English translation by J. P. Leavy, Jr. Edmund Husserl's Origin of Geometry. An Introduction (University of Nebraska Press, Lincoln, 1978), p. 28.

^十 J. Mohanty, *Husserl and Frege* (Indiana UP, Bloomington, 1982), p. 118. 『算術の哲学』の本を受け取った後に書かれた一八九一年のフッサール宛の手紙において既にフレーゲは、彼自身が二人の間の相違と捉えているものが、語の意味についての二人の解釈の違いに関連していることを強調している [ibid.]。

ハモハンティ以後、フェレスダールの最初の主張についての批判的調査は、顕著なものとしては、Guillermo Haddock and Claire Ortiz-Hill & Barry Smith に よ り つ ズ む ら に 進 め ら れ た。特に Leila Haaparanta の編集による論文集 *Mind, Meaning and Mathematics: Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege* (Dordrecht: Kluwer, 1994) を参照せよ。そこにはこのテーマにおける重要な研究者達の貢献が詰まっている。また、Ortiz Hill, Claire & Rosado Haddock, Guillermo *Husserl or Frege? : Meaning, Objectivity, and Mathematics* (Chicago : Open Court, 2000) では、この論題についての論者達の関心事が集められ展開されている。

^{十一} Ibid., p. 7.

^{十二} モハンティは同時に、フッサールが実際にフレーゲの批判によって前向きなかたちで影響を受けたことを証示するフッサールが Boyce-Gibson にあてたコメントに言及している。さらに『論理学研究』の初版の書きを讀むと、そこに特別にフレーゲの批判に向けた反応が潜在していることを認めなければならないという点を付け加えよう。

^{十三} Ibid., p. 16.

^{十四} Ibid., p. 37.

^{十五} Ibid., p. 37, Frege's *Posthumous Writings*, eds. Hermes et al. (Chicago: Chicago UP, 1979), p. 145.

^{十六} Claire Ortiz-Hill が示唆するように、結果的にフレーゲを自分自身の

理論の持つパラドックスと内的矛盾—それはラッセルによって知らされたフレーゲに大きな失意をもたらすのだが—へと追いやってしまったのは、この厳格に適用された外延主義的パラダイムであるとも言える。[Ortiz Hill, Claire & Rosado Haddock, Guillermo *Husserl or Frege? : Meaning, Objectivity, and Mathematics* (Chicago : Open Court, 2000), Chapter 1.] 同様の外延主義的プログラムは最終的にヒルベルトによる算術の完全公理化の試みにおいて、ゲーデルが有名な論文で示したように、その限界に出会った。フッサールの『幾何学の起源』についての一九六二年の研究において既にデリダはこれと似たような評価をしている。デリダは、論理主義と形式主義のプログラムの内的な矛盾も、その結果としてのゲーデルの批判も、フッサールのプロジェクトには何の影響も与えないと述べる。その理由は、フッサールはこの分野における同じ種類の決定的かつ概念的な完成を求めているおらず、むしろ—同様に十分野心的な姿勢ではあるが—、客観的イデア性一般の領域であり、決定可能性と決定不可能性が第一義的な意味を持つ領域である「客観的な数学の主題領域の歴史的発生的構成」の解明の中で公理化の可能性そのものを基礎付けようとしていたからである。[Derrida, *L'Origine*, p. 39, Engl. transl. p. 52.]

^{十七} See Hua III:1, p. 127.

^{十八} Hua VI, p. 366f.

^{十九} Ibid., p. 367, Engl. translation by David Carr, in Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry*, p. 159.

^{二十} Hua VI, p. 367f, Engl. transl. p. 160.

^{二十一} デリダが解釈の中で指摘しているように、この問いはフッサール自身の初期の講演『現象学の理念』（一九〇七年）における最も根強い関心のひとつと字句を違えぬ繰り返しである。[Derrida, *L'Origine*, p. 52.]

¹¹⁰ Hua VI, p. 368, Engl. transl., p. 161.

¹¹¹ 1) 6点に關しては、Derrida, *L'Origine*, p. 55,を参照せよ。

¹¹² Hua VI, p. 371, Engl. transl., p. 163.

¹¹³ Hua VI, p. 371, "…als Sprachzeichen wecken sie ebenso wie Sprachlaute ihre vertrauten Bedeutungen".

¹¹⁴ Derrida, *L'Origine*, p. 86, Engl. transl., p. 88f.

¹¹⁵ かり々の視点からすると、これは言語がフッサール現象学の内部で構造的限界として登場する場面であり、このことは、早い時期にフイェンタやハイデガーによつて指摘されたことである。¹¹⁶ *L'Origine*, p. 59ff., Engl. transl., p. 69f.]

¹¹⁷ Derrida, *L'Origine*, p. 142, Engl. transl., p. 131 (translation modified).

¹¹⁸ *L'Origine*, p. 156, Engl. transl., p. 141.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ *L'Origine*, p. 171, Engl. transl., p. 153.

¹²¹ *Le voix et la phénomène* (PUF, Paris, 1967), p. 5, Engl. Transl. by p. 6, D. Allison & N. Garver, *Speech and Phenomena* (Evanston: Northwestern UP, 1973).

¹²² *La voix et le phénomène*, p. 18f, Engl. Transl. p. 18f.

¹²³ Ibid., p. 58/52.

¹²⁴ Ibid., p. 75/67.

¹²⁵ 論争はGlyph誌上でなされたものであり、デリダのテキストは、サールの返答の広範な引用も含めたかたちで後に著作 *Limited Inc.*, transl. S. Weber (Evanston: Northwestern UP, 1988) の中で公表され、その後、初めはフランス語の元々のテキスト (Paris: Galilée, 1990) が公刊された。

¹²⁶ 1) で我々はハイデガーの名前と彼の『存在と時間』の分析を持ち出す

こともできるだろう。そこでは、客観的意味とは、現存在という世界的で自己超越的な主観性がいつもすでに占有してしまっている(……に回られていくこと)だとされている。客観的意味を主観性へと連れ戻すことによつては、その意味を原初的意味に立ち戻らせたり回復したりすることはできない。なぜなら、主観性は、自分自身を把握しようとしているときじかへ、いつもすでに意味に向かつてしまっているのだから。【『存在と時間』§32参照】

¹²⁷ *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, transl. M. Hobson (University of Chicago Press: Chicago, 2003). French original *Le Probleme de la genèse dans la philosophie de Husserl* (Paris: PUF, 1990).

¹²⁸ *The Problem of Genesis*, p. 24.

¹²⁹ デリダが脚注で述べるように、このテーマをハイデガーは違ったかたちで扱った。ハイデガーは、喪失の根源的顕現としての不安の感情に基づいて無を理解しようとした。しかし、フッサールにとってはこの問題はそれ自体として純粋な問題である。

¹³⁰ *The Problem of Genesis*, p. 25.

¹³¹ Ibid., p. 28.

¹³² Ibid., p. 30.

¹³³ Ibid., p. 32.

¹³⁴ Ibid., p. 149.

¹³⁵ Ibid., p. 159.

(Hans Ruin · Södertörn University College)
(鈴木 俊洋・すすき としひろ・上智大学)

現象学的非存在論の可能性

—世界・時間・イメージ—

フッサールが「無前提性」という観点から形而上学を批判したのに対して、ハイデガーは歴史から独立して無前提的に思考することの不可能性を主張した。現象学といえども、すでに歴史的前提が忍び込んでいるという事実を自覚しなければ、その徹底した批判精神自体が一つのドグマとなってしまう。ハイデガーは、一九二八年マールブルグ夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』において、形而上学の本来の意味に立ち返り、アリストテレスの形而上学における存在論と神学の二重性を「基礎存在論」と「メタ存在論」の二重性として反復的に取り戻した。しかしながらハイデガーは、一九三六／三七年の『ニーチェ』講義あたりを境に、「形而上学の超克」を唱えるようになる。ただし伝統的形而上学へと自らの思索を一旦位置づけたうえでの批判である限り、ここでの形而上学批判は、そのまま同時に自己批判という形をとることになる。形而上学は、存在者の存在を問うているとはいえ、存在を存在者のように扱い、しかもあらゆる存在者をさまざまな階層へと配分し、その頂点に神という最高存在者を据える。ハイデガーは、このような西洋形而上学独特の思考形態を、「存在—神—論」と特徴づけ、フォア・ゾクラティカーの「思索」やヘルダーリン

武内 大

の「詩作」のうちに形而上学とは別の知の可能性を探ろうとした。ところが、二〇世紀後半になると、この「存在—神—論」というハイデガーの形而上学批判図式そのものに意義を唱える動きがフランスを中心に活発化していった。いわゆる「現象学の神学的転回」である。レヴィナスは、伝統的な同的存在論を批判し、無限なる他者の絶対的超越を説き、マリオンは、存在論的差異の外部に向けて「存在なき神」を探索した。プラトンに由来する「存在の彼方」の次元は、もとよりハイデガーにおいて「存在の意味」として問われていたものであるが、ユダヤ教徒レヴィナスや否定神学を背景に思索するマリオンとでは、その捉え方において相当な開きがある。その点、レヴィナスやマリオンに先立って「存在の彼方」の問題に取り組んだオイゲン・フイUNKの「非存在論(Meontik)」は、ハイデガーの土俵に十分乗った上で議論を展開している。しかもフイUNKは、フッサール現象学に極めて忠実な道具立てをもつてハイデガーの存在論に対抗しようとしていた。いささか現象学離れた神学的転回の問題意識を、フッサールの概念装置によって具体化するという将来的展望をここで立てるとするなら、そのための準備作業として、ひとまず「存在の彼方」の問

の端緒であるフイנקの非存在論に立ち戻ってみることは十分意義のあることと思われる。

しかしフイנקの公刊された著作の中では、非存在論に関する言及は皆無である。その梗概は、ブルズイーナの極めて精緻な草稿研究によって、八〇年代後半あたりから徐々に明らかにされていったが⁽¹⁾、ようやく二〇〇六年になって一九二七—一九二九年（一部一九二九—一九三五年）の草稿群がフイנק全集三—一巻として、二〇〇八年には一九三〇—一九三四年の草稿群が同全集三—二巻として公刊された。本稿では、これらのテキスト群を参照しながら、とりわけ世界、時間、イメージという三つの問題に着目し、フッサールとハイデガーという二人の巨匠の狭間にあって、フイנקが如何にして非存在論という独自の道を切り拓くに至ったのか、その経緯と問題の所在を明らかにしたい。そのうえで最後に、後期フイנקのコスモロジーをも勘案しつつ、「非存在」への現象学的問を、初期フイנקの非存在論とは別の形で展開する可能性を模索してみたいと思う。

1. オイゲン・フイנקの非存在論と伝統的形而上学

フイנקの非存在論は、現象学をプロティノスからクザーヌス、ブルーノを経てヘーゲルへと至る、いわば全一論的形而上学の系譜の中で捉え返すことによって形成されていったものであるが、こうした構想自体に直接影響を与えた人物の筆頭としてヘルマン・コーエンの名を挙げることができる。コーエンは『純粹認識の論理学』（一九二二年）の中で、非存在という否定機能が「根源の判断」において果たす重要な役割について語っている。コーエンによれば、或るものの根源を直接或るものに求めてしまうと無限後退を招来することになる。そ

こで彼は「Sは非Pである」という「無限判断」を「根源の判断」として彫琢し、この「非」という「冒險的迂路」を介して根源へと肉薄する⁽²⁾。なるほど、「無限者 (Unendliches)」「絶対者 (Absolutes)」「個体 (Individuum)」のような形而上学的な根源的諸概念には、総じて否定の接頭語が付されている。しかしこの「非」は「相対無」としてのメー・オンを意味し、「否定判断」における「絶対無」、つまりウーク・オンとは区別されねばならない。

フイנקもまた、超越論的有神論という自らの立場を標榜する際に、これら二つの無について言及している。つまり「神は存在しない (Gott ist nicht)」という命題は、経験論的無神論においては「ウーク・エイナイ」の意味で理解されるのに対して、「超越論的哲学者」においては「メー・エイナイ」の意味で理解されるという (EFG.3/261)。メーという意味での「非 (Nicht)」は「消極的無 (nihil negativum)」でもなければ、「反対—対立者 (kontrar-Gegensätzliches)」でもない。フイנקは無限判断について言及した草稿の中で、「存在と無がそこにおいてあるところの場」を「世界」とし、「あらゆる存在論において排除された第三者」を「絶対者」として語っている (ibid.297)。存在するの、か、それとも無なのかという排中立に基づく二者択一を超えた次元がここで問われているのである。個別的存在者の存在と無の対立を越えた地平、つまり「生成」としてフイנקが思惟しようとしているのは「世界」であり、「絶対者の時間化」である。

このように、フイנקにとってメー・オンという語は、世界の根源である絶対者の時間化に關して言われているわけであるが、プラトンでは、真実在としてのイデアとの対比において感覚世界が、さらに新プラトン主義では、流出の末端である質料世界がメー・オンとして語

られている。たしかにプロティノスにおいて、一者以外のあらゆる存在者は、自己において異他性をもち、互いに異他性を介して存在するものとして語られている。しかし他方で一者がメー・オンと表現されることもある。なるほど存在者における異他性そのものを超越しているという意味で、一者はあらゆる存在者に対して異他的と言える。このような「異他性そのものの異他性」という考え方は、のちにクザーヌスによって受け継がれ、「非他者 (non aliud)」論として洗練されていく。「一者は一者に他ならない」のであるから、非他者は一者よりもさらに根源的である。しかも非他者は、異他的存在者から離れて存在しているわけではなく、むしろ一切において一切であり、各々の個物に内在し、各々の仕方でも自らを「映現」しているのである。

フィンクにとって問題なのは、認識論的主観性に対する個別的存在者の志向的現象ではなく、個別的な志向的現象が成り立つ場としての「世界」の現象である。ドイツ観念論の言葉で表現するなら「絶対者の現象」である。つまり絶対者が世界として現象するのである。しかし絶対者を世界の背後に存在する実体として思惟してはならない。絶対者はあくまで非存在である。とはいえ全くの無ではないし、全く不可知というわけでもない。しかし他方で絶対者は世界に内在的なのかというところでも単純に言い切れない。フィンクは世界を「神の自己喪失態」として語っている (ibid.24)。神が無であるとするれば「神は世界へと向けて無を喪失することになる。それ故、神が「存在者のように世界内に存在する」とか「世界自体が神である」といったような素朴な汎神論は回避される。その意味で世界は「神の異他存在」である。しかし他方でフィンクは「世界は絶対者である」とも言っている。とはいえ、神と世界との異他性が二つの存在同士の異他性ではないの

と同様、両者の同一性も存在的レベルでの同一性ではない。世界は神が無を失うことによって徹頭徹尾無化される。しかしこの世界に住みつく無性は、けっして世界の仮象性格を表すものではない。

非存在的哲学は、世界を「本来的存在」、すなわち絶対者というオントス・オンに対立する単なる見せかけの存在者と捉えてその価値を卑しめるものではなく、世界とオントス・オンを絶対者の無に対峙させる。世界は絶対者である。(ibid.315)

フィンクによれば、存在論は「非本来的存在」とか「本来的存在」といったような「存在の強さ」を尺度とする。存在論は、存在者のヒエラルキーを形成し、その頂点にオントス・オンとしての絶対者を置く。これに対してフィンクの非存在論は、このような「存在―神―論」図式ではおさまらない絶対者概念を提起している。フィンクは世界の現象を絶対者の現象とすることで、個別的存在者に対する世界現象の特異性を確保すると同時に、世界現象の主観化を回避した。しかも絶対者をメー・オンと規定することで、形而上学の長い歴史の中で価値を卑しめられてきた世界概念に積極的な意義を与えることが出来たのである。

2. 存在の意味への問と世界時間

端的に言うなら、フィンクの非存在論は、ハイデガーの「存在の意味への問」をフッサール現象学の枠組みで捉え直したものである。フィンクによれば、フッサールにおいて「存在」概念は「措定 (Setzung)」の様相、「存在者」概念は「対象」を意味し、「存在論」は、「質料的、

及び形式的な『領域』の対象理論的なア・プリアリ論」として展開されている (ibid., 140)。しかしハイデガーにとって領域的存在論は、「包括的存在論的問題の一段階」にすぎない。存在概念には、「本質存在」、「何存在 (Was-sein)」のみならず、「事存在 (Dah-sein)」(眼前存在、実存、手許存在等々) もある。これら事存在と何存在が全体として存在者の存在体制をなす。何存在と事存在への問が存在者の存在を問うているのだとすれば、さらにその可能性の条件を問うのが「存在の意味への問」である。もとよりハイデガーの存在論は、単に存在者の存在を問題としているだけではない。『存在と時間』の最終目標は、あくまで「存在一般の意味」の究明であり、それは「存在のテンポラリテートの分析」として具体化されることになっていた。

フィンクによれば、ハイデガーにおける「存在者の存在」に関する問は、フッサール現象学の枠内においては「現象学的還元」に相当する。つまり現象学的還元とは、「存在者の被構成性のテーゼ」であり、「存在論的差異の遂行」を意味する (ibid., 115)。しかし還元は、このような「ノエマ化」の作業に尽きるものではなく、「存在の括弧付け」による「存在そのものの主題化」をも意味する。ただし、フィンクはこのような意味での還元の本質を、フッサールのように「主観性への帰還」に求めるのではなく、むしろそれを端的に「脱-存在化 (Ent-seinung)」として捉える。

しかしながら、還元による存在の主題化は、単に「存在の括弧付け」という消極的な操作にとどまるものではない。そもそも存在を括弧付けする以前に、すでに存在を存在として了解しているのでなければならぬ。フィンクによれば、もし存在論を単に存在者の存在を問う学とする限り、哲学としては不十分であるという。そこで「存在の意味」、

つまり「無」そのものを問う「非存在論」が要請されることになる (ibid., 126)。

ハイデガーにとってもフィンクにとっても、究極の問は存在の意味への問であり、それは時間の問として具体化される。とはいえ、フィンクの非存在論は、ハイデガーの存在の意味への問と全く同じというわけではない。フィンクは、二つの点で存在よりも世界を根源的なものとみなしている。第一に、世界は存在一般の「総体」を意味する。第二に、存在は絶対者が世界として生成していく過程の表層に過ぎないということである。その意味で、存在は尚「世界捕捉性の地平の内」とどまつているとフィンクは言う。『存在と時間』におけるハイデガーは、存在の意味を「時間」と捉えたが、それをただちに「世界」の時間と見なすことはなかった。

もとより、存在を時間から解釈するというハイデガーのアイデアは、フッサールからヒントを得たという可能性も十分ありうる⁽³⁾。フッサールは、ベルナウ草稿や『経験と判断』などにおいて、現実性、実在性、理念性、空想といった様々な存在様式が、時間様相の違いに応じて区分される場面を記述している。

命題が根源的に与えられるのは「一定の時間位置をもつ一つの時間的行為」においてであるのに対して、命題そのものは、いわば「いたるところにあり、どこにもない」非実在物である (EU 312, Hua XXXIII, 312)。しかしだからといってそれは時間と無関係なわけではなく、やはり「時間性の特殊なあり方」として「全時間性 (Allzeitlichkeit)」という規定を受けることになる (EU 311)。これに対して実在的な対象は、「一つの包括的連続体」としての「世界時間」に特定の一回的な時間位置を占めることによって個体化され、一つの

世界連関の内へと組み込まれていく (EU.301, HuaXXXIII.316.352)。現実性は、世界時間の個体化の機能によって与えられるという点では実在性と同じであるが、実在性は理念性との、現実性は空想との対立概念として用いられている。フッサールによれば、空想は「同じ空想を反復しうる可能性をア priori に含んでいる」という意味で「自由」であり、一回的な時間位置が欠如している (EU.197)。したがって、二つの空想対象のうちどちらが時間的前後関係において先かを問うのは無意味である。なるほど個々の空想対象が或る一つの空想世界の内部において個体化され、一定の順序を持つこともある。しかし二つの空想世界が共に一つの空想世界へと統一される必要はない。したがって二つの空想世界における対象同士になんらかの類似関係を見出すことはできたとしても、両者が血縁関係にあるとか、同一人物であるとか言うことは無意味である (EU.202, HuaXXXIII.337)。ましてや、空想世界は現実世界となんら時間的関係を持たないし、現実的世界時間へと組み入れられることもない。その意味で、空想世界の時間は「擬似-時間 (Quasi-Zeit)」と言われる (HuaXXXIII.318)。

現実的世界時間は、つまるところ①時間位置の一回性、②時間形式の唯一性という二つの性格を持つている。これら二つの性格は密接に関連しあっている。もしかりに時間形式が複数認められるとすれば、時間位置の一回性は意味をもたなくなってしまうであろう。これに対して空想的擬似時間は、①時間位置の反復可能性、②時間形式の多元性という二つの性格を有する。空想世界は、他の空想世界や現実世界から独立しており、互いに全くつながりをもたない。しかし、対象的にはつながりをもたないとしても、空想の体験同士、或いは空想体験と知覚体験は内在的客観的時間形式においてつながりをもつ。それゆ

え、そこで構成されたすべての対象に対してもまた、唯一的な原プロセスのもとで直観的統一を打ち立てることができる (EU.206f)。さもないと、そもそも現実対象と空想対象の区別自体が不可能となろう。現実と空想を区別する最終的メルクマールを示すには、単に個別的存在者の個性を論じるだけでは決定不可能であり、時間そのものが帰属している「世界」への問いが不可避免的に生じてくることになる。

ところで、フッサールの客観的時間は①第一次的時間、②相互主観的時間、③自然科学的時間の三つに区別することができるが、とりわけ①に関して次の三点の注意を促したい。第一に、超越的時間のみならず、内在的時間も客観的時間と言われることもあるということ、第二に、とりわけ連想的統一の根底で働く個体化の原理としての時間は統握以前の次元で語られているということ、第三に、超越的事物時間と内在的体験時間の区別は、時間内容にしたがった区分であり、時間形式そのものは「世界」に属しているということ、これら三点である。フッサールは時間を世界の「実的形式」、「即自的な存在形式」と表現している (EU.308, HuaXXXIII.316)。世界は事物のように時間性をもたない。むしろ事物が世界時間のうちに存在するのである⁽⁴⁾。

たしかに『イデーン』期において世界概念は、諸対象の加算的総和として捉えられていた。しかし時間分析の深化に伴い、内在の対象の発生が問われることによって、事物対象とは異なる世界固有の性格がクローズアップされることとなった。つまり世界はあらゆる存在者がそこにおいて構成される受動的地盤である。しかしこうした洞察をフッサールは時間論の中で十分に活かしかれていないように思われる。時間様相の区別は、個別的存在者のみならず、世界をも射程に入れてのみ十全に理解可能となる。フッサールにおいても、フイंकと同様、存

在と時間は世界概念によって媒介される。しかしフイנקは、世界時間を結局のところ「生ける現在」によって根拠づけてしまうフッサールの方向性には批判的であった。

フイנקは、フッサールの「生ける現在」の思想を「現前主義」として批判し、自らの「道」が「客観も主観も超えて包括する原出来事としての世界時間であった」と述べている⁽⁵⁾。フイנקにとつて、時間とは「そこにおいて対象構成がなされる場」として固有の性格を有するものである。つまり超越の時間が内在的時間の内で構成される以前に、はじめから「内在と超越を超えて広がっているもの」であり、「多様性と志向的統一」の組み入れを可能にするものとしての「世界時間」から出発すべきと言うのが彼の主張である (EFG 32, 100)。

たしかにフッサール自身は、世界時間の受動的な個体構成機能を十分に展開したと言ひ難い。しかし以上のように、フッサールの時間論を世界時間における個体化の問題に力点を据えて解釈してみると、ハイデガーとの共通の問題地平も見えてくる⁽⁶⁾。フイנקは、フッサールの時間論の中から世界時間の問題をクローズアップさせ、ハイデガーにおけるテンポリテートの分析へと繋ごうとした、と言うこともできる。もっとも『存在と時間』において「世界時間」の語は、日常的な通俗的時間に対して用いられていた。しかし、一九二八年の夏学期講義では、存在了解の地平が「世界」として語られ、時間は世界の生起するあり方として考察されている⁽⁷⁾。

3. 初期フイנקの時間分析 脱現在化と揺動

初期フイנקの時間論は、カントの構想力論の現象学的解釈を通じて形成されていった。フイנקによれば、カントの言う経験的構想力

は、「準現在化 (Vergegenwärtigung)」⁽⁸⁾、超越論的構想力は非主題的な「把持 (Retention)」と「予持 (Protenion)」の機能に相当する。しかし彼は、さらに根源的な、非主題的ですからもない意識層として「脱現在化 (Entgegenwärtigung)」と「時間揺動 (Zeitschwingung)」の次元を見出すに至る。

脱現在化というのは、再想起、予期のような「準現在化」とも異なる非現在のなあり方を意味する。脱現在化は、けつして通常の意味での志向的な体験作用ではなく、あくまで「根源的時間の時間様式」に他ならない。それは「領野志向性」と「時間化の根源的統一」を成している。領野志向性というのは、フイנקによれば、騒音に対する「静寂」のようなものである。「聞く」という能動的志向作用は、静寂に「耳を澄ますこと」によって可能となる。このような音の背景としての静寂はまた、高い音の背景としての「混乱し、注意されていない音」とも明確に区別されねばならない。後者はあくまで「連合的統一」の次元にあり、「浮上はしていないがいつでも浮上可能」な背景である (EFG 32, 101)。このような連合的統一は、把持や予持という形式において成立するが、フイנקによれば、領野志向性と脱現在化は、把持や予持にも先立つて機能しているのである (EFG 31, 220)。

しかしながら脱現在化は、けつして予持、把持の底層のようなものではない。時間の庭 (把持と予持) を今という中心から投射された予視や背視のようなものとする通常のイメージに対して、フイנקが「脱現在化」という語によって強調したかったのは、「可能的な予視と背視と現在が、あくまで一つの全体として企投される」という事態に他ならない。

あらゆる企投は場所(Wo)から生起する。しかし企投のこの場所は、存在者的なものを地平として持つ限りにおいて、まず最初に孤立化され、しかる後にそこから諸企投を出来させるような『場(Ort)』なのではない。そうではなく、企投の場所は企投の遂行を通じて初めて場として存在する(dasein)のいある。(ibid.95)

脱現在化という企投の場所は、けっして企投の底層として自体化させてはならない。フイंकの「時間揺動」という術語は、脱現在化のこのような脱底性格を的確に表現している。脱現在化が一つの地平であるとするなら、その「発生的現象」を表すのが時間揺動に他ならない(ibid.287)。時間揺動はいわば「空虚な時間」であり、「現在化」によって充実される限りで「経験の可能性の条件」として機能する。

フイंकの時間論においてさらに独創的なのは、脱現在化と時間揺動が、個々の存在者の時間的現出様式のみならず、世界全体の時間化をも表すという点である。そうすると、「志向―充実」、「可能―現実」、「潜在―顕在」という枠組みでは収まらない問題次元が露呈されてくることになる。というのも、世界そのものには意味地平の延長ということでは済まされない性格が備わっているからである。地平というのが、「私はできる(Ich kann)」という自我の実践的能力性によって徐々に顕在化可能な「潜在的無限性」であるのに対して、世界全体は、「到達不可能なもの」と言われる(EFG3/216f.)。いくら到達を試みても「退去したもの」が見出されるだけで、「退去」そのものが見出されるわけではない(ibid.30)。とはいえ、世界の到達不可能性は、実践的目標理念への到達不可能性という意味で言われているのではない。そもそも世界全体の構成は、「途上」なのではなくて、そうした実践的

自我の顕在化の運動に先だつてすでに「過ぎ去り」、「終わってしまった」のである(ibid.68)。しかし世界はけっしてそれ自体として存在するような『客観的な』全体でもなく、あくまで時間性の「揺動」という絶えざる活動によってそのつど開かれる「幅」なのである。(ibid.52)。

世界現出の非存在的性格は、現実化以前の潜在的可能態という意味で理解されてはならない。そもそも、可能性、現実性という様態の区別自体、時間化の様態に関して言われているのであり、すでに時間化された対象性に事後的に付加されるようなものではない(EFG3/129)。世界は個別的存在者の現出に伴う潜在的意味地平そのものが可能となる場として、それ自体けっして顕在化されることはない。

フイंकは世界を「アペイロン」、「無限定なるもの」とも呼んでいる。それは単に限定されたものから語られるような消極的な規定ではなく、むしろ「限定を可能にするもの」として積極性を有する。このような世界そのものの自己限定の在り方をフイंकは「時間化」として語るのである。フイंकによれば、それは絶対的主体の時間化、つまり世界的な幅を有する脱現在化の働きに他ならない。もちろん絶対的主体とは言っても、けっして認識論的な意識主観性のことではない。フイंकは脱現在化の地平そのものが属している根源的時間を「時間意識」と表現するのは不適切と考え、「意識」は超越論的時間の本質ではない」と言う(EFG3/228)。なぜなら、作用そのものがすでに時間によって構成された統一体だからである。時間揺動とは、「(作用極としての)自我の『活動性』ではなく、各々の自我の分極化以前に存する統一性」であり(ibid.311)、したがってそれは、自我の意のま

まにはならない「無力な領圏 (Ohnmachbereich)」として「脱現在化の幅」を切り開くのである (ibid.67)。

時間揺動というのは、フィンクによれば「持続せしめること (Währenlassen)」と「持続を受け入れること (Gewähren des Währens)」との間に起る揺れ動きに他ならない (ibid.66)。しかも彼は「持続＝存在 (Währen=Sein)」と規定しているのであるから、「存在せしめること」と「存在を受け容れること」との間の揺れ動きと表現し直すこともできる。持続せしめる働きが、「時間揺動の折り目」に達すると、持続の流れが「せき止め」られ、そこに存在者が現れる (EFG3/1286)。そしてこの折り返し点から戻ってくる過程が、存在者ないし所産としての持続を受け容れる働きであり、フィンクはこれを「根源的な気づき (Gewahren)」として語っている (EFG3/266)。持続せしめる働きは折り返し点で停滞することなく、それを凌駕し、さらに進行する。世界とは、持続の産出とその所産としての持続の受け容れとの間を揺れ動く絶えざるプロセスに他ならない。

4. 世界魂の非存在論に向けて

脱現在化は意識の深層におけるイメージの産出機能であり、揺動において絶対者と世界が差異化する。フィンクは、後期コスモロジーにおいて絶対者と世界の差異性を、世界そのものの内的差異性として捉え直し、「天空と大地の対抗遊戯」という神話的象徴によって語るようになる。つまりここで言われる対抗遊戯というのは、非存在論で語られた「時間揺動」の発展型と考えてよいだろう。世界遊戯論においてフィンクは、「原像ー模像」といった伝統的模写図式を解体し、むしろ原像と模像、現実性と非現実性との区別そのものが湧出してくる場面

を問題とする。遊戯としてのイメージ世界は、人間の遊戯における「脱自」という無意識的位相において現れてくる世界なのである。

無意識的位相におけるイメージの問題について最も果敢に取り組んだ思想家としてユングの名を挙げることができる。従来の現象学研究において無意識の問題が扱われる際、フロイトは度々取りざたにされることはあったものの、ユングについて言及されることはほとんど皆無であった。しかしユング派の中には、現象学への接近を試みる者も少なくない⁸⁾。その代表がジェイムズ・ヒルマンである。ヒルマンは、アンリ・コルバンの「根源的形象世界 (mundus imaginis)」論とユングの元型論を折衷し、元型心理学という独自の理論を展開している。ユングはヌーメノ的な元型自体とファイノメノ的な元型的イメージを区別したが、元型心理学は、もっぱら後者のみを問題とする。無意識そのものに直接接近することはできないが、無意識のイメージであれば、現象学的に考察可能である。

元型心理学の目的は「魂を作ること (soul-making)」である。魂とはイメージ形成の場であり、イメージしていく活動そのものである。元型心理学は知覚に対するイメージの先行性を主張する。しかしこのことを現象学の用語で語り直す際、知覚に対する空想の先行性というよりは、むしろ現在化に対する脱現在化の先行性として語られるべきである。

ヒルマンによれば、魂は人間や自我の所有物ではない。むしろ人間の方が魂の場の中に置かれている。このことは、ユングの「魂内存在 (esse in anima)」という言葉に端的に表現されている。魂とはむしろ世界そのものである。ここでヒルマンは、プラトン、新プラトン主義からルネサンス魔術思想を経てドイツロマン主義に至るまで

極めて重要な役割を果たしてきたかの「世界魂 (anima mundi)」の概念に注目する⁽⁹⁾。世界魂は、単なる擬人化の産物ではなく「人物化 (personifying)」の産物と言うべきである。すでに成立した意識が自らを世界に投影するのではない。人物化とは、あくまで無意識の投影である。それは意識にとっては異他的であり、むしろ逆に人物化としての無意識の投影こそが主体的自己の成立を可能にしているのである。

この世界魂としてのイメージ世界は、意識的空想の産物ではなく、あくまで想像的主体の意志とは独立に現れてくる自律的な想像世界である。フィנקの脱現在化というイメージの産出機能もまた自我の作用ではない。コスモロギー的な遊戯世界にしても、はじめからイメージに満ち溢れている世界であり、人間主観はそこへと遊戯しつつ巻き込まれるような形で脱自する。元型心理学的な表現で語るなら、世界魂の元型が、意識を眩惑し、自分自身のスタンスに対して盲目にさせる。意識の構造そのものが、元型の強大な力と憑依によって形成されるのである⁽¹⁰⁾。

ヒルマンは、自らの元型心理学と現象学の共通点として次の二点を挙げている。第一に「事象そのものに向かい、事象自身に己が何であるかを語らせる」という点、第二に「本質的観念あるいは意識のスタイルという観点から、生起している事物の本質を見出そうとする」という点である。しかしヒルマンにとって「事象そのものへ」という格率は、「イメージそのものへ」を意味する。事象は、先反省的所与性においては、単なる事象ではなく、イマジナルな存在者である⁽¹¹⁾。神々、天使、ダイモン、妖精のような元型的な被造物は、イデア的な論理的普遍とは異なり、個体化されるが、他方で物質的存在者とも異

なり、あくまで「微細な質料 (subtle matter)」において個体化される。その微細さは、字義的な把握から絶えず逃れる「捉えにくさ」を意味している⁽¹²⁾。ヒルマンが言うように、神話的隠喩は、定義や説明ではなく、むしろそれらを開くものであり、現象を一義的に字義化することを防ぎ、多様なパースペクティブにおいて記述することを促すものである。ヒルマンは、「現象学的還元」をこのような「神話的パターン及び人物たちへの回帰」、すなわち「元型的転回」として改釈する⁽¹³⁾。たしかにフッサールの現象学は、基本的に「概念」を記述の手段とするが、フィנקのコスモロギーにおける神話的語りは、この「元型的転回」としての現象学的還元の遂行と考えることも出来る。

フィנקは当初、一者の非存在論を構想したが、それを時間論として具体化し、構想力の問題として受け止め、さらには世界遊戯論として展開した。それは一者の非存在論というよりはむしろ「世界魂の非存在論」と言ってよいかもしれない⁽¹⁴⁾。すでに心理学の分野で豊かな展開を遂げている元型的想像力の問題に対して、現象学はどのような対応をすべきであろうか。その具体的な展開は今後に譲りたい。

引用文献と略号

Eugen Fink

EFG.3/1: *Eugen Fink Gesamttausgabe Bd.3/1: Phänomenologische Werkstatt*. Bd.1 *Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Herausgeber: Ronald Bruzina, Karl Alber, 2006.

EFG.3/2: *Eugen Fink Gesamttausgabe Bd.3/2: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen*

Philosophie, Herausgeber: Ronald Bruzina, Karl Alber, 2008.

Edmund Husserl

EU: *Erfahrung und Urteil*, hrsg. von L. Landgrebe, Prag, Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939; Hamburg, Felix Meiner, PhB 280, 1972.

Hua.XXXIII: *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Edited by Rudolf Bernet & Dieter Lohmar, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

註

(1) フルブリーナの諸研究は以下の大著へと結実する。

Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*, New Haven: & London Yale University Press, 2004.

(2) Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin: B. Cassirer, 1922, S.84.

(3) Vgl. Siegfried Rombach, „Gegenstandskonstitution und Seinsentwurf als Verzeitigung: Über die zeitliche Konstitution der Gegenstandstypen bei Husserl und den zeitlichen Entwurf“ in *Husserl Studies*, 2004, 20 (1), S.29ff. 1919年から23年にマールブルクへ招聘されるまでのフライブルク修業時代にハイデガーは、フッサールから個人指導を受け、彼の研究草稿を閲読する機会も得ている。

(4) パトチカの表現を借りるなら、「世界は時間のうちにはなく、時間は世界なのである。」

Jan Patočka, *Die natürliche Welt als philosophisches Problem*, herausgegeben von Klaus Nellen und Jiri Nemec; übersetzt von Eiska und Ralph Melville.

Stuttgart: Klett-Cotta, 1990, S.128.

(5) Franz-Anton Schwarz, „Zum Weltproblem Eugen Finks“, in *Eugen-Fink-Symposion 1985*, Ed. Ferdinand Graf, Schriftenreihe der Pädagogische Hochschule Freiburg, Freiburg: Pädagogische Hochschule Freiburg, 1987, S.61f.

(6) ヘルネットは「フッサールとハイデガーにおける時間の根源への問」という論文のなかで、フッサールが世界時間を「因果的に規定された自然的存在性の『客観的時間』と同一視」、世界時間の持つ重要な意義を汲み取っていないと批判し、この点にハイデガーとの分岐点をみている。しかし、その後の論文では、とりわけ「ベルナウ」草稿をも考慮しつつ、フッサールにおける世界時間の積極的意義を認めつつある。

Vgl. Rudolf Bernet, „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger“, in *Heidegger, Studies*, vol. III/IV, Duncker & Humblot, 1987/88.

Vgl. Rudolf Bernet, „Real Time and Imaginary Time. Temporal Individuation according to the Bernau Manuscripts“, in *The second International meeting for Husserl studies in Japan Proceedings*, Inter-University Seminar House, 2003. (「実在的時間と想像的時間 ヘルナウ草稿による時間的個体化」和田渡訳)

(7) ヘルネットはハイデガーのこの講義で語られている「時間性の脱自的地平の統一」への問を「世界時間」の問題として捉えている。そこで語られている世界の時間は「超越の時間的条件」であり、「現存在的存在者、および眼前的存在者や手許的存在者の存在の『テンポラールな』意味」を規定するものでもある。

Rudolf Bernet, „Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und

Heidegger", in *Heidegger. Studies*, vol. III/IV, Duncker & Humblot, 1987/88, S.102f.

(8) 例えはエドワード・ケイシー、ロバート・エイヴンス、河合俊雄などがそうである。

Vgl. Edward S. Casey, *Imagining : a phenomenological study*, Indiana University Press, 1976.

Vgl. Roberts Avens, *The New Gnosis: Heidegger, Hillman, and Angels*, Spring Publications, 1984.

Vgl. Kawai Toshio, *Bild und Sprache und ihre Beziehung zur Welt : Überlegungen zur Bedeutung von Jung und Heidegger für die Psychologie*, Königshausen & Neumann, 1988.

(9) フォン・ヘルムホルツの集合的無意識の概念を、H. C. アグリッパの世界魂と重ね合わせる。

C.G. Jung: "Synchronicity, an Acausal Connecting Principle" in: *The Interpretation of Nature and the Psyche*, New York, 1955, p.107-108.

(10) James Hillman, *Re-visioning psychology*, New York : Harper Perennial, 1975. (『魂の心理学』入江良平訳、青土社、一九九七年), p.xix.

(11) Roberts Avens, "Henry Corbin's Teaching on Angels", Gorgo 14, 1988.

(12) Roberts Avens, *Imaginal Body: Para-jungian Reflections on Soul, Imagination and Death*, University Press of America, 1982, p.231.

(13) James Hillman, aa.O., p.138f.

(14) すでに永井晋が「コルバンの「根源的形象世界」論に依拠しつつ「イメージナルの現象学」を展開している。
永井晋『現象学の転回「顕現しないもの」に向けて』知泉書館、二〇〇七年 参照。

(武内 大・たけうち だい・東洋大学)

主観性への問いと反自然主義の可能性

——今日の哲学状況におけるフッサール現象学の射程——

池田 喬

今日の哲学状況においてフッサールの現象学はいかなる射程をもちうるのか。

無論「今日の哲学状況」と言っても多様である。しかし、長く哲学の中心に座を占めた「自我」や「主観（性）」の概念がかなりの劣勢に立たされていることは少なくともはつきりしている。現象学の内部に限っても、一方でハイデガー以降の独仏における解釈学的・脱構築的動向において、他方で英語圏を中心に現象学が認知科学化する傾向において、「（超越論的）主観性」や「自我」というフッサールの核概念からの離脱が平常化している。

しかし、私見によれば、こうした状況の中でこそ、「（超越論的）主観性」の哲学的な健全性が守られるべきである。ハイデガーの率直な語りによれば、「主観性を捨て去っていく思索」は「哲学」とは別の思索なのであり、また、「現象学の自然化」はフッサールの哲学を強く動機づけている「反自然主義」を真面目に受け取るならば容易に許容できるものではない。そうだとすれば、逆に、「主観性」への問いに基づく「反自然主義」という論点においてフッサール現象学は今日の「哲学」の状況の内で類稀な批判的射程をもつはずである。以下では、「今

日の哲学状況におけるフッサール現象学の可能性」という同一課題をめぐる、H. ルイン、武内大各氏の論考にコメントすることを通じて、この射程を示したい。

注記・筆者は、日本現象学会第三一回研究大会のシンポジウム（英語）「今日の世界の哲学状況におけるフッサール現象学の射程（邦題）」（人間環境大学、二〇〇九年十一月一日）において、特定討論者として両氏の発表にコメントをした。本稿はそのコメントの和訳に修正と加筆を施したものである。なお、各氏の発表原稿を筆者が翻訳して引用した箇所があるが、本巻収録の最終版と多少の違いがあるかもしれないことをお断りしておく。

1. イデア性・超越論的主観性・事実性——H. ルイン氏へのコメント

言語分析哲学と現象学・脱構築的哲学との「地政学的配置」に今日の哲学状況の基礎を見出し、両陣営からのフッサール解釈を媒介にこの両者を架橋すること。ルインはこのような観点からフッサール現象学の今日的意義を示そうとする。彼によれば、フッサールの最初の著書『算術の哲学』に対してフレーゲが行ったいわゆる「心理主義批判」

は、フッサールとの論点のズレを含みながらも、フッサール最晩年の論考「幾何学の起源」に対するデリダの詳細な読解と根本においては相通じる「プロト・脱構築的批判」である。すなわち、ルインは、『算術の哲学』は「算術の起源」への問いであるというデリダの理解を共有しつつ、「充実した直観を通じたイデア性の意味の発生的説明というまさにその可能性の内的限界」を暴露するフレーゲの「心理主義」批判は「幾何学の起源」へのデリダの論評が開示した「発生が意味を決定するが、実際のところ、意味が発生を規定しているように思われる」というアポリア、あるいは「発生の還元不可能な弁証法的性格」を先取りしていると考ええる。その上で、今日なお乗り越えられていない「本当の究極的な哲学的挑戦」は、「能動と受動の間の無期限な弁証法を生き、自己呈示するものを性急に客観化することなく受け取れることを学ぶこと、それでいて、この自己呈示するものは、自己透過的な直観の内部性として理解された意識の内でのその意味を完全に把握するという仕方、十全に基礎付けられるのだと信じたりしないこと」にあると論じる。

なるほど、このような「哲学的挑戦」を誰よりも真面目に引き受けたのがフッサールであり、その挑戦は今日なお数多の哲学的方向によっても乗り越えられていないと言わねばであらう。イデア性の問題から事象の必然性に導かれて歴史や文化の問題圏にまで突き進むフッサールの思考には、イデア的なものの「性急な客観化」や「自己透過的な直観」への無思慮な定位に陥った場合にはまず追いつき得ない。それではなぜフッサールはイデア性の問題と歴史の問題性を内的連関において思考しえたのか。地政学的配置の架橋の後、ルインはこの問いを追跡していない。そうであれば、フッサールの「哲学的挑戦」が

もちうる射程を見定めるには至らないだろう。

この点を考えるためには、回り道をせず、超越論的主観性に対するフッサールの思考に核心を求めるのが誠実だと思われる。ルインが指摘するように、哲学の始まりからイデア性の問題は、恒常的に存在するものに有限な人間の思考が与するという驚きと不可分である。この驚きは、超越論的主観性の「不死性」というフッサールの着想にも直結していることを想起しておきたい。重要なのは、例えば一九三〇年終盤または三一年に書かれたテキストによれば、「超越論的主観性の無限性」が問題であるからこそ、この無限な超越論的生を断絶する異常事態としての自我の「誕生と死」の問題が現象学の問題圏に入り込み（*Husserliana* XV, 153）「世界構成を可能にするための構成的出来事」（171）として解明を要する事柄になる、ということである。「デカルト的省察」の終盤に「死」や「歴史の^意味V」といった形而上学的事実性が取り上げられる所以もここにあるだろう。

超越論的主観性を起点として現れるこうした事実性とイデア性との緊張感ある関係が「幾何学の起源」の問いへと合流してくるのだとすれば、フッサールが開示した今日の「哲学的挑戦」を（超越論的）主観性の追求から切り離すべきではない。この点は次のことを思えばなおさらである。つまり、ハイデガーが問うべきとした超越論的構成者の「事象的な自己の実存」をフッサールもまた彼なりに問題にしていたにもかかわらず、まさにフッサールを事実性や死の問題圏へと事象的必然性をもって導いた主観性や自我の概念は、ハイデガー以後、切り落とされるべき不要な顎髭かのように見なされ始めたということである。類似のことは、「直観」や「明証」等の関連語についても言えるだろう。

2. 現象学者の自己責任——武内大氏へのコメント

他方、武内が第一に着目するのは、まさに超越論的事実性の問題を形而上学として展開しようとしたフッサールの姿である。武内は、この形而上学的企図がフインクの現象学的形而上学において継承展開される様を論じ、さらにはフインクの「絶対者」への洞察をヒルマンの「元型心理学」へと接続して、フッサールが今日の哲学状況にもたらしした射程を明らかにしようとする。

しかし、フインクと共に、「認識論的主観性に対する個別的存在者の志向的現象ではなく世界の現象」を問題化し、それ自体は存在者ではなく非存在である世界を「絶対者」として、さらには「絶対者の時間化」として論及していく武内の思考を強く動機づけているのは、「世界現象の主観化」や「主観性への帰還」の回避である。したがって、絶対的主体は「絶対者」であって「自我」や「認識論的な意識主観性」ではないと主張される。そこから武内は、「主観性への帰還」を阻むであろう「無意識的位相」へと問題次元を設定し、ユング派の心理学者ヒルマンにおける、「現象学的還元」から「神話的イメージ及び人物たちへの帰還」への「元型的転回」に現象学の今日の展開を見ようとするのである。

ハイデガーの「主観性を捨て去っていく思索」やいわゆる「現象学の神学的展開」に見られるように、フッサール後の現象学が主観性や自我の限界に果敢に挑んできたこと、そして、その最高峰の一つがフインクの非存在論的現象学だということはたしかにそうだろう。しかし、この脱主観化の傾向をそのまま肯定することが現象学的に歓迎すべきことであるかどうかは別の問題であり、実際、フインクに対しても「無意識」の概念に対しても、現象学的な直観や明証の原理への

侵犯の疑いがこれまでもかけられてきた。ただし、その場合に本質的な問題は、「世界現象の主観化」に固執するかどうか、というものではないだろう。むしろ、問題は「誰が」現象学を遂行するのかにあるのではないか。

フッサールにおいて「認識論的な意識主観性」は、現象学者の「自己責任」という認識・倫理的問題と堅く結びついていることを思い出したい。「厳密学としての哲学」を標榜するフッサールにとって、学問的言明を明証的充実によって十全な正当化へともたらすことは、当初から、現象学が、個別科学の権威や流行の世界観に依存せず、「哲学」であるために決して欠いてはならない必須の要件であった。事象を明証的に視ることへの責任を引き受けることを現象学の倫理的要請として問題化する典型的な表現の一つは、『デカルト的省察』第二節における「哲学的な自己責任という徹底主義の精神」であろうが、そこでのデカルト主義の堅持は「世界現象の主観化」とはおおよそ関係がない。「明証」が現象学の原理として残り続けるのは、現象学的に視ることを引き受ける責任主体が、現象学があらゆる権威や流行からも自由な哲学であろうとする限り、存在しなければならぬからである。

そうである限り、潜在的で受動的な意識にも「自我」の関与があるという、「自己意識の最小限主義的見解」(D・ザハヴィ)が重要になってくる。この側面は悪しき主観主義のように思われがちだが、実際のポイントとは、世界の「主観化」というよりも、むしろ、経験が「私の」経験として反省されることができなければ、経験の現象学的探求に対する「責任」を引き受ける余地がどこにもなくなるということではないか。この意味で、「認識論的な意識主観性」を手放すならば自己責任を要請する現象学の存続がかかった限界地点に位置するのだ(「無意

識」に対するフッサールの両義的態度もこの地点での動揺によるだろう。

3. 反自然主義の可能性

武内が断っているように、ヒルマンの元型心理学も無意識そのものではなく「無意識のイメージ」には現象学的に接近できるという点を明確にしているのだから、現象学の自己責任という認識・倫理的要請の限界は守られており、したがって、上述の論点は懸念にとどまるということなのかもしれない。それでは、今日の哲学状況におけるもう一つの脱主観化の傾向である「現象学の自然化」についても事情は変わらないのだろうか。

フィンクがフッサールの時間論を「絶対者の時間化」として書き換えようとするのに対して、F・ヴァレラが「神経現象学」の試みによって更新しようとすることを例にとろう。彼によれば、過去把持や未来予期という内的時間意識の構造契機は神経認知のプロセスとして説明される。ここで、神経科学は一つの個別科学として発展してきた以上、フッサールの厳密学の理念からして現象学そのものではありえないという正統派の意見が出てきてもおかしくない。こうした態度は単なる保守的反応にすぎないように思えるかもしれないが、そこに何が窺われているのが問題である。

『イデーンI』第一篇第二章において「自然主義」をフッサールが拒否した理由の一つは、経験（科学的認識）と原的に与える直観（において明証的に見ること）との混同にあった。フッサールによれば、「経験」よりも「直観」のほうが広い概念であるが、自然主義（経験主義）者はこの直観を狭義の経験へと独断的に限定している。けれども、現

象学は、特定の理論的思考の先入見を遮断して、私（やあなた）が直接的に見ることができ、また把握しうるものの全てを許容し、その直観の所与から出発する。認識の正当性の責任は、学問的権威や隆盛ではなく、反省する主観自身に帰されるということになる。

「神経現象学」を新しい現象学の形態と呼ぶことを困難にしている理由の一つは、神経科学には現象学的責任を引き受ける可能性が閉ざされていることであろう。注意すべきは、神経科学（者）は脳画像装置等を通じた認識上の特殊視点に立っているという事実である。この視点は、誰の体験を反省しうるものでもない。神経科学者であれば被験者であれ、自身のメロデー体験を神経認知プロセスとして体験することはできない。体験していない出来事は（それが世界内的な意味で、私の脳内の出来事だとしても）反省されることができない。自身で反省できるのはドレミという音の連続を聞いたという志向的体験である。この体験の反省においては、この体験の現実存在は必然的に知られているが、或る神経細胞の発火が現実存在したのかどうかは知られてはいない。すると、前者の反省的認識の責任を引き受けることはできても、後者については不可能なはずである。この事情は、私は自身の行為の責任をとることはできるが、自由意志の発動に先だって起こっていたとされる運動準備電位の発生の責任をとることはできないことに類似している。

リベットの実験以来、責任主体の「危機」が叫ばれている。そうした状況の中で、なお責任概念に実質を与え（続け）るためには、私の体験への反省的視点を、私に生じている（はずの）脳活動を観察する視点から区別する方法が必要になってくるだろう。この点で、フッサールの現象学的洞察が教示するところは決して少なくない。

無論、メルロー・ポンティやビンズヴァンガーを引き合いに出すまでもなく、現象学と経験科学が相互に影響して実りある成果を生むことは稀でないし、この事実こそが現象学的探求の射程の広さを示している。しかし、この事実は、両者が相互影響しうる別の営みであることを明確化するものであっても、両者の同化を導くものではないと言うべきだろう（S・ギャラガーの「フロントロードされた現象学」の議論などを参照されたい）。「自然主義化」する今日の哲学状況の中でフッサールの「危機」から百年後を迎えていく今後の世界で、「（超越論的）主観性」と「反自然主義」の共同は、体験や行為に関心を寄せる哲学と諸科学の関係を考える上で再び重要な位置付けを獲得しようものと思われる。

（池田 喬・いけだ たかし・東京大学グローバルCOE「共生のための国際哲学教育研究センター（UTCP）」特任研究員）

後期ブレンターノの存在論

——付帯者Akzidensの概念を中心に——

秋 葉 剛 史

一九世紀後半から二〇世紀始めに活躍したF・ブレンターノは、主として「志向性」の概念を哲学の舞台に再登場させ、心理学的探究に精力を注いだことで知られている。逆にあまり知られていないのは、存在論・形而上学の問題に強い関心を寄せた哲学者としてのブレンターノである。だがこれは、彼の経歴全体を見ればいささか不公平な扱いである¹。というのも、「アリストテレスにおける存在の多義性」という存在論の中心問題についての考察から出発したブレンターノは、主に心理学的探究に取り組んだ中期を経て、後期には再び、伝統的な形而上学の諸問題（実体、因果性、時空等）を集中的に論じているからである²。諸文献を見ても、確かに近年では形而上学者としてのブレンターノを主題とする文献は増えてきているものの³、いまだその全貌が明らかになっていないとは言い難い。

このような事情を踏まえ、本稿は、ブレンターノ独自の立場が展開される後期の存在論に焦点を当てる⁴。より正確には、本稿は特に「付帯者Akzidens」という概念に注目し、後期ブレンターノの存在論的特徴的ないくつかの側面を描き出すことを目指す。この概念に注目する理由は二つある。一つ目は、その重要性である。すなわち、以下

で見るように、付帯者に関するブレンターノの見解は、彼の後期思想において中心的ないくつかの思考契機（もの主義、全体―部分関係、依存関係等）が集まる結節点のような位置を占めている。よって、付帯者に関するブレンターノの見解の理解は、彼の後期思想全体の理解に重要な貢献をなす。第二の理由は、「付帯者」の一見したところの奇妙さである。つまり、これも以下で見るように、ブレンターノがこのアリストテレス由来の術語を用いて述べる内容には、いくつか単純な理解を拒む点があり、その動機や背景についての探究を我々に促す。

具体的な話に入る前に、本稿の目的についてあらかじめ断っておこう。本稿が第一義的に意図しているのは、後期ブレンターノの立場を哲学的に擁護することではない。そのためには、彼の諸前提の吟味や可能な批判への応答など、極めて多くの（おそらくは困難な）作業が必要だが、ここでそのような作業に取り組む余裕はない。むしろ本稿が目指すのは、将来あり得るそのような擁護の準備段階として、後期ブレンターノの立場を、特にその動機に着目し、可能な限り明快に、そして興味深いものとして描き出すことである。

では、本稿の構成を示しておこう。私はまず、「付帯者」という概念

を用いたプレンターノの見解を確認し、その見解を説明を要するものになっている三つの点を取り出す(1)。そして、続く三つの節で、それぞれに対して段階的に説明を与えていく(2-4)。最後に、以上の議論から示唆されるプレンターノ像を素描して稿を閉じる(5)。

1. 後期プレンターノにおける付帯者

プレンターノが「付帯者」により意味することの説明から始めよう。あなたが部屋で音楽を聴いているとしてほしい。このとき、「音楽を聴いているもの」という表現により何かが指されるという点に異論はないだろう。だが、それが何を指すかに関しては二つの解釈があり得る。一つ目は当然、この表現は音楽を聴いているところのあなた、つまり、 \wedge 音楽を聴いている \vee という性質を担っているが、それを担わないこともできた実体を指すという解釈である。だがもう一つ可能な解釈は、この表現は、まさに \wedge 音楽を聴いている限りでのあなた \vee と特徴づけられる何かを指すというものである。つまりこの解釈によれば、上の表現は、あなたが音楽を聴いている限りにおいて存在し、聴き止めるなら存在しなくなるような何かを指す。そして、プレンターノが「付帯者」と呼ぶのは、まさにこの後者のような存在者である。つまりそれは、ある実体にある性質が帰属する(と通常記述される)場合に応じ、またその限りで存在し、一般に「Pであるもの」や「PであるS」といった仕方で指されるようなものである。ただし、プレンターノが専ら論じるのは上の例のような心的性質に対応した付帯者(心的付帯者)である。この点は以下でも重要になるので注意しておこう。このような付帯者という存在者について、プレンターノは次のように述べる。

単に全ての実体や、実体の複数性、実体の諸部分だけが本来的な意味における存在者(Seiendes im eigentlichen Sinn)だという訳ではない。付帯者もまた、本来的な意味における存在者である。後者(付帯者)は、実体を部分として含むが、完全に新たな何かとして第二の部分を(「実体に」)付け加える訳ではない。「…」そして、これと同様のことは二階あるいはより高階の付帯者についても言われ得る。(KL: 11)

他の箇所も参照しつつ内容を説明しよう。まずプレンターノによれば、例えば \wedge 音楽を聴いているもの \vee という付帯者は、あなたのような実体と全く同様に「本来的な意味における存在者」である。つまりそれは、普遍的性質や判断内容などの抽象者とは異なり、それ自身で存在することができると具体的な個物(Konkretum)である(KL: 28, 54)。また付帯者は、必ず実体を特殊な仕方で部分として含む(KL: 53, 151)。他の付帯者の部分となることができるとされる(KL: 67, 122)。(この部分関係の特殊性については後で説明する。)例えば、あなたが音楽を聴きつつ喜びを感じているとすれば、 \wedge 音楽に喜びを感じているもの \vee という付帯者は、あなたという実体と \wedge 音楽を聴いているもの \vee という付帯者を共に部分として含む。

以上、プレンターノは、付帯者に関して少なくとも次の三つのことを主張している。

- (K) 付帯者は、性質帰属に対応して存在する具体的個物である。
- (T) 付帯者は、実体や他の付帯者と特殊な部分関係に立つ。
- (S) 付帯者を含んだ部分系列には、必ず実体が含まれる。

だがこれらに對しては、いくつかの疑問が生じる。背景を補いつつ問題を明らかにしよう。

まず (K) に関してである。伝統的に「付帯者」は「実体」との對比により理解されてきた。つまり付帯者は、実体が担う性質(即ち)太郎の青白さ」に對應し、それ単独では存在できないものとして理解されてきた。これに對しブレンターノは、性質にはなく、実体が性質を担うこと全体に對應する具体者として付帯者を考えている。これはなぜだろうか。もちろんここで問題は、なぜブレンターノは「付帯者」という語を伝統とは異なる意味で用いたのかという点ではない(用語法は基本的に各人の自由である)。むしろ問題は、なぜ彼は性質帰属を「担い手ー性質」という伝統的な對を用いるのとは異なる仕方て理解しようとしたのかという点である。とりわけ、前述のようにブレンターノが言及するのは専ら心的付帯者なのだから、心的性質の帰属について、このことに説明が与えられねばならない。

次の (T) に関しても、まず目を引くのは伝統的な規定との相違である。すなわち、伝統的に付帯者は、実体に「内属」し、何らかの意味でその「うちにある」とされてきたのに對し、ブレンターノは關係を逆方向に考えている(実体が付帯者の部分である)。さらに、問題はもう一つある。先の引用からもわかるように、ブレンターノが付帯者について成り立つとする部分關係は、通常の部分關係なら満たすはずの「補足性原理」(x が y の部分ならば、y は x とは別の部分をもつという原理。詳しくは 3 節で)を満たさない。なぜブレンターノは、このような非標準的な部分關係を付帯者について認めたのだろうか。

最後は (S)、すなわち、付帯者は必ず実体を部分として含むという見解である。これが説明を要することは、中期ブレンターノの次の

主張と比較することで明らかにできる。すなわち、主に心理学的考察に力を注いでいたこの時期のブレンターノによれば、心理学は心的現象を担う何らかの実体の想定を必要としない。というのも、彼によれば、心的実体を想定しようとしまいと、心的現象はいずれにしても与えられており、実体の想定なしでも心的領域の探究には何ら支障をきたさないからである (PESI 138)。だがこれに對し、後期ブレンターノはまさに心的領域(心的付帯者)を特徴づける文脈において、明示的に実体について語っている。この変化の背景には、どのような事情があつたのだろうか。

以上が、ブレンターノの付帯者に関する本稿の問題設定である。以下の三つの節では、これらに對して順に説明を与えていく。その過程で、上の三点をブレンターノが主張したことには、それぞれ固有の動機がはたらいていたことが明らかになるだろう。

2. もの主義の還元プログラム

(K) から見て行こう。なぜブレンターノは、性質帰属に對應する具体的存在者を必要としたのだろうか。その答えは、彼が後期において「もの主義 *Reismus*」、すなわち、具体的な事物だけが存在するという立場に至った経緯を見ることで与えられる。以下では、A・フルツィムスキの議論を参考にしつつ (cf. CHR. ch.5)、この間の事情を再構成する。

ブレンターノが後期の立場に至った経緯を理解するには、まず彼の中期の思想に遡る必要がある。前述のように、この時期ブレンターノは心的現象の探究に精力を注いでいた。そして周知のように、彼は心的作用の根本特徴として、「内在的対象」ないし「志向的相關者」の存

在を認めた。ここで重要なのは、このような相関者の存在テーゼの普遍性である。すなわちブレンターノは、様々な心的作用の各々にその相関者を割り当てることにより、東京タワーなどの具体的個物に加え、命題的対象（Aの存在）や時間的に変様された対象（過去のA）、価値的対象（Aの愛らしさ）など、いささか問題含みと思われる諸々の「存在者」を、極端なまでの寛容さで認めていたのである。

だがブレンターノは、次第にこのような立場の困難を意識するようになる。彼が引き合いに出すのは、例えばAの存在Vのような対象を認めることから生じる無限の錯綜である。すなわち、もしAこのリングの存在Vなるものが、このリングと同様の意味で存在し思考の対象となるとするならば、我々はAこのリングの存在VやAこのリングの非存在Vなど無数に多くのものを、このリングと同じ意味で存在するものとして認めなくてはならなくなる。だが、これは明らかに不要な複雑化のように見える（PES II: 160）。このような考察を経て、ブレンターノは極端な寛容主義とは異なる立場を模索するようになった。

そして、そのような模索の過程でブレンターノが至ったのは、次のような洞察である。すなわち、様々な問題含みの「存在者」が思考の対象となつて見えるように見える場合、実際に存在しているのは、特殊な種類の存在者ではなく、特殊な様態をした作用の方だという洞察である。つまりブレンターノは、心的作用の対象領域に多様な存在者を認める代わりに、心的作用の様態の側に多様性を認め、後者により前者の見かけを還元するという着想に至ったのである（KI: 32）。具体例を挙げよう。例えばブレンターノによれば、過去のカエサルや、自己矛盾したことについて考えられている場合、A過去のカエサルV

や、A自己矛盾したもののVといった特殊な思考対象が存在しているのではなく、単に思考作用が特殊な仕方（過去の、矛盾した仕方）で遂行されているに過ぎない（KI: 9, 16）。

明らかに、この還元方針は極めて一般的な射程をもっている。すなわちこの方針は、もし成功するならば、多少なりとも素性が疑わしい「存在者」を一律に見かけ上のものとして説明し去ることを可能にする。そして、このような還元の一般的遂行可能性を信じたブレンターノは、後期において、中期の寛容主義とは正反対の立場へと至る。すなわち彼は、本来の意味で存在し思考の対象となるのは、物体や精神といった具体的個物（Ding）だけだと主張するに至る（KI: 4）。これが、後期ブレンターノの「もの主義」である。

付帯者に話を戻そう。性質帰属に対応する具体物としての付帯者という見解（K）は、以下のような仕方、いま見た「もの主義」によって要求されたものとして理解できる。まず、直前で確認したように、もの主義を支えているのは、具体物以外のものの見かけは、特殊な様態の心的作用によつて還元的に分析できるという主張である。だが、それら分析の全てで、その要として用いられる「心的作用」とはそもそも何なのだろうか。これに対する自然な答えは、心的作用とは何らかの実体（ブレンターノによれば魂）が担う性質だというものだろう（cf. PES I: 15）。しかし問題は、後期ブレンターノにとつて、性質もまた本来的存在者ではないという点である。すなわち、ブレンターノによれば、例えばトマトやリングがもつA赤さVなるものは、具体的な赤い個物を離れては存在できず、本来的な「もの」ではない（KI: 16ff, 59ff）。だが明らかに、性質が本来的存在者ではなく、作用が性質の一種だとすると、もの主義が前提している還元的分析は立ち行か

なくなる。なぜならその場合、非本来的な存在者の還元のために、再び作用という非本来的存在者に訴えることになってしまいうからである。従って、「心的作用が遂行されること」は、「実体が心的性質を担うこと」というのとは別の仕方で、本来的存在者である具体者だけを用いた仕方で理解されねばならない。後期ブレンターノは、まさにこのような考慮から、もの主義を維持可能にするため、性質帰属に対応する具体者（つまり付帯者）を想定したと考えられる。

以上、ブレンターノが（K）という見解をとったことに対し、彼の「もの主義」が含む還元主義的側面に着目することで、その理由を明らかにした。しかし実のところ、この還元主義という点だけでは、彼が残りの二つの見解（T）と（S）をとった理由として十分でない。まず（T）に関して言えば、もし後期ブレンターノの関心が還元の貫徹ということだけであつたとすれば、彼は還元すべき各々の対象に対して付帯者を想定するだけでよかつたはずであり、付帯者に関して部分関係が成り立つと主張する必要はなかつたはずである。一方、（S）に関しては多少事情が複雑である。なぜなら一見したところ、ブレンターノはまさに付帯者が還元のために利用できる具体者であることを保証するために、付帯者の部分として、具体者の典型である実体を措定した、とも思われるからである。だが、一般に何かが具体者を部分として含むことは、それが具体者であるための必要条件ではないし、その考えをブレンターノに帰すこともできない。従って、やはり（S）に関しても、別の動機に注目する必要がある。

3. 付帯者の全体・部分関係

では、（T）の動機の説明に移ろう。1節で触れたように、この見解

に関しては、（i）なぜブレンターノは、実体と付帯者の間の部分関係を伝統とは逆向きに考えたのか、（ii）なぜ彼は、非標準的な部分関係を付帯者について認めたのか、という二つの問題があつた。以下では、先に（ii）への答えを探ることにより、（i）への答えも得られることを示そう。

問題（ii）に関わるのは、次の「補足性原理」である。すなわち、ある対象 x が別の対象 y の部分であるならば、全体である y には、 x とは別の何かが部分として含まれる。これが通常の部分関係について成り立つことは明らかだろう。例えば、自転車とその部分のサドルを考えてみれば、確かに全体である自転車は、サドル以外にも様々な部分（ペダルやタイヤ等）をもつ。だがこれに対し、ブレンターノが付帯者について成り立つとする部分関係は、この補足性原理を満たさない。彼によれば、例えば \wedge 音楽を聴いているもの \vee という付帯者は、何らかの実体を部分として含むが、その実体を取り除いても残るような別の部分を全く含まない（[K], [1]）。この意味で確かに、ブレンターノが付帯者に関して成り立つとする部分関係は非標準的である。なぜ彼は、そのような関係を認めたのだろうか。

それを理解するために思い出すべきは、すでにブレンターノが中期に行っていた、諸作用間の依存関係についての考察である（[PES II, 203, PES II, 38]）。すなわち、様々な作用の間には、ある作用は他の作用なしには遂行され得ないが、その逆は成り立たないという意味で、一方向的な依存関係が成り立つ。例えば、あなたが昨晚の広島カープの勝利を喜ぶことができるためには、あなたはそもそもカープの勝利のことを考えていなければならぬし、それを事実として信じていなくてはならない。だが逆に、あなたはカープの勝利について単に考え

るだけでそれを事実と信じる必要はないし、ましてやそれを喜ぶ必要もない。

もちろん、この考察は直接的には心的作用についてのものであり、後期ブレンターノはこれを文字通り受け入れる訳ではない（前節の議論を参照）。だが、心的領域におけるこのような依存の構造自体は、心的作用の遂行が心的付帯者の存在として理解されるようになった後期においても妥当なものであるとして保持される¹⁰。すなわちブレンターノは、例えばハカープの勝利を喜ぶものの \vee はハカープの勝利を信じるものの \vee なしでは存在できないという仕方、付帯者の間の依存関係を認める（KI: 122, 128）。さらに、もう一つ重要な点として、（次節で見える理由により）実体を指定するようになった後期ブレンターノは、ここでは伝統に従い、付帯者が実体に依存し、それなしでは存在できないことを認める（KI: 61）。

では、これらの依存関係はどのように理解できるだろうか。一つの考え方は、それは付帯者に関する原始的事実であり、それ以上の説明は必要でも可能でもないというものである。だが別の考え方は、付帯者の依存関係を、何らかのより基礎的な事実から説明可能なものと見なすことである。そして実際、付帯者に関して部分関係が成り立つというブレンターノの見解（T）は、そのような説明的機能をもつ基礎的事実の提示を意図したものと見なせる。つまり彼は、「まさに付帯者が他の付帯者や実体と部分関係に立つからこそ、それらに関して依存関係が成り立つ」という説明を意図していたと理解できる。

ここで重要なのは、全体・部分関係に関してブレンターノが認める次の原理である¹¹...

（ME） x は y の部分である $\rightarrow y$ は、 x が存在し y の部分である限りにおいて、存在する

これはすなわち、全体はその存在に関して、自らの部分に依存するという原理である。（例えば、原子核は、その部分である陽子や中性子の存在に依存する。）そして、この原理を採用している以上ブレンターノは、さらに付帯者に関して部分関係が成り立つという主張（T）を付け加えることにより、付帯者に関して成り立つ依存の事実を、（ME）の適用例の一つとして説明することができる。例えば、ハカープの勝利を喜ぶものの \vee が、ハカープの勝利を信じるものの \vee や実体に依存するのは、まさに前者が後二者を部分として含むからだ、という仕方である。このように彼は、まさに付帯者に関する依存関係の事実を説明可能にするために、付帯者同士や実体が部分関係に立つと主張したと考えられる¹²。

以上が、ブレンターノが（T）を主張した理由についての本稿の解釈である。だが再び、本節の内容だけからは、彼が実体を指定した（S）と（T）の理由はいまだ明らかになっていない。次節では、1節での問題提起を踏まえ、改めて彼が（S）を主張した理由について考察しよう。

4. 実体の指定

後期ブレンターノが実体を指定した理由それ自体は、比較的容易に明らかにできる。問題となるのは、例えばあなたが音楽を聴きつつ、風景を見ている場面である。このとき、後期ブレンターノに従えば、 \wedge 音楽を聴いているもの \vee と \wedge 風景を見ているもの \vee という二つの付帯

者が存在する。そしてこれら付帯者の間には、(前節で見た部分関係による統一とは異なる仕方で) 独特の共時的統一が成り立っている。というのも、そのような統一なしには、あなたは「聴いている音楽と見ている風景のどちらに集中しているか」といった比較さえできないことになってしまいうからである。だが、心的領域のこのような統一性は、実体を指定する後期ブレンターノにとっては説明に難くない。なぜなら彼は、 \wedge 音楽を聴いているものと \vee 風景を見ているものと \vee が統一されているのは、単にそれらが同一の実体を共通の部分としてもつからだ、と言えるからである。このように、後期ブレンターノが実体を指定した理由は、さしあたり、意識の統一という事実の説明という点に求められる¹³。

しかし、ここからが問題である。意識の統一性という事実は、中期ブレンターノによっても当然論じられていた。だがそれにも拘わらず、1節で述べたように、この時期のブレンターノは実体を不要と見なししていた。つまり彼は、実体という統一原理を想定することなしに、意識の統一という事実を説明できると考えていたのである。では、なぜブレンターノは、中期において不要としていた実体を、後期において指定することになったのだろうか。

この問いに本稿が与える答えは、概略以下のものである。すなわち、ブレンターノは確かに中期において、実体という統一原理に訴えることなしに意識の統一性を説明できた。だがその説明は、全体-部分関係について、後期の「もの主義」とは整合しないある見解(部分に関する潜在主義)を前提してはじめて成り立つものだった。従って、後期においてももの主義をとることになったブレンターノは、自らが中期にとっていた意識の統一の説明を妥当なものと見なせなくなり、固有

の統一原理としての実体を認めるに至った、と。

具体的に、中期ブレンターノが与えていた説明から見て行こう。ブレンターノは、『経験的立場からの心理学』(まさに「意識の統一性」という章)において、次のように述べる…

「…」一つの實在的事物は、多数の部分を含んでいることができる。その明らかな例は、比較的複合的な心的諸状態において見出される。「…」我々は、一つの事物の各々の部分をそれ自体で考えることができ、各々に固有の名前で呼ぶことができる。しかし、「…」そのように名前が当てられるものは、事物ではないのである。(PESI:223)

ここでの要点は、實在的事物とその部分の間の存在論的な身分の違いである。すなわちブレンターノによれば、事物の各部分は、それが部分に留まっている限りそれ自身は事物ではなく、潜在的に事物であり得るものに過ぎない。これは次のように定式化できる¹⁴…

(MP) x は y の部分であり、 y は實在的事物である $\rightarrow x$ は實在的事物とは異なる仕方、単に潜在的にのみ存在する

そして引用から明らかなように、中期ブレンターノはこの(MP)が心的領域において成り立つとしている。つまり彼によれば、個々の心的作用それ自体は事物ではなく、意識という一つの事物のうちから分割される潜在的存在者に過ぎない。従って、中期ブレンターノにおいては、例えば聴くことと見ることの間に成り立つ統一性は、「それらが

同じ事物から切り出されたものであること」によって単純に説明されることになる (cf. PES I: 232)。

しかし、中期には可能だったこの説明を、後期ブレンターノは認めることができない。ここで、後期のものの主義の主張をもう一度確認しよう。それは、具体的事物以外の何ものも存在しないという主張だった。だがこの主張は、「何ものも具体的事物とは異なった仕方 で存在することはない」と言い換えることができる (KL: 29, 43, 128)。なぜなら、もし何かが具体的事物とは異なる仕方 で存在するならば、存在するのは具体的事物だけだという主張は維持できなくなるからである (cf. KL: 68f)。だが明らかに、先に見た中期ブレンターノによる意識の統一の説明は、この後期の主張と両立しない。なぜなら、そこで中期ブレンターノが依拠していた (MP) は、事物の諸部分に対し、まさに事物とは異なる存在の仕方を認めるものだったからである (cf. KL: 51, 104)。従って、後期ブレンターノは、かつて自らがなした説明を もはや妥当なものと思わず、意識の統一について何らか別の説明を与える必要に迫られる。そして本稿の解釈は、後期ブレンターノは、まさにこのような事情により、意識の統一原理として実体を指定するに至ったというものである。

5. おわりに

以上、後期ブレンターノの付帯者の概念について、主としてその動機に遡ることで説明を与えてきた。最後に、本稿の解釈により描かれるブレンターノ像について簡単に触れておこう。ひとことと言えば、上のような解釈において本稿が描こうとしていたのは、体系的な哲学者としてのブレンターノである。実際、本稿で見た彼の後期の思

想は、中期の方針から生じた問題を受けて根本的前提を変更したブレンターノが、新たに採用した枠組み内で体系的説明の可能性を追究した結果として理解できる。しばしば、ブレンターノは個別の問題の分析に力を注いだが、体系の構築には関心がなかったという指摘がなされる。だがそれは、あくまで事柄の一面面に過ぎないと思われる。私が見るところ、ブレンターノはもともと体系的な哲学者として読まれていいし、そのように読むことで (場合によっては本人も気付いていなかった) 意外な問題連関の発見にもつながると思う。ブレンターノ自身の探究が、狭義の心理学や存在論だけでなく、認識論・真理論、倫理学、自然神学など極めて幅広い領域に及ぶことを思えば、このような試みは実り豊かなものとなることが期待できる。そして本稿は、そのささやかな一歩となることを意図したものである¹⁵。

参考文献

- [KL] Brentano, F. *Kategorienlehre*. Meiner, 1933.
- [PES I] Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. I. Meiner, 1874.
- [PES II] Brentano, F. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. II. Meiner, 1925.
- [CHI] Chisholm, R. *Brentano and Meinong Studies*. Rodopi, 1982.
- [CHR] Chrudzinski, A. *Die Ontologie Franz Brentanos*. Kluwer, 2004.
- [SB] Smith, B. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*. Open Court, 1996.

1 もっともこの扱いには、後期ブレンターノが著作を公開しなかったと

いう相応の理由がある。

2 プレンターノの活動時期の区分とその概要については、[CHR]を参照。

3 Cf. [CHI], [CHR], [SB].

4 本稿が主に依拠するのは、口述筆記を含む遺稿集『カテゴリー論』(KL)である。

5 Cf. [KL: 151]ただし、晩年の見解の変化については、[KL: 296ff], [SB: 79ff.]も参照。

6 同趣旨の記述が見られる箇所としては、[KL: 5, 51ff, 67, 151, 153ff.]などを参照。

7 "K" "T" "S"はそれぞれ、"Konkretheit" "Teilverhältnis" "Substanz"の略。

8 [CHR: 199]によると、その決定的な一歩は一八九三年のマルティ宛の手紙に見出される。

9 以下の4節で見る、中期プレンスターノにおける意識全体と諸作用についての見解を参照。

10 付帯者の「依存性」を、その具体性という既述の規定と反しないよう理解するには、後者を「自らの部分以外のものに依存しない」という特徴として解釈すればよい。Cf. [CHI: ch.1].

11 Cf. [PES II: 214-5]. 同様の解釈は、[CHI: 8] [SB: 74]でもとられている。

12 Cf. [CHI: 8], [CHR: 178-9], [SB: 69-70].

13 ただし、実体の役割としては「個体化の説明」も重要だったと思われる。Cf. [KL: 105].

14 関連する議論については[SB: ch.2]を参照。

15 本稿は、筆者が平成二一年度文科省科研費(特別研究員奨励費)に基

づいて行った研究の成果の一部である。

(秋葉 剛史・あきば たけし・慶應義塾大学)

ハイデガーと「身体性」

伊藤 良司

序 ハイデガーにおける「身体性」を実存論的な問題として提起する。

本論は、ハイデガーの「身体性」を現存在の実存論的構造契機と見定め、その内実の解釈を目指す。ハイデガーは現存在分析論を通じて我々自身の在り方を問うたが、身体に関しては多くを触れなかった。それどころか、『存在と時間』では、一切の既成解釈的な身体とその身体性の実存論的分析論から退けられる^(※1)。こうした彼の態度は、ときに身体問題の無視と評され、現存在分析論の欠陥として非難された^(※2)。だが、その後の諸講義等には「身体」や「身体性」に関する言及がみられたので、何人かの穏健な批判者たちはハイデガーは身体問題を無視したのではなく、実存論的分析論にとつて非本質的であつたために考察を差し控えたのだと評する^(※3)。しかし、いずれの批判にも共通しているのは、「身体」や「身体性」ということで各々が何らかの存在的・実存的な既成解釈を予め前提した上で、それらと実存論的な現存在分析論との接合の可否が問われてしまつてゐるということである。だが、そもそもハイデガーは「身体」や「身体性」に関する何らかの既成解釈を受け入れた上で、それらについて語ろうとしていたのではない。むしろ、彼は「身体」や「身体性」という語に関しても存在論

的・実存論的な考察態度を一貫し、自らの現存在分析論の立場からその意味を根拠づけ直すことを模索していたのである。

実際、本論が示していくように、ハイデガーは諸々のテキストの中で現存在の実存論的構造に或る種の「身体性」を認め、それを問題視していた。また、晩年には「身体性」を「身体ー存在 [Leibsein]」（あるいは「身体すること [Leiben]」）と言い換えて現存在の在り方の一つとして捉えた上で、その実存論的構造の解明を試みようとしていた^(※4)。しかし、その試みは十分に達成されたとは言えず、彼の「身体性」はいわば未完成の実存論的構造として残されたままである。では、いったい現存在分析論の中で「身体性」はいかなる実存論的構造として解釈されるのだろうか。そこで本論は以下、まず『存在と時間』での「配慮」の議論を素描した上で（第一節）、「身体性」を現存在のそのつどの現実実存を組成し、その発見を可能ならしめる実存論的な構造契機として位置づける（第二節）。加えて発見的な存在として現存在の言語的構造を確認した上で（第三節）、実存論的身体性とその発見態としての「身体」の解釈を試みたい（第四節）。

第一節 現存在の日常態としての「配慮」と、その内世界的な発見

本節では、ハイデガーにおける「身体性」の実存論的位置づけを探る準備として、『存在と時間』での「配慮」の議論を素描する。

現存在の根本体制は「世界―内―存在 In-der-Welt-sein」であり、それは現存在の日常態の分析を通じて解明される。ハイデガーがまず着目するのは、我々がいつも既に他の存在者たちと出会っているということ、しかもそれらはただ眼前に在るもの (das Vorhandene) として我々に対峙しているのではなく、いつも既に我々に用いられていることで出会われているということである。それゆえ、我々が最も身近に出会う存在者とは、例えばメモするための鉛筆といった用具的なもの (das Zuhandene) である。それは「…するために (um zu …)」という構造を備えており、自らを他のものへと指し向けている。それゆえ、鉛筆が紙や消しゴムへ、さらには机へと指し向けられ、机がまた椅子や電気スタンドへと指し向けられているように、用具的なものは既に互いに連関している。我々はこうした連関の了解に基づいて、個々の用具的なものを各自の有用性や用途のもとに差しおかれている (bewenden lassen) ものとして、つまり、それぞれの「場所 Platz」と「方面 Gegend」を備えた「あそこ Dort」に在るものとして出会っているのである。

ただし、この空間性は、例えば私の右手前方10センチ先に鉛筆が置いてあるといった測定可能な位置のことではない。そうではなく、用具的なものの「場所」とは、一定の用具的連関の中で個々のものが各自の「適所性 Hingehörigkeit」に応じて割り当てられる配置のことである[102]。そして「方面」とは、そうした「場所」の配当の可能条件として予め見通されているような、当の連関全体が向けられる「どこ

へ Wohin」のことである[103]。つまり、鉛筆も紙も電気スタンドも、原稿作成へと向けられた連関全体の中で、各々の役割に応じた近さ遠さを備えているのである。

ハイデガーは、このような用具的な連関に服する仕方 で存在者と出会う現存在の日常的な世界内存在を「配慮 Besorgen」と呼ぶ[67]。この配慮において、現存在は用具的存在者との交渉を根拠づける自らの「主旨 Worum-willen」を存在し、自らを用具的な「あそこ」へ指し向けている。こうした現存在と用具的存在者との間の指向関係は「有意義性 Bedeutsamkeit」と呼ばれ、配慮的交渉を可能にする世界の世界性は「有意義性の指向関係全体」[123]として規定される。すなわち「配慮」とは、世界の先行的了解到に基づいて、日常的な現存在が用具的な連関に服した自らの「主旨」を、諸々の用具的存在者「のもとに在る Sein-bei」ものとして存在することである。

さらに、配慮的な現存在は、各々の用具的存在者を「あそこ」へと「布置しつつ脱―遠化する」(ausrichtendes Entfernen) [108]で自らも空間的に在る。現存在は自らの「主旨」に従って諸々の用具的存在者の「方面」を予め定め(布置 Ausrichtung)、「この定められた「方面」から用具的存在者を「近くにもたらず」こと(「脱遠化 Entfernung」)によって、用具的存在者の「場所」の発見を可能にする[105, 108]。そして、現存在は自らのこうした配慮的日常態を、「あそこ」の側から立ちかえる仕方 で、各々の「場所」を布置的に脱遠化している「ここ Hier」に居る存在者として内世界的に発見するのである[107]。

第二節 「身体性」における現存在の配慮的な空間化と、実存論的身体性の位置づけ

この配慮的日常態の発見に関連して、『存在と時間』では「現存在の身体性」について次のように言及される。

この布置をもとにして、左右という一定の方向 (Richtung) が出てくる。現存在は、その諸々の脱—遠化と同様に、これらの方向をも絶えず携えている。現存在の《身体性》において現存在を空間化すること (die Veräumlichung des Daseins in seiner 《Leiblichkeit》) は、^(*) ことでは取り扱うことのできない独自の問題性をうちに含んでいるが、これらの方向という点でも際立たせられている[108]

現存在はその「身体性」において、自らの配慮的な日常態を、用具的な「あそこ」へ向けられた一定の「方向」(前後左右上下など)を備えた「ここ」に居る存在者として、空間化する。ただし、この「身体性」における空間化は、諸々の事物が散らばった三次元的な空間座標に身体事物 (Körperding) のようなものを基準点として据え置くことではない[107]。また、だからといって、この「方向」は単なる主観的な感じ分けということでもない[109]。そうではなく、この空間化は現存在が日常的に用具的な連関のもとに在ること (Sein-bei) の配慮的な空間化であり、その「方向」も配慮的な意味で解されねばならない。そして、ハイデガーは「身体性」という語を持ち出して、その存在的な既成解釈 (例えば物体性など) からこうした配慮的な空間化を説明しようとしているのではなく、配慮的な空間化が起こる場として「身体性」を実存論的に問題化しようとしているのである。

では、「身体性」はどのように実存論的に位置づけられるのだろうか。

ハイデガーによれば、「身体性」における空間化は「現存在一般の本質的な布置」によって根拠づけられている[109]。この「本質的な布置」は、現存在と他の存在者との出会いを可能にさせる現存在の根源的な空間性としての「空けること Einräumen」であり、上述の有意義性の連関全体たる世界が「そこ da」として予め開かれていることだとされる。つまり、現存在がそこに在ること (dasein) に基礎づけられて、用具的存在者が「あそこ」に発見され、そして、この「あそこ」から立ち戻る仕方では、現存在は自らの配慮的な日常態を「そのつどの現実的な方向決定」[11]がなされた「ここ」に発見するのである。ここで「現実的」と言われるときの「現実実性 Faktizität」とは、現存在が「それがとにかくあり、そしてあらねばならない」という仕方では自らの「現 Da」の中へと投げ込まれて存在していることの事実性である[135]。この被投的現実実性それ自身は現存在の諸々の気分の「情態性 Befindlichkeit」において既に開示されており、配慮的交渉や配慮的日常態の発見を根拠づけている。したがって、「身体性」は、こうした「情態性」を含む現存在の「ゾルゲ Sorge」構造に根拠づけられたものとして、そのつどの現実的な実存様態、特にその配慮的日常態の組成に関わるものである。この位置づけゆえに、ドレイファスやフランクといった批判者たちは、「身体性」は現存在分析論にとって非本質的なものにすぎないと評する^(*)。確かに、ゾルゲ構造のみを本質的であると狭く解すれば、彼らの批判は当てはまるだろう。しかし、現存在がそのつど実存することはその存在構造に折り込み済みの事態であるのだから^(*)、その組成に関与する「身体性」は実存論的な構造契機の一つと言える^(*)。

問題は現存在のそのつどの現実実実存の組成であるが、それに

ついで『存在と時間』では「分散 *Zerstreuung*」という語でわずかに示唆されるだけであった[*BG* 67]。だが、同書公刊の翌年に行なわれた講義^(*)では、この「分散」が再び主題化され、その契機に「身体性」が挙げられている。同講義では、現存在の実存論的分析論が単なる人間学の一形態と誤解されないように、一切の既成解釈的な「人間」に対して「現存在」という語の「独特の中立性」[GA26.172]が主張される。だが、この中立化された現存在はまだ実存しておらず、「現存在は自らの現実的な具体相においてのみ実存する」[*Ebd.*]。それゆえ、中立化された現存在一般は「身体性への現実的な分散」[*Ebd.*]の可能性を既に宿しており、この可能性に支えられて「現存在は、現実的なものとしてはそれぞれとくに一つの身体の中へ撒き散らされている」[*Ebd.*]。さらに、この「分散」は世界一内一存在の「多様化 *Vervielfältigung*」[*Ebd.*]と言え換えられ、「身体性」がそうした多様化の「一つの組成化要素 *ein Organisationsfaktor*」であることが明言される[*Ebd.*]^(*)。

したがって、「身体性」とは、現存在の世界一内一存在構造一般がその内的可能性に従ってそのつど多様化するにあたって向けられる領域であり、現存在が自らの現実的な実存の可能性をそのつどの「身体」として結実させる領域だと解される。ただし、こうした現存在の分散の議論を、あたかも現存在の諸々の特性が物体としての身体事物に挿入されるかのように解してはならない。現存在が現実的に実存することは、客体的事物として内世界的に存在することではない。そうではなく、上述にて素描した配慮の構造を従えば「身体性」における世界内存在の多様化とは、ゾルゲ構造としてその全体性において開示されている現存在が、そのつどの配慮的交渉において世界の内に方向

づけられて現実的に在るということである。そして、このそのつどの現実的な実存の可能性が「身体」として結実するとは、そうした現存在の配慮的な日常態が「ここ」に居る存在者として内世界的に発見されるということである。つまり、ハイデガーがここで問題化しようとしている「身体性」とは、他の事物同様に物体的であるがしかし単なる事物とは区別された存在者として解される身体から抽象化された特異な存在の性格などではなく、現存在が用具的な「あそこ」へと方向づけられた配慮的存在者として自らを内世界的に発見することを可能にするような、そのつどの世界一内一存在（現存在の日常態）がそこで生起する領域であり、現実的な実存の組成化の実存論的な構造契機なのである。

第三節 発見的な存在としての現存在の言語的構造

ハイデガーは現存在の現実的な実存の実存論的な構造契機である「身体性」に関して、詳細な検討を明示的な仕方では行なっていない。そこで本節では、彼の「身体性」のさらなる解釈のための準備として、発見的な存在としての現存在の言語的構造を素描したい。

既述したように、「身体性」は、情態性を通じて既に開示されている（*erschlossen*）現存在の被投的な現実性一般がそのつどの実存として生起する領域であるとともに、そのように組成された配慮的日常態を内世界的に発見する（*entdecken*）ことを可能にさせる構造契機でもあった。それゆえ「身体性」はハイデガーが「発見」と呼ぶ事態に関わっている。ところで、彼の区別に従えば、「開示」とは現存在がその世界一内一存在において自らを顕わにすること、つまりは世界（有意義性の指向連関全体）が開かれて現に一在ることそのものである。

そして、世界においてあらゆる存在者が可能となるのであるから、すべての内世界的存在者はこの現存在の開示に基づいて「発見されて—在る *entdeckt-sein*」[220]ものである。このとき「発見 *Entdecken*」とは、諸々の存在者をその「隠蔽性 *Verborgenheit*」から引き出して「非隠蔽性 *Unverborgenheit*」において顕わにさせること[219]であるが、現存在はそのように諸々の存在者の覆いを剥ぎ取る仕方では世界の内に「発見的に存在する」[220]のである。

そして、この「発見」は「存在者を聴取させること *Vernehmen-lassen*」[34]つまり、既に了解されているものの「解意 *Auslegung*」としてなされる[48]。そもそも現存在は、その情態性において自らの被投的事実性を開示しているのと同根源的に、自らが存在しうる様々な「主旨」を了解的に開示している[43]。現存在は諸々の「主旨」を自らの現状に先立って可能的に存在しているのであって、こうした「主旨」の可能的存在が現存在の世界内存在の構成契機としての「了解 *Verstehen*」だとされる[44]。

このように既に「了解」されている自らの「主旨」の「解意 *Auslegung*」を通じて、日常的な現存在の自己発見が可能となる。このとき、「解意」とは了解的に開示されたものを「として *als*」という構造において表明することである[49]。例えば、私は自らの〈原稿を書く〉という「主旨」を可能的に存在すること（「了解」に従って、無数の書物の中から特定のものを〈原稿を書くための資料として〉発見し、それとともに自らを〈原稿を書く〉として私として）発見するのである。

ただし、「解意」が情態的—了解的に開示されている現存在の世界—内—存在全体を「分節 *Artikulation*」[49]するのではない。ハイデガーによれば、解意されるべきものは「了解」において予め既に「意味

Sinn」として構造化されており、それに従って「分節」がなされるとされる。この「現の了解可能性の分節」は「話 *Rede*」と呼ばれ、「情態性」や「了解」と並んで、現存在の世界内存在の構成契機とされる[834]。「解意」は「話」において分節的に了解されている「意味」を、改めて各々の存在者として表明することである。このように表明された「話」が、「言語 *Sprache*」と呼ばれる[61]。それゆえ、ハイデガーにとって「言語」とは、発せられた音声や記された文字のような存在者のことではなく、既に分節的に了解されている「意味」を、それを備えた存在者として解意的に表明する働きのことである。そして、この「言語」が、了解された存在を特定の存在者として発見することを可能にしており、現存在自身もまた自らのそのつどの現実的実存を、一定の「主旨」を存在する配慮的存在者として解意し、それを内世界的に発見するのである。したがって、現存在の日常態の発見を可能にする構造契機である「身体性」の内実を、この「として」において解意する「言語」という実存論的構造から解していくことができるだろう。

第四節 配慮的な「方向」の解釈、およびにハイデガーの「身体性」と「身体」の解釈

「身体性」を「言語」から解すること、現存在のそのつどの現実的実存に発見される「方向」に関しても、ハイデガーの議論に沿った解釈が可能となる。

晩年のハイデガーは、深い親交のあった精神科医メダルト・ボスとの対話の中で、世界—内—存在を（先の実存論的な意味での）「言語」における「ふるまう *Verhalten*」として規定しようとしている。世界

「内」存在はその配慮的交渉において或る種の「ふるまい」である。そして、それは我々がそのつど関与されているものからの「要求 Anspruch」に「応ずる entsprechen」様態のことだとされる[ZS.232]。世界「内」存在は、世界の開かれた「そこ da」から「語りかけてくる zusprechen」ものへ聴取的に (vernehmend) 関わって在ることから成り立っており、この「語りかけ Anspruch」において、現存在のそのつどの配慮的存在は聴取された存在者へ向けて布置される。そして、この布置が我々の前後左右上下といった「方向」の区別を可能にさせる[ZS.294]。

ハイデガーはここで、現存在の配慮的存在のそのつどの方向決定の成立を、世界の開かれた「そこ da」から何かが或る存在者として発見される際の「語りかける」と「応ずる」の関係の内に見出そうとしている。つまり、現存在の配慮的存在においては、有意義性の指向連関全体である世界から絶えず諸々の有用性や用途が語りかけられている。そして、現存在は自らの「主旨」に従って、そのように分節的に了解された「意味」をそのつど「…するためのもの」(用具的存在者)として解意的に発見することで、この語りかけに応じる。その際、現存在は自らの配慮的存在を、発見された用具的存在者が語りかけてきた有用性や用途へ向けてそのつど布置し、自らを〈それを用いてしようにする存在者〉として発見するのである。ハイデガーはこの布置において、我々の左右等の「方向」の区別が可能になるという。それも次のように解釈できよう。例えば、新聞記事を切り抜こうとして、そこにあった缺を手にする。そのとき、私はそれが語りかけてくる〈紙を切る〉という有用性と用途にに応じて、それを〈缺〉として解意的に発見しているのである。しかし、いざ切ろうとしてもうまく切れない。

いくら試しても紙がくしゃくしゃになるだけだ。ため息とともに、手にしているものがただの鉄の塊に見えてくる。ふと気づいて、反対側の手に持ち替えてみる。すると今度はすんなり切ることができた。これは左手用の缺だったのだ。

「方向」は、用具的存在者の有用性と用途の語りかけに自らを布置することに於いて、その語りかけへの応えやすさ／応えにくさの違いから由来するのではないだろうか。上の例で言えば、私は語りかけてくる特定の有用性と用途に自らを布置しているが、或る「ふるまい」(配慮的交渉)においてはそれが〈缺〉として姿を現わしにくく、別の「ふるまい」ではそれはまさに〈缺〉として姿を現わす。このように缺が缺として解意的に発見されやすい関わり方と発見されにくい関わり方の違いが、缺とそれを用いる私とに「左」と「右」として表明されるのである。この「左」と「右」は、単なる缺の形態上の区別でも、私の主観的な区別でもない。それは、私が布置されている用具的存在者からの語りかけに対する応えやすさ／応えにくさの違い、つまり、語りかけてくるものがまさにその語りかける用途と有用性を備えた存在者として発見されやすい／発見されにくいという違いに由来するのである。

だが、語りかけに対するこうした応えやすさ／応えにくさも、そもそも現存在が語りかけてくるものを発見可能であることに支えられている。そして、まさにハイデガーは前掲の対話の中で、「身体性」とは「出会われるものの諸々の有意義性を(…)聴取できること (Vernehmen-können) の領域」であると述べる[ZS. 293]。それゆえ、彼が「身体性」と呼んで示そうとしているのは、発見的存在である現存在が存在者を解意しうる領域、つまり、語りかけてくるものを「と

して *als*」によって存在者化できる領域のことなのである。ただし、「身体性」の領域の外が全くの無というわけではない。そこには世界の開かれた「そこ *da*」からの語りかけの「要求」が控えている。それは現存在の分節的な了解において既に開示されており、まだそのつど個々の存在者として発見されていないだけである。そして、この発見可能範囲が現存在の「身体性」なのである。それゆえ、現存在はその発見的な存在であることに關して「身体性」に制約されている。しかし、この「身体性」における制約を、存在的に解された身体の物質性に由来するものとして考えてはならない。ハイデガーは、「我々は眼を持ってゐるから《見る》ことができるのではなく、むしろ、我々がその根本本性に従つて見る存在であるからこそ、眼をもっているのだ」[*Ed*]と云う。現存在は、その配慮的な「ふるまい」の中で特に「見る」と分節的に了解されている自らの存在を、その有用性と用途を備えた「眼」という存在者として解意的に発見しているのである。

では、現存在の現実的実存の具体相たる「身体」はどのように解されるだろうか。ハイデガーは、ボスの自宅で行なわれたゼミナールの中で、我々の身体運動に着目し、その運動の在り方を「身振り *Gebärde*」として規定する[*GS*115f]。彼によれば、この「*Gebärde*」という語は語源的には「担うこと／もたらすこと *bären*」に由来し、「*Ge*」は、或る集合の内にあることを意味する。それゆえ「身振り」は、「ふるまうこと／自らに担うこと *Sich Betragen*」が集合したものであることとあり、それが我々の身体存在 (*Leiben*) を規定しているとされる[*GS*117f]。また、このゼミナールと同時期に交わされたボスとの対話の中でハイデガーは、現存在分析的に解される「ふるまい」を「存在者の開けを持ちこたえる」と *Aushalten*「*よめ規定*」つづる[*GS*246f]。

つまり、ハイデガーにとつての「身体」とは、現存在の発見的な世界ー内ー存在を担い、それに持ちこたえるもののことであり、現存在が語りかけの「要求」を「として *als*」によって存在者化できる可能領域たる「身体性」の発見態のことである。

結語 ハイデガーの実存論的身体論が視野に入れている問題について

ハイデガーの身体論とは、現存在のそのつどの現実的実存の組成にかかわる実存論的身体論である。本論はハイデガーの「身体性」の内実を十分解明し尽くせたとはいえないが、少なくとも彼の実存論的身体論の可能性を切り開くことはできた。では、このことが我々に何をもたらさうか。先にも引用したように、ハイデガーは「我々がその根本本性に従つて見る存在であるからこそ、眼をもっているのだ」と主張する。ここには現存在の呼応的な世界ー内ー存在構造が諸々の形態を備えた物的身体へと転換することが示唆されている。つまり、彼の実存論的身体論は、諸々の形態を備えた物的身体の現成の問題を視野に入れている。さらに、彼の実存論的身体論は我々に生ずる「病」の実存論的な解釈にまで踏み込もうとしている^{(*)10}。特異な症例の分析を通じて他の事物とは区別される身体の特異性を抽出する現象学的身体論は多くあるが、ハイデガーの実存論的身体論は「病」の現成それ自体の解釈をも射程に入れた身体論なのである。ただし、これらの議論の詳細を追うためにはさらなる考察が必要となるため、本論はハイデガーの実存論的身体論に含まれるこうした問題系を予告するにとどめる(丁)。

註

- (1) M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1927, 2001 (18. Aufl.), S.48. 以下、同書からの引用・参照は末尾に「」で頁数のみ記す。
- (2) 例えは、クレールは「ハイデガーは単純に屋根に向けてハンマーを打つために振り上げつゝる日常的な身体の腕を見るのを怠ったのか」と批判す。(D.F.Krell: *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1992, P.52.)
- (3) 例えは、H.Dreyfus: *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991. 以下、D. Franck "Being and the Living" (Trans. by Peter T. Conner), *Heidegger Reexamined Volume I*, Routledge, New York and London, 2000, P.107-119. 最近ではK. A. Aho: *Heidegger's Neglect of the Body*, SUNY Press, Albany, 2009, 以下、D. R. Cerbone: "Heidegger and Dasein's 'Bodily Nature': What is the Hidden Problematic?", *Heidegger Reexamined Volume I*, P.85-106. 以下、ハイデガーの身体問題への諸批判が概観されつゝる。
- (4) M. Heidegger: *Zolliker Seminar: Protokolle | Zuigespäche | Briefe*, hrsg. M. Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1987, 1994 (2. Aufl.), S.131.etc. 以下、同書からの引用・参照は[ZS, 頁数]で記す。
- (5) H. Dreyfus 前掲書および D. Franck 前掲書参照。
- (6) ハイデガーは「現存在の現事実的実存は、ただ一般に無差別的に、投げられている世界一内一存在一可能であるというだけでなく、いつもすでに、配慮される世界の中に融けこんでいる」[93]と述べる。では、いったいいかにして「融けこんでいる」ことが可能となるのか。その構造契機として「身体性」が関与しているのである。
- (7) だが、先の引用にもあったように、『存在と時間』では「独自の問題性」

を孕むとして「身体性」の考察は留保された。この留保に関してハイデガーは晩年、同書では「世界一内一存在」の解明が優先され、また「世界一内一存在」から捉えた身体現象の記述も準備不足だったと回顧してゐる[ZS, 202]。

(8) M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. v. Klaus Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1978. 以下、同書からの引用・参照は[G26, 頁数]で略記する。

(9) この多様化の組成化要素については他にも「歴史性 Geschichtlichkeit」が挙げられつゝる[G26, 173]。それゆえ「身体性」と「歴史性」の関係とつゝ新たな問題が浮上するが、それについては本稿では触れず、稿を改めて考えた。

(10) 例えは、一九三四年のフライブルクでの夏学期講義では「身体」が「気分」に根拠づけられたものと解された上で、「病」が現存在の「気分」づけられて在ることに基礎をおく何かであることが示唆されている。(M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, hrsg. v. Günter Seubold, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1998, S.153)

(伊藤 良司・いとう りょうじ・慶應義塾大学)

ハイデガーにおける単独性と複数性の存在構造

『存在と時間』における運命と歴運の概念を中心として

景 山 洋 平 (1)

序

我々が掛替えない自らに固有の選択を担う単独者でありつつ同じく単独的な他者と関わり合う事は、如何に実現されるか？本稿は、『存在と時間』(1927: 以下『存在』) 七十四節の「運命 (Schicksal)」と「歴運 (Geschick)」の概念の注解により、現存在の単独性と複数性の両立を可能とする存在構造を検討し、この問題に対する一つの解答をハイデガー哲学に則して検討する。具体的には、彼が「本来の相互共同 (das eigentliche Miteinander)」(SZ, 298) と呼ぶ現存在の相互関係、則ち、世界投企する自己存在を自覚した単独者が、同じ存在様式をもつ他者 (共同現存在) との間に築く相互関係が考察対象となる。

先行する解釈者は、ハイデガーが複数性の問題を正當に扱わなかったとみる点ではほぼ一致する⁽²⁾。周知の通り、『存在』二十六節では「顧慮」の本来的あり方 (SZ, 122f.) が、五十三節・六十節では本来的自己と他者の関わり (SZ, 264, 298) が、七十四節では複数の本来的自己の歴史的共同性 (SZ, 384) が語られる。だが多くの解釈者にとつてこれらの箇所は内実の不明瞭な暗示でしかない。だが、この僅かな手掛かりの注解は、共同性の存在論的研究に関する理論的利点と、近

年の現象学研究を踏まえた前期ハイデガー哲学の評価及び、これを背景とした後期ハイデガーの重要概念の意義の明確化という哲学的利点との二つの利点を持つ。第一に、確かに『存在』のハイデガーは、世界投企という超越論的な問題構成と連動して、現存在の「単独化」(SZ, 263) やれた性格をかなり一面的に強調する。だが、議論のこうした極端さは、それが複数性への洞察を消し去りえない事で、かえって本来の相互共同の存在構造の本質的契機を浮き彫りにする発見機能をもつ。第二に、例えば近年のフランス現象学で『前期ハイデガー』存在地平の全体性に囚われた主体主義者⁽³⁾といった図式が半ば定着した状況を鑑みると⁽⁴⁾、逆に、具体的問題に則して、前期ハイデガー哲学にこの図式を内的に打ち破る思考を認める方が建設的である。つまり、世界投企を免れる顕現せざるものを伝達可能な仕方⁽⁵⁾で説明するには、これを前期の超越論の必然的展開として概念的に明確化する方が有効であり、この作業には『存在』のような概念の整理された著作が最も有益な手掛りとなる。

上述の通り、以下では七十四節の「運命」・「歴運」論の注解を行うが、資料不足を補う為、当該箇所の妥当な解釈条件を分析し、これに

照らした先行解釈の批判的検討により、単独性と複数性の存在構造を事象的に浮き彫りにする。論述の順序として、まず、「運命」・「歴史」論の内実を確認し、それが本来の相互共同の分析として持つ意義の明確化に必要な解釈条件を特定する（第一章）。次に、先行解釈を批判的に検討し、また我々の解釈を提示する中で、本来の相互共同の存在構造の構成契機を規定する（第二章）。最後に、「運命」・「歴史」の帰結が後期ハイデガーにおいて具体化される事を見届け、本来の相互共同の分析について後期著作が持つ理論的資源としての意義を確認する（第三章）。

1 「運命」・「歴史」論における単独性と複数性の接点とその問題点

周知の通り、『存在』七十四節の「運命」・「歴史」論では、具体的な歴史状況における本来の現存在の共同性が「共同体」や「民族」という語で語られる（SZ. 384）。ここには、《具体的状況に置かれた現存在が、状況に拘束されつつ選択する者として単独的であり、同時に、同じ存在様式をもつ他者と相互交流する点で複数的でもある事》の存在構造の解明がみられる。それ故、「運命」と「歴史」の内実と関係が以下の解釈の焦点となる。本章では、まず両概念の基本規定を確認し、次にそこで不明確に残された二つの論点を浮き彫りにしたい。

まず「運命」から確認しよう。七十四節「歴史性の根本体制」冒頭では、現存在の「本来の生起」（SZ. 382）の解明の為に、先駆的に決意する現存在が自らに課された具体的可能性を「引き受ける（übernehmen）」（SZ. 382, 383）あり方が問題となる。「運命」とは、本来、現存在が振る舞いの具体的可能性を引き受けるという正にこの事態を意味する。こうした概念が導入されるのは、具体的な歴史状況に關与する為

には、現存在に固有の存在の露呈だけでは十分でなく、振る舞いの具体的可能性を己以外のものから取得しなければならないからである。則ち「死という、実存の追い越し不可能な可能性へと先駆的に己を投企する」だけでは、本来性における「事象的に開示された諸可能性」について何も語り得ず（SZ. 383）、むしろ、こうした可能性は、「受け継がれた諸可能性を己へと伝承すること」から「遺産（Erbe）」として「引き受け」られねばならない（Ibid. 強調原著者）。さらに、具体的可能性のこうした「引き受け」は、死への先駆から切り離された別の事態ではなく、先駆的決意性という一つの事態として生じる。それ故、死が「実存全般の不可能性の可能性」（SZ. 262）と規定される事と合わせれば、本来性において引き受けられる可能性を、振る舞いの可能性が全面的に解体する状況ですら残される可能性として理解できるし、その引き受けを「運命」と術語化する事は語の日常的意味とも合致する。それ故にハイデガーも、「掴み取られた実存の有限性は、愉楽や軽率や回避という最も身近に押し寄せてくる諸可能性の限りない多様性から現存在を引き戻し、現存在をその運命の単純さへともたらし」と語る（SZ. 384 強調原著者）。

これに対し、「歴史」とは、具体的可能性を引き受ける単独的な現存在の生起が、その複数性の相で捉えられたものである。周知の通り、ハイデガーは世界内存在の構成契機として「共同存在」を挙げ（SZ. 121）、現存在の存在了解が他者の了解を含むと主張する（SZ. 123）。彼はこの点を「運命」概念と結び付け、「運命的現存在が世界内存在として本質的に他者との共同存在において実存するならば、その生起は共同生起であり、歴史として規定される」と述べる（SZ. 384）。「共同体」ないし「民族」と呼ばれるものもここで生起する共同性に他な

らなく (SZ, 384)。いかに、本来性において固有の存在を取り戻す単独的な現存在が自らと同等な他者と共にある複数性の次元に接続される論理が認められる。

だが、僅か数頁という記述の少なさを度外視してさえ、彼の表現は多義的であり、可能性の「引き受け」を軸として「運命」と「歴運」を導く彼の議論の核心的部分を明確に説明していない。両概念の妥当な解釈はこの点を克服すべきである。まず「運命」だが、既に指摘された通り⁽⁴⁾、なぜ本来的な現存在がある、特定の可能性を運命的に「引き受け」られるのか明確でない。則ち、「実存全般の不可能性の可能性」(SZ, 262)への先駆においてさえ、「運命」という語に相応しい仕方では振る舞いの可能性が特定化されるのが何故か明確でない。確かにハイデガーは決意性における選択の「無規定性」を強調するが (SZ, 288)、これは本来的可能性が何かの事前の確定を否定したに過ぎず、可能性の特定化は必ず行われる。これが何故可能なのか説明しない限り、本来性において「そもそもどこから、現存在が事実的に己を投企する可能性が汲まれて来るのか」(SZ, 383 強調原著者) という自らの問いに彼は答えられない。

第二に、「運命的歴運 (das schicksalhafte Geschick)」(SZ, 386) といった表現すら使われる程「運命」と「歴運」の関係が曖昧かつ両義的であり、単独的な現存在の複数性について「歴運」が具体的に何を説明するか差し当たり不明確である。一方で、ハイデガーは、「同一の世界内での相互共同存在において、また特定の諸可能性に向かっている決意性において、様々な運命 (Schicksale) は先立って既に導かれていく (im vorhinein schon geleitet)」(SZ, 384 強調筆者) と言う。「存在」における“leiten”と当時の著作での「先立って」の語法を考えれば

ば⁽⁵⁾、この場合、複数的な「歴運」は単独者の「運命」に先行してその了解可能性を基づけると思われる。だが他方で「運命の内に、他者との共同存在における現存在の生起として我々が理解する歴運も共に基づいている」(SZ, 386) とも言われ、単独者の「運命」に優位が置かれもする。両概念の関係のこうした両義性を単なる混乱とせず整合的に解釈すべきなら、これを《具体的可能性を引き受ける単独的な現存在の複数性》に本質的なものとしてその内実を説明すべきである。

2 本来の相互共同の存在構造 先行解釈と「語り」の存在論的両義性

「運命」・「歴運」論の妥当な解釈は、(A) 本来性における振る舞いの可能性の特定化の説明と、(B) 可能性の特定化が、その単独性(運命)と複数性(歴運)について持つ両義的関係の説明の二点を備えねばならない。以下では、これに照らし、先行するハイデガー解釈・批判の典型を(1) 渡邊二郎の弁証法的解釈、(2) ブーバーによる他者の直接現前の主張に代表させて検討し、(3) その上で、「語り」の存在論的両義性」という我々の解釈を示す。この作業により本来の相互共同の存在構造を浮き彫りにしたい。

(1) 現存在の超越論と可能性の特定化に関するその内的限界まず、上記(A)に対する解答として、典型的には渡邊が提案する《本来性と非本来性の等根源性》という解釈に着目したい。これは、現存在の本来性を「本来的であるが故に、最根源的な真理」(SZ, 297 強調原著者)とするハイデガーの規定に留保を加え、本来性と非本来性を等根源的な往還関係にあるものと捉える事で、本来の現存在が具体的状況に關与する可能性を説明するものである。周知の通り、「存在」のハイデガーは、現存在の本来的時間性について「到来」・「既在性」・「現成

化」の三契機を挙げ (SZ 325f)、第三の「現成化」を、現在出会われる存在者を「偽装なく出会わしめる」(SZ 326) 時間契機として規定する。この「現成化」により、本来の現存在が関わる具体的な「状況」(SZ 299) が開示される。これに対し、渡邊は、「状況」においてこうして他の存在者に関与する際、現存在は内世界的存在者に没頭する非本来の実存状態に変様する筈だとして⁽⁶⁾、根源的真理としての本来性を強調するハイデガーの議論に留保を加える。則ち、渡邊の解釈では、本来性において他の存在者と関わる具体的な舞いは、厳密には本来性と非本来性の相互往還としてのみ可能となる⁽⁷⁾。

この解釈には、「存在」六十節の「決意が世人とその世界に依存し続ける」(SZ 299) という主張に適合する文献的妥当性だけでなく、前期ハイデガーが表明的に提示する現存在のあり方に忠実なまま、本来性における具体的振る舞いの成立を説明できる事象的利点がある。まず、『根拠の本質について』や『ブリタニカ草稿』関係の書簡に典型的に見られる通り (Cf. GA9, 168; Husserliana Briefwechsel Bd. 4, 146f)、前期ハイデガーにおける現存在とは、世界投企により内世界的存在者との志向的關係を条件付ける超越論的な存在者である。然るに、この性格を維持しつつ世界内の具体的対象に向けて振る舞う為には、現存在は自ら、その現象を条件付ける内世界的存在者の他に振る舞いの秩序の手掛りを持たず、それ故に内世界的存在者に依存する。だが、渡邊の解釈がこうして一定の妥当性を有するにせよ、これは「運命」概念の十分な解釈ではない。何故なら、内世界的存在者への非本来的没頭が本来の現存在と等根源的だと言うだけでは、ある特定の可能性の「運命」的な「引き受け」を説明できないからである。則ち、ここでは、現存在は己の世界投企にとって無差別なものではない一つの可

能性を「世人」から得られるに過ぎず、これでは「運命」の名に相應しい実質ある「引き受け」は説明できない。逆に、世界投企する現存在にとって振る舞いの可能性が無差別とならない為には、後者は前者に超越論的に条件付けられるものでなく、この投企にすら先立つて現存在が受容してしまふものでなければならぬ。一九二〇年代末以降のハイデガーはこうした見解を実際に展開するが(第三章参照)、「運命」概念を妥当に解釈する上でも、そこに、世界投企する現存在の觀念を維持しつつ同時にそれを突破する経験の分析の萌芽を認めるべきなのである。

(2) 相互共同における他者経験 次に、上記(B)に関わるものとして、プーバーのハイデガー批判に着目しよう。プーバーは、「決意性」において具現される「より高い次元における顧慮関係」が「自己の枠を突き破る、他人との現実の我—汝關係を知らない」⁽⁸⁾ものだとし、本来の相互共同に関するハイデガーの議論の陥穽を指摘する。それによれば、「一つの閉じた体系」に閉塞するハイデガーの自己概念は十分であり、「汝」たる他者との現実の対話状況を理解する為には、「自己存在の枠を突破して」「人間と人間との本質的、直接的、全体的な関わり」、つまり「実体の深みにおける他人の現前化」を剔抉しなければならぬ⁽⁹⁾。

この批判は、現存在の複数性について前期ハイデガーが看過した事象を指摘した点で重要である。実際、当時の彼が他者の直接現前を洞察した事を予感させる箇所はごく僅かであり⁽¹⁰⁾、逆に、一九二八年夏学期講義では「汝」は現存在の自己性に基づけられた派生的事象として理解される(GA26, 242f)。だが、これはハイデガー自身の議論に則して不十分な見解である。まず、現存在が「歴運」に「導かれた」

相互、共同存在を生き抜く時、現存在は共同現存在が自分に向かつて関わってくる経験を持つ筈である。然るに、この経験の本質は、他者の内世界的役割（「世人」）でも、現存在と同等の者として他者が持つ自己性でもなく、世界投企に先立って現存在がただ被るしかない他者の到来の経験である。何故なら、本来の相互共同において他者が現存在《に向かつてくる》経験を説明する為には、《世界投企する単独者たる限りでの私》に到来する他者を説明すべきだが、この《私に向かつてくる》という非対称性の経験は、現存在と共同現存在が等しく「共同生起」(SZ, 384) するという対称的な構図では説明できないからだ。その限り、ブーバーの指摘は『存在』の内在的帰結を剔抉している。そこで、現存在の世界投企に条件づけられない他者の直接現前を本来の相互共同の構成契機として認められるし、「運命」と「歴運」が相互共同存在を介して接続される事から (SZ, 384)、この直接現前を両概念の必要条件として確定できる。だが、これによっても「運命」「歴運」論の上記の解釈条件が充足される訳ではない。何故なら、他者の直接現前自体は、現存在と共同現存在の相互関与の条件でしかなく、具体的可能性（例：ハンマーを振るう）の「運命」としての特定化や、これが「歴運」と持つ関係を説明できないからである。

(c) 「語り」の存在論的両義性 こうして、先行研究の成果と難点から、七十四節の解釈条件として、(a) 現存在の単独的な世界投企が当時の基本的立場である事、(b) だが「運命」「歴運」概念が世界投企に条件付けられない経験を要請する事、(c) 相互共同存在を構成する他者経験が「運命」「歴運」の内実を特定できない事、の三点が導かれる。然るに、これを踏まえた七十四節の妥当な解釈は、《単独者の「時熟」(SZ, 380) が成立する先駆的決意において、可能性を運命的

に「引き受け」る現存在の個性性が維持されたまま(a)、同時に、時熟に先行する(b)振る舞いの秩序的分節性(c)が「歴運」として露呈される》と捉えるものである。これは《「語り」の存在論的両義性》と呼ぶべき事態を含意するが、これにより本章冒頭の解釈条件が充足され、本来の相互共同の存在構造として「運命」「歴運」論が提示する事象が明確化される。

この帰結は、前期ハイデガーの「語り (Rede)」概念が先駆的決意性の場面で受ける位置付けを事柄に則して二つに区別する事で導かれる。

周知の通り、「語り」とは了解や情態性と等根源的な「了解可能性の分節化」(SZ, 161 (例：ハンマーの使い方)) である。そして、そのように「解意」や「陳述」を根拠付けるものとして (ibid.) 「語り」は振る舞いに分節性のある、具体的内容を与える。また、「語り」は各々の現存在の私的秩序でなく、「伝達 (Mitteilung)」つまり「共同情態性と共存の了解可能性を《分割》する「了解する相互共同存在の分節化」(SZ, 163) の働きにより、現存在と共同現存在に共有される情態的・言語的秩序である。然るに、七十四節では「運命」と「歴運」の關係について、現存在と他者の「様々な運命 (Schicksale)」が相互共同存在において「先立って既に導かれ」「伝達 (Mitteilung) と闘争」において「歴運の威力」が露呈されると主張された (SZ, 386)。ここから、(a) 「語り」が「運命」と「歴運」の具体性を可能とし、更に、(b) 「伝達」を契機とする本来の相互共同において両概念を接続する事が読みとれる。

「語り」がこの重要な役割を果たしうる理由は、その両義的な二側面を区別することで明らかとなる。まず一方で、「語り」は、先駆的決

意性において運命的に引き受けられる可能性の内実としては、現存在を個体化する時熟に存在論的に条件付けられねばならない。この限りで、振る舞いの具体的内実とは、本来の現存在によりその事実性が基づけられる「世人」の公共的秩序から概念的に区別されず、それ故「存在」六十節のように、「状況」に関わる決意性が直ちに「世人」の「非決意性」に転化する (SZ. 239) と言ってしまう。だが、本来性における「語り」の役割はそれだけではない。則ち、先駆的決意性に与えられる性格を考慮すれば、本来の相互共同において機能する限りでの「語り」は、可能性を「引き受け」る現存在の時熟に条件付けられず、その世界投企に依存せずただ受容されてしまうものとも言わねばならない。まず、「本来の相互共同」 (SZ. 238) という事態を承認する限り、現存在は、他者も世界投企する存在者であり、この他者と相互交流が成立する事を認めねばならない。然るに、現存在が共存在である以上 (SZ. 384)、この相互交流は先駆的決意性の概念に分析的に含まれる事態であり、それ故、単独的な現存在や共同現存在がその現象を超越論的に条件付ける事はできない。そして、この関係性の具体的内実を成すものが「伝達」された「語り」である以上、この限りでの「語り」を単独的な現存在の時熟に条件づける事もできない。それ故、本来の相互共同において機能する「語り」は、単独的な現存在が時熟するその瞬間に常に既に受容されてしまっている。

「語り」の存在論的両義性をこう区別すれば、「運命」・「歴運」論の整合的解釈が可能となり、「存在」が洞察した本来の相互共同の存在構造が明らかとなる。我々の提案は、現存在の時熟に依存する側面としない側面を、それぞれ「運命」・「歴運」を区別する内実として理解する事にある。これにより第一に、「運命」の実質的特定化が説明可能と

なる。まず、「運命」は、単独的な現存在が自らに「伝承」するものだから (SZ. 384)、その「存在論的な可能性の条件」として現存在の「氣遣い」と「時間性」を前提する (SZ. 385)。これに対応して、振る舞いの可能性を具体化する「語り」の分節も単独的な現存在の時熟に条件付けられる。だが他方で、上述のように「語り」が現存在と共同現存在を個体化する時熟に先行して受容されるものとも理解されるなら、渡邊やブーバーの解釈・批判に見られた困難は解消し、「運命」の特定化は実質あるものとして認められる。則ち、時熟に先行して現存在を拘束する「語り」の分節性が認められるなら、本来の現存在が特定の可能性を「引き受け」る事は十分に可能となる。

第二に、ここから単独的な「運命」と複数的な「歴運」の両義的關係も理解され、両概念が本来の相互共同に与える説明が明らかになる。まず、本来の相互共同においてある限りの「語り」に着目すれば、「歴運」に「様々な運命が導かれている」 (SZ. 384) という記述を、先個体的に共有された「語り」による複数者の「運命」の特定化の分析と解釈できる。つまり、いかなる可能性が運命的に「引き受け」られるかは、単独的な現存在と共同現存在の時熟に先立って受容される情態的・言語的秩序に「既に導かれている」 (Ibid.) のである。この秩序は、単独的な現存在と共同現存在による超越論的条件づけを免れて絶対的に受容されるものであり、これにより、現存在と共同現存在が複数的な相互交流において各自の本来の可能性を引き受けることを可能とする。しかし同時に、単独的な現存在が引き受ける可能性の内実である限りの「語り」に着目すれば、複数的な「歴運」が単独的な「運命」に「基づく (gründet)」 (SZ. 386) というハイデガーの矛盾した記述も承認しなければならぬ。何故なら、現存在の時熟を前提とす

るこの観点では、現存在と共同現存在による可能性の「引き受け」が記述の最終審級となるが、このレベルに定位する場合、単独的現存在による「引き受け」が、複数の主体の「引き受け」と読み替えられた「歴運」に対して概念的に先行するからだ。則ち、本来の相互共同において先個体的な共同秩序の受容が前提されるのだが、自らの可能性を一度引き受ける時、事態は反転し、現存在の選択の最終的な根拠はこの単独的な自己自身とならざるをえないのである。

3 本来の相互共同の分析における後期著作の意義

以上の成果の哲学的意義は、まずは「存在」の学問論 (SZ. § 69) や歴史論 (SZ. § 72, § 77) など、道具・事物や他者に対する本来の現存在の関与を巡る論点への体系的影響に則して評価されるべきだろう。だが、本稿の問題設定を鑑みて、以下では「存在」に則した以上の成果が後年の著作で具体化される所以を概観し、これにより、後期著作が共同性の問題について持つ理論的資源としての意義を確認するにとどめたい。

「運命」・「歴運」論から現存在の個体化に先行する情態的・言語的秩序の受容性が導かれる上記の帰結は、世界投企する現存在が同時に内世界的存在者にも関わる以上、必然的である。一九二〇年代後半のハイデガーもこの点を理解していたが、その洞察は、初めは本来の相互共同の問題でなく、現存在の基礎的存在論に加えたメタ存在論の提示により表立って表現される。一九二八年夏学期講義では、基礎的存在論の徹底化が「形而上学的存在者学」たる「メタ存在論」への「転回」に導くと主張されたが (GA26, 201 強調原著者)、これは、存在了解する、「現存在の事実的実存」 (GA26, 199 強調筆者) が、「前提」して

い、まう、「自然（全体としての存在者）の事、実、的、現、存」（ibid. 強調補足筆者）を対象とする。更に、世界投企する現存在とこれに先行する存在者の受容性のこうした二重構造は、一九三〇年代後半に「世界」の開示と「大地 (Erde)」の自己隠蔽の緊張関係として定式化され、後期ハイデガーの核心を形成する。例えば、『哲学への寄与』 (1936-1938 以下『寄与』) では、世界投企する了解に「受苦としての引き受け (Übernahme)」が構造的に含まれ、これを通じて、「大地」が「担い、つ、拘束するものたる自己隠蔽するもの」として与えられる事が主張されるのである (GA65, 259 強調筆者) ³¹

現存在の共同性をめぐる後期ハイデガーの思索は、こうした成果を本来の相互共同の理解に適用することで、我々が確認した「運命」・「歴運」論の帰結を具体化したものと理解できる。まず、『寄与』や『芸術作品の根源』 (1935/36) によれば、「民族の本質は、神への帰属に依拠して相互に帰属しあう者共の歴史性に基づく」 (GA65, 330) とされる。だが、それだけでなく、「歴史的人間は世界における自らの住まいを、大地の上に、そしてその内へと基づける」のでもなければならず (GA5, 32)、歴史的人間の「歴運」の「支配的な広がり」と軌道としての「世界」が「決定的なものに根拠付けられる」為には、「世界は大地から乖離して浮遊することはできない」 (GA5, 36) のである。ここから、我々が別扱した「語り」の先個体化的側面が、「世界」内の「民族」に対する「大地」の意義として自覚化された事を確認できる。

結語

以上、「存在」の「運命」・「歴運」論の注解作業を通じて、我々が他者と築く本来の相互共同関係の存在構造について考察した。確かに、

ハイデガーがこの点について不自然に現存在の単独性を強調し、対面的に到来する他者経験の契機を過小評価したことは否定できない。だが「運命」「歴史」を巡る彼の記述の揺らぎから浮かび上がる両義的な秩序の観念は、我々の具体的な選択行為が、各人の究極の掛け替えのなさと、ある歴史的状况で他者と相互交流する複数性を兼ね備えることを理解可能なものとする。本来的相互共同を研究する上でハイデガーから積極的に継承すべき洞察はこの点に求められるし、また、第三章で示唆したように、彼の後期著作は今後の発展的探究の理論的資源として期待されよう。

無論、本稿が本来的相互共同一般の研究になしえた寄与は、ハイデガー哲学をこうした文脈で活用する為の準備的なものでしかなく、なすべき課題は多く残されている。まず第一に、「語り」概念の豊かな内容を明確化し、現存在の振る舞いに内実を与える分節的秩序の構造を詳しく探求し(Vgl. SZ, 834)、そして第二に、その成果に基づき、本来的相互共同における振る舞いの秩序の両義的様態を具体的に研究すべきである。また、近年の現象学研究では、フッサールやフランス現象学を手引きとして、個体的な自己性に条件付けられない歴史的な意味形成の出来事が研究されている。本稿で提示したように、ハイデガーの洞察はこうした成果と一定の親和性をもつものであるから⁽¹⁾、今後は、ハイデガー解釈の成果を近年の現象学の文脈におき入れて本来的相互共同の探求を進めることが生産的な研究方法として必要とされるだろう。

(1) ハイデガーの著作については、略号を使用し巻・頁数と共に記載する。SZ: *Sein und Zeit*, Niemeyer, 18. Aufl., 2001; GA: *Gesamtausgabe*,

Klostermann 文中の一重鍵括弧内は全てハイデガーや他の研究者の引用とし、「二重山括弧」内は筆者の語とする。

(2) Cf. 森一郎「〈ロコスをもつ生き物〉の根源的意味(一)」、東京女子大学紀要論集 56 (2) , 2005, p.17

(3) Cf. Romano, C., *L'événement et le monde*, PUF, 1999, p.184, p.191

(4) Cf. 渡邊二郎「ハイデガーの実存思想」、勁草書房 第二版, 1974, p.407

(5) 「存在」では「*leiten*」「*leitend*」「*geleitet*」は格変化を含めて三十六回使用される (Vgl. Rainer, A., Heinrich, P., *Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers "Sein und Zeit"*, Bd.1, Frommann-Holzboog, 1979, S.180, S.123)。目下問題の箇所を除いたその内十九回は、何かの了解を可能とする為にそれに先だって与えられる前提条件の働きとして用いられる (SZ, 311)。他には、存在の問いにおける基礎的存在論の主導性といった意味でも「*leiten*」は使用されるが (SZ, 17: 計十一回)、これは目下の箇所には明白に適合しない。また、「同様に」「先立って」(im vorhinein)の語も何かの関わりの先行条件として使用される (GA9, 115)。

(6) 渡邊二郎, op. cit. p.342 註2

(7) op. cit. p.611 また渡邊は、「本来性と非本来性の相互往還に」「世界、他者、自己存在等に、纏わる批判的諸問題群もすべて関係しているのである」と述べ、彼の解釈から現存在と他者の関わりを説明する可能性を示唆している。Cf. 渡邊二郎, op. cit. p.611

(8) Buber, M., *Das Problem des Menschen*, Schneider, 1948, S.113. 続く同著よりの引用箇所は順に次の通り, S.108 強調原著者, S.120, S.105, S.106

(9) 同様の批判については参照: Cf. Theunissen, M., *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, 2. Aufl., de Gruyter, 1977, S.178f., S.491

(10) 「存在」では他者への「実存論的開放存在」によって「聴取」が挙げられる (SZ,

163)° Cf. Courtine, J.F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990, p.344

(11) 他の傍証として一九三四／三五年冬学期講義も参照せよ。「とつうのも、この我という自己は、それが己の内にある限り、故郷に帰属するものとして自らを正に経験するからである。」「その上に、人間がその都度自らの歴史的現存在に則して『詩人的に住まう』大地の威力としての故郷。」(GA39, 88 斜体原著者 傍点筆者)

(12) Cf. Steinbock, A., *Home and beyond : generative phenomenology after Husserl*, Northwestern Univ. Press, 1995, p.191; Tengelyi, L., *The Wild Region in Life-History*, trs. by Tengelyi, L. and Kallay, Northwestern Univ. Press, 2004, p.77, p.79

※本稿は科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。また査読者講評で重要な指摘を頂いたが紙幅の許す限りでしか対応できなかった。今後の課題としたい。

(景山 洋平・かげやま ようへい・東京大学)

意識の科学的説明における現象学の位置

呉 羽 真

「なぜそう言うのか、という問いに対して、わたしにはそう見えるから、と答えることに何の価値も置かないことは、背理だろう」(Husserl, 1976, p.44)

一．序論

わたしが誰かの着ている色鮮やかな服に目を留めるときや、街の喧騒の中にどこかで聞いた旋律を聴き取るとき、冷たい水に触れてはつとするとときに、わたしはこの服の色や、旋律、水の冷たさを、単に感覚入力として情報処理しているだけではなく、これらを経験している。例えば、服の赤さは、わたしに対して、独特の赤さの感じを伴って現れる。言い換えれば、赤い服を見るという経験には、「赤い服を見るとはどのようなことか」として言い表されるような何かが存在するのであり、この「どのようなことか(what it is like)」(Nagel, 1974)は、わたしという視点と切り離せない仕方で結びついている。意識経験は、このような、一人称的にしかアクセスできない現象的な質「クオリア」を伴うとされる。

意識経験がこのような現象的側面を持つとすれば、意識的な心的状態

をその因果的役割によって定義される機能的状態として分析し、物理的状态へと還元しようとする自然科学の説明は十分ではない。すなわち、このような説明によつては、ある経験がなぜわれわれにとつてこのように感じられるのか、あるいはそもそもなぜ特定の脳プロセスにこのような独特の感じが伴うのか、ということが説明されない(Levine, 1983)。「脳のような物理的システムがなぜ経験するものであるのか」という意識の現象的側面に関する問題は、意識の「ハード・プロブレム」(Chalmers, 1996)と呼ばれる。

ここから、本稿の扱う方法論的問題が提起される。もし、意識には自然科学の三人称的アプローチによつては捉えられない側面があるとすれば、意識を説明するためには、意識経験に対する一人称的アプローチとして「現象学」が要請されるのではないか⁽¹⁾。また、こうして要請された現象学は意識の科学的説明においていかなる位置を占めるべきか。

意識を説明するためには、意識のデータを分析し、記述することが必要である、という認識はしばしば見られる。しかし、現象学を意識の説明に導入することに関しては、科学方法論の観点から批判

がなされている。デネット (Dennett, 1991) は、一人称の視点からの意識経験の記述というものを認めず、三人称の視点から記述されたデータを用いて意識の理論を打ち立てる「ヘテロ現象学 (hetero-phenomenology)」の方法を提案する。これに対して、ヴァレラ (Varela, 1996; Roy, Petitot, Pachoud & Varela, 1999) は、現象学を自然科学に導入するために「現象学の自然化」を提案する。

本稿は、これらのアプローチを批判的に検討することを通して、意識の説明における現象学の位置に関する立場として「規範的現象学」というアプローチを提案し、このアプローチによる意識の問題の解決策を示す。

二. デネットの現象学批判とヘテロ現象学

デネットは一人称の視点に立脚した現象学を、「自己現象学 (auto-phenomenology)」(Dennett, 1991, p.97) と呼ぶ。デネットがこれを批判するのは、彼によれば、自己現象学は内観に依拠しているが、これは意識のデータを記述するための中立的な方法でも、信頼できる方法でもないからである。デネットは次のように述べる。

(1) 内観は信頼できる方法ではない。自己現象学者たちは、われわれは自分自身の意識経験に対する特権的なアクセスを持っており、自分の意識経験について不可謬である、と主張しているが、われわれは自分のことについて思い違いをすることがある。

(2) 内観は中立的な方法ではない。自己現象学者たちは内的観察を行なっているだけだと称しながら、実際にはある種の理論化に携わっている。

デネットはこれらの理由で、フッサールが創始した〈現象学〉を含

めて、自己現象学は科学方法論の観点から認められないと断じる。そこで彼は、自然科学の客観的方法によって確証可能なデータを用いて意識の理論を打ち立てるために、三人称の視点からの意識現象の記述方法として、以下の手続きから成る「ヘテロ現象学」の方法を提案する。

(1) 被験者に何らかの課題を与え、その心的状態について報告してもらい、このような報告の記録から〈テキスト〉を抽出する。この際、被験者の心的状態はデータに含まれず、それについての報告がそれ自身〈データ〉と見なされる。

(2) 被験者を合理的エージェントとして解釈する「志向姿勢」の下で、被験者が生み出したテキストを、被験者の心的状態についての言表行為の記録として解釈する。ヘテロ現象学者は、こうしたテキストをフィクションと見なさなければならない。例えば、読者がコナン・ドイルの小説を解釈することによって「シャーロック・ホームズの世界」が出来上がっていくように、ヘテロ現象学者が被験者の生み出したテキストを解釈する作業によって、被験者の「ヘテロ現象学的世界」が構成される。この際、ヘテロ現象学的世界と被験者の「現実の意識」がどのような関係にあるか、という問題は棚上げにされる。

デネットは、このようなヘテロ現象学の方法が「極めて私秘的で言い表しがたい主観的経験に (原理的に) 公平を期すことができる現象学的記述」への「中立的な道」(ibid., p.78; 強調は原著者) であると主張する。すなわち、意識現象についての一人称的報告は、中立性を欠くものであり、被験者は「くであるように見える」という観察に「現実にくである」という理論化を紛れ込ませているかもしれない。従って、被験者が自分はある意識経験をもっていると報告する場合でも、

被験者がそう信じているだけで、現実には彼はそんな意識経験をもっていないかもしれない。しかし、ヘテロ現象学者が被験者のヘテロ現象学的世界をフィクションとして扱うことで、この可能性に対して中立を守ることができる。

デネットは、このような仕方では記述された意識現象を、脳の中の現実の出来事と照らし合わせることによって、それらが実在するか否かを経験的に確認しようとする。ここで彼は、意識の「多元的草稿(multiple draft)」モデルと呼ばれる新しい見方を提案する。それによれば、脳の中には、一切の情報がそこに集まってきて表象されるような場所〔意識のデカルト劇場(Cartesian theater of consciousness)〕は存在せず、神経システムに入ってくる情報は、脳全体に分散した並列的プロセスによって絶えず編集作業に曝されている(ibid., pp.102-103, 107, 111)。「時間のどの一点をとっても、脳内の様々な場所々々な編集段階にある物語の断片から成る多元的な「草稿」が存在する」(ibid., p.113)のであるから、意識の連続的な流れと一致する単一の「最終草稿」のような物語は、脳の中には見出されない。

現象学〔意識現象〕は、「現象学の諸項目がそこに投射されるようなある種の機能的な場」(ibid., p.127)として、デカルト劇場の存在を前提しているのであるが、意識の多元的草稿モデルによれば、このような「場」は存在しない。この事実から、デネットは、現象学〔意識現象〕は存在しない、と述べる。これによって彼が主張しているのは、意識現象と呼ばれるものは、かつて人々が考えていたのとはまったく異なったあり方をしているので、従来の呼び方を用いるべきではない、ということである。デネットは、意識現象は確かに存在するよう見えるが、このことから、それらが現実存在する、ということとは

帰結しない、と論じる。むしろ意識の多元的草稿理論によれば、このような諸現象は脳の中にはなく、従ってどこにも存在しない。デカルト劇場に投射される意識現象という考え方に代えて、デネットは、意識を、文化的進化の産物として脳という並列式ハードウェアに実装された一種の直列式ソフトウェア〔仮想機械〕と見なす考え方を提示する(ibid., p.218)。

このような見方を探るならば、意識の神秘と見なされてきたものは解消する。例えば、ある人が赤い服を見ると、この経験には、この服の赤さの独特の感じが伴うと考えられているが、これは実際のところ、彼が情報を受け取る仕方に応じて引き出された「一切の連想および反応性向の総計」(ibid., p.388)のような機能的状態にすぎず、そこに私秘的な「赤」のクオリアのようなものはない。

三. デネットの現象学批判の検討

デネットの意識の理論は、全体として、意識経験の一人称的記述方法としての現象学に対する批判になっている。ここでは、フッサールが提案した〈現象学〉の方法を参照しながら、デネットの現象学批判とヘテロ現象学の方法論の妥当性について論じたい。

デネットの現象学批判は、現象学を心理学における内観主義と同一視することに基づいている。フッサールの〈現象学〉を考慮するならば、この前提は妥当しない。ザハヴィは、〈現象学〉が「心理学的な自己観察の一種」ではなく、「経験と認知の可能性の条件についての反省を探し求める超越論的哲学の一種」(Zahavi, 2007, p.28)である、という点を強調している。言い直せば、〈現象学〉の方法は、以下の方法論的態度によって特徴づけられる哲学的反省であり、内観のような経

験的方法とは区別されなければならない。

第一に、経験的心理学が、意識と世界が存在すると素朴に信じる「自然的態度」の枠内にあるのに対して、フッサールの〈現象学〉は、自然的態度における素朴な信念に「エポケー」を加える「現象学的還元」によって、「超越論的意識」の領野を開示する。自然的態度において主観的な意識と客観的な世界とは相互に独立したものととして対置されるのであるが、現象学的還元の世界の下では、意識から独立した世界というものは考えられず、意識と世界とは切り離せない相関関係にあるとされる (Husserl, 1976, sec.47)。超越論的意識はこの意味で外部をもたず、従って、そこにおいては内部／外部という区別は意味を成さない。この点で、〈現象学〉の方法は、自己の内的な心的状態を観察する内観とは異なる。

第二に、ザハヴィが指摘するように、〈現象学〉は、内観のようにある個人の私秘的な心的状態という事実に関わるのではなく、意識経験の「間主観的にアクセス可能な諸構造」(Zahavi, 2007, p.31) という本質を追求するものである⁽²⁾。

〈現象学〉がデネットの言うように内観に依拠するものではないとして、現象学の方法が信頼性と中立性に欠けるという批判はどのように評価できるだろうか。信頼性についてはまず、自己の意識経験に対するアクセスの不可謬性を主張することは、現象学にとって本質的ではない、と言える。しかし、現象学が、経験の記述が更新を許すものであることを認めるとしても、このことが意味するのは、それがデータ収集法として信頼できないということではない。現象学が内観ではなく哲学的反省を方法とする限りで、経験的データを収集する方法としての信頼性は問題にならない。

中立性については、〈現象学〉が意識の存在に関するエポケーを方法とする限りで、それが「であるように見える」という観察に「実際にである」という理論化を紛れ込ませている、というデネットの憶測は当たらない、と言える。むしろフッサールのテーゼは、「であるように見える」ということが、「実際にである」という存在論的解釈から独立な「純粹意識」として、自律的な領野を形成する、というものである。

この中立性はむしろデネットのヘテロ現象学にこそ欠けている、ということを目指したい。すなわち、被験者の意識現象をフィクションとして扱うというヘテロ現象学の中立的(と称する)戦術は、デネットの提案する意識の理論全体の中では暫定的立場にすぎず、その意識の理論全体が、脳の中に対応物をもつもののみが現実の意識の内に含まれる、という方法的コミットメントを採っている。しかし、仮に脳の中に、素朴な信念が思い描く「クオリア」のような意識現象の対応物が存在しないことが見出されたとしても、デネット自身が認めるように、意識現象が何らかの仕方で存在するように見える、ということとは消えてなくなる。従って、なぜ脳にこのような意識現象が伴うのか、という問いは残り続ける。しかし、意識現象を消去してしまえば、この問いに答えることができなくなる。むしろ、虹は物理的世界には存在しない(あるのは光と水滴にすぎない)にもかかわらず、虹の現象が消去できないように、上記のような方法的コミットメントに基づいて意識現象を消去することはできない。意識の問題(ハード・プロブレム)は、意識現象を消去することによって解消されるのではなく、中立的に記述された意識現象に説明を与えることによって解決されなければならない。デネットは、意識経験を、結局は三人称

的方法によってその存在を消去されるべき虚構的な対象として扱うことで、自らの主張に反して、主観的経験に公平を期していない。

以上の考察から、デネットの現象学批判およびヘテロ現象学は成功していないと言える。

四、意識の規範的記述としての現象学

意識の説明において要請されるのは、意識経験を一人称の視点に与えられるがままの自律的な領野として扱うような、真に中立的な記述である。そこで、現象学的還元によってこのように自律的な「純粹意識」〔超越論的意識〕の領野を開示する、フッサールの〈現象学〉の方法論を取り入れることが、この際有益であると考えられる。

意識の科学的説明において要請される現象学はどのようなものか、という問いに対して、本稿は、意識経験についての規範的記述としての現象学、というものを提案する。これは、フッサールの〈現象学〉の方法論を取り入れ、意識経験に一人称の視点から中立的記述を与えることによって、意識の科学が説明すべき「意識経験」の概念を規定する。本稿が提案するこのようなアプローチを、「規範的現象学」と呼ぶことにしよう。

規範的現象学のアプローチは、〈現象学〉の方法を採用するアプローチの間でも、意識のデータを記述する方法を〈現象学〉の方法によって鍛錬し、こうして得られた現象学的記述を認知科学的説明と統合しようとするヴァレラの「神経現象学(neuro-phenomenology)」(Varela, 1996)のようなアプローチとは、意識の説明において現象学が占めるべき位置に関して、見解を異にする。ヴァレラによれば、現象学的説明と認知科学的説明とは、「主に非線形力学に由来する形式的記述

のためのツール」(Varela, 1999, p.306)を媒介にして、「同等の地位」(Varela, 1996, p.351)において互いを限定し合う。このように、意識現象を現象学的記述によって性格づけ、数学的に再構築することを通して自然科学〔神経科学〕に導入しようとするプロジェクトは、「現象学の自然化」(Roy et al., 1999)と呼ばれる。

規範的現象学から見れば、現象学の自然化の方法論は受け入れられない。ザハヴィ(Zahavi, 2004)は、なぜ現象学的記述を数学的に再構築することがハード・プロブレムの解決につながるかは明らかでないという点を指摘し、さらに、現象学を自然化する試みは〈現象学〉の超越論的次元を無視している、としてこれを批判している。すなわち、現象学の自然化は、フッサールが反自然主義を標榜した哲学的理由を汲み取れていない。

規範的現象学の立場からは、次のように言い直すことができる。現象学的還元の根本的意義は、自然的態度では覆い隠されている超越論的意識の領野を開示することにある。「自然の構成要素ではない」(Husserl, 1976, pp.119,120)と言われる「超越論的意識」の概念は、自然科学が扱う「心理学的意識」とは異なる概念として性格づけられる。言い換えれば、現象学的還元は、「意識経験」の概念を変更するものであり、それによって得られる意識経験の現象学的記述は、意識の科学が探求すべき「意識経験」の概念を規定するという意味で、規範的なものである。従って、現象学が与える規範的記述は、認知科学が与える経験的説明と同等の地位を占めるものとは考えられない⁽³⁾。数学的に定式化されるような構造的説明それ自身は「なぜ物理システムに意識経験が伴うのか」という問いに答えるものではなく、むしろこの問題は、現象学的記述によって「意識経験」の概念を規定した上で、

こうして記述された意識経験に認知科学的説明を与えることによって解決される。

五. 規範的現象学と意識の問題

この節では、現象学が意識の科学に与える規範として、ザハヴィ (Zahavi, 2003a, 2003b) 、クリーゲル (Kriegel, 2003, 2004) 、ロイド (Lloyd, 2004) によって提案されてきたものを紹介し、規範的現象学が意識の問題をどのように解決しうるかを素描したい。

チャルマーズ (Chalmers, 1996) は、意識の理論に対して二つの要求を行なっている。第一に、意識の理論が、物理的システムから一般に意識経験が生じる条件を特定すること、第二にそれが、個々の意識経験にそれぞれ特有の性格がある理由を説明すること、である。

フッサールが与えた意識経験の本質構造に関する記述は、以下の二点で、これらの要求に応え、意識の科学的研究を方向づけるような規範を含んでいると見なせる。

(1) 個々の意識的な心的状態〔意識経験〕の相違は、その内在的な感覚的性質の相違ではなく、その志向性の性格の相違によって構成される (cf. Zahavi, 2003b; Lloyd, 2004)。

フッサールによれば、意識経験は、「何かにについての意識であり、この何かに志向的に関係づけられている」 (Husserl, 1976, p.79-80) という「志向性」によって性格づけられる。

そして、意識経験は、対象を志向する作用 (ノエシス) とこの作用によって志向される対象 (ノエマ) との相関関係によって個別化される⁽⁴⁾。現象学によれば、二つの意識経験が、感覚的に同一であるにもかかわらず、(志向性の性格の相違のために) 現象的に相違する場

合があるので、意識経験はその感覚的性質 (クオリア) によっては個別化されない。ロイドが挙げる例では、ある光の点を見るとき、これを蛍の光として見る場合と UFO の光として見る場合とは、感覚刺激は同一であるにもかかわらず、これらは異なる意識経験となる (Lloyd, 2004, pp.254-255)。

(2) ある心的状態が意識的であるためには、それが「前反省的自己意識 (pre-reflective self-awareness)」を伴うことが必要である (cf. Zahavi, 2003a, 2003b; Kriegel, 2003)。

すべての志向作用は、それ自身を対象化することなく意識する潜在的な自己意識を伴うのであり、言い換えれば、「すべての作用は何かについての意識であり、しかもどの作用も意識されている」 (Husserl, 1966, p.126)。これに対して、志向作用それ自身を対象化して知覚する「反省」の作用は、自己意識の潜在的な形態を成す。反省はそれに先立つ潜在的な自己意識の存在を前提していることから、この潜在的な自己意識は「前反省的自己意識」と呼ばれる。ザハヴィ (Zahavi, 2003a, 2003b) によれば、ある経験が潜在的にそれ自身によって意識されているおかげで、その経験が「わたしのものとして」 (Zahavi, 2003b, p.79) 一人称的に与えられることが可能になる。すなわち、この前反省的自己意識こそが、(ネーゲルが「どのようなことか」と呼ぶ) 経験の主観的・性格を成すものである⁽⁵⁾。

意識のハード・プロブレムにおいて問題とされた意識経験の現象的な質は、痛みの感覚的性質のような、経験に内在的な感覚的性質 (クオリア) であると考えられてきた。しかし、現象学によれば、クオリアは、ある心的状態が意識的であるための必要条件でもなければ、意識経験を個別化するものでもない (cf. Zahavi, 2003b; Kriegel, 2003)。

ある心的状態が前反省的自己意識をもつ、ということを経験の科学が説明するには、前反省的自己意識を持った心的状態というものを、その因果的役割によって定義される機能的状態として特徴づけることである。クリーゲルは、周縁的〔前反省的〕自己意識の機能的役割は、「主体に、自分の現在の経験に関して、豊かで詳細な情報を迅速かつ容易に獲得するにはどうすればよいかを知るのに十分だけの情報を与えること」(Kriegel, 2004, p.183) である、という仮説を提案している。

こうして規範的現象学は、チャルマーズが意識の理論に課した要求に応えることができる。このアプローチによれば、第一に、物理的システムから意識経験が生じる条件は、前反省的自己意識の担うべき機能的役割を特定し、どのような物理的メカニズムがこれを実現しうるかを特定することによって示されるだろう。第二に、個々の意識経験に特有の現象的性質の相違は、これらの意識経験がもつ志向的性格の相違として説明される。

六: 結論

前節で提示した意識の問題の解決法は、素描にすぎない。この解決法の妥当性については、心の哲学、認知科学、そして現象学の内部でも、慎重に検討する必要がある。しかし、この点については稿を改めることにしたい。本稿の趣旨は、なぜ意識を説明するために現象学が要請されるのか、そして現象学は意識の科学的説明においていかなる位置を占めるべきか、という問題に答えることにある。

意識を説明するために現象学が要請されるのは、意識が、中立的な一人称的記述によってしかアクセスできないような、自律的な領野を

成すからである。この意識の領野の消去不可能性こそ、デネットが見落としたものであった。意識の説明が意識の説明である限りで、それはこの領野にこそ定位するものでなければならない。

意識の科学的説明における現象学の位置に関しては、本稿は、規範的現象学のアプローチを提案した。規範的現象学の核心は、上記のような自律的な意識の領野の記述そのものに規範性を認めることにある。この規範性こそが、〔現象学〕の方法と内観の違いを成すものであり、また現象学の自然化を許さないものである。

註

(1) 'phenomenology' という言葉は、この文脈で、以下の三つの意味で用いられている。(a) 意識経験の記述方法。(b) フッサールによって創始された学派としての伝統的現象学。(c) 意識の流れの中に見出される諸項目 (cf. Dennet, 1991)。本稿では、(a) を「現象学」、(b) を「〔現象学〕」、(c) を「意識現象」と表記してこれらを区別する。

(2) 「現象学は一定の個人が現在経験しているだろうことを確認することには関心をもちない。(……) 現象学はまさしく所与性ないし現出の次元そのものに関心をもち、その本質構造と可能性の条件を探索する」(Zahavi, 2007, p.31)。

(3) このテーゼは、現象学が認知科学の成果を取り入れて経験の記述を更新させることを拒絶するものではない。

(4) ただし、フッサールは、意識の流れの中に見出されるもののうち、痛み感覚のような内在的〔実的〕契機は志向性をもたない、と考えている (cf. Husserl, 1976, p.81)。

(5) 「ある経験を行うことは、必然的に、主観にとってその経験をもつこ

とが「そのちやうどである (it is like)」何かが存在する、というように意味する。しかし、主観にたいして諸経験をもつたが「そのちやうどである」何かが存在する限らば、われら諸経験され自身の何らかの意識がなければならぬ」(Zahavi, 2003a, p.88)。

文庫

- Chalmers, D. J. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York: Oxford University Press.
- Dennett, D. (1991). *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little Brown & Co.
- Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Husserliana Band 10. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1976). *Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. Husserliana Band 3*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Kriegel, U. (2003). Consciousness as sensory quality and as implicit self-awareness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2/1, 1-26.
- (2004). The functional role of consciousness: a phenomenological approach. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3/2, 171-193.
- Levine, J. (1983). Materialism and qualia: the explanatory gap. *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-361.
- Lloyd, D. (2004). *Radiant Cool: A Novel Theory of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *Philosophical Review* 83, 435-450.

Petiot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. & Roy, J.-M. (eds.) (1999). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Roy, J.-M., Petiot, J., Pachoud, B. & Varela, F. J. (1999). Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology. In J. Petiot et al. (eds.) (1999).

Varela, F. J. (1996). Neuropsychology: a methodological remedy to the hard problem. *Journal of Consciousness Studies* 3, 330-350. Reprinted in J. Shear (ed.) *Explaining Consciousness: The 'Hard Problem'*. Cambridge, MA: MIT Press. 1997.

—— (1999). The specious present: a neuropsychology of time consciousness. In J. Petiot et al. (eds.) (1999).

Zahavi, D. (2003a). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

—— (2003b). Intentionality and phenomenality: a phenomenological take on the hard problem. *Canadian Journal of Philosophy, supplementary volume* 29, 63-92.

—— (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3/4, 331-347.

—— (2007). Killing the straw man: Dennett and phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6/1-2, 21-43.

(呉羽 真・へれは まつと・京都大学／日本学術振興会特別研究員DC)

知覚と現実

「理性の現象学」の観点から

佐藤 駿

今日知覚の哲学において見出される議論は、多かれ少なかれ表象主義的な近代の知覚論を打開して、「世界への開け」として特徴づけられる自然な知覚概念を復権させつつある。しばしば「直接の実在論」と呼ばれる立場にしたがえば、知覚経験は外的事物そのものを巻き込んだ経験である。あるいは知識という観点からすれば、世界に属し、まさにそれを（部分的に）構成する対象（事態）そのものが、我々の知覚的知識にとつて構成的であると言うこともできよう。ポイントは、我々が何か「外的な」対象を知覚するのは、まず「内的な何か」が意識され、それを媒介とする何らかの過程（例えば推論のような内的過程、あるいは因果的な外的過程）の結果としてではない、という主張にある。

フッサールのテキストに眼を転ずれば、我々は至る所にこれと類似の見解を見出すことができる。パトナムが、彼のいわゆる「自然な実在論」への志向を持った哲学者としてフッサールの名を挙げていることは理由のないことではない（二）。「では、フッサールは直接の実在論者であったか」。このように明示的に問われるならば、にもかかわらず、我々は戸惑いを覚えるだろう。結論から言えば、フッサールを直接的

実在論者として特徴づけることは不可能ではない。しかしながら、我々は、フッサールが「現実（実在）」、「真に存在するもの」について語るとき、それが常に「理性」への言及を含んでいるということに注意を向け、慎重に議論を進める必要がある。そのアウトラインを示すことが本稿の目的である。

一 「真理の体験」と認識

プロレゴメナ

周知のように、『論理学研究』第一巻「純粹論理学序説」は、論理学に関する主観主義的相対主義に対する猛烈な批判を展開し、ある種の論理的・数学的プラトニズムの立場を強力に擁護するものであった。その決定的な主張は、真理は実在的な我々の在り方とは独立であるような客観性を持つというそれであろう。真理は総じて「永遠的」であり、「超時間的」であって、それは真理が一つのイデーであるからである（Cf. Hua XVIII, 87, 134ff.）。もちろん、こうして論争的な諸節において際立たせられたイデア的・客観的諸概念の意味をその「起源」へと差し戻し、それらを「認識論的に明晰判明にする」（Hua XIX, 9）ことが、論理学の現象学的批判一般の目的であった。フッサ

ール自身の印象的な比喻を用いて言えば、論理学的・客観的諸概念は「単に記号的な語義を持つというだけであつてはならず、現金化することができるとかどうかもまったく知らないような単なる手形であつてはならない」のであり、「我々はそれを現金化するのでなければならぬのである」(Mat III, 64; cf. Hua XIX, 9f.)。そして、客観的な概念としての真理の「意味」が問われるとき、それが差し戻されるべき体験の起源が明証と呼ばれる体験にはかならない。「明証とは真理の体験」にはかならず (Hua XVIII, 193)、「『明証』とはまさに、体験され、実現された (realisiert) 真理のこうした意識なのである」(Mat III, 64)。かくしてフッサールは、真理を述定する命題と明証の可能性を述定する命題とのあいだにはある種の同値関係が成立すると主張する。すなわち、「pは真である」という命題と「pである、と誰かが明証的に判断することが可能である」という命題とのあいだには「明らかに一般的同値関係が存立している」(Hua XVIII, 187) ①)。

この想定された同値関係に基づいて、現象学は、「明証意識の内容には、本質的に何が属しているのか、それは現象学的に何であるのか、私が真理というイデーの実現としての明証意識において見出すものは何か」(Mat III, 64)と問いつつ、真理の現象学的「起源」を明らかにすることを試みるのであるが、それは精確な意味での「認識」の解明に重なる。「思念と、思念が思念する自己現在のなものとのあいだの、言表の顕在の意味と自己所与的事態とのあいだの一致の体験」(Hua XVIII, 193f.) ②) が明証であり、そして「この一致のイデーが真理である」(Ibid.) からである。

我々はこので、明証という概念に関して二つの基本的な規定を確認することができる。(一) 明証は真理の体験である。そして、明証が

真理の体験であるかぎり、明証を持つことは認識を持つことである。(二) 「自己現在のなもの」、「自己所与的事態」という言い方がすでに示唆しているように、明証は本質的に(直観的) 所与性の性格によって規定される概念である。正確に言えば、明証は「思念されたもの」と「与えられたもの」とが同一であるということについての意識、思念と直観とそれら両作用の対象の同一化の作用からなる統一的な客観化作用であるが (cf. Hua XIX, 662) 、しかし一般的に言えば、「明証とは、明らかに、所与性の性格に對する名称以外の何ものでもない」(Hua XXIV, 155) のである。

二 知覚と幻覚

上に確認した明証概念の二つの特徴づけを、知覚による志向の充実化というアイディアにそのままスライドして適用すれば、それが直接の実在論的な立場を擁護するものになるということは見取に難くない。というのも、その場合我々は、そこにおいて我々は真理を体験するのであつて、そのようにして「実在」そのものが与えられる、と主張することになるであろうからである ③)。フッサールが、「自体的にあるがままの対象は、たとえ不完全にはあれ、知覚が実現してみせる対象と全く別のものではなく」、「対象の自己現出であるということのことは、いわば知覚の固有の意味に含まれている」(Hua XIX, 589) と述べるとき、一見それはこのような理解を裏書きするように思われる。だが、まさにここに、知覚的認識をめぐって一つの緊張が存在する。充実化に関して、フッサールが述べているところを見てみよう。

対象の認識という言い方と、意味志向の充実化という言い方

とは、単に観点を異にするだけで、実は同じことを表現しているのである。すなわち、前者は思念される対象の観点に立ち、そして後者はそれら二つの作用を関係づけ結びつけているにすぎない。いずれにせよ、現象学的に見て、それらの作用は必ず存在しているのであるが、しかし対象は必ずしも存在するとは限らない。したがって、充実化という用語の方が、認識関係の現象学的本質をよりよく特徴づける表現である (Ibid. 567; cf. 358)。

対象が存在しないにもかかわらず生じうる充実化が「認識」たりうるということはいかに理解されるべきであろうか。このことが含む問題性を我々は、次のようにして明らかにすることができる。主観的観点からすれば、正真正銘の知覚と全く区別されえないが、その対象が実際には存在しないような体験を「幻覚」と呼ぶことにしよう。両者は質的・現象的に同一な二つの体験であり、それゆえその志向的本質において変わるところがない。そればかりか、対応する表意的志向を充実するその資質においても両者は変わるところがなく、言い換えればその認識の本質においても変わるところがない。したがって、もし一方が(それなりの仕方で)明証を実現することができるのであれば、他方もまた同様にそれを実現できる。しかし幻覚という体験は、それが向かうところの対象が存在しないような体験であり、仮に幻覚が何らかの思念を知覚と変わるところなく充実しようとしても、その思念に対応するところの判断ないし言明は偽である(あるいは真でも偽でもない)。パツィヒは夙に「明証を明証的判断の現象的性格と見なし、同時に、そのように理解された明証が真理を、しかも明証的判断の事実上の真理を保証するものでありうると主張することはできない」(五)

と指摘しているが、要するにあの同値関係は成り立たないように思われるのである。

ここで、伝統的な「知覚の問題」が背後に迫ってきている。ある物理的对象を本当に知覚している場合も、それに対応する幻覚の場合も、我々はどちらにおいても何かあるものを対象として意識している。だが幻覚において我々が意識しているものは、物理的对象ではありえない。そこで意識されているのは「センス・データ」であるよりほかない。そして、幻覚において成り立つことは、主観的にはそれと区別されえない知覚体験においても成り立つ。すなわち、知覚においてであれ、幻覚においてであれ、我々はその直接的な意識の対象をセンス・データとして持つ(それゆえ、直接的實在論は偽である)(六)。この

種の論証は、知覚について論じた多くの哲学者に、陰に陽に影響を与えてきたと言ってよい。我々が外的対象にたどり着くことができるのは、意識内部の(絶対確実な)直接的与件を媒介にした何らかの過程の結果としてのみであるという見解は、むしろ「哲学史において大変尊敬すべき地位」(七)を占めてきたとさえ言えるのである。「充実化」の理論に適用すれば、このことは、我々の知覚的認識は、せいぜい単に意識に属するにすぎない心的・内在的なデータについての認識であるにすぎないという結論を我々に強いるように見える。

しかし、フッサールがこのような論証に屈することはなかった。通常の外的知覚のような志向的体験の対象は、意識に実的に内在する何かではない。少なくともそのような意味では、その対象は超越的である(八)。「私が見るのは色彩感覚ではなく、色のついた事物であり、私が聴くのは音響感覚ではなく、歌手の歌である」(Hua XX, 387)。「感覚は[……]体験されはするが、しかしそれらは対象的に現出する、の

ではない」(Ibid. 399)。超越的なものはまさに超越的なものとして経験に与えられるのである。知覚が「単に、事物を間接的に仮定すること、間接的に表象すること、場合によっては、それを間接的に思惟したりすることである」という見解は、「根本的に誤り」(Hua XXXVI, 86)である。

さらに我々は、実的な意味での超越を、むしろ「志向的な意味での内在」(Hua II, 55)として捉え直すことが、『論理学研究』から『純粹現象学と現象学哲学のための諸構想』へと至る時期に包括的な仕方
で構想されつつあった現象学的認識論の一つの根本的に重要なアイデアをなしているということを描いておかねばならない。「対象的存在者は認識現象に実的に内在しているのでもなく、またコギタチオとしてあるのでもないが、それにもかかわらず対象的存在者は現出することが可能であり、現出することによって何らかの所与性を持ちうるのである」(Ibid.)。このアイディアは、最終的に、先の論証とともに誘惑的なあるアイディア、すなわち「世界というものを哲学的に絶対化するところから生じてくる」ような、「実在的現実」についての「背理な解釈」(Hua III/1, 120)を退けることになる。事物は、意識に対して「超越的なもの」として与えられ、そのように与えられるそのかぎりにおいて、現象学が主題化する「内在」に属するが、この与えられ方の様式——我々がまさに「事物の経験」、すなわち「知覚」と呼ぶであろうもの——は、現象学的に確定可能な本質的・必然的な構造を有している。逆に、「事物的なものの超越についての純正な概念は、知覚、言い換えれば、我々が証示する経験と呼ぶところの一定の様式を備えた連関が持つ固有な本質内実から汲み取られうるのである」、他のどこからも汲み取られえないのである」(Ibid. 101)。そ

のような仕方ですと有りうるのでないかなる実在(自然、事物)を想定することも「ナンセンス」(Hua XXXVI, 32, 54, 119)「背理」(Ibid. 68, Hua III/1, 103, 120)である。

それゆえ、今や問題を、「我々の意識対象と、世界に属する対象とのいかなる関係が知覚的認識を定義するのか」という問いによって特徴づけるのは、この問いの形式が、(いかなる名前で呼ばれるにせよ)意識に「内的な」対象と「外的な」対象、あるいは現出する世界とその背後に潜みでもするかのような絶対的・非現出の世界との二重化を示唆するかぎり、ミスリーディングである。むしろ問題は、対象を超越的に、しかも「有体的に」、「それ自身」として現出させる作用一般において、実在的世界に本来的に属する対象とそうではないものとを、つまり現実と現実ではないものとを、我々はいかにして現象学的に区別しうるのか、ということなのである。手がかりは、『イデー』において現れた「理性の現象学」のうちにある。

三 理性と明証

「原理的に言つて、論理的領圏、言表の領圏においては、『真実、存在する』もしくは『現実的に存在する』ということと、『理性的に証示されうるものである』ということとは、相関関係にある」(Hua III/1, 314)。「イデー」における「理性の現象学」は、このテーゼを冒頭に掲げて、「理性意識」「理性的な動機づけ」といった概念を「見ること」、そして見ることに於いて直観的に体験される「意味」、すなわち「現出」という概念に即して導入する。理性的正当化の統一のある特別な形態が(狭い意味での)「明証」である。すなわち、それは「理性定立と、その理性定立を本質的に動機づけるものとの統一」(Ibid.

336)であり、明証の最も基本的な様態である直観的作用に即して言えば、対象の直観的な所与性が、定立に卓越した性格、すなわち「理性性格」を帰属させるというそのことによって、明証という独特かつ卓越した理性統一が実現されているわけである。そして、「真理」はこうした理性統一の観点から定式化される。すなわち、それは「原臆見すなわち信念上の確信 (Glaubensgewißheit) の持つ完全な理性性格の相関者」なのである (Ibid., 322f.)。

ここで我々は、現実性(ないし真理)という概念の含みに注意する必要がある。周知の通り、『イデー』は、意識の志向的・対象的内容(ノエマ)に「意味」と「存在性格」の二つの抽象的契機を認め、その二つの契機の統一を「(ノエマ的)命題」と呼んでいる (Ibid., 305f.)。「理性的に証示される」のはこの意味での命題であり、様相上の変様、すなわち「疑わしい」とか「推測的(蓋然的)である」などといった存在様相も、ある明証において「現実性」を持ちうる。だから例えば、「我々に原臆見的な明証、すなわち信念上の確信の明証が欠如している場合には、その意味内実である『SはPである』に関しては、例えば『SはPであるかもしれない』といった推測のようなある臆見的様相が明証的でありうる、とすることができ」、この「様相的明証」は、SがPであるということは、推測的(蓋然的)である」という「意味を変更したかたちのある原臆見的明証(……)ないし真理と同値であり、それに必然的に結びついている」(Ibid., 323)。逆に言えば、あらゆる存在性格について、いやくもそれが「現実的」(真)であると言われうるならば、それがそこにおいて理性的に証示されうるような明証があり、あらゆる存在様相に関して、その理性定立を動機づける理性動機というものが存在するのである。

さらに『イデー』は、明証一般が「理性意識」という「同じ一つの本質類に属する」とし、そのもとに「洞察するという作用」と「実然的に見る作用」とを、十全な明証と不十全な明証とを所与性の様式の相違と相關的に区別して、後者の理性定立に、原理的な非最終性を帰属させている (Ibid., 317ff.)。その意味するところは、経験的直観における対象の現出は、「不十全的に与える働きをする現出」であって、こうした現出に基づいた理性定立は、「端的絶対的な『その事物は現実的である』という事柄と等価ではな」く、せいぜい「最初の定立がより広汎な連関からすれば『抹殺されるべき』定立であることを明らかにするような『より強力な理性動機』が、経験の進行によって持ち来たらされないかぎりにおいて、という前提」を付加した上で、それに等価であるにすぎない、ということである (Ibid., 319)。ある対象の端的な知覚に基づく理性定立は、経験の進行において、上に見たような様相上の変化を被りうる。だが、当然こうした変様そのものも一つの「経験」であり、その経験の明証において与えられ、そして上記の前提を付加した上でならば、やはり一つの真理へと関係づけられるのである。

さて、我々の主題であるべきであるのは、「実際には存在しないもの」の意味、すなわち意識にもたらされうる対象的なものが、ある否定的様相において理性的に動機づけられるところの経験であり、その固有の明証である。仮象もまた、経験の連関のなかで、それ自身まさに「仮象」として「所与」となるのでなければならぬ。「真の現実」の現象学にとっては、『無にも等しい仮象』の現象学というものもやはりまた、全く不可欠なのである」(Ibid., 353)。

四 「仮象の現象学」と理性

知覚による充実化に話を戻そう。詳しく見れば、知覚と、それによって充実される志向の関係は大きく四つに分類されうる。ある対象 *a* についてそれが *F* として志向されているという場合を考えてみよう。

一 「*Fa*」という志向が、〈*Fa*〉の現出によって充実される。

二 「*Fa*」という志向は充実されず、〈*Ga*〉の現出によって幻滅させられる^(五)。

三 「*Fa*」という志向が、〈*Fa*〉の現出によって充実されるが、しかし実際には *a* は *F* ではない。

四 「*Fa*」という志向が、〈*Fa*〉の現出によって充実させられるが、しかし実際には *a* は存在しない。

一のケースは通常の充実の場合であり、これが充実の原形式をなす。二のケースは知覚的統握が「爆発」(ibid. 320) する典型的なケースである。例えば、「一様に赤い」と思っていたボールが、裏返してみると、一部くすんで黄色くなっていることが見て取られる場合がそれに当たる。理性性格の観点からすれば、「このボールは一様に赤い」という判断の理性性格は止揚され、「このボールは一樣に赤い」ではなく、部分的に黄色い」というそれが代わりに理性性格を持つようになる。こうした事例においては、ある対象 (*X*) についての一連の知覚のなかで、次々と生じる予期とその充実ないし幻滅において、その対象の部分的な諸規定に関する存在様相と理性性格の変様が問題となつていく (Cf. ibid. Hua XIX, 576; EU, § 21 (a))。

多かれ少なかれ同様の考察は三のケースにおいてもなされうる。例

えば、いわゆるミュラー＝リヤーの錯視図を取り上げてみよう。二つの線は異なる長さを持つているように見えるが、しかしまた我々は、この図形を異なった仕方でも (例えば定規を当てながら) 現出させることもできる。この後者の現出が、より強力な理性動機として働くことによって、最初の現出に基づく定立は無効化され、その図形の部分的規定に関して否定の様相を持つ。これが二のケースと異なるのは、無効化されたはずの理性定立がなおそれなりの仕方でも動機づけられたままでありうるからである。だから、たとえ我々が二つは同じ長さだということを手で知っていたとしても、相変わらずそれは、「そこに異なる長さの二つの線がある」という信念を動機づける仕方でも現出するだろう。

これらのケースから分かることは、第一に、いずれのケースにおいても、何かが「そのもの」として、つまり、記号的にでも、推論的にでも、写像的にでもなく現出し、それが我々の端的な確信 (原臆見) を動機づける (場合によっては現実性という性格を持つ) という出来事、しかも「正常で根源的な対象構成」(EU, 98; cf. 110) としてのそれが先行することである。そして、そのはじめの経験における「端的に存在する」という確信が、新たな現出系列によって部分的な否定の様相を持ち、むしろ後者に理性性格が付与されることによって、仮象が仮象として、すなわち「仮象そのもの」が本来的に我々に与えられるのである。第二に、厳密に言えば、二つ目のケースにおいて、私が単にその図形を眺めている場合と、定規を用いてそれを異なった仕方でも現出させる場合とのあいだには、両者において抱かれる二つの信念そののみを取り上げるかぎりでは、そのどちらを維持し、どちらを放棄すべきであるかを決定するものはないという点に注意しなければ

ばならない。「Fである」という定立も「Fではない」という（否定的）定立もそれなりの仕方で経験（現出）に基づいているかぎりではそうであろう。そうした決定は、主体の有するより広汎な信念の連関においてのみなされうる。上の事例でも、例えば定規の長さは常に一定である、少なくとも定規はそう簡単にその長さを変じたりはしないという信念等々が、対立する信念のいずれかにしかるべき「重み」を与えてこそ、他方の信念の理性性格は無効化されうるのである。理性は、いわば諸々の信念相互の關係と、経験において不断にもたらされつつある所与性とに絶えず配意しながら、そのなかで、ある信念を他の諸信念と矛盾するものとして排除したり、一致（調和）するものとして確証してゆく。ここに我々は、諸々の潜在的・顕在的定立の所与の一群において、その全体と相対的に、ある定立に対していつでも作動可能な批判的機能としての理性の形態を浮かび上がらせることができるだろう。この意味では、理性とは、我々の信念体系において、ある定立を検証し、そして確証、訂正、抹消したりする、主観性の検証システムにほかならないのである。

さて、四のケースについてはどうだろうか。私は今日の前にリングオを見出している。しかし、実際にはリングオは存在せず、私はそうした幻覚を持つているだけであると想定しよう。私は例えば、突然リングオが見えなくなったり、あるいはそれを食べようとして手を伸ばしてもそれをつかみとることができないということを経験することによって、それが本当の知覚ではないということに気がつく。あるいは、より科学的に緻密な方法を用いて、それが幻覚であるということを理解するに至るかもしれない。いずれにせよ、ここに生じうる「止揚」の基本的な構造は、上に見たケースと同様である。まずはじめに「リン

ゴ」がそのものとして私に与えられ、「リングオがそこにある」という確信が動機づけられるが、この確信は、それと対立し、不調和をもたらしさらなる経験と諸々の信念との連関において訂正、否定され、「リングオ」は「実際には存在しない」ものとして「与えられ直される」。重要なポイントとは、私がそこでどのように、どのような方法によって、またどのような経験の動機づけの道を辿って、それが幻覚であるということを理解するに至るにせよ、もしそれが幻覚であり、そこにおいて「見られている」ものが実際には存在しないならば、それをまさに幻覚として知るところの経験が原理的には可能でなければならぬということである。このことが、「理性の現象学」の枠組みそのものの帰結であるということは、これまでに見てきたところから容易に理解されうるだろう。（原理的に）理性的検証を許すことのない存在者を想定することは、すでに見たように、超越論的現象学的にはナンセンスである。このことは、「存在しない」という様相の現実性（真であること）についても妥当する。理性的に証示されえない「現実」がナンセンスであれば、同時に、理性的に証示されえない「非現実」もまたナンセンスであるよりほかないだろう。

五 結び

我々ははじめに、フッサールを直接的実在論者として特徴づけることは不可能ではない、と述べた。知覚経験一般において成り立つ（原臆見的）明証が、経験の進行のなかでもたらされるより強力な理性動機（明証）によって止揚されないという「前提」が成り立つならば、我々はそこにおいて、真に対象それ自体のもとにあると言わなければならない。このことは次の二つのテーゼに基づいている。第一に、こ

こで問われている知覚的経験ないし明証は、意識に実的な何かを与えるたぐいのそれではない。前者は、まさにそれ自身超越的な対象を与える（後者とは）種的に異なった経験ないし明証であって、この本質的な区別が、まさに上の「前提」を付加することを我々に強いるのである。第二に、こうした様式において与えられるのではない「自体」や「真理」といったものはない。いかなる自体も真理も、まさにそれを「与える」経験において理性的に把握されうるものでなければならぬ以上、現実には属する対象は、それが本当に与えられるときには、まさに理性的認識にとつて構成的な対象そのものとして与えられるのである。そして、この後者のテーゼは、「仮象の現象学」によつて補われる。その大まかな見取り図は、我々がこれを概観したとおりである。

注

(一) Hilary Putnam, "Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind," *The Journal of Philosophy*, 44:517, 1994.

(二) この同値性テーゼとフッサールの「弱い反心理主義」とについて、以下を見よ。Robert Hanna, "Logical Cognition: Husserl's *Prolegomena* and the Truth in Psychologism," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LIII, 251-275, 1993.

(三) 第一版は次のようである。「思念と、思念が思念する現在のに体験されたものとのあいだの、言表の意味と事態とのあいだの一致の体験が明証であり、そしてこの一致のアイデアが真理である」。

(四) 真理と世界の存在との相関係係は、以下に端的に要約されている。「真理の相対性は世界の實在の相対性を招来する。なぜなら世界とは、あらゆる事実真理のアイデアの体系に対応し、それと不可分な対象的統一の全体に

はかならないからである」(Hua XVIII, 128)。

(五) Günter Patzig, "Kritische Bemerkungen zu Husserls Thesen über das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz," *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 1, 1973, 29.

(六) 「知覚の問題」の問題性とその検討については以下を見よ。A. D. Smith, *The Problem of Perception*, Harvard University Press, 2002.

(七) A. J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy*, Weidenfeld and Nicolson, 1973, 70.

(八) この点に関してはまた、志向的对象を、外在的な対象に対応してでもするかのような内在的な「像」や「記号」と見なす立場に対して繰り返し返される批判を見よ (Hua XIX, 436-440; Hua III/1, 89ff, 206-209; Hua XXXVI, 106f)。

(九) ただし、 $G=(\lambda x)(Fx)$ 。

Husserliana および *Husserliana Materialien* からの引用に際しては、それぞれ "Hua", "Mat" の略号のもとにその巻数をローマ数字で示した。また *Erfahrung und Urteil* (Felix Meiner Verlag, 7 edition, 1999) からの引用に際しては、"EU" の略号を用いた。邦訳のあるものについては、それを参照したが、引用に際して訳語に変更を加えた箇所もある。

(佐藤 駿・さとう しゅん・東北大学)

フツサール空想論の射程再考

『空想、像意識、想起』第一草稿と第十八草稿をめぐる(註一)

澤田哲生

序論

フツサールが提示する「空想 Phantastie」は、概念上、準現在と呼ばれる諸体験に属する。過去の出来事に対する志向的体験（「想起」）、
「再想起」、擬似的に定立可能な対象に対する志向的体験（「像意識」）、
現実存在しない対象を自由に思い描く体験（「空想」）——フツサールは準現在をこれら三種の体験に主に分類している。彼は、一九〇二年の講義（『一般認識論講義』）の時期まで、像意識と空想を厳密に区別しておらず、両者を「非正常な知覚」(Hua. III, p. 106)と定義していた。ところが一九〇四年の冬講義（全集二十三巻第一草稿）の時期になると、両者を厳密に区別するようになる。さらに一九一八年（第十八草稿）になると、像意識は概念上で廃棄され、空想が準現在の主要な体験と規定される。冬講義以来、フツサールは「像意識」と「空想」が芸術領域（絵画、演劇、彫刻、等々）と密接に関連していることを指摘しており、すでに多くの先行研究がこのことを明確に論じている（註二）。ところが問題は、両体験の現出構造が厳密に区別された上で、空想の芸術領域への応用可能性が論じられていないことである（註三）。本研究は、ゆえに、空想と像意識および知覚の現出構造の相違を分析

した後（本論1、2）、空想という体験の美学および芸術領域への応用可能性を考察し（3）、最後に「空想」の哲学的な意義を提示することを課題とする。

1. 空想と像意識の体験上の区分

1-1. 感覚とファンタズマ

「空想」と「像意識」の両体験を規定する体験内容は、「感覚」(Hua. XXIII, p. 11)ではなく「ファンタズマ」(ibid.)である。「感覚」は意識に対して実在的に呈示される感性的な要素である。われわれが現実の物を見たり、触れたりする際に、その体験を規定するのが「感覚」である。フツサールはこれを「諸感覚の確実な複合」(U. II, p. 75; Hua. XXIII, p. 22)と呼ぶ。これに対して、「ファンタズマ」は意識に対して実在的に与えられることのない要素を意味する。これらの要素は、意識に対して「一時的に浮かび上がる」(Hua. XXIII, p. 13)だけである。「ファンタズマ」とは、われわれが何らかの事柄を自由に「思い浮かべる」(ibid.)際に、その体験を規定する非実在的な要素のことなのである。

1-2. 像意識における現出対象

第一草稿のフッサールの分析によると、「空想」と「像意識」はともにファンタズマを統握する。これをフッサールは「空想統握 Phantasieauffassung」(Hua. XXIII, p. 12)と定義する。しかし統握を通じて意識に対して対象が現出する水準において、両者の概念的な相違は決定的となる。第一草稿九節と十四節において、フッサールは絵画鑑賞の例を提示しつつ、像意識が三種類の対象現出から構成されていると説明している。絵画を鑑賞する際に、最初に提示される要素は、塗料、キャンバス、額縁のような感覚的な要素である。フッサールはこれらの要素を「物理像」(Hua. XXIII, p. 18)と総称する。ところで、絵画を鑑賞する時、われわれは塗料やキャンバスだけを見ているわけではない。むしろそこから何らかのイメージが喚起されるはずである。絵画の物質的な部分(物理像)から飛躍的に生じるイメージをフッサールは「像客体」(Hua. XXIII, p. 19)と呼ぶ。こうしたイメージの現出は意識に対して新たなイメージを喚起する。「像客体」は自らを主題として具体化するためにも、ある新たなイメージを「摸像する機能 *abbildende Funktion*」(*ibid.*)を備えているのである。「像客体」の代理として表象されたイメージをフッサールは「像主題」(*ibid.*)もしくは「代理となり摸像された対象」(*ibid.*)と呼ぶ。それまで未規定なまま現出していたイメージ「像客体」は、この水準において、現実との「類比」(Hua. XXIII, p. 26)を通じて摸像され具体的なイメージとなる。

1-3. 空想における現出対象

第一草稿二十六節において、フッサールは空想の体験における対象

を「空想対象 Phantasieobjekt」(Hua. XXIII, p. 57)、「その現出を」空想現出 Phantasieerscheinung」(Hua. XXIII, p. 56)と呼びつつ、像意識の水準における対象現出との相違を説明している。相違は以下の二点に要約される。最初に、「通常、空想現出は外的な様式において作動することはなく、外的に表象しない」(Hua. XXIII, p. 55)とフッサールは言う。われわれが何らかの事柄を自由に空想する場合、意識は外部世界に存在する諸事物を必ずしも必要としないわけである。「空想の事物 Phantasieding」は知覚の視野の内部で現れないだけでなく、いわばある全く別の世界のなかで現れ、その世界は現実の現在に属する世界から完全に切り離されている」(Hua. XXIII, pp. 57-58、強調は引用者)。次に、空想対象の現出は、知覚的・物理的秩序と関係せず、空想体験そのものに備わる密度と強度によって規定される。フッサールは、空想上の体験を「明晰な空想」(Hua. XXIII, p. 59)と「曖昧な空想」(Hua. XXIII, p. 71)に分類している。前者は、知覚的な経験と同程度に鮮明な体験である。「ところが明晰で堅固な空想現出は知覚の視野のなかに定立されることはなく、それは自らに固有の視野を備え、その視野は知覚野から完全に切り離されている」(Hua. XXIII, p. 86)。「明晰な空想」の体験内部で現出する対象の現出視野は知覚野と共存することはない。ゆえに、フッサールが提示する色の例によると(Hua. XXIII, p. 59)、「空想上の「赤」という色がどれほど鮮明な赤であるとしても、その「赤」は現実を知覚された赤色の系列に組み込まれることはない。他方で、「曖昧な空想」において現出する対象は、フッサールが説明するには、「空虚な図式のように現出し、透明で、蒼白なまままでいて、完全に色あせた彩色、欠乏状態の柔軟性、ただ曖昧でぐらついた輪郭、何かよくわからない状態 *ne sais quoi*」によって充足

されている」(*ibid.*)。われわれがぼんやりと何らかの事柄を空想する場合も、確かに対象は現出する。しかしその対象への志向は空虚な状態(「何かよくわからない状態」)にとどまる。現出する対象は「力を失った何物か」(*ibid.*)であり、現出するのは対象そのものではなく、対象の「断片」(Hua. XXIII, p. 71)である。ゆえにその統覚は「不十分な客観化」(*ibid.*)にとどまる(註四)。

対象現出に際して、像意識は自らの外部の知覚対象(「物理像」)を必要とする。これに対して、空想は、知覚の實在的な秩序と全く異なる水準の現象である。ゆえにフッサールは「空想の統握内容は明らかに本来的ないし非本来的な知覚の統握内容の担い手ではない」(Hua. XXIII, p. 49)と言いつつ、空想の体験を知覚的な秩序から区別している。空想の体験は、「明晰な空想」と「曖昧な空想」からなる段階(「ファンタズマの活発さ」, Hua. XXIII, p. 93)の内部で規定される極めて非知覚的な体験なのである。

2. 空想対象の現出構造

2-1. 知覚対象とイメージの現出構造——連関と統一

第一草稿の第二十九節で、フッサールは空想対象の現出構造を考察し始める。フッサールによると、われわれが何らかの事柄を空想する場合、その体験のなかで現出する対象は、知覚対象の現出する系列に組み込まれず(Hua. XXIII, p. 60)、非連続的(「非連続性」, *ibid.*)な性質を備える。この特殊な対象現出をフッサールは、「多形的 protaurig」(*ibid.*)と定義している。対象現出の多形性を説明する上で、彼は、知覚、像意識、空想における対象の現出構造を対比しているの、それぞれを以下に見てみたい。

知覚対象の現出の最も主要な特徴は、各現出が整合的な関係を築くことである。「知覚の統一」において存在するのは現出基盤の変容であり、この基盤はまとまりのなかでまとまりを変容する」(Hua. XXIII, p. 61)。この問題となっている「まとまり das Zusammengehöriges」は、諸経験の統一を作り出す機能を備えている。「あらゆる経験の統一は、事物、過程、物質的な秩序および関係の経験的統一として現象学的な統一であり、その統一は現出する対象性の統一的に際立った部分と場の著しい一体性 Zusammengehörigkeitを通じて統一である」(U. II/1, p. 30)と『論理学研究』では説明されている。知覚経験において、何らかの事物を正面から見ると、側面から見ると、さらに触れる場合では、対象の見え方は異なる。対象の「部分」と見る者が位置する「場」の変化に応じて、対象の現出の仕方はその都度「変容」するわけである。それにも関わらず、われわれが同じ事物を知覚していることを確信しているのは、それぞれの現出が前後のそれと緊密に結び付いているからである。フッサールはこの統一機能を「知覚の連関 Zusammenhangないし連関からなる綜合の統一」(Hua. XXIII, p. 61)と呼ぶ。知覚主体がある場所から別の場所へ移行するとしても、また見る経験から触れる経験へと行為の種類が変わっても、この「一体性」と「連関」のおかげで、知覚経験は統一性を保つのである。

こうした経験の統一は、知覚された対象から何らかのイメージが作り出されるようなケースにも適用される。「同じことは、物理的な像の表象において代理となるイメージに関しても妥当する。増大する全ての変容は、われわれのまなざしが像へ向かう間も、まとまった状態にあり zusammen, そのなかで現出対象の当該の『面』は構成される」(*ibid.*)。われわれのまなざしは實在の対象を知覚しつつ、そこから何

らかのイメージを代理として表象しようとする。このように経験の枠組みが知覚から想像へと変容する場合も、後者の経験は知覚経験の統一を作り出す「一体性」と「連関」のなかに定位されている。「そしてストロボスコープや映写機のように、像が動く場合も、現前のないしそれに対応する表象の連関は持続する」(ibid.)。知覚された対象の代理となるイメージ(および可動的なイメージ)も、知覚と「類比」(Hua. XXIII, p. 26)できる対象である限りにおいて、知覚的な経験とその統一性に整合的に組み込まれている。対象の各部分および面の現出の「連続性」(Hua. XXIII, p. 61)と「恒常性」(ibid.)が、知覚経験とその類比として生じる想像的な経験に共通した特徴であることが理解される。

2-2. 空想対象の現出構造——多形的な現出

ところが「空想現出の多形性はこうしたこと(経験の統一性と現出の恒常性)に反して存立している」(Hua. XXIII, p. 61)。フッサールがとりわけ主張するのは、空想対象は知覚対象との類比から生じたイメージではないことである。「ゆえに最初に与えられた代理となる像は自らを変容させ、またしばしば、空想表象の内部で、別の代理的な諸対象が浮かび上がり、これらの対象は互いに関係し合った変容として妥当しない」(Hua. XXIII, p. 62, 強調は引用者)。空想の体験の内部で表象されたイメージは、知覚された対象との類比から生まれたイメージではない。ここで問題となるイメージ(「別の代理的な諸対象」)は、空想の体験の内部で「浮かび上がる」だけであり、知覚された対象とそれに類比されるイメージから構成される「連関」に属してはいない。ゆえに浮かび上がるイメージのそれぞれは、「互

いに関係し合って」おらず、「連関」(知覚)および「類比」(イメージ)に基づいた現出の恒常性から逸脱している。つまり「連関の不在 Zusammenhangslosigkeit」(Hua. XXIII, p. 65)が空想対象の現出の主要な特徴なのである。

フッサールはこうした空想対象の現出構造を、人物を単純に空想する例からの確に説明している。「[...]例えば、私はビスマルクを思い浮かべる。軍服を着た有名な姿からビスマルクを思い浮かべる。そうすると、平服を着たある別の像が突如として浮かび上がる」(Hua. XXIII, p. 62)。「ビスマルク」という人物を現実知覚し、そこからその姿を再度イメージする場合、知覚されたビスマルクとイメージされたビスマルクは類比関係にある。ところが、単純にビスマルクという人物を思い浮かべる場合に事態は全く異なる。この場合、ある時は軍服を着たビスマルクが空想対象として浮かび上がるが、別の時は全く別の姿(平服)のビスマルクが浮かび上がる。このように空想の体験の内部でその都度浮かび上がる各イメージは、互いに全く関連を持たない。空想上で現出する対象は、現出の度に「多形的に入れ替わる」(Hua. XXIII, p. 63)。何らかの事物が単純に空想される場合、対象のその都度の現出において、対象の見え方(現出の仕方)のみならず、現出する対象の存在の様式(Alt.: 平服のビスマルク/軍服のビスマルク)までがまったく別のものへと自由(「多形的」)に入れ替わってしまうのである。空想対象の自由な現出は、各現出の各局面のみならず、現出者に備わる特質も変容させることが理解される。

2-3. 空想野と知覚野

第一草稿三十二節からフッサールは空想の諸体験に固有の世界を

「空想野 Phantasiefeld」(Hua. XXIII, p. 66) と呼ぶようになる。フッサールによると、「空想野」は「知覚野」との対立によって特徴づけられる。後者は、視覚、触覚、等々の様々な感性的な契機から構成される領野である。「視覚野は触覚野、等々から切り離されてゐる」(Hua. XXIII, p. 68)。ところが「他方で、二つの領野〔視覚野と触覚野〕の共存において、両者は〔…〕統一的に現れる諸々の知覚対象性の形式の下で、絶え間なく絡み合っている。われわれが視覚野の契機に専ら注意を払うなら、触覚野へは注意が払われていないが、それは消え去っているわけでない」(Hua. XXIII, pp. 68-69)。知覚野において、ある行為(見る)が遂行されている間、別の種類の行為(触れる)は後景に退いており、消失したわけではない。知覚野は様々な感性的契機が統一的に絡み合った(associative Verflechtung, Hua. XXIII, p. 68)場なのである。

意識の作用の特徴が知覚から空想へと変化する場合、二つの領野の間に対立が発生する。「空想に耽っていると、われわれは諸々の知覚対象に注意を払わなくなる。ところがそれらの対象は常に現出しており、そこにあり、対応する空想野に緊張を及ぼす。知覚と空想のそれぞれに対応する感覚領野の間、この領野に対応する各部分の間には緊張がある」(Hua. XXIII, p. 67)。すでに見たように知覚対象の現出は恒常的である(Hua. XXIII, p. 61)。ゆえに、われわれが知覚行為を逸脱し、空想に耽っている間も、知覚対象は意識の志向が及ばないところで絶え間なく現出している。知覚対象の現出の恒常性は、空想野における対象の自由な現出に緊張を及ぼす。空想に耽る行為と諸々の知覚的行為は「相克の関係」(Hua. XXIII, p. 67)にあり、「われわれは決して、知覚野と空想野を同時に兼ねてゐない」(Hua. XXIII, p. 69)

のである。以上のことは空想野における空想対象の現出が、知覚野における対象現出の恒常性と行為(視覚、触覚)の連続性を切断する機能を備えていることを示している。つまり空想対象は、知覚野の恒常的な現出に反する形で、「突然に」(Hua. XXIII, p. 64)現出するのであり、その現出の特徴は飛躍的(cf. Hua. XXIII, p. 67)かつ非連続的(cf. Hua. XXIII, p. 60)なのである。

3. 空想の現象学の射程——芸術領域との関連について

3-1. 像意識の廃棄

すでに第一草稿の時期に、フッサールは空想が絵画、詩作、彫刻、演劇、等々の芸術活動に固有の現象であると主張している。「他方で、われわれは芸術家の空想について語るし、そこから、何らかの心的な諸体験を念頭に置き、また芸術家はこれらの体験をそれ自体において遂行し、あるいは作品を通じてこれらの体験をわれわれの内に呼び覚ます」(Hua. XXIII, p. 2)。空想対象の自由な現出は、芸術家の創作活動と密接に関係しているわけである。ところが、第十七節になると、空想と芸術活動の関係に関する問いは、イメージがどのように表象されるかという問題、つまり像意識の内部でイメージがどのように主題化されるかという問題に置き換えられる。「後者の意識(内的な像性の意識)のみが美学的に像を考察する作業のために重要である。われわれは像のなかで自らを眺め、われわれの関心は像に備わり、われわれは像のなかでその主題を眺めている」(Hua. XXIII, p. 36)。このように、第一草稿では、空想と芸術の関係は、像意識(イメージを主題化する意識)と芸術の関係と混同されている。第十八草稿の時期(一九一八年)になると、フッサールは像意識という概念を断念し、

専ら空想から芸術活動を説明するようになる。「造形芸術の本質は像の中での表象である」と以前の私は考えていた。そしてこの表象を摸像と理解していた。しかし仔細に吟味すると、それは正しくない」(Hua XXIII, p. 514)。像を主題化する作業、つまり「像客体」が「像主題」を「摸像」する作業は、必ずしも芸術活動の本質を構成するものではないと、フッサールは主張しているわけである。

3-2. 空想世界の構築

第十八草稿におけるフッサールは、芸術活動を空想の体験に由来する「幻想」(Hua XXIII, p. 517) なにし「仮象」(*ibid.*) に立脚した営為と考えている。例えば、舞台芸術について、「[...] われわれは初めから『幻想』や『仮象』という地盤の上で振る舞っていたのであり、この地盤はわれわれにとって他所にあり、われわれが関わることのない別の源泉に由来し、美学的な『仮象』として特徴づけられる。言い換えるなら、われわれは空想直観という地盤の上に立っているのである」(*ibid.*) と説明している。フッサールは空想の体験の内部における主体の活動を「空想直観」、この行為のなかで主体が関わる事象を「幻想」ないし「美学的仮象」と呼ぶ。空想の体験のなかで直観されるこうした「仮象」や「幻想」が芸術活動の構成要素となるわけである。

ところで、ここで問題とされている「幻想」と「仮象」は、知覚との類比からもはや説明されていない。なぜなら「幻想」や「仮象」に立脚した行為は中立的な特徴(「中立性」 Hua XXIII, p. 515) を備えているからである。空想直観において、「われわれは肯定的な現実性の定立も否定的な現実性の定立も遂行していない」(Hua XXIII, p. 517)。芸術活動の要素となる「仮象」や「幻想」は知覚上で定立可能

(肯定) あるいは定立不可能(否定)、というどちらの立場にも属さない(註五)。このことは、フッサールによると、「いかなる定立も遂行されていないことを意味しているわけではなく」(*ibid.*)、むしろ行為と定立におけるあらゆる対立(實在／非實在、肯定／否定)が空想の世界に移転していることを示している。「反対に、われわれは現実的な仕方では知覚し、判断し、期待する行為を遂行する。われわれは希望を抱いたり、恐れを抱いたりする。嘆き悲しみもすれば、喜びに動かされるし、愛したり、憎んだりする。ところがこれらの全ては空想のなかに、あたかもという様態のなかにある」(Hua XXIII, p. 517)。空想の世界は實在の世界と対立する世界ではない。むしろ芸術活動においては、實在の世界におけるあらゆる活動(知覚、判断、期待、希望、恐れ、等々)とその特徴が誇張的な水準(「あたかも」)に移行する。例えば、舞台上の俳優がリチャード三世に扮して舞台上の諸人物を知覚する場合(cfr. Hua XXIII, pp. 514-515)、俳優の人格は架空の人物に変容されている以上、彼が知覚する対象は「仮象」である。彼がまさに対象の實在の世界における存立様態は中立化され、あらゆる知覚行為は空想のなかに移行する。ここで問題となる「知覚」はもはや實在的な特徴を備えた「知覚 Wahrnehmung」ではない。フッサールは、空想のなかで行使される知覚行為を「知覚的空想 *perceptive Phantasie*」(Hua XXIII, p. 518) なにし単純に「知覚 *Perzeption*」(Hua XXIII, p. 519) と呼ぶ(註六)。この「知覚」は、實在的な特徴を失った極めて特殊な作用である。實在の世界におけるあらゆる活動とその様態が空想対象の自由に現出する世界へ移行する現象をフッサールは芸術活動の起源と考えることが理解される。つまり「空想世界 *Phantasiewelt*」(Hua XXIII, p. 523) が構築されることで芸術活

動と芸術作品は成立するのである。

3-3. 意識の動機づけ

第一章稿の時期のフッサルは「空想」の体験に立脚した意識を「無の意識」(Hua XXIII, p. 66)と記述しているが、それ以上の説明はしていない。しかし第十八草稿の時期になると、フッサルは空想の水準における意識の構造を提示し、それを芸術的な営為に特有の構造と考察するようになる。

このことをフッサルは舞台芸術を例に挙げながら説明している。舞台上に配置された「[...]」諸々の調度品は架空の存在のためのイメージではないし、演技のなかを生きる聴衆のなかで、それらは何物かに利する現実的な調度品ではなく、大統領のオフィス、等々のなかの調度品であり、ゆえに空想上の調度品 Phantasiemöbel¹⁾である」(Hua XXIII, p. 518)。舞台上に配置された道具(「調度品」)は、俳優や観衆の実生活に対して何らかの関連や効果を備えているわけではない。対象として見るならば、それはあらゆる実在的な特徴を剥奪された「空想対象」(「空想上の調度品」)である。無論、この対象が属する世界はあらゆる実在性と定立性から「遮断された」(ibid.)空想の世界である。第十八草稿のフッサルは、空想の対象から構成された世界が意識の作用を変容させる現象を提示している。

ところで「調度品が備え付けられた」部屋は相克を通じて与えられた架空の対象であり、それら「調度品」が関係しているところの——そのためにそれらの調度品はそこにある——当の用途は、相克によって廃棄されており、架空のなかで与えられており、架

空の人物のための用途であり、その人物はその「それらの調度品の」上に腰を下ろすが、そこでは腰を下ろす行為は現実的なものでなく、空想のなかで腰を下ろす行為 Phantasiensetzen²⁾である [...]」(Hua XXIII, pp. 518-519)。

意識の志向する対象が実在から空想に変換されると同時に、意識の位相も実在から「架空」に変容されるとフッサルは主張している。空想のなかで生まれる対象(「空想の調度品」)は、自らに固有の「用途」を備えている。ここで問題となる「用途」は実在と共存不可能な形(「相克」)で存立しており、あくまで「架空」の存在として提供された「用途」である。

上記のフッサルの説明に従うなら、「空想の調度品」は「空想世界」を構成するだけではない。こうした空想対象は「あたかも」(Hua XXIII, p. 520)そこに腰を下ろすことができるかのような期待や印象を舞台上の演者あるいは観衆に与える。この場合、腰を下ろす行為は、「空想のなかで腰を下ろす行為」であり、同じく実在的な特徴を剥奪されている。フッサルの説明において重要なのは、こうした「空想世界」は、変容された意識が作動する上で、ある一定の「動機」を提供する点にある。

そしてわれわれが筋書きの進み具合、人物の特徴、その動機、等々を記述する場合、われわれはまず完全に空想のなかでそれらを体験しており、単純に反芻するでもないし、単純に作り直すのでもない。むしろわれわれはあたかもという様態のなかでそれらに備わる意味をそれぞれ明確にする。そしてわれわれはあたか

も・と・い・う・様・態・の・な・か・で・示・さ・れ・た・動・機・を・辿・り・、諸・々・の・志・向・を・充・実・さ・せ・、思・考・、感・情・、隠・さ・れ・た・不・明・瞭・な・諸・々・の・動・機・、等・々・に・お・い・て・、現・実・的・で・は・な・い・が・直・観・的・に・経・験・さ・れ・た・内・部・で・生・き・生・き・し・て・い・る・実・在・的・な・も・の・を・抽・出・す・る・(Hua XXIII, p. 520、強調は引用者)。

われわれが舞台を観る時、まずわれわれの意識は空想のなかに定位される。つまり意識上の体験は、「完全に」、実在から空想へと変換される。意識の様態は誇張的(「あたかも」となる。フッサールによると、「空想世界」の諸事物は意識が活動する上で、ある一定の「動機」を与える。このように「動機づけられる」(Hua XXIII, p. 522)ことで、意識の諸作用は舞台上の演目が表現する「意味」を捉えることができるわけである。「空想世界」のなかで動機づけられた意識は、もはや「無の意識」(第一草稿)とは記述されておらず、むしろ舞台上の諸事物があたかも使用が可能であるかのように振る舞い、こうした空想の体験を通じて作品に備わる「意味」が把握されるのである。このように第十八草稿のフッサールは、完全に空想のなかに位相を移した意識とその動機づけを通じて意味の把握を提示することで、空想という概念の芸術領域への応用可能性を提示していることが理解される。

結論

知覚野の外部における対象の自由(「多形的」)で非連続的な現出、「空想世界」の構築——以上の二点が空想の体験構造である。こうしたフッサールの空想論は芸術領域に対して重要な示唆を与えている。フッサール空想論の最も大きな特色は「模像」の排除である。空想から生まれたイメージは、像客体により「模像」(代理)されたイメー

ジ(「像主題」)でもなければ、知覚された対象との「類比」から近似的に作られたイメージでもない。「模像」および「類比」は、芸術領域では、「模倣」と呼ばれるプロセスに属する。アリストテレスはそれを「ミメシス」と呼び、十八世紀にシャルル・バトウーは「同一の原理」と概念化した^(註七)。出来事およびイメージを近似的に再現することで作品を練り上げる作業が芸術の基本理念であり、「模倣」は芸術活動の軸となる概念なのである。これに対して、フッサールの空想論は、模倣(「模像」「類比」)ではなく、空想上の対象の自由な現出と、その世界へと位相を移した意識の働きから芸術活動を考察している。芸術活動に従事する主体および作品を見る主体の意識が実在から架空へと変容される事態をフッサールは「像意識」と「空想」の区別を通じて緻密に分析しており、この点において、フッサール空想論の芸術領域への寄与が確認されるのである。

(註)

一 フッサール(Edmund Husserl)の諸著作の引用は、全集版(Hua: Husserliana, Martinus Nijhoff, Kluwer Academic, Springer:『論理学研究』はMax Niemeyer版を使用)、LUと略記する)の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。本論の強調は傍点で、論者による引用への補足は亀甲括弧を用いる。

二 とりわけ次の研究を参照。金田晋、『芸術作品の現象学』、世界書院、一九九〇年。伊集院令子、『像と平面構成I——フッサール像意識分析の未開の新天地——』、晃洋書房、二〇〇一年。

三 金田氏と伊集院氏の研究は、ともに空想と像意識の現出上の差異に言及している(金田晋、『芸術作品の現象学』、前掲書、一〇九ページ。伊集院

令子、『像と平面構成Ⅰ』、前掲書、一一一ページ。ところがフッサールが空想上の体験における対象の現出構造を「多形的」(Hua. XXIII, p. 60)と規定しているにも関わらず(本論2を参照)、この箇所の分析がなされていないまま、両現象の相違が指摘されている。

四 リシールは「曖昧な空想」はイメージを生み出す要因となることを適切に指摘している。Cf. Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », 2000, p. 79.

五 ここで用いられる「中立性」という用語は、無論、『イデーニー』の「中立性変容」に由来する。意識の志向は空想のなかで中立的な態度を取る。つまり意識にとって対象は「存在者としても、非存在者としても」(Hua. III, pp. 269-270)現出しないわけである。またこの時の意識の作用をフッサールは「論題提起的定立作用 ansetzen」(Hua. III, p. 267, 渡辺二郎氏の訳を参照)と記述する。詳しくは下記の研究を参照。谷徹、『意識の自然 現象学の可能性を拓く』、勁草書房、一九九八年、三四九―三六六ページ。

六 知覚的空想の理解に関しては、金田氏とリシールの研究に多くを負っている。金田晋、『芸術作品の現象学』、上掲書、一一二ページ。Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. « Krisis », pp. 497-507.

7 Cf. Aristote, *Poétique*, Paris, Belles Lettres, 1997, 1452a ; Charles Batteux, *Les Beaux Arts réduits à un même principe* (1773), Genève, Slatkine, 1969.

(澤田 哲生・さわだ てつお・日本学術振興会)

初期・中期フツサールにおける意味概念の動揺

富山 豊

1 意味の所在を巡る問い

「意味のある人生」「意味のある仕事」「意味のない会議」「意味のない飾り」。我々は多くのものについて意味の有無を語る。世界の中で我々が出会う様々なものは、それぞれに多様な価値や含意や連想を伴って、色彩を異にする様々な意味を纏って現われてくる。我々の経験が関わりゆく対象は、そのつど多様な意味に彩られた姿で出会われる。だが、それでは意味はいったいどこにあるのか。『論理学研究』をはじめとする多くの著作において、意味という概念を巡る膨大な論述を費やしてフツサールの分析がその多大な労苦を傾けた問題のひとつは、こうした意味の所在を探る問題であったといつてよい。『論理学研究』のフツサールは、意味の分析を意味作用という心的体験の記述的分析と看做し、そうした分析において本質的な作用の一契機を「対象的統握の意味」と呼んでいた（XXI, 1, p. 40）⁽¹⁾。また、『論理学研究』のフツサールは、意味それ自体の存在論的身分については、物的なものや心的なものたちの住むレアリテートの圏域とは異なるイデアリテートの圏域に属するものと看做すことを公式に宣言していた（XVIII, pp. 108-109; XIX/1, pp. 104-105）。⁽²⁾『意味論講義』や『イ

デーニー』におけるフツサールは、意味をいわば対象の中に埋め込んでしまふかのような議論をも展開する。フツサールによるこれらの論述は、単なる不整合でないとすれば理論の修正、もしくは動揺を示しているのではないだろうか。結局のところフツサールの理論において、意味はいったいどこにあるのか、どこにあるべきなのか。『論理学研究』を中心とする初期志向性理論と、『意味論講義』をひとつの転換点として『イデーニー』に到る中期志向性理論の諸概念はどのようにに対応させるべきなのか。本稿の課題は、初期志向性理論における意味と対象の関係を正確に見極めることによって『意味論講義』を手がかりとしてこの問いに見通しを与えることにある。

2 意味と意味作用

『論理学研究』のフツサールが意味の問題を作用の観点から考察したことには、正当な眼目がある。たとえば、漢数字の「一」という文字を考えよう。この文字が紙に書かれているとき、それを目にしてもただの直線、単なる紙の汚れとしか思わない可能性は存在する。物理的对象としてはまったく同じ文字であっても、それを文字として理解

する場合もあれば、文字だと気づかない場合もある。たとえ文字だと気づいたとしても、長音記号やハイフンと誤認する可能性もあるし、隣接する線と共に別の文字を構成する部分だと看做されるかもしれない。このように、文字がどのような意味をもつのかは、そのつどその文字がどのように理解されるかによって異なる。その理解の仕方は見る人によって様々であるかもしれないし、同じ人でも異なる時点の異なる状況下においては異なる理解をするかもしれない⁽²⁾。また、解釈が異なるのは紙の上の物理的記号としての文字だけでなく、同じ表現タイプに属するような表現トークンの場合もある。すなわち、多義語やいわゆる指標詞、フッサールの用語でいえば「本質的に偶因的な表現」がそうであり、そうした「意味の動揺」を分析するためにこそ意味作用の概念は必要とされていたのである (XXI, pp. 96-97)。それゆえフッサールは、各々の意識主体のうちでそのつど特定の時点において生起する心的な体験、すなわち作用としてそうした理解の働きを特徴づけ、意味の分析をその作用の性格記述として遂行しようとしたのである。

3 意味のイデアリテート

では、意味は作用のもつ性質として、作用と共にレアリテートの圏域に位置づけられるのであろうか。フッサールによればそうではない。すでに述べたように、フッサールは意味をイデアリテートの圏域に設定し、レアリテートとイデアリテートという概念対を、時間的に個体化され時間の中で生成消滅するものと、非時間的・超時間的に同一不変にとどまり決して生成消滅しえないものという対比によって説明するのである。では、このことはいかにして根拠づけられるのだろうか。

たとえば、ある命題の真偽を巡ってふたりの人物が争っているとしよう。一方が肯定した同じ命題を他方が否定するならば、この両者の意見は互いに対立しているといつてよいだろう。しかし、もし意味が作用の一部としてそこに内属するレアルなものであるならば、この対立を理解することはできない。というのも、作用が意識の内部で生起する主体依存的なものである以上、両者が同一の作用を共有することはできず、したがって異なる理解作用の一部である両者の意味もまた異なるものになるはずだからである。両者の述べていることの意味が異なっているのであれば、異なることに対して一方が肯定し他方が否定したとしても、ここに対立は見出されない。対立だけではない。異なる主体が同一の意味を共有することができないのであれば、同じ命題に対して同意するということもまたありえない。つまり、一定の事柄に対して複数の人間が合意したり対立したり反論したりする可能性がすべて理解不可能になつてしまふのである。これは、作用がレアリテートの圏域に属する以上、同一主観の内部にあつても同様である。誰であれ、一度考えた事柄をその理解作用が過ぎ去つたあとで、改めて考え直してみるということはできない。こうした状況においては、同一の命題や概念によつて媒介される推論もまた不可能である。それゆえ、意味は異なる作用を貫いて超時間的に同一のものでなければならぬのであり、この性格をフッサールはイデアリテートと呼ぶのである。

4 意味と対象

しかし、作用がもつのは意味だけではない。我々は様々な意味を理解しつつ、その意味を介して対象に関わる。

各々の表現は、単に何かを述べるだけでなく、何かについて語りもする。すなわち、表現は単にその意味をもつだけでなく、何らかの対象にも関係するのである。(XIX/1, p. 52)

対象と意味とが同一ではないことは、一般的には容易に示すことができる。たとえば、フツサル自身の挙げている例を参照しよう(XIX/1, p. 53)。「イエナの勝者」と「ワートローの敗者」というふたつの表現は、異なる意味をもつ。他方、双方の表現が名指している対象に関していえば、両者は共にナポレオンという同一人物を対象とする。すなわち、同じ対象を名指す表現が異なる意味をもつことがありうるのであり、したがって、意味と対象は一般には同一ではない。また、対象が不在の場合にも意味を理解できるという事実も、意味と対象との同一視に対する反証である。我々は「ユピテル」や「ゼウス」、「ケンタウルス」といった語を有意義に使用することができるし、「最大の素数」や「五次方程式の代数的解法」といった表現が何を意味しているのかも理解することができる。無意味な語音の羅列ではなく理解可能な意味をそれらがつけているからこそ、その対象が存在しないということもまた我々は理解できるのである(cf. XIX/1, pp. 60-61, 387, 427)。それゆえ、対象が世界の内部に物理的な意味で現実存在するとか、あるいは心的なレアリテートとして我々の意識の内部に与えられているといった前提を要請することなしに、我々は作用の遂行においてその意味を把握することができる。作用は一般に意味と対象という異なる相関者を持ち、前者は後者がじつさいに与えられる以前に把握可能なものである。

5 対象概念の眼目

では、我々は作用の遂行においてまず意味を目指し、意味が把握されたあとでその方向を転換して対象へと向かい直すのであろうか。作用が何かに向かうという関係性は一種類しかなく、まずはその関係が意味に、そして運良く充実される際には対象に結びつくことによって対象との関係が初めて成立する、と解される限りにおいて、『論理学研究』の志向性理論は決してそうはなっていない。意味は対象への長旅のあいまに立ち寄られるべき途中停車駅ではないし、対象が不在の場合には結果としてそこが最終目的地になってしまうようなものでもない。対象が目の前に与えられている場合であれ不在の場合であれ、作用がその対象として向かうのはまさに対象であって意味ではない。意味が把握される段階では意味との関係しか存在せず、対象が与えられると新たに関係が結び直される、というわけではないのである。だが、不在の対象への関係をあらかじめ作用が結んでいるということはいかにして理解可能なのだろうか。何故、不在の対象よりも到達の容易な意味の把握をまずは目指し、運良く対象を眼前にできたときにだけ対象との関係を取り結ぶ、という説明は許されないものであろうか。この理由を理解するには、初期フツサールの対象概念を正確に理解しておかなければならない。初期フツサールの対象概念は、真理の概念と緊密に結びついている。『論理学研究』において頻出する普遍的对象(ないしイデアールな対象)という概念を正当化する箇所、フツサールは表現の対象を、その表現が主語の位置に來たときの判断の真理の相関者として捉えている(XIX/1, p. 106)。たとえば、ある人が「隣の部屋に花瓶があるはずだ」と発話し、それを聞いた別の人が隣の部屋に行ってじつさいに花瓶を知覚したとしよう。このとき、知覚者の証

言によつて発話者の発言は裏付けられる。彼の発言は真であつたのである。だが、何故か。発話の時点では花瓶を誰も知覚していないし、そもそも発話者は花瓶を知覚しに行つていない。したがつて、発話者が自分の発言を有意義に理解しつゝ発話している時点では、対象は不在であつたといつてよい。しかし、もし発話者の作用が意味にしか向かつていないならば、知覚者の証言によつて彼の発言が確認されることはありえない。というのも、知覚者は発話者の理解した意味を確認しに隣の部屋に行つたわけではないからである。知覚者が確認したのは隣の部屋に実在する花瓶であり、発話者の発言もそれについてのものである。発話者の発言が花瓶についてのものであつたからこそ、その発言は知覚によつて現実の花瓶が与えられることで確認されうるのである。発言が対象ではなく意味についてのものであつたならば、その発言が確認されるのは意味を分析することによつてであり、花瓶というまったく異なる対象の在り方には依らないはずである。それゆゑ、対象がいまだ不在の場で発言されたり解釈された命題であれ、それを理解する意味作用が対象として向かつているのは対象がじつさいに与えられる知覚等の場合と同一の対象でなければならぬのであり、そうでなければ事後的な確認や反証という出来事、すなわちフツサールが充実という名称の下で分析している諸事象の理解はまったく不可能になつてしまふのである。このような意味で、対象とは、判断がそれについて下され、その判断がそれについて真であるところの真理の相関者である。それゆゑ、同じ判断が同じものについて真でありかつ偽であることは矛盾であるから、判断の文脈において出現する際の真理に対する働き方から、対象が何であるのかを識別することができる。初期フツサールの志向性分析の多くはこの仕方での分析を例示してお

り、『意味論講義』における表象の表象の取り扱いも、基本的にそれを踏襲している (XXVI, pp. 53-54)。

6 意味とは何か

以上の議論で、作用と対象との関係が確認された。では、作用と意味との関係についてはどうであらうか。そもそも、作用において意味とはいつたい何であつたのだろうか。ひとつの解釈は、何がその作用の対象であるかを判別する基準ないし条件として理解する方向である。「イエナの勝者」の対象はナポレオンであり、「ワートローの敗者」の対象もナポレオンである。両者の対象は同一であつて、たとえばその対象はフツサールやビスマルクではない。しかし、そのことがどのような基準にしたがつてそういえるのか、という基準として用いられる条件は異なつてゐるように思われる。ナポレオンが「イエナの勝者」の対象であるのはイエナの戦いで勝利したからであるが、「ワートローの敗者」の対象であるのはワートローの戦いで敗北したからである。このように、判定基準としての意味という解釈を採用すれば、同一の対象が異なる意味をもつことは説明できる。また、対象が不在でも意味が把握できるという事実も十分説明することができる。意味は候補が与えられるたびにそのつど判定を下すための審査基準なのだから、合格者がじつさいに現われる前に与えられることは当然である。これは、「最大の素数」のような原理的に対象をもちえない表現についても同様である。こうした表現は、あまりにも審査基準が厳しいために合格者が現われない表現なのであり、合格者が居ないからといって合格のための基準は明確であり、何を調べて何を満たせばその対象たりえるのかは理解されているのである。すなわち、対象が存在

しない場合でも意味は理解できることになる。

さらにこの解釈をやや異なった方向に進めてみよう。志向と充実の関係を語る『論理学研究』第六研究のある箇所、フッサールは「5の3乗の4乗」のような複雑な数タームを例に取り、この計算過程を意味に従った充実のプロセスとして捉えている(XIX/2, p. 601)。意味には、とりわけ空虚志向としての意味には、こうした充実へと向かう方向の非対称性、あるいは対象に到達し対象を与えようとする一種の動性がある。たとえば我々は、「あの高台から見えるであろう景色」という予期を含む志向から、「いま見ているこの景色」というじつさいにその高台に上って遂行される知覚へと移行することによって充実を得るのであり、両者の意味は異なっている。しかし、ここでの相違は単に異なる基準によって同じ対象が選出されるというだけの違いではなく、知覚に言及することによって間接性を孕んでいた意味が一段階簡約されることによって直接的になるという非対称な序列をもち、志向の充実へ向かう動性の作動という動的なプロセスを含むのである。同様に、複雑な計算によってようやく値を算出できるような数式によって表現される意味は、逐次その部分的手続きを完遂することによって間接性を簡約されていくのであり、最終的にその表現の対象である値そのものを算出して停止する。あるいは「イエナの勝者」という表現の場合ならば、歴史の教科書や資料を参照することによってイエナの戦いについて調べ、勝者が誰であったのかを確認することによってナポレオンに辿り着く、というアクセス方法の理解が、意味の本質的な部分を構成しているといつてよいだろう。このとき、表現の意味を理解していることのうちには、対象がナポレオンであることは含まれてはいない。もし同じ意味を理解していたとしても、現実の歴

史が異なっていたならば、同じ意味がナポレオンを与えなかった可能性もあったであろう。それによって「イエナの戦いで勝利した者」という意味そのものはいささかも変化しない。こうした手続きとしての意味は、繰り返し同じ手続きを用いることによって同じ対象を与えることができればならないだろう。数式の中で同じ部分式を使うたびに、歴史叙述の中で同じ人物記述を用いるたびに、それらは同一の方法で対象を探し出そうとしてくれなければならない。かくして、意味は作用が対象へと向かおうとする探索手続きに対応するのであり、同じ仕方を採用する複数の作用が共有する、それら個別事例の共通の範型、フッサールの用語でいうスペチエスとなるのである。

7 意味概念の二重化

以上により、初期フッサールにおける作用の意味と対象の概念は確認された。以下では、中期フッサールにおけるその動揺を、1908年の『意味論講義』を中心に探っていきたい。『意味論講義』においてフッサールは、端的な対象それ自体とは異なった、「特定の仕方で志向されている限りでの対象」という概念を導入する。

端的には同じ対象が、様々な仕方で規定され、様々な関係において思考されている限りにおいて、たとえば「イエナの勝者」と「ワートローの敗者」という表現が表象する対象的なものは、ある異なったものたちなのである。(XXVI, p. 46)

そして、この後者をフッサールは「現象学的(存在的)意味」と呼ぶ。しかし、後者は特定の仕方で志向されたものとしてであれ、対象

の名を冠されたものである。何故、対象が同時に意味と呼ばれうるのだろうか。この意味は、初期において「意味」と呼ばれていたものとのような関係にあるのであろうか。まず、作用の一契機のスペチエスとして解された旧来の意味概念と、この新たな意味概念が一致しないことを確認しておきたい。ここでも「イエナの勝者」と「ワートローの敗者」というふたつの表現を例にとろう。「イエナの勝者」という表現によって志向された限りでのイエナの勝者は、「ワートローの敗者」として志向されているわけではないので、「ワートローの敗者」として志向されている限りにおけるワートローの敗者とは異なる。この点で、これらの現象学的意味は端的な対象であるナポレオン自身とは異なっている。他方、イエナの戦いにおいて勝利したのは誰かの作用の一部をなす体験契機でもなければイデアールな存在者でもないから、現象学的意味は初期志向性理論における作用の意味とも異なっている。それゆえ、前者と後者とを明確に区別するために、『意味論講義』のフッサールは後者を「現象論的（現象的）意味」と呼んでいる。では、何故このような二重の意味概念が必要になったのであるうか。また、初期志向性理論において峻別されていたはずの意味と対象との性格を同時にもつかのような現象学的意味が導入され、我々の作用の側において捉えられていたはずの意味がいわば対象に埋め込まれるかのような形になっていることは、作用の意味と対象という基盤概念が動揺し、志向性理論の骨格が根底から変形してしまっているのではないだろうか。こうした問題に答えるために、まずは「志向された限りでの志向された対象」という現象学的意味の概念が、何故そもそも必要となるのかを確認しておきたい。その理由は、名辞化という現象にある。このことを説明するには、もともと名辞であるも

のをいったん離れて、文の意味と対象について考えた方がわかりやすい。それゆえ、「ワートローの敗者は戦闘において勝利したこともある」という文を例にとろう。この文に対応する対象である事態は、ワートローの敗者であるナポレオンが、ある戦闘において勝利したことがあるという性質をもっていることである。事態の同一性基準について、フッサールは以下のように述べている。

文全体は、主語対象がしかじかの性質をもっているということを言表している。これは、すなわちあの主語対象がしかじかの性質をもっているというこの事態は、一つの対象性である。この事態は、対象が同じであり、性質が同じであり、そして対象が性質をもっているという限りにおいて、同じ事態である。(XXVI, p.

29)

対象としてのこの事態が確かに成立しているからこそこの文は真となるのであり、それは、同じ対象が同じ性質をもつという事態、すなわち同じ事態に対応する別の文「イエナの勝者は戦闘において勝利したことがある」についても同様である。この文もまた、ナポレオンが勝利経験をもつという同じ事態の成立によって真となる。というよりも、当該作用の対象が何であるのかということをも判断の真理性に対する振る舞いこそが決定するのであるとすれば、同じ事態の成立によって双方が真となるということが、双方の文がこの同じ事態をまさに対象とすることの根拠を構成する。では、現象学的意味が必要となるのはどこにおいてであるのか。それは、この文が接続詞によって名辞化され、名詞節となったときである。たとえば、「ワートローの敗者は戦闘に

おいて勝利したことがある、ということをおは知らなかった」という文を考えよう。この文は、ワートルローの敗者がナポレオンであることを私が知らなかったり、ナポレオンが戦闘において勝利したこともあるということをおは知らなかったならば、十分に真となる余地がある。他方、「イエナの勝者は戦闘において勝利したこともある、ということをおは知らなかった」という文はどうであろうか。「イエナの勝者」という表現がイエナの戦いにおける勝利者を意味することを知っていれば、その対象が戦闘において勝利したことがあることはただちに含意される。したがって、私がこの文の意味を理解しつつ発話するならば、この文が真となることはありえない。つまり、「ということをおは知らなかった」という述定に対する振る舞いを考えたとき、「ワートルローの敗者は戦闘において勝利したことがある」と「イエナの勝者は戦闘において勝利したことがある」はその振る舞いを明らかに異にするのである。ここでは、同じ事態が前者においてはまさに「ワートルローの敗者が戦闘において勝利したことがある」という事態」として把握される限りにおいての振る舞いが問題になっているのである、後者に関しても同様である。それゆえ、ここでは端的な対象のほかに、志向された限りにおける志向された対象という概念が登場せざるをえない理由がある。そして、そうした志向のされ方の相違を定めていたのは意味なのだから、ここでは意味がそうした対象の中に組み込まれている。これが現象学的意味なのである。そして、このことは名辞的表象にも波及する。上記のような知識を考慮する場合や、あるいは論理的に帰結関係を考察する場合には、どのように規定された事態であると考えられているかによって、同一の事態であってもその意味論的振る舞いを異にする。それゆえ、そのような場合には、文の

中に出現する対象的に同一の名辞的表象もまた、無造作に交換してはならないのである (XXVI, p. 101)。このように、規定性ないし志向のされ方といういわば意味的な成分が、判断の真偽を左右する場面は確実に存在する。そして、判断の真偽を左右することが対象という概念にとって本質的であった以上、こうしたいわば意味的な要素、あるいは内包的な要素を、対象の機能の中に埋め込まざるをえない。これが、『意味論講義』において初期志向性理論の意味概念が動揺させられた原因なのである。

8 結び

では、現象学的意味とは結局のところ何なのだろうか。現象学的意味は意味なのか、対象なのか、それともいずれでもない第三のものなのか、あるいは意味でありかつ対象であるものとして両者が癒合した姿なのか。結論からいえば、この問いは問いの設定そのものに混乱がある。そして、『意味論講義』におけるフッサールの論述もまた、この混乱によって必要な迷走を強いられているように思われる。

まず、あるものが対象であるか意味であるかという問いは本来意味をなさない。というのも、意味と対象とはもともと特定の作用に相対的な概念だからであり、どの作用に対してかを特定せずに意味であったり対象であるといったことは意味をなさないのである。ある表現を理解するとき、その表現が出現する判断の文脈における意味論的振る舞いの担い手として機能するものが当該作用の対象であり、それを特定するための経路となる手続きが意味である。だが、様々な判断における意味論的な振る舞いの相違を考察するためには、その表現は異なる文脈に繰り返し現われねばならない。それらに対して一貫してある

機能を果たすものとして、対象は考えられているからである。このことは『論理学研究』および周辺期のテキストにおける志向性分析の当然の帰結でもあるが、『意味論講義』のとりわけ「§2節においてより明確に言及されることとなる (XXVI, p. 71) ⁽³⁾。したがって、意味であったり対象であったりという規定が作用に相対的であるからといって、そのつどアドホックにどちらかを決めればよいというわけにはいかない。結局のところ、いわゆる内包的文脈を形成するような言語資源、たとえば知識や信念に関わるような動詞や、論理的帰結関係を表わす表現、様相演算子、引用符などを考慮に入れるならば、様々な判断における意味論的振る舞いの統一一点として、それぞれの真理を説明する役割を一手に担わされた対象概念には内包的要素を埋め込まざるをえない。そして、埋め込むべき内包的要素としては初期志向性理論において意味と呼ばれていたものにちょうど相關するものが有力であろう。このとき、かつて意味と呼ばれていたものによって特定の仕方探索されるものであるという規定が、かつて対象と呼ばれていたものに組み込まれる。これが、内包的文脈も含めた諸判断文脈における真理の相關者としての、新たにそう呼ばれるべき対象である。これを仮に内包的対象と呼ぶことにしよう。表現に関する一貫して体系的な意味論的分析を与えるという観点からは、この内包的対象こそが初期志向性理論の精神に即して本来「対象」と呼ばれるべきものである。しかし、対象概念がそうした特異な定義をもったものである以上、それはいわゆる「物」や「人物」の外延的同一性とは一致しない。したがって、内包的対象が同一化されるレベル、ないし文脈とは別に、それらの外延的同一性を統一するレベルが二層構造として存在する。後者における統一を外延的对象と呼ぼう。しかし、初期志向性理論にお

ける意味と対象との相關構造をこの内包的意味と外延的意味との二層構造と同一視することはできない。したがって、内包的対象を「現象学的意味」と呼ぶことにはある警戒すべき混乱の種が潜んでおり、この対象の二層構造は慎重に検討すべき課題であるように思われるのである ⁽⁴⁾。

注

1 Husserliana Gesamelte Werkeからの引用・参照は巻数をローマ数字で示す。

2 たとえば、単なる語音現出と有意意味な表現理解の転換についてフッサールが触れている箇所としてはXIX/L, p. 71を参照。

3 この点で、1898年のものと推定されている「真理の理念」論文が『論理学研究』よりも明確にこうした発想を示唆しているように見えることは興味深い (cf. XXII, pp. 339-340)。

4 本稿は、科学研究費(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。(富山 豊・とみやま ゆたか・東京大学大学院・

日本学術振興会特別研究員(DC))

フッサールにおける「真の自我」 ——フライブルク期倫理学の再構成——

近年、フッサールの倫理学関連のテキストを題材とした研究は国内外で盛んになされている。しかし、彼の倫理学をまさに倫理学として真剣に受け止め、それがどのような帰結をもつのかを明らかにするような研究は十分になされているとは言い難い。フッサールの倫理学がどのような倫理学なのかはいまだ明らかではないのである。本稿はフッサールの倫理学を「道徳的規範とは何か」「倫理的に生きるとはどのように生きることか」といった問いに関する探究とみなしたうえで、彼の倫理学の到達点を特徴づけるキーワードである「真の自我(wahres Ich)」に焦点を当てることによって、彼の倫理学上の立場がどのようなものなのかを明らかにすることを目指す。

フッサール倫理学の発展を道徳的規範に関する探究という観点から見ると、中心的概念に依拠して、(1)「最高善の倫理学」、(2)「使命(Beruf)の倫理学」、(3)「真の自我の倫理学」と呼ぶことのできる三つの立場を区別することができる。(1)はゲッティンゲン期の倫理学講義で展開され、(2)と(3)はともに一九二〇年代のテキスト(とりわけ一九二二—一九二四年のいわゆる『改造』論文)で展開されている。筆者は、(3)をフッサール倫理学の最終的な到達点と見

なしている¹。以下では、これらの立場を順番に見ていき、最終的に(3)の立場が倫理学としてどのような意義を持つのかを明らかにする。

1 ゲッティンゲン期の形式倫理学と定言命法の問題

ゲッティンゲン期のフッサールは、形式論理学と並行する評価と意志の形式論、すなわち形式価値論と形式実践論を体系化することに心血を注いでいた。形式論理学が真なる判断の形式的条件の体系であるように、形式価値論と形式実践論をあわせた形式倫理学は理性的な行為の形式的条件の体系として構想されていた²。ゲッティンゲン期の倫理学講義で、フッサールは価値に関する様々な形式的法則を定式化しているが、ここでは規範との関連で特に重要な「吸収則(Absorptionsgesetz)」だけを取り上げる。それは次のような法則である(Cf. XXVIII, 136)。³

(A) あらゆる価値選択の状況において、より善いものはそれよ

八重樫 徹

りも善さにおいて劣るすべての善いものを吸収する。

ここで「吸収する」という表現が意味しているのは、それ自体として善いものから（選択すべき）という性格を剥奪するということである。たとえば、目の前に二つのおいしいケーキ（A、B）があり、AをBよりもおいしいと私が見なしている場合、（他に特別な事情がないかぎり）Bを選択すべき理由はなくなる。また、吸収則はケーキのよくな狭義の善いものだけでなく、行為についてもあてはまる。行為者が複数の可能な行為の間で熟慮する場面に吸収則を適用するなら、行為選択の合理性に関する一般的な規則が与えられることになる。つまり、Pという実践的可能性をQよりも善いと見なしているながらQを選ぶのは、（他に特別な事情がないかぎり）不合理である。このような意味で合理的な選択肢こそが、行為者にとっての「当為（Sollen）」である。

吸収則は、「選択可能な諸価値の全体が確定しないかぎり、何を選ぶべきかは決まらない」ということを含意している。しかし、行為者が人間であるかぎり、そのつど考慮可能な選択肢の範囲は有限であり、しかもたえず変化し続ける。それゆえ、吸収則を一貫して適用するなら、ある状況において最善とみなされる選択肢も、状況が変われば他のより善い選択肢に吸収される可能性がつねに開かれているということになる。したがって、吸収則に従って得られる当為は「絶対的な当為ではなく、一般に、相対的な当為でしかない」（XXVIII, 136）。フッサールがカントの表現を借りて「定言命法」と呼ぶところの絶対的当為は、吸収則からは出てこない。こうして、形式倫理学は定言命法の可能性という「倫理学の最も中心的な問題」に突き当たることになる。

（XXVIII, 137）。

ゲッティンゲン期のフッサールは、この「絶対的当為はいかにして可能か」という問いに十分なかたちで答えてはいない。こうした問いに答えることができないのは、この時期のフッサールが取り組んでいる形式倫理学の本性からして当然のことである。形式論理学は真なる判断の形式的条件を扱うものであって、実際にどのような判断が真であるかを決めるものではない。これと同様に、形式倫理学はなすべき行為の形式的条件を扱うものであって、実際にどのような行為をなすべきかを決めることはできない。

ゲッティンゲン期の形式倫理学は、われわれの価値判断や意思決定の合理性についての記述的探究としては、十分意味のあるものである。だがそれは、規範的探究の基礎にはなりえたとしても、そこから直接に規範を導出できるようなものではない。このことを自覚せず、形式倫理学の枠内で絶対的当為を導出した点で、フッサールは誤っていた。

2 フッサールの自己批判と使命の概念

フッサール自身も後にこの誤りを自覚し、自己批判をおこなっている。たとえば、一九二〇年代のある草稿では、次のようにいわれる。

誰もが絶対的当為をもっている。絶対的当為の選択は、『私は何をすべきか』『…』『何がいまの私にとって必然的なことなのか』といった問いのうちでなされるのであって、単に『何が善いものか』という問いのうちでなされるのか』という問いのうちでなされるのでは比較においてより善いのか』という問いのうちでなされるのでは

ない。[...]すべての実践的に善いものが私にとって同じレベルにあるのではない。(A V 21, 122a)⁴

ゲッティンゲン期の形式倫理学は、あらゆる価値が同じ水準で比較可能だという前提に立っていた。しかし、実際の価値判断や意思決定の場面では、そのような前提が成り立たないこともある。そして、絶対的当為とは価値の比較を超えたところにあるものだというのが、フッサールの自己批判の要点である。

では、価値比較を超えた絶対的当為とは、どのようなものであり、どのようにして与えられるのだろうか⁵。この点を明らかにするために、フライブルク期のフッサールの倫理学への取り組みとして最もまとまったテキストである『改造』論文、なかでも絶対的規範の問題を中心に扱っている第三論文「個人倫理の問題としての革新」(XXVII, 2042)に目を向けてみよう。

この論文の冒頭で、フッサールは倫理学の主題を以下のように規定している。

人間の革新(Erneuerung)——個々の人間と共同体をなす人類の革新——こそが、あらゆる倫理学の最高の主題である。倫理的生とは、本質上、革新の理念に意識的に従い、それによって意志的に導かれ形成される生である。(XXVII, 20)

「革新」は『改造』論文全体を貫く主題である。これが倫理学の中心テーマとされているが、この概念がさしあたり意味するのは「生を新たなものへと作り変える」ということだけである。この概念に具体的

な内実を与え、なぜそれが倫理的生を導く理念なのかを明らかにするのが、第三論文の目的である。

そのための出発点として、フッサールは人間に特有の自己関係性に言及する。人間の本質には、「自己認識、自己評価、実践的自己規定(自己意志と自己形成)」の能力が属している(XXVII, 23)⁶。人間は、自分がどのような人間でありどのように生きてきたのかをたんに知ることができるだけでなく、自分の人生を「こういうところがダメだ」と批判的に評価し、「しかじかのように生きよう」と意志することができる。また、人間はそのつど自分にとって価値のあるものを欲求するだけでなく、あるタイプの価値をいつでも無条件に欲求することもできる。人がこうした無条件的な欲求をもっている場合には、それにもとづいて自己形成がなされ、一般的に欲求される価値タイプに即した人生が送られることになる。「未来の可能な生を概観し評価する際、[...]特定の種類の価値が、その人にとって無条件に欲求されるという性格をもつことを確信していることがありうる。[...]」(こうした意味で、ある人にとっては権力の価値が、他の人にとっては名誉や隣人愛等々の価値が、絶対的に最優先される価値として妥当する。この際、それらが真に善いものなのか、それともたんにそう思いこまれたものにすぎないのかは問われない)(XXVII, 27)。

特定の種類の価値を一般的に目指す態度が支配的であるような生き方、あるいはそこで目指される価値タイプのことを、フッサールは「使命」⁷と呼んでいる。使命に従って生きる人にとっては、特定の種類の価値を実現することが最も満足を与える。「こうして、真の芸術家にとっては芸術が、真の学者(『知を愛する者という意味での』哲学者)」にとっては学問が、「使命」である。真の学者にとっての学

問は、彼がそれに向けて「使命を負って (berufen)」いると知っているような精神的活動の領分である。それゆえ、その領分に属する善を生み出すことだけが彼を「最も内的で」「最も純粋な」満足へとたらしめる[...](XXVII, 28)。

だが、なぜ使命に従う生き方はそうでない生き方よりも満足のいくもののだといえるのだろうか。それは、使命に従うことが、特定の種類の価値を自分のアイデンティティを形成するものとして「全身全霊をかけて」(XXVII, 28) 愛する[...]を意味するからである。「特定の価値領域に対して」使命を負うこと、すなわちその価値領域に属する諸価値を実現することに生を排他的に捧げることとは、当該の主体がまさにこの価値領域に「[...] 個人的な愛のうちで排他的にコミットしている (ausschließlich zugehen ist)」という[...]ことを意味する」(ibid.)。ある人が使命として選びとった価値は、その人にとってたんに善いものではなく、そのみに人生を捧げているといえるような価値、それを実現することなしには自分自身でいられないと思えるような価値である。言いかえれば、このような価値は、それを追求する人のアイデンティティを形成するのであり、だからこそ、それを実現することがその人に深い満足を与えるのである。

3 倫理的な生と真の自我

使命という概念の導入によって、フッサールはゲッティンゲン期の形式倫理学のようにあらゆる価値を同じ水準で比較する観点から、価値タイプの実質的な違いを考慮に入れる観点へと移行していると言える。しかし、使命からはまだ絶対的当為は出てこない。なぜなら、人

間が自らの生全体を批判的に反省する能力を持っているかぎり、使命もまた批判にさらされるからである。この意味で、使命に従う生は「唯一絶対に価値のある」生き方としての「倫理的人間の生活形式」から区別される(XXVII, 28)。では、倫理的人間の生活形式とはどのようなものなのだろうか。こうした生活形式を特徴づけるのが、「真の自我」という概念である。前述のように、人間には、たえず自らの生を反省し、それを新たに作り変えていく能力が備わっている。この能力を完全なかたちで発揮し、未来も含めた生の全体を理性的に正当化することができたとき、人は「真の人間」(XXVII, 33) あるいは「真の自我」(XXVII, 34) であることができる。だが実際には、人間は有限な存在者であり、未来の生全体を完全に見通すことはできない。それゆえ、いくら自分の生を理性的に統御しようとしても、自分の目指してきたものが実は価値のないものだったという「幻滅」の可能性が残り続ける(XXVII, 32)。したがって、真の自我というのは「理念」であり、「極限」である(XXVII, 33)。しかし、それが現実には到達不可能だからこそ、真の自我という理念は有限な人間にとって絶対的当為の源泉として働く。それこそが、たえず自らを革新していくような生き方を動機づけるもののなのである。

ここで、上で引用した第三「改造」論文冒頭の一節を思い出してみよう。「倫理的な生とは、本質上、革新の理念に意識的に従い、それによって意志的に導かれ形成される生である」(XXVII, 20)。倫理的な生き方とは、真の自我という到達不可能な理念に向かってたえず反省を繰り返して、自分を作り変えていくような生き方である。これに対して、使命に従う生はつねに特定の価値タイプに方向づけられ、安定したものであるがゆえに、このようなたえず自己批判の態度を欠いて

いる。それゆえ、使命に従う生からは、「もししかじかの種類の価値を追求することが正しいならば、かくかくのことをなせ」という仮言命法、つまり相対的な当為しか出てこない。だが、真の自我という理念は、芸術や学問といった特定の価値タイプとは別次元にあり、他の同等の理念が考えられないようなものである。だからこそ、真の自我を目指して努力することは、あらゆる人にとって妥当する定言的な要求とみなしうる。こうしてフッサールは新たな定言命法を次のように定式化する。「真の人間であれ。汝が完全に洞察的な仕方で正当化できるようにな生を、すなわち実践理性にもとづく生を送れ」(XXVII, 36)。

以上が、第三『改造』論文で表明されている真の自我の倫理学である。この立場は、「人間にとつて何が絶対的規範なのか」という問いに答えるものであり、ゲッティンゲン期の形式的な「最高善の倫理学」を乗り越えていると言えよう。しかし、この立場にも問題がないわけではない。以下では二つの問題点について検討してみたい。第一に、真の自我という理念に向かつてたえず努力することが倫理的だというのは、あまりにも抽象的ではないか。それは、どう生きるべきかについて何も言っていないに等しいのではないか。第二に、倫理的な生において人はたえず自らの生き方を反省し批判しなければならぬとされるが、その際の批判の基準はどこに求めればよいのか。人間は自らの属している共同体やそこで培った習慣を離れて生きることはできない。だとすれば、自らの生き方を批判するときの基準もまた、共同体や習慣に制約されたものでしかありえず、「実践理性」という名で呼ばれる普遍的な基準など存在しないのではないか。以下では、これらの問いを検討するかたちで、フッサールが『改造』論文で展開した「真の自我の倫理学」の真価を探っていききたい。

4 「真の自我」の倫理的意義

まず、第一の問いについて考えてみよう。フッサールは倫理的な生を使命に従う生から区別する。しかし、この区別は、前者が後者から独立に実現できるということを意味するわけではない。特定の使命に従って生きる人は、それだけでは倫理的な人間であるということにはならないが、倫理的な人間は同時に特定の使命に従って生きることができ。「たとえば真の芸術家は、それだけではまだ最高の意味で真の人間であるわけではない。だが、真の人間は真の芸術家でありうる。しかも、倫理的自己規制が彼に真の芸術家であることを要求するときのみ、彼は真の芸術家でありうる」(XXVII, 29)。真の人間という理念は、芸術家や哲学者といった特定の使命を超えた次元にある。だが——あるいは、だからこそ——、人間は特定の価値の実現を目指すことなしに、真の人間という理念だけを目指すことはできない。

では、たんに特定の使命に従って生きる場合と、特定の使命に従いつつ倫理的に生きる場合とは、何が違うのだろうか。両者の違いは、自らの生き方をたえず理性的に反省する態度をもっているかどうかという点にある。この違いが明確になるのは、道徳的ジレンマに置かれたときである。たとえば、「病気の母親のもとにとどまるか、レジスタンスに参加するか」という選択に迫られた場合を考えてみよう。「よい息子」あるいは「愛国者」という使命に端的に従っている人にとつては、この状況はそもそもジレンマにはならない。よい息子であることを自らの使命として選び、それに身をささげている人なら、迷わず母親のもとにとどまることを選ぶだろうし、愛国者という使命に従っ

ている人なら迷わずレジスタンスに参加することを選ぶだろう。だが、いずれかの使命に従いつつ、同時に倫理的でもある（すなわち、真の自我という理念を目指している）人にとっては、この状況がジレンマになる。つまり、こうした状況で「どちらを選ぶのが正しいのか」「どちらを選ぶのが理性的なのか」という問いを立てるのが、倫理的人間の特徴である。「真の自我」という概念によってフツサルが意味しているのは、このような問いを立てるときに人が立っている道德的な観点のことだと考えることができる。

なお、ここで問題なのは道德的ジレンマに置かれるかどうかということであって、ジレンマをどう解決するかということではない。上の状況において母親のもとにとどまるのとレジスタンスに参加するのとどちらを選ぶべきかは、道德的な観点に立っただけでは決まらない。しかし、ある人がフツサールの意味で倫理的であるかそうでないかという違いは、特定の状況のもとで熟慮する際にその人がどのような問いを立て、どのような理由を考慮するのかという実質的な違いを生む。このように考えるなら、「真の自我」という理念に向かつてたえず努力するのが倫理的な生き方である」というフツサールの見解は、たしかに抽象的だが、抽象的すぎて眼目がないとは言えない。倫理的生についての彼の見解の眼目は、具体的にどのような行為をするかではなく、熟慮においてどのような観点に立つかによって倫理的な人とそうでない人を分けるという点にある。

しかし、ここで上に挙げた第二の問いが重要性を帯びてくる。真の自我を目指して倫理的に生きるとは、道德的観点に立つことを意味する。そして道德的観点に立つとは、「どうするのが理性的なのか」を考慮して行為を選択することを意味する。だが結局、何を理性的なふ

るまいと見なすかは、人によって異なるのではないか。二人の人間がともに倫理的だったとしても、上の道德的ジレンマにおかれたときに、一方は母親のもとにとどまることを選び、他方はレジスタンスに参加することを選ぶということはありうる。そのとき、両者が従っているのは結局のところ個人の信条や共同体の習慣であって、実践理性と言う名で呼ばれるような普遍的な基準ではないのではないか。

たしかに、実践理性と呼ばれるものが意思決定の普遍的基準だとするなら、こうした道德的ジレンマにおかれた場合に、倫理的な人なら誰でも同じ選択肢を選ぶだろう。しかし、実践理性とはそのような便利な道具ではない。実践理性という名で呼ばれるのはむしろ、どのように行為するかを決定する際に様々な理由を正当化のために用い、行為を正しいものにしようにとすることができるといふ一般的な能力ではないのか。フツサルが実践理性と呼んでいるのはまさにそのような能力である。具体的にどのような理由が行為の正当化において有効であるかは、行為者が身につけている性格や習慣によって違ってくる。われわれが例に挙げたジレンマにおいて、ある倫理的な人が、身内の年長者を大事にすることを何よりも尊ぶ社会で育ったなら、彼は母親のもとにとどまることを選ぶだろう。逆に、個人が国家のために自分を犠牲にすることを何よりも尊ぶ社会で育ったなら、彼は母親を見てレジスタンスに参加することを選ぶだろう。だがどちらの場合でも、行為者はたんに自らの使命に従って行為するのではなく、実践理性にもとづいて正当化できる行為をするのである。それぞれの場合で異なるのは、何が行為者にとって重要な理由と見なされるかという点だけである。

このように考えるなら、フツサールの真の自我の相対主義が悪しき

相対主義に陥るものでないことは明らかだろう。倫理的な人間は、自分があるタイプの価値を道徳的な熟慮において特に重要視する理由を挙げる用意があるという点で、たんに使命に従う人間とは異なる。その際の理由は、理想的には、あらゆるバイアスから自由で誰にとっても納得のいくものであることが望ましいが、これはあくまで理想である。実際には、「なぜ自分にとってこの種類の価値が重要なのか」をたえず問い直し、自分が道徳的観点からみて正当化できないバイアスをもっていると分かったときにはそれを捨てるという手続きをとるしかない。他の倫理的な人間との間での道徳的不一致は、このような問い直しを促す契機にはなるかもしれないが、それによって完全に解消されるという保証はどこにもない。真の自我の倫理学から導かれるこのような描像は、われわれの道徳的実践の本質的な特徴を捉えているように思われる。それをなおも相対主義と呼ぶとしても、その名称はもはや非難されるべき立場を意味しないだろう。

フッサールの真の自我の倫理学によれば、倫理的な生き方とは、自分自身のアイデンティティを肯定し、自分にとって重要な事柄を行為の正当化においても重要な理由として受け入れたうえで、それに従うことが理性的なのかどうかをたえず問い続けるような生き方である。こうした「倫理的生の個性性」とでも呼ぶべき考えは、フッサールが倫理的生を導く理念をたんに「真の人間」と名付けるだけでなく、「真の自我」とも呼んでいることにすでに含意されている。「人間のうちにアプリオリに内在するこの「真の人間という」理念を、人は最も根源的な形態においては、自分自身から(aus sich selbst)、彼自身の『真の』『より善い』自我として創造する。それは、絶対的なあり方においては、彼自身の自我、それも自らを前にして絶対的に正当化された

自我[...]の理念である」(XXVII, 35)。真の自我とは、唯一のこの「私」の事実的なあり方を起点として生み出された理念でありながら、それを目指すことによつてのみ、「客観的な」(つまり、自分が大切にしている価値や自分もっているバイアスをたえず批判するような)観点に立つて倫理的に生きることができるとする真の理念である。このような真の自我の理念を軸とするフッサールの倫理学は、「現象学をする私」の観点にどこまでもとどまろうとする彼の哲学一般に対する態度を反映していると言えよう。

注

1 U・メレは、一九三〇年代のフッサールが「愛の倫理学」というさらに一歩進んだ立場をとっていると考えている。cf. Mele 2007. だが筆者の理解では、メレが愛の倫理学と呼んでいる立場は、真の自我の倫理学を乗り越えるものというよりは、それを形而上学的な観点から捉え直したものにすぎない。

2 価値に関する形式的法則を体系化するという発想は、ブレンターノに由来する。ブレンターノは『道徳的認識の源泉』で、「より善いとする作用 (Akt des Vorziehens)」に関するいくつかの法則を挙げている。Brentano 1921, 26ff. フッサールの形式倫理学の全体像とその問題点については、Mulligan 2004参照。

3 フッサール著作集 (Husserliana) から引用する際には、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。

4 XXVIII, xivの編者メレによる引用に従った。

5 このような問題設定からフッサールのフライブルク期の倫理学を扱っ

た先行研究として、Hart 2006を参照。

6 「自己創造」をキーワードに、『改造』論文を中心としたフライブルク期の倫理学を扱った先行研究として、吉川二〇〇七を参照。

7 *Berufen* というドイツ語は日常語としては「職業」を意味するが、フッサールはここで明らかにそれよりも広く、「特定の価値タイプを追求する生き方、もしくはそこで追求される価値タイプ」という意味でこの語を用いている。また、この語は *berufen* (召喚する、使命を授ける) と密接に関連付けられている。これらの点を考慮して「使命」と訳した。

8 「道徳的な観点」という表現は、K・バイアーらの「道徳的観点理論 (Moral Point of View Theory)」を念頭に置いたものである。熱慮において行為者が立つ特殊な観点によって道徳性を特徴づける点で、フッサールの「真の自我」の倫理学は道徳的観点理論に近いとも言える。ただし、バイアーが道徳的観点を「自立的で、バイアスをもたず、非党派的で、客観的で、冷静で、無関心な観察者」(Baier 1958, 201) の観点として特徴づけるのに対して、後述するように、フッサールは真の自我という観点があくまでも個別的でユニークな「私」から独立したものではないと考えている。

9 行為者自身も、真の自我という理念を究極目的として自覚することによって始めて、自らの生のなかの理性的に正当化できる部分とそうでない部分を区別することができるようになる。一九二〇年のあるテキストでは、このことが「自我の『内なる』自己分裂」(XXXVII, 34) と呼ばれている。

文献 (フッサール以外の著者によるものに限る)

Baier, Kurt. *The Moral Point of View*. Cornell University Press, 1958.

Brentano, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Edited by Oskar Kraus. 2nd edition. Felix Meiner, 1921.

Hart, James. "The absolute ought and the unique individual." *Husserl Studies*. 22. pp. 223-240. 2006.

Melle, Ulrich. "Husserl's personalist ethics." *Husserl Studies*. 23. pp. 1-15. 2007.

Mulligan, Kevin. "Husserl on the 'Logics' of Valuing, Values and Norms." In: Beatrice Centi and Gianna Gigliotti (eds.), *Fenomenologia della Ragion Pratica: L'etica di Edmund Husserl*, pp. 177-225. Bibliopolis, 2004.

吉川孝「志向性と自己創造—フッサールの定言命法論」、『日本倫理学会 (編) 『倫理学年報』、五六、二二五—二四一頁、二〇〇七年。

(八重樫 徹・やえがし とおる・東京大学)

榊原哲也著『フツサル現象学の生成』『方法の成立と展開』

(東京大学出版会、二〇〇九年)

稲垣 諭

立て、記述可能な事象の認識論的線引きを行うのである。

1. 本書の概観

本書の端的な目的はフツサル現象学の「方法の成立と展開」をその内側から批判し、基礎づけることにある。そもそも、現象学の方法とは何かという問いに答えるのは容易ではない。反省、基礎づけ、明証性、現象学的還元、本質直観、発生的現象学といった方法に関連する用語を並べるのは容易であり、それらが本書のテーマであるのも確かである。しかし現象学の方法は、事象に迫るための手がかりであると同時に、それ自体が一つの事象として扱われるべき対象となる。方法が確立された上で事象に迫るのではなく、事象への途上で、更にそこから一歩先へ進むための方法が整備され、それにより事象がまた別様の姿で現れる。以下その繰り返しである。そしてそれを現に実行したフツサールの思惟の生きた痕跡を、テキストを通じて取り押さえること、それが氏の目論む「内側からの批判」である。それゆえ本書では、前期（現象学の成立前史）、中期（静態的方法）、後期（発生的方法）という各時代に確立された方法と事象との関わりを、それ以前の基礎テキストや草稿群に細かな眼差しを届かせることで、フツサールの思惟の地下水脈的な繋がりを浮き彫りにするという戦略が取られている。その作業を通じて方法論的概念に関する解釈の輪郭を改めて際

本書I部では、『イデーナー』で明確に区分されて結実する「現象学的還元」及び「本質直観」という二つの方法論的道具立ての成立史が明らかにされる。その論述は、時系列的には『算術』、『論研』、『イデーナー』という三つの著作の間を架橋するように講義草稿等を読み込む作業となり、問題設定からいえば、意識の志向性の発見による意味と対象の区別、記述心理学から純粹現象学への脱皮、イデア性の発見とその理論的彫琢が、主要な課題として取り上げられている。これら課題の細目は取り立てて新しいものではない。ただし氏固有の粘り強いテキスト読解ゆえに見出された着目点として、①現象学的還元と本質直観がそれらの萌芽的発想では連続的に考察されており、それが後々分離に至ること(83, 89, 121)、更に②静態的方法の確立が同時に認識の「起源」や「原創設」の問いを巻き込むこと(95, 98, 208)の指摘が挙げられる。①はフツサルが当初、経験的統覚の排除により純粹記述を行えば、それが一挙に本質認識に至ると素朴に考えていたこと

に由来する。にもかかわらず、経験的統覚の徹底的な還元を試みた初期時間意識の探求で見出されたのは、流れる「現象学的個体性」(90)であり、それは個体である限り、そのままでは学的身分が保証されない。それゆえ、そうした個体性を形相学の対象として扱うための方法として、「スペチエス化」(133)や「類型」(143)といった本質直観を支える固有概念が整備される。

②は「起源」という語の多義性の問題に関係する。なぜ今、一個の認識が可能であるのかという問いを、その主体の経験発生の歴史に訴えることなく、志向的な意識の普遍的構造として取り出すこと、それが初期フッサールの「認識批判的反省」(56)である。この場合、遡及されるべき「起源」は、あるがままに自己を与える「直観」(59)となる。様々な対象性やそれに相関する統覚は直観に遡及し、その明証の度合いに応じて基礎づけに階層化される。この基礎づけの条件は、一方が失われても他方が成立するかどうかを吟味する論理関係的な思考操作によって発見され、それが同時に真理要件となる。ただしそれは論理関係である限り、時間関係を含まず、カントに倣えばすでに成立している物事の権利関係にすぎない。にもかかわらず起源への問いは、対象性を基礎づけるものそれ自体が初めて成立する場面、すなわち現象学的な意味での「原創設」(206)という事実的問いとして浮上する。①は記述心理学的な純粹記述を補完する本質必然性の確保、②はデカルトに動機づけられた徹底化された認識論的基礎づけの深化を意味し、どちらも一貫してフッサールを動機づけた「認識論的関心」(172)であると氏は考察する。

Ⅱ部は、複雑な成立過程をもつ『イデーンⅡ』を原草稿から読み起こし、發生的方法への移行の手がかりを「純粹自我」及び「人格」の

存在性格という観点から解明する。ここで氏がその決定的一步とみなしている問題は、フッサールによる「純粹自我の時間的持続の承認」である(235)。この承認の背後には、心や人格が自ら発展し固有の歴史を形成するというデイルタイの精神科学理解からの強い影響があり、そのデイルタイの「経験論的色彩」(256)を払拭することでフッサール独自の發生的方法が練り上げられたと氏は指摘する。また、それに先立つ初期時間論では内的時間意識が、対象の持続を可能にすると同時に、自ら自身を持続させることでその存在を受け取る(自己現出する)ことが明らかにされていた。純粹自我は、この成果に縫合されるように意識流における時間的存在となる。つまりそれは、時間意識による構成プロセスを経るのであり、そこに自我の意のままにならない受動性や習慣性、歴史といった發生的視点が入り込む。このⅡ部は、配慮の行き届いた文献学的調査という氏の研究スタイルの特質がよく表れている反面、Ⅰ部の認識論的視点との関わりがそれほど明確ではない。例えば純粹自我が時間的存在であるとしても、それは志向の対象でも、経験的人格でも、ノエシスでも、空虚な理念的極でもない。そのためこれら消極的表現を超えて、純粹自我がどのような意味で時間的であり、どのような認識プロセスによって把握されるのかについての記述も望まれるところだが、それ以上説明されぬまま、時間的存在であることが自明視されている。

Ⅲ部では、發生的現象学の自覚化と、そこから展開される多彩なテーマについて論じられる。發生的現象学の目的は、完成した統覚やその相関項の基礎づけ関係の諸段階を「解体」すること(vd 316)「統覚や統覚意味の原創設」(316)にまで遡及することである。そのさい論理関係ではなく、経験發生的でもない、「本質必然的時間関係」(306)が

考慮されねばならず、その実例を氏は『デカルト的省察』の第五省察の具体的分析に求める。ここでの着目点は、静態的な基礎づけ関係と発生的なそれとの階層性のズレである。つまり静態的には「他なるエゴ」は上層に位置づけられ、その根源に見出されるのが唯一の「エゴ」であるにもかかわらず、発生的には自他両者の意味は等根源的に原創設されるといふ(336)。そのことの傍証を氏は、晩年のフッサールの草稿における自我が両親から呼び覚まされるという経験を援用する(335)。ただしこうした発生的記述には、それに対応する認識批判が必要となる。その吟味が、『哲学入門』『第一哲学』講義の「超越論的主観性の必然的批判」(338)を迂回路として、後期時間論へと橋渡しされる。氏による後期時間論の読解の成果を端的に纏めると、原創設への遡行的問いは、「時間化された次元での問い」と「時間化という最深の次元に分け入っていく問い」とに区別され(453)、後者の発生根源的次元では、その匿名的な機能現在とは、機能する自我の「自己感触」に支えられた「適切な反省」を通じて必然的な「形式的構造」として後から主題化される(455)。それと同様に機能する他者たちも、その自我により内側から感触されることで、反省を通じて後に見出される(456)。これが、氏の理解する認識論と存在論が架橋される発生的な原場面である。この基礎づけを通じて最後に、「時間化された次元」での原創設の問いとして、『危機』書での二つの還元の道が再検討される。それにより氏は、エポケーを遂行し、「現象学を営む自我」は、その背後に遡及しえない「究極的源泉」であると同時に(458)、「時間化しつつ時間化され歴史化しつつ歴史化される生」(441)として、自らが歴史的現在にあることを自覚し、そのことへの「知的自己責任」において哲学や歴史の意味内実をそのつど問い直す、無限の課題に開かれると結論づける(444)。

2. 内側からの批判の一步先へー認識論の正当化と事象の生成、発生 の関係

以下批判点として、氏が何度も強調する「現象学を営む自我」の根源性という認識論的視点の確保と、事象の発生や生成との関係について考察する。氏にとつては前者の強調が、フッサール以後の現象学者に対するフッサールの固有さ特徴づけている(459)。というのもフッサールは、認識論の方法を徹底した先に、それ以上解明できない存在論的事象に突き当たり、そこで認識論と存在論を架橋しえたのに対して、フッサール以後の現象学者には存在論的な方法論的考察が欠けているからである(460)。端的に言えば、「存在論的差異」や「肉」「顔」を記述する権利や正当性に関する認識論的問いが彼らには存在しないというのである。しかしそもそも存在論とは、氏が理解するように明証的な認識可能域を反省的操作で極限まで追い込んだ先に見出されるようなものであるのか。これではヘーゲルがカントを批判した真理の対応説的認識論の亜種にすぎない。例えばハイデガーの試みには、明証性を拠り所にする認識論的な問題設定が出現する哲学的態度そのものの成立条件への問いが含まれており、それ自体が再び明証的であるのかという問いはそれこそ正当な問いかけなのか問われるべきであろう。仮に認識論的視点の強調やその方法論的整備が、彼らの存在論に何らかの修正をもたらし、別様な事象の記述を可能にすれば、その時にこそフッサールの現代的意義が際立つのであるが、本書ではその内的批判の一步先は暗闇に近い。そのため自我の根源性の強調が逆に、豊饒な事象に迫る際の制約になっている印象を強く受ける。

この問題は、自己感触に基づいた適切な反省という自我の存在論的、認識論的構図とも重なる。氏にとって自己感触は、反省を基礎づ

け、現象学の営みを基礎づける存在論的な要石である(403)。その形式的構造が、時間化と時間化されたものが相互に触発し、展開する在り方として提示される。ただし氏がここで想定している経験は、現象学に目覚めた研究者が、対象性の把握に促され、記述を行う自己自身の把握へ至るという研究者の自己認識である。問題は、それと同じ構図が自他の意味の発生や哲学の歴史的生成の場面にも敷衍され、適用されていることにある。形式の安易な普遍化は、事象を制圧する暴力にもなりうる。「時間化し時間化され、歴史化し歴史化される自我」といった定式化は、どこか核心に触れているようで、その内実はほとんど謎である。それが形式の明証性ということでもある。「形式・内容」というカント以後の古典認識カテゴリーが批判なく踏襲されることで、それ自体一個の内容となるような「形式の生成」という経験の枠組みそのものの発生に、氏の論述は閉ざされている。カントの呪縛は見えない仕方で本書を貫き、それが自我の根源性と抵触しても不思議ではない、異他性の根源的共在に関する氏の主張の歯切れ悪さとなつてもいる。つまり自我に異他なるヒュレーや他者、世界の内実には踏み込めないが、それらが共在することは、形式的には揺るぎないというように(404, 439, 443)。

確かに氏が引用する母子経験の根源性は、現在では経験科学的データを参照しない限り、哲学者の思い込みとなる可能性が高く、フッサールの言質を根拠にしても、それは事象に迫ることとは独立である。自己感触に関して言えば、それは哲学的反省の必当然的条件かもしれないが、反省しなくても意識生は存続する。とすれば自己感触は意識やその生の成立の必当然的条件ではなく、それが作動しない人間が存在することも充分考えられうる。あるいは自己感触と他者感触の

ように、感触には幾つもの機能性があり、それぞれが乖離を起こす可能性すらある。しかしこれらはすでに氏の解釈の枠内では問えない問である。研究者の自己認識をモデルとした認識論的記述の窮屈さがここにも現れている。この世界には、昆虫や動物、幼児、障害者といった現象学を営むことのない多様な生命が溢れている。彼らが生きる世界の分析の背後には、それでも目覚めた自我がいる。ここまではよい。では、その機能する超越論的自我の知覚や想起、想像、感情移入、身体運動にかかわる多様な能力にはどれほどの変容可能性があり、未だ生成していない能力可能性はどれほどあるのか。あるいは、その障害度に応じて時間化や歴史化が機能不全に陥ることはないのか。仮に現象学を行う当の自我の形式的「原構造」(406)が、機能する現在において永遠に不変で在り続けるとすれば、生成という問いは本来存在しない。生成や発生の問いは、形式内部の経験的変化ではなく、経験の形式がおのずと別様になりうることを核心とするからである。

とはいえ本書は、そうした発生的方法の展開を目論む哲学書ではなく、フッサール現象学の研究書である。それゆえこうした批判が直接当たらないことは重々承知している。しかし氏は他方で、看護の場面等の臨床経験に基づく現象学を作り上げようともしている。その際には、たとえ望まなくても一個の生として別様な生き方をせざるをえない多様な生命に出会う。本書の見解がそうした存在者の経験にどのよう反映されるのが、次の展開の重要な岐路になると思われるのである。

本書の頁数を括弧内に示す。

【書評】 現象学は精神分析へと接近する

B・ヴァルデンフェルス『経験の裂け目』（山口一郎監訳、知泉書館、二〇〇九年）

田 辺 秋 守

1

本書は今なお現象学の創造的な営みを続けているB・ヴァルデンフェルスの近著の翻訳である。九十年代のヴァルデンフェルスの主著が『応答の索引』（Antwortregister, 1994）であるなら、本書『経験の裂け目』（Bruchlinien der Erfahrung, 2002）は、おそらく二千年代に入ってから最初の重要な著作ということになる。『応答の索引』において形式化された「問いかけと応答」（Frage und Antwort）の現象学の枠組みが、本書では「遭遇」（Widerfahrnis）という問題関心のもとに再度吟味され、個別的な問いの領野がそれぞれ重なり合うところで「遭遇と応答」の現象学に大きく変貌している。パトスの復権、法と暴力の問題、秩序と侵犯の問題、超自我の発生、経験と技術化の問題、世代間倫理など「倫理―政治的転回」を経た後の現象学が直面する課題が、言い換えれば現象学を真に現代哲学の最前線に連れ出す主題群が縦横に論じられている。

ヴァルデンフェルスは『対話の中間領域』（Das Zwischenreich des Dialogs, 1971）以来主にフッサールとメルロ＝ポンティに定位して、独自の対話と〈間〉の現象学を展開してきたが、八十年代後半からド

イツで急激に進んだレヴィナス読解（日本においても事情は一緒だった）と軌を一にして、応答の主題系を自己の現象学へ組み込んでいった。その成果が大著『応答の索引』であった。本書『経験の裂け目』でもヴァルデンフェルスが定位し、また批判の組上に載せているひとりがレヴィナスであることは見やすい（特に第三章「触発からアピール（訴え）へ」）。だが、本書においてヴァルデンフェルスはかつてないほどに精神分析の思考に接近し、それをできるかぎり現象学化し、精神分析との部分的な「対決」をおこなっており、それこそが本書の特徴であるように思われる。あえて部分的な「対決」と書くのは、ヴァルデンフェルス自身が記しているように、「この扉（精神分析への扉）をもっと開くなら、片手間には扱うことのできないような問いの洪水を引き起こすことになる」（三二二頁）からである。本書では、それらの「問いの洪水」に逐一対処することは避けられている体裁になっているが、それにもかかわらず、精神分析との関わりはまったく片手間なものではないという印象を受ける。

第一章「パトスのな背景における意義作用と欲望」でヴァルデンフェルスは、志向的な意味にパトスのな背景を取りもどすことを意図して

いるが、これは要するに経験を意味と欲望の二重性から分析し、出来事や諸作用がパトスの背景のもとに生ずることを示そうとするものである。だが、重要なのはそのことによって、現象学と精神分析双方の分析領域が最初からほとんど重なり合っていることである。ヴァルデンフェルスは、正常性／異常性／病理現象の境界を区別することなく、それらの経験の全領域を利用する。特にヴァルデンフェルスが本書で特権的なものとして取りあげる「裂け目」としての経験は、異他なるまなざし、呼びかけ、傷を負わせる一撃、驚くべき着想、えぐるような痛み、容赦ない嫉妬というように、どれもみなパトス的なものであり、精神分析における「症候的なもの」である。

さらに、ヴァルデンフェルスが本書で言及する自己のモデルは、通常現象学で論じられる超越論的な主体や意識的自我ではなく、むしろ精神分析が前提とする無意識的な自己のレヴェルに設定されている。それは何かによって不意に襲われ、遭遇する自己である。「したがってこの自己とは、他者のまなざしのもとではまさにパトスであり、つまり退去する自らを突然感じること、私たちに危害が加えられ、突き刺されるとき、自己とはまさに事後的に意識にもたらされる痛みをとまなう、刺されてあることそのものである。私たちが遭遇と名づけるこの経験の先端は、厳密な意味では無意識であり、知からは遠ざけられている」(二二五頁)。何かが外部にあるのではなく、自己自身が外部化される事態、譲渡や疎外にもとづくのではない自己の異他化をヴァルデンフェルスは「退去」(Entzug)と名づけているのだが、これは「無意識は外部にある」というラカンのテーゼを想起させる。

本書における最重要のキーワードである「ズレ」(Verschiebung)や「分割」(Diastase)は、デリダの「差延」(Différance)にちかい

ものであるとヴァルデンフェルスは述べている(一九三頁)。これは周知のことだろうが、デリダ自身が差延という概念(＝非概念)の由来のひとつとしてフロイトの「事後性」(Nachträglichkeit)について言及している(Derrida, *Marges de la philosophie*, p.19)。デリダによればフロイト理論は、エネルギー論と痕跡の理論を兼ねた一種の差延論である。ヴァルデンフェルスの念頭にあるVerschiebungという語のひとつの含意はあきらかにフロイトが一次過程の特性として言及している「移動」である。フロイトがエネルギー論的に無意識に割り当てた一次過程の特性は、ある表象から別の表象への自由な移動と圧縮である。ズレとは、この移動と圧縮(＝夢作業)にも似て、ある表象が同時に別の表象であるような事態である。さらにこれに延期、遅れさせという意味での「事後性」という時間構造が付け加わる。フロイトは神経症の発症における事後性の決定的な重要性を最初期から強調していた。おおよそズレ、ずらしのメカニズムはこの移動と事後性によって成り立っているだろう。ヴァルデンフェルスは、フロイトにあって外傷的な体験についての時間性を、遭遇の先行性と応答の事後性というズレの経験全般の時間性として際立たせているように思われる(一九七頁)。

以上のように、症候としての経験、無意識的な自己、ズレの時間性などは、本書全体を貫く現象学と精神分析の共通の土台である。

2

さて、第七章「精神分析上の経験の炸裂」が精神分析との直接的な「対決」を扱っている部分である。精神分析のもっとも中心的な概念、無意識、抑圧、症候、トラウマ、ナルシズム、超自我などについて

のヴァルデンフェルス独自の解釈には目を瞠るものがある。それらについていくつか触れてみたい。

(1) ヴァルデンフェルスが精神分析の「無意識」を現象学的に理解しようとする地点は、まずは、意味形成と欲動の力が連関していることとであり、また「退去」との関連である。「無意識的なもの」は「無」がもつ否定性や欠如の表象からではなく、経験からの退去と考えられる。退去としての無意識は、単に意識できないという無能力を表すのではなく、固有の能力と可能性の挫折として理解される。それは自己に固有な無力を告げるのではなく、異他的な抑圧に対する抵抗として理解できるのである。そうなるヴァルデンフェルスの理解では、第二局所論でいわれるエスが無意識と呼ばれる理由は、自我や超自我の審級が部分的に意識から退去しているのに対して、エスが意識からの全面的な退去を表すからである。

(2) ヴァルデンフェルスはフロイトの好んで取りあげる失策行為・夢・症候(神経症などの)をひとまとめに「障害効果」と呼んでいる。障害効果は障害の出来事であり、この出来事では正常な行程が破壊され、異常なるものの深淵の裂け目がかいま見える。この出来事はわれわれの知や意志に抗して遭遇される。ヴァルデンフェルスの年来の思考からして、正常性と異常性を一義的、対称的に分割する敷居を想定することはあり得ないのだが、この点でフロイトが障害効果に對置しているのが単なる正常性ではなく、生産的な障害であるという説明は納得がゆく(三三三頁)。障害は意識の側から意識化によって抵抗を克服する以外に、言い換えれば障害を生産的な障害に変える以外に治癒の道はないからだ。

(3) ナルシシズムは、自我―対象と快―不快という二つの極が交わ

るところに生ずる。自我は快として体験され、外界は無関心に体験されることをフロイトはナルシシズムと呼ぶ。ここでは主体や客体はきわめて可変的な欲動の側から考えられる。自我は欲動を支配する欲動の主体ではなく、リビドー的な欲動の対象として立ち現れる。つまり欲動は自己の身体を対象と見なし、身体から発し身体にいたる備給が存することをいいます。これは倒錯としてのナルシシズムというよりも、自体愛を本質とする人間に必然的なナルシシズムである。水面に映った自己を探し求め挫折するナルシスは、他者のなかに自己を求める人間の運命的な姿を表現している。したがって、ナルシシズムの運命とは、自己と他者双方の蒸発である。この自己発見と自己錯誤には他者が構成的な役割を果たしているというのが、ヴァルデンフェルスの見解である。これはいかにもラカン寄りの解釈のように感じられるが、ヴァルデンフェルスはここでも自己関係と自己退去を分離できない自己の身体性の問題として論じている。さらに、ヴァルデンフェルスはこれらがフッサールが『デカルト的省察』で遭遇する「異他性が到達不可能性として亀裂を見せる」事態と類似していると見なし、他者の超越論的・ナルシシズム的な「構成」という課題を指摘する(三八六頁)。

(4) 精神分析における難問の一つは、超自我と自我理想との関係である。超自我と自我理想は、禁止と理想という異なった二つの機能が絡み合っているために容易に混同されてしまうからである。フロイトは「同一化」のメカニズムをエスによって断念された対象が存続する仕方と捉え、結局、自我の性格は断念された対象備給の沈殿であり、対象選択の歴史を含むものだと考えた。ヴァルデンフェルスは、それをフッサールが意味の沈殿として性格づけたものと照応すると指摘

する(三九一頁)。超自我は両親から始まって教師、理想的人物を経由しながら非個人的な伝統のなかに沈殿する。超自我の道德的検閲の機能は自我理想との同一化を通して社会的な機能を獲得する。だが、ヴァルデンフェルスはフロイトが論ずるような父性的な超自我と母性的な超自我とへの分岐には重大な疑念をいだいている。第六章「秩序の内部と外部で」で論じられているように、超自我には「第三者」の視点の発生があることは疑い得ないとしても、超自我は父性的・母性的な人格性と一致するわけではない。また、超自我において第三者が自己に具現しているとしても、異物的なものという性格は消えない。ヴァルデンフェルスはそこで「超一汝」(Über-Du)や「超一私たち」(Über-Wir)から出発する可能性に言及している(二九〇頁)。これは、超自我の構成を自己と異物的なものからなる相互内在と考えるということであり、そうしたキアスム(交差)の組み替えを考え得るという点で注目すべきモデルであろう。

(5)とところで、読者がこの章に感じる不満や失望は、ラカンに関するものだろう。本書にはラカンに対するおびただしい数の言及があるにもかかわらず(二十九箇所)、また精神分析に対する直接的な「対決」が存するにもかかわらず、それは理論的にはフロイトとの対決として演出されているばかりだ。ラカンに対する体系的な解釈や「対決」は意図的に避けられているように思えてならない。現象学もまたラカンを哲学に刺さったやつつかいな棘や異物として退けるしかないのだろうか。本来ヴァルデンフェルスはまさにそうした「棘」を哲学の糧にしていたように思えるのだが。

特に「転移／逆転移」は、単に分析家と分析主体(患者)との間にだけ起こる特殊な現象ではなく、自己と他者の二者間に頻繁に生起す

る出来事である。「知っているはずの主体」が登場するところに、つまり知と非一知との差異が確認されるかのような幻想が存するところにはどこにでも生ずる出来事である。ラカンは転移のメカニズムをフッサール現象学でいう自己移入によって理解できる事態だとはまったく考えていない。これは、ヴァルデンフェルスが〈間〉の症候的な出来事として分析してしかるべき特権的な事例だろう。つまり非一知としての自己関係である自己退去と要請と応答との異他関係とによって例解すべき事例だと思われるが、十分な記述が見いだせないのは残念である。また、ヴァルデンフェルスはラカンの例の大文字の〈他者〉Aと小文字の他者aの区別を第四章「経験のズレ」の五節「分割的な諸次元と諸審級」でやや操作的な図式として利用しているが(二〇三頁)、この他者の区分そのものは是非については、現象学的な吟味をおこなっていないように思われる。

3

ヴァルデンフェルスの仕事は各時期での体系的な著作とおびただしい主題を扱うモザイク的とも言える論文集の組み合わせからなっている。体系的な著作としては七十年代のフッサール論「対話の間領域」、八十年代の『薄明のなかの秩序』(Ordnung im Zwielicht, 1987)、九十年代の『応答の索引』があるが、いずれも未邦訳である。そして二千年代に入ってから、本書「経験の裂け目」(二〇〇二年)、道徳哲学「道徳のシルエット」(Schattenrisse der Moral, 2006)、空間時間論「場所のずらし、時間のずらし」(Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen, 2009)などが続々と刊行されている(芸術哲学となろう『交錯する感覚と芸術』Sinn und Künste im Wechselspielが

本年刊行予定である）。これら二十一世紀の著作群は、一瞥しただけでも一様に『応答の索引』を理論的な土台としていることがわかる。『応答の索引』の翻訳プロジェクトがすでに存在するのかどうか、筆者は寡聞にして知らないが、多分に困難をともなうであろうこの著作の翻訳は是非とも必要なものだろう。

ヴァルデンフェルスの哲学の文体は、ニュアンスに富んだ語彙の選択によるターミノロジーとあくまでも事象に即した厳密な現象学的分析とのみごとな総合である。これを適切な日本語に移し替えるのは容易なことではないだろう（翻訳者諸氏のご苦勞をお察しする）。その意味で、本訳書の訳語の選定でフロイトやラカンの定訳を避けていることが、必ずしも文意をわかりやすいものにはしていないという印象をいだいたことを最後に述べておきたい。

（田辺 秋守・たなべ しゅうじ・早稲田大学講師）

コペンハーゲン大学・主観性研究センターと フッサール生誕一五〇周年記念学会（二〇〇九年）について

田 口 茂

1. 主観性研究センター

ダン・ザハヴィ (Dan Zahavi) は、現在、現象学の世界で最も著名な研究者の一人である。彼の尽力により二〇〇二年に設立された「主観性研究センター」(Center for Subjectivity Research) もまた、現象学研究の世界で徐々に知られてきている。この研究所は、デンマーク国立研究財団 (Danish National Research Foundation) の資金提供により、コペンハーゲン大学内に設置されている。コペンハーゲンという、ヨーロッパの中心からは少し離れた土地に位置しながら、このセンターは、現象学研究の世界においては、世界的に見てもきわめて活発な中心地の一つであり、研究者の国際的な交流の場として、その存在意義を年々高めているように見える。ドイツ国内でも、現象学研究の中心地と言え、わずかにヴッパータール大学とケルン大学のフッサール文庫を数える程度となっている現状において、研究者たちの交流の場としては、同センターや香港の「アジア現象学センター」(Edwin Cheng Foundation Asian Centre for Phenomenology) といった新たな中心地の果たす役割が、年々大きくなっているように思われるのである。

筆者は、二〇〇八年一二月に香港の「アジア現象学センター」をホスト役として行われたOPO (The Organization of Phenomenological Organizations) 第三回大会に参加し、同センターに関わる人々の若々しい熱気に大きな感銘を受けたが、昨年、二〇〇九年一〇月にコペンハーゲン大学「主観性研究センター」で行われた学会に参加して、アジア的なそれとはまた違った熱気に触れ、現象学研究の新たな息吹を感じることができた。本稿では、筆者の参加した学会の印象を中心に、同センターの活動を若干紹介してみたい。

2. 「自己・自我・人格」——フッサール生誕一五〇周年記念学会

同センターは、毎年多数の学会・ワークショップ・シンポジウムを開催しているが、二〇〇九年一〇月に、フッサールの生誕一五〇周年を記念して、「自己・自我・人格」をテーマとする国際学会 (Self, Ego, Person: Commemorating Husserl's 150th anniversary) が開催された。招待された現象学者は、下記の通りである。ジョン・ドラ

モンド (John Drummond)・エドゥアルト・マールバッハ (Eduard Marbach)・ステイーヴン・クロウウェル (Steven Crowell)・リヤンカン・ニー (Ni Liangkang)・ディーター・ローマー (Dieter Lohmar)・デヴィッド・カー (David Carr)・ナタリー・ドゥプラズ (Natalie Depraz)・田口 茂。さらに、所長のダン・ザハヴィも発表を行った。(当初参加予定だったサラ・ヘイネマー [Sara Heinämaa] は事情により不参加であった。)

驚いたのは、このような専門的で地味なテーマの学会に、連日五〇〜一〇〇名ほどの聴衆が集まり、熱心な議論が行われていたことである。以下では、印象に残った幾つかの発表について、報告を行ってみたい。ただし、各発表については、筆者の発表を除いてハンドアウトは配布されなかったので、手書きのメモとおぼろげな記憶を頼りにしているという点をお断りしておく。(学会プログラムについては、次のサイトを参照頂きたい。http://cfs.ku.dk/calendar-main/calendar2009/self_ego_person/)

第一日目、ザハヴィ教授の歓迎挨拶に続いて、ディーター・ローマー (ケルン大学) の発表が行われた。テーマは「フッサール現象学における自我の歴史」(A History of the Ego - in Husserl's Phenomenology)であった。「自我の歴史」とは、自我の発生的歴史を意味するものというよりは、「フッサールによる自我研究の歴史」を意味するものである。フッサールが初期から後期に至る思考の歴史のなかで「自我」というテーマをどのように扱ったかを概観するものであり、そのなかで自我の「発生」についても語られたが、それが主要テーマというわけではなかった。個人的に印象的だったのは、「絶対的意識流への還元」がまだ素朴な段階にある還元と規定され、

最後期における「原自我への還元」が、その素朴性の克服として捉えられていたことであった。ただし、原自我への還元が原時間化への還元とはほぼ等置されていた点には、疑問が残った。

続いて、エドゥアルト・マールバッハ (ベルン大学) が、「貧しい自我——結局、純粋なのか不純なのか? フッサールの自我概念再論」(Poor I - Pure or Impure, After All? Husserl's Notion of I Revisited)と題する発表を行った。氏は、言わずと知れたフッサール自我論の古典的研究書の一つ、「フッサール現象学における自我の問題」(*Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974)を著したスイスの老大家である。彼は、この著書の出版後、フッサールの自我論研究からは長いこと離れており、最近の関心はむしろ分析哲学と現象学の交差領域にあると前置きしていたが、上記の発表では、そうした最近の研究も踏まえて、あらためてフッサールの自我論を問題にしていた。彼が問題化したのは、「純粹自我」と(発生的な)「人格的自我」という「自我の二重の概念」(the double notion of I)である。この二重性は曖昧さのなかにとどまっている。自我が「身体的」であるのか、そうでないのか、「いまここ」にあるのか、そうでないのかは、フッサールにおいては結局不明確であるという。この二義性は、「意識流の統一の原理」としての自我と、「注意の源泉点」としての自我という二義性に起因している。ここまでは、先述の著書『フッサール現象学における自我の問題』にすでに見られた内容である。そこでは、フッサールがこの二義性を決して廃棄せず、おそらく見抜いていなかったと述べられていたが (edot. S. XIV)、今回の発表では、この二義的な自我概念は三〇年代になって自己修正を受けるといふ。この点で、マールバッハは旧著の内容に自己修正を加えたことになる。修正後の

自我概念がどのように二義性を克服しているのかについて正確に報告するには少し材料が足りないが、「時間化」についてのフッサールの思考の深まり、とりわけ「準現在化」(統覚)における「反復」の現象に着目することにより、二つの自我概念が時間的統一のなかで理解されるようになるという主旨であろうと筆者は受け取った。

昼食を挟んで、午後の発表は、リヤンカン・ニー(中国・中山大学)の「自我の思惟への二つの道——一九二〇年頃のフッサールの三テキストへの新視角」(Zwei Wege zum Denken 'Ich' - Neuer Blick auf drei Texte von Husserl um 1920)であった。氏は、「貫流志向性的直観」(Längsintentionale Anschauung)という概念を提出し、これが人格的自我的発生の現象学を可能にするという。この現象学を、彼は一種の「解釈学的現象学」として規定し、そこでは発生的分析と静態的分析とが一つになっているとする。さらに、この「解釈学的現象学」の立場から、「原自我」(Ur-Ich)と「先自我」(Vor-Ich)の概念を区別する。彼の解釈によれば「原自我」はあらゆる時間的構成の原地盤であり、原・極(Ur-Pol)である。これは、純粹に形式的であり、まだ人格ではないが、すでに一つの中心ではある。これに対し、「先自我」は、事象的・内容的(sachlich)な自我概念である。詳細はしなかったが、ニーは後者を、仏教の唯識派が分析している原自己意識(Ur-Selbstbewusstsein)に重ね合わせていたように思う(ただし、この点には筆者の誤解があるかもしれない)。「原自我」と「先自我」をめぐる二つの解釈に対しては、ザハヴィらから若干の批判的コメントが寄せられ、筆者も上記の解釈が「原自我」に関するフッサールの叙述とうまく合致しないことを指摘した。

続いて、筆者が「多数性と一元的根源の彼方へ——フッサールにお

ける『原自我』の概念」(Beyond Plurality and Monistic Origin: The Concept of 'Primal Ego' in Husserl)と題して発表を行った。筆者の発表の主旨は、以下の通りである。「原自我」とは、すべての自我がそこから流れ出てくる単一的な形而上学的根源を意味するものではない。かといって、事象的人格に対応する普通の意味での自我と同一視することもできない。現象学の出発点を成す「明証」はある種の「自我」と切り離せないが、この「自我」の問題性は「原自我」の概念において最も顕わになっている。「原自我」の概念を精査すると、それが全主観の単一的根源(間主観性を産み出す源泉)でもなく、同じレベルに並列された諸主観の一つでもないことがわかる。むしろそれは、先鋭化された一人称パースペクティヴを表現しているのであって、それは現象学にとって方法的な可能性の条件なのである。しかもそれは、現に現象学を行っている自我(phenomenologisierendes Ich)の事実性と切り離せない。ここに、原自我を間主観性に結びつけるためのヒントも隠されている。そこにおいて、「生まれ出づる状態における間主観性」(intersubjectivity in statu nascendi)について語ることも可能になるのではないか。

このような発表に対し、ダン・ザハヴィは、原自我と現象学する自我とを重ね合わせるよりも、一人称的な自己覚知(self-awareness)——田口が著書の中で「近さ」として性格づけたもの——をもっと強調すべきだと述べた。これはもっともな提言であり、首肯できる批判である。この点を十分に踏まえずに、原自我を現象学する自我と性急に重ね合わせると、それがあつた種の経験的な自我に関する議論であるかのような誤解を招き寄せてしまうのである。(実際会場からも、そのような誤解にもとづく疑問が寄せられた。)

ナタリー・ドゥプラズは、筆者の発表に対して、本当に原自我と一人称パースペクティヴとを重ね合わせることができるのだろうか、という批判的問いを提起した。発表当時は、ドゥプラズの疑念は誤解にもとづくものではないかとも思ったが、その後一人称パースペクティヴに関する研究に触れるうちに、彼女の懸念がもつものであることがわかってきた。一人称的方法による経験的研究は、見方によっては現象学と密接に関わるところをもつが、両者の差異こそがまさに現象学を現象学たらしめているものに関わっている可能性がある。

「自己所与性」と一人称的所与性」(Self-Giveness and First-Person Givenness)と題するドゥプラズの発表は、まさにこの点を問題にする。彼女によれば、認知科学や心理学における「一人称パースペクティヴ」からの研究、「一人称的方法」による研究は、現象学者にとって、非常に好ましく親しいものに見える。しかし、この親近感が、両者の根本的な相違を覆い隠してしまう危険性がある。結論から言えば、フッサール現象学は「一人称」的立場の研究とは言えない、というのがドゥプラズの主張である。

フッサールは、現象学的記述のなかでときに一人称の代名詞を用いるが、それは特定の経験的自我を指しているわけではない。むしろ三人称の類的記述に終始しているといつてよい。ではなぜフッサール現象学は一人称的現象学と誤認されるのであろうか？ 認知科学者は、現象学が超越論的哲学であることを等閑視し、現象学を方法論としてのみ捉えようとする。他方、現象学者は、「自己所与性」(self-giveness)と呼ばれるものの多義性を十分に考慮せず、それを「一人称的所与性」(first-person givenness)と不用意に同一視してしまうことがある。この二つの理由が相俟って、上記の誤認を生み出している。

る。

ここでドゥプラズは、「一人称的所与性」と呼ばれるものを、経験科学のなかでの用法に従って、事實的・個体的な経験的自我に与えられる固有の経験的所与性と見なしているようである。「一人称的所与性」というものをこの意味に限定して受け取れば、確かにフッサール現象学の「主観的」分析は、決してそれと同一視されうるものではない。ただしドゥプラズは、両者の間に通じるものもあると指摘するのを忘れていない。フッサールも、時に上記のような意味で「一人称的」記述をしている箇所があるからである。その記述がどのような機能を果たしているのかを見極めるには、フッサールのテキスト実践(彼がどのように個々のテキストを書いているのか、たとえば事例の使い方、個人的経験の扱い方、指標詞の使い方等々)に注意深く分け入っていくことが必要になるとドゥプラズは指摘していた。

ドゥプラズの問題提起は、会場に様々な反応を引き起こした。この発表は、認知科学にもかなりの程度コミットしている「主観性研究センター」の研究スタイルとも深く関連するものだったので、とりわけ刺激的だったようである。(同センターの研究スタイルについては、ザハヴィらが編集する雑誌『現象学と認知科学』*Phenomenology and the Cognitive Sciences*を参照されたい。)筆者も、「一人称的所与性」について考えるための有益な示唆を受け取ることができた。特に、「一人称的経験」から「一人称的方法」(first-person method)に移行するには、実は等閑視することのできないギャップが無自覚に飛び越えられているという指摘は、興味深かった。この問題を突き詰めてゆくと、「現象学とは何か、結局何をやっているのか？」という根本的な問いにぶつかる。経験科学における「一人称的方法」が、いわゆる現象

学的方法との摩擦やズレにおいて、現象学の側にあらためてこの根本問題を突きつけてくる。人間が遂行するかぎり、現象学自体の方法も、「仲間内」で次第に習慣化されてゆくことは避けられない。経験科学との異種交配は、現象学が習慣化された方法の自動的な遂行のなかに凝固してゆくの妨げる働きをもつ。それはもちろん、個々の研究にとって、「目的」という意味での意図された効果ではないが、実はそれ以上に意味のあることかもしれない。（この点に関しては、『現代思想』第三七一六号「総特集フッサール・現象学の進化と拡張」に所収のザハヴィの論考「現象学と認知科学——展望と危険」をも参照されたい。）

二日目の早朝に行われたダン・ザハヴィの発表は、前日の議論に直接関連する論点を多く含んだものであったので、少し詳しく紹介したい。題目は「フッサールにおける自己と他者」(Self and Other in Husserl)という地味なものだったが、非常に内容豊富で啓発的な発表であった。事象に即した論点をそのつど鮮明にしつつ、様々な議論を整理し、自己の立場を打ち出してゆくというスタイルは、彼らしいものであった。

ザハヴィはまず、メルローポンティ（『眼と精神』所収の論文「幼児における他者関係」）の議論を取り上げる。幼児の他者関係においては、自己も他者も絶対的意識をもたない。一種の未分化の状態、個体化も数的な区別もない状態を示している。成人の他者関係も、こうした未分化状態を出発点として可能になっている。

「未分化状態」にまでは言及しないとしても、フッサールも、自己が他者から切り離せないことを論じる。主観性は、間主観性のなかでしか考えられない。そして、人格性の起源は「感入」(Einführung,

empathy)である。そこでは、私、われわれ、世界が、相互に帰属し合っているのである。

さてここで、ザハヴィは「原自我」の概念を取り上げる。これを彼は「自我のもっとも根本的なレベル」と規定する。これを彼は、博士論文(Husserl und die transzendente Intersubjektivität, Dordrecht 1996)のなかでは一種の「指標的なもの」(indexical)として解釈したが(S66)、“この点を”筆者はDas Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl (Dordrecht 2006)のなかでフッサールの原自我概念に即していないとして批判した。ザハヴィは、この批判を受け入れるという。彼の第二著書『自己覚知と他性』(Self-Awareness and Alterity, Northwestern UP, Evanston, 1999)では、サルトルやフッサールの分析に依拠しつつ、「先反省的自己意識」を主題化したが、「原自我」の問題はむしろこちらの方に近い。だとすると、「指標的なもの」という性格づけは不適切であるということになる。ザハヴィは、およそそのような仕方での批判的自己修正を行った。

さて、そのような先反省的な「自己所与性」のレベルにおいても、一種の「私性」(mineness)について語れるのであるが、これは、他者との対比的関係を欠いた「私性」である。田口が言うように、「主体であること」とは「自己自身に気づいていること」なのであって、原自我とはこの意味での自己との「近さ」を意味している。この点で、再構築によってのみ主題化されうる「先自我」とは異なるものである。次に、そのような「私性」を備えた先反省的な自己意識が、一種の自律性や自立性(独立性)をもつと考えるなら、他者への「感入」はいかにして可能になるのか、という難問が生じる。この点に関して、フッサールの表現は曖昧であるかに見える。自我は独立的なのか、そ

れとも他者と一つになっているのか？だが、メルロ＝ポンティの言う自他が「未分化」の状態や、シェーラー的な汎心論の立場は、まさしく私と他者との区別そのものを破壊することになってしまふ。自我と他者を溶解させて一つにすれば、間主観性の問題を解決できるかといえは、そうはいかないのである。したがって、他者関係を考える際に、ある原理的なレベルでの「私性」を無視することはできない。あえて言うなら、生きられた経験には、ある種の「克服しえない独我論」(insurmountable solipsism) が根づいているのである。(筆者としては、この言い方は誤解を招くと思うが、これは間主観性と少しも矛盾するものではなく、むしろ間主観性が間主観性として生きられるための条件、真の意味で他者の他者性を尊重しつつ間主観性を考えるための条件を、やや挑発的な表現で言い表しているであろう。) かくして、ザハヴィは次のような力強い言葉で彼の発表を締めくくる。「原自我はフッサールの正当性を再び立証する！」(Ur-Ich revindicates Husserl)

以上、手元のメモを手引きとして、筆者の印象に残った幾つかの発表について報告させて頂いた。他の発表については、手元のメモが十分でなかったり、内容的に、上記のような共通する問題群にうまく組み込めなかったこともあり、ここでは触れることができなかった。

ある参加者も指摘していたが、「原自我」の問題は、この学会でもっとも頻繁に論じられた話題の一つであった。ここ十年ほど、この「マインナー」な問題について考えてきた筆者にとっては、本当に稀な機会であり、刺激に満ちた学会であった。ザハヴィのもとで研究している若手研究者の何人かとは、学会の後にじっくり議論することができたが、拙著のような目立たない研究までも含め、様々な文献を实によく

研究しており、それらを踏まえた上で、現象学の新しい方向性を切り拓こうとする気概を感じることができた。

彼らが昼食をとるために研究所の食堂に行くと、いつもダン(ザハヴィ)がテーブルの一角に座を占めており、いつしか話は現象学の議論に移ってゆくのだという。そのような恵まれた環境の中から、次世代の注目すべき研究が生まれてくるのは、時間の問題であるように思われた。以上、個人的な印象にもとづく甚だ概略的なものではあるが、主観性研究センターとフッサール記念学会の報告に代えさせて頂く。

(田口 茂・たぐち しげる・山形大学)

とある歴史の備忘録

——フッサール生誕一五〇年目のヨーロッパ——

例外を除き敬称を略す。

八重樫 徹

1

二〇〇九年四月一日からの四日間、ルーヴァン・カトリック大学のフッサール文庫で行なわれた国際会議「現象学・科学・哲学 (Phenomenology - Sciences - Philosophy)」は、フッサール生誕一五〇年を冠した催しの中で、参加者の数においても、講演・発表の質の高さにおいても、最大のものだったと言つてよいだろう¹。日本からは私のほかに谷徹委員と榊原哲也委員、さらにエラスムス・ムンドゥス修士課程「ユーロ・フィロソフィー」のプログラムでヨーロッパ留学中だった長坂真澄（京都大学）と池田裕輔（立命館大学）が参加し、榊原委員は発表もおこなった。この会議の模様については昨年の『現象学年報』で谷委員がすでに伝えているが²、同委員は全日程に参加したわけではなく、報告も簡潔なものであったため、ここで私がその模様を詳しく伝えるのは蛇足ではないだろう。

会議は四月一日夕方のロバート・ソコロフスキの記念講演から始

一八五九年四月八日にチェコのプロスニツで一人の哲学者が生まれてから、一五一年が経つ。私のようなフッサール研究者にとつて、フッサールという哲学者は無数の歴史上の人物のなかでもひときわ身近な存在である。だが、そうしたわれわれにとつても、普段触れることができないのは彼の著作だけであつて、フッサールというひとりの人間が生活世界に属しているという考えをもつことはあまりない。昨年はフッサール生誕一五〇年ということで、世界各地で彼の名を冠した催しが数多く開かれたが、筆者はこの記念の年の前半をドイツで過ごした。その間に参加した学会・研究会は、研究上の刺激を受けるという意味で有意義だっただけでなく、いわば「歴史的な生活世界の中のフッサール」にあらためて出会う機縁にもなった。以下ではそれらの催しについて、いくらか主観的な思い入れをまじえつつ報告したい。

まず、筆者が参加した中で最大のイベントであるルーヴァンの国際会議について詳しく報告し、それから日本現象学会の派遣枠で研究発表を行なった北欧現象学会の大会について報告する。最後に、小規模な催しではあるが個人的に印象の強かった、ドイツ・パダーボルン大学でのワークショップについて報告する（なお以下、人名は一部の

まった。私は榊原委員とともにケルンから高速鉄道でルーヴァンに向かったのだが、ホテルに荷物を置いて会場に着くと、すでに多くの参加者が集まっていた。そのなかには面識のある人もいれば、写真でのみ顔を知っている人もいた。ソコロフスキの講演はフッサールの第一哲学の理念を「論理学を超えて (ta meta ta logica)」 「真理としての真理」を探究することとして特徴づけたうえで、この理念を背景として時間意識、像意識、身体性、言語などの主題をあらためて位置づけ、最終的には古代ギリシャ的な政治的主体と近世的な認識論的主体を統一する試みとしてフッサール現象学を捉え直すという、非常に射程の広いものだった。彼のこれまでの研究のすべてを凝縮したような内容であり、その確信に満ちた語り方は、彼の長年の仕事が生上げの段階に入っていることを感じさせた。最後にソコロフスキがフッサールの思想の生活世界における物質的・資料的具現化 (material embodiment) の中心であるフッサール・アルヒーフと、その創設者ファン・ブレダ神父への敬意を述べると、大きな拍手が巻き起こった。

その後のレセプションでは、榊原委員が個別に私を紹介してくださったこともあり、ウルリヒ・メレ、セバスチャン・ルフトラ、何人もの著名な研究者と言葉を交わすことができた。彼らはこれまで私が論文や本を通してのみ知っていた人々であり、そうした人々と実際に言葉を交わすことができたのは印象深い体験だったが、特に強い印象を受けたのはエドゥアルト・マールバッハとの会話だった。マールバッハはフッサールの自我論に関する古典的研究である『フッサール現象学における自我の問題 (Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls)』(一九七四年)の著者として、また邦

訳もある概説書『フッサールの思想 (Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens)』(一九八九年)の共著者の一人としてよく知られているが、同時に心の哲学に関心を持ち、英語圏の研究者と交流しながら精力的に活動している。七〇歳近い高齢でありながら、私や友人のリ・ジョンウエイらに囲まれて心の哲学の話題について話しているときのマールバッハにはまるで脂の乗った中堅世代の先輩研究者のような熱気があり、その精神的な若々しさに驚いた。私はちょうどそのころ彼の『フッサール現象学における自我の問題』を読んでいたので、そこから受ける厳格な印象と本人と話したときの印象がまるで違うことにも驚いた。

二日目はメレ、ラズロ・テンゲイ、ダン・ザハヴィ、ルドルフ・ベルネットの順に講演を聴いた。全体講演以外の発表は二部屋に分かれて行なわれたため、全てを聴くことはできなかったが、これだけのメンバーの講演を一日のうちに聴くことができるというのは、考えられないことである。この会議が特別なイベントであることを実感した。これら四つの発表はいずれも超越論的観念論もしくは超越論的現象学の「超越論性」に関わるものだった。メレはフッサリアーナ三六巻『超越論的観念論』を読み解きつつ、超越論的観念を導く論証の構造を手際よく整理していた。テンゲイの発表が超越論的現象学の方法論的側面を強調したものだのに対して、ザハヴィの発表は超越論的観念論を形而上学的な主張として真剣に受け止めようとするものだった。そして、超越論的現象学をめぐるこの日の一連の議論を締めくくると、たちで行なわれたベルネットの全体講演は、主観的経験と客観的存在の相関関係および両者の間で生起する意味形成のプロセスの探究として超越論的現象学を特徴づけ、ハイデガー以降の現象学におけるフッ

サル批判に応答するというものだった。このようにテーマが重なっていたために、それぞれの論者のアプローチの違いが明確になり、非常に興味深かった。

この日の最後には、フッサール文庫のトーマス・フォンゲーアによる発表（というよりも展示？）「画像の中のフッサール（Husserl's Bilder）」が行なわれた。これは、フッサールに関する多数の画像資料をパワーポイントで表示しつつ、解説を加えるというものである。未見の写真もあつたうえに、フォンゲーアの解説がユーモアに富んでおり、面白かった。これも通常の学会ではありえない、フッサール生誕一五〇年記念のイベントならではの企画だった。

三日目はルフト、榊原、リリアン・アルワイス、カルロ・イエルナの発表と、クラウス・ヘルトの全体講演を聴いた。どのセッションでも活発な議論が行なわれたが、ここでは、日本ではまだそれほど名前が知られていないと思われるアルワイスとイエルナの発表について報告する。アルワイスはダブリン大学トリニティ・カレッジの講師で、カント、フッサール、ハイデガー、分析哲学と幅広く研究を行なっている。彼女の発表時にはフロアに多くの聴衆が詰めかけ、現在注目の研究者の一人であることを物語っていた。今回の発表はフッサールとマイノングにおける非存在対象に関するもので、現代の議論を念頭に置きながらテキストからアイデアを取り出すという姿勢が感じられた。このような姿勢はイエルナの発表にもあらわれていた。彼はポストドク研究員としてルーヴァンのフッサール文庫で研究を行なっている若手研究者である。今回は当初は発表の予定がなかったが、ハンス・ライナー・ゼップが直前に発表をキャンセルしたため、急遽登板したとのことだった。内容はフッサールによる純粹自我概念の導入について

て、プフェンダーからの影響を考慮に入れた論じたもので、当時私が扱っていたテーマと重なることもあり、非常に興味深かった。同じテーマについて著書のあるマールバッハが質問し、議論も大いに盛り上がった。ヘルトの全体講演は昨年の日本現象学会での招待講演と内容のため、報告を省く。

最終日となった四日目は、カール・メルテンズとゾフィー・ロイドルトの発表と、ジョン・ドラモンドの全体講演を聴いた。メルテンズは教授資格論文以来、哲学的行為論を主な研究テーマとしているが、今回の発表もフッサールの行為論に関するものだった。デイヴィドソンの行為論やそれに対するリクールの批判を背景としながら、フッサールの中期の行為論の問題点を指摘し、それを乗り越える可能性を後期の生活世界論（特にフッサリアーナ三九巻『生活世界』）の中に見出すという主旨だった。メルテンズとは発表後に個人的に議論を交わし、その後もメールでやり取りをすることができた。ロイドルトはオーストリアの若手研究者で、博士論文が昨年フェノメノロジカの一巻として出版された（『要求と正当化（Anspruch und Rechtfertigung）』、二〇〇九年）。今回の発表も博士論文に依拠しており、フッサールの理性概念と倫理学の関わりを明らかにしようとするものだった。ドラモンドの講演もフッサールの倫理学に関するもので、道徳的行為に関するフッサールの特徴づけをクリアに取り出していた。筆者はフッサールの倫理学と行為論をテーマとしているので、この日の発表・講演がもつとも関心に近く、刺激的だった。

こうして四日間にわたる国際会議は幕を閉じた。全日程にわたって好天に恵まれ、楽しい学会だった。ルーヴァンでこれほどの規模の学会が開かれることはおそらく当分ないと思われるので、参加すること

ができて幸運だった。また、私は今回の学会ではじめてルーヴァンのフッサル文庫を訪れたのだが、フッサールの机などが置かれている部屋を見学することができた。フォンゲーアによる展示も含めて、歴史的生活世界の中のフッサルとあらためて出会う良い機縁になった。

2

ルーヴァンでの国際会議が著名な中堅・ベテラン研究者中心のラインナップだったのと対照的に、同月二三日から二五日にかけてフィンランドのタンペレで行なわれた北欧現象学会第七回研究大会³は、大学院生を中心とした若手研究者の交流の場という意味合いの強いものだった。このときは私のほかにもケルンのフッサル・アルヒーフで学ぶ若手研究者が多く発表をおこなう予定になっており、イタリア人や中国人の仲間と一緒に飛行機でタンペレに飛び、現地でも同じ宿に泊まった。そのため、修学旅行のような楽しさがあった。日本からは私のほかに浜渦辰二委員が参加し、講演を行なった。

タンペレはフィンランドの南端に位置する中規模の都市である。タンペレ大学にはレイラ・ハーパランタ、ミリヤ・ハルティモをはじめとして、現象学にたずさわる研究者・学生が多数おり、北欧における現象学研究の拠点の一つと言ってよいだろう。北欧現象学会は、北欧諸国だけでなくヨーロッパ、北米、アジアの各国から参加者が集まる非常にオープンな学会である。現象学系の国際学会で若手研究者が発表できるものが少ないこともあり、世界の若手現象学者の研究発表と交流の場として定着した感がある。

今回の大会は、ソーニャ・リノフナー、ハンス・ルイン、浜渦辰二、デイヴィッド・カーによる四つの基調講演、二つのシンポジウム、そして四会場に分かれた計五十の研究発表という盛り沢山のプログラムで行なわれた。フッサル生誕一五〇年記念大会ということで、二つのシンポジウムの主題には「還元」と「生活世界」というフッサル現象学の中心概念が掲げられていた。特に、二日目の午後に行なわれた、カー、ジェイムズ・ドッド、バーバラ・メルカーによる「生活世界」のシンポジウムは、議論の水準が高く、個人的にも興味深かった。フッサリアーナ三六巻『生活世界』が刊行されたこともあり、この年は各地で生活世界をめぐるワークショップやシンポジウムが企画されていたが、そのなかでも充実したものだったのではないかと思う。

個人研究発表は当然ながらごく一部しか聴くことができなかったが、かなりレベルの高い発表もあり、ヨーロッパの現象学研究の層の厚さを感じた。個人的には、マルコ・デオダーティ（ローマ・トル・ヴェルガータ大学）によるフッサールの欲求の現象学に関する発表、ダン・ザハヴィによるリップス・フッサル・シュッツにおける感情移入論に関する発表、ハラルド・ウィルチエ（グラーツ大学）によるフッサールの科学哲学（實在論か道具主義か）についての発表、カイ・ウェンジン（北京大学／コペンハーゲン大学）によるベルクソンとハイデガーにおける直観概念についての発表などが興味深かった。全体として、パワーポイントを使った発表が多いのも印象的だった。

二日目の午後には、タンペレ大学哲学科の学生組合が主催するサウナ・パーティーがあった。フィンランド名物のサウナで若者同士裸の付き合い（もちろん男女は別）をした後、テラスで涼みながら、多くの人と歓談した。主に北欧の大学院生と話したが、皆友好的で、すぐに

打ち解けることができた。北欧とアジアの現象学研究の状況について、情報交換をしたりもしたが、アルコルのおかげで話題は次第に取りとめもないものになっていった。四月末のフィンランドとあって、日没は十時ごろである。哲学から音楽やアニメーションまで、話題は尽きることなく、長い夜が更けていった。

サウナで英気を養って(？)、迎えた三日目の最後のセッションで、私は「作用は行爲か？…フッサールの作用概念の変遷について」というタイトルで発表を行なった。内容も英語もつたない発表だったが、いくつか質問の手が上がり、最初の質問に答えたところで時間切れになった。すぐに後にビジネス・ミーティングが控えていたこともあり、質疑の時間はかなり短かった。やや不完全燃焼だったが、発表後に司会のミリヤ・ハルティモや友人のリ・ジョンウェイ、カイ・ウエンジンからコメントをもらい、議論することができた。

北欧現象学会には今回がはじめての参加となったが、若い世代の参加者が多く、活気のある学会だった。各国の同世代の研究者と話す機会が持てたのは非常にうれしかった。今後日本から参加する若手研究者のために老婆心ながら助言しておく、個人研究発表は持ち時間が短いので、議論を深める場というよりは、業績をつくりつつ各国の研究者と面識を得る場として考えるべきだろう。参加者の中には関心の重なる研究者がきつというはずなので、刺激を受けることができるのは間違いないと思われる。

3

フッサール生誕一五〇年を冠した学会・研究会のなかで個人的に最

も印象深かったのは、おそらくそれらのなかで最も小さい規模で行われた、パーダーボルン大学でのワークショップだった。それは「フッサールにおける第一哲学の理念 (Husserl's Idea of First Philosophy)」と題され、二〇〇九年六月に行われた。主催者は同大学講師のヘニング・ポイカーで、彼の他にセバスチャン・ルフト、セイン・ネイバーハウス、ダニエル・ドワイヤーが英語で発表した。参加者が二十人に満たない小さなワークショップだったが、活発な議論がおこなわれ、良い雰囲気のまま終わった。個人的にも得るところがあったが、残された紙幅も少ないので、内容について詳しくは書かない。私に強い印象を与えたのは、ワークショップの後に参加者の一部とともに訪れた教会での経験だった。

パーダーボルンはノルトライン・ヴェストファーレン州の東の端に位置する小都市で、カール大帝によつて七九五年に建設されたという非常に古い町である。その旧市街にあるマルクト教会をわれわれは訪れた。この教会はかつて、「聖クサヴェリウス・イエズス教会 (Jesuitenkirche "St. Xaverius")」と呼ばれていた。聖クサヴェリウスとは、われわれ日本人には「フランシスコ・ザビエル」としてなじみの深いあのスペイン生まれのイエズス会宣教師である。教会の中には、ザビエルの業績について書かれたラテン語の碑文があった。案内をしてくれたパーダーボルン大学のフォルカー・ベックハウス教授の説明を聞きながら、私はケルンで知り合ったスペイン人の友人と並んで碑文を眺めていた。碑文にはザビエルが中国で宣教したことは書かれていたが、日本のことは全く書かれていなかった。私は彼が日本でも宣教し、現代でもよく知られているという話をした。ザビエルの生まれた国から来た人間に、はるか遠くの国から来た私がザビエルにつ

いて教えているという状況が私はおかしくて仕方なかった。さらに面白いことには、そのとき一緒にいたダニエル・ドワイヤーは、オハイオ州シンシナティにある大学で教えているのだが、その大学はイエズス会によって建てられたもので、その名もザビエル大学 (Xavier University) というのだ！日本では「ザビエル」、アメリカでは「ゼイヴィア」、ドイツでは「クサビエル」、スペインでは「ハビエル」と呼ばれる一人の男を介して生じた奇妙な符合(?) だった。

これ自体は取るに足らないエピソードだが、このときに感じた奇妙な感覚はいまでも私の心に残っている。この感覚をあえて現象学的に記述するなら、それは「歴史的生活世界のリアリティ」とでも言うべきものではなかったかと思う。ドイツの教会でスペイン人やアメリカ人とザビエルについて話しているとき、私は——やや誇張して言えば——教科書の肖像画で見たあのザビエルがすぐ近くに立っているような気持ちになった。五〇〇年前にスペインで生まれたザビエルは「パウロよりも多くの人をキリスト教に導いた」と言われるカトリックの偉人である。アメリカに彼の名を冠した大学があるほどに、彼は大きな影響を残した。五〇〇年前に生きた人のなしたことが、巨大な動機づけ連関をなして現在につながっている。私がパーダーボルンの教会で奇妙な取り合わせに笑ったことも、この動機づけ連関の末端にある出来事に違いない。このことに気付いたとき、生活世界にはくまなく歴史が浸透しているということを私は——概念としてではなく——肌で感じたのである。あらゆる歴史上の人物は、動機づけの連鎖を通じてその痕跡をわれわれの生活世界に残している。しかし、そのことを鮮烈に自覚する機会はあまりない。このパーダーボルンでの体験を経て、上で報告した二つの学会を振り返るとき、私はそれらの場での経

験が〈歴史的生活世界の中のフッサール〉とあらためて出会う経験でもあったのだと感じるのである。

注

- 1 プログラムについては次のURLを参照。http://www.hiv.kuleuvenbe/hiv/eng/husserl/conference2009.php フッサール・アルヒーフのウェブサイトで六つの全体講演のmp3ファイルをダウンロードできるほか、会議やレセプションの写真を見ることが出来る。
- 2 谷徹「ウィーソンのカフェから欧州三都物語」、『現象学年報』二五、二〇〇九年、pp. 205-210。
- 3 第七回大会のプログラムは下記のURLで見ることができる。http://www.helsinki.fi/jari/nosp/archive.htm 第八回大会は二〇一〇年四月にストックホルムで行なわれた。

(八重樫 徹・やえがし とおる・東京大学)

ラントグレーベの二つの教授資格請求論文

——ラントグレーベ先生への思い出とともに

小川 侃

フッサール研究者の少なからざる本学会の会員を前にして、ルートヴィヒ・ラントグレーベについて説明することは不要であろう。彼は、現象学運動の創設者であるエトムント・フッサールの助手であり、フッサールの未公開の原稿を整理して、『経験と判断』という優れたフッサールの後期哲学の書物を著した。意味や論理の発生に関わる書物である。この書物はフッサールの著作になっているが、編者の序文に表明されているとおり、思想内容はフッサールの草稿に基づくが、文体などはすべてラントグレーベのものである。この書物は、実際、フッサールの哲学への明解な入門書としても知られている。彼は、最初デイルタイについての博士論文「ウイルヘルム・デイルタイの精神科学理論」をいわゆる『哲学と現象学研究のための年報』（第九巻、一九二八年）に公開している。この博士論文はフッサールのみならず、オスカー・クラウスなどのブレントノ学派の代表者からも高く評価された。ドクター・ファーターのフッサールは、この博士論文に最高の評価「秀」を与えており、とりわけ「事象に基づく説明のぬきん

でた能力」を認めた。しかるにドイツでは今日でも、大学の教員、研究者として自立していくためには、博士論文の公開のみでは不十分で

あり、いわゆる教授資格請求論文を著して大学で審査を受けなければならない。後に述べるようにラントグレーベは、この教授資格試験において困難に直面する。

一九三三年一月三〇日にヒットラーがドイツ・ライヒ（所謂ワイマール共和国）の政権を合法的に掌握するや否やナチ政権は、矢継ぎばやに政策綱領を実現するためにユダヤ人排斥のための法律の整備を行った。まず、同じ年の三月二三日に成立した授權法である。授權法ではヒットラーはユダヤ人排斥の政策を実現するためにドイツ国家の全権をゆだねられていた。さらに数々の法令によってユダヤ人排斥の政策を具体化してゆくことになる。そのなかには、ユダヤ人の公職追放も含まれている。一九三三年四月七日には「事務官職官吏の矯正のための法律」は実質的にはユダヤ人を官職から追放するためのものであった。

ラントグレーベは、しかし、フライブルク大学で知り合った、ハンブルク郊外のラインベック出身の美しいユダヤ人の女性、イルゼ・ゴ

ルトシュミットとすでに婚約していた。もちろん婚約を破棄することもできたであろうが、「私は将来の妻に対してドイツ人の誠実さを貫く」という理由であえてユダヤ人の女性と結婚したのである。それは、授権法成立の後の一九三三年七月二二日のことである。このあたりの事情は、最近出版されたラントグレーベの次男のデトレフ・ラントグレーベ博士の著書^(一)に詳しい。一九三三年から一九四五年までの一二年間の苦難の歳月をその意味では彼は自ら選び取ったのだといえよう。ラントグレーベは、ユダヤ人の妻のゆえにドイツでは、もはや教授資格請求論文を提出することはできなくなったので、フッサールの紹介でチェコのプラハのブレンタノ学派のオスカー・クラウスのもとで教授資格を取得することにした。もともと極めて思弁的で且つヘーゲル派であったオイゲン・フィンクとは異なり、ラントグレーベは、事象の分析と解釈を得意とし、また、エミール・ウテイツやロマン・ヤコブソンのようなチェコ構造主義とも関わりをもっていた。フッサール自身が手紙のなかで明らかにしているように、美学者のウテイツは、ラントグレーベがプラハで教授資格をとることができるように尽力してくれたのである。フッサールとチェコの構造理論とのかわりが軽視されているので私は遺憾に思っている。もともとロマン・ヤコブソンは、フッサールを高く評価しており、彼の構造言語学の音韻理論などにおいてフッサールの方法や理論が大いに活用されていたのである。彼は、フッサールの『論理学研究』をモスクワからプラハ、ウプサラを経てアメリカ東海岸にまで携えたのである。

私事で恐縮だが、私が一九七六年に一年の滞在を終えてケルンを去るので挨拶に行ったら、ラントグレーベ先生は私に直前出版された

ホーレンシュタインの『ロマン・ヤコブソンの現象学的構造主義』という書物を示し、これは非常に優れたものだといってぜひ読めと勧めていただいたものだ。帰国後私は現在名古屋大学にいる文化人類学者の嶋田義仁氏と一緒に読書会をしては読んでしまった。構造主義というよりも私は「構造理論」という表現を好むが、この思想はもともとフッサール（特に第三論理学研究）と親縁のものだったのである。これは私以外にホーレンシュタインが繰り返し注意を喚起していることである。こういう方向への関心を見失ったのが現在の現象学運動の弱さだと思う。^(二)

ラントグレーベが最初に書いた教授資格請求論文は、フッサールとの往復書簡が示しているように、『体験』というテーマのフッサールとハイデッガーとの間を独自の視点から思惟しなおすタイプの論文である。これは、約二〇〇頁の論文であり、今度出版される書物には、ノボトニーとゼップの優れた編者後書きが付加されている。

それは、「気分」「眠り」「夢」などをめぐって思索されており、きわめてハイデッガーの影響の強いものである。にもかかわらず、ハイデッガーのもつ存在論のモチーフよりも人間存在論もしくは哲学的人間学の色彩が強い。ほかならぬこの論文が今回ヤン・パトチカの書斎から発見されたラントグレーベの幻の教授資格論文である。ところが強いブレンタノ学派のオスカー・クラウスは、この論文に対して「判定できない」と却下したようである^(三)。そこで急遽ラントグレーベは、別の教授資格請求論文を提出したのである。第二の教授資格論文は、いわゆる“Nennfunktion und Wortbedeutung”^(四)という書物として出

版された。これは、ブレンタノの弟子のアントン・マルティの言語哲学についての研究である。この書物は、京都大学哲学科の書庫にあり、私は一冊コピーして持っている。ちなみにどなたが買っておかれたものかはわからないが、昭和一〇年一月五日に京都帝国大学図書印が押されている。

一九八〇年にドイツ現象学会の招待でトリアーに招かれたおり、私は、パリからまずケルンに下車して、ケルン駅の近くに宿泊し、大学の近くの電話ボックスからまずラントグレーベ教授に電話をして訪問の日を決めた。そしてベルギッシュ・グラートバッハのお宅にラントグレーベ先生を四年ぶりに訪問した。そのとき当時詳しい経緯を知らなかった私は、御自身の教授資格請求論文、『命名機能と言葉の意味——マルティの言語哲学についての一研究』という書物を再版する気は無いのかとお尋ねした。先生の反応はきわめて冷淡であった。今日いったい誰がマルティに関心を持つだろうかというものであった。なぜこのような答えになるのかを当時の私は十分に考え得なかったのである。ところが昨秋ローマに招かれ講演した折にゼップ教授にお会いした。彼はフッサール生誕一五〇年の学会で私の講演の司会をしてくれた。そのときに重要な情報を提供してくれた。彼はまさにバトチカの書庫を整理していて、ラントグレーベの幻の教授資格論文を発見しており、それを書物として編集する作業をしている最中であつた。約束どおりゼップ教授は私にラントグレーベの「幻の教授資格論文」のPDF版を送ってきてくれた。この書物は、*Obis Phenomenologicus* 叢書の一冊として出版されることになっている。

ラントグレーベの極めて著名な論文、「フッサールのデカルト主義からの訣別（以下訣別論文と略す）」という論文をよく読めば「主観性 (Subjektivität)」概念、「情態性 (Befindlichkeit)」そのつど私のものであること (Jemeingkeit)「自己構成する身体性」などについての一連の連関は読み取れたであろう。この論文は、今日では「現象学の道」という論文集に収められている。一九八〇年、はじめてお会いしたときに新しい現象学のヘルマン・シュミッツは、彼自身の「主観性」概念つまり「そのつど私のものであること (Jemeingkeit)」は、ラントグレーベからもきているのだと私との対話のなかで言明していた。私は、彼との対話において直ちにデイルタイとラントグレーベ、ヘルマン・シュミッツの関連を直観的に察知した。

この幻の教授資格請求論文は、次のような構成をとる。「全体の主題は、私たちの自己理解の問題としての体験の問題である。研究の意味と方法。第一章、自然的な世界概念の記述的分析の主題としての体験の道。「我は為す」を通じての私たちの存在の最初の解釈。気分づけられているということという私たちの存在。気分との連関の問題。第二章、志向性の問題としての私達の自己理解の解釈。地平形成と受動性。生の連関の全体とそれの全体の産物。第三章、体験と全体でありうること」。

意識を「目が覚めていること」と捉え、この「目覚めていること」は、ほかならぬ行為することであるとみる。ハイデッガーの現存在とフッサールの意識の志向性を媒介して、人間存在を「目覚めていること」とみる。さらにこの目覚めていることはなによりも行為することには

かならぬ。ハイデッガーの *Verhaltenen* をフッサールと媒介して、意識の能動性と受動性に関連付けている。受動性や触発 (*Affektion*) についての独特の解釈を行っている。雰囲気という概念は使わないで、気分という概念を使っているが、これらはほとんど同じ意味である。しかも、ヘルマン・シュミッツと同じように、気分という概念を風景、景観どころか天候や気候風土にも適用している。これは、気分という、ラントグレーベがハイデッガーから引き継いだ概念の豊かな展開であるが、しかし、他方であまりにもハイデッガーに忠実であって、たとえば、ハイデッガーでは無視されていた気分と身体との関連もほとんど省みられていない。ラントグレーベ自身は、訣別論文で身体性を自己構成するものと捉えて重視しているだけに奇妙である。この気分と身体との関連は、むしろ、ヘルマン・シュミッツでは、濃密に記述され且つ体系化されている。

ラントグレーベは、ハイデッガーを非常に高く評価しており尊敬を払っていたが、ハイデッガー自身は、ラントグレーベのフライブルク大学における教授資格やさらにはキールにおける教授資格取得にもあまり協力的ではなかったようである。これは、フッサールとラントグレーベとの往復書簡から読み取れる。おそらくハイデッガーは、ラントグレーベのなかに人間学主義を見て取り、ハイデッガー自身は、存在論を追求するための下準備に過ぎなかった『存在と時間』を誤解しているとみなしていたのであろう。

フッサールは、気分や感情あるいは雰囲気を意識の内部の上位の層に位置づけている。たとえば、『イデーン』^(五) において明瞭であ

る。私はこの点を『雰囲気と集合心性』の私のハイデッガー論のなかで指摘しておいた^(六)。ゼップもまたこの点に注意をうながしている。ところがフッサールとは反対にハイデッガーは、気分を人間存在の基底に置き、人間の自発的な思索や理解を根本において規定していると考えたのである。ハイデッガーでは「理解することはいつとも気分付けられている」^(七)。世界はつねに気分付けられて開かれてくる。これが、人間のあり方の最も基本にある。ラントグレーベは、ハイデッガーのこの線を堅持している。

ラントグレーベの幻の教授資格請求論文の主題は、地平性と気分である。地平を気分のほうから開示するとしている。このときに気分は受動性と結合している。気分は出来事であり、それをさらに説明したり根拠付けたりすることはできない。「我々は自由にひとつの気分を作り出すことはできない。もとより気分を昂揚させることはできる。しかしこの昂揚は何かが現にあることを前提しており、そのうちに高揚してくるものがあることを前提している。」⁽⁸⁸⁾ 「ある気分の内に生きることが、固有の作用なのではない。」⁽⁸⁹⁾ それはひとつの行為の遂行の様態である。その行為のうちで我々は、そこから気分が放射して溢れてくるもののうちに居合わせているのだ。」⁽⁹⁰⁾

受動性とは時間性、時間の出来事に他ならないと見られている。全体として、ラントグレーベは、意識と行為、気分と行為の関係を教授資格論文で説明しようとしていたと思われる。フッサールは、この点を明瞭に理解し次のようにラントグレーベ宛の書簡で書いている。「君は、私の地平についての理論をハイデッガーの意味に仕立て直す

という努力をしているし、また私と彼（ハイデッガー）との間の結合を企てている。しかし、確信をもっていえることだが、これは可能なことではない。気分は、まったく上位に位置する現象であり、基礎にある現象ではない。」なおフツサル自身は、感情が高次の次元に位置することを指摘した上で、ラントグレーベに「君は君の道をゆけ」といつている。⁽⁶⁾ ラントグレーベ自身は、フツサルの感想ないし判定にすこしためらいがちに次の書簡で次のように答えた。「先生の地平の理論をハイデッガーの方向に仕立て直すということは私の意図ではありません。私の示したかったことは、その反対です。ハイデッガーが地平形成と名づけているのは、本来は構成の問題に関わるのだということ です。この構成の問題は、ひとが世間的な態度に立っている限りにおいて、地平形成の問題と見えてくるのです。地平形成のこの意味について語ることができるとためには、いつもすでに主観性が前提されていなければなりません。」⁽⁷⁾ ラントグレーベにとつて重要なのは、主観性からの構成の問題なのである。

ラントグレーベは、気分を、さらに、風景、風土、天候、気候にまで拡大して理解している。たとえば彼は次のように言っている。「私たちの始めて入り込んだある風景が、私たちには、未知で且つ見知らぬものと知られる。この風景がただちに私たちが知り且つ理解できるという仕方だけで知られているのではなく、それは、風景であり何らかの仕方での景観であり、ひよっとすると私たちには知られていない木々であり、河である。それらがどういう名前を持つのかもわからない。しかし、その風景が私たちに何らかの気分とともに触れられるという仕方では、熟知されている。それは、荒涼たる風景で

あるとか、親しみやすい風景であるとか、偉大なる風景であるとして熟知されている。⁽⁸⁾ (S103) これは、まさしくヘルマン・シュミッツが後に『哲学体系 (System der Philosophie, Bd. III-2, Gefühlsraum)』のなかで行ったこと⁽⁹⁾なのである。シュミッツにあっては、感情、雰囲気、気分というのは、ほとんど重なり合っている。ハイデッガー自身もたとえば『形而上学とは何か』においてはこれらを重ね合わせて理解しているし使用している⁽¹⁰⁾。ただし、現象学の術語として選び出されたのは、情態性であり、その日常的な理解が気分であるとされている。ところが、ラントグレーベは、もっぱら「気分 (Stimmung)」のみを使用しており、情態性、感情、雰囲気などという付随概念は使用していない。これは非常に不思議である。さらに不思議なのは、雰囲気は、身体性や身体のある方に結合するはずなのにラントグレーベは、身体を主題化することは無い。むしろ「体験」を主題とするこの教授資格論文で彼の心を捉えていたのは、主観性であり、その行為すること、行動することと気分との関係であったように思われる。だからこそ行動をしないこととして睡眠を捉え、睡眠のうちで夢を見ることを体験との関係で明らかにしようとしたのだ。

「覚醒は眠ることの中止によつて中断される。目覚めることと眠り込むこととの間に覚醒がある。」(S87) 「目覚めると疲れが取れて新鮮な生を取り戻す。我々の覚醒の生がもつこの疲れと新鮮さとの交替とがすでにそれ自身において気分が外へ広がっていることの地盤なのである。」(S87) さらに行為と気分付けられていることとの関係は、新しい光の下で分析しようとしている。「世界のうちにあること」は、行為に居合わせることであり、このことは、つねに気分付けられている

る。また気分と気分の間にも類似性がみられる。この類似性は、気分の間での「想起」や「目覚まし」を可能にする。気分によって開かれてくる地平は、相互に連合の關係にある。ここには、地平性の連合の現象学が可能になるだろう。ラントグレーベの意図は、あくまでも志向性と行為する人間存在の關係を説明することだったのである。(S192)

ラントグレーベは、『危機』書のフッサールと違って「諸地平」の次元にとどまり、さまざまな「地平」を統御する核としての地平性にはいたっていない。(註)ラントグレーベは地平性をもつばら気分との連関で考察するのに急であり、ハイデッガーの影響を決定的に受け止めている。にもかかわらずこの書物はフッサール現象学を連合、時間性、受動性の方向にハイデッガーを勘案しながら創造的な仕方で解釈しなおそうとしている。

- (一) Detlev Landgrebe: Kückallee 37, Rheinbach: CMZ Verlag 2009.
- (二) 但し、ヘルマン・シュミッツにはある種の構造理論が身体の体系的な把握に際して隠れて働いている。これを私は拙著『Grund und Grenze des Bewusstseins, Würzburg 2001, p.83以下で指摘した。これは最初はキールの新しい現象学の学会での講演である。拙論「身体性の多様な現われ方」『人間存在論』第八号、二〇〇二、p.71以下。また、オルトの編集したカッシーラー講演集 (Ernst Cassirer: Geist und Leben, Leipzig 1993) のなかに掲載されているカッシーラー生前最後の講演「Strukturalismus in der modernen Linguistik」(一九四五)などは、構造理論を高く評価している。
- (三) 一九三三年一月三十一日付けのラントグレーベのフッサール宛書簡を参

照。Husserl-Briefwechsel Bd. 4, S. 305, S. 302

(四) 出版地と出版年は『Akademischer Verlag Halle, 1934』である。

(五) Husserl: Ideen I, Hua, III, Biemel-Ausgabe, S. 208ff.

(六) 小川 侃編『雰囲気と集合心性』京都大学学術出版会、二〇〇一。

(七) Martin Heidegger: Sein und Zeit, 1927, S. 142.

(八) フッサールのラントグレーベ宛書簡、一九三三年二月五日。Husserl-Briefwechsel Bd. 4, S. 305.

(九) Ibid.

(十) 参照、小川侃編『ヘルマン・シュミッツ・身体と感情の現象学』産業図書、一九八六。

(十一) 『雰囲気と集合心性』の私のハイデッガー論を参照。

(十二) Husserl: Husserliana VI, S. 146, 165, 173, 367を参照。拙著『現象のロゴス』一五五頁。

(小川 侃・おがわ ただし・人間環境大学)

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員長 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

編集後記

秋も日一日と深まり、今年もまた、紅葉の美しい季節がめぐってき異変続きの猛暑も過去のこととなり、秋がゆっくりと深まりつつあります。

『現象学年報』第二六号をお届けいたします。

昨秋、人間環境大学で開催された第三一回研究大会では、フッサール生誕一五〇周年を記念するシンポジウムが開催されました。ドイツからベルンハルト・ヴァルデンフェルス先生とクラウス・ヘルト先生というお二人の現象学の泰斗をお招きして講演していただきました。指定討論者として、塩川千夏先生と稲垣論先生に加わっていただきました。その内容が特集として組まれていますので、秋の夜長にじっくりとお読みいただければ幸いです。

特集に続いて、「今日の世界の哲学状況におけるフッサール現象学の射程」と題するシンポジウムにおけるお二人の提題者、ハンス・ルイン先生と武内大先生のご論考と、指定討論者として議論に参加していただいた池田喬先生のご評言が掲載されています。こちらもゆっくりとお読み下さい。

個人研究発表の部門には、審査内規に基づき厳しい審査を経て選ばれた優秀論文が八編掲載されています。現象学研究の清新な息吹とひたむきな情熱を感じ取っていただければと思います。

稲垣論先生と田辺秋守先生には、お忙しいなか、大著の書評にご尽力いただき有難うございました。お二人の書評を起点にして、活発な議論がなされることを望みます。

海外事情の部門では、田口茂先生は北欧現象学の研究活動の一端を鋭い切り口から活写してくださいました。八重樫徹先生は、フッサール生誕一五〇周年を記念する行事の臨場感あふれる報告をしてください

いました。厚く御礼申し上げます。

今回は、小川侃先生に特別報告として「ラントグレーベの二つの教授資格請求論文―ラントグレーベ先生への思い出とともに」と題する、ラントグレーベの著作の紹介論文を寄稿していただきました。御礼申し上げるとともに、現象学運動の源泉への照明が新たな研究につながることを切に期待するものです。

なお、若手の現象学研究に関してひとつ報告させていただきます。陶久明日香先生（学習院大学）がクラウス・ヘルト教授のご指導のもとで研究され、提出された学位論文「日本の根本気分―ハイデッガーの気分の現象学から試みるヨーロッパとの文化比較」が「ヴッパータール大学 学術友好会博士論文賞」の銀賞を授与されました。哲学という専攻領域におけるアジア人の受賞は初めてのことです。快挙に拍手を送りたいと思います。

おかげさまで、本号も充実した一巻となりました。本号が、もみじの色づく季節のなかで、皆さまの思索に深い色合いを与えるひとつのきっかけとなれば幸いです。

本号の出版に際しては、今回もまた、協和印刷株式会社の飯沼聡一郎社長と宮田末男氏から多大なご協力を頂戴しました。社員の皆様にも大変お世話になりました。いつもながらの慎重で丁寧なお仕事ぶりには感謝します。年報の完成・出版に到るまでの入念で忍耐強いご努力には感謝の言葉もありません。編集委員会を代表して衷心より厚く御礼申し上げる次第です。

(和田 渡 記)

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究
者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇
〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を
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

〒五六八―八六八〇

大阪府吹田市山手町三―三―三五

関西大学文学部哲学合同研究室内

郵便振替 〇〇九八〇―九―一〇九一五三

公式ホームページ

<http://www.soc.nii.ac.jp/pai2/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です）

- | | |
|-----------------|--|
| Makoto KUREHA | The Place of Phenomenology in the Explanation of Consciousness |
| Shun SATO | Perception and Reality From the Viewpoint of the Phenomenology of Reason |
| Tetsuo SAWADA | Reconsidération sur la portée de la théorie husserlienne de <i>phantasia</i> :autour des textes n° 1 et n° 18 du volume XXIII de Husserliana |
| Yutaka TOMIYAMA | A Wavering on the Concept of "Meaning" in the early and middle Husserl |
| Toru YAEGASHI | Husserl on the True Ego: A Reconstruction of His Freiburg Ethics |

Book Review

- | | |
|-----------------|--|
| Satoshi INAGAKI | Tetsuya SAKAKIBARA, Die Genesis der Phänomenologie Husserls, UTP, 2009 |
| Shuji TANABE | Die Phänomenologie nähert sich der Psychoanalyse |

Abroad Information

- | | |
|-----------------|---|
| Shigeru TAGUCHI | Center for Subjectivity Research (University of Copenhagen) and the Conference: "Self, Ego, Person: Commemorating Husserl's 150th Anniversary" (2009) |
| Toru YAEGASHI | A Certain Historical Remark on Occasion of Husserl's 150th Birthday |

Special Contribution

- | | |
|---------------|---|
| Tadashi OGAWA | Ludwig Landgrebe und über seine beiden Habilitationsschriften |
|---------------|---|

GENSHÔGAKU NENPÔ 26

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

Contents

Special Issue: Symposium marking the 150th anniversary of Husserl's birth

- | | |
|---|--|
| Bernhard Waldenfels
(tr. by Satoshi INAGAKI) | Indirekte Beschreibung |
| Klaus Held
(tr. by Akira YOSHIDA) | Gott in Edmund Husserls Phänomenologie |
| Chinatsu SHIOKAWA | Fragen zu Prof. Waldenfels und zu Prof. Held |
| Satoshi INAGAKI | Widerfahrnis, Pathos und Gott. Beschreibung des Ereignisses und Ereignischarakter der Beschreibung |

Report of the 31th Meeting of PAJ

Symposium: Considering phenomenology for the future world, once again from the beginning

- | | |
|--|--|
| Hans Ruin
(tr. by Toshihiro SUZUKI) | Seeing Meaning - Frege and Derrida on Ideality and the Limits of Husserlian Intuitionism |
| Dai TAKEUCHI | A Possibility of Phenomenological Meontic : World, Time, and Image |
| Takashi IKEDA | The Question Concerning Subjectivity and a Possibility of Antinaturalism: Considering Husserl's Phenomenology in Today's Philosophical Situation |

Articles read in the 31th Meeting of PAJ

- | | |
|----------------|---|
| Takeshi AKIBA | The Ontology of the later Brentano |
| Ryoji ITO | Heidegger and 《Bodily Nature》 |
| Yohei KAGEYAMA | Die Seinsverfassung der Vereinzelung und Pluralität bei Heidegger |

● 編集委員 ●

和田 渡
古 東 哲 明
浜 渦 辰 二
山 口 一 郎
加 國 尚 志

現象学年報 26

2010年11月26日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒564-8680

大阪府吹田市山手町3-3-35

関西大学文学部

哲学合同研究室内

印刷

協和印刷株式会社

〒590-0962

堺市堺区寺地町東2-2-10

TEL 072(229)6488

FAX 072(229)8030

