

φαινομενον

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

KAI

27

日本現象学会編
2011

λογος

も く じ

特集 シンポジウム 現象学と一人称的経験の問題

超越論的自我論の淵源……………湯浅正彦(1)
——デカルト哲学における探求——

自己知・合理性・コミットメント……………金杉武司(11)
——英語圏の心の哲学における自己知論の現在——

一人称的経験の諸側面と現象学的方法……………吉田 聡(23)

日本現象学会第32回研究発表大会報告

【ワークショップ1】現実の他者経験から探る現象学の可能性について

——フッサールとサルトルの場合——

提題者：大塚 類 遠藤野ゆり

オーガナイザー……………中田基昭(33)

【ワークショップ2】フッサールの超越論的観念論再考

提題者：佐藤 駿 田口 茂 吉川 孝

オーガナイザー……………植村玄輝(41)

【海外招待者発表論文】

差延から正義へ……………ビヨルン・ソルステインソン(49)
——デリダとハイデガーの「アナクシマン드로スの言葉」—— 訳：亀井大輔

【個人研究発表論文】

ライナッハと实在論的現象学の起源……………植村玄輝(63)
——包括的研究への序説——

初期ハイデガーにおける現象学の本質規定……………津田良生(73)
——その思索の道における確信と苦闘——

初期フライブルク期のハイデガー哲学とその方法……………君嶋泰明(81)
——肯定と否定の現象学——

〈いき〉と時間……………横地徳広(89)
——九鬼周造試論——

内在的批判への道程……………青柳雅文(97)
——アドルノのイギリス滞在期間におけるフッサール研究——

ハイデガー存在論における「倫理学」の位置づけ……………廣田智子 (105)
——『存在と時間』における単独化の問題を中心として——

ロゴスと真理……………山下哲朗 (113)
——ハイデガーのロゴス論における真理概念の規定——

ハイデガーのカント解釈と形而上学の二重性問題……………多田圭介 (121)

見られるものとしての身体……………宮原 優 (131)
——サルトルの現実とメルロ＝ポンティの希望——

【書評】

田口茂著『フッサールにおける〈原自我〉の問題 自己の自明な〈近さ〉への問い』…村田 憲 郎 (141)
(法政大学出版局、2010年)

門脇俊介著『破壊と構築—ハイデガー哲学の二つの位相—』…池田 喬 (147)
(東京大学出版会、2010年)

【海外事情】

2001年から2011年までのヴッパータール……………陶久明日香 (153)

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

超越論的自我論の淵源

——デカルト哲学における探求——

湯浅正彦

思うに、「哲学する」という営みには、その営みを担う当事者として「哲学する」「私」≡「自我」が不可分に属しているであろう。そして哲学の原初において語られた「汝自身を知れ」というあの箴言が哲学的な自己認識を課するものであるとすれば、それへの応答としての自我論、もとより哲学的自我論こそは、「哲学する」営みの中枢に位置すると見ることができよう。だが注意するがよからう。哲学的自己認識の課題が易々と完遂しうるものであるとすれば、それが課題として幾千年をつうじてなお受け継がれる訳がなからう。逆に、この課題がそうして受け継がれて、現代においてなおわれわれに迫ってくることをすれば、それだけの理由がなければなるまい。哲学的自我論に従事しようとする者は、この事態を同時に闡明しなければならぬであろう。

筆者は久しい歲月、カントによって確立された「超越論的哲学」の基礎である自我論、すなわち超越論的自我論の研究に専心してきたのであるが、そのうちで近現代哲学における超越論的自我論の系譜を見て取るようになり、その一端を解明した著書を先年公刊した⁽¹⁾。ここでは、カントによって確立された超越論的自我論がフィヒテの「知識学」において展開され、現代の英米哲学における「心の哲学」のう

ちの或る動向において受け継がれ、さらには「自己意識論のハイデルベルグ学派」の領袖であるヘンリッヒの自己意識論、ひいては「主観性の形而上学」をも深く規定していることを明らかにした。翻つてしかし、近代哲学の開祖たるデカルトの哲学、とりわけその「第一原理」たる *Cogito* において看取される「自我」^{わたし} ないしは「自己意識」のうち、超越論的自我論の淵源を感知するようにもなった。我田引水の誹りを招きかねないこの主張を、デカルトの主著『第一哲学』についての省察⁽²⁾（以下「省察」と略称）⁽³⁾の解釈によっていくらか裏づけることをもって、当面の責を塞ぐこととしたい。

(1) 方法的懐疑

もとより *Cogito* は、デカルトが「形而上学」の端緒において方法的懐疑を遂行したその果てに顕現したものであった。そして、いまさらめくが、方法的懐疑とは、デカルトが哲学の究極の「第一原理」を確立するために、确实不可疑な仕方では知られるはずというその根本特徴に依拠して、われわれの手持ちの種々の知識（とされるもの）を吟味する、——具体的には、「疑う理由」を設定しうるかどうかを考量

しつつ、設定しうるそのかぎりは「第一原理」についての知のステイタスを否定する、という議論である。いま「省察」の「第一省察」と「第二省察」において展開されたその議論に、当面必要な範囲で立ち入ってみよう。

なるほど感覚的知識は、錯覚や夢であると「疑う理由」があるがゆえに、そのステイタスを否定されるであろう。だが、よしたとえ、この世のことがすべて夢幻のごときものであれ、それでも数学的知識の確実性は否定しようがないであろう。「私が目覚めていようと眠つていようと、二に三を加えたものは五であり、四角形は四つの辺しかもつことがない、そしてこれほど透明な真理が虚偽の嫌疑をかけられるなどということは生じえない、と思われる。」(p.20)——これに対してデカルトが持ち出す「疑う理由」こそは、あの〈欺く神〉にはかならず、ここに方法的懐疑は絶頂に達することになる。

「私の精神には或る古い意見が刻みこまれている。すべてのことをなしうる神が存在し、この神によつて私は、現にあるようなものとして作られたのだ、という意見である。それならば、この神は、実際には、地も、天も、延長をもつものも、形も、大きさも、場所もまったくないにもかかわらず、これらすべてが、現に見られるとおりに存在すると私には思われる *mhi videatur* ようにしたかもしれないのである。そればかりではない。……私が二に三を加えるたびごとに、あるいは、四角形の辺を数えるたびごとに、あるいは、他にもっと容易なことが考えられるならばそれをするたびごとに、私が誤るように、この神は仕向けたのではあるまいか。」(p.21)

(2) 方法的懐疑を可能にするもの(i): 「神」あるいはむしろ全能者と

の対峙・対決

ここに召喚されたのは「神」、あるいはむしろ「すべてのことをなしうる」者、すなわち全能者——力能における無限者——であるということから、けつして眼差しを逸らしてはならない。ここには、全能者・無限者と対峙し対決するという畏るべき作業が現に遂行されつつあること、これに自ら参与することが方法的懐疑を理解するためには必須不可欠であることを知らねばならない。しかも、「私の精神」のうち「刻みこまれている」「或る古い意見」という表現が示唆するやうに、「私の精神」そのものによつて、もとより思考の働きによつて捉えられたかぎりでの全能者・無限者が問題になっているのであり、見方を換えるならば、「私の精神」ないしは「私」とは、全能者・無限者との思考における交わりを本性とするようなものにほかならないであろう——このことは、やがて「神の観念」の「生得性」として表現されると思われる(p.21)——。方法的懐疑の成立の根拠は、まずはここに求められるであろう。だがこの件についてはさらに後述する。

(3) *cogito*、への超越、超越としての *cogito*、

もとより「神は、私がするように欺かれるのを欲しなかつたはずである、とも考えられる。神は最も善なるものと言われているのであるから。」(p.21)「そこで私は、真理の源泉である最善の神がではなく、或る悪い霊が、しかも、このうえなく有能で狡猾な霊が、あらゆる策をこらして、私を誤らせようとしているのだ、と想定してみよう。天も、空気も、地も、色も、形も、音も、その他いっさいの外的事物は、悪い霊が私の信じやすい心を異にかけるために用いている、夢の計略にほかならない、と考えよう。また、私自身、手ももたず、眼も

もたず、肉ももたず、血ももたず、およそいかなる感覚器官をももたず、ただ誤つて、これらすべてのものをもっていると思ひこんでいるだけだ *meipsun-falso opinantem*、と考へよう。」(pp.22-23)

見られるように、「いっさいの外的事物」「すなわち外的世界、したがって、そのうちに位置づけられるかぎりでの「私」の在り方のすべては、いわば切り離され脱落していく。見方を換えれば、方法的懷疑を遂行するかぎりの「私」は、そうしたものへの繫縛から解放され純化されていく——ひたすら自己のみに由り働きつつあること、すなわち自由(誤つた先入見から解放されてゆきながら自発的に真理を探究していくことを内実とするような自由)を実現していく——のであつて、その意味でそれは、世界を *cogito*、へと向けて超越する言わば上昇の過程であると言へよう。その究極において超越としての *cogito* が出現するであろうが、ともあれこれは、「私」の最内奥の真相を露呈させる作業にはかならない。

だが当面の過程は同時に、へその超越する「私」が、外的世界のうちへと思考によつていわば住み込み内在しつつあつたのであり、世界のうちで自己の身体を介してさまざま「外的事物」と交渉することによつて、さまざまな述語的規定が自己に帰属するとすでに思考していた過程)、言うならば下降の過程と相即表裏している——「上り途と下り途とは一にして同じ」である——こと、こうした超越と内在の相即的な過程を「私」が遂行的に自覚することこそが方法的懷疑にほかならないということ、これに注意すべきである。さらに言うならば、方法的懷疑とは、「私」の本性である超越の自覚的な遂行であつて、そのうちで同時に、「私」が世界を超越しつつそれに内在し、内在しつつ超越していることの自覚が——またそもそも超越／内在の領域的区別

も——生じるのである⁽⁴⁾。

(4) 懷疑の突破: *cogito*、としての「私」の顕現・自覚、その四つの特徴

ともあれ「悪い霊」と婉曲に表現されるのであれ、それが「このうえなく有能」な者とされるかぎりには、事態は変わらないであらう。すなわち、全能者との対峙・対決のうちで、欺かれずにいられるかどうか、あるいは、少なくとも欺かれずにいられる何ごとかが残るかどうか、これが問題なのである。

唯一つだけはある、というのがデカルトの答えである。

「しかし私はためらいをおぼえる。それではどういふことになるのか、と。私は身体や感覚器官にしっかりと繋がれていて、それらなしには存在しえないのではないか。けれども私は、世にはまったくなものもない、天もなく、地もなく、精神もなく、物体もないと、自己を説得したのである。それならば、私もまたない、と説得したのではなかつたか。いな、そうではない。むしろ、私が自己になにかを説得したのであれば、私は確かに存在したのである。」——あまりに明らかであろうが、この「私」とは、この「私」の「存在」とは、方法的懷疑という哲学的な反省的思考の遂行のうちで、その当事者主体として自覚されるかぎりでのものである。そして、この「私」にしてはじめて、全能者との対決に決着をつけることができる。すなわち、こうである。——「しかしながら、いま、誰か知らぬが、きわめて有能で、きわめて狡猾な欺き手がいて、策をこらし、いつも私を欺いている。それでも、彼が私を欺くのなら、疑いもなく、やはり私は存在するのである。欺くならば、力のかぎり欺くがよい。しかし、私が自己を

なにものかであると考えている間は、けつして彼は私をなにものもでもないようにする(こ)はできないであらう。nunquam efficiet ut nihil sim quando me aliquid esse cogitabo。このようにして、私は、すべてのことを存分に、余すところなく考えつくしたあげく、ついに結論せざるをえない。「私はある、私は存在する Ego sum, ego existo」というこの命題は、私がこれを言い表わすたびごとに、あるいは、精神によって捉えらるるたびに、必然的に真である」と。(以上、pp.24f.)

こうして、「私」は、「私」の「存在」は、懷疑を突破したものととして顕現する、いな正確には、自覚される。それは、かの全能者との対峙・対決を耐え抜き、欺かれるという危機をからくも切り抜けた者のみに開かれる「私」の真相——真の在り方、すなわち「存在」——にほかなるまい。だがその代償は何であつたか。外的世界とそのうちでの生の喪失、言うならば現実との生き生きとした接触の喪失なのではないか。vellosな、世界を喪失した主観へと成り下がることではないのか。——だが、この問いかけには後で答えよう。当面の事態にはなお吟味を要する点があるのだから。

「欺くならば、力のかぎり欺くがよい。」——こう挑戦された全能者は、所詮は有限者である「私」を苦もなく欺くにちがいない。とはいへ、その場合にも、欺かれておると考えること、正確には、自己を(欺かれておる者)であると考えること、この働きだけは全能者にもいかなともしがたいものとして「私」に、あるいは「私」として、残存するのだ。「しかし、私が自己をなにものかであると考えている間は、けつして彼は私をなにものもでもないようにすることはできないであらう。」——かくして「私は考える、ゆえに私はある ego cogito, ergo sum」(AT VIII-1,p.7)。肉を切らせて骨を断つ、まさに死闘にふさわ

しい決着である。

だが、反論の余地が残っていると考える向きもあろう。「私が自己をなにものかであると考えている間は、けつして彼は私をなにものもでもないようにすることはできないであらう。」という思考内容に関して、全能者ならば「私」を欺くことができるのではないか、いな、まさに欺いているにちがいない、というわけである。勿論これに対しては、まさにそうした仕方で自己を(欺かれておる者)であると考えることが、「私」の存在を確証するのだ、と応じることができらるであらう。しかし、これでは、将棋の千日手よろしく、決着にならないのではあるまいか。

しかし肝心なのは、「私が自らをなにものかであると考えている間は、けつして彼は私をなにものもでもないようにすることはできないであらう。」という思考内容ではない。そうではなく、「私が自らをなにものかであると考えている」という働きそのもの、その思考をまさに「私」が現に遂行すること、かつ同時に、そのうちで、思考することとして「私」が存在する(こ)とを、自己自身にはかならない「精神」によって捉えらるることである。これは遂行において自ら直覚すべき事柄であり、それを現に行なわない者、ないしは行なおうと努めない者にはついに無縁の境涯であるとしか言いようはないであらう(6)。

ここで、以上において顕現した「私」の存在そのものを形成する「考える」ないしは「思う」——約言すれば「思考する」——働きとしての cogito の特徴を、とりあえず四点指摘しておこう。第一に、すでに明らかなように、cogito としての思考の活動は、思考する自我の存在そのものを形成すること。フィヒテが「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」と表現した「絶対的な自我」の原型を(こ

こに認めることができよう⁽⁶⁾。第二に、「自己」を……であると考えること」という定式が示すように、それは或る種の「自己意識」であるが、自我を世界のうちの一対象として反省的に認識することに先立っており、かえってそうした世界のうちの対象の認識一般を可能にする根拠として機能するはずであること。「先反省的な自己意識」を説く現象学の伝統との一致は明らかであろうが⁽⁷⁾、言語的に遂行される反省的な認識を可能にする、それ自身は言語を超えた自己知の活動を認める「心の哲学」の論者たち（シュルメイカー、チザム等）の主張との共鳴関係をも認めることができよう⁽⁸⁾。第三に、*cogito* とは、*ego cogito* と表現されるにせよ、その内実においては主語・述語の分節は廃棄されており、「主観」／「客観」の区別を介さず「自己」へと関係する「直接的な意識」であること⁽⁹⁾。第四に、*cogito* は、さまざまな心の働きに随伴しつつそれが「自己」ないしは「自我」に帰属することを保証する機能なのであり、この点からすると、「私の表象すべて」を「私は思考するということ」が「伴うことができるのでなければならぬ」として形成する根源的な活動として、カントが「純粹な統覚」ないしは「根源的な統覚」と称する「アプリオリで純粹な自己意識」と同一視しうるということ⁽¹⁰⁾。

(5) 方法的懷疑を可能にするもの(ii)：真理への無限の「意志」

しかしながら、こうした *cogito* としての「私」とて、もとを祖せばデカルトなり、われわれのそれぞれなりという一個の人間であるはずで、のべつまくなし方法的懷疑を遂行しつつその極致としての *cogito* に触れ続けることなどできないであろうし（夢も見ずに熟睡したり、たまには氣絶したりすることもあろうし、死してなお方法

的懷疑を遂行することはできないであろう）、そうだとすれば、それが（かつてそう考えたこともあった）という思考内容に転落することを結局防ぐことはできないのではあるまいか。——ここには、方法的懷疑を遂行する「私」の在り方に関する問題が伏在していると思われる。そもそも方法的懷疑とは「私」の真相という真理を露呈させる作業であるが、同時に、それを遂行する以前の「私」が陥っていた誤謬を暴くこともある。真理の認識と誤謬との双方に開かれた「私」の在り方は、「第四省察」において解明されている。周知のように、ここでは「私」に「知性」と「意志」の二側面が分けられ、両者の協働の仕方のうちに真なる認識と誤謬の成立の条件が探究されている。差当たり注目すべきは、そのうちでデカルトが「私」の意志が広大無辺であること、しかもその点で「神」の意志にも匹敵しうることを、次のように述べている点である。

「ただ意志だけは、すなわち意志決定の自由だけは、私の経験するところ、私においてきわめて大きく、もはやこれ以上に大きなものをほかに考えることができなほほどである。したがって、私が神の或る像と似姿を担っていることを理解するのは、主として意志の点からである。」(p.57)

「それ自体において形相的に、かつ厳密に観られるならば、意志は、神においての方が私におけるよりも大きいとは思われない。」(ibid.)

これは、少なくとも「意志」において、「私」が無限者・全能者に匹敵しうることを示しているであろう。そして「意志がいかなる限界内にも閉じ込められていないことを、私は確かに経験する」(p.56)。いかなる「限界」——誤謬に絡め取られること——をも突破して真理へと、まずもって「私」の真相へと肉薄する活動としての方法的懷疑を、

ひいては、思考を現に遂行することによって無限者との対決に決着をつけることを、「私」に可能にするのは、畢竟するに、こうした真理への無限の「意志」としての在り方であることと見ることができよう。

だが方法的懷疑と、それがもたらす *cogito* としての哲学的自己認識は、一度達成されさえすれば、けつして見失われることがないようなものではないのである。だからこそ、デカルトは次のように述べていると思われる。

「私は、一つの同じ認識に常にしっかりと心を繋ぎとめることができないう弱さが私のうちにあることを経験しはするが、注意深い省察をたびたび繰り返すことよって、必要のあるたびにその認識を想起し、こうして、もはや誤謬に陥らない習慣を手に入れるようにすることはできるのである……。／まさにとこの点にこそ、人間の最大にして主要な完全性は存する……。」(p.62)

ここに語られているのは、デカルトであれ、われわれのそれぞれであれ、一個の「人間」としての「私」が、「哲学する」ことを目指して生きていることの実態であると思われる。「注意深い省察」として的方法的懷疑——ひいては、それを核心とする「哲学する」こと——は、生きていくうちで「たびたび」、おそらくは無限に「繰り返し」され、反復されねばならないのであり、同時に、「私」がそれに堪える無限の「意志」であることを要求しもすれば確証しとも言えよう。そうした無限の修練によつてこそ、哲学的な「認識」をその都度取り戻しつつ、自己のうちに「しっかりと」根づかせ、「もはや誤謬に陥らない習慣を手に入れる」ことが、すなわち、「人間」としての「私」の「最大にして主要な完全性」が、成就されるのであろう⁽¹⁾。われわれはここに、哲学的自己認識の課題が幾千年をつうじて受け継がれ、現代において

なおわれわれに応答を迫ってくる理由を見ることができようであろう。

(6)「観念」的体系としての世界の構成・間主観性の原理としての *cogito*。

だが「私」とは、「意志」であると同時に「知性」でもなければならぬ。両々相俟つて「思考する事物 *res cogitans*」としての「私」なのである。そこで次のように言われる。

「では、思考すること *cogitare* はどうか。ここに私は見いだす、思考 *cogitatio* がそれである、と。これだけは私から切り離すことができないう。私はある、私は存在する。これは確かである。だが、それだけの間か。もちろん、私が思考する *cogito* 間である。なぜなら、もし私が思考をすっかりやめてしまふならば、おそらくその瞬間に私は、存在することをまったくやめてしまうことになるであろうから。」——ここでの「思考」の内実が、方法的懷疑によつてはじめて、かつそれによつてのみ、確保されたものであることを忘れてはならない。だからこそデカルトは、続く箇所で「思考する事物」としての「私」を「精神、すなわち知性、すなわち悟性、すなわち理性」と言い換へつつ、「これらはいずれも、いままでその意味が私には知られていなかった言葉である」と豪語するのである(以上、p.27)。すなわち、方法的懷疑により内実を確定した「思考」によつて、いまこそはじめて、「精神」・「知性」・「悟性」・「理性」といった言葉の——ひいては「私」という言葉の——「意味」を与えたのだ、と。

こうした「思考」の働きは、世界を超越しつつ、なお世界のうちのすべてをその射程のうちに捉えることができる。「天も、空気も、地も、色も、形も、音も、その他いっさいの外的事物」も、それは存在

すると私は信じ、「思考」のうちに担っていたのであり、そのうちには、手・眼・肉・血・感覚器官といった「これらすべてのものをもつて」と思いこんでいる「私自身」も含まれていたのだ。すなわち、こう言われることになる。

「地や天や星、その他、私が感覚によって捉えたものすべて」「これらのものについて、何を私は明晰に覚知していたのであるか。言うまでもなく、そうしたものの観念そのもの、すなわち思考 *ideas* : *ideative cogitationes* が、私の精神に現われるということであった。そして、そのような観念が私のうちにあるということならば、いまなお私は否定しない。」(p.35)

このように、森羅万象、すなわち世界は——それが全体として存在するかどうかは、当面判断中止に付されながらも——「私」の「思考」、あるいは「私の思考の様態」としての「観念」(p.35) の体系のうちに取り込まれ、「私」によって担われることになる(勿論(夢も見ない熟睡)や(気絶)、そしておそらくは(死)も同様であろう)。その際「いまなお」は(かかつてすでに)を、また——「精神」の「不死」を証明するというデカルトの意図 (cf. pp.12,13) に当面従えば——(これからもずっと)を含蓄するであろうから、「私」の「思考」の働きとは——方法的懐疑という哲学的反省によって顕在化されるに先立って——潜在的にはあれ(いつでもすでに) 現実を生じつつある働きであることになろう⁽¹²⁾。

さらに、「物的事物の観念」を構成する「実体、持続、数、その他これに類するものは、私自身の観念から取り出されたとように思われる」のであり、その他の「延長、形、位置、運動など」も、「私のうちに形相的には *formaliter* 含まれていないが、……優勝的には *eminenter*

私のうちに含まれると思われる」とデカルトは主張するのであって (pp.44,45)、すると、世界を「観念」の体系的秩序において構成する根源は「私」、その「思考」の働きであることと見ることができよう。こうした主観としての「私」は、*wellios* であるどころか、かえって世界の「観念」的な成立の根拠であることになろう。

ここでとくに注意すべきなのは、世界を創造する全能者としての「神」(p.45) から、世界を「思考」において構成する「私」への「原理」上の転換は、「私」が全能者と対峙・対決することをつうじてのみ、はじめて成就されえたということだ。このことなくしては、「私」がまさに「観念」的体系としての世界の構成的根源として自覚されることはありえなかつたのである。

かくして「神」から「私」たち人間の手へと奪取された世界は、人間にとって無限と言つてよい真理探究のための領野としての「自然」であることをデカルトは説いている。——いかにも「第一原理」から導出された持続・数・延長・形・位置・運動などの諸規定は、人間が「自然」を探究する際に不可欠な属性ではあるが、あまりに一般的であるため、特殊な自然現象を説明する仕方として複数の仮説がそこからは演繹される。いずれが真であるかを決定するには、「その説明の一つの仕方を取るのが正しい場合と、他の仕方を取るのが正しい場合とで、それぞれ異なった結果を生じさせるような、なんらかの実験」が必要不可欠である(以上『方法序説』第六部 [AT VI, pp.64-65])。——デカルトは必要な実験の莫大さ、その費用調達の高難や、それを実行するに堪える熟達者の不足を認識しており、『哲学の原理』に付された「仏訳者宛ての著者の手紙」のうちでは、「これらの原理から導き出しうるあらゆる真理を、上述のように導き出すのに数世紀はかかる

であろう」と述べて、彼の「原理から導出される諸々の真理の壮大な連関に注目して、それらの真理の探究を続けること」を「われらの子孫」に期待している (AT IX:2p.20)。

要するに、無数の世代を組織した真理探究の共同体こそが、「自然」に関する完全な真理の体系としての「自然学」を実現しうる。そうした共同体こそは、前述した真理への無限の「意志」の具体化であると思われることができよう。そして、その共同体の無限でありうる構成員としての人間たちが、一つの同じ「自然」を主題として探究することを保証するものこそは、「第一原理」たる *cogito*、それを言わば分有しつつ協働して「自然」を構成することであることにならう。

それゆえ、*cogito* は独我論的な閉域であるところか、自覚の有無深淺にかかわらず、すべての人間が分有することによって、一つの同じ「世界」に住みつつ認識や行為において交渉することを根拠づける。間主観性の原理であると見ることができよう。

(7) カント哲学への転換：「神」の「理念」への封じ込め

もとより以上のような *cogito* 解釈に対しては、所詮デカルトは、全能者たる「神」によって私は、現にあるようなものとして作られた」というドグマに絡め取られて、神の存在証明を試みたのであり、ついには、「観念」に対応する「外的事物」の「存在」の保証を、「神」は「欺く者」ではありえぬという〈神の誠実〉に求めたのではなかったか (pp.79f.)。——それは、「観念」そのもの、それによる思考のみを事とする「私」が、実は世界の現実存在との接触を失っている者であることを逆に証明しているのではないか、という当然の批評が寄せられよう。

思うに、「観念」の体系的秩序、その根源たる「私」の思考の活動に、外的世界における事物の「存在」を意味的に構成する権能を認めること、それと表裏して、あの全能者・無限者としての「神」——「最も実在的な存在者」として「実在性の全体」の究極の源泉であるはずの「神」⁽¹³⁾——をいわば「観念ideal」のうちに封じ込めて、しかも「客観的な実在性」を欠いた「理念ideal」としての資格のみを認めること、これがデカルトからカントに到る哲学する仕方の転換、言うならば断絶ないしは飛躍であつたと見ることもできるであろう。——だが、はたして *cogito* としての「私」は、知と世界の「実在性の全体」を能く担う主観たりうるであろうか。ここには、カントの「超越論的哲学」、さらにはその「精神」を体現したフイヒテの「知識学」に対してヤコービが向けたあの批判、いつさいの実在性を無に帰さしめる Nihilismus という批判の由縁を認めることもできるであろう⁽¹⁴⁾。

(8) 「超越論的」自我論：「超越論的」なものとしての自我

しかし、この事態に深入りすることは、当面の課題ではない。筆者の狙いは、以上のようなデカルト哲学、その基礎である自我論のうち、超越論的自我論の基本的な特徴を見届けることであつた。

すなわち、方法的懐疑の核心は、全能者・無限者たる「神」との文字通り存亡を賭けた死闘であり、それを切り抜けることによつてはじめて、「思考する事物」としての自我の存在が確実に知られる、あるいはむしろ自覚されるのであつた。ここで「思考すること、正確には「自己を……であると考えること」とは、われわれのそれぞれの根底に見出された、諸々の述語的规定を自己へと帰属させ取りまとめる働きそのもの、さらに言うなら——なぜ、どうして、とも知りえないまま

(15)——世界を超越しながら世界を「観念」的体系として構成しつつそのうちへと現に住み込み内在している活動そのものなのである。要するに、超越しつつ内在し、内在しつつ超越している自我の根源的な活動と——それと一体である——〈自己意識〉ないしは自覚、こそが「超越論的」なのである。そして、こうした根源的な活動を遂行的に自覚すること——自覚の自覚——こそは、超越論的自我論にほかならない。それによれば、こうした根源的な活動としての自我とは、諸述語によって規定され他から区別された主語、個別的なもの（個体・個物）という存在構造をもつ存在者ではなく、にもかかわらず、そうした個物からなる世界のうちの一個体、すなわち、われわれ「人間」のそれぞれである自我として、自「我」を限定し形成するようなものなのである⁽¹⁶⁾。

こうした超越論的自我論を基礎とし、その遂行と一体であるような「哲学する」ことこそは「超越論的哲学」にほかならない。そしてそれは、先述のように、われわれのそれぞれが、いな他ならぬ筆者が、無限の修練のうちで追求していくべき課題として現にある。

註

(1) 拙著『超越論的自我論の系譜』、晃洋書房、二〇〇九。——なお本稿は、この拙著の序論第二節におけるデカルト哲学に関する考察を、あらたに練り直して拡充したものであることをお断りしておく。

(2) *Oeuvres de Descartes, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Vrin, 1964-1974*をATと略称する。『省察』からの引用や参照箇所の指示は、ATの第七巻所収のテクストに拠り、その頁数（アラビア数字）のみを掲げる。デカルトの他の著作に関しては、ATに巻数をローマ数字で、

さらに頁数をアラビア数字で添えて、指示を行なう。——訳文の作成にあたっては、『デカルト著作集』全四巻、白水社、一九七三、『世界の名著 デカルト』野田又夫責任編集、中央公論社、一九六七を参照した。訳文における……は省略した箇所があることを示す。なお原語を付記する場合には、綴字法を現代的なそれに改めた。

(3) 以上において、直接には数学的知識を「疑う理由」として提示された〈欺く神〉が、外的世界が夢幻のごときものではないかと「疑う理由」ともなっていることに気づかれるであろう。それはすべての知識（とされるもの）を「疑う理由」を総括しているがゆえに、方法的懐疑を絶頂へと導くと言えよう。

(4) もう少しデカルトに即して言うならば、「私」と身体、あるいは「精神」と（身体を含む）物体との分離を遂行的に自覚することにおいて、——なぜ、どうして、とも知りえないままに——両者が結合していることの自覚も生じるのである。なお以下の註(5)を参照。

(5) ひとはここに、イエーナ期のフィヒテが説く「知的直観」(の)一つの規定の仕方)の相形を認めることができるかもしれない。それは、「哲学者にとって自我を発生させる作用を実行することにおいて、哲学者に要求されることになる、自己自身を直観すること」であり、そこで直観されるのは「自我の絶対的な自己活動」なのである (*Fiches Werhe* hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1971, Bd.I, S.463, S.471)。

(6) 前註の *Fiches Werhe*, Bd.I, S.98を参照。

(7) 拙稿『意識』について——デカルト哲学覚書——、立正大学文学部『紀要』、第二十七号、二〇一一、第二節、とくに9頁以下を参照。

(8) 註(1)に掲げた拙著、第四章・第五章を参照。

(9) 註(7)に掲げた拙稿の第一節、とくに三頁を参照。

(10) 註(1)の拙著、序論の二三頁以下を参照。

(11) 勿論「省察」全体の問題構成を顧慮するならば、人間としてのわれわれの真理認識を保証するものとして、いわゆる「明晰判明知の規則」と、それを根拠づける「神」——「欺瞞者」ではない「神」——を指摘しないわけにはいかないだろう(とくにp.69,70を参照)。——もしもこうした「神」による根拠づけを放棄するならば、完全な真理認識は、無限の探究の努力によって達成されるべき必然的な課題としてわれわれに与えられていることになる。そうした完全な真理認識は、そして「そのための無限の探究の努力」として発現する、あの真理への無限の「意志」も、カントの説く意味での「理念」ということになるであろう。

(12) ただし「cogito」と時間との関係については、後の註(16)を参照。

(13) *IKantKritik der reinen Vernunft*A575-576/B603-604を参照。同様のことをデカルトは、次のように表現している。「神」とは、その「観念」のうち、「実在的で真であることを……私が明晰にかつ判明に覚知するところのものはことごとく含まれている」ような、「最も完全な存在者」であると(p.46)。

(14) この件に関しては、上妻 精「ニヒリズムの萌芽——ヤコービとその周辺——」、大峯 顯(編)『神と無』(叢書ドイツ観念論との対話)第5巻)、ミネルヴァ書房、一九九四所収、とくに1〜3節を参照。

(15) デカルトは、「私が私の身体ときわめて緊密に結合されていて、いわば混合しており、かくして私の身体と一つのものを形成している」と語っているが(p.8)、その結合がなぜ、どうして生じるのかには言及していない。

(16) したがって、「私はある、私は存在する。これは確かである。だが、ただだけの間か。もちろん、私が思考する間である。」と言われる場合の「間」も、世界の内部で流通し暦や時計で計られるような時間、それによって測

定されるかぎりでの「私」が世界のうちで生きる歲月として理解されるならないであろう。それは、方法的懐疑の遂行が極まる時にかろうじて触れうるような、客観的な世界時間の量的な経過のいわば手前であって、かえってそれを成立させる根源的な働きであるがゆえに、或る意味では「時間」を超越した、言うならば質的に凝集した点のごとき「瞬間」、として理解すべきであると考えられる。——この件も含めて「cogito」と時間に関しては、註(7)に掲げた拙稿の第Ⅲ節を参照されたい。

(湯浅正彦・ゆあさ まさひこ・立正大学)

自己知・合理性・コミットメント ——英語圏の心の哲学における自己知論の現在——

金 杉 武 司

1 はじめに

自分の心的状態についての意識ないし知識という意味での「自己意識」や「自己知」には、さまざまな種類や側面がある。しかし、これまで、それらの種類や側面のすべてに哲学的探究の光が十分に当てられてきたわけではない。また、どのような種類や側面に光が当てられてきたかは、自己意識や自己知という現象に現象学的アプローチで接近するか、英語圏の心の哲学のアプローチで接近するか、といったアプローチの仕方によっても異なる。それゆえ、自己意識や自己知という現象の哲学的探究を十分に行うためには、それぞれのアプローチに欠けている視点を、他のアプローチによって補う必要があると思われる。

近年、心の哲学では、(私がD・ザハヴィの議論から理解する限りでの)現象学ではこれまで十分に光を当てられてこなかったように思われる「合理性」や「コミットメント」といった側面に光を当てる試みが示されている。本稿の目標は、この試みについての批判的検討を通して、それらの側面をより明らかなものにするのである。以下ではまず、その準備作業として、ザハヴィの議論を通して、自己意識や自

己知に対する現象学的アプローチとはどのようなものかを確認する(それにより、心の哲学では必ずしも十分に光を当てられていない自己意識や自己知の側面があるということも同時に明らかになる)。

2 現象学的アプローチ—ザハヴィの議論から—

まずは「意識」と呼ばれる現象に二つの種類があることを確認することから始めよう。一つは、自分の心的状態についての高階の心的状態が成立しているという意味での「意識」である。これを「高階の自己意識」と呼ぶことにしよう。心の哲学において「自己意識」や「自己知」と呼ばれる現象は、通常、この高階の自己意識のことである。それに対して、知覚や感覚などの経験において色や音、味などのクオリアが意識に現れているという意味での「意識」もある。これを「現象的意識」と呼ぶことにしよう。これは、一見する限りでは、他の心的状態とは無関係に、ある心的状態それ自身において「意識的である」と言えるようなものであり、この限りで高階の自己意識とは区別される。

しかし、心の哲学の中には、この現象的意識を、高階の自己意識の

一種として理解する「現象的意識の高階思考説」(cf. Rosenthal[1986]; Carruthers[1996])がある。この説によれば、知覚や感覚などの経験が現象的な意味で意識的であると、知覚や感覚など非概念的な内容を持つ心的状態についての高階の心的状態(思考)が生じているというように他ならない。現象的意識とはこのような種類の高階の自己意識なのである。

これに対して、現象学的アプローチをとるザハヴィは異を唱える(Zahavi[2002]; Gallagher and Zahavi[2006])。ザハヴィは、すべての現象的意識に「この経験は私の経験である」という自己意識が含まれていると認める。これを「現象的自己意識」と呼ぶことにしよう。しかしザハヴィは、現象的自己意識はあくまでも高階の自己意識とは別であると考える。

ザハヴィによれば、自己意識には以下のような二つの種類があるというのが、現象学的アプローチの基本見解である(Zahavi[2002] p. 13; Gallagher and Zahavi[2006] sec. 1)。すなわち、「反省的(reflective)自己意識」と「先反省的(pre-reflective)自己意識」である。反省的自己意識は「主題的(thematic)」「間接的」「概念的」「明示的」な自己意識として特徴づけられるのに対して、先反省的自己意識は「非主題的」「直接的」「非概念的」「暗黙的」な自己意識として特徴づけられる。ザハヴィによれば、反省的自己意識は、より原初的な自己意識である先反省的な自己意識が同時に成立しているからこそ成立しうる。なぜなら、もし自分の経験を先反省的に意識していないとしたら、その経験について反省するように動機づけられることすらないと考えられるからである。

そしてザハヴィによれば、現象的自己意識とは、反省的な自己意識

ではなく先反省的な自己意識のことである。それに対して、高階の自己意識は反省的な自己意識である。それゆえ、現象的意識を単に高階の自己意識の一種として説明する高階思考説は、現象的自己意識を捉えることができていない。この限りで、高階思考説は不適切な理論なのである。

3 自己意識の第三の種類—ザハヴィの見解に対する疑問—

確かに、現象的自己意識が先反省的自己意識であり反省的自己意識ではないというザハヴィの指摘は正しいように思われる。そして、現象的自己意識は高階の自己意識の一種ではないという指摘も正しいように思われる。この理解が正しいとすれば、少なくとも高階思考説をとる心の哲学のアプローチは、自己意識のさまざまな種類や側面に十分に光を当てることができていないと言えよう。しかし、高階の自己意識はすべて反省的自己意識であるというザハヴィの理解には疑問が生じる。本節では、この疑問について詳述しよう。

疑問なのは、「先反省的自己意識」と「反省的自己意識」の区別と「現象的自己意識」と「高階の自己意識」の区別が一致する、という点である。高階の自己意識の中には、「先反省的自己意識」と「反省的自己意識」の区別では捉えられない種類があるように思われる。問題は、高階の自己意識は必ずしも主題的ではないのではないかという点である。

そもそも「主題的」であるとはどのようなことだろうか。ザハヴィはしばしば「主題的」という表現を「対象的」という表現に置き換えている(Gallagher and Zahavi[2006] sec. 1, 3)。自己意識が「対象的」であるとは、自分の心的状態を対象として意識しているという

ことである。したがって、自己意識が非主體的であるときには、自分の心的状態は対象としてではなく意識されているということになる。しかし、これはどういふことだろうか。

S・シューメイカーらの「誤同定による誤りに対する免疫(immunity)」の議論 (cf. Shoemaker[1968]) がこの理解を助けてくれる。この議論によると、観察に基づいて他者Aに何らかの身体状態Xを帰属させる他者帰属「AはXである」(たとえば「Aは右手を挙げている」)には、Xの主体を同定し誤ることによる誤りの可能性がある。それは、この他者帰属が「誰かがXである」という判断と「その誰かはAである」という判断から導き出される判断であり、後者の判断において、Xの主体を同定し誤る可能性があるからである。つまり、他者Aは、他者帰属を生み出す過程で、観察や推論の対象として意識されているのである。それに対して、身体感覚に基づいて自らに何らかの身体状態Xを帰属させる自己帰属「私はXである」(たとえば「私は右手を挙げている」)には、そのような誤りの可能性がない。それは、この判断が「誰かがXである」という判断と「その誰かは私である」という判断に基づくことなく生み出されるものだからである。他者帰属において主体Aは対象として(对象的に)意識されているのに対して、自己帰属において私は対象としてではなく(非对象的に)、私にとつていわば「透明」な主体として意識されているのである。

以上のような意味で「非对象的」であることが「非主體的」であるということの内実だとするならば、高階の自己意識の中には、主体としての自分だけでなく自分の心的状態が非主體的に意識されているものがあるように思われる。たとえば、「私は、民主主義が正しいという信念を持っている」や「私は、俳優になりたいという欲求を持っている

る」といった命題的態度の明示的な自己帰属では、通常、まず自分が何らかの心的状態を持っていることを観察し、その心的状態を「民主主義が正しいという信念」や「俳優になりたいという欲求」といった命題的態度として同定することに基づいて、それらの命題的態度を自己帰属させているわけではないように思われる。これは、このような自己帰属には、主体に関してだけでなく、自己帰属させられる命題的態度に関しても、誤同定による誤りに対する免疫があるように思われるというのである。この理解が正しいとすれば、高階の自己意識の中には非主體的なものもあるということになる。

心の哲学では、以上のような意味で「非主體的」であることを「直接的」であるとも表現する。ザハヴィの言う「直接的」もこれと同様であるとすれば、以上の議論より、高階の自己意識の中には直接的なものがあるとすることもできる。また、以上のような高階の自己意識は明示的な自己帰属であり、暗黙的ではない。また、命題的態度の自己帰属には概念的な能力も必要であると考えられる限りで、それは非概念的でもない。つまり、自己意識の中には、先反省の自己意識と反省の自己意識の他に、(反省の自己意識と同様に)明示的で概念的でありながら(先反省の自己意識と同様に)非主體的で直接的であるような第三の種類があるということである。それでは、そのような命題的態度の自己帰属はなぜ成立するのだろうか。またそのような自己帰属はいかにして可能なのだろうか。

4 合理性とコミットメントの観点からの自己知論

従来心の哲学では、とりたてて命題的態度の直接的自己帰属や自己知のあり方に焦点が当てられることはあまりなかった。また、心的

状態についての自己知は一般に知覚的知識をモデルにして説明される傾向が強かった。しかし、近年、命題的態度の直接的自己知に着目し、それがなぜ成立し、またいかにして可能であるのかを説明しようとする新たな試みがいくつか見られる。これらの試みによって、命題的態度の直接的自己知に特有の「合理性」や「コミットメント」という側面に光が当てられるようになってきた。これらの側面は、知覚的知識をモデルにした従来の自己知論では光が当てられることがほとんどなかったものである。以下では、それらの試みの妥当性を批判的に検討することによって、命題的態度の直接的自己知が持つ「合理性」や「コミットメント」の側面をより明らかにすることを試みる。

4・1 合理性説

まず「合理性」の観点からの自己知論である「合理性説」を見てみよう。合理性説によれば、われわれが命題的態度についての自己知を持つのは、以下のような概念的関係が成り立つからである。まず、D・デイヴィッドソンの「寛容の原理」の議論 (Davidson [1980] [1984]) から、主体が命題的態度を持つためには主体は概ね合理的でなければならぬとされる。そして、「合理的調整」の議論 (cf. Shoemaker [1988] pp. 28-30, [1994] p. 240; McGinn [1997] pp. 21-2) から、主体が合理的であるためには、命題的態度についての自己知が成立しなければならぬと言える。この議論によれば、合理的主体は、自分の信念や意図が合理性に反する場合には、合理性を満たすように信念や意図を適切に改訂する「合理的調整」ができなければならない。そのためには、命題的態度の適切な自己帰属が可能でなければならないのである。たとえば、探偵Sが、A氏が犯人であるならばB氏が共犯

者であるという信念B1と、実際にA氏は犯人であるという信念B2を持つていたとする。ここで、Sが、B氏にアリバイがあることを知り、B氏は犯人ではないという新たな信念B3を形成したとする。このままでは、Sは矛盾した複数の信念を持つことになってしまう。合理性を維持するためには、Sは、B1かB2のいずれかを放棄しなければならないのである。そのためには、自分がどのような信念を持っているかを知っている必要がある。それゆえ、主体が合理的であるためには、命題的態度の適切な自己帰属が可能でなければならないのである。

しかし、以上の合理性説の議論には、合理的調整に必要な自己帰属が「自己解釈」によらずに行われなければならないという論点は含まれていないように思われる。「自己解釈」とは、他者の行為の観察やそれに基づく推論を介して他者にさまざまな命題的態度を帰属させる「解釈」を自らに適用することであり、そこでは、通常の他者解釈の場合と同様に、命題的態度が対象的に捉えられている。そして、そのような自己解釈を概ね正しく行うことができる「卓越した自己解釈者」を想定することには何ら概念的困難はないように思われる。つまり、合理性説だけでは、命題的態度の自己帰属が直接的であるのはなぜかを説明できないように思われるのである (cf. Moran [2001] pp. 112-3)。この限りで、合理性説は不十分なものであると言わざるをえない。

4・2 「コミットメント」説

次に、R・モラン、A・ヒルグラミらが唱える「コミットメント説」 (Moran [2001]; Bilgrami [2006]) を見てみよう。「コミットメント説」は、「合理性」とともに「コミットメント」という自己知の側面にも着目

する自己知論として位置づけることができる。コミットメント説によれば⁴、自己知の直接性が問題になるときの「自分の」命題的態度とは、その命題的態度に「自分のコミットメントがある」という意味での「自分の」命題的態度である。それでは、「コミットメントがある」とはどのようなことか。信念に主体のコミットメントがあるとはどのようなことかを例に説明しよう。

まず、Pという内容の信念B(P)に主体Sのコミットメントがある(つまり、B(P)がSにとって「自分の」信念であるということ)とは、Sが「P」の真理性を引き受けているということである。「P」の真理性を引き受けているとは、「P」を前提として理論的推論や実践的推論を行う用意がある⁵ということである。たとえば、民主主義は正しいという信念にSのコミットメントがあるとは、Sに「民主主義は正しい」を前提として理論的推論や実践的推論を行う用意があるということに他ならない⁷。

さて、B(P)を文字通り自己帰属させる高階の信念を持っているとは、問われればB(P)を自分のコミットメントのある信念として自己帰属させる用意があるということである。これは、B(P)に自分のコミットメントがあることの真理性を引き受けているということである。さらに言い換えれば、これは、自分が「P」の真理性を引き受けていることの真理性を引き受けているということであり、この後者の引き受けにより、主体は「P」そのものの真理性を引き受けていると言えるだろう。それゆえ、次が成り立つ。

【引き受けの一致】主体Sが合理的である限り、SがB(P)に自分のコミットメントがあることの真理性を引き受けている(≡問

われればB(P)を「自分の」信念として自己帰属させる用意がある)ときにはSが「P」の真理性を引き受けていない(≡B(P)を「自分の」信念として持っていない)ことはありえないし、Sが「P」の真理性を引き受けている(≡B(P)を「自分の」信念として持っている)ときにはSがB(P)に自分のコミットメントがあることの真理性を引き受けていない(≡問われてもB(P)を「自分の」信念として自己帰属させる用意がない)ことはありえない。

以上のように、B(P)を「自分の」信念として文字通り自己帰属させる場合、それによりSは「P」そのものの真理性を引き受けていることになる。これに対して、Sが解釈によってB(P)を他者に帰属させる場合には、それによりSが「P」そのものの真理性を引き受けていることにはならない。この場合にSが引き受けなければならないのは、他者が「P」の真理性を引き受けていることの真理性だけであり、「B(P)」そのものの真理性ではないからである。それゆえ、この場合、B(P)にSのコミットメントはなく、SにとってB(P)はこの意味で「他者の」信念なのである。そして、SがB(P)を直接的にはなく自己解釈によって自己帰属させる場合も同様に、それによりSが「P」そのものの真理性を引き受けていることにはならない。それゆえ、この場合も、B(P)にS自身のコミットメントはなく、それはその意味で「自分の」心的状態と呼べるものではない(ここでは、いわば「自己疎外」「主体の分裂」が生じている)のである。

これに対しては、次のような疑問が生じるかもしれない。Sが自己解釈によってあれB(P)を自己帰属させる以上、Sは、自分が

「P」の真理性を引き受けていること、真理性を引き受けなければならぬのではないか。そうであるならば、それによりSは「P」そのものの真理性も引き受けていることになるのではないか。

しかし、それは誤解である。SがB(P)を「自分の」信念として文字通り自己帰属させる場合、Sは、自分が「P」の真理性を引き受けていること、真理性を引き受けることになるが、「P」の真理性を引き受けているその「自分」は、Sにとっていわば「透明」な主体として、自分に他ならない。それゆえ、それにより、S自身が「P」そのものの真理性を引き受けることになる。それに対して、自己解釈での「自分」の把握には、他者を解釈する際の他者の把握と同様に、誤同定の可能性がある。つまり、自己解釈で捉えられた「自分」は、まずは解釈において対象として捉えられた「誰か」であり、Sにとって「透明」な主体としての自分ではない。それゆえ、この場合、S自身が「P」そのものの真理性を引き受けることにはならないのである。

以上のようにして、コミットメント説は、なぜ命題的態度の自己知が直接的なものであるのかを説明することができる。しかし、この説明では、主体において直接的な自己帰属がいかんして可能になっているのかということの内実が明らかでない。これは、コミットメント説の以上の説明が超越論的な論証になっているためである。コミットメント説は、超越論的論証に加えて、直接的自己帰属の内実の説明を提示することができないのだろうか。

4.3 透明性手続き——直接的な自己帰属の内実——¹⁰

コミットメント説の論者はしばしば、自己知の直接性を説明するた

めに、以下に引用するG・エヴァンスの「透明性の議論」に言及する (cf. Moran[2001] p. 63)。

信念を自己帰属させる際、主体の眼はいわば、あるいはときには文字通りに、外界へと向けられる。「あなたは第三次世界大戦が生じると信じているか？」と問われたとき、私はそれに答えるために、「第三次世界大戦は生じるだろうか？」という問いに答えるために眼を向けるのと全く同じ外界の現象に、眼を向けるに違いない。私は、Pかどうかという問いに答えるための手続きを遂行することによって、自分がPと信じているかどうかという問いに答えようとするのである。 (Evans[1982] p. 225)

この議論によれば、主体は、「P」の真理性を引き受けるかどうかに関する判断に基づいて、B(P)を「自分の」信念として自己帰属させるかどうかに関する結論を出すことができる。そして、「P」の真理性を引き受けるかどうかを判断する際、主体は（たとえばPの証拠を求めて）外界に眼を向けるのであって、自分の内面や行為に関する証拠には何ら訴えていない。つまり、この議論によれば、主体は、「P」という判断（すなわち、「P」の真理性の引き受け）に基づいて直接的にB(P)を自己帰属させることができるのである。以下では、この手続きを「透明性手続き」と呼ぶことにしよう。この「透明性手続き」によつて、コミットメント説は、自己知の直接性を単に超越論的に論証するだけでなく、直接的自己帰属の内実を説明することもできるようになる。

しかし、これに対しては次の疑問が容易に思い浮かぶ。「P」とい

う外界に関する判断に基づいて、なぜ自己帰属という自分に関する判断を導出できるのか。外界に関する判断から導出できるのは、外界に関する判断だけではないのか (cf. Martin [1998] p. 110)。

これに対しては、次のように考えたくなるかもしれない。主体は、透明性手続きにおいて、「P」という判断を根拠にして、そこから直接、B(P)を自己帰属させているのではなく、まず「P」という自分の発話ないし内語を観察することによって、「自分は「P」の真理性を引き受けている」という判断を下し、この判断に基づいて、B(P)を自己帰属させているのではないだろうか。しかし、これは、自分の行為の観察やそれに基づく推論を介した自己解釈による自己帰属に他ならない。つまり、透明性手続きでは、自己帰属の直接性を説明できないのではないだろうか。

以上の疑問に対して私は次のように答えたい。主体は、「P」という判断に加えて他の何らかの判断(事実知)に基づいてB(P)を自己帰属させているわけではなく、あくまでも「P」という判断から直接的にB(P)を自己帰属させている。つまり主体は、透明性手続きにおける推論(「P」という判断から「B(P)」という判断を結論するステップ)を一つの技能知に基づいて遂行しているのである¹²。そして、この技能知は、以下で説明するように、信念の概念の所有を具現するものである。

4.2節の議論を踏まえて言えば、透明性手続きにおける推論を遂行できないような主体は、「引き受けの一致」の条件を満たしていない。それゆえ、その主体は、合理的である限り、そもそもB(P)を「自分の」信念として文字通り自己帰属させる能力がない、と理解する他ない。これはこの主体が、「自分の信念」というものの概念を十分に習得

していないということの意味する。そして、「自分の信念」概念を持つことが、そもそも「信念」の概念を持つことにとって必要不可欠であるとするならば、この主体は信念の概念を十分に習得していないと言うことができる。つまり、透明性手続きにおける推論能力は、信念の概念の所有を(部分的に¹²)具現する技能知なのである。この論点は、信念以外の命題的態度にも当てはめることができると考えられる¹³。主体は、命題的態度の概念を習得していく中で、その概念の所有を具現する一つの技能知として、透明性手続きにおける推論能力を身につけていく。主体は個々の場面において、この技能知に支えられて(この技能知を発揮することによって)直接的な自己帰属を行うのである。

4.4 潜在的な透明性手続き

以上の透明性手続きの議論に対しては、次のような疑問が生じるかもしれない。透明性手続きの議論によれば、たとえば信念B(P)を自己帰属させる場合、われわれは、「P」の真理性を引き受けるかどうかに関する判断に基づいて、B(P)を自己帰属させる。しかし、実際のところ、たいていの自己帰属はそのような実際の判断にさえ基づかずに行われているのではないだろうか。たとえば、私は、地球は丸いと信じているが、「地球は丸い」の真理性を引き受けるかどうか実際に判断することなしに、この信念を自己帰属させることができるように思われる。

確かに、そのような実際の判断に基づいて自己帰属を行うのは、その判断において新たに信念B(P)を形成する場合だけであり、すでに形成されている信念B(P)の場合には、そのような判断にさえ基づかずに自己帰属させることができると言えるだろう。しかし、すでに形

成されている信念B(P)であっても、それが自分のコミットメントのある信念であると言えるためには、「P」の真理性を引き受けているのでなければならぬ。これは、少なくとも「Pかどうか」と問われれば「P」という判断を下すことができ、それに基づいてB(P)を自己帰属させることができるということである。このように、直接的な自己帰属は、少なくとも潜在的には、透明性手続きに基づくものであると言える。直接的な自己帰属を支えている技能知とは、正確には、以上のような潜在的な透明性手続きの能力を内包する形で、直接的に自己帰属判断を結論する能力なのである。

5 結語—合理的実践的技能知に支えられた自己知—

直接的な自己帰属は、以上のような命題的態度の概念の所有を具現する技能知によって支えられている。しかし、この技能知は以上のような命題的態度の概念の所有を具現しているだけではない。主体が「引き受けの一致」の条件を満たさない場合、われわれは、主体の合理性を疑うこともできる。直接的な自己帰属を支える技能知は、主体の合理的能力の所有を（部分的に⁴）具現しているとも言えるのである。

また、主体が「自分の命題的態度」の概念を所有していると言えない場合、主体は命題的態度を「自分の」命題的態度として文字通りに自己帰属させることができない。その命題的態度は自己解釈によって自己帰属させられる他なく、この意味でそれは、主体にとって「自分の」命題的態度であるとは言えない。したがって、仮にその命題的態度が主体のうちに実際に成立して、何らかの行為をもたらしたと呼んでも、その行為は主体にとつて、この意味で「自分の」行為とは呼べないものである。このように主体は、文字通り自己帰属させる

ことのできない命題的態度に関しては、それを「自分の」行為に結びつける実践的能力（行為者性）を持っていない。それゆえ、直接的な自己帰属を支える技能知は、主体の実践的能力の所有を具現しているとも言えるのである。

以上のように、命題的態度の直接的な自己帰属を支える技能知は、主体が合理的能力と実践的能力を持つということをつまみ、主体が合理的実践者であるということを具現するものである。この意味で、この技能知は「合理的実践的技能知」とでも呼ぶことができるだろう。命題的態度の直接的自己知とは、この合理的実践的技能知に支えられた知識なのである¹⁵。

¹ 本稿は、科学基礎論学会二〇一〇年度秋の研究例会におけるワークショップ「自己知論の現在—合理的実践的アプローチの可能性—」での提題、および日本現象学会第三十二回研究大会におけるシンポジウム「現象学と一人称的経験の問題」での提題に基づくものである。両提題に対して有益なコメントを下された方々には、この場をお借りして御礼申し上げる。また本稿は、科学研究費（若手研究(B)）による研究成果の一部である。

² 心の哲学のすべてのアプローチが高階思考説をとるわけではない。たとえば、二元論は必ずしも高階思考説をとるわけではない。「表象説」と呼ばれる立場も高階思考説をとらない。

³ 命題内容を知っているだけでは不十分である。信念の内容に矛盾があるからこそ、その矛盾を解消する必要があるものであり、欲求の内容に矛盾がある場合には必ずしもその必要はない。

⁴ コミットメント説の論者たちによる自己知の説明は論点が多岐にわたり必ずしもわかりやすいものではない。本節における以下の説明は、私が、

コミットメント説による説明のあるべき姿であると考えられるものである。

⁵ (c)では、実践的推論の結論は行為そのものであると考えている。つまり、主体の行為に結びつく心的状態こそが主体のコミットメントのある心的状態だということである。ただし、「行う用意がある」とは、単に推論を行う傾向があるというだけではなく、実際に推論を行おうとしないときには批判を受け入れる用意があるということをも意味する (cf. Bilgrami[2006] p. 226)。

⁶ 本稿の草稿段階では、「B(P)に主体のコミットメントがある」ということとの条件として、「主体に「P」の正当化を行う用意がある」という条件 (cf. Moran[2001] pp. 113-20) を含めていた。これに対して、島村修平と信原幸弘から、知覚的信念や迷信のように、正当化を行う用意がないにもかかわらず主体のコミットメントがあると言えるような信念があるという指摘を受け、見解を改めた。

⁷ 意図に関して言うと、Pという内容の意図I(P)にSのコミットメントがあるとは、Sが「P」の望ましさ(「P」が実現されるべきものであること)を引き受けているということであり、これはSに「P」を実現する行為を結論とする実践的推論を行う用意があるということである。また欲求に関して言うと、Pという内容の欲求D(P)にSのコミットメントがあるとは、Sが「P」を実現する任意の事態のある観点から見る限りでの望ましさ(「P」を実現する任意の事態がある観点から見る限りにおいて実現されるべきものであること)を引き受けているということであり、これはSに「P」のある観点から見る限りでの望ましさ(「P」がある観点から見る限りにおいて実現されるべきものであること)を前提とする実践的推論を行う用意があるということである。

⁸ I(P)を文字通り自己帰属させる信念を持つているとは、問われれば

I(P)を自分のコミットメントのある意図として自己帰属させる用意があるということであり、これは、自分が「P」の望ましさを引き受けていることの真理性を引き受けているということであり、この後者の引き受けにより、主体は、「P」の望ましさそのものを引き受けていると言える。また、D(P)を文字通り自己帰属させる信念を持つているとは、問われればD(P)を自分のコミットメントのある欲求として自己帰属させる用意があるということであり、これは、自分が「P」を実現する任意の事態のある観点から見る限りでの望ましさを引き受けていること、真理性を引き受けているということであり、この後者の引き受けにより、主体は、「P」を実現する任意の事態のある観点から見る限りでの望ましさを引き受けていると言える。

⁹ これにより、いわゆるムーア言明「Pだが、私はPと信じていない」の不合理性も説明される。

¹⁰ 本節での考察は、透明性手続きを「推論」として理解する点と、その推論の遂行能力を技能知によるものとして理解する点を除いて、島村修平との対話から多くの示唆を得ている。

¹¹ この推論能力を「技能知」と呼ぶことには少なからぬ抵抗感があるかもしれない。「技能知」の典型例は、自転車乗り方の知識のように身体的要素を含む能力であるのに対して、この推論能力にはそのような身体的要素が含まれていないように思われるという点に、その抵抗感の原因があるかもしれない。この限りで、この推論能力を「技能知」と呼ぶことが妥当であるかどうかは、さらに検討を要する問題である。しかし、本稿において、この推論能力を「技能知」と呼ぶことの眼目は、それがそのような身体的要素を含むかどうかにはなく、それが事実知によらない能力であるという点にある。

¹² 信念の概念を十分に所有していると言えるためには、透明性手続きにおける推論の能力を所有するだけでなく、他者帰属を可能にするような信念の概念も所有している必要があるだろう。以下では、この点を踏まえたものとして、同様の文脈でも「部分的に」という表現を省略する。

¹³ たとえば、意図に関する透明性手続きでは、主体は「P」の望みとして引き受けるかどうかに関する判断に基づいて、I(P)を自己帰属させられるかどうかに関する結論を出すと考えられる。そして、この推論を遂行する能力は、意図の概念の所有を具現する一つの技能知であると考えられる。

¹⁴ 寛容の原理で要請される合理的能力には、引き受けを一致させる能力以外にもさまざまな合理的能力が含まれる。この限りで、問題の技能知は、合理的能力を「部分的に」具現するにすぎない。以下では、この点を踏まえたものとして、同様の文脈でも「部分的に」という表現を省略する。

¹⁵ 自己知が合理的実践的的技能知に支えられているとしよう。この説明は、さまざまな心的状態とその自己帰属信念が、自己知の直接性が成り立つような形で脳状態によって全体論的に実現されているというシューメイカーの説明 (Shoemaker [1994] pp. 242-5) と何が異なるのかという疑問が生じるかもしれない。しかし、本稿の説明は、必ずしも物理主義にコミットするものではない。また仮に物理主義にコミットした場合でも、それは、さまざまな心的状態と自己帰属信念が脳状態によって全体論的に実現されていると単に言うだけでなく、なぜそう考えなければならぬのかをも説明する点で、シューメイカーの説明とはあくまでも異なるものとして位置づけられるべきである。

参考文献 (再録表示を付した文献の場合、本稿で示した参照ページは再録版による)

- Bilgrami, A. [2006] *Self-Knowledge and Resentment*, Cambridge, MA: Harvard UP.
- Carruthers, P. [1996] *Language, Thoughts and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge: Cambridge UP.
- Davidson, D. [1980] *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. [1984] *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Evans, G. [1982] *The Varieties of Reference*, J. McDowell (ed.), Oxford: Oxford UP.
- Gallagher, S. and Zahavi, D. [2006] Phenomenological Approaches to Self-Consciousness, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/>.
- Martin, M. G. F. [1998] An Eye Directed Outward, in C. Wright, B. Smith, and C. Macdonald, (eds.) *Knowing Our Own Minds*, Oxford: Oxford UP.
- McGinn, C. [1997] *The Character of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind*, 2nd edn., Oxford: Oxford UP.
- Moran, R. [2001] *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*, Princeton, NJ: Princeton UP.
- Rosenthal, D. [1986] Two Concepts of Consciousness, *Philosophical Studies* 49, pp. 329-59.
- Shoemaker, S. [1968] Self-Reference and Self-Awareness, *Journal of Philosophy* 65/19, pp. 555-67.
- Shoemaker, S. [1988] On Knowing One's Own Mind, *Philosophical Perspectives* 2: *Epistemology*, pp. 183-209, reprinted in Shoemaker

[1996].

Shoemaker, S. [1994] 'Self-Knowledge and 'Inner-Sense', *Philosophy and Phenomenological Research* 54, pp. 249-314, reprinted in Shoemaker [1996].

Shoemaker, S. [1996] *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge: Cambridge UP.

Zahavi, D. [2002] 'First-person Thoughts and Embodied Self-awareness: Some Reflections on the Relation between Recent Analytical Philosophy and Phenomenology', *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, pp. 7-26.

(金杉武司・かなすぎ たけし・高千穂大学人間科学部)

一人称的経験の諸側面と現象学的方法

吉田 聡

一 現象学的考察と一人称的経験

本稿では、私が持つ一人称的経験のあり方——特にそれが持つ確実性をめぐる問題——に関して、フッサールの思索を参照しつつ考察する。私が様々な体験を持っているということ、例えば私が眼前の風景を眺めていること、音楽を聴いていること、冷たい水に触れていることなどは、少なくともその体験を持つ当の私には疑いえず、確実であるように思われる。この実感は多くの人に共有されるものである。フッサールもまた、現象学的還元の方法を形成していく当初には、デカルトの方法的懐疑を意識しつつ、この体験の疑いえなさに着目していた。しかし、その疑いえなさとはいかなる意味における疑いえなさであり、またそれは体験のいかなる側面において存立しているのか。それはとりわけ現象学的な立場からはどのように考えられるのか。以下の考察ではこの点を明らかにする。

フッサールが展開した現象学的考察の主要な課題の一つは、私たちが一人称的視点において持つ体験の構造を記述することであった。もつとも、そこで試みられるのは、単に三人称的視点と対置された一人称的視点からなされる体験の記述ではなく、また(対象としてとら

えられた)私の「心」の内観でもない。まずはこのことを確認しておく。

フッサールによれば、私たちは通常の場合、あらゆるものを空間・時間の中に実在するものとしてとらえている。このような態度(自然的態度)の中では、人間は物体と並存して関係し合うものとして把握された心や身体から成るものとしてとらえられる。現象学的考察が主題とするのも、そこで「心」と呼ばれているものと全く別のもではない。だが、心(体験)は、私に対して現れる対象にすぎないものではない。それは私にとってあらゆる対象が現れる場である。フッサールの言う現象学的還元とは、心(体験)のこの側面を明らかにするために、私たちの日常的・科学的な見方を括弧に入れ、判断中止するという態度変更の作業である。フッサールは、この態度変更に基づいた反省を行うことによって、私たちが持つ体験(すなわち世界における対象に私たちが様々な仕方に関わること)の内実を分析しようとするのである。

この現象学的考察は、私が持つ個々の体験を把握することから開始される。だが、それは例えば「私はこの絵画に感動した」といった個

人的・個別的な体験の記述に留まるものではない。一人称的経験についての現象学的考察の目的は、私たちが対象についての体験を持ちうる場合に、その体験が一般にどのような構造を持っているのでなければならぬのかを明らかにすることなのである。

ここで注意すべきなのは、現象学的考察では、心と物体の世界を二つの世界として区別した上で、両者の関係について考察するという見方をとらないということである。フッサールは、「可能な意識、認識、明証の世界」と「真の存在の世界」とを区別した上で、それらを外面的に関係づけようとする考え方は無意味であり、それらは本質的に連関した一体のものとしてとらえられねばならないと主張する (FCM, 88)。体験はそもそも「何かについての意識(体験)」であり、体験された内容と不可分である。このように考えるならば、一人称的経験の中で私たちが関わる世界は、例えば科学的に説明される世界とも対立するものではない。むしろ私たちは、たとえ科学的な考察を行う場合であっても、究極的には、それぞれに独自の一人称的な視点から離れることはできない。あらゆる対象の意味は、対象について私たちが積み重ねていく体験によって得られる様々な知(直接的な知覚によるものだけでなく、間接的な伝聞や情報交換などによるものを含む)が、私の確信・信念として獲得されることによって生成していく。この事情は、知覚される事物のみではなく、様々なレベルの(一般的なもの)や、科学的・数学的に把握される対象についても同様である。したがって、私・体験・世界の三者を切り離して考えることはできない。むしろ、体験の主体としての私は、(…という確信を持つ私)、(…という世界を持つ私)としてとらえられることで、はじめて具体的に把握されるのである。

こうした一人称的経験に関する思索は、一人称的経験を把握し、それについて記述するという作業の成果である。だが、そもそも私の一人称的経験について語ることはいかなることなのであり、またその語りはいかなる性質を持っているのであろうか。次に、このことについて考察する。

二 体験についての知の疑いえなさ

フッサールは、体験の与えられ方を事物の与えられ方と対比することによって特徴づける。体験と事物の与えられ方は原理的に異なっている²。空間的な事物は常に一面的のみに把握される。したがって、事物についての知は常に不完全なものに留まる。それに対して、体験は全面的に把握される。例えば、ある体験を反省したときに、それがはじめは知覚体験に見えたが、それを他の方向から観察してみると実は想起体験であった、といったことはありえない。もちろん、反省によって把握した体験について考察する際に、その体験を成り立たせる諸要素(例えばノエシス、ノエマなど)が徐々に分節化され見出されていくという意味では、体験は様々な側面を持つと言える。だがそれは、体験が事物のように空間的な諸側面を持つということではない。

しかし、体験が全面的に与えられたとしても、その内容がそもそも誤っているという可能性も否定できないのではないだろうか。フッサールは『イデーンI』でこうした疑問を検討し、それは不合理であると主張する。その主張によれば、例えば「私は反省によって獲得される知を疑う」と述べる人は、自らの反省作用を懐疑の対象にするためにその反省作用への反省を遂行している。したがって、反省による認識の価値に対する懐疑は、そもそも反省により獲得される知を前提

にしてゐる (cf. III/1, 174)。こうした主張を通して、フッサールは反省を主要な方法とする現象学的考察の確かさを根拠づけようとする。これと内容的に同様の議論は、晩年の『危機』においてもなされてゐる。そこでのフッサールは、デカルトが行つた省察を手掛かりとして、世界におけるあらゆる対象の实在に対して懐疑的な判断中止を行う。そして、この普遍的な判断中止を遂行する自我を、絶対的に疑いえないものとして見出すのである (cf. VI, 7680)。

ここでフッサールが際立たせている疑いえないさの内実とはいかなるものなのか。確かに、何かを懐疑するとき、その懐疑を成り立たせるための前提となつてゐるものは、懐疑の対象にはなりえない。フッサールが述べるこの疑いえないさは、反省という体験に特有のものではなく、実はあらゆる一人称的経験に当てはまる。私たちは、反省に限らず、知覚、想起、予期、想像などを遂行するとき、それらの体験がまさに生じているということを疑うことはできない。例えば、私がサイコロを見ているとき、その把握内容には疑う余地があるが、少なくとも私がその時点でサイコロだと確信したのを見るという体験が生じていることは確かであるように思われる。

こうした疑いえないさ、確かさは、私が現に持つてゐる体験に備つた性格であると考えられる。以下では差し当たりこの「現に」という表現で、実際に私が体験を持つてゐる状態、何かを遂行しつつある状態を示し、反省された状態と区別する (ただしこうした説明は後述するように決して十分なものではないということをつけ加えておく)。「私はサイコロを見ている」という体験を反省しつつ、それが本当に生じているのかを疑うとき、この疑いは反省を前提として成り立っている。この疑いの中では、確かに現に遂行されている反省の価

値は疑われえない。しかし、そこで疑いの対象になりえないのは、「私は自分がサイコロを見ていることを反省している」ことであつて、「私はサイコロを見ている」ことではない。すなわち、反省を遂行するときに疑いえないのは、自分が現に反省を遂行しているということそれ自体であつて、反省によつて把握された内容ではない。後者は、徹底した懐疑を一貫して行う場合には、疑うことができる。このように考えると、反省によつて把握された内容が確実であるという見解には根拠がなく、その内容の確かさや体験の存立を疑うことは可能であることになる。フッサールは、反省の確実性について語る際に、こうした事情を明確化してはいない。フッサールがこの問題に接近するのは、反省の構造に関する分析を通してである。

三 反省の問題の本質

自己自身への反省という体験は、対象へと関心を向ける様々な体験 (フッサールが言うところの「直進的な体験」と対置することができ)る。私たちは、周囲の対象に様々な仕方に関わりながら生きてゐる。私たちに、私たちは対象に向かつてゐるが、自己自身には向かつてゐない。言い換えると、私たちは対象に没頭してゐる。この何かへの没頭というあり方が顕著になるのは、私が自分にとつて特別な価値を持つ対象に関わつてゐる場合である。日常的には、「没頭してゐる」とは、ある特定の対象に向かつて持続的に強い関心が向けられている状態のことを指して言われることが多い。このような場合には、私が我を忘れて何かに没頭してゐることが明確に際立つてくる。だが、そうした顕著な場合だけでなく、対象へと関わる時、常に私は何かに没頭してゐると言うことができるのではないだろうか。例えば、朝食のサ

ラダを眺めたり、ふと昨夜の夕食を思い出したりしているとき、私はサラダや昨夜の夕食に関心を向けてそれに没頭しているのであつて、少なくともそれと同様の仕方では、自己自身のことは気にかけていない。それに対して、サラダや昨夜の夕食についての体験とその主体としての私について語ることは、対象への没頭を止め、自己自身へと関心を向け直して反省することによつて可能となる。このように、反省とは体験についての「後からの覚認 (Nachgewahren)」(VIII, 89)である。そして、ここでは反省された私と反省する私との「自我分裂 (Ich-Spaltung)」(VII, 262)が生じている。

だが、ここで次のような疑問が生じる。反省によつて、私は自らの体験や自己自身を、「私は……している」、「……している私」などといった形でとらえる。そこでとらえられているのは、反省された私、反省の対象としての私である。それでは、その際に反省している主体としての私を、反省によつて把握することはできるだろうか。〈反省する私〉と〈反省された私〉との間に隔たりが生じているのであれば、そのようなことはできないことになる。もつとも、〈反省する私〉を把握することができないという表現は正確ではない。私たちはこうして反省の構造について考察しながら、〈反省する私〉について語っている。そのとき、私たちは〈反省する私〉を反省によつて把握していると言えるように思われる。だが、そこで把握されているのは、反省された対象としての、〈反省する私〉である。それに対して、現に反省を遂行する私を何らかの仕方では把握することは可能なのであろうか。反省による把握への疑問の根底にあるのは、この問題である。

つまり、ここでの問題の所在は、〈反省する私〉と〈反省された私〉との相違ではなく、〈現に何かを遂行する私〉と〈対象化された私〉と

の相違にあると言ふべきである。この問題は、反省への反省という特殊な体験の中でのみ生じる問題ではない。それ以外の様々な体験を反省するときにも常に同種の問題が生じている。ただ、通常の場合にはこの問題は隠されている。それが特に顕著に表面化するのが反省への反省という場面なのである。

私は、体験の主体としての私自身を把握するために反省する。そして、何かを見る、聞く、触るなどといった私の体験を把握し、「私は……している」ということを見出す。そこで反省された私に欠けているのは、私が〈現に……している〉という要素であると考えられる。だが、この「現に」という言葉を、例えば「実際に」、「現在において」などといった意味で用いても、反省によつて把握できないものを表現することはできない。私は、自分が実際に何らかの体験を持つていて、それを把握できないというわけではない。また、自分の体験を現在形や現在進行形でとらえることができないというわけでもない。私は自分の体験を省みて、「私は今、新聞を読んでいるところだ」と何の問題もなく述べることができる。ここでは、私は自分が実際に現在においてその体験を持つていて、ということが語られている。さらに、その体験に含まれている本質的な要素について考察することもできる。ただ、そこでとらえられている私は、実際に現在においてその体験を持つ私として対象化されているのである。したがつて、反省によつて失われる要素は、「現に」「実際に」「現在において」といった言葉を通常の意味で用いても適切に表現することができない。それは、ただそれらの表現によつて暗示されるほかにないと考えられる。このことは、私を指し示すための言語表現をめぐる問題に関連している。そこで、続いてこの問題に関して考察する。

四「私」の用法

体験を現に持つことを言い表す場合に生じる問題は、「私」という表現を用いて体験の主体を指し示す際の問題に対応している。まず、「私」という表現に関する『論理学研究』での見解を確認しておく。そこでは、「私」という表現は「客観的な表現」とは区別される「偶因的な表現」の一つであるという見解が示されている (cf. XIX/1, 86)。客観的な表現とは、現実の会話の状況に依存せずに理解されうる表現のことであり、その代表的な例は数学的な表現である。それに対して、偶因的な表現とは、それを用いる主体とその都度の状況に応じて意味と対象が変化する表現のことである。偶因的な表現に含まれるのは、「私」などの人称代名詞だけではない。「これ」「それ」「こゝ」「そこ」「今」「昨日」「明日」「後で」などの表現も、この偶因的な表現に含まれる。そこでのフッサールの見解では、「私」という言葉の理解は、(その言葉が発するそのつどの話し手) という一般的な意味 (指示する意味) と、その言葉が用いられる際に理解される具体的な人物 (指示される意味) という二つの意味が重なり合うことよって成り立つ (cf. XXXI, 89)。だが、この「私」の偶因性とは、「私」が指し示す対象を持たないということではない。それは、日常的に用いられる「私」の対象は、現実の会話が行われているそのつどの状況に依存して確定されるということを意味しているにすぎない。

それに対して、フッサールは後に、自我は「あらゆる把握可能なものを超えた (名を欠くもの)」であり、それは「本来的には自我と呼ばれるべきではない」と主張するに至る (cf. XXXIII, 277f)。フッサールが主張しているのは、体験の主体としての自我は、日常的に用いられる「私」「自我」といった言葉では指し示すことができないという

ことである。それらの言葉で通常の場合に指し示されるのは、対象としての私である。だが、主体としての私は、体験の中で把握されたものではなく、それらを把握する主体であり、「把握するもの、価値づけるもの等としての「機能するもの」」である。それは言わば、「対象」ではなく「原象 (Urstand) (ibid.)」である。だが、この見解の内実はいかなるものなのか。

ここで、以上で考察してきた私と体験の諸側面を、ウイトゲンシュタインが提示した「私」の「客体 (客観) としての用法」と「主体 (主観) としての用法」との区別と対比しながら整理しつつ、その中にフッサールが述べる「私」を位置づけ、明確化してみよう⁴。「客体としての用法」の例として挙げられるのは、「私」が身体に関する記述のために用いられる場合である。それに対して、「主体としての用法」の例は、「私は…を見る」「私は…を聞く」「私は自分の腕を上げようとしている」「雨がくると私は思う」「私は歯が痛い」などである。ウイトゲンシュタインは、前者の用法には誤りの可能性があるが、後者の用法にはその可能性がないこと、また後者の用法は身体やそれを話す人の名前、あるいは「今話している人」といった表現と置き換えることができることを指摘する。

フッサールもまた、客体として把握された私と、主体として把握された私とを明確に区別する。だがフッサールの場合には、「主体としての用法」がさらにいくつかに分類されると考えられる。「主体としての用法」は、(1) 私の「心」を世界の中の対象としての人間に属するものとして把握する場合と、(2) 私を世界の中の対象についての体験の主体 (超越論的自我) として把握する場合とに分けられる。さらに (2) は、本稿で際立たせてきた「現に」という様態を考慮に

入れるならば、(2-1)反省によって対象化された体験の主体としての私と、(2-2)現に体験を持つ主体としての私とに区別される。この中で、体験の疑いなきが備わっていると考えられるのは(2-2)である。そしてフッサールは、この(2-2)を、通常の場合対象としての私を指し示す「自我」「私」といった言葉で表すことは本来的にはできないと主張していると考えられる。このフッサールの主張の根底にあるのは、「私」による指示はいかなる程度のものであれ、何らかの反省を介するという見解である。この見解によれば、カスタネダが提示した指標詞「私」の「存在論的優位性」もまた、「私」が(2-1)を指示する際の性質としてとらえられる。存在論的優位性とは、指標詞「私」が他の指標詞や名、記述に対して持つ優位性の一つである。この優位性は、「私」が正しく用いられる際には、それが指示しようとする対象の指示に失敗することはないという性格である。だが、指示に反省が必要であるとすれば、この優位性は(2-2)に備わる特質とは区別されねばならないことになる。むしろ、(2-2)を「私」と呼ぶことは不適切であるのみならず、そもそも不可能であり、その場合、(2-2)は「私」という表現によって暗示されることができのみであるということになる。この点で、「現に」という表現と「私」という表現の問題は対応しているのである。

五 「生き生きとした現在」における体験

フッサールはこの主体としての私の記述を徹底化するために、「生き生きとした現在」への還元を行う。その試みは同時に、『イデーナー』で一旦は疑いえないものと見なされた領域へと到達する試みとしても理解することができる。フッサールは次のように述べる。

「生き、生きとした現在への還元とは、そのうちで私にとつての妥当の全てが根源的に遂行され、全ての存在意味が私にとつて意味であり、体験の上で妥当するものとして私に意識された意味であるような、そのような主観性への、最も徹底した還元である。」(XXXIV, 187)

この見解では、過去や未来と対比された通常の意味での現在に特別な地位が認められているわけではない。むしろ「生き生きとした現在」は、通常の意味での過去・現在・未来から成る時間系列と対比されている。したがって「生き生きとした現在」は、通常の意味で語られる現在という時点とは区別されねばならない。事象の時間系列は、対象へと向かう直進的な体験の中でとらえられる。それに対して、ここで強調されている「生き生きとした現在」とは、過去・現在・未来の対象に様々な仕方で関わる当の私の体験そのものが生起する時間である。だが、なぜ「生き生きとした現在」への還元ということが改めて強調されねばならないのか。

フッサールは、世界に対する主観としての自我を「超越論的自我」、それが持つ体験を「超越論的生」と呼ぶが、それらは反省によって「構成された形成体」(XXXIV, 300)としてとらえられる。それらは、それが反省によって把握される際に、何度でもそれに立ち返って考察することが可能なものとして対象化される。だが、この対象化された超越論的自我は、それを対象化するという体験を現に持つ私ではない。この根源的な主体としての私をとらえるためには、超越論的自我を反省によって対象化する主体としての私へとさらに反省しなければならぬ。そのためフッサールは、「超越論的生」に関して超越論的還元

を遂行しなければならぬ」(XXXIV, 299f.)と主張する。

ここでフッサールが主張しているのは、反省によって把握された体験と自我を根源的な主体(現に体験する私)と見なしてしまう考え方を乗り越えなければならないということである。例えば、街路を歩いている際に、大きな音が響いてくるのが聞こえ、空を見上げると飛行機が飛んでいるのが見えた、という一連の体験を反省すると、(街路を見る)〈轟音を聞く〉(飛行機を見る)といった体験の推移が把握される。これらの体験の流れが超越論的生であり、それを持つ主体が超越論的自我である。ここでは、超越論的自我と超越論的生は、物的な対象ではないが、反省によって把握される対象となっており、すでに現に、体験を持つという性格を失っている。その際に、「生き生きとした現在」において体験を現に持っているのは、超越論的自我を反省によって把握している私である。そこでフッサールは、超越論的自我を反省によって対象化する主体を〈超越論的原自我および超越論的原生〉(XXXIV, 300)と呼び、それを把握することを新たな課題として提示したのである。

このような意味での私は、いかなる意味においても対象ではなく、対象についての体験を持つ主体として理解されねばならない。この私の理解は他者の問題を視野に入れることによってさらに徹底化される。あらゆる他者——他の私——たちもまた、究極的には私にとつて存在するのであるから、原自我と並び立つような他のものは認められない。原自我としての私の意味を理解するためには、この「唯一性(Einzigkeit)」(VI, 260)——ただし、それは他の唯一的な自我の存在を否定するものではない——を、一旦は自覚しなければならぬのである。

だが、この現に、対象化する私自身を把握することは、それ自体が新たな対象化とならざるをえない¹⁰。したがって、フッサールの見解は、フッサール自身の意図に反して、むしろ〈絶対的なもの〉としての私を反省によって把握することの不可能性を示しているように思われる。だが、私が現に持つ体験とその主体としての私とは、私自身が常にそれであるところのものである。確かに、(現に…すること)は反省によつては把握できないが、私にとつて全くの無であるわけでもない。それは、それを反省によつて把握しようとする私に対して、常に新たな反省のやり直しを促してくるものとして理解されうる。すなわち、それは反省に先立って何らかの仕方で意識されていると考えることができるのではないだろうか。

六 自己触発と体験についての知の確実性

この反省に先立つ自己意識を、フッサールは「機能する自我の必然的な自己触発」(Mat VIII, 193)という事態として記述している¹¹。自己触発という概念が意味するのは、私は何かを体験するときに常に私自身を触発し、新たな反省を動機づけるということである。私は、自己自身を触発することなくして体験を持つことはできない。(cf. Mat VIII, 193)。この自己触発は反省を可能にする条件として考えられる。例えば、サイコロを見る体験は、感覚的な触発(すなわち、何らかの感覚的内容が生起すること)に依りて、それを対象として把握することによつて成立する。それと同様に、私が現に持つそのサイコロを見る体験それ自体も、常に私を触発しており、それに対する反省を促している。この見解の要点は、自己意識は反省によるものだけではないということである¹²。むしろ、私は恒常的に自己触発という先反

省的な自己意識を持ち、場合によつてはその触発に応答して反省を遂行する。もつとも、自己触発は何事かを知る体験の一種ではない。そうであるとすれば、自己触発に伴つて再び自己触発が生じることになり、こうした考え方は無限後退の議論を招くことになるからである。自己触発とは、あくまで私が体験を現に持ち、そのうちを生きることの中で生じる状態として理解されねばならない。

この自己触発の概念は、私が、私にとつていかにして対象（客体）としてではなく、体験を持つ主体として与えられるのかを説明しようとするものである¹³。そしてそれは、体験を現に持つということに備わる疑いえなさの構造を一つの角度から照射する。私が体験を現に持つとき、その体験は自己触発という状態すなわち反省されることが可能な状態にある。疑いえなさを持つのは、反省された体験ではなく、この自己触発という状態にある反省可能な体験である。しかし、その疑いえなさは、自己触発に依じて遂行された反省によつて把握された体験には備わっていない。

こうした自己触発の構造は、私が現に持つ体験がそもそも懐疑可能なものの領域にはないことを示している。体験は、何らかの疑わしいものとの対比において確かなものであると見なされるのではない。様々な事象の確実性や疑わしさについて語ることができるのは、その事象が私の体験の中で把握される場合であり、さらにその体験の中で確実性や疑わしさについて語るための根拠や基準が与えられている場合である。例えば、サイコロを掴んでみると形が歪んでいて、双六の役に立つかどうか疑わしいと考える場合や、雲一つない空を見て、夕方までは確実に晴れているだろうと考える場合など、通常の場合、確実さや疑わしさについての判断には何らかの根拠や基準があ

る。それに対して、ここで考察してきた私が現に持つ体験は、常に自己触発の状態にはあるが、対象としてとらえられるものではない。むしろ、それが決して反省の対象とならないということこそが、私の体験の疑いえなさで見なされる事柄であると考えられる。私が現に持つ体験は、そこで確実性の根拠や基準が示され、判定がなされる場である。この場、それ自体は、疑わしいのでも、疑わしくないのでもない。私は、ただそれを常に疑っていない。この意味で、それは疑いえないものとして考えられるのである。

それゆえにこの疑いえなさを積極的に主張することはできない。それを主張しようとするならば、反省によつてその体験を把握し、確かさや疑わしさについて語りうる地平にもたらしなければならぬが、その際には、体験を現に持つことに属しているように思われた絶対的な確かさ——疑わしさが語られる地平の外部にあることによる確かさ——は把握されえない。それは常に私を触発し続け、体験の把握の更新を動機づける。現象学的考察が明らかにしようとした一人称的経験の一つの側面は、この「現に」という性格と疑いえなさの把握に関わるものであったと考えられる。

本稿では、フッサールの思索のうちに、この「現に」という性格へと接近し続ける運動を読み取り、再構成してきた。そして、結果的に本稿での考察は——フッサールのそもそもの意図通りではないかも知れないが——確実性がそこで成り立つ場の、場であるがゆえの疑いえなさを垣間見る地点に辿り着いたのである。

【註】

フッサール著作集 (Husserliana) からの引用箇所の指示は、巻数をローマ

数字、ページ数をアラビア数字で示すことによって行った。それ以外のフッサールの著作については、下記の略号と該当箇所ページ数によって示した。

CM = *Cartesiansche Meditationen*, Philosophische Bibliothek, Bd. 291, Hamburg, Felix Meiner, 1977.

Mat VIII = *Husserliana Materialien Bd. VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934) Die C-Manuscripte*, hrsg. von D. Lohmar, Dordrecht, Springer, 2006.

¹ Drummondは、現象学的考察を単純に一人称的・内観的視点による考察と見なすのは適切ではないと主張する。そして、現象学を、考察の主題と考察者が同一である「自己現象学」と見なし、内観的で独我論的な方法として特徴づけるテネットの見解を批判する。cf. Drummond, J. J., *Phenomenology: Neither auto- nor hetero- be, Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6, 2007, pp.57-74.

² フッサールは、体験を把握する反省を「内在的知覚」、事物を把握する知覚を「超越的知覚」と呼んで区別する (cf. III/1, 166, 168)。事物の一面的にのみ把握されるという与えられ方を、フッサールは「射映」と呼ぶ。それに対して、全面的に与えられる体験は「絶対的なもの」(III/1, 92)であると考えられる。

³ 現象学的還元の究極的な目標は、この体験を現に持つという事柄を理解することであると考えられる。それは田口が述べるように、私にとって「最も近い」ものへと立ち返ることであり、「一切の客観化の「手前」へと逆行し、直接的な(体験すること)の「絶対的近さ」へと還帰すること」として理解することができる。cf. 田口茂「フッサールにおける(原自我)の問題」(法

政大学出版局、二〇一〇年、五四―五七頁)

⁴ Cf. Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, 1958, pp.66-70. (大森・杖下訳『ウィットゲンシュタイン全集』、大修館書店、一九七五年、二二〇―二二五頁)

⁵ Cf. Castañeda, H.N., *He, a Study in the Logic of Self-Consciousness*, in: *The Phenomeno-Logic of the I: Essays on Self-Consciousness*, Indiana University Press, 1999, pp.35-60. ただし、指示の迷行と解釈との区別に関するカスターネダの議論は、フッサールの自己触発に関する議論と共通点を持つと考えられる。この点に関する考察は、他の機会に譲りたい。

⁶ フッサールは、一九三〇年の草稿で「生き生きとした現在」に関して次のように論じている。私の体験が生起する「生き生きとした現在」は、「身体・精神的に存在する人間、実在する人間の現在としての私の現在」あるいは「私にとって妥当する現在」(XXXIV, 186)ではなく、「私にとって今、現在的に顕在的なすべての存在妥当に對する原地盤 原源泉」(ibid.)として理解される。

⁷ 対象が自我にとって対象として存立するための条件に関して、フッサールは「受動的総合の分析」で次のような洞察を示している。対象は、体験と共に流れ去ってしまうものとしてではなく、「任意に繰り返される再想起」(XI, 110)において同一のものとして与えられる限りで、自我が持つ体験の流れに對して持続的に存在する対象として把握される。これと同様の事柄は、「形式論理学と超越論的論理学」において次のように述べられている。「私がそこに把握しているものがたとえもはや知覚されなくなったとしても、あるいは私がそのものをとらえていた想起がそれ自体再び過ぎ去ってしまったとしても、私はそのものへと繰り返し立ち返ることができる」という意識がなければ、同一のもの、対象についての語りは無意味である

う。」(XVII, 291)

この原自我のあり方に関するフッサールの見解は次のような洞察に基づいている。「自我、すなわち同一の自我は、…私にとって構成される他者たちとの対比によって特徴づけられるものではない。それはなかつたのである。」(XV, 351) 「このエトは、何ら有意義な複製を許容せず、より明確に表現すれば、それを無意味なものとして排除するという絶対的な意味において、唯一のものである。」(XV, 589f.)

原自我という概念は、少なくともフッサールの考察にとつては、自我論を導くものではない。むしろ私が原自我であるということが、私に対して超越的な他者たちが存在することを可能にすると考えられる。cf. Overgaard, S., "In Defense of Subjectivity: Husserl, Levinas, and the Problem of Solipsism," *Subjectivity and Transcendence*, ed. A. Gren, I. Damgaard and S. Overgaard, Mohr Siebeck, 2007, pp.95-114.

フッサールはこのことを次のように述べている。「絶対的なものは絶対的な時間化に他ならない。そして、この絶対的な時間化を（私が直接的に私の留まりつつ流れる本性性として見出すところの絶対的なもの）として解釈することは、すでに時間化である…。」(XV, 670)

自己触発は、初期時間論における「内的意識」(X, 126) という概念を受け継ぐものであり、後期の思索の中では「受動的な志向性」としての「先志向性」・「先時間化」などとも言い換えられ、事物などの対象を構成する志向性から区別されている(cf. XXXIV, 179f.)。それは、反省に先立って、「あらゆる体験は意識されている」(III/1, 95) という事態を表す概念である。

ザハヴィは、Bernándezによる非概念的自己意識に関する主張が、現象学における先反省的自己意識の分析と共通する洞察を含んでいることを指摘する。だが他方で、Bernándezの主張や分析哲学における多くの理論

が、基本的には対象としての自己の意識のみを問題にするものとして理解されうると主張する。cf. Zahavi, D., "First-person thoughts and embodied self-awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 2002, pp.7-26.

ザハヴィは、この自己触発の概念に基づきつつ、今、ここで遂行される空間的な対象についての知覚が暗黙のうちに含む先反省的な自己意識の現実について考察を展開する。ザハヴィは、空間的な対象は、それに対する視点としての身体の意識を前提すると主張する。しかし、注意されねばならないのは、自己触発としての先反省的な自己意識は、対象を把握する意識の類比物として理解されてはならないということである。cf. Zahavi, D., *Self-Awareness and Alterity*, Northwestern University Press, 1999, pp.24-25.

(吉田聡・よしだ あきら・千葉工業大学)

ワークショップ報告書

現実の他者経験から探る現象学の可能性について―フッサールとサルトルの場合―

提題者：大塚 類（日本学術振興会特別研究員P.D・宮城教育大学）

遠藤 野ゆり（山口大学教育学部）

オーガナイザー：中田 基昭（岡崎女子短期大学・特任）

提題者である大塚と遠藤は、かなり過酷な生き方を強いられてきた子どもたちの養育の現場に、それぞれ十年と七年ほど自ら参加し、現象学に基づきこうした子どもたちの他者経験を解明し、その成果を博士論文として出版している。今回は、そのなかの事例を使い、博士論文とは視点を換え、他者経験に大きな困難を抱えているがゆえに顕在化されうる、現実の他者関係の超越論的根拠を、哲学としての現象学からは見えてこない観点から明らかにすることを試みた。というのは、こうした観点をとることが、現実の人間の在り方を解明する際に、事柄に即した現象学の可能性にとつての一つの試金石となりうるか否かを、哲学としての現象学の俎上にのせるべく、参加者との議論を目標にしたからである。

1 提題者の発表の要約と現象学の可能性への提起

・大塚類「顕在的な他者経験を介した相互主観的な意識への歩み」

『デカルト的省察』（以下、『省察』と略）で展開された、フッサールの相互主観性理論の問題点を解消する試みは、フッサール以後の現象

学者によつてなされてきた。その代表的なものとしては、『省察』期のフッサールによる他者経験の主題性と非主題性との基礎づけ連関を逆転させ、意識は「匿名的な共同主観」としての他者の機能を常にすでに含みこんでいるとする、ヘルト(1973)の試みがある。本邦では、こうした意識の発生過程は先自我的次元における自他の癒合状態からの等根源的な自他の分離にあるとする、谷徹(1983)、山口一郎(2005)、榊原哲也(2009)の試みがある。こうした試みによれば、我々の意識は、先自我的次元での癒合状態を経て、匿名的な他者と共在するようになる、と想定できる。

他方、本発表で事例として考察されたのは、家庭での養育環境が充分ではなく、乳児期に児童福祉施設に収容され、自分の親や家族を知らずに育っている子どもである。幼児期から児童期にかけてのこの子ども他者経験の変化から、『省察』における解明と同様、顕在的で主題的な他者経験の積み重ねを基盤として、匿名的で非主題的な他者との共在へと到る、という彼の移行が示された。このことを典型的に示しているのが、感情移入による彼の他者理解の在り方の変化である。彼のこの変化を、大塚は、次のように解釈した。

事例の子どもは、自分の能動的な働きかけによって他者との結合を
目指す時期から (vgl. Husserl, 1973 *Beilage XXVI*)、トイニツセンの
いう他者化された意識として (vgl. Theunissen, S.92)、他の子どもも
含めた関係を生きられる時期を経て、他者に固有の想いを浸透的に捉
えられるようになっていった。能動的・主題的な他者経験から、受動
的・非主題的な他者経験へと向かう彼の歩みは、受動性が能動性を基
礎づけているとする従来の現象学に対し、新たな視座を開くのではな
いか、ということが提起された。

この提起から、我々がそうであるところの、匿名的な他者と共在す
る意識となることは、この子どもにとつて、好ましい側面を備えてい
るだけではなく、誰かにとつて自分は特別な存在であろうか、という
問いを抱くといった、人間関係における辛さや哀しみを新たに引き受
けることでもある、ということが示された。このことは、我々が相互
主観的な意識であることが自明視されているがゆえに隠されてしま
いがちな、我々の生の奥深さや豊かさを捉える際の観点ともなるはずで
ある。

また、児童期のこの子どもの振る舞いから、彼の意識が自己否定的
な色合いを帯びていることが示された。彼のこうした意識の在りよう
は、匿名的な共同主観としての他者との共在へと到る彼の歩みが、従
来説明されてきたのとは異なる道筋であることと関係があるのだろう
か。あるいは、いわゆる通常の発達を遂げたであろう我々一人ひとり
の意識においても、共同主観は、相互主観的な世界や主題的な他者経
験を可能にするいわば無色透明なものであるだけではなく、我々の日
常的な他者経験や他者関係にそれぞれ固有の色合いを付与しているの
ではないだろうか、という問題提起が最後になされた。

・遠藤野ゆり「共在経験を介した主観他者と自己の超越」

サルトルは、「存在と無」において、主観他者に眼差されるといふ事
態を、根源的な他者経験として説明している。本発表では、幼少期よ
り母親から心理的・身体的虐待を受けている、養育者夫妻の営む児童
福祉施設での或る少女の体験を、主観他者に関するサルトルの記述に
基づき理解することで、サルトルがいうところの、眼差しの具体相を
明らかにした。すなわち、主観他者に眼差されることは、サルトルに
よれば、可能性の凝固と死に到る厳しい経験であると同時に、サルト
ルは明らかにしていないが、新たな可能性へと自己を超越できる契機
ともなりうるということが示された。しかも、サルトルにおいては「存在論
的構造を構成することのない」ような「偶然的事実」(Sartre, p. 68)
でしかないとみなされている共在経験こそが、サルトルの解釈とは異
なり、虐待された過去の自分を超越するために己の実存を支えてくれ
る。眼差しによって己の可能性の隅々が自己へと現前させられるとい
う、主観他者経験の根源性は、こうした支えがあつてはじめて、自己
への向き合いによる脱自、という対自の存在論的構造に関わる経験と
して發揮されうることも示された。

さらに、己の可能性を守るため、サルトルがいうところの他者の対
象性を保持しようと、時には他者の可能性を阻害せざるをえなかつた
この少女の在り方は、養育者に対し、時にぶつかりながらも、穏やか
な甘えと愛着とを示すように変化していったことも報告された。

彼女のこうした変化は、彼女の可能性を凝固させる眼差しとしての
養育者からの叱責を逃れようとする、この少女の可能性の実現の仕方
が、養育者によって徹底して超越され、そうした仕方での脱自が否定
される、という本報告で描かれた一連の対話によるものであろう。し

かし、こうした眼差しから解放され、辛い対話の意味を彼女に咀嚼させるのは、彼女が直面させられた自身の在り方に寄り添い、最善の食事を用意してくれるもう一人の養育者や、養育者によって共に眼差される者になろうとしてくれる友人といった、他者との共同的な関係であつたはずである。この関係によって、主観他者として現われてきた養育者から蒙る作用のただなかに在り続けることが、彼女に可能となつた、と考えられる。

事例の少女の経験についての以上の考察から、己の可能性の隅々まで直面させられる根源的な主観他者経験が、超越される辛さを孕みながらも、この超越によって新たな可能性を開きうることに、その際には、我々は他者と共にあるという支えを必要とすることが、明らかにされた。したがって、自己への現前による脱自という対自の存在論的構造は、サルトルがその説明を目指したところの (cf. ibid., p. 66), 具体的で個別的な個々の人間にとつては、共在としての我々の在り方と密接に関わっている、ということが示された。

2 提題者自身による他方への問題提起

以上の発表の後、大塚の発表について、遠藤から以下のような問題提起がなされた。

まず第一に、大塚発表によれば、事例の子どもの場合は、共同主観としての他者との共在へと到るのは、顕在的で主題的な他者経験によつて行われる。そのため、共同主観が付与する大塚のいうところの「色合い」は、自他の癒合状態を経験できなかつたことによる脆さがつきまとつた「自己否定的」なものとなつて行っているのではないか。さらに第二に、共同主観の在り方には様々な次元があるようなので、どの次元

の共同主観が問題になるかが、匿名的な共同主観としての他者と共在している意識の成りたちに大きく関与しているのではないか。すると、今回の事例のような子どもの生だけではなく、我々の生そのものを解明するうえで、共同主観の成りたちを捉える必要があるのではないか。

大塚からは、遠藤の発表に対して次のような問題提起がなされた。

まず第一に、主観他者と自己との対峙においては、主観他者から自己への一方向的な作用や影響のみに焦点が当てられているように感じた。すると、サルトルの他者経験論にも、『省察』における超越論的自己による一方向的な他者構成と反対のベクトルがあるだけとなり、どちらの他者経験論も一方向的といわざるをえないのではないか。第二に、事例の少女の変化に基づけば、サルトルの論とは異なり、主観他者経験と第三者との共在の間で根源性や重要性が逆転するように思われる。しかし他方で、今回の二人の子どもの変化から示唆されるのは、共在や共同主観が根源的であるとしても、我々の在りようを実際に変化させるのは、主題的な他者経験なのではないか、という問いが生じてくる。

提題者自身による以上の問題提起は、二人の発表が、現実の子どもの変化に基づいた、フツサルとサルトルにおける他者経験論に対する新たな説明の可能性に関わるものとなつて示していることを示しており、本ワークショップの意図をより明確にしている。

3 フロアーとの質疑応答

しかし、フロアーからはじめに問題とされたのは、提題者を含め、我々三人の本ワークショップでの意図とは異なり、現象学を使うこと

についての否定的な意見であった。

・現実の他者経験を説明する際の現象学の意義

フロアーからは、二人の提題者の発表では、事例は素晴らしいのに、フツサルとサルトルを引用することによって、内容がわからなくなるため、現象学を使わず、「自分の視点で分析した方がいい」という趣旨の発言がまずなされた。というのは、例えば「匿名的な他者との共同主観」や「超越」といった言葉等は、内容が難しすぎて、なにをいっているかわからないため、事例から「定義し直す」べきだからである、ということであった。さらには、遠藤の事例の少女は精神病理学で診断名をつけられるような少女であるため、養育者との対話を介して彼女の在り方が変わった、とする遠藤の解釈とは異なる解釈も示された。また、他の参加者からも「個別事例を一般化する危険性がある」とのことから、精神病理学や医学的な見地から捉えるべき子どもとそうでない子どもとを区別し、前者の「個別の特性を理解したうえで研究する必要があるのでは」という発言がなされた。

これらの発言に対し、二人の提題者からは、フツサルやサルトルの言葉や記述を使うことによってみていくことがある、との主張がまずなされた。また、個別の特性を追求しており、一般化しているのではない、との反論もなされた。大塚は、いくつかの検査項目に該当すると、例えば「愛着障害」と診断され、その子どもを理解しようがないようになってしまふ、という危険をあげた。遠藤からは、障碍によって子どもを区別すること自体が、個々の体験の固有性を無視して一般論にあてはめることになる、との反論がなされた。遠藤の発表に即せば、いわゆる精神病理学における一般的な知見によって、子どもの変

化がみえてこなくなるこそが、「事柄それ自体へ」と向かうことを阻んでいる、ということが本事例で明示されたのではないか。養育者との対話を介した事例の少女の在り方の変化が捉えられたのは、一般的な知見を判断中止するという、現象学的態度によってなのである。

さらに大塚からは、例えば「匿名的共同主観」という言葉を使うことによって、通常は、問題行動とみなされたり、他者関係がうまくいかない、といわれている子どもの固有性を明らかにできる」という反論がなされた。遠藤からは、サルトルにおける「超越」や「可能性」や「身体」や「他者の目にさらされる」といった事態によって、事例の少女の在り方がどのようにして明らかになるのかについて、補足説明があつた。特に、養育者と事例の少女との対話においては「身体関係が問題となっているのでは」というフロアーからの最初の質問に対し、サルトルの身体論を遠藤なりの仕方でも再解釈すると、対自が可能性的実現に向けて自己を超出していく際のダイナミズムは、身体の生き生きとした在りようとして現われ、可能性が実現できない場合には、身体が凝固してしまふという仕方でも表出される、といったことから捉えることができる、という趣旨の答えがなされた。

提題者と同様、教育研究の領域に身をおいている者として、オーガナイザーは次のことを補足した。事例として描かれていたのは、精神病理学や愛着理論等によって、診断名をつけられ、その診断名に見合った処遇や対応や解釈を一方的になされてきたような子どもたちであり、大塚のいうように、本人が蒙っている辛さが見逃されてきた。二人の提題者は、そのようにして見逃されてきたことを、子どもに個別に寄り添うため、現象学を使って捉えようとしてきたのである。

フロアーからも、今回の発表は、「現象学的還元による世界を、個々のなかでどう描ききるかを試みた」のではないか、との指摘もあった。文責者の立場から補足すれば、現象学に基づいて今回の考察が可能となったのは、提題者が、精神医学等の先行研究を精査し、子どもたちになされてきた判定や診断の不十分さを実感し、判断中止によってそれらをあえて括弧に入れることから研究がはじまったからである。

・提題者が目指す教育研究

遠藤とは異なる解釈が示されたことに関しては、解釈自体を問題とするよりも、現実の人間を捉えるのに、現象学の理論をどう使うのかを問題とすべきである、との指摘がフロアーからなされたが、文責者としては、さらに次のことを、ここで補足しておきたい。

今回の養育実践の事例を含め、広い意味での教育実践において、おとなは個々の子どもと現実に関わらなければならない。そのため、精神病理学等の立場からどのような診断を受けたり、分類されていようと、子どもたちのそのつどの現在における在り方に直接関わることによつて、彼らにより豊かな在り方ができるようにしなければならない。

遠藤の事例で描かれている養育者のうちの一人は、かつて非行を表出したり親からの虐待を受けた子どもたち、「皆の過去なんて関係ない、これから良く生きていけばよい、僕たちは過去にどんなことをしてきたのか一切気にしない」、と、もう一人の養育者は、これから生活を共にする「子どもたち一人ひとりの成育歴等々もあえて読まないことにしている」、という(遠藤33頁)。教育実践には、子どもたちに対すこうした構えが求められるのであり、同様のことは、精神病理学的診断等に対してもいえるのである。

文責者から見れば、二人の提題者は、自分の研究で事例として描かれている子どもたちが、もしも提題者の研究内容を知り、それを理解したならば、「提題者は自分たちのことをこのように想ってくれていたんだ」、と思ってくれることを想定できるような研究をしてきている。文責者が知る限り、たしかに、断片的な情報から患者やクライエントの診断名を即座にみつけれられることを、いわば自分の職業的な資質とみなしている精神科医やセラピストもいる。しかし、その対極には、拙速な診断の妥当性を危惧するだけでなく、診断自体にも慎重であり、診断によつて蒙るであろう患者やクライエントの辛さに対する感受性をそなえている者もかなりいる。最近の精神病理学の研究領域で、患者やクライエントの参加を積極的に求める傾向も、診断によつてはみえてこない彼らの在り方を重視していることの現われであろう。二人の提題者は、研究者としても後者の在り方を目指している。後者の立場にたてば、教師や養育者や医者やセラピストのように、当の他者への自分の関わりに長期にわたつて直接責任を担っている者にも、今回問題となったような、他者を診断したり、他者の在り方やその変化について解釈することが、許されるのであろう。

・提題者とフロアーとの共同作業

提題者の提起に補足を求めたり、さらなる展開の可能性の指摘もフロアーからなされた。

二人によつて描かれている子どもたちの在り方はそれほど「特異」なのか、という趣旨の質問に対する大塚の答えは、以下のようなものであった。

意識の癒合状態から自他が分離した子どもと、癒合状態をかつて経

験しなかった子どもとは、発達の道筋が違う。そのため、一見すると同じ行為であるように思われても、当の子どもが感じている想いや在り方を、単なるわがままや暴力的なものとして解釈しうるかどうかに関し、かなり慎重であらねばならないだけでなく、子どもにとつての他者の現われも異なるはずである。先自我的次元における基盤に裏打ちされているかどうか、事例の子どもと他の子どもとの違いとなっている。こうした違いを明確にしてくれるのが、意識の癒合に関する相互主観性理論である。

遠藤の答えは、以下のようなものであった。

他者によつて眼差され、身体が凝固してしまうという経験自体は、事例の子どもにも固有のものではなく、いわゆる後ろめたい体験において、我々もしばしば経験している。サルトルも、鍵穴の比喻で、後ろめたい行為をしている人間の例をだしており、珍しい話ではないことが暗示されている。しかし、場合によつては他者の可能性を阻害するような仕方では自分の可能性を実現できなかったからこそ、それまでの他者経験を養育者によつて一旦死せる可能性としてもらうために、養育者に眼差されることが遠藤の事例の子どもにとつて大切な経験だったのであり、この点に彼女に固有の意味があった、と考えられる。

大塚の事例では、「4歳時の事例の子どもが発表にあつたような乱暴な言葉を使うこと」に関し、「事例の子どもの雰囲気次第に柔らかくなっている」ことからすると、「雰囲気」という観点からすれば、乱暴な言葉かどうかという解釈が異なってくる。例えば身体的雰囲気の共同化といった観点から考察できなかったか」という指摘がなされた。

この指摘に対する大塚の答えは以下のようなものであった。

言葉に関しては、今後の課題としたい。雰囲気については、他の子どもの事例で、子どもとおとなが同じ一つのキネステータ的体として機能する時には同じ雰囲気を生きていることや、同じ雰囲気を生きているなかで、その時の気分を共有するだけでなく、現在、過去、未来を共有できるようにする、といったことについて考察した（大塚）²⁹ 頁以下参照。

さらに、「子どもの発達段階について考慮したのか」ということと、大塚の発表では、「匿名的な共同主観」に着目し、「乳児期における受動性と能動性の問題にかなりこだわっているが、乳児期は、受動性と能動性が相互に働き合いながら成立しているため、受動性と能動性にこだわらなければならないのではないか」という問いがだされた。

この問いに対する大塚の答えは以下のようなものであった。

通常の母子関係においては、受動性と能動性が相互に働き合っているかもしれない。しかし、大塚の事例の子どもの場合は、生後八カ月から施設に収容されており、しかも、その間の八カ月も家庭とはいえない状況で養育されたため、通常考えられる受動性と能動性との相互の働き合いがあつたかどうかは、定かではない。しかも、事例の子どもは、大塚にしがみついたりして大塚を独占しようとする時期を経て、大塚が他の子どもと遊ぶことを許容し、大塚と離れていても一緒にいるという想いを共有できるようになつていった。こうした彼の変化をみる限り、受動性と能動性にこだわらざるをえない。

最後に、遠藤に対する次のような趣旨の質問がなされた。

遠藤の事例の子どもは思春期であるが、この点について考慮したのか。また、養育者との二者関係にとつては、第三者が実は重要な意味をもっている、というのが遠藤の主張だと思われるが、この主張はサ

サルトル自身の主張とは異なるのか。具体的には、叱責する養育者との関係にとつて、もう一人の養育者が重要な役割をもっていた、ということなのか。

この問いに対する遠藤の答えは、次のようなものであった。

サルトルに依拠したことと自体が、思春期の意識を考慮することになつている。なぜならば、自分の在りようが他者や自分自身にとつてどのようなものであるかを気にせざるをえないという、思春期に特有の自意識の強さは、自己への現前というサルトルの解明が焦点を当てていることだからである。自分について考えると自分がわからなくなると、変わってしまうことから、「それがあるところのものであらぬ」という対自についてのサルトルの有名な句が、思春期の在りようを明らかにするのに適している、と考えられる。

サルトルは、主観他者経験を最も根源的なものとし、第三者が介入する共在は、個別的で具体的な次元における偶然的なものとしている。今回の事例では、第三者の介入が可能性を存在することに根源的に関わってくるため、サルトルを超えなければならなかった。

引用・参考文献

遠藤野ゆり2009『虐待された子どもたちの自立』東京大学出版会

Held,K. 1972 Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Martinus Nijhoff

Husserl,E. 1950 *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff

Husserl,E. 1973 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität Dritter*

Teil:1929-1935, Martinus Nijhoff

大塚類2009『施設で暮らす子どもたちの成長』東京大学出版会

Sartre, J.P.1943 *L'être et le néant*, Gallimard

榊原哲也2009『フッサール現象学の生成』東京大学出版会

谷徹1998『意識の自然』勁草書房

Theunissen,M. 1977 *Der Andere*, de Gruyter

山口一郎2005『存在から生成へ』知泉書館

(中田基昭・なかだ もとあき・岡崎女子短期大学特任)

ワークシヨップ報告

「フッサールの超越論的觀念論再考」

植村 玄輝

本稿は、日本現象学会第三二回研究大会で行われたワークシヨップ「フッサールの超越論的觀念論再考」のオーガナイザによる報告である。以下では、(1)企画の背景にある研究状況を確認したうえで、(2)各提題者の発表と(3)その後の討議について要旨を述べる。最後に、(4)ワークシヨップの成果と今後の展望に簡単に触れる。

1. なぜ今フッサールの超越論的觀念論なのか

フッサールの超越論的觀念論は、一九〇七年から一九〇八年にかけてその初期形態が成立し、公式的には一九一三年刊の『イデーニー』において最初に表明された主張である(ただし同書では「超越論的觀念論」という呼称は使われていない)。この主張に比較的中立的な観点からおおまかな定式化を与えるならば、次のようになる。

(T1) レアルな世界は、それを経験する意識なしには考えることができない。

このように理解されるかぎりでは、(T1)がフッサールの晩年に至るまでの公式見解であるという主張に反論する解釈者は少ないだろう。そして、さらなる解釈がどのようなものであれ、(T1)がフッサール

現象学の中心的主張の一つであることも間違いない。

フッサールの超越論的觀念論には多くの批判が向けられてきた。(T1)は世界の存在を意識に依存させるという到底受け入れがたい形而上学的帰結をもたらすというのである。こうした批判に対して、フッサールにより好意的な解釈者はしばしば(T1)を世界の存在に關する形而上学的な主張ではなく、世界の「意味」に關する(いわば認識論的な)主張として解釈することで応答している。超越論的觀念論の眼目は、世界が意味を持つものとしてわれわれに与えられる仕方を、それを成り立たせる意識の働きから解明することにあることである。すると、世界がそれ自体で(どのように)存在するかという形而上学の問題に關して超越論的現象学は中立的であることになる。

上述の状況の背後には、おそらく、形而上学的に解釈された(T1)は受け入れがたいという前提が潜んでいる。フッサールの批判者も擁護者も、この点に關しては見解を共有しているように見えるのである。たしかに、世界の存在が意識に依存するという主張は、一見するかぎりでは世界と意識のあり方に關する常識的見解と真っ向から対

立する。だが、ある哲学者の立場の解釈とその評価は別物である。解釈が問題になる場面では、常識的に受け入れがたく見える帰結をあらかじめ排除するような姿勢は避けられなければならない。

問題はまだある。(T-I)は、形而上学的主張として解釈されると本当に常識はずれで受け入れがたいものになってしまふのだろうか。フッサールは(T-I)に登場する意識を「純粹意識」ないし「超越論的主観性」と呼び、常識のないみでの意識(「経験的」ないし「内世界的な」意識)から区別している。形而上学的に解釈されたとしても、(T-I)は世界の意識からの独立という常識的見解と整合するかもしれない。こうした点を考慮せずに(T-I)の形而上学的解釈を拒否する姿勢は性急だろう。

これらの簡単な確認からも伺えるように、超越論的観念論はフッサールの中心的主張の一つであるはずにも関わらず、その解釈と検討がこれまでに十分になされてきたとは言いがたい。その一方で、フッサール研究をめぐる近年の状況は、超越論的観念論の再考に機運を与えているように思われる。第一に、この問題に関連するテキストが数多く公刊されたことよって、フッサールの考えをより正確に理解することが可能になっている。これらの資料は、(T-I)の形而上学的解釈に文献上の根拠を与えたと同時に、それが真剣な再検討に値することを示唆している。第二に、後期フッサールの思想の発展を「実践哲学的転回」として捉え、そこにカントおよびドイツ観念論的な論点の浮上を見て取る近年の研究動向も重要である。この観点から超越論的観念論がどう捉え返されるのかということも検討されてしかるべきだろう。

2. 提題の概要

本WSでは、前節で述べてきた事柄を共通の背景とした四つの提題がなされた。以下、当日のプログラムに即してそれらの概要を述べる。佐藤駿「フッサールにおける超越論的観念論と形而上学」

本提題において佐藤は、「経験科学のもたらす真理に非経験科学的な存在解釈を与え、究極的な存在学を実現する」という学問的形而上学の構想が「論理学研究」の公刊前後から超越論的観念論の成立期に至るまでフッサールに継続的に見られることを確認した上で、この構想が超越論的観念論というかたちで展開されたことの意義を論じた。ここでポイントになるのは、フッサールの超越論的観念論が「われわれは事物そのものに近づくことはできない」という考えおよびそれを後ろで支える知覚論を原理的な誤謬として拒否するという姿勢と表裏一体であるという事実である。フッサールの超越論的観念論は、われわれの知覚を意識内部において「外的世界を描き出す不完全なドラマ」と見なすそうした立場とは対照的に、知覚の志向的対象としての事物の与えられ方を、体験そのものとの与えられ方とは異なるものとして正当に扱うという発想に根ざしている。現実存在する事物を完全に調和的な経験全体の志向的相関者と見なすフッサールの超越論的観念論は、われわれの経験の根拠をなす知覚についての徹底的な認識論的考察との関連で理解されなければならない。こうした考察を経て自らを正しく評価する理性こそ、悪しき形而上学を排して真正な形而上学の生みの親になるはずのものである。佐藤が提出した以上の論点は、本WS全体にとって重要な主題となっている。

植村玄輝「超越論的主観性の『受肉』はなぜ必要なのか——フッサールにおける超越論的観念論の展開(1907-15)」

植村の提題では、フッサールの超越論的観念論の発展が追跡された。フッサールの初期超越論的観念論は、個別の人間の意識と純粹意識を嚴格に区別する点で、人間的主観性と超越論的主観性があるいみでは同一視する後期の立場とは異なっている。植村はここに見られる立場変更を、初期の理論的枠組みから生じる困難とその解決という観点から論じた。初期超越論的観念論にしたがえば、純粹意識は可能な対象のすべてをその相関者として持つ可能な作用の総体であり、(現象学的還元が付された)意識の最低次の本質からなる。構成分析とはこうした総体が持つ相関的構造を明らかにする作業に他ならない。したがって構成分析はあくまでも可能性の水準にとどまり、現実に存在する事物および事物世界の構成分析もいわば「可能な現実」についてのものではない。だがこの理論枠組みでは、現実の事物をまさに現実的たらしめているとフッサールが考えた特徴——他の可能性のある種の不可能性として退けるといふ性質——がうまく扱えない。一九一五年頃のフッサールの考えでは、現実の事物が持つこうした特徴の構成分析は、(個別的かつ顕在的であり、それゆえ身体を備え現実世界内に受肉した(そのかぎりでは「有限の」)主観性によって遂行される作用)を持ち出すことによつてはじめて可能になる。こうしてフッサールの初期超越論的観念論は終わりを告げることになる。またそれと同時に、無限の作用系列と有限の主観性がどのように関係するののかという問題が深刻なものとして浮上する。

吉川孝「フッサールにおける理念の問題——認識と行為のはざままで」

吉川の提題では、フッサールの超越論的観念論において大きな役割を果たす「(カント的な)理念」という概念について、フッサール倫理学に関する研究成果を踏まえた検討がなされた。この主題は佐藤と

植村の提題とそれぞれ深く関連する。フッサールは理念を、(無限に進行する知覚経験の相関者としての現実の事物そのもの)が個別の有限な主観性とどう関係するののかという問題に現象学的観点から取り組むための道具立てとして導入しているのである。フッサールは「物と空間」講義(一九〇七年)において、「無限の課題としての理念」という発想を、実現不可能なものを目標にする不合理な考えとして退けていく。たしかに「イデーニー」になると、理念は洞察されうるものとして現象学的な所与性の圏域へと引き入れられている。だがそこでは、理念を目標として追求することの合理的な根拠はどこにあるのかという肝心の問題は手付かずのまま残されている。これらの事情を踏まえ、吉川は、一九二〇年代のフッサールがこの問題に取り組んでいることを、同時期の公刊著作(『改造』論文)・講演(「カントと超越論的哲学の理念」)などを中心的な手がかりに論じた。この時期のフッサールは、認識体験を真理への「意志」や「無限の愛」として特徴づけ、理論哲学的な問題のある種の実践哲学・倫理学の問題として捉え直している。こうした観点からは、理念を追求する合理的な根拠は、理論的に示されるものではなく、真理を追求する生がそれなしでは意味を持ちえないような(やはりカント的でない)純粹実践理性の「要請」として、つまり「理性的信仰」の対象として姿をあらわすことになる。こうした地点において、フッサールの超越論的観念論は世界と生の意味をめぐる問題——後期フッサールのいみでの「形而上学」の問題——へと接続される。

田口茂「超越論的観念論と経験のマグマ——フッサールの『実在性』概念をめぐる」

田口の提題は、植村提題においても確認された現実性の問題を、実

在性 *Realität* の問題と関連させ、フッサールの超越論的観念論の洞察を論じるものである。本提題の軸となるのは、「实在性とは何か」という問いが、フッサールの下では「何かを『实在的』と呼ぶとき、その根拠となっているのは何か」という問いに言い換えられるという事情である。こうした問いの変形は、「思考にとつての唯一の尺度としての明証」という考えに支えられている。实在の対象は射映構造を通じて与えられるというフッサールの主張は、何かが实在なものとして存在するという判断の根拠（明証）がまさにそのような構造を持つ経験の中にあり、それ以外のどこにもないという事情に根ざすのである。こうして实在なもの存在は、それについての判断に明証をもたらず経験が私（および私を含む可能な自我一般）にとつて顕在化可能であることを見なされる。ただし、フッサールの超越論的観念論の中核を否定するものではない。フッサールは私にとつて抹消不可能な明証をもって迫る实在性のある側面を「現実性」と呼ぶのであり、「超越論的観念論」とは、こうした現実性を抹消不可能な明証のもとで流動する「経験のマグマ」へと還すことによつて捉える試みに与えられた名前なのである。「超越論的観念論」という呼称が適切でないにしても、フッサールの試みに含まれる洞察がそれと共に捨てさられることがあつてはならない。

3. 全体討論の概要

以上の提題に引き続き、フロアの聴衆を含めた全体での討論が行われた。ここでは、それらの討論のうち特に重要と思われるものを取り上げる。なお、構成の都合上、叙述の順番が当日の討議とは若干異

なつていることをお断りしておく。

用語法の問題 フッサールは「实在的／レアル *real*」および「現実的 *wirklich*」という語を、一貫して限定された意味で使っている。フッサールにとつて何かがレアルであることは、それが時空的・因果的であることにほぼ等しく、これはイデア的 *ideell* であることと対置されている。したがつて、たとえば事物がレアルであるのに対して、数学的对象はイデア的である。ただし、フッサールは「*ideell*」という語をカントのいみでの理念に対応する形容詞として用いる事もあり、また吉川提題でも確認されたように、十全的な所与性における事物の存在をカント的な理念と見なすため、事物についてもそれが *ideell* なものであると述べられることがある（この場合「*ideell*」は「理念的」と訳すのがよいだろう）。とはいえ、こうした使い分けはほとんどの場合文脈を見れば明らかである。「*real*」についても一つ注意しなければならぬのは、「实在的」という定訳の一つが連想させるような「真理においてわれわれに把握されるもの」という意味合いをフッサールはこの語に込めていないという点である。哲学的議論の多くの文脈で「实在 *reality*」というところで念頭に置かれるものを、フッサールは「現実 *Wirklichkeit*」と呼ぶ。田口提題でも指摘されたように、フッサールの考えでは知覚される事物のみならず数学的对象もそうした現実性を持つため、現実にはレアルなものといデア的なものという区分が設けられる。以上の用語法はフッサール研究者には常識として共有されている（と信じる）が、もちろん一般的に見れば常識的な言葉遣いではない。WS当日にも、用語の意味を確認した方がいだろうという指摘をいただいたため、最初にこの点について記しておく。

形而上学と世界の問題 佐藤の提題を問題にして、形而上学に関する

フッサールの見解について次のような疑問が寄せられた。究極の存在に関する学として形而上学が個別科学から区別されるのは、後者が限定された存在領域を扱うのに対して、前者がそうした領域の全体としての世界そのものを相手にする点にある。しかし、フッサールの超越論的観念論において手引とされているのは個別の対象としての事物であり、全体としての世界をうまく扱えていないのではないかと。すると、超越論的観念論は形而上学を可能にするものであると言えるのか。こうした問いに対する佐藤の回答は以下の通りである。形而上学が扱う存在領域が限定されたものではないということ、そしてフッサールの分析が個別の事物を主な分析の対象にしていたことについてはその通りである。だが、そこからフッサールの立場が形而上学を十分に展開できないということが直ちに帰結するわけではない。なぜなら、個別の事物の分析を通じてフッサールはカント的な理念としての現実世界全体という発想に行き着くからである。

身体性と間主観性の問題 フッサールの超越論的観念論がカントのそれからもっとも鮮明な仕方では区別される点の一つとして、前者においては身体の問題（さらにそれと関連して間主観性の問題）が重要な位置づけを持つということが挙げられる。これを踏まえた質問が、吉川および田口の提題に対してなされた。吉川に対する質問は、倫理学的な問題の前景化にとって身体・間主観性の問題がどのように関わっているのかというものである。吉川の回答は以下の通りである。身体の問題は、もともと知覚における事物の構成という文脈で生じており、倫理学に特有のものではない。間主観性の問題についても、基本的には同様である。しかし、後期フッサールの超越論的観念論が、世界を「誰にでもできる」自由な活動の無限のプロセスに存するテロスと

位置づけるとき、身体主観の実践的能力や間主観性の実践的目標が大きな意味をもつようになる。吉川の提題は、フッサールが「身体主観としての私の生の不確実性」という問題を出発点にしながら、こうした無限のプロセスが理念として与えられる仕方を倫理学の文脈から検討したものと言える。田口の提題に対する質問も、間主観性の問題の位置づけを尋ねるものであった。田口の回答は以下の通りである。今回の提題でなされた議論は、間主観性が成り立つことを前提にしている。だがその場合にも、打ち消すことができないという明証を伴った顕在的な経験と、それが経験である以上持たざるを得ない観点に関する問題が残り続けるのであり、今回の提題はそれに着目してなされている。

顕在性と潜在性の問題 最後に、提題者同士の議論の記録として、田口からの植村への質問およびそれへの応答について記す。植村は、現実世界に相關する無限の可能な作用系列と有限の身体的主観性との関係を問題にする際に、フッサールが「ここでの可能性は現実性という値打ちを持つている」と述べていることを根拠に、可能な作用系列のすべてに現実性が認められていると主張した。この解釈にしたがえば、現実世界およびその全部分には、無限の作用系列が現実的なものとして相關する。田口の質問は、こうした解釈の帰結は受け入れがたく、また「現実的な可能性」という形容矛盾にも見える言い回しはより慎重な検討に付されるべきではないかというものであった。これに対して植村は、たしかにこの帰結はそのまま考えれば端的に偽であるが、フッサールは現実的な作用に顕在的なものと潜在的なものとの区別を導入することで問題の解決を図っていると回答した。つまり、実際には誰にも知覚されていないが知覚可能な事物は、潜在的には実際に知覚

されていて、顕在的な意識にもたらずことが原理的には可能なものとして分析されるのである。もちろん、こうした解釈の妥当性を問うた場合には、潜在性と顕在性という不明瞭な概念を明確化し、またそれらの概念がフッサールのモナド論においてどのような役割を果たしているのかを突き止める必要がある、この場で決着をつけることはできないだろう。

4. まとめと展望

WS当日の議論の概略は以上の通りである。最後に、この概略を踏まえつつ、WSの（準備段階も含めた）全体に関する所見と今後の展望を述べて報告を終えたい。

本WSの目的は、フッサールの超越論的観念論がいまなお繰り返し検討されるべき主題をなしていることを確認することにある。上で要約した四つの提題およびそれらをめぐってなされた討議の記録を見るならば、こうした目的は一定以上達成されたと言つて差し支えないように思われる。多岐に渡り、それらが相互にどう関連しているのかが必ずしも明瞭ではないような話題——形而上学・身体性・倫理学・实在性と現実性——が、超越論的観念論という主題を中心に据えた本WSを通じてあらためて整理され、それらの話題がフッサールの思想の中で有機的に関連していること（あるいは少なくとも、そうした有機的連関を想定することのもっともさ）が示されたのではないだろうか。もちろん、本WSにおける議論はどれも決定的なものからはほど遠いだろう。多く残された今後の課題のうち、ここでは次の二点だけ挙げる。第一に、佐藤の提題において指摘されていたフッサールの学問的形而上学の構想が、吉川提題の最後で触れられた、世界と生の意味

をめぐる後期の「形而上学」とどれくらい関連するのかということが問われなければならない。後期フッサールの倫理学的考察が、理論哲学から実践哲学への関心の変化というよりも、前者をも後者の地平で扱うという目論見のもとで展開されるものである以上、二つの形而上学の間にあるギャップは見かけよりも小さく、両者を連続的に捉えることさえ可能かもしれない。第二に、世界の現実性と意識の顕在性という問題が身体性の問題とどのように関連しているのか（植村提題の主題・田口の提題もこれと関連する）についても、より包括的で慎重な考察が必要とされている。フッサールは超越論的観念論の成立以来、世界の現実性を意識の顕在性から明らかにするという路線を一貫して取っている。だが、こうした顕在的な意識を身体的な意識と同一視できるかは明らかではない。というのも、そのような意識はいわば「受肉」することによつて現実世界の一部を何らかの仕方で作しているため、それに言及するためには、少なくとも当該の身体の現実性を前提する必要があるように見えるのである。だがこれは循環ではないだろうか。この問題への取り組みは、いわゆる「主観性のパラドクス」の問題に新たな観点をもたらすように思われる。

最後に、本WSがオーガナイザ・提題者の全員による共同研究によつて準備されてきたことを強調しておきたい。WSの企画が持ち上がつて以来、われわれは互いの提題案に対して批判的なコメントを交換し、議論を重ねてきた（こうした共同作業は今回のWSの後にも何らかの仕方でも継続される予定である）。合計二〇時間以上に及ぶこうした事前打ち合わせがなければ、本WSの提題はより不明確で、また全体としてのまとまりを欠いたものになっていただけない。だが、こうした入念な打ち合わせのデメリットとして、提題者による問題意

識の共有が進みすぎた結果、フロアの聴衆にとってついていくのが容易ではない「ハイ・コンテキスト」な議論がなされてしまいがちになるということが挙げられる。このデメリットは注意深い司会進行によって回避可能であるように思われるが、WS当日のオーガナイザがそうした注意深さを十分に発揮できていたとはなかなか言い難い。反省すべき点として記しておく次第である。

註

1 (後期)フッサールの主張はリアル(時空的・因果的)な世界に限定された(Ｔ－)よりも強いが、本WSでは(Ｔ－)に話題を限定して議論がなされた。

2 超越論的観念論の認識論的解釈の代表として次を参照。David Carr, *The Paradox of Subjectivity*. Oxford U. P. 1999, pp. 108-111. Steven Galt Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*. Northwestern U. P. 2001, p. 238. への解釈を批判し、形而上学的解釈を擁護した論考として次が挙げられる。Nam-In Lee, "Husserl's View of Metaphysics: The Role of Genuine Metaphysics in Phenomenological Philosophy," in Ch-F. Cheung & Ch-Ch Yu (eds.), *Phenomenology 2005. Selected Essays from Asia*. Part 2. Zeta Books, 2007.

3 その中でも特に重要なのは、超越論的観念論に関する草稿を集めた『フッサール』第三六巻(二〇〇三年公刊)である。それに加えて一八九〇年代・一九〇〇年代の講義の多くが *Husserliana Materialien* として公刊されたことによって、超越論的観念論の成立を詳細に追跡することが可能になった。これらの一次資料を用いたフッサール研究は近年盛り上がりを見せつつあり、日本でも榎原哲也(『フッサール現象学の生成』、東京大学出

版会、二〇〇九年)がそのいくつかに依拠してフッサールの思想の発展を整理している(同書の第一部を参照)。この路線の研究のうち、筆者の管見が及ぶ限り現時点でもっとも包括的に一次資料を扱ったものは次である。Jean-François Lavigne, *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Presses Universitaires de France, 2004.

4 二つで鍵となるのは、「純粹実践理性の要請」をめぐるカントの議論である。フッサール自身が高く評価していたこの考えを手がかりにフッサールとカントの超越論的観念論を論じたものとして、次を参照。Sebastian Luft, "From Being to Givenness and Back: Some Remarks on the Meaning of Transcendental Idealism in Kant and Husserl." *International Journal of Philosophical Studies* 15 (3): 367-94. また、フッサールにおけるドイツ観念論的問題の浮上に関しては次の論文を参照。吉川孝「フッサールにおける生の淨福——感情の現象学のために」、『哲学』第58号、日本哲学会、二〇〇七年、二七二-二八八頁。

(植村玄輝・うえむら げんき・日本学術振興会特別研究員SPD)

差延から正義へ

——デリダとハイデガーの「アナクシマンドロスの言葉」——

ビヨルン・ソルステインソン
訳・亀井大輔

序

ジャック・デリダの全作品と、理論および実践としての「脱構築」を考察するならば、彼の経歴の発端において展開された差延というデリダの鍵となる（非）概念を中心に議論することになる。しかし、とくに一九八九年になされた「脱構築は正義である」という彼の宣言を念頭に置くとき、一九八〇年代後半に彼の著作の中で存在感を増し始めたデリダの正義についての考えも、主要な役割を演じていると考えられるべきである。本論考では、差延と正義との関係が、マルティン・ハイデガーの「アナクシマンドロスの言葉」⁽¹⁾を背景として検討される。以下で議論されるように、この論文はデリダの思考の発展に本質的な役割を果たした。

一九四六年にハイデガーによって書かれたこの論文は、前ソクラテス期の思想家ミレトスのアナクシマンドロス（紀元前六一〇〜五四六年）の手による、西洋哲学史において現存する最古の断片と伝統的に考えられるものについての、詳細な分析を含んでいる。表向き、自然物が生成して消滅する仕方を語っているこの断片に、ほかならぬ「共存すること (Mitseln)」についての非常に包括的な思考が含まれてい

るのを、ハイデガーは発見する。彼は、これを二つの不在のあいだの「節合 (Jointure)」と名づけ、開け（よりなじみのある言葉では、存在）になるものは、つねにすでに過ぎ去つてもいる、と特徴づけている。ところでジャック・デリダは、彼の主要なテキストの多くで、とりわけ一九六八年の論文「差延」⁽²⁾と一九九三年の著書「マルクスの亡霊たち」⁽³⁾において、ハイデガーによるこの論考を参照した。詳しく検討すれば、これらのテキストにハイデガーのアナクシマンドロスが登場するのは決して偶然ではないことが分かる。デリダの差延の思考は、彼自身の宣言によれば、彼の後期の、政治的なものと正義についての（より明白な）思考と密接な関係があると考えられるべきであるが、実際、差延の思考と、アナクシマンドロスと遭遇するハイデガーによって展開された概念図式とのあいだには、強い類似性があるとともに、特有の相違性もあるのである。

限られた紙幅のため、本稿は、アナクシマンドロス論において提示されたようなハイデガーの議論の概略を広範にわたって解釈するのは避けなければならない。その代わりに、ハイデガーのテキストを背景にとどめて、この点に関連するデリダの思考の主な特徴を強調する。

それゆえ、以下ではまず、デリダの正義の考えの要約が示される。その後は焦点が移り、差延という「概念」と、デリダの『マルクスの亡霊たち』のうちハイデガーのアナクシマンドロス論に明白にかかわる箇所分析に向かう——これにかんしては、ハイデガーとデリダとを分ける「ほとんど絶対的な近接性の地点」⁽⁴⁾のある意味を、また、デリダの思考のまじめさ、と称してもよいものについてのよりよい理解を、読者に提供できるとよいと思う。

デリダの正義についての考え

結果的に最後の公刊書のひとつとなったテクストの中で、ジャック・デリダは、次のような意見に反論する必要があると考えた。それは、脱構築の歴史——それはおおよそそのところ、彼自身の思想の行程として理解されている——において、一九八〇年代あるいは一九九〇年代初めに、ある種の倫理的・政治的転回が起こった、というものである。より具体的に言えば、この仮説は次のことを意味するだろう。すなわち、差延——最初は差異と延期のテクスト的戯れと理解された——の思考である脱構築は、簡単に言えば正義や民主主義や責任といった大きな観念について何も言うことがないので、ある時点まで、社会問題や政治問題にかかわることができなかった、あるいはかかわろうとしなかった、ということである。この仮説によれば、その結果「脱構築の父」とされる人は、観念と実践の世界における脱構築の一般的受容ないし運命に、率直に言ってうんざりするようになり、そこで「心機一転して」、脱構築を政治思想のいくつかの主なカテゴリーと明白に関連づけようと決意した、ということになる。しかしすでに指摘したように、脱構築を何らかの根本的な方向転換に関係づけるこ

のような仮説に対して、デリダ自身は明白に不賛成である。それゆえ彼は、二〇〇三年にフランス語で出版された彼の著書『ならず者たち』において述べている。「ときどき主張されたとおり、一九八〇年代あるいは一九九〇年代に、少なくとも私が経験するかぎりでの「脱構築」における政治的・倫理的転回は決してなかった。政治的なものの思考はつねに差延の思考であったし、差延の思考はつねに政治的なものの、政治的なものの輪郭と諸境界の思考であった」⁽⁵⁾。

さてすでに述べたように、われわれのここでのみくろみは、デリダの思考のこれら二つの「極」のあいだの関係に挑戦し、それを説明することである——これら二つの「極」は、デリダの二〇〇三年の著述によれば、まさに遠く隔たった反対物と見られるべきではない。明らかであろうが、ここで問題となっているのは、暗に含まれたものと明白なものとの差異である。というのもデリダの「概念舞台」上、おそらくはすぐれて政治的な観念である「正義」というシニフィアンは、その明白な外観だけを見れば、一九八九年一〇月になってようやく——英語で行なわれた「法の力」と題された講演の中で——登場したにすぎない、という事実を無視できないように思われるからである。デリダ哲学の内部でのこの突然の焦点移動——暗に含まれたものから明白なものへのこの運動——は、とくに「脱構築は正義である」⁽⁶⁾という「法の力」において周知のように脱構築と正義のあいだでなされたカテゴリー的等価性のおかげで、いくらか注目された。けれども、それは以上のことからすれば、大して驚くことではないのかもしれない。「脱構築とは正義である」とは何を意味しうるのか。この点についての鍵となる文章を読むことにしよう。

(…) 一般に脱構築と呼ばれるものは、正義の問題を「扱う (address)」のではないように見えるが、それほど直接的に扱うことはできないけれども、ただ斜めから、そうするのである。私が斜めと言うのは、まさにこの瞬間、私は、法でないとしても正義を即座に裏切ることなしに、正義について直接、語ることに、正義を主題化し客観化すること、「これは正しい」と言うことはできないことを、「私は正しい」と言うことすらできないことを示そうとしているからである。(7)

すなわち、脱構築は——正義を裏切ることなしには——正義を直接扱うことはできない。しかし『法の力』において、デリダは（少なくとも部分的には）かなり直接的な仕方では正義を扱っているように見える。あるいは異なる言い方をすれば、「脱構築は正義である」というデリダの直接的な主張は、——それが「正しい」主張、それ自体を裏切らない主張であると分かるならば——明らかに斜めから読まなければならないのである。言い方を変えれば、多様な、両義的な、力動的な——もしかしたら思弁的な、弁証法的な——仕方では読まなければならないのである(8)。幸いにも、デリダのテキストは予想通り、正義を扱いながらも、直接性と斜行性とのあいだのこの緊張を最後まで維持している。というのも、まさに脱構築は正義であるがゆえに、脱構築はいつまでも全力を尽くして、正義についてのいかなる絶対的に直接的な扱いをも避けてかじ取りをしなければならぬからである。正義へと向かうこのような直接性は正義を客観化することを含む。それに対し、脱構築が自らを——それと同一化したいほどにまで——関係づけたい(9)と望む正義は、つまり客観的、実証的な法ないし権利

(Droit) から慎重に繰り返し区別される正義は、デリダがある程度の留保とともに「無限である「正義の理念」(10)と呼ぶものである。

さてここには、ある基本型が生じるようである。正義は三つの側面ないし三つの相貌を持つているように思われるのである。第一の側面は、ある意味での理念としての正義(11)、すなわち客観化に抵抗する「純粋な」あるいは「無限の」理念である。第二は法ないし権利としての正義である。これは正義の客観的な面であり、それなしには正義は事実的な存在をもたないであろう——それなしには正義は単に、ヘーゲルのように言えば「即目的」であるだけであろう。第三の側面は脱構築としての正義である——それは、正義の客観的産出物（すなわち法）とつねにかかわり、これら産出物の制限された、部分的な、暴力的な本性を暴露する絶え間ない運動である。法は構築物であるがゆえに脱構築される。しかし正義は脱構築されえない(12)。脱構築はまさにこれら二つの要素間の相互作用から生じるのであり、デリダが述べるように、「脱構築は、正義の脱構築不可能性と法の脱構築可能性とを引き離す間隔の中で起こる」のである。彼は次のように付け加える。どんな隠れた暗黙の形式においても、正義はまだここにあるのならば、たとえ「それがまだ、あるいは一度も現前していない」と「脱構築は不可能なものを経験として可能である」。正義がどこにおいて翻訳され規定されたとしても、あるいは客観化されたとしても、脱構築はその不可能な可能性を見出すのである(13)。

さて、実に明らかにこれらの図式から出てくるのは、正義を客観化しないように注意すべきだ、ということである——そして実際、同じことは脱構築にもあてはまる。だが目下のところは、ごくささいな、うまくいけばほとんど無実となる裏切り行為を演じたい誘惑に負けな

いでいるのは難しい——デリダから遺された、よい相続者とは不誠実、誠実さを実践する者であるという格言⁽¹⁴⁾を心に留めながら、ではあるが。この場合の裏切りとは、「客観化すべきでない正義の構図を客観化して図示した、次のような」表ないし図を提案することにある。この図は、まったく動かさず不変なものだと見なさないでただければ幸いである。



この図表を見ると、何よりもまず、この図表が捉えようとしているのは二重の運動であることを観察するべきである。客観化の（直接的な）運動があり、それによって理念としての正義が法になる。同時に、反対方向の（斜めの）運動がある。それは脱構築としての正義の運動であり、法の「具体的」で、もしかしたら頑なな姿を、その「起源」に、無限の理念に、絶え間なく差し戻す——ここでフランス語なら *renvoyer* 「送り返す」だろう。法は普遍性があると自負するが、脱構築の運動は、そのような自負の諸限界を——法の暴力的な本性を、またコンテンツストすなわち特異なものに対するその感受性のなさを暴露することによって——剥き出しにすることにある。それゆえ、このように（理念としての）正義は計算不可能で特異なもの側にいる。それに対し、法としての正義は計算可能で普遍的なもの側にある。ともかくデリダによれば、この「対立」の両極の一方は他方なしではないられないということがとりわけ重要である——法なしに正義はなく、逆も同じなのであって、つまり正義は「法によって」執行可能でなければならぬのである⁽¹⁵⁾。正義は「計算不可能なものについて計算することを要求する」が、それとともに「法が存在することは正しい」⁽¹⁶⁾。法が脱構築可能であるというまさにそれゆえに、正義はわれわれに対してその影響を及ぼし、その要求に応えるようにわれわれを召喚する——そして、われわれが（責任ある仕方）で）応答するとき、脱構築は起こる。この意味で、まさしく脱構築は正義（のエレメント）なのである。言い換えれば、要するに正義は構造であると同時に運動であり、存在であると同時に生成である。このことが意味するのは、正義の「純粋な理念」は、決して完全に純粋ではないこと、つねに純粋に理念ではないことである——それは、内世界的な領域で従事するべ

き、いわば「手を汚す」べき理念である。このようなものが、無限かつ有限な (in/finite) 正義の、不純かつ純粋な (im/pure) 運動である。

差延、脱節、正義

冒頭で指摘したように、デリダは、一九六八年一月にフランス哲学会の後援で開かれた差延という「非概念」についての発表を、ハイデガーのアナクシマンドロス論に急ぎ足で言及して締めくくることが適切だと考えた。おそらくデリダ読者の多くにとって、このハイデガーとのかかわりの理由は少し曖昧に見える。以下で提供される説明が、この謎の解明に寄与できればよいと思う。

差延 (différance) とは何か。デリダが言うには、これはまさしく尋ねられるべきでない問いである⁽¹⁷⁾——ところが、まさに彼自身による差延の取り扱いによつて明らかかなように、この問いは不可避免的に何度となく問われるものでもあるだろう。差延とは何か。すなわち、フランス語で、Eを用いて普通の伝統的な difference——付け加えるべきであるが、それは (フランス語で) 口頭で話されるとき、デリダの新造語 (あるいはむしろ新書字法) [différance] と何の違いもない——で済まず代わりに、Aを用いて différence と語る必要性は何か。さらに言えば、差延と差異——その違いは何か、それはいかなる差異をつくるのか。デリダが彼のテキストで明らかにするように、ここで問われているのは、われわれに對する不断の誘惑のようなものである。それはいろいろな意味で最も「自然」で「通常」の、世界内での態度でもある。どうということかと言うと、人はつねに——彼が述べるように「事実上あるいは権利上」——差延の A によつて標記される「無言のアイロニー、聞こえない置き違い」を聞かないでおくことができ

る、あるいはむしろ見ないでおくことができる、ということである。人はつねに、この A を「一種の粗雑なスペルミス、書法を規制し、見た目よくそれを維持する規律と法における過失」と見なすことを選ぶことができる。はつきりと言えば「人は、あたかもそれがいかなる差異もつくりたくないかのように振舞うことができる」⁽¹⁸⁾。

この最後の一文を読むとき、「それ」という語を、まさしく差延と関係づけて読みたくなる——というのも、少なくともある意味で、差延はあるひとつの差異だけでなく、差異一般を生ずるものだからである。デリダが説明するように、差延は「構成的、産出的、根源的な因果性、異なるものあるいは諸差異を産出ないし構成する切断と分割の過程を指し示す」⁽¹⁹⁾と言える。しかしこのように述べた後で、すぐさま修正が加えられなければならない。すなわち、このような差延の見方は、その能動的な側面を強調しているだけで、その混成的な特徴に對し公平ではないのである。というのも第一に、デリダがフランス語の動詞 *différer* (およびラテン語の動詞 *differe*) に準拠して説明するように、差延は差異化することと同様に遅延することを含む。それゆえ、それは空間 (と異なる) のみならず時間 (後回しにする) ととも関係する。第二に、A を伴う *différance* という語形式それ自体は、動詞の中間態に準拠した一般的なフランス語の名詞形成法から派生しており、それゆえ、問題なのは「単純に能動的でも単純に受動的でもない」⁽²⁰⁾ こと、あるいは究極的には同じことに帰着するが、それは同時に部分的に能動的かつ部分的に受動的であることを示す⁽²¹⁾。第三に、差延はギリシア語 *πολέμω* (モリス)——周知のように、「争い」という語に反響しているような不一致に関係する——によつて念頭に置かれる重要な意味を含む。ここでのデリダの主張は、彼が (まさに断固として) 差

延と名づけることを選んだのは、われわれの能動性と受動性という伝統的な考え方が許容するよりもいくらか深くにある力動性に関係することを意図してのことだ、ということである。そのような力動性とはすなわち、事物の日常的な出現の下にある、競り、争い、不一致である⁽²²⁾。

要するに、次のように言えるかもしれない。デリダによれば、差延は、ほかならぬ「時間と空間の「根源的構成」を、すなわち「空間の時間化あるいは時間の空間化」⁽²³⁾を名づけたものなのである。言うまでもなく、これらの語はまさに字義通りに——現実の基礎的な構造にほかならないものの記述として——読まれるべきである。あるいはむしろ、ある意味で現実を与える——つまり存在を与え、時間を与える——審級の基礎的な構造にはかならないものの記述として。それは、意味を与える審級でもある。というのも差延は、もしかしたらより広く知られているように、あらゆる所与の体系を構成する「差異の体系的な戯れ」を名づけたものでもある——同様に、このような体系は決して閉じられず完成されず、むしろつねに他性と変化とに開いている——からである。それゆえ、そのようなものとして、差延は「もはや単純に概念ではなく、むしろ概念性の、概念過程と体系一般の可能性である」⁽²⁴⁾。

したがって、意味と空間・時間一般との関係において、差延は「これら諸差異を、これらの差異の諸効果を——単純に能動性ではない何かによつて——「産出する」戯れる運動」⁽²⁵⁾である。原エクリチュール⁽²⁶⁾とも呼べるこの運動は、現前と不在との不断の相互作用である。それが、意味は決して純粹で決定的でないこと、空間・時間は今なおその絡み合いのうちに存在すること（なぜなら、意味の充実、空間の

純粹性、時間の完全性は、争いと存在それ自体の終わりを必然的にもなうであろうから）を保証するのである⁽²⁷⁾。そしてとくに重要なのは、差延それ自体がこの戯れを——すなわち、差延それ自体の諸効果を——免れることはない、ということである。実際、差延「それ自体」や「そのもの」が、どこかに、「単純な変容されない——無差異の——現前のうちに」、諸差異の「手前に」、言うなれば諸差異の圏域を越えて、実在するのではない⁽²⁸⁾。差延が「起源」をもつ（「起源」と呼ばれる）としても、少なくとも差延は、どんな直接的で一般的な意味でも起源ではなく、むしろ、つねにすでにそれ自体によって触発される不純な起源であろう。「差延は非充実の、非単一の、諸差異の構造化され差異化する起源である。それゆえ、「起源」の名はもはやそれにふさわしくない」⁽²⁹⁾。さらに言えば、「差延は発生的でもなければ静的でもなく、歴史的でもなければ構造的でもない。あるいは、そのいずれでもある」⁽³⁰⁾。

したがって、以上のようなものが、すべてのもの——時間と空間の展開の中で生じ起こるすべてのもの——がそこに属する差延の圏域である。しかしそうだとすれば、もし差延が（少なくともある意味で）存在するすべてのものに、すなわちあらゆる存在者（Das Seiende）に共通するものだとすれば、そのようなものがあると仮定しての話だが、いかにそれを〈存在〉(Sein) から区別すべきだろうか。これは、デリダが「差延」という論文において、また「ウーシアとグラランメー」においても、取り組んだ問いである。後者のテクストにおいてデリダは、「もしかしたら」〈存在〉それ自体よりも古い「かもしれない差異の可能性を呼び起こしている。すなわち、〈存在〉と存在者との差異よりもさらに思考されていない差異」であり、それが差延と名づけら

れうるといことが分かる⁽³¹⁾。この主張は、非常に暫定的にはあるが、「差延」(という論文)でもなされている。「差延は、ある種の、非常に奇妙な意味で、存在論的差異ないし〈存在〉の真理よりも「古齢」(である)⁽³²⁾。同じテキストでデリダは終始次のようにも言っている。「それ自体のある側面において、差延は確かに〈存在〉のあるいは存在論的差異の、歴史的で時代的な「展開」である」⁽³³⁾。この場合もやはり、どうやらわれわれは、〈存在〉と存在論的差異を超えた構造としてと同時に、〈存在〉と存在論的差異を展開する運動として、差延を考えるべきである。

以上のデリダの非概念の複雑さを念頭に置いて、これ以降は、デリダが『マルクスの亡霊たち』において、脱節(disjuncture)という概念を活用していることの検討に移ろう。実際、この本の読者は誰でも、次のことに気づくだろう。それは、「関節が外れている」というテーマおよび「関節の外れた」ものごとを直す「可能性」というテーマが、この著作におけるデリダの主要な関心であること、そして、ハムレットの有名な嘆き——「時間の関節が外れてしまったのだ、呪われためぐり合わせよ／それを直すために私が生まれてきたとは——」が、指導的な繰り返し文句の役割を演じていることである。これまでの議論から今や推測できるように、現在(という時間)の脱節は、デリダにとって、(非)起源としての差延の思考と、そして、現前と不在の還元不可能な相互作用の思考と、密接に連関するのである。『マルクスの亡霊たち』の文脈において、デリダは、苦しみの中にあるハムレットを助けることができるかもしれない学者(scholar)の可能性を呼び起こす。この苦しみは周知のように、ハムレットが亡霊たちの一団に、すなわち現前と不在のいかなる厳格な対立も拒み通すあの卓越し

た存在者たちの一団の中に入ったことよって引き起こされた。デリダによれば、このような学者は何を必要とするのだろうか。ひとつには、彼は実在の中に入らなければならないであろう。

学者として、実際に幽霊を相手にする学者は一人もいたことがない。伝統的な学者は、幽霊を信じない——亡霊性の潜在的空間と呼びうるすべてのものも。そのものとして、現実的なものと非現実的なもの、顕在的なものと非顕在的なもの、生きていないもの、存在と非存在(慣習的な読解では「在るべきか不在るべきか」)のはっきりとした区別を、また例えば客観性の形式において現前するものとしないものの対立を、信じない学者はいたことがない。⁽³⁴⁾

しかしわれわれは、このことがまさに変わろうとしていることを、デリダから学んでもいい。「現前と非現前、顕在性と非顕在性、生と非生の対立を超えて、亡霊の可能性、可能性としての亡霊を考えることがついにできるかもしれないようなもう一人の学者が、ある日、ある晩(…)、やって来ること」⁽³⁵⁾を思い切って先取りしてもよいかもしれない。このような学者——この学者はもちろん、ホメロスの予言者の像を呼び起こすこともできる——が到来すると仮定すると、彼の哲学はどのようなものになるだろうか。その答えはまったく明快に、デリダが憑在論(hauntology)と呼ぶものである。すなわち「とり憑き」の論理であり、それは亡霊と対峙するとき、「存在論や〈存在〉の思考より大きく力強い」⁽³⁶⁾ものであることが判明するであろう。そして実際これは、生きることを学ぶのを助けることができるような思考

の仕方であるだろう。

「生きることを学ぶ」時間は(…)次のことに帰着するであろう。すなわち、維持において、会話において、交際において、交わりにおいて、幽霊たちの交渉なき交渉において、幽霊たちとともに生きることを学ぶことである。別の仕方では、よりよく生きること。いや、よりよくではないが、より正しく生きること。しかし、彼らとともに。共存すること、一般をわれわれにとつてかつてないほど謎めいたものにするこのともになしには、他者とともにあること、仲間はない。そしてこの共存する亡霊たちは、ただそれにすぎないというわけではないが、記憶の、遺産相続の、諸世代の、政治学でもあるだろう。⁽³⁷⁾

さて、この一節が示すように、ホメロス型の「新しい学者」の出現に対するデリダの関心は、正義(justice)に直接関係している——この語の「通例の」伝統的な意味のみならず、それに付随して、きわめて包括的な意味で(共通)現実により正しく応答する生き方を含むフランス語*justesse* (適切さ)の意味でも。すなわち、幽霊とともに生きることは、彼らなしに生きるよりも、端的に言うてより正しいのである。デリダは、これ以上明快に言うことはできないだろう。結局、デリダ自身が当の学者の振りをしている、もしくは当の学者になることを提案している、と結論するのは避けられない。というのも、『マルタスの亡霊たち』の「序論」で彼が次のように書いているからである。

私が、幽霊、遺産相続、諸世代、幽霊の諸世代について、つまり

は現前しない、もしくはわれわれに対して、われわれのうちでも、われわれの外でも現前的に生きていないある他者たちについて、長々と語る準備をしつつあるとすれば、それは正義の名においてである。まだ存在しない、まだそこに存在しない、もはや存在しない、つまりもはや現前しておらず、決して法や権利に還元できない(…)、そのような正義の名においてである。その原理においてもはや存在しないあの他者たちへの、あるいは、すでに死んでいるのであれまだ生まれていないのであれ、またそこに、現前的に生きていないあの他者たちへの尊敬を認識しないような、いかなる倫理もいかなる政治学も——それが革命的であろうとなかろうと——、可能とも思考可能とも正しいとも思われぬその瞬間から、幽霊というものについて、確かに幽霊というものに向かつて、幽霊というものとともに、語ることが必要である。⁽³⁸⁾

さて、デリダが憑在論と呼ばれるこの種の思考から実にはつきりと導出したのは、法や権利を超えて正義の要求に応答するある倫理とある政治学(「それが革命的であろうとなかろうと」)である。そのようなものは「あらゆる生き生きとした現在を超えて、生き生きとした現在を分離させるもののうちで、まだ生まれていないものやすでに死んでいるもの(…)の幽霊たちの手前で、何らかの責任の原理がなければ可能あるいは思考可能」⁽³⁹⁾ではないだろう。これは実に明らかに、現前的な現前および非現前的な現前の両方を含む包括的な意味で、現前しているものへと向けられた、責任性ないし配慮(*care*)の態度を含蓄する——この態度は、ハイデガーのアナクシマンドロス論において、気に掛ける(*Reck*) (ドイツ語原文を引用すれば *Reck* (斟酌))

と呼ばれている態度でもある。

実際すでに指摘されたように、アナクシマンドロス論におけるハイデガーの議論は、本質的に(脱)節合の観念をめぐる議論なのである。控えめに言ってもこの観念は、差延と、すでに見たようにデリダがハイデガーとの密接な関係において展開している正義という、デリダの概念図式全体との強力な類似性を生み出している。しかしながら、デリダの説明がハイデガーのそれから逸脱するのを無視すべきではない。実際、デリダは特有の、かつ重要な仕方、ハイデガーのそれとは異なる意味で「脱節」という語を用いているように思われるのである。デリダはこのことをはっきりと自覚しており、『マルクスの亡霊たち』ではハイデガーのこの語の使用に率直に反論している。デリダが支持したいのは、「(生き生きとした)現在の脱節」と彼が呼ぶもの——確実に差延の数ある名前のひとつと解釈できる——が、他者の到来の、それゆえまさに正義の可能性(すでに見たように、それは不可能でもあるが)の、まさに前提条件であるという考えである。ハイデガーは、脱・節合を不正義(ハイデガーのテクストでは「Unrecht」[不正当])と呼ばれている)と密接に関連すると見ているが、デリダはその考えに関連して次のように述べる。「(…)他者とともに、善が、あるいは少なくとも正義が告げられるためには、「うまく行かない」というこの脱節が、この調節外れが必要なわけではない。脱節はまさに他者の可能性ではないか。」しかしこの発言は、逆に次の問題を引き起こす。「二つの調整外れのあいだを、すなわち不正の脱節と、他者との関係の無限の非対称性、すなわち正義のための場所を開く脱節とのあいだを、いかに区別するのか。」⁽⁴⁰⁾というのも、われわれが知っているように、デリダは⁽⁴¹⁾留保なく、「(他者)との関係すなわち

(…)正義⁽⁴²⁾という、レヴィナスによって促進された正義の簡潔な「定義」を承諾するからである。デリダによれば、これら二つの脱節を絶対的に区別すること、そして、言わばよいもののために悪いものを捨てることは、まったく不可能であると分かる。ここで問題は、ハイデガーが彼の耐え抜き(Verwindung)の概念⁽⁴³⁾をいかなる意味で理解しているかに帰着する。すなわち、移ろいやすい存在者たちが、不一致を耐え抜くことはそもそも可能なのか。そもそも秩序が——完全に、撤回できないままに、留保なく——支配しているのだろうか。デリダのハイデガーへの非難が言っているのは、ハイデガーが知らず知らずのうちに、純粋性、十全性、現前の誘惑——とくに「アナクシマンドロスの言葉」における、「存在」のための「唯一の語」を見つけることへのハイデガーの偏愛に見られるような——に屈服している、ということである⁽⁴⁴⁾。秩序、唯一性、純粋性へのこの渴望に反対して、デリダは独特の仕方、純粋性には決して到達しないこと、善は悪をともなわずにはいないことを主張する——デリダの『信仰と知』によれば、こうしたことが「経験の一般的構造」である⁽⁴⁵⁾。そして、まさにこの「一般的構造」を重視することとして、正義である脱構築は、法としての正義と理念としての正義とを区別する間隔の中で、すなわち(時間の関節が(依然として)外れている)という事実によって開かれる空間の中で、確かに機能するのである。まさにこの間隔にかんしてデリダが書いているように、「これこそ、脱構築がつねに贈与の思考として、また脱構築不可能な正義の思考として、形をとり始めるところである。それはたしかに、あらゆる脱構築の脱構築不可能な条件であるが、しかしそれ自体脱構築のうちであり、『Foucaultの脱節の中にとどまり、とどまらなければならない(これは命令である)条件で

ある」⁽⁴⁶⁾。なぜそうなのだろうか。なぜ脱構築は「*Being*」の脱節の中にとどまらなければならぬのか。デリダの答えは簡潔である。「そうでなければ正義は、不可避に全体化する地平の中で、再び法的・道徳的規則、規範、表象に還元されるおそれがある」⁽⁴⁷⁾。すなわち、これは他者に向けられる開けというある意味で「よい」脱節なのである。その開けは、正義としての脱構築が、法としての正義（それは特殊で回避できない意味で不正義あるいは「*Wrong*」の圏域に属している）の具体的で頑なな表明にとどまらないこと——そして、つねに正義の理念の呼びかけに傾聴しようとする——を保証するのである。それゆえ、ハイデガーの気に掛けることと秩序の「倫理」に、デリダが留保なく屈服すべきでない理由が、一見したところないように見えるのは——それが他者のためでなかつたとすれば、にかぎっての話である。脱構築は、正義の呼びかけでもある他者の呼びかけに永遠に応答すべきなのである。「それが現前的な（存在）であろうと、現在の時間であろうと、「関節が外れる」ことは、危害を加え悪事を働くことができるのであり、おそらくまさにそれが悪の可能性である。しかしこの可能性の開けがなければ、もしかしたら、善悪の彼岸には最悪なものの可能性だけが残り続けるかもしれない⁽⁴⁸⁾。悪（の可能性）よりも悪い最悪なものは、他者にはもはや機会がない。他者の機会はこれつきりで抑圧されてしまった、ということに帰着するのである。

とはいえ、以上のことは、本当にハイデガーが、古い断片にのつての彼の解釈の中で言おうとすることなのだろうか。彼は——移ろいやすい存在者があるかぎり、「一緒に現前する」ことがあるかぎりで——耐え抜きがそもそも完全にありうる」と主張するのか。言い換えれば、秩序の全面的支配は全面的無秩序と同じものになり、純然たる固執の

限らない普及と同じものになるのか。われわれは、これらの問いをさしあたりは開いておくつもりである⁽⁴⁹⁾。この「さしあたり（for the time being）」という言葉も、あるいは差延かもしれない。無限であると同時に有限である⁽⁵⁰⁾。差延は、それに対応する正義の考えを——今ここで、われわれのただ中で働くものとして、かつわれわれを乗り越える理念として——要求する⁽⁵¹⁾。脱構築は、差延を（差延にしたがって）思考しようとする思考の方法——あるいは唯一の方法？——である。そのようなものとして、脱構築はさまざまながらの現状の——あるいはその圏域内での——いかなる頑なな客観化にも反対する。このような仕方では脱構築は、よりいっそう正しく、他者から発する正義の無限の理念によりいっそう一致するであろうような、ともに存在することへと向かって働くのである。このような考えがなければ、すなわちこのような複合的な、構造的かつ力動的な正義の考えがなければ、デリダの哲学はもしかしたら、有名な古いニヒリズムの「現代」版にすぎないことになってしまうかもしれない。

注

- (1) Martin Heidegger, "Der Spruch des Anaximander," in *Holzwege* (Frankfurt: Vittorio Klostermann) [1950] 1994; translated by Julian Young and Kenneth Haynes as "Anaximander's Saying," in *Off the Beaten Track*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002). 「アナクシマン・ドロスの箴言」『袖径』所収、ハイデッガー全集第5巻、茅野良男・ハンス・ブロッカルト訳、創文社、一九八八年
- (2) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 1-27. 「哲学の余白」上、高橋允昭・

藤本一勇訳、法政大学出版社、二〇〇七年、三一―七五頁)

(3) Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf (New York and London: Routledge, 1994). [「トルヌスの亡霊たち」] 増田一夫訳、藤原書店、二〇〇七年]

(4) Jacques Derrida, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 44. [「ホシキモノ」] 高橋允昭訳、青土社、増補新版、一九九二年、六五頁]

(5) Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (Stanford: Stanford University Press, 2005), 39. [「みすず者たち」] 鶴飼哲・高橋哲哉訳、みすず書房、二〇〇九年、八五頁]

(6) Jacques Derrida, 'Force of Law: The Mystical Foundation of Authority', in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York and London: Routledge, 2002), 243. [「法の力」] 堅田研一訳、法政大学出版社、一九九九年、三四頁]

(7) Derrida, 'Force of Law', 237. [二二頁]

(8) 斜めのもの、概念に対するデリダの関係は——実際、彼の他の有名な諸概念との関係と同様——不安定なままである。次を見よ。'Passions: An

'Oblique Offering', trans. David Wood, in *Derrida: A Critical Reader*, ed. David Wood (Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell, 1992), 12-13. [「ペンション」] 湯浅博雄訳、未来社、二〇〇一年、二九―三二頁]

(9) あるのは「正義」の可能性を留保(した)」。デリダによる「法の力」における早い段階での次の所見を参照。「私は、法を超過するか法と矛盾するだけでなく、もしかしたら法と無関係であるか、法を要求するとともに

法を排除するような奇妙な関係を法に対し維持する正義の可能性を、実際

は法の可能性を同時に強調した」。 (233) [「法の力」一二頁]

(10) Derrida, 'Force of Law', 254; cf. also 257. [六三頁。七二頁も参照]

(11) デリダが、彼の念頭に置く正義の型を(一定水準の両義性とともにはあるが)カントの意味での統制的理念から区別していることに留意しよう。 ('Force of Law', 254) [六四頁]。]

(12) Derrida, 'Force of Law', 242-243. [三三―三四頁]

(13) Derrida, 'Force of Law', 243. [三五頁]

(14) Jacques Derrida, *Sur parole: Instantanés philosophiques* (Paris: Editions de l'Aube, 1999), 60. [「言葉のこぼれ」] 林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、二〇〇一年、八八頁]

(15) Derrida, 'Force of Law', 233. [「法の力」一一頁]

(16) Derrida, 'Force of Law', 244. [三九頁]

(17) Derrida, *Margins of Philosophy*, 14-15. [「哲学の余白」上、五四―五五頁]

(18) Derrida, *Margins of Philosophy*, 3. [三三―三四頁]

(19) Derrida, *Margins of Philosophy*, 9. [四三頁]

(20) *Ibid.* [四四頁]

(21) この点を描写するために、デリダは比較例として、*différance*と同じく動詞の現在分詞から派生した *mouvance* の *résonance* と *transfrans* 語の単語を挙げよう。 (*ibid.*) [四三頁]。]

(22) Derrida, *Margins of Philosophy*, 7-9. [四一―四四頁]

(23) Derrida, *Margins of Philosophy*, 8. [四二頁]

(24) Derrida, *Margins of Philosophy*, 11. [四八頁]

(25) *Ibid.* [四八頁]

- 87 Derrida, *Margins of Philosophy*, 13. [五二頁]
- 88 以下の次の仮説に一票投じておこう。すなわちこの「*メーリス・メルロー*」が「知覚の現象学」の序論において「われわれは世界内に存在するがゆえに、意味へと運命づけられている」と述べたとき、念頭に置いたのは Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, trans. Colin Smith (London and New York: Routledge, 2002), p. xxii). 「知覚の現象学」1、竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、一九六七年、二二二頁。
- 89 Derrida, *Margins of Philosophy*, 11. [「哲学の余白」上、四八頁]
- 90 Ibid. [四九頁]
- 91 Derrida, *Margins of Philosophy*, 12. [五〇頁]
- 92 Derrida, *Margins of Philosophy*, 67. [一三六頁]
- 93 Derrida, *Margins of Philosophy*, 22. [六六頁]
- 94 Ibid. [六六頁]
- 95 Derrida, *Specters of Marx*, 11. [「ベルクスの亡霊たち」三九〜四〇頁]
- 96 Derrida, *Specters of Marx*, 12. [四二頁]
- 97 Derrida, *Specters of Marx*, 10. [三十七頁]
- 98 Derrida, *Specters of Marx*, xviii-xix. [一一一〜一二頁]
- 99 Derrida, *Specters of Marx*, xix. translation altered. [一二三頁]
- 100 Ibid. [一一一〜一四頁]
- 101 Derrida, *Specters of Marx*, 22. translation altered. [六二頁]
- 102 Derrida, *Specters of Marx*, 23. [六三頁]
- 103 Emmanuel Levinas, *Totality and infinity: An essay on exteriority*, trans. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duguesne University Press, 1969).
89. [「主体性と無限」上、熊野純彦訳、岩波文庫、二〇〇五年、一六九頁]

- 89 Heidegger, "Anaximander's Saying", 272. [「拙徑」四〇五頁]
- 90 Heidegger, "Anaximander's Saying", 276. [四二二頁] 「差延」において、デリダはハイデガーのこの傾向に取り組み、それをハイデガーの論考の「依然として形而上学的な部分であるように私には見えるもの」と述べている (Derrida, *Margins of Philosophy*, 27). [「哲学の余白」上、七五頁]。われわれの問題を詳細に追及するつもりではない。
- 91 Derrida, *Acts of Religion*, 56. [「信仰と知」1、松葉祥一・榎原達哉訳、批評空間II、一九九六年、一一号、一〇二頁]
- 92 Derrida, *Specters of Marx*, 28. [「ベルクスの亡霊たち」七三頁]
- 93 Ibid. [七四頁]
- 94 Derrida, *Specters of Marx*, 29. [七五頁]
- 95 カリン・デ・ボエ (Karin de Boer) は、この論争において次のように書いてハイデガーの側に立つ。デリダは「明らかに、正義を引き起こすための諸存在のあらゆる努力を理解するハイデガーの試みを見落としている」。それに彼女は付け加える、「ハイデガーはデリダがしばしば指摘するよりも現前の形而上学に捕らわれていないと判明するかもしれない」(de Boer, "Giving Due", 163-164)。もしかしたらこの問題なのは、「まさに争いが(それゆえ脱構築が)生き続けるのに役立ち、それゆえ正義に役立ち、それゆえ、いくつかの位置すら、しかもしれなう。
- 96 See Jacques Derrida, *Speech and phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*, trans. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 102. [「声と現象」1、高橋允昭訳、理想社、一九七〇年、一九四頁]
- 97 稿を閉じる前に、以下の点にカンして鍵となる文章を読んでおこう。「差延は、それが還元不可能にとどまるとすれば、あらゆる約束の空

間化によって、それを開けに来る来たるべき未来によって還元不可能に要請されているとすれば、それはただ（ある人びとが性急にもきわめて素朴に信じたように）延期、遅れ、遅延、後回しを意味するだけではない。抑圧できない差延においてこそ、今・ここが展開するのである。遅れなしに、遅延なしに、しかし現前もなしに、それは絶対的な特異性の突発である。それは、差異化するがゆえに特異であり、まさに、つねに他であり、切迫と緊急において、必然的にそれ自身を瞬間の形式に結びつける。たとえそれが、来たるべきであるにとどまるものに向けて動くとしても、言質（約束、契約、命令、命令への応答、等）があるのである。たとえ、もしかしたら決断がそれを確認する前であっても、言質は今ここで与えられる。それゆえそれは遅延なく正義の要求に応答するのである。後者は定義上せつかつちであり、妥協せず、無条件である。他性なしに差延はなく、特異性なしに他性はなく、今・ここなしに特異性はなく。」(Derrida, *Specters of Marx*, 31) 『マルクスの亡霊たち』七九～八〇頁]

訳者付記・〔〕内は訳者による補足である（引用・参照出典の邦訳にかんする指示を含む）。

（ビヨルン・ソルステインソン・アイスランド大学）

（亀井大輔・かめい だいすけ・立命館大学）

ライナツハと實在論的現象学の起源 ——包括的研究への序説——

植村玄輝

フッサールの『論理学研究』（以下『論研』）の影響下で初期の現象学派（いわゆる「ミュンヘン・ゲッチンゲン学派」）が成立したことはよく知られている。この学派が實在論的な傾向を持つことも、現象学運動の歴史における常識と言って差し支えないだろう。だが、初期現象学派はどのようなみで「實在論的」であり、この学派を「現象学」派たらしめる特徴は何なのか。こうしたことはそれほど明らかではない。この問題に一つの回答を与えることが本論の目的である。われわれは、初期現象学派が真理の対応説を保持する点で實在論的であり、この真理観を判断作用に関する志向性理論と関連づける点で現象学的な課題を共有した学派であることを示す。

これはあくまでも「一つの」回答であり、實在論的現象学の特徴と課題のすべてを明らかにするものではない。だが、この回答を与えることを通じて、フッサールの観念論的主張と関連づけて消極的に特徴づけられることも多い初期現象学派に対して、今後のより包括的な研究の出発点を示唆する、ある積極的な描像が与えられるだろう！。

本論の構成を示しておこう。第一節——真理と判断に関するライナツハの立場を、『論研』からの影響を簡単に確認した上で概観する。

第二節——ライナツハの理論が抱える困難を示す。第三節——プフェンダーとインガルデンの立場を、ライナツハの困難を解決する試みという観点からそれぞれ概観する。終わりに——プフェンダーとインガルデンの理論が直面する課題を手がかりにして今後の包括的研究に簡単な見通しを与える。

1 ライナツハの真理論と判断論

『論研』がライナツハに与えた影響のうち、本論にとって重要なのは、同書のとりわけ第一巻において表明される（真理（真なる命題）と存在は同形性を持つような仕方に関連する）という主張である（cf. Husserl 1900, 229）。この真理観は次のように定式化できる。

(H) 任意の命題 p が真であるのは、 p に対応しそれと同形の事態 s が成立しているときでありそのときに限られる。

ここで注目すべきは、フッサールが (H) の根拠を認識作用の現象学的分析に求めているという点である。『論研』において、認識（明証的な判断）は「真理それ自身の直接的な気付き」であると同時に、事態の成立に関する明証を与えるものと見なされている（cf. Husserl

1900. 13)。「論研」における対応説的な真理観は、判断とその明証に関する現象学的な分析(「現象学的な判断論」という後ろ盾を持つのである)。

では、フッサールのこうした一連の見解をライナツハはどのように受け継いだのか。一九二一年の論文「否定判断論について」を中心に、〈対応説的な真理観を現象学的な判断論がどう支えているのか〉という観点からライナツハの理論を概観しよう。

ライナツハの議論の出発点は、同時代において「判断」という名称のもとで混同されがちな二つの体験を区別することにある(Cf. SW, 97-100)。われわれは日常的に〈何かについての確信(信念)〉と〈ある文を発してそれを真と見なす行為としての主張〉の両方を「判断」と呼ぶ。たしかに、あらゆる主張の根底にはそれに対応する確信があり、両者は密接に関係しあう(Cf. SW, 125)。そのため両者をまとめて「判断」と呼ぶ言語上の習慣にはもともとところがある。だが二つは同じものではない。確信が状態であるのに対して、主張は行為なのである。主張は独自の志向的体験として確信から区別される。

主張と確信の区別に基づいて、ライナツハは同時代の判断論に散見されるある考えを批判する。それは、〈肯定的・否定的判断の違いを判断の遂行様態の違いと見なし、矛盾対当する二つの判断を、ある同一の対象の承認・否認の違いとして説明する〉という考えである。判断ということでは確信だけが問題になるならばこの見解は不当ではない。何かについての確信にはその何かについての否定的確信(不信)が対置されるのだから、両者は同じものへの異なる態度の持ち方と見なされうる(Cf. SW, 110)。だが、この見解は主張といういみでの判断には適用できない。主張は何らかの文を真であると見なす行為であり、

その文が肯定的であるか否定的であるかは、主張の遂行様態に関する違いをもたらさない。

ライナツハの判断論が事態を必要とする最大の理由はここから明らかになる。否定的な主張の否定性を作用の遂行様態に求める立場を退けるライナツハは、否定性の根拠は作用の志向的对象であると主張する(Cf. SW, 130)。だが、バラのような(命題的な構造を持たない)対象や赤さのような性質は、志向的对象になりうるが、それらの中に否定的なものは何も見いだされない(Cf. SW, 116)。そこでライナツハは、たとえば「このバラは赤い」という主張の志向的对象に〈このバラの赤いこと〉を認めるのとまったく同様に、「このバラは赤くない」という主張の志向的对象として〈このバラの赤くないこと〉という否定的事態を導入するのである。ライナツハが事態という命題的な構造を備えた存在者を導入する動機は、現象学的な判断論に関する一連の考察にある。

右の事情を背景に、ライナツハは主張やその根拠をなす確信(以下ではこれら二つの総称として「判断(作用)」も用いる)を〈ある事態を成立するものと見なす志向的体験〉として特徴づける。それゆえ「ある判断が真であるのは、それが関係する事態が成立しているときである」(SW, 49)。だが、ライナツハにとってこれは真理の派生的な特徴づけではない。真であることは、主張文の意味としての命題が(それに対応する事態が成立することによって)持つ性質と見なされるのである(Cf. SW, 420, 459)。さらに、特定の内容を持った判断作用の志向的对象として要請されるのだから、ライナツハにとっての事態は、それに対応する判断作用の内容(あるいは命題)と同形的である。よってライナツハは、フッサールと同じく真理に関する原理(H)

を認めている。

さらにライナツハによれば、事態はわれわれの認識から独立している (cf. SW. 122, 137)。ここから、(H) で言及される事態は命題の真理を説明する究極的な存在論的基盤であるという主張が帰結する。成立している事態は、対応する命題の真理をそれだけで説明するというのである。この考えは、(H) だけでなく、事態の存在論的な独立性が認められたときにはじめて有効になる。もし事態の成立がわれわれの認識からさらに説明されるならば、(H) はせいぜいのところ派生的な説明でしかなくなってしまうのである。つまりライナツハは、フツサルよりもさらに踏み込んだ次の主張を保持している

(R) (H) における事態は、われわれから独立した、真理の存在論的基盤である。

2 ライナツハの理論の難点

ライナツハは事態に (a) 判断作用の志向的相関者、(b) 真理の存在論的基盤という役割を与えていた。だが、これらは事態という同一の存在者に破綻をきたすことなくすべて帰することができるのだろうか。結論を先に述べるならば、そうしたことはできない。ライナツハの判断論は、(a) が要請する「事態にとって成立は本質的ではない」という「命題的」な事態観と、(b) の「事態は真理の存在論的基盤である」という考えによって引き裂かれているのである。本節ではこの困難を具体的に明らかにしていく。

事態に関するライナツハの二つの考えのうち、真理の存在論的基盤としての事態という考えは上で取り上げた。ここではライナツハのもう一つの事態観を見ていこう。ライナツハによれば「事態の概念に

は、それが成立していることは本質的な契機としてまったく含まれない」(SW. 116)。この考えにしたがえば、たとえば「富士山の標高三七七六メートルであること」と「四角の丸いこと」との間には、事態であるという点に関するいかなる区別も認められない。つまり、ライナツハは次の原理を否定している。

(F) 任意の x について、 x が事態であるならば x は成立している。

別の言い方をすれば、ライナツハにとって「成立している事態」は冗語的な表現ではなく、「事態」よりも多くの情報を含む。事態は、たとえ成立していなくても、成立しているものと同様に、れっきとした事態なのである。こうした見解の根拠は、ここでもまた志向性理論における考察に求められる (cf. SW. 1167)。成立している事態だけでなく、われわれは成立していない事態についても語ることがある。事態は判断のように命題的な構造を持つ作用一般の志向的相関者なのであるから、誤った主張にも成立していない事態が相関者として認められなければならない。こうしてライナツハは、命題と事態を厳格に区別する一方で、事態を命題にきわめて似たものとして特徴づけるに至る。

すでに予告的に述べたように、事態に関するライナツハの二つの考えは両立しない。われわれの見立ては以下の通りである。ライナツハが保持する命題的事態観に立つと、事態は真理の存在論的基盤ではなくなる。命題的な事態観は、真理に関する原理 (H) から真理の存在論的基盤に関する説明としての実質を奪い、(R) を偽にしてしまう。

あらゆる主張作用に事態を志向の対象として割り振ることで、ライナツハは事態に関する原理 (F) を否定するのであった。これによって、誤った主張およびそれに関連する偽の命題には、事態が対応し

ないのではなく、〈成立していない事態〉が対応させられることになる。すると、ある命題の真理の存在論的基盤は、それに事態が対応することではなく——事態の対応はあらゆる命題に例外なく認められる——、対応する事態が成立していることに求められる。だが (F) を否定するライナツハにとって、ある事態の成立が何に存するのかということは、トリヴィアルではない真性の問いである。この問いに答えない限り、(H) にもとづくライナツハの真理の説明は、命題の真理という説明されるべき事柄を事態の成立に単に置き換えているに過ぎない。一般的に言ってこれは実質的な説明ではない (cf. Vallicella 2000, 227)。(R) を認めて (H) を真理の存在論的基盤についての実質的な説明にするためには、事態の成立条件に関するさらなる存在論的主張を (H) に付け加えなければならぬ。こうした対応をライナツハに見いだすことはきわめて難しい。

3 難点の克服の試み——プフェンダーとインガルデン

3. 1 事態の基礎的存在者からの除外 (プフェンダー)

初期現象学派の哲学者たちの多くは、第一節で見たライナツハの方針をおおまかに共有している。彼らは事態を命題的な構造を持った体験の志向的対象として導入する一方で、真理を事態との対応によって特徴づけることで (H) に相当する原理を保持するのである。だが前節で示されたように、これら二つの理論的決定を同時に行った結果、ライナツハは真理の実質的な説明を与えられないという困難に陥ったのであった。

こうした困難に関して、ライナツハ以降の初期現象学における判断論・真理論は無頓着ではない。それらの理論はこの困難の解決案を提

出している。本節では、こうした観点からプフェンダーとインガルデンの理論を概観する。とはいえ、二つの理論の子細な検討はそれぞれの単独の論考となりうるだけの紙幅を必要とする。われわれのここでの作業はきわめて概略的かつ限定的なものにならざるを得ない。だが、實在論的現象学の起源の一つを浮き彫りにするという本論の目的にとっては、二つの理論のそれぞれとライナツハの困難との関係を概略的かつ限定的に示すだけでも十分だろう。

プフェンダーは『論理学』(初版一九二一年)において、判断と真理に関する独自の理論を打ち出している。この理論の特徴は、(R) を否定して (H) の非実質化を無害にする点にある。プフェンダーは、(i) 事態を判断作用一般の志向的相関者として導入し、(ii) (H) を一般的な原理として認めつつも、(iii) そこで言及される事態から基礎的存在者としての身分を奪っている。これによって (H) は真理の存在論的基盤に関する実質的な説明としての役割を解かれ、(H) の非実質性という帰結が無害化されるのである。

順番に確認しよう。プフェンダーによれば、(i) 事態は判断作用の志向的相関者であり (cf. I, 35)、(ii) 「判断が真であるならば、それに対応する事態が成立している。そして判断が定立する事態が成立しているならば、判断も真である」(I, 79)。ここでの「判断」は「思想」と呼ばれる意味内実の一種であり、判断作用によって作り出される形成体とみなされている (cf. I, 3, 17, 28)。つまりこの「判断」は、ライナツハが真理論の文脈で「命題」と呼んだものと実質的には同種であり、プフェンダーが認める原理を (H) と同等と見なすことができる。その一方で (iii) プフェンダーは事態を自律的な基礎的存在者とは認めない。「もっぱら判断によって描かれたものであるかぎりで、

事態は判断に対して完全に非独立的である。映写された像が映写機の電球によって描かれるように、事態は判断によって描かれるのである」(I, 38)。判断そのものがすでに形成体であり判断作用に依存しているのだから、判断に依存した存在者である事態もまた、判断作用の(派生的な)産物であることになる。つまりプフェンダーは(R)を否定する。

事態を依存的で派生的な形成体と見なし(R)を否定するという理論的決定が意味するのは、プフェンダーにとって(H)はそもそも真理の存在論的基盤に関する実質的な説明ではないということである。プフェンダーは、ライナツハが(R)を認めることで狙っていた目的そのものを拒否することで困難を回避するのである。

だが、ここで二つの疑問が浮上するだろう。第一に、ライナツハが(H)と(R)を一緒に掲げることによって狙っていた真理の存在論的基盤に関する実質的な説明は、プフェンダーにおいてどこに行ってしまったのか。第二に、そのような説明がプフェンダーにあるとして、それは別に(H)を保持するポイントはどこにあるのか。

第一の疑問に対する回答は以下の通りである。「論理学」には、(H)とは別に、真理を「判断の現実との対応」(I, 38)に求める説明が見いだされる。この説明にしたがえば「真理の概念は(ある対象が存在し、その対象がそれに関係する判断に依存せずに特定の仕方では振る舞い、そのことよって当該の対象に関係する判断にとって絶対的に決定的な尺度となっている)ということを前提している」(I, 81)。プフェンダーにとつて、真理の存在論的基盤は対象のこうした「自体的振る舞い Selbstverhalten」(I, 81, 239-40)である。それ自体で成り立っているものである以上、対象の自体的振る舞いは、命題(「判断」)に

依存した形成体としての事態とは確然と区別されなければならない。したがって、プフェンダーは真理の存在論的基盤に関する次の原理を保持している。

(P) 任意の命題Pが真であるのは、Pがある何らかの対象の自体的振る舞いに一致しているときでありそのときに限られる

事態とは異なり、対象の自体的振る舞いには成立していないもの余地が与えられない。したがって(P)は上で見たライナツハの困難から免れている。

第二の疑問に対する回答は以下の通りである。プフェンダーによれば、(H)は命題とその真理の本質から要請されている。命題一般にとつて、自身と相関する事態を成立するものと見なす(つまりその事態を真理条件とする)ことは本質的である。そのかぎりでは、対応する事態の成立によつて真であるということも命題の本質に属する。また、ライナツハが否定的判断(主張)の否定性を相関する事態に求めたのと同様に、プフェンダーは、命題を相関する事態の特徴に応じて分類している(cf. I, 45-9)。こうした事情に説明を与えるためには、成立・不成立を問うことができるような事態をあらゆる命題に相関させ、真理の存在論的基盤に関する原理(P)とは別に(H)を認めなければならない⁴。

3. 2 客観的事態と志向的事態の区別(インガルデン)

次にインガルデンを見ていこう。インガルデンは、(iv)判断作用一般に事態を志向の対象として相関させながらも、(v)志向的な事態から客観的で自律的な事態を区別することによつて、(vi)(H)とよく似た原理をあくまでも真理の存在論的基盤に関わるものと見なし、そ

のかぎりで (R) を保持している。

順番に確認しよう。(iv) インガルデンは、ある作用が志向的であることをそれが志向の対象を持つことによって説明する。そのため、どの判断作用も事態を志向の対象として持つ。だがその一方で (v) 志向的な事態は現実の客観的事態から区別され (cf. LKW, 134)、あらゆる判断作用に客観的事態を相関させることが拒否される (cf. Streit II/1, 292)。その理由は以下の通りである。一般的にいつて、志向の対象 (「純粹志向の対象」) は、たとえば丸い四角について考えるときのように、その内実が非両立的であつても構わない。志向の対象の内実が持つこつとした特徴は、それが相関する作用の内容だけによつて確定されることに根拠を持つ (cf. LKW, 129)。こつから、志向の対象は意識に何らかのしかたで依存した形成体であるという結論が導かれる。同様の事情は現実の自律的な対象には成り立たない。非両立的事態であることを許容するような内実は、客観的な対象には備わっていないのである (cf. Streit II/1, 69)。こつして志向的事態と客観的事態を区別することによつて、(vi) インガルデンは真理の存在論的基盤としての事態という考えを保持している。インガルデンによれば「厳密ないみでの『真理』ということであつてわれわれが理解するのは、〈真性の判断文〉と〈その意味内実によつて選出された客観的に成立する事態〉の間にある特定の関係である」(LKW, 321)。ライナツハやプフェンダーとは異なり、インガルデンはこつで真であるという性質の第一義的な担い手を命題ではなく文と見なしている。だが、この相違は本論の主題には影響しないため、インガルデンは (H) と同等の見解を保持していると考えても差し支えない。

重要なのはむしろ、真理の存在論的基盤としての客観的事態という

インガルデンの考えが、志向の対象としての事態をそれとは別種のものとして導入することで保持されているという点である。客観的事態は、成立しない事態に余地を認めない原理 (F) を満たす存在者である。それに対して、偽の文 (ないし命題) にさえにも相関する志向的事態はこの原理を満たさない。真理論と志向性理論という事態が必要とされる二つの文脈に依つて異なる機能を持つ別種の事態を導入するインガルデンは、これら二つの機能を同じ一つのものに担わせることによつてライナツハの理論が陥つた困難から免れている。

真理の存在論的基盤に関するインガルデンの見解は、次のように再構成できる。

(I) 任意の文 p が真であるのは、 p の志向の対象としての事態 s_i が、客観的に成立するある何らかの事態 s_o にも基盤を持つときでありそのときに限られる。

順番に見て行こつ。インガルデンは言語表現の志向性を、心的作用の志向性から派生したものと見なしている (cf. LKW, 104)。したがつて、ある文の志向のおよび客観的事態との関係は、その文によつて表現される判断作用の志向性から理解される。さて、インガルデンの志向性理論において、志向の対象は、作用の (場合によつては存在しない) 現実の対象への関係を説明する媒介的な存在者として機能する。ある作用 a が現実のある特定の対象 o_i に関係するのは、 a の志向的对象 o_i が特定の性質を持つためである (cf. LKW, 129)。ただし、 o_i が持つ性質が全体として非両立的である場合には、それに対応する o_i は存在しない (cf. LKW, 128)。それらの性質が両立的であり、かつそれらのすべてを例化した対象 o_o が現実中存在するときそのときに限り、 o_i が成り立ち、したがつて a が関係する現実の対象が存在す

る (cf. Streit II/1, 206)。このいみで、志向的对象 o_1 に客観的对象 o_0 が対応する場合、 o_1 はそれを作り出す作用 a だけでなく o_0 にも基盤を持つ。よって、ある文が表現する作用についてこうした事情が成り立つならば、その文は客観的事態にも基盤を持った志向的事態に相関し、そのかぎりで真である。

終わりに——実在論的現象学の包括的研究に向けて

われわれは、ライナツハの理論とその困難がどのようにして実在論的現象学の起源となつていのかを明らかにしてきた。本論で獲得された視座からプフェンダーとインガルデンの立場を詳細に検討すること、また、論究の対象を両者から拡大することが、本論の後に続く課題である。ここでは、実在論的現象学の包括的研究が抱えるこれらの課題に若干の見通しを与えたい。以下で述べられるのはあくまでも見通しに過ぎないが、この見通しはわれわれの計画が少なくとも単なる絵空事ではないことを示すだろう。

インガルデンは、プフェンダーの理論に見いだされるある不明点の明確化を試みている。プフェンダーによれば、命題（「判断」）はわれわれの作用によって作られた形成体であると同時に、無時間的なイデアの対象でもある (cf. I, 10)。しかし、判断作用による命題の形成がある特定の時点においてなされるものである以上、こうした主張は不可解である。この困難の原因はおそらく、「意識を超越した存在者は時間的・因果的（レアル）であるか無時間的・非因果的（イデア的）であるかのいずれかである」というプフェンダーの暗黙の前提にあるように思われる。この前提に立つと、時間的かつ非因果的な存在者としての形成体に適切な位置づけを与えることができない。それに対して

インガルデンは、文学作品を例に挙げてレアルでもイデア的でもない形成体に余地を与え、それを志向的对象の一種として説明している (cf. LKW, 69 *et passim*)。プフェンダーとインガルデンの理論のさらなる検討においては、こうした論点も考慮されなければならないだろう。

また、プフェンダーとインガルデンはある共通の課題に直面している。両者はともに、真理の存在論的基盤を判断作用の志向的对象とは数的に別のものとして区別する。すると、真理の存在論的基盤は、志向的对象とは別の仕方であれわれに与えられることになる。志向的对象はそれに対応する（場合によっては存在しない）客観的对象からつねに区別されるため、客観的对象そのものが志向的对象になることは定義上ありえないのである。したがって、真理の存在論的基盤の経験に関する現象学的記述は、志向性とは別の何かを持ち出すことになさなければならない。インガルデンが絶対的に受動的な意識としての〈感覚の端的な所持〉を實在の経験の根底に位置づけ、感性的知覚において知覚された対象に関してわれわれが無力であることを強調するとき (cf. Streit II/1, 175-7, 198)、その念頭にあるのはおそらくこうした事情である⁷。感覚と實在の経験をめぐったこうした問題も、今後の考察における中心的な話題の一つとなるだろう。またこの問題はフッサールの超越論的観念論的現象学における感覚与件（ヒュレール）の扱いとの対比という、現象学の伝統における實在論と観念論の対立について考える際にも重要になる論点とも関わっている。本論は、こうした論点をも包括する将来の研究へのささやかな貢献を目指した一つの序説に過ぎない。

文献表

- ライナツン・フンエンター・インガルテンの著作とその略号
Reinach, A. *Sämtliche Werke*, K. Schuhmann & B. Smith (eds.), Philosophia, 1989. (=SW)
- Pfänder, A. *Logik*, 5th ed. M. Crespo (ed.), Winter, 2000. (=L)
- Ingarden, R. *Der Streit um die Existenz der Welt*, vol. II/1, Max Niemeyer, 1965 (=Streit II/1)
- . *Das literarische Kunstwerk*, 5th ed., Max Niemeyer, 1972 (=LKW)
- その他の著作
Conrad-Martius, H. 1956 “Empirische und transzendente Gegebenheitsweise der realen Welt.” In *her Schriften zur Philosophie*, vol. III, E. Avé-Lallemant (ed.), Kösel 1965, 312-334.
- Chrudzinski, A. 1998. *Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*, Kluwer.
- Husserl, E. 1900. *Logische Untersuchungen. Prolegomena zur reinen Logik*, Max Niemeyer.
- Mulligan, K. 2009. “Truth and Truthmaker Principle in 1921.” In *Truth and Truth-Making*, E. J. Lowe & A. Rami (eds.), Acumen.
- Scheler, M. 1928. “Realismus-Idealismus.” Reprinted in his *Gesammelte Werke*, vol. IX, M. S. Frings (ed.), Franke, 1976, 183-241.
- Uemura, G. 2009. “Husserl on the Structure of Expressing.” In *Ontology and Phenomenology*, M. Okada (ed.), Keio University Open Research Centre for Logic and formal Ontology.
- Vallicella, W. 2000. “Three Notions of States of Affairs.” *Nous* 34/2, 237-59.
- 植村玄輝 二〇〇七「内世界的な出来事としての作用——フレンターノ・フッサール、ライナツン」【現象学年報】第二三三号、一〇九—一七頁。

——— 二〇〇九「フッサールのノエマとインガルテンの純粹志向的对象——志向性理論から世界の存在をめぐる論争へ」【フッサール研究】、第七号、四—一四頁。

註

1. したがって本論では、現象学の伝統における實在論と観念論の対立という問題を扱わず、**實在論的な前提のもとで議論を進める**。だが、このことよってわれわれは初期現象学派とフッサールを対決させる試みの価値を否定するわけではない。われわれはすでにそうした方針の研究の意義を示してもいる。植村二〇〇九を参照。
2. ライナツンの議論と、この議論にもとづくフッサール批判（ただしこれは本論の主題と直接関係するわけではない）については、植村二〇〇七およびUemura 2009を参照。
3. ライナツンはさらに、事態を論理的な帰結関係の項に立つものと考へ、論理学の第一義的な考察対象と考へていた（cf. SW, 138n）。こうした論理学観もまた、以下で扱う命題的な事態観を採用する大きな動機をライナツンに与えている。
4. フンエンターの立場の詳細については、Mulligan 2009を参照。
5. 以下で述べられるインガルテンの志向性理論の基本的特徴については、われわれはフルツィムスキ（Chrudzinski 1998, 105-110）に多々を負っている。
6. より正確には、志向的事態は、それを形成する認識主観を介して客観的事態に基盤を持つ（cf. Streit II/1, 311）。紙幅の都合上、本論ではこの点に立ち入ることはできない。
7. ただし、インガルテンの理論全体における感覚の位置づけについては、哲学的な困難を伴った解釈上の問題が存在する（cf. Chrudzinski 1998,

chap. 6)。

8. 非志向的ものとしての実在の経験という話題は、実在論的現象学派の議論に広く見られる重要な論点である。感覚をレアルな世界への特異な経路と見なすコンラート＝マルティウス (cf. Conrad-Martius 1956, esp. 325) や、現実の経験を「抵抗 Widerstrand」の経験として分析するシェーラー (cf. Scheler 1928, 208-5) についての考察も、今後の研究において必要とされるだろう。

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

(植村玄輝・うえむら げんき・日本学術振興会特別研究員SPD)

初期ハイデガーにおける現象学の本質規定

——その思索の道における確信と苦闘——

津田良生

はじめに

現象学とは何であるか。それは、E. フッサール『論理学研究』（1900・1901年、以下「論研」）によって開基された、何らかの、根源的な哲学的姿勢に冠された学的表題であると言える。但しフッサールによつて展開され軌道に乗せられた現象学に対して、その弟子であるM. ハイデガーがその初期段階において批判的姿勢を示し、そこから離反しつつ自らの思索になお「現象学」の名を冠したということとは有名な事実である。また、フッサール及びハイデガーの両「現象学」から刺激を受けて勃興したフランス現象学の諸動向に関しては、その性格の多岐性と独自性ゆえに、影響や関係を一義的に規定することが最早不適切ですらある。言わば今日、現象学という表題の下には、多数の問題分野とその間の諸関係、ないし諸対立が包摂されているのである。またこのことから、この諸々の「現象学」の一連の運動を、相互批判的・複層的な発展史として記述する研究が生じることもなる。しかし、このように現象学をその発生と展開において概観すると、これは一種異様な事態として浮かび上がる。何故、フッサールの現象学から離反したハイデガーがなお自らの思索に「現象学」の名を冠し

ているのか。また、二つの相互に離反した現象学が、周囲や後世に同一の表題の下に刺激を与えたというのは、極めて危険の大きいことなのではないか。ならば、今現在我々が理解している現象学というものは、何であるのか。総じて、現象学という営みに関する自己理解を、我々はどのように形成しているのか¹。

このような問題意識の下、本論はその予備研究として、次の主題を設定する。即ち、ハイデガーにおける現象学の本質規定を、フッサールからの影響と離反とを顧慮しつつ明示に齎し、そのことで、ハイデガーを主導したこの現象学と言われる態度を理解し、場合によっては獲得することである。その際、ハイデガーの講義活動の端緒である初期フライブルク期（1919年）の講義録は、ハイデガーにおける現象学の理解の強固さと独自性を示す重大な資料となる。当該時期の最初期の時点で既にハイデガーは現象学というものに確信的な内容理解解を与えており、しかもそれはその後の思索の歩みや『存在と時間』（1927年）の問題設定を貫く、長い射程を形成しているのである。一方で、当該時期におけるハイデガーの記述には、フッサールの使用する表現を直接的に使用するという傾向も存しており、しかもその術

語用法は講義ごとに変転を見せる。このことが当該時期の文献研究に緻密性を要求し、その解釈を難化させる要因にもなっている。但し、フッサールに由来した用語法に関してその離反の足跡を辿ることは可能であり、そのことから我々は、この時期の用語の変動に対して大枠の理解を得ることが出来る。先んじて指示すれば、初期フライブルク期とは、現象学の本質を確信しつつ問いを形成し上げることにおいて、依拠していた用語からの意味的離脱が際立った仕方で見られる時期なのである。このような術語的離反に論者は、ハイデガーの苦闘の足跡とも言うべきものを見出す。本論表題に存する確信と苦闘という表現は、上のような事態、即ち、ハイデガーにおける現象学の理解の確信性と、それを語り出すことにおける苦闘的性格とを意味するものである。なお、このことの確認は、今日の現象学の自己理解や発展史的解釈に対して一定の見通しを与えるものとなる。

第一章 初期フライブルク期における現象学の本質

初期フライブルク期に定位して現象学の本質を理解へと齎す場合、文中における現象学の明言的な規定箇所や、フッサールの引用を行うつつ現象学の説明を行う箇所を抜粋して指摘することは、必ずしも理解の形成に有効という訳ではなく、むしろその抜粋箇所を命題化して自明視する危険を伴う。従つて本論は、初期フライブルク期講義の第二の講義、1919年夏学期講義「現象学と超越論的価値哲学」に先ず定位し、現象学に関する理解を、具体的な問題設定の内部から、形成することを試みたい。

現象学的歴史批判、動機付けの理解としての現象学

この講義は、超越論的価値哲学（リッケルト）に対する「現象学的」批判を展開するものであり、その冒頭にて、現象学的な批判の軌道、意図が簡潔に提示される。なおこの際、ハイデガーが現象学の本質を示す際に特にフッサールに還帰したり、その学的規定を先んじて提示するということをしないというのは特徴的である。このことからして既に、ハイデガーが現象学というものを語り出す際、フッサールへの文献的、権威的依拠を必要としていなかったことが伺える。

「或る哲学が、その歴史的な頭われを精神史において既に獲得しているとき、その哲学と現象学的・学的に対決することは、真の理解を確かなものにする為には、一二つの課題領域を含んでいなければならぬ。即ち、一方では、歴史的、精神史的な動機付けについての理解を獲得することであり、それはこの類型の歴史的、事実的な頭われを見るためである——そして第二には、この類型を、それが扱っている問題系の真正性へと目掛けて理解しようとするのである」(GA56/57, 125)。

「現象学的な批判においては」批判されるべき命題は、その命題がその意味に即してどこに由来しているか、ということへ向けて理解される。批判とは、真の動機付けを積極的に聞き出すことである」(GA56/57, 126)。

ここで言われている内容は、上記引用から、またこの引用に後続する実際の具体的批判の展開からも、次のように言い表すことが出来る。或る哲学者の思索は、それが歴史の中で出現する限り、歴史的規定性を、即ち伝統的問題の枠組みに規定された動機付け（歴史的精

神史的な動機付け」を持ち、その意味でその思索は、歴史における固有な位置と必然性を持つ。一方で、そのような思索は、それが取り扱う問題から何らかの仕方で生じ、動機付けられてもいる。しかし、取り扱われるべき問題は、その哲学者の持つ固有の動機や、時代的制約、概念の無批判的な使用、ないし他の諸学問にて使用される概念や道具立ての無批判的な混入などによって、変形し、地盤を塞がれていくこととなる。「現象学的」批判とは、或る思索に関してそれを動かす諸々の動機付けを理解しつつ、そこに隠された真正な問題性を露開する、そのような批判であり、言わば動機を遡って把握しつつ、問題となる事象を取り出すという批判である。これは全ての立脚点哲学に對しての根元主義であり、仮象問題に対する破壊性格を持つ。

とりわけ次の箇所は、現象学の本質に関してハイデガーが明確な自己認識を形成していた事実を示す。「真正な批判は常に積極的である。そして現象学的な批判はなおさら、それが現象学的であるならば、そもそも積極的ではあり得ない。それが、混乱し曖昧で誤った問題設定を克服し却下するのは、真の問題領域を指し示すことによつてのみである」(GA56/57, 127, 傍点強調原文、下線強調引用者)。

このような、現象学的思索の持つ、歴史的問題に對する動機付けの理解、それによる仮象問題の破壊と真の問題の獲得という根元主義的姿勢は決定的であり、その後におけるハイデガーの歴史への態度、即ち歴史的伝統を、批判において真に獲得するという姿勢と連続している。「現象学は、その最も固有な可能性において徹底されると、(…)我々の学的哲学の始元を反復し再び掌握すること、に他ならない」(GA20, 184)。

生の根源学としての現象学

では、この歴史批判、動機付けの理解はどのような地点から遂行され得るのか。また真正な問題性、問題の根源といったものはどこに存するのであるうか。動機付けを追跡するとは、或る哲学が何らかの不問の学問的前提がある場合、その学問的前提を前提として理解しつつ、その動機の由来に立ち返るということを言う。その由来とは、言わば全ての学問の立脚点や個別事象領域に對するその根源を意味するものである。ハイデガーはこの時期、あらゆる特殊的な立脚点に對する根源領域を、生という名称で語りだしている。生、換言すれば世界と生との元初的な関わりという領域(これは後に現存在 *Da-sein* と言われる)は、全ての学問的態度がそこに由来する領域、全ての学問がそこから自らの事象領域を切り出して来る領域にして、真正な問題性がそこに由来する領域であり、そしてそこにおいて初めて、歴史上の諸問題や時には仮象問題が、その動機の由来から理解されつつ獲得され、また解体されるという可能性が生じる。このような意味で「生」が根源領域であるならば、そこに至り、そこに留まりつつそこから思索するような態度こそが、まさに遂行されるべきものとなるのである。なお、特定諸学問に對してその由来を生(現存在)に求めるという問題構制が、『存在と時間』序論第三節における「存在問題の存在論的優位」と内容を等しくし、またこのことが、存在への問いにおいて現存在が特権的に問われる理由を、即ち実存論的分析論を基礎存在論とする問題構制の成立理由を形成しているということをここに指摘しておく(Vgl. SZ 8ff, 13ff)。『存在と時間』の問題構制は初期フライブルク期の発端における現象学理解から既に軌道を敷設されているのである。

以上、現象学的歴史批判や動機付けへの理解という現象学的姿勢と、現象学が生の根源学という本質規定を持つこととの事象連関が顕わになった。即ち、歴史的問題についての真の問題領域に向けた批判的解体、動機付けの理解が遂行されるのは、全ての学や動機の根源領域である生への遡及においてこそなのである。

以上の概説は、初期フライブルク期の講義の内包する問題性や諸動機を汲み尽くすものではないことをここに断る。さて、ここで本論が問うのは、上に取り出された「歴史批判、動機付けの理解としての現象学」そして「生の根源学としての現象学」という、内的に関連した現象学の理解が、何故「現象学」ないし「現象学的」と名指されるのかである。この問いから、フッサール現象学の与えた本質的影響が示され得る。

第二章、ハイデガーにおけるフッサール現象学からの本質的影響と離

反、その意味

フッサール現象学の一つの根本志向、その本質的影響

予め指摘するに、フッサール現象学ないし『論研』からの本質的刺戟に関するハイデガー自身の言及は、必ずしも統一的な記述を得ている訳ではなく、随処に分散しつつ、そして大半は断片的に出現するのみであり、しかも各々の内容には解釈が必要となる。従って本論述は、フッサールの影響性を網羅的に提示することは求めず、むしろその影響性を或る本質的な筋道において描写し、何らかの明確な理解を獲得することを試みる。

先ず確認されるべきことは、ハイデガーにおいて理解された現象学

の根本志向、即ち歴史批判、仮象問題の批判的解体への志向が、フッサール『論研』の根本志向に他ならず、少なくともその一つに他ならないということである。『論研』は、伝統的論理学における諸概念や言葉を原本的な理解へと齎すことを志向するものであり、そのような志向は『論研』第二巻冒頭、現象学的分析の導入箇所発端において、「事象そのもの *die Sachen selbst*」という表現を伴いつつ、明言的に表明されている。そして現に、『論研』序説における心理学主義批判は、心理的なものと論理的なものとの接近方途や本質規定についての同時代の混同に対して為された原理的批判であった。

特筆すべきは、ハイデガーがこのような現象学の志向を初期フライブルク期の諸講義にて直接的に、生ということに結びつけているということである。『現代の現象学が行った決定的な一歩は、哲学が認識であるかぎり、その表現連関、その概念は直観的証示 *anschauliche Ausweisung* を必要とする、という認識である。これによって、概念形成の充実という問題への具体的指示が与えられたのである。現象学的・哲学的理解は、その出発点を生の具体的な姿にとる根源理解である』(GA58, 240)。「直観的証示」とは、言わば空疎な概念のやりとりを離れ、概念を原本的な充実に齎す、つまり理解に齎すということを言う。この引用箇所は、ハイデガーの言う「生」と、フッサール以来の現象学の、明言的な接続が見られる。即ち、『論研』における現象学的根本志向が、ハイデガーにおいて、「その出発点を生の具体的な姿に取る根源理解」として理解ないし解釈されているのである。

ハイデガーにおけるフッサールないし『論研』の本質的影響は、ハイデガーの文献内の直接的指示箇所を確認するだけでも幾つかのものが見出され得るが、以下、網羅的ではないにせよ列挙するその影響性

は、分離独立した諸要素ではなく、内的に連関している。例えば、現象学ないし「論研」の持つ方法的性格の強調は、事象の獲得という現象学の根本志向と一体である。また、現象学ないし「論研」の持つ、仮象問題に対しての根元主義や破壊性格は、概念の源泉に立ち返るという現象学の根本志向と一体である。そして、事象そのものを接近し得るものにするという志向、事象への接近通路をその事象に即して確保するという志向は、その事象に対する適切な範疇の形成という課題を伴う。現に、初期フライブルク期以来のハイデガーにおける実存範疇の形成という営みは、生（ないし現存在）をそれ自身から適切に顕わにさせるといふ現象学的要請の下に存している。「事象そのものへ」という格率として言い表し得る現象学の根本志向は、格率そのものとしては我々に何物も指示しないほどに単純で形式的であるが、その内には豊富な具体的問題設定を持ち、そして歴史批判、実存範疇の形成といったハイデガーの様々な思索を導いているのである。これは、ハイデガーに及ぼしたフッサール現象学の決定的な積極的影響と言い得る。なお、この影響の内実がフッサール現象学の現実的展開、特にその持つ意識論的問題設定と直接的には無関係ということも特筆すべきことであろう。

フッサールからの離反とその意味

一方ここで、ハイデガーによるフッサール現象学からの離反とその意味とが確認されねばならない。フッサール現象学の超越論的問題設定や純粹自我に対する批判は1919年の時点で既に顕在化していたが、1923年夏学期講義にてフッサール現象学の現実的展開と当時の現象学的諸研究に関する発生的分析及び批判が概説的に提示さ

れ (GA63, 67ff. bes. 73ff.)、次ぐ1923/24年冬学期講義にてその内容の詳細な論述が展開されている (GA17, 42ff.)。そこにおけるフッサール現象学への批判は、フッサール現象学の現実的展開を、その動機、関心の由来へと批判的に解体することにおいて為される。概観すれば、フッサールの学的動機や関心を主導しているのはデカルトに由来する「確実性」への関心や、デカルト及びイギリス経験論に由来する「意識を所与として絶対視する態度である。そしてそれらに基づいて、意識という領域が自明視され不問とされることになる」 (GA17, 266ff.)。またそのような関心、傾向、動機の下で、意識といつたものに対する現象学的な眼差しや接近方法も、特定の形態をとる。「事象そのものへ」という格率の意味も変容する。これらの内容は詳細な論述が為されており、それをここで全て提示することはしない。むしろ本論のこの概観において指示したいことは、ハイデガーによるフッサール現象学への批判がフッサール現象学に対する言わば現象学的批判であるという点である。フッサールの現実的現象学の軌道に、主題的問題圏域への接近方途の特殊性、学的関心の特殊性、問題設定の限定性を見出し、それらに、歴史的な由来を見出したことに、ハイデガーの批判の意味が、そしてその鋭さとその現象学的、根元主義的性格が存するのである。

なお、ハイデガーによるフッサール現象学への批判は、「意識の現象学」に対する「生の現象学」の対置といったものでは決してない。仮にそのようなことが言われ得るならば、意識に対して「生」が決定的な意味で根源的位置にあること、またその生を理解することにおいて、意識というものの限定的性格がそれとして明確に把握され、批判に齎され得るといふことが常に念頭に置かれていなければならない。

さもなければそれは二つの立場の哲学の並列を意味することになり、根元性という根本志向が毀損されるのである。

以上にて示されたフッサール現象学からの離反の意味は、フッサールからの本質的影響の内実と連関して次のようにまとめられ得よう。即ち、フッサールに由来する「事象そのものへ」という根本志向は、ハイデガーにおいて、諸概念の根源的理解、歴史批判や動機の追跡という根元主義的志向と、その内実たる、生（現存在）に接近し生を解明しつつ生より思索するという根本志向へと形成し上げられ、しかもこの現象学的批判が、フッサール現象学の現実的遂行とそこで概念群に対して仮借なく向けられたのである。

フッサールの術語に直接的に依拠する性格と、その意味的な離脱

なお、初期フライブルク期のハイデガーにおける現象学の明言の本質規定は、その初頭においては取り立ててフッサールの用語法との直接的連続を持つている。例えば1919年戦時緊急学期講義末尾等で展開される、生の現象学的分析を「形式的理論化」と特徴付ける論述（Vgl. GAS6/57, 109ff.）を見るに、そこでの「形式的」という表現ないし用語はフッサール「イデーニー」における「形式化」、ないし現象学を「形相的学」とする理解に由来しており（Vgl. Husserliana III, 6, 2ff.）、ハイデガーもその由来に言及している（Vgl. GAS8, 216f.）。しかし、ハイデガーがここで述べる「形式的理論化」とは、「生の最高のポテンシャルティ」「生の躍動力」（GAS6/57, 115）などと言われるものであり、これは『存在と時間』で言う先駆的決意性に通底するものである。つまり、ハイデガーの当の用語は、伝統的な、もしくはフッサールの意味での「形式化」とは全く異なる意味内実を既に担って

いるのである。現に後の講義でハイデガーは、フッサールにおける形式化の分析を経た上で、それが自身の言う「形式」と異なるということとを明言する（Vgl. GAS6, 57ff.）。この事実は次のような全体的傾向の例証となるものである。即ち、初期フライブルク期以来、問題構制が見た目上の相似性を持つ場合、ハイデガーは伝統ないしフッサールに由来する語を使用する傾向があり、しかしその意味は既に異なっているということ、そしてその意味の差異は、年を経る毎により明言的に指摘されるようになる、ということである。「形式化」という用語以外に、「解釈学的直覚」という有名な表現もこの意味的な離反を示す好例となるが、本論では割愛する。

ハイデガーにおけるこのような語用法の姿勢、特に術語の直接的な使用は、多くとも『存在と時間』公刊後まで存在し、『存在と時間』公刊以後は伝統的術語の使用自体が破棄されていく。この動向に関しては後年の述懐が存する。それによるとハイデガーは『存在と時間』公刊によって、伝統的術語や表題を使用することが読者に誤解を招かざるを得ないということとを洞察したという（1947年『ヒューマニズム書簡』GAG, 35f.）。これは理解に難くない事柄である。言うなれば、ハイデガーは表題の有害性というものを、著作公刊によって劇的な仕方では自覚させられたのである。

以上、本論はハイデガーにおける現象学の本質規定を、その固有の確信的内容と、その表現における苦闘的性格において提示した。なお、特にここで指摘された、術語への依拠と意味的な離脱という動向は、ハイデガーにおける「現象学」という表題の取り扱いの根本動向となる。そしてこの動向を確認することは、今日の我々における現象学の自己理解や発展史的研究、更には文献の取り扱いに関して、或る明確な指

示を与えることとなるのである。

第三章 現象学という表題の取り扱いと、後年における「現象学」

ハイデガーにおける「現象学」という表題の取り扱いに関して、本論は二つの主要論点を取り扱いたい。即ち、「存在と時間」において出現する現象学の明言の規定と、この学的表題に関する後年の言及である。

第一の論点について先ず確認するに、『存在と時間』における現象学の本質規定とは、「現象学」という言葉をギリシャ語の由来「フアイノメノン *φαίνεσθαι*」と「ロゴス *λογος*」へと引き戻した上で「アポフアイネスタイ・タ・フアイノメナ *ἀποφαινεσθαι τα φαίνεσθαι*」と換言し、「自らを示すものを、それが自らを自ら自身の方から示すとおり、自ら自身の方から見えるようにさせる」という形へと再翻訳し、更にそれを「事象そのものへ」という現象学の格率と同義のものとして改めて指示するというものである (Vf. SZ 34ff)。これはハイデガーの現象学の本質規定としてあまりに有名なものであるが、当の格率はそれ自身では如何なる具体的な問いの軌道をも予示しないという意味で、奇妙な言説でもある。今や、そもそもこの換言の過程は一体何を意味するのか、と問うことが求められよう。即ちこの過程は、まさに現象学の規定を「事象そのものへ」という格率へと徹底的に形式化し、そのことでフッサールを含めた現実的な現象学からの先行理解や軌道設定を今後のハイデガーの思索の過程に紛れ込ませないようにするという、ある種の防衛的な先行提示という意味を持つものなのである。

振り返って初期フライブルク期以来の周囲状況を確認するに、その当

時既に現象学は周囲に様々な影響を与え、現実的な軌道に乗り、一つの学科となり、また当時の現代哲学に各々の仕方でも受容された。そのような受容や、当時の現象学の現実的趨勢に対してハイデガーは一貫して批判的姿勢を保っている。このような状況から、現象学という表題の取り扱いに関して、当時のハイデガーに次のような要請が生じている。「学科としての現象学から(差し当たり) 出発し、まさにそれから出でるように反省すること、そして、可能性としての現象学から、或る基礎的な「事象」へと至ること。その事象とは研究方法と研究可能性の全体をそれ自身のもとに担っている」(1924年の付論紙片、GA63, 107)。ここに示されているのは、現象学に関する理解を先ず既存の現象学の理解から離脱させる、為の論述過程を設定することの、論述進行上の必要性である。現にこの紙片の軌道設定に即して1925年夏学期講義は遂行されており、現象学という語をギリシャ語の要素に解体しつつ説明するという『存在と時間』と同型の論述はこの講義より登場するのである (Vf. GA20, 117ff)。

また、第二の論点は、フッサールから現代に至る現象学の発展史的
理解に関連する問題の射程を持つ。ハイデガーの後年の回顧「現象学への私の道」(1963年)、1973年のツェーリンゲンでのゼミナールにおける所謂「顕現せざるものの現象学」は、これまでは後期ハイデガーにおける「現象学」という立場の再評価、ないしフッサール以来の現象学の発展史における一つの深化として解釈されるのが常であった。しかし、表題の有害性を既に自覚しているハイデガーが、自らの思索を「現象学」の潮流の中に位置づけるといふ意図を持つということがあり得るであろうか。このように考えるならば、ハイデガーの後年の言説は「後期ハイデガーの思索の分類」に寄与するもの

ではなくなり、ましてや現実的学的潮流としての現象学に対する言及
という意味も失い、むしろ今日の我々の思索の体制に対する端的な指
示として意味を持ち始めるのである。ハイデガーの後年の「現象学」
に関しては以上の示唆に留め、主題的解釈の展開は後の機会に譲らね
ばならない。

凡例

特に断りが無い場合、引用文中の傍点は原文における強調を指示する。

また引用文中の「」による付記は、引用者による補足を指示する。

SZ: Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Tübingen: Max
Niemeyer, 2001.

GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt am Main: Vittorio
Klostermann.

Husserliana: Edmund Husserl Gesamtelte Werke, den Haag: Martinus
Nijhoff.

1 このような問題意識を論者は、小川侃・鷲田清一・新田義弘・竹市明
弘「特別座談会 ドイツ現象学の最前線」【理想】No. 612, 1984, 理想社、
34・73頁)より受け取っている。この座談会記事は、現象学の自己理
解に関する鮮烈な問題提起を投げかけるものである。

2 初期ハイデガーにおける思索の詳細な研究は多いが、一方で初期ハイ
デガーの思索を細分化して提示する傾向に対しての批判も存する。Vgl.
Kalariparambil 2000. 但し、細密な研究は一定の必要性と意義を持つも
のであり、それを肯定した上で、その成果に対して通底的解釈を加える
作業が必要であると論者は考える。Kalariparambil, Tony S. Towards

Sketching the „Genesis of Being and Time, in: Heideggers Studies Vol.
16, Berlin: Duncker & Humblot, 2000, pp. 189 - 200.

3 Husserliana XIX/1, 10。但し、ハイデガーが当箇所を直接に参照指示す
ることはないといふこともここに断る。

4 本論における提示箇所以外に、フッサールの言説とハイデガーの理解と
の直接的連関を示すものは以下を参照。GA56/57, 110.

5 Vgl. GA56/57, 98, 110, 111, GA63, 72.
6 Vgl. GA58, 5, GA63, 82.

7 初期ハイデガーにおけるフッサール現象学への主要な肯定的言及には、
本論のもの以外に二点が存する。第一点は【論研】の持つ超越論的性格で
あるが、但しこれは、当時の現代哲学において【論研】が心理学として理
解されたことに対しての、ハイデガーによる防御という意味を持つ。そ
して第二点は志向性の概念であるが、志向性もまた、当時のハイデガー
にとってよくまで前段階のものとして位置づけられている (Vgl. GA63,
14f.)。

8 Vgl. GA58, 229, 243.

9 Vgl. GA58, 124f., GA63, 72f.

(津田良生・つだ よしお・上智大学)

初期フライブルク期のハイデガー哲学とその方法

——肯定と否定の現象学——

君 嶋 泰 明

はじめに

『存在と時間』（一九二七年）が公刊される以前に、ハイデガーがフライブルク大学、マールブルク大学で行っていた諸講義の草稿が、この四半世紀の間に相次いで公刊されてきている。これらのテキストは、『存在と時間』の起源（Krisis, 1993）に関心を寄せる研究者たちによって、少なからぬ注目を集めている。なかでも「初期フライブルク期」と呼ばれる、フライブルク大学私講師時代（一九一九—一九三三年）の諸講義は、ハイデガー哲学のもっとも初期の形態を垣間見せるものとして、固有の意義を持っている。本稿は、この時期の前半（一九一九—一九二一年）に焦点を絞り、ハイデガーが新カント派の哲学者リッカートに対して行った批判を取り上げる。後述するように、ハイデガーはリッカート哲学にある「誤り（Irrtum）」（GA56/57, 191）を見つくり、それによってリッカート哲学が「非学問的なおしゃべり」（*ibid.*, 45）に墮していると断じている。以下では、この批判を見ることを通じて、そこで念頭に置かれていると思われる、哲学を自称するものが満たしていないければならないこの時期のハイデガーが考えていたある要件を明示化し、それを満たすようなハイデガー哲学とはどのようなもの

かを考えてみたい。本論に入る前に、ここではそれを簡単に要約し、大まかな見通しを与えておく。

ハイデガーがリッカート批判を大々的に行うのは、一九一九年戦時緊急学期講義「哲学の理念と世界観問題」および同年夏学期講義「現象学と超越論的価値哲学」においてである。特に、後者では「認識の対象」（とりわけその第一版）のテキストに密着するかたちで議論が行われている。同書の目的は、そのタイトルの通り、「認識の対象とは何か」（Rickett, 1992, 2）という問いに答えることである。そして、ハイデガーが「誤り」として指摘するのは、リッカートが認識の対象を「見つけ出す（finden）」（*ibid.*, 55, 59）仕方である。ハイデガーによれば、リッカートは「目的論的方法（teleologische Methode）」なるものを用いるのだが、それに対して、ハイデガーは次のような二重の批判を行っている。第一に、リッカートが認識の対象と称しているものには、目的論的方法に従う限り接近することはできない。第二に、もし（目的論的方法に従うのとは別の仕方）で接近することができたとしても、それはそもそも認識の対象と称されるべきものではない。ハイデガーはこの批判を、ある基準に照らして行っている。それ

は、接近の仕方と接近される内容を厳密に対応させよ、というものである。より詳しく言うと、彼は、あらゆる内容にはそれに対応する特定の接近の仕方があり、両者の厳密なペアに基づかずには何らかの哲学が行われる場合、それは「非学問的なおしゃべり」に墮してしまおうと考えていた。

ハイデガーは、このペアが「遂行」において成立することを「現象」と呼び、この現象を、その「内なる言葉 (Verbum internum)」としての「ロゴス」を「与える」ことにより「展開 (Explication)」させることが「現象学」であるとしている (GABO, 63)。言うまでもなく、ここでの現象学とは、前述の要件を満たすような哲学の別名である。しかしながら、この哲学には、リツカートと同じ誤り——接近の仕方と接近される内容の不一致——を犯してしまふ危険がつねにつきまといっている。というのも、哲学にとって利用可能な (例えば概念や命題の) 内容が、まさにその「利用可能性 (Verwendbarkeit)」 (GAS9, 38) という性格において接近されるとき、その接近の仕方は問われないからである。

それゆえ、哲学が「現象学」であるためには、自らが利用しようとしている内容へと、非本来的な仕方では接近している (かもしれない) という点を出発点としなければならない。そして、本来的な仕方では接近するさいに働く「ロゴス」を、どのようにかして与えなければならない。結論から言うと、ハイデガーは、そのためには「否定 (Negation)」についての考察を深める必要があると考えていた。いくつかの講義の記述から推察するに、彼は、少なくとも次の二つのことを考えていたと思われる。第一に、一般にある内容が接近されるときには、それが肯定されているのだが、そのさいそれは、他の内容が否

定されるという仕方では肯定されている。言い換えると、ある内容への肯定的な接近には、何らかの否定的な契機も一緒に含まれている。第二に、否定自身が持つこの機能は、前述の「出発点」に適合した、次のような可能性を示唆している。すなわち、差し当たり自らの接近の仕方を否定することから始めることによって、その否定が、本来的な接近の仕方を肯定する契機となりうるかもしれない。

残念ながら、結論部についてはあくまで示唆程度にとどまらざるを得ないのだが、以下では以上に要約したことを、いくつかの重要な論点を加えながら詳述していく。要約からすると順番は前後するが、まずは前述した現象学の規定を見てから、「接近」にかかわるいくつかの事柄を確認する (一節、二節)。次にハイデガーのリツカート批判を見てから (三節)、ハイデガーが哲学をどのようなものと考えていたのか、本稿の解釈を示す (四節)。

一 現象学と経験

ハイデガーは、一九二〇/二一年冬学期講義「宗教現象学入門」において、現象学を次のように簡潔に規定している。

——あらゆる経験は——経験することとしても経験されることとしても——「現象のうちに取り入れられる」。すなわち、次が問われうる。

- 一 根源的な「何 (Was)」そのうちで経験されるもの (内容)、
- 二 根源的な「いかに (Wie)」そのうちで内容が経験される (関連)、
- 三 根源的な「いかに (Wie)」そのうちで関連意味が遂行される (遂行)。

これら三つの意味方向（内容意味、関連意味、遂行意味）は、しかし、単に並んで立っているわけではない。「現象」は、これら三つの方向に従った意味全体性である。「現象学」は、この意味全体性の展開であり、諸現象に「ロゴス」を与える。それは、「内的言葉」という意味での「ロゴス」である（論理化という意味ではない）。（GA60, 63）

ここでの「関連」が、一九二〇年夏学期講義「直観と表現の現象学」では「接近関係（Zugangsbeziehung）」（GA59, 60）と言い換えられているということ以外は、現象学の規定そのものにかんして、前述した要約に付け加えるべきことはない。すなわち、ここでハイデガーは、内容への接近関係（関連）の遂行を、しかも三つの契機それぞれの「根源的」な状態におけるそれを、現象と呼び、それに「ロゴス」を与えて展開させるのが現象学の仕事だとしている。一方、ここでは、「経験（Erfahrung）」がそうした接近の様式であるとも言われている。それはどのような接近の仕方だろうか。

この術語の最も基本的な規定は、それが初めて主題化された一九一九／二〇年冬学期講義「現象学の根本問題」にある。

我々が——誰もが、その事実的生において、これこれのものと出会うという事実、あるいは、彼にこれこれの出会いが「ふりかかる」という事実、彼がこれこれのものを知るに至り、それが彼に感銘を与え、彼に衝撃を与えるという事実、彼が「ある他の人物のとりこになる」という事実、これらの事実を、我々は「経験すること（er-fahren）」と呼び、生の進行（Fahrt）において戦い取ること、見いだすことと呼ぶ。（GA58, 67）

er-fahrenとハイフンが用いられているのは、前綴りのerが

持つ「獲得」という意味を強調するためであろう。既に見てきたことに引きつけて解するなら、そもそも或るものが、その「内容（何であるか）」について問われうる、という身分を初めて獲得すること、そうしたものとして初めて接近されるに至ること、これを表すための術語が経験であると言つてよいだろう。

さらに——ここからが重要なのだが——ハイデガーはこの経験を「事実的生経験（faktische Lebenserfahrung）」と呼び、その「特有性」について、一九二〇年夏学期講義「直観と表現の現象学」で次のように述べている。

「……それは」根源的でない（Nicht-Ursprünglichkeit）という段階と状態への移行である。「……」ここでは諸関連自身が摩擦しており、もはや根源的に持たれていない内容が「関心を起こさせる」だけである。「……」事実的生経験の内容は実存関連から離れ、他の諸内容の方へと傾斜していき、この傾斜していく内容は、あくまで随意性（Verfügbarkeit）のうちにとどまっている。しかしこの随意性自身は、それ自身からすれば「……」単なる利用可能性へと移行しうる。（GA59, 37）

このように、経験においてそれとしての地位を獲得する内容（何であるか問いうるもの）は、同時に、もともとの根源的な接近関係（関連）から離れ、根源的でない仕方でも接近できるようになる。この段階においては、内容は随意性、利用可能性という性格を持ち、「関心」の赴くまま、他の諸内容と連関づけることができる。

すると、接近の仕方にかんして本来結びつけられるべきでない内容同士が、連関を構成してしまうということが起こりうる。後述するように、ハイデガーがリツカートに対して指摘する「誤り」はまさにこ

の点にあるのだが、それは、前述した事実的生経験の「特有性」のもう一つの側面に根拠づけられている。それをハイデガーは一九二〇／二一年冬学期講義においてこう言い表している。「事実的生経験に特有なのは、『私はこの物に対してどのように立っているか』ということが、すなわち経験することの種類と仕方が、ともに経験されることはないということである」(GA60, 12)。彼はさらに続けて次のように言う。

「[...] 生の事実的な動向において、かの様々な物に対する様々な私の反応の仕方 (Wie) が、私の意識にのぼることは決してない。それらの様々な物は、せいぜい、私が経験する内容自身において出会われるだけである。事実的生経験は、経験の仕方にかんする無差別性 (Indifferenz) を示す。事実的生経験は、自らに接近できないものがありうるなどとは考えもしない。(ebd)」

このように、経験において接近できるのは内容のみであり、それへの接近関係(関連)自体が接近されることはない。そしてこのことが、三節で具体的に見るリッカートの誤りを根拠づけており、同時に、本節冒頭で見た現象学を動機づけてもいる。

それでは以上を踏まえ、次節では、経験とは根本的に異なる接近の仕方としてハイデガーが挙げる、認識について見よう。

二 認識と方法

ハイデガーは、認識は経験の持つ接近関係(関連)が変容することによって成立すると考えている。一九一九年戦時緊急学期講義では次のように述べられている。

「認識されるもの」は、私の認識する自我の前を、端的に通らぬ

ぎるのであり、この自我に対しては、認識されているという関連しか持っていない。このように色あせた、最小限の体験にまで縮減された、自我との関連づけしか持っていないのである。次のことは、事象と事象連関の本質である。すなわち、認識、言い換えれば理論的振舞いにおいてのみ、またまさにそこにおいて、自らを与えるということ、それも理論的な自我に対して与えるということである。(GA56/57, 74)

このように、経験が持っていた言わば豊かな関連が、「最小限の体験にまで縮減」されることによって、認識という仕方で内容へと接近することが可能となる。そしてそれに応じて、「事象 (Sache)」や「事態 (Sachverhalt)」といった内容が、はじめて接近可能となる。ハイデガーはその例として、「天文学において探求される」ところの、「自然における単なる出来事としての日の出」を挙げる (ebd)。そしてそれを、ソフォクレス『アンティゴネ』における、「勝利に終わった防衛戦後の最初の穏やかな朝に、昇る太陽を眺める」という「テーバイの長老達」の経験と対比する (ebd)。長老達が持つ関連では、天文学者によって認識される限りでの「日の出」に接近することはできない。逆に、長老達がそれに接近するためには、彼らが「昇る太陽」へと持っていた関連を「最小限の体験にまで縮減」し、それを純粹に事象として見なければならぬのである。

では、認識は、一体何のために、体験をこのようにぎりぎりのところまで切り詰めて、事象へと接近するのだろうか。それはハイデガーによれば、天文学のような諸科学に固有の「方法」に従い、諸事態の連関を構成するためである。彼は、一九一九年夏学期に隔週で行われたとされる講義「大学と学術研究の本質について」で次のように述べ

ている（ただし全集のテキストはオスカー・ベッカーの筆記録に基づいたものである）。

理論的振舞いの体験に相当するのは、ある事象の規定性から別のものへの進行である。あらゆる事態は、それ自身からして一つの問題 (*Problema*) であり、「それを規定するという課題が」課されているということである。この進行においては、法則性が必要となる。この法則性は、理論的振舞いのプロセスの方向をあらかじめ描いている。この方向は方法 (*Methodos*) であり、諸事態の連関を構成するための道筋である。(ebd., 210)

このように、諸科学に従事するために方法に従うということが、それに対応する仕方へと接近関係（関連）を変容することを要求するのである。当然ながら、それに応じて接近可能なものの範囲も限定されることとなる（前述の「日の出」の例を参照）。

次節で見ると、リッカートは、ハイデガーが「目的論的方法」と呼ぶものに従い、「認識の対象とは何か」という問いに答えようとする。これに対しハイデガーがどのような批判を向けているのか。以上を踏まえつつ、順に見ていくこととしよう。

三 リッカートが犯している誤り

『認識の対象』第三版で述べられているように、リッカートは、次のことを、自らの探求を含む認識論一般に要求される条件と考えていた。それは、「認識論は、それが一般に理解可能であるためには、何らかのよく知られた事実を引き合いに出さねばならないのであり、したがって、自らを取り組むものが現実に存在する、という認識を前提しなければならぬ」(Rickert, 1915, 256) と云うことである。こうし

た「事実」として、同書の第二版においてリッカートが前提するのは、諸々の表象としての「心的存在」である。

他方、このような発端においてリッカートの探求を動機づけているのは、ハイデガーによれば、「諸々の表象結合の間で、真理と非真理の区別が成り立っているという確信」(GAS6/57, 35) である（これ自体はもともとロッツェに端を発するものである）。リッカートはここから、「真理という目的に照らして必然的」(ebd.) であるような、心的存在がそれに従う規範を見つけ出そうとする。それは、心的存在に対して、真理という目的のために「しかじかであるべき」(ebd., 54) と指示をするような規範、「当為 (Sollen)」である。このような探求を規定している方法を、ハイデガーは「目的論的方法」と呼ぶ。

ハイデガーによれば、この方法によって接近可能なものの範囲は、前述の「前提」によって、「目的論的に判定可能なもの」としての心的存在に限定されている。これを彼は「素材付与 (Materialgebung)」と呼び、それが目的論的方法の構成契機であるとす。

他方、ハイデガーは、この方法にはそのような契機がもう一つなければならぬとする。というのも、素材としての心的存在の中から、当為に従うもの、すなわち真に「思考」と呼びうるものを選択するためには、「思考の理想を明晰に意識的に持っていることが必要である」(ebd., 43) からである。これを彼は「理想付与 (Idealgebung)」と呼ぶ。

問題は、この理想付与と素材付与の関係である。まず理想付与というのは、要するに、「目的論的」方法の発端に、「…」理想、目的、当為 (Sollen) を、現在持っていることが含まれている」(ebd., 4) ということに他ならない。ハイデガーによれば、これはこれで一つの「当為体験」であり、「…」当為を承認する」と (anerkennen) (ebd.,

190)である。他方、彼によれば、「承認の作用はすべて、何らかの仕方で動機づけられている」(ibid. 191)ので、この体験はより広い「動機づけ」という現象の一種である(ibid. 48)。そして、「リッカートは「この」重要な現象を見ていた」とする(ibid.)。

しかしながら、そもそもリッカートは、素材付与によって、接近可能なものの範囲を心的存在に限定しているはずなので、そのような現象を見ることはできないはずである。ハイデガーは言う。「心的存在の」単なる確認(Feststellung)によっては何も獲得されえない。獲得されるとすれば、それは、確認されたもの、すなわち心的存在を解積し、何かを「入れ込む(hineinlegen)」というふうにしてのみである」(ibid. 194)。それゆえ、リッカートは、自らの方法に厳密に従う限りしてはいけなはずの、理想付与を行ってしまっているのである。これがハイデガーのリッカートに対する第一の批判である。

他方、このリッカートも、「方法上の厳密さにおいてではないけれども」、当為の承認が動機づけという現象であることを「示した」ことは確かである(ibid. 191)。だが、ハイデガーからすれば「リッカートがこの動機性格を、即座に認識の対象へと実体化してしまっているのは「……大きな誤りである」(ibid.)。なぜなら、この動機性格は「あらゆる体験に含まれており、そのものとしては、理論的振舞いを性格づけるのに全く相応しくない」(ibid.)からである。言わばリッカートは、認識によってのみもっぱら接近されるべきもの(認識の対象)と、経験によっても接近されるもの(動機性格)を混同してしまっているのである。これが第二の批判である。ハイデガーは次のように断じている。

リッカートは、理論的なもののうちに「……」当為の必然性を見て

いる「……」。当為の現象に含まれた諸問題の世界に対する絶対的な盲目さを伴っているがゆえに少しの不安もない仕方では、当為が哲学的概念として用いられるときには、ひとは非学問的なおしゃべりに従事している。(ibid. 45)

四 哲学が現象学たりうるための方法

リッカートの誤りは「認識の対象とは何か」という問いに答えを与えるために利用可能な内容(動機性格)が、本来どのような仕方で見られるものなのが見えないことに基づいている。彼が自らの関心に従って、それを認識の対象と同一視できたのはそのためである(一節を参照)。また、彼は、自らが持つ接近関係(関連)が、目的論的方法に従うかたちで変容してしまっていることにも無自覚だった(二節を参照)。

これに対して、ハイデガーは、接近される内容と接近する仕方の厳密なペアに基づく哲学の可能性を、現象学に見出す。それは端的に言えば、このペアが根源的な状態で遂行において成立すること、すなわち「現象」を「内なる言葉」としての「ロゴス」を与えることで展開させることである。これをハイデガーは様々な表現で言い換えている。例えばそれは、前述したようにあらゆる体験に含まれるところの「真正の動機を肯定的に聞き取ること」(ibid. 126)である。あるいはそれは「我がものとしつつ(Bemächtigung)、自分自身とともに連れて行く、体験の体験」であり、「解釈学的直観」である(ibid. 117)。

しかしどう表現されるにせよ、問題は、それがどのように実現されるのかということである。本稿は、残念ながらそれに十分に答えることはできない。とはいえ、ハイデガーがどのような方向に進もう

としていたかということなら、示唆することはできる。手がかりは、一九一九年戦時緊急学期講義のテキスト最後の段落に覚書きのように付された、次の記述である。「異定立 (Heterothesis) の問題、否定、動機づけ——動機づけられるものと、動機」(ebd.)。他方、異定立と言えば、(それ自体は実はリッカートのアイデアなのだが) 一九一六年教授資格論文では次のように述べられていた。

どうして或るものは一つの或るものなのか。それが他 (etw Anders) ではないからである。それは、一つの或るものであつて、そして或るものであることにおつて (im Etwas Sein)、他ではないこと (das Nicht-das-Andere-Sein) なのである。[...] 一 (das Eine) と他 (das Andere) は、等しく直接的に、対象一般ともにも与えられている。[...] 一と他、異定立、これが、対象を我がものとすること (Gegenstandsbeachtung) としての、思考の真なる根源である。(GA1, 217f8)

これらの記述から推察できるのは、ハイデガーが、「動機を肯定的に聞き取ること」や、根源的な体験を「我がものとする」ことには、何らかの否定的な契機が共に含まれていると考えていたのではないかと、ということである。さらに言えば、ハイデガーは、非本来的な接近の仕方を否定するときの否定を、本来的な接近の仕方に契機として含まれる否定に、重ね合わせる方法を模索していたのではないかと。少なくとも、一九一九/二〇年冬学期講義に付されたオスカー・ベッカーの筆記には、次のような記述が見出される。「現象学的記述のさいにひととは絶えず『…でない』と言う。[...] これによって否定は、表現概念の駆動力であるところの創造力を獲得する」(GA58, 240)。また一九二〇年夏学期講義では次のように述べられている。

「[...] 我々の問題からはただ、諸々の否定が帰結するだけである。これは否と言ひ続けることである。[...] 哲学の動機には、固有の現存在を守ること (Sicherung) が、あるいはむしろ動揺させること (Unsicher-Machen) が含まれてゐる。[...]」(GA59:171)

一節で見たことを思い出そう。そこで示されたのは、内容を、接近の仕方を問わず利用可能なものにしよとすると、経験そのものに内包された傾向であつた。しかしこの傾向に身を委ねては、哲学は現象学たりえない。それゆえ、根源的な関連から離れてしまうことから「固有の現存在を守る」必要がある。そのさい帰結するのは、非根源的な関連に対する「諸々の否定」だけである。しかしながら、そのようにして固有の現存在を「動揺させること」は、その諸々の否定を契機として、一つの動機を肯定的に聞き取る可能性 (異定立) を、現存在に与えることにはしないか——。本稿は、ハイデガーがこのような方向性で方法を模索していたことを示唆して、閉じることにする。

おわりに

以上、本稿は、主に一九一九年の二つの講義で行われたハイデガーによるリッカート批判を見ることを通じて、初期フライブルク期のハイデガー哲学が、どのような方法を模索していたのかを示した。最後に提示した論点は、「形式的告示」という名称でよく知られた⁽⁴⁾、一九二一/二二年冬学期講義「アリストテレスの現象学的解釈」で詳述されるこの時期のハイデガーの方法と突き合わせて検討すること、より判明となるだろう。それについては、他稿に期すほかない。ともあれ、本稿が、まだ十分に汲みつくされているとは言えないこの

時期のハイデガーの研究にとって、礎石の一つとなれば幸いである。

(君嶋泰明・きみじま やすあき・京都大学)

註

1 Burch (2011) は、この「形式的告示」に関する論争を、Kisiel (1993) とCrowell (2001) によって代表される二つの陣営間のものでして性格づけられている。しかし、いずれの陣営においても、この時期のハイデガーが折に触れて気にしていた「否定」が、自らの議論にどのようにかわるかが十分に考慮されていない。彼らと本稿の立場の比較も、今後の課題である。

文献

ハイデガーの全集からの引用は、丸括弧内に、GA、巻数、頁数を示す。

Burch, M. I. (2011). 'The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication', *European Journal of Philosophy*, 1-21.

Crowell, S. G. (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.

Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's 'Being & Time'*. Berkeley: University of California Press.

Rickert, H. (1892). *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen: Mohr

—— (1915). *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen: Mohr. 3 Auflage.

〈いき〉と時間

九鬼周造試論

横地 徳広

一 問題設定

「遇うて空しく過ぐる勿れ」。

『浄土論』を参照しながら、九鬼がその名著『偶然性の問題』(一九三五年、以下『偶然性』と略記)を結ぶ一文に引いた言葉である(同二二五頁)。この言葉に集約される彼の哲学体系は、偶さかの出会いに結ばれた二人がともに存在することの意味を一種の輪廻的時間——「回帰的形而上学的時間」——から了解すること、ここに重心がある。

では、そうした体系のなかで『いき』の構造(一九三〇年、以下『いき』と略記)を有機的に理解し、〈いき〉の具体相を明らかにすることは可能だろうか。

こうした問いを立てるのも、『いき』で描き出されていたのは「苦界」(網野善彦『無縁・公界・楽』)での邂逅から恋に落ちた遊女と町人の善美な共同存在だったからである。小稿では、上記の問いに答えるために、彼なりの仕方ですべて「存在と時間」の関係を問うた論文集『人間と実存』(一九三九年)で語られた形而上学的時間の観点から、軽快な〈いき〉と容赦なき偶然性との存在論的關係を解き明かす。このとき、

M・ハイデガーの超越論的哲学が一部、九鬼哲学のうちに取り込まれる様子を確かめつつ、〈いき〉の現象学的解釈学が有する独自性を見極めていく。この結果、偶然性の底が抜けるまで共同存在の意味を形而上学的時間のうちに希求した九鬼哲学にそなわった体系性の一端を提示できたなら、幸いである。

二 生き抜くことの善美

さて、九鬼がハイデガーと分かちもつ存在論的な眼差しをむけたのが、世界の偶然性という事象であった。他でもありえたのにこの世界が開かれていることがその意味である。世界がこうして開かれる必然性はなかった。したがって、われわれが投げ込まれた現世は、その根底から偶然性の「無」に刺し抜かれている(『偶然性』二二七頁)。こうした現世に偶さかの生を受けた遊女と町人がなぜか苦界で出会い、やがて男女関係の深みにはまってゆく。他者への「存在者的(ontisch)超越」(GAGG, 194)の一例である。しかし、世間から祝福されることのない二人の恋路は行く末が知れていた。身請けもできない町人が苦界と世間の行き来をやめ、遊女と二人で「誠」を世間につらぬけば、

その責めを負って現世に生きる場所を失ってしまう。越境者の境遇に耐えられない二人の先にあるのは「野暮」な心中だけである。仲が深まりゆくほどに身を焦がす逢瀬のつらさを(いき)な楽しみへと昇華させていくのは、そうすることでしか二人がともに生きていける場所がないからである。ひとまずはそう記しておく。

恋に落ちた二人の(いき)な関係にあつては、このように堅気の暮らしを断念する「鋭さ」と死と隣り合わせの「脆さ」とが表裏一体となる。その美しさは、鋭さゆえに繊細で脆い硝子細工のそれに似たものである。これが、形而上学的偶然に刺し抜かれつつ、経験的偶然の邂逅に結ばれた二人の共同存在にそなわった具体形である。この実存状況をハイデガーの視点から読み解くために確認しておく、彼の超越論的哲学にあつて「脱自的時間性」(SZ, 351)は世界への「存在論的超越」(GA24, 423)を介して存在者への「存在者的超越」(GA26, 194)を意味づけるといふ超越の図式が提示されていた。この図式に従つてまとめれば、この世界が開かれた存在論的偶然をそれぞれの身に受けた君と私が出会う存在者的偶然の具体相、これを九鬼は苦界で恋に落ちた二人の(いき)な関係のうちに見出したわけである。

ここで門脇の小文「九鬼のアイロニー」を見ておきたい。こう論じられていた。

「いき」を特徴づけている道徳的理想主義や宗教的非現実性など、日本人一般の文化的特性として存在したことなどないし、それらはおそらく、九鬼をとりまく日本民族のメンバーたちにも共有されてはいなかったらう。「存在しない」ことにこそ意味がある。九鬼はほとんど「存在しない」徳を、民族の存在様態であるかのように語

る。このアイロニーは、すでにある民族の存在様態を見つけだすこととは関係のないことから、「存在」の仮面のもとで「存在しない」徳へと呼び勧める、倫理的批判なのだと思う。…九鬼のアイロニーを本当に射ることができるのは、「何がよい生き方なのか」という哲学の問いだけであるからだ。(「場」第十九号、こぶし文庫)

明治二十一年に生まれ昭和十六年に没した九鬼は(いき)の歴史的意味を求めたのではない。江戸や明治の諸文化を彩った文芸作品を主に参照しながら、「何がよい生き方なのか、(いき)」という現象のうちに問いかけていた。こうした(いき)の「内包的構造」をあらためて確認しておけば(「いき」三三頁以下)、彼が簡潔に述べるところ、「わが国の文化を特色付けている道徳的理想主義と宗教的非現実性との形相因によって、質料因たる媚態が自己の存在実現を完成したものとまとめられていた(『いき』五一頁)。「垢抜けて(締)、張のある(意気地)、色っぽさ(媚態)」と定義される(いき)にあつて(『いき』五一頁)、「道徳的理想主義」とは「意気地」のことであり、「宗教的非現実性」とは「諦め」のことである。門脇の指摘によれば、これら二つの契機は「存在しない」のに「民族の存在様態」であるかのように語り出された「徳」である。こうして内包的構造が明らかにされた(いき)は、「浮かみもやらぬ、流れのうき身」である苦界にその「起源」をもっている(『いき』四五頁)。つまり、徳目の異なる二つの価値世界―苦界と世間―を行き来する越境者たちの「生きる芸術 (art de vivre)」が(いき)なのである。

偶さかに出会った二人がその生き死にをかけた恋仲も、苦界での(いき)な戯れに導かれて成就することができる。死への「先駆的決

意性」(SN, 305)ならずとも、心中という「不可能性の可能性」に照らされて存在者全体の偶然的存在を見すえた(いき)な二人には、本来の時間を眼差す視圏が開かれる(『偶然性』二二四頁)。とはいえ、それはハイデガーの超越論的哲学を批判的に取り込んで独自の哲学を展開した九鬼の本来の時間概念である。その詳細は小稿第四節に委ねるが、ここで強調しておきたいのは、苦界のなかで絶えず心中の可能性にさらされながら、愛人とともに死なずに生きること、そうした生の形を創造するのが(いき)という生きる芸術(art de vivre)だということである。

加えて九鬼は「何故に無ではなくて有であるかと神に問うならば、愛と知と力とを自覚して最高善を享樂するためだと答えるであろう」と記していた。だとすれば、遊女と町人が存在することもまた最高善の一部であり、しかも(いき)が生きる芸術(art de vivre)であるかぎり、(いき)に戯れて恋仲をつらぬく二人の存在は善美な共同存在である。ニーチェとは異なって九鬼の場合、神は死んでいない。こうして(いき)な戯れが二人に苦界での善美をもたらすとき、偶さかに生起した存在者の超越の一つ一つはその意味が脱去することなく、そのままに渦巻いて二人の瞬間的生へと流れ込んでいく。次節では、苦界で(いき)に戯れる二人の恋仲が成就される仕組みを新たに意志の観点から考察する。

三 輪廻への意志

坂部恵『不在の歌』でも取り上げられていた箇所だが、九鬼はその文芸論「日本詩の押韻」において「浮世の恋の不思議な運命に前世で一体であった姿を想起しようとする形而上学的要求」を指摘してい

た。しかし、九鬼本人は「現世の一回性」を信じて「前世」および「来世」を認めていない(「人生観」一〇三頁)。他方で彼は輪廻のことを解脱なき同一事のくりかえしだと考えている。そのうえで、こうした輪廻があるがままに肯定する形而上学的意志、つまりは「運命愛」を語り出し、「自分の運命を心から愛することによって、澁刺たる運命を自分のものとして新たに造り出して行くことさえもできる」(「偶然と運命」二三頁)と力強く述べる。運命と意志の關係にかんする九鬼の説明はこうである。

運命というものは我々の側にそういう「ダイヤル」選択の自由がなくていやでも応でも無理に聞かされている「ラジオ」放送のようなものであります。ほかに違った放送が同じ時間に沢山あるのであるけれども、何故かこの放送を無理に聞かされているというわけがありません。他のことでもあり得たと考えられるのに、このことがちょうど自分の運命になっているのであります。人間としてその時になし得ることは、意志が引返してそれを意志して、自分がそれを自由を選んだのと同じわけ合いにすることです。(「偶然と運命」二二頁、「」は論者による補足)

投げ込まれたままに運命へと埋没するのではなく、運命の始まりに還ってその始まりから運命を意志することによって人間の自由がある。「被投的企投」の極限態とも言える積極的自由がこうして発揮される時、すべての出来事とその偶然性を維持したまま必然と化する。運命と意志のこうした関係のうちにわれわれは偶然的邂逅が運命愛においてとらえかえされる仕組みを見出すことができる。すなわち、苦

界で偶さかに出会った遊女と町人がその恋仲をつらぬくとき、前世の恋人を想起しようとする個人の形而上学的欲求ではなく、限りなき輪廻を運命として愛する二人の形而上学的意志があらわになる。「いき」「人間と実存」「偶然性」の主要三著作に「何がよい生き方なのか」と問いかけたときに見えてくる哲学風景である。

別々の人生を歩んできた遊女と町人が苦界で偶さかに出会って恋に落ち、その仲が〈いき〉に徹底されるとき、運命を愛する二人の形而上学的意志は、女と男それぞれの因果系列が分かちもつた「共通の原因」に到達する（「偶然の諸相」一四八頁）。二人が共有する運命の始まりのことである。こうした原因をXと呼んで九鬼はこう述べる。

我々は経験の領域にあつて全面的に必然性の支配を仮定しながら理念としてのXを「無窮」に追うたわけである。然しながら我々が「無限」の彼方に理念を捉え得たとき、その理念は「原始偶然」である。ことを知らなければならぬ。かくて問題は仮説的偶然の経験的領域から、離接的偶然の形而上学的領域へ移されるのである。（「偶然の諸相」一四八頁）

偶然性のレベルに注目して言えば、〈いき〉に戯れる遊女と町人が運命愛に目覚めるときにはじめて、身に受けた偶然性が経験的次元から形而上学的次元へと深化する道行きがあらわになる。二人の邂逅という「仮説的偶然」から「離接的偶然」の究極態である「原始偶然」に至る道行きである。九鬼が後期シェリングを参照して指摘するところ、原始偶然とは「世界の始まり」のことであつた（驚きの情と偶然性「一七六頁」）。こうした原始偶然から見れば、「運命」ということは人間の

生存に非常に大きい意味を有っている偶然にはかならない」（「驚きの情と偶然性」一七八頁）。運命は偶然であると同時に必然である。二人の人生が交わつたときに新しく照らし出されるのは、出会う以前には了解されなかつた原始偶然の存在意味である。平面が偶たまに変化して球面となつたとき、その平面上で一つの交点しか存在しなかつた二直線が球面上に二つ目の交点をもつ非ユークリッド幾何学のごとく、こうして全体が変化するとき、そこに含まれる個別的存在者の存在意味も変化し、また同時に、個別的存在者から変化していくさいにも、個別的存在者を含む存在者全体の存在意味は変化する。原始偶然を究極態の一つとする離接的偶然とは全体部分関係を規定する偶然性のことであつた。原始偶然から二人が運命を愛することは、存在者全体の偶然的存在があるがままに肯定することなのだ。

運命愛という形をとる形而上学的意志について九鬼は「ツアラトゥストラ」を呼び入れながら、次のように述べている。

せむしに生れついたのは運命であるが意志がその運命から救い出すのであります。「せむしに生れることを自分は欲する」という形で「意志が引返して意志する」ということが自らを救う道であることを教えたのであります。（「偶然と運命」二二頁）

〈いき〉に戯れて苦界で恋仲をつらぬく二人ならば、「苦界に生きることを私たちは欲する」、その声を合わせるはずである。このとき二人は、そうすることではしか苦界で生きていけないからその生を欲するのではなく、〈いき〉に戯れて二人の運命があるがままに肯定している。偶さかのお会いから原始偶然に遡つて二人が分かちもつ運命愛を見定

めて九鬼は「遇うて空しく過ぐる勿れ」と記していたわけである。「偶然性」を締めくくる言葉に選ばれた所以である。

世間では成就できない恋仲は苦界で(いき)に戯れてつらぬかれる。二人がこうやって生き抜くことを世界の始まりから意志するとき、彼らの共同存在はその意味が或る時間から了解されている。九鬼は「時間とは何か」という問いに「時間は意志に属するものである」と答え、その理由を「意志が存しない限り時間は存在しないからである」と記していた(「ポンティニー講演」八五頁)。次節では九鬼の時間論を考察する。

四 形而上学的時間を求めて

本節では「人間と実存」所収の「形而上学的時間」論文を取り上げる。

さて、九鬼はまず哲学的時間論の歴史を振り返って直線的時間を派生的時間とみなし、そのうえで彼が本来の時間だと主張する「回帰的時間」の可逆性を証明していく(「形而上学的時間」二〇七頁)。手がかりは「一万年毎に一切の星辰がその運行を畢えて出発点へ復帰する」とプラトンが考えた「大宇宙年」である(同二〇〇頁)。「ストアの或る論者」(同二〇六頁)によれば、この大宇宙年において「ソクラテスが再び生れるのではなくて」、「ソクラテスと変らない或人」が新たに生まれる(同二〇七頁)。九鬼の解釈するところ、「これは量的多様を理解するために同一(autos)の概念の代りに不変(parallaktos)の概念を用いたに過ぎない」(同二〇七頁)。つまり、ストアの論者は「一と多」という古典的問題にさしして「同一性(tauto)」概念ではなく、実は「相等性(homo on)」概念をもちいており(同二〇七頁)、オリジナルが連続してコピーされていくことを語り出してしまったわけだ

ある。アリストテレス『形而上学』では同一性および相等性がともに「一(hen)」(同二〇七頁)にもとづくことを確認した九鬼は、ストアの論者が同一性を相等性概念とすりかえて輪廻の契機としたことに間違いの原因を見出している。

回帰的時間に不可欠なのは端的な可逆性を保証する絶対的同一性である。この絶対的同一性においては全く同一の内容がくりかえされる。すなわち、九鬼は大宇宙年概念を改鑄して「各週期の内容に如何なる微小の差異をも許さない」(同二〇七頁)ような「回帰的形而上学的時間」(同二〇八頁)を提示する。とはいえ、この回帰的形而上学的時間では「ソクラテスとクサンティッペとは常に全く同一の清新さをもって結婚する」ことが「結論」とされるのではない(同二〇七頁)。九鬼はそうした絶対的同一性を「仮定」して出発点とし(同二〇七頁)、回帰的形而上学的時間の理論的整合性を確保している。具体的に言えば、この仮定から出発して「無数の…大宇宙年を抽象して考えた場合に我々の得るものは順序数ではなく基数である」(同二〇七頁)。無数の大宇宙年には一番目、二番目、…無限番目という順序づけが拒まれ、「可能的無限」という身分が与えられることはない。こうした大宇宙年概念を彫琢して案出された回帰的形而上学的時間概念は、可能的無限とは異なった形而上学的無限の回帰性をその本質とする。つまり、輪廻的回帰の最初から最後までどのいずれもが指示不可能であり、輪廻的回帰の一巡り一巡りがいずれも入れ換え可能な形而上学的無限である。「…大宇宙年は任意に交換の出来るものであり、その意味に於て、回帰的形而上学的時間は可逆的である」(同二〇七頁)。

日本仏教にあって輪廻とは「生ある者が生死をくりかえすこと」だが(『岩波仏教辞典』)、九鬼のそれは解脱と業なき生死の単純回帰を

意味していた。「回帰的形而上学的時間は可逆性の故をもって厳密に円を描いている」(同二〇八頁)。だから、同一の生死がくりかえされていくにしても、無限のこうした輪廻的回帰に一人一人の人間が投げ込まれた「いつ」を問うことができない。「人間と実存」所収の「人生観」論文では「普通の意味の来世を信じる位ならば、私はむしろ厳密な同一事の永劫回帰を信じたい」と記され、「なぜならば一生が厳密に同一な内容をもって無限回繰返されるということは、一生が一回より生きられないということつまりは同じことである」とその理由が示されていた(「人生観」一〇五頁)。「現世の一回性」は輪廻的回帰の形而上学的無限性と絶対的に同一である。「この世がその所与性に於て永遠に繰返されると考えるのが回帰的形而上学的時間の観念である」(「形而上学的時間」二二四頁)。

あらためて確認すると、意志が存在しなければ時間も生起しないがゆえに「時間は意志に属するものである」と述べられていた。とする、形而上学的意志こそ、形而上学的時間の時間化を起動するということになる。同一事の限りなき輪廻的回帰を運命として愛する二人の形而上学的意志は、回帰的形而上学的時間を起動させながら、「苦界に生きることを私たちは欲する」と表明する。偶さかの出会いから苦界での恋に結ばれて(いき)な逢瀬を重ねる遊女と町人がともに存在することの意味は、運命愛という形而上学的意志においてはじめて、形而上学的回帰的時間から了解されるわけである。

では、(いき)な恋仲をつらぬく二人が運命愛に達した瞬間は時間的か、どう表現されるのか？

「回帰的時間にあつては各の瞬間、各の現在は異なつた時間の同一の今である」(同二〇九頁)。というのも、「人生観」論文に記されてい

たように、「この今が厳密に同一な内容をもって無限回繰返されるということ」は、この今が一回より生きられないということつまりは同じことである」からであった。このとき「絶対的同一性」と「量的多様性」という相反する性格が矛盾せずに両立し、回帰的形而上学的時間の一瞬一瞬は無数の回帰的形而上学時間のなかに「無数の同一者をもつ」こととなる(「形而上学的時間」二〇九頁)。

現世の形而上学回帰的時間における「この今」は、それとは別の形而上学的回帰的時間すべてにおける「この今」と任意に入れ替え可能であった。とはいへ、後者における「この今」は「単に仮想的のもの」(同二二三頁)にすぎない。形而上学的回帰的時間の現世態と仮想態との連絡が問題である。九鬼はこの問題を解くために二つの「エクスタシス」概念を提示し、回帰的形而上学的時間においてその「水平面は現象学的存在学的脱自を表わし、垂直面は神秘説形而上学的脱自を表している」と述べる(同二一〇頁)。このとき、ハイデガールの「脱自的時間性」におけるエクスタシスを「水平的」と特徴づけ、これとの対比で形而上学的時間の「垂直的」エクスタシスという新たな脱自形を提示する。この垂直的エクスタシスは「仮想面」において生起し、水平的エクスタシスは「現実面」で生起するが、「この二面の交わりが時間の特有の構造にはかならない」(同二二〇頁)。したがって、回帰的形而上学的時間の現世態にみとめられた水平的エクスタシスとその仮想態にみとめられた垂直的エクスタシスとが交差した瞬間が、現世恋仲をつらぬいて二人が運命愛に達したときに生起する瞬間である。九鬼の言葉を見てみよう。

回帰的時間に関して我々はなお他に垂直的「エクスタシス」が存すると云うことが出来る。現在には、一方には過去に、他方には未来に、同一の瞬間を無数にもっている。それは即ち無限の深みをもった今である。底なき今である。(同二一〇頁)

ここで「過去」と「未来」は前世と来世のことだが、正確に言えば、九鬼の輪廻的回帰は任意の取り換え可能性をもつがゆえに前世と来世の区別が消えて両者は同一の仮想態となる。無数のこうした仮想態はその中心に仮想的現在があり、同一構造をそなえた仮想的現在すべては、回帰的形而上学的時間において中心化された現在の瞬間と任意の取り換え可能性を通じて連結している。仮想態すべての現在が任意の取り換え可能性によって集約した現世的現在が「底なき今」なのである。いまま少し丁寧にその成り立ちを見ておきたい。

最初に強調しておくべきことは、底なき今はキリスト教的時間における「永遠の今」とその成り立ちを異にする点である。例えばボエティウスの場合、水平的時間から超越した永遠の今においては過去と未来のすべてが「全体同時的」な現在へと集約していた(『哲学の慰め』)。これに対して、現世態と仮想態という二つの形態をとる回帰的形而上学的時間には、現象学的な意味で全体同時的な現在にも現世態と仮想態があり、それゆえ、底なき今において仮想態すべての全体同時的な仮想的現在が全体同時的な現世的現在に交差していくわけである。こうして底なき今は、言い換えると「無限の深みをもった今」は、九鬼が語り出さなかった空白を埋めて記せば、一つの現世態がその全体同時的な現在において無数の仮想態すべてに開かれ、それらを全体同時的な現世的現在にまとめあげた統合態なのである。

現世で苦界の恋をつらぬいて形而上学的意志を分かちもった二人は原始偶然に発する運命があるがままに愛していた。この原始偶然は全体部分関係をなす離接的偶然の始まりであった。したがって、運命愛とは、輪廻的回帰の仮想態すべてが回帰的形而上学的時間の交差構造によって現世態へと集約した全体的無限を底なき今の統合態においてあるがままに肯定するということである。苦界でともに生きることを欲する形而上学的意志によって回帰的形而上学的時間を起動させた二人は、まどろんでいた輪廻の仮想態をすべて呼び覚まし、水平かつ垂直に無限の深みをもった今に生きる。

眼を内に向ける者には、流転はまさしく流転なるが故に法喜を藏し、徒勞はまさしく徒勞なるが故に福祉を齎すのである。そうして「無窮性(エントロージツヒカイト)のうち」に「無限性(ウンエントリツヒカイト)」をとらえ、「頽落の今」に「永遠の現在」を生きたところに、一回にして無限回の人生に意義があるのである。(『形而上学的時間』二一六頁)

しかし、苦界で恋をつらぬく二人は孤独ではない。遊女と町人は一人永遠の反復に生きる「シシユフォス」ではないからである(『ボンテニー講演』九六頁以下)。「孤在する一者はかしこにここに計らずも他者と邂逅する刹那、外なる汝を我の深みに内面化することに全実存の悩みと喜びとを繋ぐものでなければならぬ」(『偶然性』二二四頁)。偶さかの出会いから運命愛を分かちもつに至った(『いき』)な二人の「人生には意義がある」。九鬼がこうして(『いき』)に求めたのは、苦に満ちた輪廻からの解脱ではなかった。(『いき』)な戯れは一方で偶然的実

存の悲しさから織り上げられているけれど、もう一つの織り糸は、苦界での運命があるがままに肯定する「法喜」なのだ。

*

振り返ってみれば、稿を起したのは「遇うて空しく過ぐる勿れ」という一言からであった。「いき」の構造」は、邂逅の偶然から原始偶然までのすべてが限りなき輪廻的回帰のなかであるがままに肯定される運命愛の瞬間において「いき」な恋仲の二人が善美に輝くさまをとらえる試みであった。

凡例

九鬼テキストからの引用にあたって旧漢字は新漢字標準字体に直し、旧仮名遣いは現代仮名遣いに直した。また現代日本では不適切な表現が引用文中にある場合も資料として残した点を「了承願いたい。利用した九鬼テキストは以下の通り。

『「いき」の構造』(全注釈藤田正勝、講談社学術文庫、二〇〇三年)

『京都哲学撰書第五巻 九鬼周造「偶然性の問題・文芸論」』(坂部恵編、燈影舎、二〇〇〇年) 所収の『偶然性の問題』

『人間と実存』(岩波書店、一九三九年) 所収の第三章「人生観」、第五章「偶然的諸相」、第六章「驚きの情と偶然性」、第七章「形而上学的時間」

『九鬼周造エッセンス』(田中久文編、こぶし書房、二〇〇一年) 所収の坂本賢三訳「ボンティニー講演」中の「時間の観念と東洋における時間の反復」

『九鬼周造 驚きと偶然の哲学』(書肆心水、二〇〇七年) 所収の「偶然と運命」

ハイデガーの著作から引用するさい、SNはニーマイヤー版『存在と時間』(第十七版)を示す。GAはクロスターマン版M・ハイデガー全集を示し、

つづけてその巻数を記す。

紙幅の都合から必要最低限の注を本文中にもりこんだ。小稿に関連する注の詳細は、九鬼の徳論をとりあげた別稿「九鬼周造と「いき」のエティカー善美なる生を求めて」(横地・吉川編「生きることに責任はあるのか—現象学的倫理学の試み」)所収、弘前大学出版会、二〇一一年刊)を参照されたい。

(横地徳広・よこち のりひろ・弘前大学)

内在的批判への道程

——アドルノのイギリス滞在期間におけるフッサール研究——

青柳雅文

はじめに

本稿では、Th・W・アドルノがイギリス滞在期間に従事したフッサール研究を取り上げて、彼による現象学への内在的批判の形成過程について考察する。

以下では、まずアドルノによる現象学への内在的批判について、論文「フッサール哲学について」とともに紹介する。次にこの論文に対するM・ホルクハイマーの批評、及びアドルノの応答を比較する。この比較を通じて、二人の差異が示される。最後にアドルノによる論文の改稿とその公表から、彼の見解の変遷を明らかにする。

一 現象学への内在的批判

アドルノはフッサール現象学に対して内在的批判を展開した。この現象学への内在的批判とは何か。彼の後年の叙述によれば、それは「現象学の端緒をそれ自身の力によって、自分では決して行きたがらないところにまで駆り立て、自らの非真理を打ち明けさせることで、その端緒の真理を強要する」(GS514)ことだとされる。アドルノによる内在的批判は、ある思想の徹底化によって、問題を露呈させるだけ

でなく、同時にその問題解決の可能性を見出させることである。この方法はアドルノのイギリス滞在期間に確立された。そこでこの期間の思想の形成過程を辿ることにしよう。

これに先立って、イギリス移住前後のアドルノのフッサール研究を紹介しておく。アドルノは移住前のドイツですでに現象学を研究していた。そして彼は学位論文「フッサール現象学における物的ノエマ的なものの超越」(一九二四年)を提出していた(Vgl. GILBERT)。論文の中でアドルノは、現象学において暗黙のうちに想定された、内在と超越との区別を拒否した。そして意識の体験連関へと引き戻して、内在一元論的に認識する立場を示した。それはまさに観念論そのものであった。一九三四年四月、イギリスに移住したアドルノは、新たに学位論文の提出を目指した。このとき彼は、再度フッサール現象学を研究し、一九三七年までに四四〇枚の草稿(いわゆる「フッサールブック」)を書いた⁽¹⁾。そして彼は、この草稿群の一部分を論文「フッサール哲学について」(一九三七年)へとまとめた⁽²⁾。これがアドルノのイギリス滞在期間におけるフッサール研究の最初の成果となった。

さて、アドルノはこの論文の中で、フッサール現象学を「観念論からの脱出の試み」(GS2057)として位置づけた。言い換えれば彼は現象学を「意識内在の観念論的分析が提供するのとまさに同じカテゴリーによって、意識内在から、つまり構成的主観性の領域から脱出」(GS2052)し、そして「障壁」(ibid.)としての「意識内在を打ち破る努力」(ibid.)として位置づけた。アドルノはフッサールの現象学を、一方で観念論のひとつに数え入れ、他方で観念論によって観念論を乗り越える試みとして理解したのである。

現象学が観念論から脱出を試みたことで、どのような帰結が生じるだろうか。ここでフッサール現象学におけるカテゴリー的直観を手がかりとしよう。アドルノはこれをふたつの働きの一だと理解した。ひとつは直観によって「カテゴリー的あるいは理念的な対象」(Hua. XIX/2674) から意味内容が与えられて充実するという実証主義的な働きである。もうひとつは、理念的対象の意味を意識における判断や推論に依拠させるといふ合理主義的な働きである。アドルノによれば、「カテゴリー的直観は、直観性という実証主義的動機と、理念的事態が自体存在であるという合理主義的動機とが止揚されるはずの無差別」(TS471/GS204)だとされる。つまりカテゴリー的直観は、フッサールによる脱出の試みの実例なのである。だがアドルノは、こうしたカテゴリー的直観による統一が「逆説的統一」(GS2069)だと指摘した。フッサールにおいて理念的対象は感性的対象と類比的に考えられ、超越ないしはある種の「事物」として扱われた。これをアドルノは「論理の事物化」(GS2091-92)とみなした。彼にとってカテゴリー的直観は、意識内在に属する理念的対象を事物化・超越化し、それを再び意識内在へと統一する努力である。したがって「ひとつたび観念論

の中心概念を——超越論的主観性の概念を——想定したならば、この主観性に支配されずにもっとも厳密な意味でこの主観性の所有物でないものは何ひとつ考えられない」(GS2052-53/TS3459/GS5194)ことになる。現象学は観念論から脱出できず、意識の独我論・意識の自己完結性に帰結する。現象学が脱出を試みても「観念論はもはや救済されない」(GS20100/TS3493/GS5225)のであって、「独我論の問題は「……」観念論を基盤にして解決できない」(GS20112)のである。

しかし同時に、アドルノはこの試みには別の帰結の可能性も見出している。理念的対象は、事物化されたといえ超越であり、それを意識が志向していた。その限りで意識は自己完結性を突破する力があり、現象学は観念論から脱出する可能性を保持している。現象学には、「観念論のアポリアな性格が減退することなく貫徹されて、思考が自己自身の内在を『超えて』思念する(hinausmeinen) (LUII:241 und 236. [Hua. XIX/2574 und 765]) ちう強いらられる要素」(GS2087)がある。アドルノはこれを「進歩的要素」と呼び、高く評価した。ここには意識の完結性の崩壊する可能性が潜んでいるのである。

以上のように、イギリスにおけるアドルノのフッサール論は、ドイツでの学位論文とは異なり、観念論に対して批判的な態度を取っていた⁹⁾。ただし彼は現象学による脱出の失敗を指摘しただけでなく、同時に観念論が救済されうる契機も見出そうとした。こうした彼の姿勢が、このイギリス滞在期間に確立したのである。

二 アドルノとホルクハイマーの往復書簡

イギリス滞在時のアドルノは、ニューヨークにいるホルクハイマー¹⁰⁾ としばしば連絡を取りあっていた。このやり取りの中で、アドルノは

社会研究所の正式メンバーとしての参加、そして論文「フッサール哲学について」の『社会研究誌』への掲載を目指していた。そのためアドルノは、この論文をホルクハイマーに送った⁽⁵⁾。約二ヶ月後、ホルクハイマーはアドルノに宛てて、論文への批評を含む書簡⁽⁶⁾を寄せた。以下では、この批評と応答をめぐって、二人の見解の差異を明らかにしたい。

(一) ホルクハイマーからの批評

ホルクハイマーが行った批評の要点は二点ある。

ひとつは、アドルノが内在的批判を主張しても、結局は超越的批判あるいは唯物論的批判を實行せざるをえず、そこに帰着するという点である。彼は次のように評している。「あなたが確信していたのは、まずフッサールの理論の脆弱さについて、その理論そのものの媒介項の中で自ら明らかにされるはずで、そうしてはじめて、正当な仕方では超越的批判を用いなければならない、ということでした。〔……〕あなたの精緻な議論、フッサールの用語の使い方とその分析についての検証、これらすべては、あなたが彼と合致しなければ、最終的に断固拒否〔の立場〕を対置せざるをえないのは不可避です。この拒否は、フッサールにおいては超越的に受け取られるものとして規定されるので、彼ならあなたにこう言うでしょう。現象学的態度を取っていないと。あなたが言うには、フッサールはカテゴリー的直観をたんに演繹しただけで、それを保証してくれるいかなる記述の事態も存在しないことになってしまいます。このことは、現象学内部で間違いなくまったく決定的に反論されるでしょう。私はあなたの論文の中で、いざれにせよ論争を内在的に調停できないと思います」(AHB:1426)。アドルノが内在的批判を第一に考えるのに対して、ホルクハイマーは

超越的批判ないしは唯物論的批判を選ぶべきだと考えた。彼にとつてアドルノの姿勢は「現象学への唯物論的批判をわかっていない」(AHB:1425)と映ったのである。その一方でホルクハイマーは、アドルノの思想の中に囚らねずも行われている超越的批判、唯物論的批判を見出した。アドルノは論文の最後で、フッサールの他者経験論を取り上げて、意識の独我論に回収されない経験的實在、意識に対する存在の優位」(GS20:118)について触れていた。ホルクハイマーは、「異他的自我に関する最終章もまた〔……〕その他の点からしてもまったく正当な超越的確定に帰結する」(AHB:1427)と述べて、アドルノの叙述を高く評価した。彼はここに現象学への超越的批判、唯物論的批判の契機を見出したのである。

ホルクハイマーによる批評のもうひとつは、アドルノの現象学批判が、ただちに観念論批判としては妥当しないという点である。「発生の意味を証示する諸要素に諸事実が含まれること、発生そのもの、それにとりまわらぬ意味の可能性の条件、そして形式論理学的意味の可能性の条件すらも、實在の歴史の中にあること」(GS20:9293)というアドルノの証明について、ホルクハイマーは「反・観念論のプログラムを示している」(AHB:1429)と評価した。だがその一方でホルクハイマーは次のように述べている。「あなた〔＝アドルノ〕は、観念論の論駁についてのこうした大きな問いを、フッサール哲学とそれへの批判とに、あまりに近くに引き合わせています。それによって、あなたはフッサールにも自分自身の議論にも十分満足させようとする主張を与えていません。フッサールの決定的な諸概念のために、フッサール自身が要求した見方はないとうまく証明したとしても、それによってあなたは、観念論を決して片づけられなかったでしょう」(ibid.)。彼

にとってアドルノの主張や論駁は、フッサールの見解や論理をなぞって論じるだけで、その中に取り込まれているに過ぎず、論駁したことになっていない。むしろホルクハイマーにとって観念論批判は、フッサールにとどまらず、観念論全般を相手にした批判へと展開されるべきなのである。

ホルクハイマーは以上のような批評とともに、アドルノの論文において「つねに我々の理論的立場全体が関わっていることで、我々にとってあなたの〔論文の〕意義は十分あります」(AHB-I:423)と評価していた。だが彼は論文の掲載にあたっては、「フッサールの理論をすべて事細かにまで周知のことと想定するのは不可能」(ibid.)と述べて、アドルノの論文は読者に多くの予備知識をもとめると指摘した。そして最終的にホルクハイマーは、アドルノの論文の掲載に肯定的な返答をしなかったのである。

(二) アドルノの応答

アドルノはホルクハイマーからの書簡を受け取ると、ただちに返信を送った。ホルクハイマーの批評に対応するように、アドルノの応答もふたつある。

ひとつは、アドルノの主張がホルクハイマーとは別の観点をもってあるという点である。アドルノは、内在的批判と超越的批判のどちらか一方のみを選ばなかった。アドルノにとって、ホルクハイマーの言う超越的批判は外在的批判であり、しかも二者択一を前提としている。またホルクハイマーの構想する唯物論的批判を選ぶとしても、アドルノにとってそれは素朴に事物を想定していて、實在論的な主張に過ぎなかった。アドルノにとって「むしろ我々の関心事は、まさしく第三のもの、すなわち我々自身の『超越的』洞察の力で、相手の『内

在的』思想過程を使って、それを突破する」(AHB-I:447)批判のあり方である。つまりアドルノにおける批判とは、いわば内在的でも超越的でもあるような内在的批判、相手の思想の中に入り込みながら問題を露わにして、それを超えたところへと駆り立てられて行くことなのである。

ホルクハイマーが評価した他者経験論についても、アドルノは彼と異なる見解を示した。アドルノは意識の優位を存在の優位に置き換えればよいと考えなかった。ホルクハイマー流の考えに沿うとしても、その見解は「一方で「……」必然的にそれ自体で観念論的帰結に内包すること、すなわち最終的には意識へと引き戻されること、他方でこうした観念論的帰結を実際に目指している哲学が、問題設定自体が的確な意味で虚偽として立てられるという矛盾へと必然的に展開すること」(AHB-I:448)へと至るのである。

アドルノの応答のもうひとつは、フッサール現象学への批判が、観念論全般への批判として有効だという点である。アドルノは「あなた〔「ホルクハイマー」〕にとってこの「観念論からの脱出の」挫折が、観念論の出発点と終着点にとっていかなる決定的で事実的な諸帰結も内包しないように見える「……」フッサールがそもそも観念論を捨て去っていたことは、実際彼の気まぐれとみなされるべきではなく、彼が観念論に対してもち出す「……」あらゆる議論は、依然として効力がある」(AHB-I:449)と述べた。アドルノにとって現象学は、観念論の中に囚われてはいるものの、そこから脱出しようとしており、だからこそ観念論をその内部から打ち砕く可能性も含む。その限りでアドルノは、現象学の試みに意義を見出していたのである。

以上のことから、アドルノとホルクハイマーとの見解の相違が明ら

かになるのとともに、アドルノの姿勢がさらに浮き彫りになった。ホルクハイマーが現象学ないしは観念論と全面対決し、経験的実在に優位をおく主張であるのに対して、アドルノは現象学の意義を保持しつつ、その中で問題となる点を指摘していたのである。

三 「フッサール哲学について」の改稿をめぐる

「フッサール哲学について」(以下初稿版と略記)は、『社会研究誌』への掲載がいったん見送られた。アドルノはもう一度掲載を目指して、論文の修正作業に取り掛かった。その作業は、不明瞭な内容の整理や語句の修正だけでなく、分量を縮小する方針で行われた⁶⁰。そして初稿版の脱稿から、わずか一年弱でできあがったのが「フッサール哲学について」の改稿版(一九三八年、以下改稿版と略記)である⁶¹。

(一) 初稿版と改稿版

ここでは論文が改稿された意図とアドルノの思想の変遷について考察する。

まず改稿の形式的な特徴に目を向けよう。初稿版は四章構成だったが、改稿版ではこれが廃された。原稿には全般的に手が入れられ、大小さまざまな語句の修正が施された。ところが、当初の方針だった分量の縮小は、結局五枚程度にとどまった。しかも改稿によって逆に加筆された箇所もあった。なぜ当初の方針と実際の修正が異なるのか。前述のホルクハイマーの書簡と照合してみると、アドルノの意図が浮き上がってくる。

初稿版、改稿版、そしてホルクハイマーの書簡、これらを並べると、ホルクハイマーが具体的に指摘した箇所に沿って、アドルノが修正したことがわかった。高く評価された箇所は、おおむね維持されて

いる。反対に不明瞭あるいは整理されていないと批評された箇所は、文章が書き改められている。また改稿に選んだ箇所には、一定の傾向がある。それはたとえばカテゴリー的直観のような論理学的問題が、大幅に縮小されていることである。これらの問題自体は残されているので、縮小が生じたのは、冗長な内容を整理したためと考えられる。

以上の点は、ホルクハイマーの指摘と、アドルノ自身の改稿の方針にしたがった結果と理解できるだろう。だが前述のように、分量の縮小という当初の方針に反して、加筆された箇所があった。それはヘーゲル哲学への言及である⁶²。たとえばアドルノは、フッサールにおいて理念的対象が直接的に与えられる際に、この対象概念の生成過程や媒介性が覆い隠され、「曖昧に使われている」(GS2080/TS3478/GS211)と指摘した。ここにアドルノは加筆して、「存在の概念においてヘーゲルによって止揚されていた、直接性と媒介性という契機の対立は、その概念自体の弁証法的運動をすでに自己内に含むのだが、フッサールの場合この対立は、存在のカテゴリー的直観の呪文によって追いつかれる」(TS3478/GS211)と述べている。彼はフッサールへの批判を、ヘーゲルの弁証法によって補おうとしたのである。だがアドルノは、なぜこの改稿でヘーゲルを取り上げたのか。元々アドルノはイギリスで学位論文を執筆する際、現象学を弁証法的に批判しようとして構想していた⁶³。アドルノがヘーゲル哲学を導入したのは、この構想をより明確に示すためではなかったかと考えられる。

ここまでは、アドルノがホルクハイマーから書簡を受け取って、彼の意向に沿って、あるいは『社会研究誌』への掲載のために修正したと理解できる。ところが、ホルクハイマーの高い評価にもかかわらず、修正や削除がなされた箇所もある。たとえば純粹意識の「(……)内

容は、もっぱら事物世界への反省をつうじて形成される」(GS064)、あるいは「あらゆる実証主義に含まれる素朴实在論は、充実の概念にも内在している」(GS072)という叙述は削除された。とくに初稿版の最後にあった「異他的自我」の節(vgl. GS0112c)は全面的に修正され、後に「観念論の終わり」(vgl. GS5234f)ととう副題が与えられた。これによって他者経験論をめぐる主張は弱められ、むしろ観念論への消極的批判に終始することになった。これらはすべて、アドルノが超越的批判を行っている、ホルクハイマーが評価したまさにその箇所なのである。改稿に際して、ホルクハイマーが評価した箇所、そしてアドルノ自身が超越的批判を行っていると受け取られかねない箇所が、ことごとく修正ないしは削除された。これは論文におけるアドルノの意図と、ホルクハイマーの評価との相違を示している。ホルクハイマーからの評価は、アドルノにとって望ましい理解ではなかった。そしてアドルノは、ホルクハイマー流の超越的批判を事実上拒否した。このことが改稿から明らかになったのである。

(二) 改稿版の公表

アドルノの論文は、改稿されたにもかかわらず、『社会研究誌』への掲載がまたもや見送られることになった。その一方で、イギリスからアメリカへ移住した彼は、社会研究所の正式メンバーとして参加できた。そしてドイツへの帰国の年である一九四九年、アドルノは改稿版

を『哲学論叢』誌に公表した(以下公表版と略記)⁽¹²⁾。

改稿から公表まで約十年かかっているが、その間に変化があったのだろうか。そこで改稿版と公表版を比べると、両版は語句の若干の訂正が見られる程度でほぼ一致している。したがって改稿版は、一九三八年の脱稿後、一九四九年の公表まで内容には手が加えられていなかったのである。これまで「フッサール哲学について」は、一九四九年の公表版と、一九三七年の初稿版だけが公になっていた⁽¹³⁾。そして両版の間に改稿・修正があったことも、両版とも公表されていたので明らかだった。さらに、一九三八年頃に初稿版を修正していたという事実も、アドルノの書簡からわかっていた。しかしながら、初稿版が一九三八年の改稿作業によってどの程度修正されたのか、そして公表版が初稿版あるいは改稿版からどのような内容上の変遷を辿って雑誌公表にまで至ったのかという、改稿をめぐる具体的経過については、これまで明らかにされてこなかった。これに関して、改稿版のタイプ原稿がアドルノ・アルヒーフに保管されていたことがわかり、これを確認することができた。その結果、改稿版が初稿版の執筆からわずか一年弱で成立したこと、そして公表版が改稿版からそのままほとんど変化なく掲載にまで至ったこと、言い換えれば公表版がその約十年前にすでにできていたことが判明した。しかも初稿版、改稿版、公表版を並べると、一方で初稿版から大幅に修正されて改稿版ができあがっているが、他方で改稿版以降に大きな内容上の変化がないことが明らかになった。したがってアドルノのフッサール研究全体から見ると、彼は論文執筆後、短期間で大きく修正を施し、その後はほぼ同じ見解を保持したことがわかったのである。

おわりに

本稿では、イギリス滞在期間のアドルノによる内在的批判の形成過程が示された。彼は「フッサール哲学について」の改稿と雑誌公表を経ながら、この立場を形成した。さらにこの論文は著書『認識論のメタ批判 フッサールと現象学的アンチノミーにかんする諸研究』（一九五六年）に継承され、第四章「本質と純粹自我」として組み入れられた（vgl. GS5,190f.）。つまりアドルノのフッサール研究は、イギリス滞在期間に確立され、その後も保持されたのである。また本稿では、ホルクハイマーとアドルノの往復書簡を手がかりに、二人の見解の差異が明らかになった。そしてアドルノのフッサール論におけるホルクハイマーからの影響も示された。それとともに、ホルクハイマーからの批評でも変わらない、内在的批判を重視するアドルノの姿勢も見出されたのである。

以上のことから、アドルノによる現象学への内在的批判は、彼のイギリス移住を通じて一貫した哲学的立場になったことがわかった。イギリス滞在期間の彼の思想は、こうした思想形成の端緒として位置づけられるのである。だが同時に、現象学批判としての内在的批判の妥当性、アドルノと現象学との関係についての問いは、さらに検証を要するだろう。しかしながらこの検証のためにも、本稿はアドルノのフッサール論が辿った道程を示すことで、検証の糸口を提供していると考えられるのである。

文献及び文中略号（引用文は拙訳だが、邦訳があれば適宜参照している。）

Theodor W. Adorno.

Gesammelte Schriften. 20 Bde., hrsg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am

Main, 1970-1986（GSと略記、全集版の巻数と頁数を表記）

Zur Philosophie Husserls (Neufassung)(1938) Typoskript im Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt am Main, 03455-03504. (TSと略記、タイプ原稿の頁数を表記)

Theodor W. Adorno und Max Horkheimer: *Briefwechsel 1927-1969*. 2 Bde., hrsg. von Christoph Gödde und Henri Loniz, Frankfurt am Main, 2003-2004（文中AHBと略記、巻数と頁数を表記）

Theodor W. Adorno und Walter Benjamin: *Briefwechsel 1928-1940*, hrsg. von Henri Loniz, Frankfurt am Main, 1994（ABBと略記、頁数を表記）

Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*(1901) hrsg. von U. Panzer, *Gesammelte Werke*. Band XIX/2, Haag, 1984 (Hua.XIX/2と略記、全集版の頁数を表記)

注

(1) Theodor W. Adorno: [Husserlbuch], Typoskript im Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt am Main, 02959-03399. これは後に『認識論のメタ批判』の基礎になった。

(2) 一九三七年七月、ロンドンにおいてタイプ原稿を書き上げられた（Theodor W. Adorno: Zur Philosophie Husserls, Typoskript im Theodor W. Adorno-Archiv, Frankfurt am Main, 03400-03454）。その後、ロンドン滞在中に、W・ベンヤミンの協力のもと、本人が手書きで校正を施し、七月末までに仕上げられた。この校正版が、現在全集第二十巻に収録されている。この論文は、アドルノ自身が構想した学位論文の最終章にあたると思われる（vgl. ABB, 231 und AHB-I, 341）。ただし、イギリスでの学位論文は完成し

なかった。

- (3) 移住にもなつて、アドルノの見解に変化が生じた契機のひとつは、彼とイギリス哲学との関係に見出される (vgl. Andreas Kramer und Evelyn Wilcock: "A preserve for professional philosophers, Adorno's Husserl-Dissertation 1934-1937 und ihr Oxford-Kontext in *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73, Sonderheft, 1999, S. 115-161)。
- (4) ホルクハイマーが一九三四年五月に渡米したのははじめ、社会研究所の他のメンバーも次々と渡米した。だが社会研究所の正式メンバーでなかったアドルノは、遅れて一九三八年二月一六日によく渡米した。
(5) vgl. AHB-I, 386. アドルノは翌日(八月四日)にコピーを送ると伝えてる。
- (6) AHB-I, 422-433. ちなみに、アドルノの論文(一九三七年)のタイプ原稿(アドルノ・アルヒーフ収蔵)には、アドルノ本人以外の人物によつて本文に "cut" などの文字や "の記号、傍線が手書きで加えられていた。これをホルクハイマーの書簡と照合すると、指摘された箇所が一致していることがわかつた。手書き文字と本人の筆跡との照合が未確認のため断定できないが、コメントを書き入れたのはホルクハイマーと推定される。
- (7) AHB-I, 443-455. ホルクハイマーがアドルノからの論文を批評するまでの時間と、アドルノがホルクハイマーからの書簡に返信するまでの時間には「差」がある(ただし、ホルクハイマーがこの当時アメリカとヨーロッパを往き来していたため、アドルノの論文に目を通せなかつた事情もある)。アドルノはペンヤミンとの往復書簡の中で、ホルクハイマーが論文を読んだのか伝え聞いている。ペンヤミンに宛てた書簡によれば、彼が自分の論文を読んでいないと述べている (vgl. ABB-272 und ABB-278)。
- (8) アドルノは一九三八年六月八日付で「……」私のフッサール〔論〕は、短縮され、叙述も大幅に変更されることになるでしょう」(ABB-331)と予告していた。また八月二日付で「フッサール〔論〕の徹底的な改稿と短縮に着手しました」(ABB-345)と述べていた。さらに八月八日付で改稿の仕上がり伝えてくれた (vgl. AHB-II-40)。
- (9) したがって修正作業は約一ヶ月間に集中的に行われたことになる。
- (9) 改稿版は、アドルノ・アルヒーフにタイプ原稿で保管されている。
- (10) 改稿当時、アドルノはヘーゲルを読んでいた。彼は「ゆつくり楽しみながら、フッサール〔論〕を改稿しています。またそれはそれでフッサール〔論〕のために非常に良いヘーゲルの論理学も読んでいます」(AHB-II-37)と述べている。
- (11) この構想はホルクハイマーにも伝えられていた (vgl. AHB-I-35f.)。
- (12) Theodor W. Adorno: *Zur Philosophie Husserls*, in *Archiv für Philosophie*, Band 3/4, 3. Jahrgang 1949, Stuttgart, 1950, S. 339-378. 公表版は「全集には未収録である。
- (13) ただし初稿版は、全集の公刊時(一九八六年)にはじめて公表された。

(青柳雅文・あおやぎ まさふみ・立命館大学)

ハイデガー存在論における「倫理学」の位置づけ ——『存在と時間』における単独化の問題を中心として——

廣田智子

序

ハイデガー存在論には「他者との積極的な関わり」や「倫理学」が欠けている、という批判がしばしばなされる。『存在と時間』においてハイデガーは、「決意性の本来的な自己存在のうちから、本来的な相互共存性をはじめて発現する」(SZ298)③と述べる。しかしその内実が詳述されていないために、本来性は世界や他者との関わりから切り離された自己完結的自我への自閉だ、と批判されてきた。概して他者との積極的な関わりや倫理学は、我々の社会性と各人のかけがえのない個別性という両性格を統一するところに存立すると考えられる。だとすれば『存在と時間』における単独化の強調は、我々の固有性についての思索に有益な手掛かりをもたらずではなからうか。本稿は、ハイデガー存在論において他者との積極的関わりが可能になる地平を探究するための予備的作業として、『存在と時間』を中心として共同性の構造を解明する。本来的自己関係をめぐる問題構成を検討してハイデガー存在論における本来的自己関係の可能性を明らかにするとともに、『存在と時間』の時期における共存論の問題性を確認したい。

論述の順序としては、まず、現存在の根底に存する共存の構造か

ら、ハイデガーの述べる本来性は世界や他者からの切り離しであるという批判を検討して、本来性における共存の規定的役割を明らかにする(第一章)。次に、本来的自己に対する本来的他者の優位を説く論者たちと単独化が本来的相互共存を可能にするというハイデガーの立場とを対照して、本来的相互共存における単独化の位置を明らかにすることで、ハイデガーの共存論がもつ可能性を示す(第二章)。最後に、『存在と時間』における本来性の問題点を指摘して、残された課題を確認する。

1 単独化における共存の規定的役割

本来性において現存在は、不安の内でも最も固有な存在しうることへと単独化される。不安の内では、環境世界的な道具的存在者、総じて世界内部的な存在者は、沈没してしまふ(*versinken* (SZ187))。「世界」はもはや何ものをも提供することができず、同様に他者たちの共現存在も何ものをも提供することができない(*hid*)。そして世界は完全な「無意義性」という性格をもつに至る(SZ186)。このような本来性における際立った開示は、単独化が世界や他者からの切り離しであ

るかのような相貌を呈する。

例えばトイニッセン^⑧は単独化を、私の構成的自我の発見として、我々すべてにとつて疑いなく通用している世界を括弧に入れて、世界をこの自我によって構成された意味として開示するものである超越論的還元の種類物として捉える。本来性における固有の自己の把握は「公共的我々・世界」の無力化であるとして、トイニッセンはここにおいて私の本来的自己を絶対的唯一的自我の類似とみなす。

しかし「根拠の本質について」によれば、「現存在がそれ自身のために、実存する」という命題は、「現存在を独我論的に隔絶すること」や「現存在を利己的に高揚すること」を意味するものではない（GA9,157、強調原著者^⑨）。共存在としての我々の在り方と矛盾するものではなく、「常にただ汝においてのみそれ自身を開示する自我性を可能にするための前提」(ibid.)であるような「自己性Selbstheit」とは、どのようなものであろうか。本来的自己と非本来的自己という二つの「存在様態Seinsmodi」(SZ42f.)においてではなく、両様態に通底しており両様態に対して中立的なものである「存在体制Seinsverfassung」(SZ12)において、自己性をまずは明らかにしよう。

自己性とは、世界への超越において時熟するものである（GA9,157）。現存在は、自身を含めたあらゆる個別的な存在者を超えて、存在者の全体である世界へと超越しており、この全体性をそのつと了解している (ibid.)。存在者が個別者としていかに限定されて區別されていようと、私をも含むあらゆる存在者は最初から全体性において乗り越えられている。そして「乗り越えの内」で現存在は初めて、現存在がそれである存在者つまり現存在「それ自身」としての現存在へ到来する」のであり、「乗り越えの内」でかつ乗り越えを通して初

めて、有るものの内部で區別がなされ得るのであり、誰がそして如何にして「自己」でありそして何が「自己」でないかが決定され得る」(GA9,138)。自己性とは、自己と他者との區別に先立ち、その區別を可能にしているものなのである。

このことを「存在と時間」に即して述べれば、世界とは、存在者を適所性という存在様式において出会わせる基盤あると同時に、「現存在がそのうちでおのれを指示するSichverweisenという様態において先行的に了解している場」である (SZ86)。つまり現存在は、まず自身を把握した後に他者や世界の理解へと向かうのではなく、自己を、自他の現存在や現存在ではない存在者との関連全体である有意義性において、すなわち世界の方から了解している。世界へと超越して世界を了解していることによって、自身をも含めた個々の存在者がはじめて區別されるのである。

このように世界への超越によって構成される自己性は、汝と區別された事実的な自我を意味してはおらず、汝に対する自身の優位を述べたものではない。「各々の事実的にそれ自身を限定する汝のためにとか彼のためにとかそれのために等々を可能にする内的可能性を、世界が初めて先与している」のであるが、「自己性」は、このように私や他者の可能性を与えるものである世界への超越を意味しており、「私であること」と「汝であること」とに対して「中立的」なものである (GA9,157E)。したがって現存在の自己性とは、まだ「私のもの」でも「他者のもの」でもない現存在の可能性を与える世界へと超越することにおいて、我々の世界を受容することを意味している。「私自身Ich-selbst」のみでなく「汝自身Du-selbst」の根底にも通底しているこの「自己性Selbstheit」が個別的な現存在を規定しているがゆえにのみ、

現存在は現実的なものとして、自己自身を明確に選択することができるとされる (GA26, 24)。現存在は独我論的に世界や他者を構成するのではなく、他者は「配視的な、配慮的に氣遣いつつある世界内存在としての存在の同等性 Gleichheit」(SZ, 118) を有しているのである。

ハイデガーは現存在を共存存在として規定しているが、非本来性において現存在は空談・好奇心・曖昧性を特徴とする「世人 das Man」という類落したかたちでしか他者と触れあわない、と述べる。さらに本来的な自己関係についてのハイデガー自身の叙述⁽⁴⁾ はあまり多いとはいえず、その内実の不明瞭さともあいまって、本来性という状態において現存在は他者との関わりを否定的契機として、現実の他者や世界への参与から抜け出し、単独者の内面への帰還において自己回復を図るものであると解されてしまう。それゆえ本来性は世界や他者を欠いた「独在論」に陥っているとしばしば批判される⁽⁵⁾。したがって次に、本来性という状態において共存存在がいかに规定的に機能しているのかを明らかにしなければならぬ。すなわち、本来性においても単独者は独我論的に了解内容を構成するのではなく、単独者の世界投企に依存せず先行的に受動している「共了解 Mitverstehen」(SZ, 162) を地盤としているということを示さなければならぬ。この課題は、本来性と非本来性において、了解を我がものとする (zueigen) 解・積のあり方が異なるという点に注目して解明したい。

非本来性における世人への没入は、公共的な解・積・成果 (Ausgelegtheit) の支配を意味する (SZ, 222)。非本来性において現存在は「ひと」に隷属しており、「平均的」な公共的解・積・成果において「流通している」諸実存可能性にもとづいて自身を了解している。「ひと」がするように振る舞うことによって誰も選択の自己責任を負わず、誰

が「本来的」に選択したのかということは無規定的なままで、「ひと」は「誰でもない者」によって既に決定された枠組みに無選択に付き従っていく (SZ, 268)。「ひと」という在り方において諸実存可能性は熟知されてはいるが「曖昧性」によって見分けがつかなくなっており、「明確に」取り出されることはない (SZ, 383)。そのため、これらの諸可能性は単なる可能性として前渡しされてはいるが、それらは無力で無差別なものにとどまり、現実的な可能性として対自化されることはない。

それに対して単独者は、今日において「過去」として影響を及ぼしている馴染みの支配的な解・積・成果を一旦「取り消し、Widerrufen」(SZ, 385)、我々に受容されている共了解を改めてその根源に立ち戻り、受け継がれてきた何らかの実存可能性を「取り返す、Wiederholung」(SZ, 385)。これは単独化において「我々・世界」が無力化することではなく、世人の公共的解・積・成果にもとづいておのれの最も固かな存在しうることを投企するという可能性が奪われるということである。単独者はそのときどきの現実的な諸可能性を、解・積・成果の根源であり我々の「遺産、Erbe」(SZ, 383) である「伝承された現存在了解内容 überliefertes Daseinsverständnis のうちから」(SZ, 385) 取り出してくる。つまり、単独者が自身の最も固かな可能性をつかみとる能動的投・積も、あくまでも我々が根源的に受動している歴史的现实によって条件づけられている。

単独化において現存在には、存在了解の「分節化されたもの」である解・積・成果が無「意義」となることで、既存の世界を改めて有意義化していく可能性があらわとなる。我々の世界が「分節化されうるもの」の総体である「意味」として、すなわち偶然的・変容可能なものとし

て際立って開示されるのである。日常性における自明性が揺らぎ、「そのときどきのjewellig」現実的な状況へと「瞬視的に」関与せざるをえないため、本来の現存在は達成された実存に固執することができなくなる。つまり、既に達成されてある解釈成果へとそのときどきの現実をあてはめて捉えることができず、状況に即して絶えず解釈成果を取り消し、了解内容を新たに分節化して我がものとしてゆく営みを繰り返さざるをえない。こうして単独者は、曖昧に了解されている受け継がれた諸可能性を、その時々状況に即して自身の決意にもとづいて改めて取り返していくことで、我々の歴史的現実における具体的可能性として「明確に」伝承する。

個々人の能動性に先立って受容されている共了解が単独者の投企を規定しているという事態を、ハイデガーは、本来的自己の「運命 Schicksal」が「同一の世界の内での相互共存 *Miteinandersein* in derselben Welt」におこることもともと既に「導かれていゝ *geleitet sein*」と述べる (SZ.384)。このようにハイデガーは「運命」および共同体の生起である「歴運 *Geschick*」が「受け継がれた遺産」に拘束されているとしつつも、他方では「この運命の内に歴運もともにその根拠をもつ」とも述べる (SZ.386)。この運命と歴運との連関構造が、我々が社会のなかに有機的に組み込まれつつも、各人が固有のものとしてかけがえのなさをもつものであるという性格を構成する。

単独者が選ぶとる様々な諸可能性は、共同体における様々な文化的、社会的な秩序における諸可能性であり、我々の世界が与えるまだ「私のもの」でも「他者のもの」でもない諸可能性である。この意味において運命は個々人の創造によるものではなく、我々によって相続されているものであるので、運命は相互共存において既に導かれ

ている。しかし、「自己自身を殊更に選ぶ、あるいはこの選択を放棄する」という「自己性にもとづく可能性」(GA26/24A) が現存在には存しており、世界における諸可能性のうちどれを自身の運命として引き受けるかということは、単独者の選択に委ねられている。本来の現存在は「相続されたものであるにもかかわらず選ばとられた可能性において、おのれをおのれ自身に伝承する」のである (SZ.384)。現存在がそのつどの状況における可能性を決意して引き受けてこそ、受け継がれている可能性ははじめてそれとしてあらわになり、豊かに結実する。運命を引き受けることにおいて共存存在に受け継がれている豊かな遺産がその力を発現するので、運命の内に歴運がその根拠をもつのである。

2 本来の相互共存における単独化の位置価

本来的な共存存在や本来的な現存在相互の関係である「本来の相互共存」は単独化において可能になるといふハイデガーの立場に対して、異なる立場の論者たちがいる。例えばレヴィナスは、自分に対する他者の圧倒的優位を説く。彼によれば、ハイデガーの投企は「照明し理解しようとして孤独な頭脳から発したものにすぎず、未来との関係を主体の権能に変容してしまう。レヴィナスによれば権能は、可能なものという未規定的な在り方から、「自分の足もとに立ちかえり、自己へと釘づけに」するものである⁶⁾。レヴィナスの回復を排除することがない。それゆえ過去によって存在の無限性が制限されてしまう⁶⁾。つまり、存在了解において他者を理解することは \wedge 他 \vee を \wedge 同 \vee へと還元することになつてしまい、私へと還元されることができない「他」者が消えてしまう、とレヴィナスは批判するのである。また、レヴィナス

によれば、他のものを目的としない直接的な相互対存在である「汝と私」のみが共同相互的に存在しうるのであり、これが本来的に相互に共属しあうことであり、他者に対する一者の自立性はこの関係を前提することにのみ現れる⁷⁾。

彼らのように本来的自己に対する本来的な他者あるいは本来的な相互共存性の優位を説く立場は「決意性の本来的な自己存在のうちから、本来的な相互共存性がはじめて発現する」(SZ 298)とするハイデガーの本来的な相互共存性論と対立するものなのであるか。単独化が相互共存性に対して果たす役割と、本来的な相互共存性とはどのような在り方であるのかを明らかにしていこう。

まずは、ハイデガーが他者との対話である「伝達Mittlung」をどのようなものとして捉えているかを確認したい。「伝達」とは、表立って「共情状況と共存性の了解内容とを『分かち合うこと』」である(SZ 162)。つまり、他者との対話は、我々が既に了解しており我々の会話を構成しているものであるコンテクスト的価値を、共に規定していく過程である。伝達は了解内容を構成する端緒ではなく、むしろ、伝承されている共了解を我がものとして完成する営みとして捉えられている。我々が既に共了解を有しているという、自他の区別に先立つ匿名的次元と、共了解を解釈して我がものとする固有のものとしての次元とは、当然区別されるべきである。匿名的な次元においてはそもそも自他の区別が成立しえないので、他者との積極的な関わりということとは不可能である。本来的な相互共存性は、解釈を遂行する次元に属する問題なのである。

非本来的な相互共存性は個々人の固有性を「ひと」という存在様式へと分解し、互いの異なりや際立ちを曖昧にされて消え失せてしまう

(SZ 126)。互いに固有な者同士の関係は、「ひと」が支配をふるうことで、既成の共同の在り様に疑義を呈するものや公共的な解釈成果から外れるものを閉め出し、「相互混入存在Untereinanderssein」(SZ 128)という空虚な同型性になってしまふ。このような自他の異質性が消え失せてしまふ関係性に対して、それを転換する必要があると考える点においては、本来的自己から本来的な相互共存性が発現するとするハイデガーと、本来的な他者の自己に対する優位を説くレヴィナスとは共通している。ハイデガー存在論は異質な他者を私へと還元して、他者の異質性を解消してしまうものだという、先のレヴィナスの批判は、実のところ、ハイデガーが非本来的な相互共存性として明らかにしている事態のみに妥当するのである。

不安において世界との日常的な親密さは崩れ、現存在は、個々人の能動的関与が全体性や同質化の圧力によって同質性へと強要されてしまふ非本来的な側面から、過去のものとして支配的になっていく公共的な解釈成果を一旦「取り消し」、受け継がれている我々の遺産がもつ多様な分節可能性の前へと単独化される。ハイデガーは、不安は「おのれ自身を選択し把握する自由に向かって自由であること」(SZ 188)を現存在に開示するがゆえに、「公共性」において解釈成果が一元的・支配的に機能し、すべての世界解釈と現存在解釈、さらには情状性をさしあたって規整して割り当てるといふ事態から相互共存性を解放して本来性へと転換する際に、単独化が決定的役割を果たすと考えているわけである。では、単独化において、固有なもの同士としての現存在の相互性が可能になるのは、どのようにしてであろうか。

世人自己から本来的な自己への変様は、選択する可能性が内容的に別のものになるということではなく、「一つの選択を後から取りもどす

こと」として遂行されるのだが、このことは「この選択を選択すること」を意味する (SZ288)。単独者が特定の一つの可能性を選択することは同時に、「その他の諸可能性を選択しなかつたということ」と「その他の諸可能性をも選択しえないということに耐えること」(SZ288)を意味する。単独化という局面において現存在には、我々の歴史的現実が、自身の選択する一つの可能性のうちには到底汲みつくすことのできない多様な可能性をはらむものとしてあらわになるのである。このことをハイデガーは、次のように述べている。「運命的な全共同運命は、受け継がれた遺産にそうした全共同運命が拘束されているということに関しては、取り返しのうちで明確に開示されうる。取り返しが、現存在に現存在の固有な歴史をはじめてあらわにするのである」(SZ286)。我々は伝承された了解内容という「遺産」を共有しているが、各人が選択にもとづいて我がものとする可能性は、互いに異質なものとなる。単独化における固有の自己の把握は、同時に、別様な可能性へのまなざしをもたらす。この事態は、自己に対する他者の優位を説くレヴィナスと親和性をもつと言えよう。単独化において自己の有限な了解を越え出た他の可能性が開示されるので、現存在は「おのれの有限的な実存了解内容を追い越している他者たちの諸実存可能性」(SZ264)を誤認する危険を追放することができるのである。「決意性の本来的な自己存在のうちから、本来的な相互共存性をはじめて発現する」(SZ286)と語られる所以である。

ところでこの本来的現存在が手本となつて他者に自由を与える他者の解放を、レーヴィットは、自立性に関する自分固有の理念にもとづいて他者を解放することで、まさに他者から固有の自由を奪い取るものであると批判する¹⁰。他者から固有の自由が奪われるとすれば、

私に対する他者の側からの積極的作用が成立する可能性も同時に消滅してしまふ。果たして他者をその固有な可能性へと解放する垂範的顧慮は、他者から異質性や差異性を奪うのであろうか。

他者に手本を示して自己存在を選択する可能性に気付かせる垂範的顧慮は、いわば決意した現存在が他者たちの「良心」となることである。しかし、「最も固有な責めある存在に向かつて自由であることとしての、良心をもつということ」(SZ288)を選択するかどうかは、あくまでも他者自身が決意するほかはない。つまり、非本来性から本来的な相互関係の局面への飛躍には単独化という契機が不可避であるが、単独者は非本来的な他者を本来性へともたらさう。だけなのであり、必然的に本来的相互共存へと至らせることができるわけではないのである。さらに、垂範的顧慮において本来的現存在が他者を本来性へともたらしたとしても、単独者となつた他者が我々のもつ多様な諸可能性のうちのを自身の運命として引き受けるかということには他者自身の自由委ねられている。それゆえ垂範的顧慮は他者に自己の固有性を押しつけるものではないのである。

単独化において各人に固有なものがあらわになることで、本来的な相互共存性をはじめて発現する。しかしそれは同時に、共了解が固有の仕方です。「我がものとされる際に挫折する危険」(SZ169)を自他の現存在がもつということでもある。「伝達と闘争との内で歴運の力は初めて自由となる」(SZ384)のである。こうして単独化において、歴史的現実という我々共通の地盤に規定されつつ、各人の引き受ける運命が同質性に解消できないものとして、本来的相互共存は複数性を許容する共同の在り方を模索して切り拓くという課題を担うことになる。

終わりに

以上のように、単独化と共存在との不可分な構造を考察することによって、ハイデガー存在論は他者との積極的な関わりを欠くものではなく、むしろ我々の共同性の豊かな在り方を模索する道程であると言えよう。「決意性の本来的な自己存在のうちから、本来的な相互共存性がはじめて発現する」とするハイデガーの本来的相互共存在論は、単独者の内に本来的な相互共存在の可能性を解消してしまうものではない。むしろ、単独化においてこそ、伝承を通して共有されている我々の豊かな可能性があらわになるのであり、そこにおいて各人が一般性に解消されることのない本来的相互共存在の可能性が切り拓かれるのである。各人が固有のものとして相互に能動的に関与することが、同時に、我々が共有している豊かな可能性を発現させることになるのである。ハイデガー存在論は他者との積極的な関わりを欠くものではなく、平板化されつつある歴史的・社会的次元に対してその根源性へと立ち戻り、そこに伏蔵されている多様な可能性を切り拓こうとする試みにほかならない。

しかしながら他方、個々人の決意にもとづく本来性への変様という単独化の契機のみが強調されている点に『存在と時間』の問題性があるという事実も看過できない。『存在と時間』において本来的な開示性である真理は、頹落において存在者が暴露されると同時に隠蔽されているという「非真理」を、決意性によって打破することである(SZ,221f.)。しかし『哲学入門』においてハイデガーは、「或るものが顕わであることは、それ自身に於いて同時に伏蔵態、本質的な意味での非・真理である」と述べ、真理には非真理が排除できないものとして内包されている、と洞察している(GA27,334)。現存在は或る特定

の状況の内へとすでに投げ込まれており、個々人の能動的振る舞いはそれに先行して受容している共了解によって規定されている。事実に実存する者として現存在は、或る特定の状況の中に必然的に投げ込まれている。これによって我々の了解は或る特定の近づき易さ、近さと遠さに制限されており、存在者を開示する真理には同時に何かしらの制約が潜むことになる。さらに『形而上学とは何か』においては、「我々はまさしく自分自身の決心と意志とに依つては、我々自身を根源的に無に直面せしめ得ないほど、それほど我々は有限的にある」と指摘される(GA9,120)。個々人の決意性は受動性にもとづく能動的関与なのであり、我々が受容するしかない特定の歴史的社会的現実に関与別様の可能性の必然的隠蔽という事態を、決意性によって粉碎して打開してしまうことなどは、「有限な」現存在には不可能である。現存在の能動性と受動性をめぐる問題は現存在の真理性をめぐる問題でもあり、さらにこの問題については、自らを示しつつ隠れるという存在の性起を主題化する後期の思索とも関連づけて考察してゆく必要がある。

註

- (1) ハイデガーの著作については、次の略号を使用して巻数・ページ数を記載する。M.Heidegger: *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1927, 2001^{1st}。以下略号(SZ) : *Gesamtausgabe*, Klostermann, 以下略号(GA)。
- (2) Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, 1965, 1977², S. 168, 177.
- (3) 以下、傍点は原著者による強調を、傍丸は論者による強調を示すものである。

- (4) 本来的な自己と他者との関係については第二十六節・五十三節・六十節 (SZ, 122f, 264, 298) において、共同体の本来的在り方としての歴史については第七十四節 (SZ, 384f.) において叙述されている。本来性は他者や世界からの切り離しであるとする批判は、レーヴィットが代表的である。Löwith, Karl: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zum anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*. Drei Masken Verlag, 1928, S.79ff.
- (9) Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, Hague, Martinus Nijhoff, 1961, 3e ed., 1980, p.245
- (7) Löwith, K., op. cit. S.70f.
- (8) Löwith, K., op. cit. S.79ff.

(廣田智子・ひろた ともこ・九州大学)

ロゴスと真理

——ハイデガーのロゴス論における真理概念の規定——

山下 哲朗

1. はじめに

ハイデガーは『存在と時間』(I)において、真理という現象にふたつの規定を与えている。ひとつは〈開示性(Erschlossenheit)〉という規定であり、もうひとつは、〈発見すること(Entdecken)〉という規定である。後者の規定においては、発見(Entdecken)／隠蔽(Verdecken)という対立関係において、真理(発見)と虚偽(隠蔽)との区別が成立している(SZ, 333b)。これに対して前者、すなわち開示性としての真理は、後述するように、発見的であれ隠蔽的であれ存在者との関わりをそもそも可能にする次元を指すものである以上、真理と虚偽に対して中立的である。にもかかわらず、ハイデガーは開示性をも真理と呼んでいる(SZ, 220f.)(I)。虚偽と区別される限りでの真理と、両者(真理と虚偽)の可能条件としての真理という(さしあたり意味内実がまったく異なるように見える)ふたつの規定が、どうして同じように「真理」と呼ばれているのだろうか。本稿では、この問題を〈開示性としての真理〉と〈発見としての真理〉との統一性の問題として論じるところを試みる。ふたつの規定はそれぞれ単独で真理の規定として機能しているわけではなく、両者の統一態においてはじめて真理の現象が理解されるとい

うことを示したい。その際、ふたつの真理規定がそこにおいて統一的に理解される現象とは、ロゴスの現象であると私は考える。ここで言われるロゴスとは、命題としてのロゴスではなく、実存範疇としてのロゴスである。ハイデガーは、ロゴスを命題として理解している場合もあるが(SZ, 333)、他方で、「ロゴスの根本意義は話(Sprache)である」(SZ, 33)と述べるように、命題の言明を可能にする現存在の存在様式(話)としてロゴスを理解している場合もある(SZ, 155)。命題としてのロゴスを真理の座とみなす伝統的真理観に対するハイデガーの批判(SZ, 332b)は、真理をロゴスの方から理解することを戒めるものというよりも、むしろロゴスを命題から解放して、真理との適切な関係の内に置くべきことを言うものである。

以下ではまず、話としてのロゴスを分節化と志向性というふたつの側面から解釈する(第2節(1)、(2))。続いて、第2節で得られたロゴスの規定に即して、ロゴス論のほうから真理論を解釈する(第3節)。(1)では〈発見としての真理〉を、(2)では〈開示性としての真理〉を扱う。最後に(3)で、両規定を統一すべき〈奪取としての真理〉について論じる。通常、実存範疇としての話は、その分節機能

に注目して解釈されることが多いが、本稿は志向性の側面を重視する。

2. ハイデガーのロゴス論

(1) 分節化としてのロゴス

ハイデガーのロゴス論は、アリストテレスのロゴス論にたいする一連の解釈を通じて形成されているが、この解釈においてロゴスは、フッサールのカテゴリー的直観（とりわけ総合の作用）と同じ構造において理解されている。ロゴスの基本構造を明確化するために有益なので、まずこの点を確認しておこう。

一九二五年夏学期講義におけるハイデガーの（フッサールにかなり忠実な）解説によれば（GA20, 86c）、総合の作用とは、たとえば「この椅子は黄色である」といった事態（Sistpのような命題形式をもった対象性）を現に与える直観の働きである。「である」はカテゴリー的形式の契機であって、感性的には充実されない。「黄色」は感性的に見ることができが、「黄色であること」、つまり存在（コプラ）は感性的には見ることができない。しかし、だからといって存在は我々の反省的な内部知覚に由来するのではなく、あくまで判断の充実化において、感性的直観と同様の原的な自体能与において証示可能なのである。先に挙げた事態に即して言えば、椅子を端的に（感性的に）知覚している場合、この椅子に含まれる諸契機（「黄色い」とか「四足」とか）は際立たされることがなく、椅子は全体として顕在化している。こうした椅子という事象の全体から、黄色という契機を取り上げ、これを椅子全体に関係付けることで、椅子と黄色との連関（事態）を対

象化する働きが総合の作用である。

このように、端的に知覚されていた事象を（部分と全体）という連関へと構造化する（分節・総合）のはたらきを、ハイデガーはアリストテレスのロゴス論の内にも読み取っている。一九二四・二五年冬学期講義で、ハイデガーはアリストテレスにおける命題的ロゴスの構造を以下のように説明している。「たとえば「この黒板は黒い」というロゴスは次のように遂行される。……私は際立たせられない全体を、つまり黒い黒板……をあらかじめ眼差しの中に持っている。……この黒板についての語り、それ「黒板」をことさらに見えさせるという場合、そのことは、として、語ることに於いて遂行される。……すなわち私は黒板の全体を眼差しの中に持っている、そしてそのように見られたものを次のように分節する……黒板・黒い。……「黒板」と「黒い」は際立たせられ、一方が他方に帰属させられる」（GA19, 183.〔〕は引用者による補足。以下同様）。フッサールにおける総合の作用と同型性は明らかであろう（cf. GA20, 87）。ロゴスは、先行的に与えられた全体を（部分と全体）という連関へと分節化するはたらきとして捉えられている。

ただし、ここでの議論は命題的ロゴスに即したものである。「存在と時間」におけるロゴス論は、こうしたロゴス論の実存論的な徹底化として理解されねばならない。「存在と時間」では、「ロゴスの根本意義は話である」（SZ23）と言われている。ここで問題となっているのは、命題としてのロゴスではなく、話としてのロゴスである。話とは、現存在の実存範疇として了解・解釈のなかに浸透している分節化の働きである（SZ160）。ハイデガーは、実存範疇としての了解・解釈を、平均的日常性において出会ってくる道具的存在者との配慮的交渉の場

面において捉えている (SZ. 15 ~ 1831 ~ 33)。道具の存在はいつも他の道具や行為の可能性への指示を含んでいる。諸可能性の指示連関において形成される各々の道具の帰趨 *Bewandnis* は、最終的には、連関の収斂点 (*Wormwillen*) たる現存在の存在に接続されていることと有意義化される。こうした帰趨連関の全体性は、(道具が道具として出会ってくる通路である) 配慮的交渉を導くいわば下絵であり、このような全体性の内でいつもすでに道具に出会ってしまっている現存在の在り方が了解と呼ばれる。さらに、現存在はおのれの行為を通じて帰趨連関を分節することによって、道具的存在者にそなわる何らかの規定をそのつど表立たせている。たとえば「このハンマーは、(机を製作するという用途にとつては) 手頃である / 重過ぎる」といった具合に。このように、帰趨連関の全体性において可能性としてすでに了解されている事柄を分節的に表明化し、了解を仕上げてゆくことが解積である。話としてのロゴスは、こうした了解・解積の一連の働きの内に浸透している分節化のはたらきなのである。

こうした実存範疇としてのロゴスの内に、先述された命題的ロゴスと同様の〈総合にしてかつ分解〉の構造を読み取ることができるだろう。すなわち、話としてのロゴスは、全体(帰趨全体性における道具)から部分(道具の規定)を分節し、再びそれを全体と総合するのである。ただし、先の命題的ロゴス (SZ. 15) において〈全体〉に対応していたのが、帰趨連関から切断された抽象的な有り様における S であつたのに対し、ここ了解・解積の場面において〈全体〉に対応しているのは、帰趨全体性における S (いわば *S in seinem Sein*) である。このように実存範疇としての了解・解積において見いだされる〈総合にしてかつ分解〉の根源的な構造を、ハイデガーは *Etwas als*

etwas と定式化する (SZ. 159)。Etwas 是 *als etwas* と区別されるかぎり、そのつど特定の *als etwas* によって規定されている存在者 (*Seiendes als so und so*) を指すのではなく、そうした規定に先立ってつねに開示されている存在者そのもの、存在者それ自身 (*Seiendes selbst*) を指すはずである。上述の議論を踏まえるならば、*selbst* という存在様態は、存在者が帰趨全体性のうちに身をおくことで多様な現出可能性 (*als etwas*) を己れのうちに保蔵している有り様を言うものと考えられよう。ロゴスとは、こうした *Etwas* をそのつど特定の視点から分節し、特定の *als etwas* において表明化する働きののである。

(2) 志向性としてのロゴス

ここまでは、ロゴスの働きをもつばら分節的表明化として特徴づけてきた。その際、分節されるべき全体の開示性そのものは、さしあたりロゴスのはたらきの内に数え入れないできた。それは、なんといつでもハイデガー自身が話の分節機能を強調しているように思われるからである (*cf. SZ. 161f.*)。しかし、先述したように、帰趨全体性の開示性とは、とりもなおさず、この全体性において存在者がそのものとして開示されているということである⁽³⁾。ハイデガーは、こうした存在者そのものへの志向性を話の構造契機と捉えている。話には、話がそれについて話であるところのそれ (*das Wörber der Rede*)、つまり話題となつている存在者そのものという契機と、この存在者について(特定の観点と限界において)話されたことそれ自体 (*ein Geredetes als solches*) という契機とが備わっている (SZ. 161f.)。たとえば「黒板は黒」と話す場合には、黒板そのものが *Wörber* に

〈黑板は黒い〉という発話内容がGeredetesに当たる。Wortberが、先述したEtwas als etwas (Etwas) Geredetesが(Etwas) als etwasに対応することは明らかだろう。したがって、話としてのロゴスは、存在者の分節的表明化であるのと同時に、分節される当の存在者そのものへの志向性としても解釈されねばならないのである。「ロゴスそれ自体はその固有の志向的性格において受け取られねばならない」(GA62.379)。

ハイデガーは命題的ロゴスについては、呈示Aufzeigenをその第一的な構造契機として挙げており、命題的ロゴスの志向的性格を強調している(SZ.154, GA24.295ff.)。これに比べると、話(実存範疇)としてのロゴスの志向的性格の扱いは控えめである。このことは、現在の実存論的分析論の構成上、情態性・了解・話が開示性の構造契機としては区別された上で、帰趨全体性における存在者そのものへの志向性は前二者に割り当てられているためであろう。しかし、フォン・ヘルマンも言うように、話は了解や情態性と並ぶ第三の実存範疇なのではなく、むしろ被投的企投を貫いて把握し、それらに浸透しているより高次の様式と捉えるべきである⁽⁴⁾。したがって、事柄としては、話としてのロゴスを志向性と分節的表明化という二つの相において捉えることは正当化されるだろう。

とはいえ、ここで志向性と呼ばれている事態は、より根源的に捉えるならば、了解における先行的な開示性である。開示性(了解)と、これに基づく分節化(解釈)とが、ふたつの区別されるべき機能であることは言うまでもない。ただし両者は、区別はあっても分離されることのないひとつの経験をなしている。了解の先行性は(いつもすでに)という「アプリアリな完了態」(SZ85)における先行性である以

上、了解は(いつも)現在の解釈の側から(すでに)という完了の様相において開示されるほかない。したがって両者は、(まず、了解において存在者それ自体が開示され、次にこれが分節的に表明化されるといった)線的な前後関係においてではなく、いわば垂直的な(重なり合い)の関係において端的に(段階付けられることなく)遂行されているのである。こうした事情をハイデガーは以下のようにも表現している。「ロゴスすなわちレゲインはノエイン(了解)の遂行様式である」(GA62.380)。「人間のヌースはつねに、語るという様式において遂行される」(GA19.179f.)。存在者そのものへの志向性とその分節的表明化は、話というひとつの働きにおいて遂行されているのである。

3. ロゴス論から真理論への接近

(1) 発見としての真理

ロゴスは、志向性と分節的表明化という二つの機能をもつ。両者は垂直的な重なり合いにおいて同時に生起している。以下では、ロゴスのこうした構造を踏まえつつ、ハイデガーの真理論に接近してゆく。

ハイデガーは真理を、ギリシア人たちがアレーテイアとして理解していた事柄の方から捉えようとし、まずは命題的ロゴスに即して基本的な規定を行っている(SZ.57B, GA19.5526, GA21.5512)。既に述べたように、命題的ロゴスは根源的にはEtwas als etwasという構造をもつ。或るものを別の或るものとの複合Beisammenにおいて見えさせるこの構造は、或るもの前に別の或るものを置くことで、それをそれでないものとして、偽称することの可能条件である(SZ.33f.

GA19,182ff.)。ハイテガーは、ロゴスがこのような仕方では隠蔽すること「verdeckenを」(ロゴスが偽であること)と捉える(SZ,33)。これに対してロゴスが真であること(アレーテウエイン)は、「その意味にしたがって」(アレーテウエインという欠如的な表現の意味にしたがって)、プセウドス(虚偽)という迂回路を経出して初めて構成される」(GA62,379)。すなわち、話題となつてゐる存在者を、隠蔽状態「Verborgtheitから取り出し、隠れていないもの「Unverborgenesとして発見する」とentdecken、このことが「ロゴスが真である」ということなのである(SZ,33)。したがつて、Etwas als etwasの構造(とくにals etwasの契機)は、まず第一に虚偽(隠蔽)の条件であり、このことに基づいて真理(発見)の条件にもなる。ロゴスは、als etwasという構造に基づいて、発見的あるいは隠蔽的であるという二重の可能性を存在するのである。したがつて、ここで言われる隠蔽は事実的な隠蔽ではなく、可能的な隠蔽と解すべきである。als etwasというその構造上、本質的に虚偽(隠蔽)の可能性に開かれてゐるロゴスが、隠蔽の可能性に抗いつつ存在者を隠れなき有り様において表明化すること、このことが発見としての真理なのである。

(2) 開示性としての真理

これに対して、開示性としての真理はロゴス論の方からどう理解できるだろうか。als etwasの構造に基づいて発見するのであれ隠蔽するのであれ、ロゴスは何かを見えさせる働きである以上、話題となつてゐる存在者そのもの(Etwas)が前もつてすでに開示されていなくてはならない。一九二四・二五年冬学期講義によれば、こうした存在者そのものは、分節化に先立って見られていなければならない以上、

それ自体はいまだ分節的表明化を蒙ることのない「際立たせられない全体das ungehobene Ganze」であり、(als etwasに拠らない)端的な露呈das schlichte Aufdeckenにおいて与えられてゐる(GA19,183)。この開示性は、総合の構造の可能条件であるが故に、それ自体はいまだ偽ではない(GA19,183, GA62,381)。

一九二五・二六年冬学期講義では、この「際立たせられない全体が、一個の存在者の全体ではなく、諸存在者の複合Baisammenの全体(世界)としていつそう根底的に捉えられている(GA21,185)。たとえば「黒板は白い」という隠蔽的な言明が可能となるには、黒板は、(それ自身には属さない)「白い」という規定と何らかの複合関係になくてはならない。そもそも、そのつどのals etwasが真に有意義化されるのは、複合関係にある他の諸規定との相関・差異化においてであらう。このようにals etwasの可能条件として端的に開示される世界においては、「発見されうるものに関して、……もはや現在しないようなものは何ら存在しない」(GA21,193)。したがつて、開示性としての真理とは、分節化されるべきEtwasそれ自体が、分節化に先立って、それについて隠されてゐるものが、何一つない有り様で開示されることを言うものと解釈することが出来よう。こうした意味での隠れなさによつて特徴づけられる、存在者それ自体の先行的開示性こそアレーテウエインの根源的な意味なのである。

(3) 奪取としての真理

以上で、本稿冒頭で取り上げた二つの真理規定(発見としての真理／開示性としての真理)の内実が、ハイテガーのロゴス論に即して規定された。発見としての真理とは、als etwasの構造に基づいて(し

たがって部分的に)、存在者をその隠れなき有り様において発見することであり、隠蔽に対する反対概念である。これに対して、開示性としての真理とは、隠蔽/発見の可能条件として、存在者そのもの(Etwas)が世界において何一つ隠れるところのない有り様において開示されていることであり、したがってals etwasに基づく隠蔽(虚偽)の可能性をいまだもたない。

両規定を統一的に理解するためには、ロゴス論をさらに先に進める必要がある。現存在の存在体制は、不動の骨組みの如きものではなく、現存在の日常の様態である頹落のうちに蔵された特有の動性において初めて十全に捉えられる現象である(SZ.176)。したがってロゴスの構造も、(話の日常の様態である)世間話の頹落的動性とこれに対する抵抗運動とによって構成される、ロゴスの力動的な在り方から把握されねばならない。これまで述べてきたロゴスの構造がその動性において捉えられたときに初めて、真理の現象もその実存論的な具体性において理解可能となるのである。

日常性における現存在は、世間(ひと)という在り方において存在している。現存在のあらゆる解釈を公開性のうちで平均化してしまうこの在り方において、日常性の「主体」としての世間(ひと)の話す話が、世間話Geredeである。事実的な現存在には、己れ自身から離反することに於いて内世界的存在者のもとへ没入するという根本傾向、すなわち頹落という根本傾向が備わっている(GA62.356)。現存在が己れ自身に対して閉鎖されていることにもなつて、世界内存在としての現存在とともに開示されている内世界的存在者もまたある種の隠蔽を蒙ることになる(SZ.222)。世間話とは、その具体的な遂行様式である。

世間話においては、話された内容das Geredete als solchesだけが平均的に理解され、話題となつている存在者das Wörter der Redeの第一次的な存在連関Gehinsbezugが失われている(SZ.168)。聞く者は(己れの話を書く限りで話している当人もまた)、話のWörterのもとに自ら根源的に立ち出ることがない。このため、存在者は(話がそれについての話であるその限りに於いて)かろうじて開示されているが、同時に立て塞がれており、仮象の様態で出会つてくるとされる(SZ.222)。このことをハイデガーは、現存在が非真理Unwahrheitの内にあると規定する(SZ.222)。頹落が現存在の根本傾向であるかぎり、「真理(被発見性)はいつも最初に存在者から奪い取られねばならない。……そのつどの事実的な被発見性はいわばいつも奪取Raubなのである」(SZ.222)。

この〈奪取としての真理〉を、先に形式的に特徴づけられた〈発見としての真理〉の実存論的な具体化と捉えるべきではない。注意しなくてはならないのは、上の議論において、非真理は存在者そのもの(Wörter)への存在連関にかんして問題化されていたということである。ハイデガーは、非真理という名称が「頹落」と同様に、存在論的な意味で用いられていることに注意を促している(SZ.222)。また、頹落を志向的な様態(Wie)として理解すべきであるとも述べている(GA62.356)。したがって、Etwas als etwasの構造に即して言うならば、非真理ということの問題となつているのは、als etwasの適否ではなく、むしろEtwas(志向的对象)そのものへの関わり方の遂行様態なのである。非真理とは、存在者そのものへの根源的な連絡関係の喪失態なのであり、als etwasのEtwasに対する不適合を言うものではない。非真理と隠蔽・虚偽とは区別されねばならない。

ハイデガーはこうした頹落ないし非真理の志向的な在り方がある種の動性において理解している。それは一方では、現存在が己の頹落傾向をますます昂進させてゆく「転落」の動性であるが (SZ.177ff.)、他方では、こうした頹落傾向のただ中で当の傾向に抗する反対運動 Gegenbewegung として、己の実存に接近してゆく動性である (GA62.360f.)。奪取としての真理は、存在者との根源的な連関の喪失傾向に対する反対運動として遂行されるのであり、その限りで、あくまで志向的な様態において理解されねばならない。

ここではごく簡単にしか確認できないが、ハイデガーが「根源的真理」(SZ.297)と規定する実存様態すなわち覚悟性において、現存在は「根源的な話」(SZ.296)すなわち良心の呼び声によって己の最も固有の存在可能の前に連れ出される。良心の呼び声が告知するこの最も固有性とは、(現存在が存在するという、こと Dns) それ自体の端的な事実性にほかならない (SZ.134.276)。この「最も根源的な elementarste 開示性」(SZ.276)は、自己の存在と同時に、世界と内世界的存在者とを等根源的に開示する (SZ.297)。このとき、世界と存在者もまた端的な事実性において開示されているはずである。我々自身がすでに存在し、存在者に出会ってしまっているがゆえに前提せざるを得ない、この剥き出しの事実性こそ、アレーテアがそこにおいて開示されるエレメントであろう。奪取としての真理とは、日常性においては閉却されているこの種の事実性のもとに立ち出ること、剥き出しになった開示性としての真理に(したがって存在者そのものに)繰り返し直面する運動であると言える。これに対して、事実性から逃亡する頹落的な志向性においては、我々は世間話の内に保存された被解釈性に関わりあっているにすぎない。いわば手持ちの als etwas

(Geredetes) から構成された存在者の像によって、存在者そのものを覆っているわけである。像をもつことは、立て塞ぎの可能性の内に身をおくことである。

〈Etwas のもとに自ら立ち出ているか否か〉という志向性の遂行様態は、als etwas の適否と連動している。例えば「黒板は黒い」という一見正しい知覚言明を行う者も、黒板そのものではなくその像を参照してこの言明をなしたのであれば、非真理の内にあることになる。その場合「黒い」という分節化は、黒板そのものではなく黒板の像の構成に寄与していることで、まさに黒板そのものを隠蔽しているのである。逆に、存在者そのもののもとに自ら立ち出ているならば、おのずと存在者を正しい相において発見することになる。このことを知覚と判断との合致の問題と解すべきではない。両者はともに als etwas の次元に属する。これに対し、ハイデガーにおいて真理という現象は一貫して(知覚の可能条件である) Etwas そのものの開示性(アレーテア)を尺度にして論じられている。

ここまでの議論をまとめよう。開示性としての真理は、als etwas の次元において遂行される発見としての真理にとつては、いつも既に前提されている全体性 (Etwas in seinem Sein) であり、発見としての真理を通じて分節化されるべき諸規定は、全てこの開示性のうちに隠されることなく与えられている。ただし、この開示性それ自体にかんしても、(als etwas の次元における発見/隠蔽とは異なる意味で) Etwas の次元における真理/非真理の区別があることが、(奪取としての真理)の分析によって明らかになった。als etwas の次元における真理(発見)の成否は、Etwas への根源的な連絡関係(奪取)の成否に連動しており、(奪取としての真理)において、(開示性としての真理)

と〈発見としての真理〉は一体をなしているのである。

4. 結

本稿は、ハイデガーのロゴス論に即して、〈発見としての真理〉↓〈開示性としての真理〉↓〈奪取としての真理〉という三つの真理規定の展開を辿ってきた。中間に位置する〈開示性としての真理〉は二つの相をもっている。〈発見としての真理〉の方から見れば、それは隠蔽と発見の〈根拠〉であり、〈奪取としての真理〉の方から見れば、それは可能的な喪失に抗して保管されねばならぬ〈課題〉である(GA62.379f.)。開示性のこの二重性格によって、真理の統一的な現象が理解可能となるのである。

注

(一) ハイデガーの著作からの引用・参照箇所の指示は、引用部の後に各著作の略号(以下参照)と該当ページ数を併記することで行う。

SZ= *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1927.8. Aufl., 2001.

GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

GA19= *Platon, Sophistes*, 1992.

GA20= *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1979.3. Aufl., 1994.

GA21= *Logik. Die Frage der Wahrheit*, 1976.

GA24= *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1975. 2. Aufl., 1989.

GA62= *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, 2005.

(二) 開示性を真理とみなすことに対する古典的批判については

を参照。Cf. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Auflage, Walter de Gruyter, 1970.

(三) 通常「開示性」は世界(あるものは現存在の存在を構成する諸現象)について使用される術語であるが(SZ, 75.220f.)、本稿では、存在者が、そのもの selbst という様態において問題化されているかぎり、存在者についてもこの語を用いることにする。存在者がそのものとして出会うてくるのは、他の諸存在者との帰趨連関においてなのだから、この用語法は正当化されるだろう。

(四) Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1985, S.109ff. cf. SZ, 165.

(山下哲朗・やました てつろう・東北大学)

ハイデガールのカント解釈と形而上学の二重性問題

多田圭介

カント解釈史への言及がある哲学史を紐解くと、形而上学的カント解釈という常套句があることはよく知られている¹。この言葉が新カント学派、ことにマールブルク学派による、科学理論を中心とした認識批判的カント解釈の立場と対比されていることも哲学史では通説となっている。この「形而上学的」と称される立場を代表するのは、ハイデガーやハイムゼートということになるのであるが、この分類にはいささか注意が必要である。まず、ハイデガーと同時代のパウホや

トとははなはだ異なった方向を示している。こう見ると「形而上学的カント解釈」なる分類は、きわめて胡乱な表現であるように思われてくる。そもそも、ハイデガーがカント解釈に際して自らの立場を「形而上学」と称するとき、どのような立場からそう言っているのか。認識論に偏重したカント解釈が趨勢をしめた20世紀初頭において、ハイデガーが投じた剽悍な一石はいかなる哲学史的射程を持つのか。少し立ち入った考察をしてみたい。

ヴントらが、『判断力批判』における「目的論」を重視する立場からカント哲学を「形而上学」として解釈している。これとハイデガー、ハイムゼートを区別するとすると、さしあたり、『純粹理性批判』のなかに「形而上学」を見出した、とも言えそうである。しかし、ハイムゼートはこの時期にすでにカントの「形而上学の進歩」論文における「実践的・ドグマ的形而上学²。」という言葉に着目し、『純粹理性批判』における「弁証論」と「方法論」の積極的意義を評価するという、現代から見ればオーソドックスな志向をしている³。それに対してハイデガーは、扱うテクストを『純粹理性批判』の「感性論」と「分析論」の一部に限定し、そこに「形而上学」を見出すという、ハイムゼー

前述のように、ハイデガーのカント解釈は『純粹理性批判』の「分析論」のはじめまでしか扱っていない。これについて、はやくから、ハイデガーは「弁証論を無視している⁴」などという批判が多かった。しかし、「弁証論」を扱っていないことと、「弁証論」の主題、すなわち当時の特殊形而上学の主題を無視したことは同じではない。ハイデガーが「形而上学」という言葉を使うとき、アリストテレス以来の「二重性」問題を意識していたことは周知のことであろうし、『カント書』でも「超越論的仮象は必然的である」(GA3245。)⁵、この二重性の「外見上の分裂と両者の規定の相互連関の仕方を、存在者の第一哲学の主導的問題から説明すべきである」(GA38)と述べられている

る。本稿の目的は、この二重性の連関が、現象学的に「いかに (Wie)」経験されるものとハイデガーが考えていたのか、最終的にこの問題をカント解釈のコンテクスト上で導き出すことである。以下では、まず「超越論的分析論」第1章第3節における「総合」の問題を考察する。この節は、ハイデガーが「批判」の積極的な根本問題にとつて注目されるべき最も本質的なもの」(GA25:264f.)と述べているものである(第一節)。続いて演繹の解釈を考察し(第二節)、その議論の俎上で「実体」のカテゴリーの根源を考察し、その「実体」概念に定位し体系化された伝統的形而上学を解体するハイデガーの手はずを見届ける。そして最終的に、その解体を通し、弁証論の主題をカントとは違う場所へ置き移すことによつて、形而上学の二重性の根拠は、いかに経験され、いかに隠蔽されてきたとハイデガーが考えていたかを示したい(第三節)。

第一節 ハイデガーによる総合の解釈

ハイデガーは、カントが『純粹理性批判』の第二版において「形象的総合」を「知性的総合」から区別したことは、「超越論的構想力が以前の自立性を喪失したことの証明」(GA3:16f.)であるという。カントは「就職論文」以降、感性から知性を切り離し、内容を可能にしつつも普遍性を持つカテゴリーの起源を「悟性」の「総合」に求めている。しかしながら、ハイデガーによれば「総合」はあくまで「構想力」の働きであるという。ハイデガーが「総合」というとき、どのような事態が指示されているのか、「純粹悟性概念ないしカテゴリーについて」の節についてのハイデガーの解釈を見てみたい。

同節でカントは「総合」について、「私が最も一般的な意味で総合と

解しているのは、様々な諸表象を互いに付加しそれらの多様性を一つの認識とし包括する働きのことである」(B:103)と述べている。カントは、「悟性」の「総合」を、述語概念が共通徴表であることの先行的な思惟であるとし、そこに「概念」の「起源」(ab)を認め、概念の普遍性と対象に関わる内容の可能性を同時に可能にしている。ゆえに「いかなる概念もその内容から見れば分析的に発現することはない」(ab)とされる。これに対しハイデガーは、この「最も一般的な意味での総合」について以下のように解釈している。

「それは概念構成的な反省の論理的な作用ではまったくなく、むしろ、多くのものが一つの多くのものとして (als ein Mehreres) 思惟しつつ見る働きにとつて (für ein denkendes Sehen) あらかじめ与えられるようなことが、それにもとづいて行われるような総合の働きである」(GA25:275)

さて、この「多くのものが一つの多くのものとして」「あらかじめ与えられる」ような「総合」とはなにか。これをハイデガーは悟性にも感性にも先立つ「きわめて暗い」(GA25:276)総合であり、伝統的形而上学にとつて「覆蔽されており (verborgen ist)」、そしてカントがごく遠くから予感していたにすぎないような「(ab) 構想力の総合であるという。また、存在者はこの総合に基づいて「対象化」され認識されるが、対象となりうるものは「それ以前からすでに存在するところのもののみである。しかし、存在者はそれがどのように存在するところのものであり、そしてあるがままに存在するゆえに必ずしも対象となる必要はない」(GA25:27)とハイデガーは述べる。ハイ

デガーによれば、存在者は、悟性と感性との協働としての対象認識に先立って構想力の総合の内において「すでに存在」(abd.)し、かつ、「必ずしも対象となる必要はない」(abd.)のである。「オントローギッシュな認識」が「存在者へ関係すること(オンティッシュな認識)を可能にする」(GASII)などといったハイデガーの言明は、言葉だけ見ればカントの体系から逸脱しない。しかし、こうした主張は、「一つの多くのものとして」すでに存在していた存在者の構想力における「オントローギッシュな認識」に、存在者の対象化としての「オンティッシュな認識」が従うこととしてすでに捉えかえされている。また、「思惟しつつ見る働きにとつてあらかじめ」という言葉における「思惟」と「見る」とは、「悟性」と「感性」を表している。よって、それらにとつて構想力の総合が「あらかじめ」と言われているように、悟性と感性は、構想力の総合を根拠として、対象認識する際にいわば構想力の総合から派生するにすぎないものとみなされているのである。「一つの多くのもの」の身分については次節以降でハイデガーの演繹解釈とともに改めて検討する。その前に、「純粹理性批判」「超越論的分析論」の第一章第三節そのものは、「判断表」を手がかりとし「総合的統一」と「分析的統一」の担い手の同一性からカテゴリーを演繹することがカントの目的である。ゆえに、ハイデガーの当該節の解釈においてカテゴリーの根拠はいかに論じられているか、次節でみるカントによる超越論的演繹はカテゴリーの客観的妥当性の演繹であるのだから、この問題を整理しておきたい。

「一般的な意味」での「総合」についての議論に続いてカントは、「ところで純粹綜合は、一般的に表象されるなら (allgemein vorgestellt)、純粹悟性概念を与える」(B104)と述べている。前述

のように、カントのいう「純粹綜合」は内容、すなわち対象への関係を可能にする悟性綜合であり、それは述語概念が共通徴表であることの思惟という論理的な働きに求められた。よって、このカテゴリーの起源について言及された一文に付された「一般的に表象されるなら」とは、カテゴリーが感性的条件へ制限されない、よって、感性的条件に依存せずに成立する普遍性を持つことが意味されている。カテゴリーが感性的条件から独立に成立するから、そのカテゴリーは「真理の論理学」および「仮象の論理学」である「超越論的弁証論」を含む「超越論的論理学」全体の基礎をなすのである。しかし、ハイデガーによれば、この引用箇所「純粹綜合」とは、やはり、悟性による概念規定、つまり「対象化」に先立って存在者を「一つの多くのもの」としてあらかじめ与えている構想力の「総合」であるという。さらに、この「一般的に表象されるなら」とケシュペルトされた分詞構文による限定句を、概念の普遍性を意味する「普遍的表象 (allgemeine Vorstellung)」(GA25:282)と解し、「概念の形式的本性を表す」(abd.)ものと大胆な読み替えをする。ここから、「一般的に表象されるなら (allgemein vorgestellt)」とは、あらかじめ「一つの多くのもの」を含む構想力の純粹綜合を根拠として、そこから存在者が「対象化」されるに際し、純粹綜合が「概念にもたらされるとき (auf den Begriff gebracht)」ということを意味するという。ハイデガーは、カントのテクストに従った場合は「論理的に機能する悟性の能力」(GA25:284)が「カテゴリーの誕生の場」(abd.)であることを認めつつも、カテゴリーの生成については、「純粹悟性概念は判断の純粹な形式的論理的な機能によつては決して与えられるものではなく、純粹悟性概念は、構想的な直観に関係づけられた、すなわち時間に関係づけられた綜合

から発現する」(ebd.)と結論づける。

この「時間に関係づけられた総合」から発現するカテゴリーは、「多様を、この特定の(*bestimmte*)多様として総合する統一」(GA25:282f)であるという。明快ではないハイデガールの記述が言おうとしていることはこうである。つまり、引用中のはじめの「多様」は「一つの多くのもの」として構想力があらかじめ含む多様な存在者である。そして「この特定の多様」と言われる次の「多様」は、悟性によって概念規定される個別的な存在者を意味する。この後者の「多様」の統一をハイデガーは、「統合されるもの何であるかの内容」(*das Wasgehalt des Geigneten*)から規定されてくる統一(GA25:283)であるとす。そして、その「統合(*einigen*)」とは「恒常的現前性」(GA3:131f)という「時間に関係づけられた総合」(GA25:284)。つまり「対象化」であり、カテゴリーはこの現在という「時間に関係づけられた総合から発現する」(ebd.)ものとみなされる。カントンにおいて対象に関わる「内容」を可能にする純粹綜合たるカテゴリーは、「時間に関わる構想的綜合の統一を内容とする」(GA25:287)という仕方方で、「内容」を可能にする「総合」という身分は保たれる。しかし、同時に、現在の時間と関係づけられた存在者の「対象化」に際して発現するといふ、いわば派生的な位置づけがされる。よって、カントによるかの構想力の定義、構想力は、対象をその現前なしにも(*auch ohne dessen Gegenwart*)直観において表象する能力である」(B:151)における「その現前なしにも」とは、悟性と感性による「現前性(*Anwesenheit*)」という時間理解における存在者の「対象化」に先立ってという意味に解されていることになる。その現前なしに対象を「直観において表象する能力」とは、多様な存在者を「一つの多くのもの」としての「対

象化」に先立った表象と解されているのである。

まとめると、「純粹悟性概念ないしカテゴリーについて」と題された「超越論的分析論」の第1章第3節においてカントが扱った「総合」は「悟性総合」ではなく、存在者の対象化に先立った「構想力の総合」と解釈されている。また、カテゴリーは、その構想力の総合から存在者を個別的な存在者として「対象化」する際に発現する、現在の時間と関係づけられた「純粹概念」と解釈された。「純粹総合」が、対象認識に先行する感性を含む構想力の総合と解釈された以上、その時点でハイデガールのカント解釈がカントによる体系を維持したまま「超越論的弁証論」を扱い得ないことは当然の帰結である。次節では、「構想力の総合」における「一つの多くのもの」の身分とハイデガールの演繹解釈の関係を考察したい。

第二節 ハイデガーによる演繹解釈と「一つの多くのもの」の身分

本節では、前節で考察した構想力における「一つの多くのもの」の綜合の身分を、演繹解釈を通して考察し、ハイデガールのカントに対する両義的な評価を判明にする。周知のように、ハイデガーは『純粹理性批判』第一版に定位し、そこでのいわゆる「三重の総合」を時間性の三つの「脱自態」と重ね合わせつつ演繹解釈を遂行している。

1927/28年夏季期講義では、演繹解釈の終りに際し、「哲学の伝統の全体は、認識の根本作用としての直観から出発しているということ、そしてこの場合の直観は第一次的には現在という時間契機を示している」(GA25:366)とされている。このように伝統的哲学は「現在という時間契機を示す」「直観」の優位に支配された伝統であるといふ。そして、ハイデガーはカント解釈においても「理解するという悟性の

関わりを必然的に現在に制限しなければならず、統覚の機能を現在化する同一視のうちに見なければならなかった」(ebd)と述べる。ハイデガーのカント解釈のかのテーゼ「思惟は直観に奉仕する」には、直観の優位という伝統の内へ逃避と、「テンポラリテートの次元へと向かった唯一の人」との両義的評価が存する。

演繹解釈に際し、まずハイデガーは、カントによる「把握の総合」とは、「直観のうちでの」把握的総合」(GA25340)であるとす。そして、時間を純粹直観とするカントの体系におけるこの時間は、「今、今、今」という仕方で今が絶えず継起する」(GA25342) アリストテレス以来哲学の伝統を支配してきた「今・継起」(ebd)という「通俗的な時間」(ebd)であるとされる。しかしハイデガーによれば、この現在という時間は、本来的には先行的に「既在」と「到来」という時間契機に担われている。また、カントも『純粹理性批判』の第一版においては、この本来的時間、つまりテンポラリテートへの視野がかすかに開けていたものとされる(SZ23E)。このような解釈から第一版の三重の総合における「再生の総合」と「再認識の総合」とが、それぞれ、脱自態の「既在」と「到来」とに重ね合わされる。この「既在」と「再生の総合」の重ね合わせについて、ハイデガーは次のように述べている。把握の総合において対象を「現在化する作用のうちで」(GA25350)「すでに、対象一般への関係が現実的に知覚されていない或るものの再現を可能にするという事態が成り立っていないか、ならない」(ebd)。ゆえに、このような「心性が表象されたものを保持する」(ebd)ことが対象の現在化に対し構成的であるとす。次に「到来」と「再認識の総合」の重ね合わせを見よう。

ハイデガーは「再認識の総合」の解釈に先立って、把握と再生の綜

合について「以前に知覚「把握」されたものを再び眼前に導き出す働きは、我々が知覚されたものを同じものとして同一視しえなかったら何の役にもたない」(GA25363)とし、ゆえに、或る対象が「同一の」(GA25362)或る対象として己を示すことは「単純な把握と再生とのうちには十分に根拠づけられていない」(ebd)とする。よって、或るものと同じ或るものとして把握するためには、「われわれは把握の総合と再生の総合を超えて、まさしく一貫して保持することの可能性を持っていなくてはならない」(ebd)とされ、「カントの言い方の再認識(Recognition)の総合が必要になる」(ebd)とする。しかし、ハイデガーによれば、この再認識(Recognition)「つまりまさに「再認識(Wiedererkennen)」(ebd)と、このカントの表現は「誤解を招くもの」(ebd)であるとす。ハイデガーによれば、前述の「把握と再生とをその対象関係において可能にしているこの作用は同一視の作用であり」(GA25363)「この「一切の同一視の根底には存在者の統一的連関を先取りして持つこと(Vorwegnahme)が存する」(GA25364)のであるから、「再・認識(Re-cognition)の総合が関係づけられていた時間契機はまさに到来(Zukunft)であり「略」、この総合を先・認識(Prae-cognition)の総合と名づけることこそ事象に即している」(GA25364)とされる。よって「把握の総合は現在に関係づけられ、再生の総合は過去へと関係づけられ、先・認識の総合は将来へと関係づけられ、総合の三様態すべてが時間に関係づけられている。かぎりにおいて」(GA25365)「超越論的演繹の課題は、第一次的に時間という現象へと方向づけられていなければならない」(ebd)と結論づける。つまり、ハイデガーの解釈の要点は、「第三に挙げられる総合「再認識の」は、その本質上、諸総合それぞれ自身の構成の秩序

の上で第一にくるものであり、そしてこの総合とは、第一次的には再認識でも同一視でもなく、これこれの仕方です。事実的に開示可能で把握と再生において獲得されるべき全体を先取りして受け取りつつ企投すること」(GA25364)と解釈することにある。概念の形式的統一は「対象関係といったものがすでに存立している場合にのみ可能であり」(GA25367)、「い」うした対象関係は第一次的に、存在の連関の全体性の大なり小なり規定された圏域を先取りして受け取ることに根拠づけられている」(abd)のである。

さて、このように、「個々の対象の同一視」(abd)は、「領域的全体性」を先取りして受け取ること」(abd)によって先行されている。ここに、「存在と時間」第一部第一篇での、解釈学的Eの構造による命題的・述定規定に先立って個々の存在者が世界の内にすでに存在しているという事態が重ねられていることは当然である。また、この「全体性」とは、基礎存在論を被投性の側面からとらえ直した「メタ存在論」においては「全体としての存在者」として主題化されたものである。前節で確認した構想力の総合における「二つの多くのもの」とは、個々の存在者が対象化に先立って連関をなし、現存在もそこに含まれる「全体としての存在者」という「世界」を構成しているという事態にはかならない。ハイデガーが「カントは思惟を直観に根拠づけ、思惟を直観に奉仕するものとしていまそこにそれゆえに、カントは理解するという悟性の関わりをも必然的に現在に制限しなければならなかった」(GA25386)と思惟と直観との関係を逆転的に解釈するときすでに、直観の優位、つまり現在の優位という伝統のうちにカントをも位置づけているのである。カントは「純粹理性批判」の第一版では、先に演繹解釈に見たように「テンポラリテートの次元へ向かっ

た唯一の人」(S283)と評価されるも、悟性の優位が明瞭にされた第二版においては「テンポラリテートの次元」への視野から再び「回避」(GA3214)したと断定されるのである。

さて、伝統的形而上学が直観の優位という立場から出発していること、カントも思惟を直観に根拠づけるといふ仕方で直観優位の歴史に伏したとハイデガーが解釈していることが確認された。最後に、ハイデガーによる「実体」概念の解体を概観し、覆蔵された形而上学の二重性の根拠を「二つの多くのもの」に見出すまでを確認したい。

第三節 ハイデガーによる実体概念の解体と形而上学の二重性の根拠

上述したように、ハイデガーはカントのカテゴリリーを、「純粹綜合」に基づいてそれが「一般的に表象されるとき」、「概念にもたらされる」と考えている。そして、個々のカテゴリリーの生成については、「関係」のカテゴリリーの中の「実体」のみを扱っている。以下で概観してみたい。すでに、「把握の綜合」における「純粹直観」の時間が、「今・継起」とみなす「通俗的時間」に基づく存在理解のうちで生成するものとされた。時間規定としての「実体」のカテゴリリーの解釈も、この「通俗的時間」から理解される。まず、「時間ほどの今においても今であるという性格に基づいて、いわば留まること一般という純粹な視線を与える」(GA3107)とされる。この「現在一般」という「純粹な視線」のもとで「時間における実在的なものの持続性」という「実体の図式」を形成する。このことによって、「根底に存することを純粹直観において描出」(abd)し、「根底に存することのみ」を意味する「実体」のカテゴリリーが形成される。続いて、「今・契機としての時間は、どの今においても流れつつ一つの今であることによって、そのつど別の今で

もある「(eod)」。そのことによつて、「留まることの視線としての時間」は同時に、留まることにおける純粋な変移の形象「(eod)」を与えるという。この「純粋な変移の形象」が、「偶有性」の根拠であり、「実体」とは、自存と内属との関係のカテゴリ「(eod)」であるのだから、「変移の内にある不変の存在者そのもの」が経験において示されるという仕方では実体のカテゴリは時間から生成することになる。この「きわめて複雑な解釈」(eod)とハイデガー自身が断っているカテゴリの解釈は、「実体」のカテゴリの根底に「今・継起」という時間が存することを示すことのみが目的になつていゝといつてよい。そして、

この「今・継起」という時間は、「通俗的時間」であり、ギリシャ以来の、存在を「現前性」とみなす伝統的存在理解の端緒である。前節との関連で言えば、伝統的形而上学は、直観においてありありと現前する「対象化」された存在者に目を奪われ、その根底に存する「二つの多くのもの」を見失つていたということになる。すなわち、アリストテレスの形而上学においては、「多様に語られる」存在者がすべて「実体 (oia)」に関係づけられることによつて体系的統一がなされており、その「実体」の根底に現前性という通俗的時間が存する¹⁰ことを見失つていと判定されるのである。ここに、ハイデガーは、形而上学の二重性が有限的存在者にとつて必然的であるにもかかわらず、その二重性の関係が「説明されたことがない」(GA6:239)ことの原因を見ている。「実体」は「今・継起」という通俗的時間に基づいて生成するカテゴリにすぎない。にもかかわらず、その「実体」概念を中心に形而上学が体系化されたゆえに形而上学の根底たる二重性の根拠は隠蔽された、ハイデガーはこう考えているのである。ハイデガーによれば「存在の論理と神の論理との関係」(eod)は、「二つの

多くのもの」である「全体としての存在者」に被投された現存在の存在体制に根拠を持つ。

カント解釈において「二つの多くのもの」として言及された「全体としての存在者」とは、「現存在そのものに対してそのつど全体において顕わであるもの、かつて顕わであったもの、いつか顕わになるかもしれないものというまったきび広がり」(GA29/30:215)であり、それが、「根源的に一つで、時間の地平そのものという形で単一であり、それは根源的に一つにして統一的時間の全・地平」(GA29/30:218)をなす。この「全・地平」が、個別的な、道具的・事物的存在者の現在化に際し、その現前の条件として、現前の背景として、己を「隠蔽」(GA29/30:51)する。「二つの多くのもの」が存在者の「対象化」に先立っているとされてきたように、この「全・地平」は、「なんであるか」と問うような認識的態度に対しては決して己を顕わにせず「情態的に、気分づけられた現存在として顕わになる」(GA9:155Amn)という。それがなぜ形而上学の二重性の覆蔽された根拠なのか。まず、この「全体としての存在者」は、「われわれがその下へ投げ出されており、それによつて捕われ襲われている、包括し圧倒するもの、超力的なもの (das Übermächige)」(GA26:13)として経験され、それがアリストテレスの形而上学において「to oiov」(GA26:13)と呼ばれたものの根拠であり理論化以前に経験されるものであるとされる¹¹。そして全体としての「存在者の不審さがわれわれを圧倒する場合にのみ、存在者は、驚き (Verwunderung) を呼び覚ます」(GA9:121)ともされている。全体としての存在者に直面するとき我々は「不安」の気分陥るが、その「全体としての存在者」の「意のままにならなさ」をそれとして引き受けなすとき、「驚き」

というある肯定的な「気分」を呼び覚ます。そして、「驚きを根拠としてのみ、なぜ (Warum) が発現」(Ebd) し、その「なぜ」とは、「形而上学の根本的問い、なぜそもそも在るのであつてむしろ無ではないのか」(GA9:122) を生起せしめるという。to be¹として経験される「全体としての存在者」に直面することによって「驚き」の気分が呼び覚まされ、その「驚き」の気分において「なぜ」を問うことは、存在論そのものの根拠となるのである。このようにして、「未だほとんど解明されていない」、「存在の論理と神の論理との関係」は、「形而上学の根底への遡行」(GA9:195) という仕方でもたされた。この、「伝統的形而上学の解体」を通した現存在の形而上学は、「本来的形而上学」(GA26:165) との呼称を得る。これを翻つて見るなら、カントによる「独断的形而上学」の解体を通した「学としての形而上学」の構想を範とするものと言つてもできる。そのかぎりカントの『純粹理性批判』は、ハイデガーにとつて、やはり、「一切を越え出て高く聳え立つ」(GA41:55) 「汲めども尽きせぬ」(GA41:60) 思惟の源泉とされるのである。

おわりに

個々の存在者の発見、これは同時にその存在者の現前の条件としての「一つの多くのもの」つまり、「全体としての存在者」という「隠蔽」を伴わざるをえない。ハイデガーは、この隠蔽性に覆蔽された形而上学の二重性の根拠を求め、さらにこの「全体としての存在者」を「不安」という「気分」において経験されるものとしたのである。支配的なカント解釈における「理性」や「悟性」の優位に対して、ハイデガーが「気分」という現象に優位を与えるという構図はいかなる哲学的射

程を持つのか、若干の指摘を試みたい。まず、「あらゆる思惟は直観に対して奉仕的地位を有するにすぎない」(GA322) のようにハイデガーが述べるとき、思惟の産出性に重心を置いたコーエンをはじめとする新カント学派との対決姿勢が表明されていることは周知のことであろう。また、その直観の優位という一見好意的な解釈も、「存在論の歴史の解体」というコンテクストから見ると、その「直観」における時間を「今・継起」という「通俗的時間」から解釈することによって、結局は、カントも直観の優位という伝統に服し、形而上学の二重性の根拠を隠蔽したと断定される。また、二重性の神論との関係でいえば、「直観の優位」とその直観が基づく「全体としての存在者」を開示する「気分」、これらの主題には、「ロゴス・ラチオへの定位」(GA368) からの解放というハイデガーの思想形成上の背景が存するように思われる。ハイデガーが、「思惟そのものはずでに有限性の印章である」(GA324) と述べるとき、思惟や言語といった有限的なものによって無限なものを表示しえるか、という伝統的な否定神学的問題構成の内を動いていたように思われる。紙幅も尽きたのでこれらについては別の機会に論じたい。

さて、顕現と隠蔽の同時性というこれらの主題は、30年代以降も「真理と非真理」、「世界と大地の抗争」、「四方域」など、言葉を変えながら問われ続ける。殊に「四方域」における「大地と天空」、「神的なものども」と「死すべきものども」には、特殊形而上学の三つの主題がふたたび登場している。『カント書』の時期、「一つの多くのもの」という言葉で対象化以前の世界の様相を表現し、そこに「超越論的仮象」の根拠を求めたことを考慮するなら、「四方域」という思想における「一なる四方域の単一性」には、形而上学の二重性の覆蔽された根

拠を求めて展開されたハイデガーの思想のひとつの到達点を認めることが出来るように思われる。(丁)

1 一例を挙げると、Gマルチンがカント研究史を三つの段階に区分している。第一段階がドイツ観念論、第二段階が新カント学派、そして第三段階がマルチンによって「存在論的カント解釈」と名づけられた1920年代以降のヴァント、ハイムゼート、ハイデガーたちである。Martin G., *Die deutsche ontologische Kantinterpretation* in *Gesammelte Abhandlung* Bd.1, Kant-Studien Ergänzungsheft Bd.81, S.104ff.

2 Kant I., *Akademie-Ausgabe* XX,S.310以下『純粋理性批判』からの引用はB版の頁数を記す。

3 Heimsöth H., *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* in *Kant-Studien* Bd.29, Berlin, 1924.

4 Cassirer E., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation. In *Kant-Studien*, Bd.36, S.18, 1931.

5 ハイデガーの著作・講義からの引用は慣例に従って以下の表記を用いた。SZ: *Sein und Zeit*, Niemeyer, 18. Aufl. 2001; GA: *Gesamtausgabe*, Klostermann.

6 「超越論的演繹」の第16節の註は「概念」の「起源」であるものの「先行的思惟」としての「総合」をより明快に説明している。紙幅の都合で引用は割愛する。

Vgl. B.1, 33f. Ann.

7 この「存在者の「対象化」と対象化以前の「二つの多くのもの」という、顕現と隠蔽の同時性とも言える思想には、ライプニッツのモナドにおける「意識的表象」と「微小表象」との類縁性が指摘できる。現前/非現前と記号論の関係の刷新については他日を期したい。

8 ハイデガーのカント解釈における図式論を、カテゴリーの感性への適用

というカントの枠組みを維持したまま読もうとする解釈者がしばしば見受けられる。Vgl. Richardson W.J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, 3, 1974, p.434ff.

9 *Aristoteles, Metaphysica*, Γ, 1003b5-6

10ギリシヤ以来 *oúta* は「テンポラールには『現前性』を意味」(SZ:25)しており「存在者は『現在』という特定の時間様態を顧慮して理解されてくる」(ebd.)。

11「*τὸ νῦν* (nunc stans)」としての「神」「脱世界化」された「世界」「立止る」留まる「我」(GA:3:174)としての「自我」、ハイデガーはこれらを「通俗的時間」を地平として理解されたものとする。また、それらを他の講義では「根源的時間から経験される「*deíov*」(GA:26:211 Ann.3)」「目的性から時熟した地平」(GA:26:275)としての「世界」「自「*ἑαυτοῦ*」性」(GA:26:242)として本来的時間から規定して来る。このことは、特殊形而上学の三つの主題を本来的に取り返すという構図も見え隠れしている。

(多田圭介・ただけいすけ・北海道大学)

見られるものとしての身体

——サルトルの現実とメルロ＝ポンティの希望——

宮原 優

これまでメルロ＝ポンティ研究は、もっぱら「見る」知覚の経験、知覚する身体に焦点を絞って行われてきた。実際メルロ＝ポンティ自身も「見る」ことに多くの紙面と考察を費やしており、その一方で「見られる」ことはほとんどの場合、「見る」ことの構造および成立の要因として言及されるにとどまっている。この研究は、メルロ＝ポンティにおける「見られ」についての言及にあえて注目するものである。サルトルのテキストにおける受動性についての記述、さらにヌスバウムにおける人間の身体性についての思想を考察したうえで、メルロ＝ポンティの記述を解釈し直すことを目的とする。最終的には、これまで現象学ではあまり指摘されることのない「見られる」経験が、メルロ＝ポンティのテキストにおいて「希望」の出現として語られうることを示す^(注1)。

1. サルトルにおける「見られ」の経験……乖離と不和

メルロ＝ポンティは一見すると、「見られる身体」「見られる経験」に心を向けているように思われぬ。その一方で、サルトルは「見られる」ことについて極めて強い関心を寄せている。特に良く知られて

いるのは、サルトルが他者のまなざしを、私の存在を石化させて「対象」へと変じるメドゥーサーの如きものとしてとらえていた点であろう。サルトルに従えば、私の存在は本来的には自己によってすら認識対象となりえない絶えざる超越、ただ生きていることしかできないような、世界へと向かう運動としてある。しかしながらそうした自己は、他者のまなざしの前に変質させられてしまう。というのも、ただ純粹に生かされるものとしての私は、他者のまなざしによって対象にさせられてしまうのである。サルトルはここに、見るものとしての身体と見られるものとしての身体との乖離がたい乖離と不和を指摘し^(注2)、この乖離が羞恥としてのみ経験されうると記述する (EN215, 319)。

こうして「見られている」ということは、私のものではない一つの自由に対する、一つの無防備な存在として、私を構成する。われわれが他者に対してあらわれるかぎりにおいてわれわれが自分を「奴隷」と見なすことができるのは、その意味においてである……私が、私を性質づけにやってくるもろの価値の対象でありながら、私はその性質づけに対して働きかけることができず、その性質づけを認識することもできないかぎりにおい

て、私は隷属状態にある。(EN326)

他者のまなざしの前に、私は、私の知らない私にされてしまうとサルトルは言う。私たちは他者のまなざしのなかに自己がどのように映っているのか、ときに理解しえずに戸惑う。また私たちはしばしば、自分の望まない形で他者に受け取られ、不本意な形で評価されてしまう上に、その評価に働きかけることもままならない。見えるものであるということはそのように、自己の価値や評価が、自己の意志のおよび得ないところに委ねられてしまっていることを意味する。さらに触れ得る肉体、傷つけられる肉体を携えていることは、私たちが自分自身の意志によつては防ぎようもない暴力に巻き込まれるものであること、そして、自己の在り方が他者や偶然に委ねられてしまっていることを意味する。私が、私の志向や意志、理解や気持を超えたところに引き渡されてしまっているというこの事実、それを彼は「隷属状態」と言い表す。それは確かに、私たちのそれぞれの性質の欠点に先立ち、暴力と呼ばれるものを可能にしてしまうような、根源的な弱さ、傷つきやすさを成している。

この隷属状態から脱するために、人は「見られる」ことに甘んじるのをやめて、「見るもの」「相手に価値付与を行うもの」にならなければならぬ。その限りでのみ私の自由は回復されるとサルトルは言う。隷属と自由を巡るこの闘いは、果たしてサルトルの言うとおり避けがたい在り方なのだろうか。次に、メルロ・ポンティが「見られ」る経験をどのように位置づけるのかを見てみよう。

2. 「幼児の対人関係」に残された課題

メルロ・ポンティは、発達心理学を基盤に他者知覚の形成を論じた

ソルボンヌの講義『幼児の対人関係』の中で、「見られ」の経験の意義を取り上げる。この講義においてメルロ・ポンティはサルトルの見解との根本的な差異を明確にしつつ、暗にサルトル批判を行う。

『幼児の対人関係』においてメルロ・ポンティは、自己の視像の経験、つまり「見られ」の経験を、自己分離の要因として位置付け、幼児の発達にとつて非常に重要であることを示唆する。乳幼児は当初、自分の見ているものと自分を区別することができない。幼児は、自分自身と状況とを切り離すことも、自己と他者を分離することもできず、漠然とした感覚的状况を生きている。鏡像、視像としての自己との出会いは、こうした未分化な幼児の世界に、自己分離を引き起こす。幼児は鏡像を通じて、自分が、自分の感じているものとは別の、ある何ものであることを理解し始める。乳幼児期における自己自身の視像、すなわち見られるものとしての自己の習得は、「自己に経験されているものとしての自己」と「他者のまなざしにおける自己」との乖離、および二元性を引き起こす(REN33)。

ラカンの解説としてメルロ・ポンティが描き出すそうした図式は「見られ」についてのサルトルの素描と酷似しているものの、しかし決定的に異なる点が含まれている。というのもサルトルは、自己の生きる現実の外側を、携わりえず働きかけることもできない未知の領域として記述する。それに対して、メルロ・ポンティはいわゆる自己疎外、すなわち自分の生きる現実、「自分に与えられている直接的感覺と事件」からの脱却を、可能なものとして、むしろ発達過程上の不可欠な段階として指摘する。「このときから幼児は、おのれの直接的現実性から引き出されることになる」(REN24)と言われるこの事態は、また同時に「他者の領域への侵入が現れる最初の機会」(REN24)であ

ると言い表される。すなわち、自己の「見られ」との出会い、自分に現に感じられているものから脱し、他者にとつて感じられているであろうものへと越境することを意味する。この越境は、また共感とも呼ばれ、大人としての成熟に伴って可能になっていくものとして記述されるのである。

しかし『幼児の対人関係』で注目したのは、サルトルの記述した「見られ」の経験を極めて強く思い起こさせるような、三歳の危機についての記述である。ヴァロンに従い、メルロ＝ポンティはおよそ三歳ごろに自他の分離が経験されはじめると指摘する。この自他分離に伴って「幼児には、自分のことを自分一人でやろうとする明確な決意が見られ」(RE224)、自分がある何かであることを理解し始める。この時期の幼児についてのヴァロンの記述を、メルロ＝ポンティは次のように解説する。

三歳になるまでは、一般に、また病的な場合を除けば、他人のまなざしは幼児を勇気づけ、また助ける。三歳のころから、ある病的反応 (reaction pathologique) を思わせる全く違った一連の反応が見られる。幼児には他人のまなざしは邪魔になり、他人が彼の方を見ると、あたかも彼の注意が果たすべき課題からそれられて、その課題を遂行しつつある自分自身の表象に向けられてしまうかのようなのだ。……それは、自分が単に自分自身の目に見える通りのものではなく、他人が見ているところのものでもあると感ずるようになったからなのだ。(RE225)

ここで「病的」といわれている幼児の反応は、サルトルの言う他者のまなざしの経験に他ならない。つまり、世界へと向かう私の運動は、他者のまなざしによって邪魔され、私の注意は世界のなかの一点

を占める、対象としての私に引き戻されてしまうのである。サルトルが身体の必然的な存在構造として記述したこの事態は、発達過程上の不可欠な段階として指摘される。とはいえそれは、本来的でない反応、病的な反応として、価値剥奪されている。

なぜこの幼児の態度が「病的」と言われるのか。『幼児の対人関係』のなかでメルロ＝ポンティは「心理的硬さ」について論じている。「心理的硬さ」とは、自己やものごとの多義性、両義性を受け入れることのできない病的知覚であり、一つのものに一つの意味や一つの「見られ」しか付与できない状態を表す。他者のまなざしを邪魔に感じる幼児の態度は、「心理的硬さ」を思わせるものとして記述されている。その一方で成熟した大人とは、「諸問題を、すなわち個々人に生じる不和な諸特性を見つめることを受け入れる主体」(RE163)であると語られる。すなわち「心理的硬さ」とは、「存在するものに関して人が陥る諸々の矛盾を、正面から見つめる能力」(RE163)の欠如なのだと言われる。では、発達過程にある幼児に欠けている能力、成熟した健康な大人の持つ「諸矛盾を受け入れる能力」とはいかなるものなのだろうか。その記述を『幼児の対人関係』に見出すことはできない。

3. 「見えるものと見えざるもの」における「興行き」としての自己

なぜ三歳児が「見られ」を不快に、邪魔なものとして感じるのか、さらにどのようにしてこの乖離を乗り越えられるのか、「諸矛盾を受け入れる能力」とはいかなるものか。『幼児の対人関係』に残されたこれらの課題は、『見えるものと見えざるもの』を考察することで解明される。

「見られる」ことは、私の知らない私の出現であり、あるいは私に

よつては知られない私の出現である。サルトルが分裂、乖離として描き出したこの経験を、メルロ＝ポンティは『見えるものと見えざるもの』において、「奥行き」の発生」として示唆する(VII76)。顕在性の下に捉えられていた自己は、「見られる」ことによつて、背後性や自己に現れている以上のものを孕み始める。見られることによつて、私は奥行きを帯びる。

メルロ＝ポンティは、奥行きという出現形態を、様々な眺めの共存の形態として記述する。一つのもの、一つの事態が単一の「見られ」、単一の「現れ」に帰されてしまう場合、一つのものについての複数の「見られ」は互いに排除しあうものとなる。つまり、一つの見られが選択された場合、他の見られは打ち捨てられるか否定されなければならぬ。しかし奥行きという形態でとらえるならば、現れているものは、まだ現れていない局面との共存を許し、ここから見えるものは、ここからは見えないものを告げ知らせるものとして出現する(VI268)。メルロ＝ポンティは、『見えるものと見えざるもの』において、「見えるもの」の特性は、汲みつくしがたい奥行きをもつ表面であることだ(VII86)と語る。これは自己知覚においても例外ではない。「見られる」こと、すなわち他者のまなざしに対して開かれることによつて、私は、自分にとつてある自分、あるいは私にとつて明らかでない私に閉ざされることをやめる。私は私に対して、問われるべき深みを携えたもの、私一人によつては知ることすらできない可能性を蔵したものと出現するのである。

ここで一つのエピソードを紹介したい。筆者知人の若い女性紗智子さん(仮名・以下省略)が、大好きな祖父、正やん(仮名・以下省略)について語る言葉に、奥行き」の出現としての「見られ」の意義が、よ

く表されているのである。

紗智子さんは優れた大学を、極めて優秀な成績で卒業していた。けれども入社してからしばらくのあいだ、彼女は与えられた仕事を思うようにはこなせず、上司からの評価も厳しかった。「こんなはずではなかった」と、やがて彼女は自分自身と現実とに失望していった。そんな紗智子さんは、田舎に暮らす祖父、正やんと一緒に過ごすのが大好きだった。畑仕事を手伝うために、雪かきを手伝うために、彼女は折々で、正やんは紗智子さんにいくたびも、「夢はあるか?」「希望でいっぱいか?」と尋ねたという。当時の彼女にとつて、「希望」とか「夢」とかいう言葉は絵空事であり、苦手なものであった。けれど正やんが嬉しそうにそう問うて自分を見ているのを感じると、彼女は、自分がまだどこかで夢や希望につながっているのだと感ずることができたという。「自分の何かを信じてくれる人と一緒に過ごすことは、かけがえない時間でした。他では得難い、私を支えてくれる力だったんです」。そんなふうには彼女は語る。彼女は、希望を抱きこむ自分の力を、正やんのまなざしのなかに見たのだ。

見られることは、私の知らない私を私に知らせる。自己にとつて明らかであるようにも思われた自己は、見られることによつて、自己の理解を超えた知られざるものを孕み始める。紗智子さんが、自分を見つめる正やんのまなざしに見たのは、自己自身の奥行きである。私に奥行きがあるということ、それは、私が自分の理解のなかに閉ざされない、汲みつくしえない豊かな存在であることを意味する。

4. 自己支配(セルフコントロール)・・・自己自身への隷属

メルロ・ポンティにおいて、他者による「見られ」は、私を隷属状態にするものであるどころか、むしろ私に現れる以上のものとしての私を約束し、私を私による単一の見られから解放してくれる。サルトルは「見られ」の経験を、相容れない不和と乖離の発生として指摘した。しかしメルロ・ポンティは、奥行きという出現形態を指摘することによってこの不和と乖離を共存しうるものとして記述する。

では、サルトルの描き出す人間が、私に見えない私、他者のまなざしのなかの私に不安を覚えるにとどまらず、それを危機として受け止め、無効にしたがるのはなぜか。メルロ・ポンティが言い表したように、それを、「奥行き」としての自己知覚の能力の欠如、諸矛盾を受け入れる能力の欠如と考えることは妥当であるのだろうか。

サルトルが見つめていたのは、実はメルロ・ポンティとは別の現実である。「見られ」の経験についてサルトルが繰り返し返す、「奴隷 (esclave)」という表現に注目して解釈するとき、サルトルが「見られ」の問題と言い表したこの乖離と不和の問題は、別様の姿で立ち現れる。「隷属状態」「奴隷」という言葉は、自分が他者によって価値付与され、自己の何ものであるかが他者によって決定されてしまう事態を表している。つまり、サルトルにとって、見られている私は、自己決定力を奪われていることを意味する。逆に、隷属状態でない状態とは、自己決定力を持った状態、自己が自己の主人となる状態なのである。私のいかなるものであるか、どのように世界に関わるかは、私が選択するものであり、私の身体はいわば、私の思い通りに動く、私のものである。

しかしながらそうした思い通りのものとしての身体は他者のまなざ

しの前で動きを止める。他者の前では、自己の身体がどう見られるのか、どう思われるのかについて私のコントロールは及ばず、またそれを知る術すらないからである。「見られること」は、自己支配の崩壊および危機を意味する。

見られるもの、触れられうるものとしての身体は私たちを、弱きもの、傷つきやすいものとして宿命づける。しかしサルトルは人間を、この弱さを己が身に引き受けられないものとして描き出す。弱いもの、他者に委ねられているものとしての自分を受け入れられず、この弱さを自己に認めようとしないがゆえに、人は思い通りの自分を回復しようとする。サルトルは「見られ」の経験の記述に、人間の負うている二重の弱さを描きだしている。一つは、私に他者に引き渡されてしまっており、傷つき得るものであるということ、即ち肉体としての弱さである。二つ目は、その弱さを受け入れることができず、自分を自分の主としたがるみじめさ、自己を自己に隷属させようとするみじめさである。

5. ヌスバウムにおける自己支配の断念・・・弱さとみじめさ

他者に隷属するものとなった自己の経験を、サルトルは「羞恥」と記述したのであった。この羞恥という感情についての、『感情と法』の中でのヌスバウムの分析は、これまでの議論に深い示唆を与えてくれる。彼女によれば羞恥心 (shame) とは、そうあってしかるべき自己、自己の思い描いた理想的な自己から、実際にはかけ離れてしまっている自己を経験する際に感じられる感情である。彼女は羞恥心を、「何らかの理想的な状態に達しえなかった感覚に対する苦痛の感情」(HH236) と定義する。

ヌスバウムはフロイトの分析に基づいて、乳児期の生活の中心となるのが、どこまでも自分の思いを遂げようとするナルシスティックな形での願望、まったく充足や至福を目指す願望であることを指摘する。それは何か、人間であることを超えてしまうような願望である。しかし乳児は自己についての無知ゆえに、完全に満たされて然るべきものとしての自己を信じ、期待している。知覚の発達に伴って、やがて幼児は自分の野望や思い込みとは裏腹に、人間として当然の自己、つまり、弱く、不完全な自己に邂逅せざるをえない。期待と願望が、現実との出会いによって裏切られてしまうこの経験こそ、羞恥であるのだとヌスバウムは指摘する。「恥じ入ることに於いて人は、自分が望んだ何らかのかたちの完璧さや完全さを欠いていること、不十分であることを感じる。もちろん、それが自分にとって然るべく獲得せねばならないたくい完璧さ、完全さであるとするに判断しているからこそ、ここで恥が感じられるのである」(HHS5)。自己の姿を恥じ入り、受け入れられない前提には、強く理想的で完全な、思い通りの自己への期待と願望がある^(注3)。

ところでサルトルは、他者のまなざしの前に、他者に委ねられてしまっている弱きものとしての自己を感じることを、「羞恥」と言い表すのであった。それは、人が侵されざるものとしての自己、完全な自己支配を前提し、望んでいながらに他ならない。サルトルの記述もまた、強く、完全であることを望むがゆえに、自己の人間としての弱さや不完全性の前に打ちのめされ、苦しむ人間の姿を描き出している。自己支配の願望という観点をサルトルの記述に導入するならば、羞恥の前提として完全であろうとする願望を指摘したヌスバウムの主張と、自己支配の挫折を羞恥の経験として描いたサルトルの記述は、実に重なる。

まったくきものであろうとする乳幼児期の願望、この願望の断念こそ、発達における大きな課題であるとヌスバウムは言う。では私たちは、サルトルの描き出した人間の在り方を、この願望を断念できない未熟な人間として啜ることができだろうか。現実を顧みてみれば、私たちが見出すのは、他者のまなざしのなかの自分を作り上げたいと願っている私たち自身の姿である。何とか評価されたいと焦り、苦しんでいた紗智子さんのように、私たちは、できることなら自分の見られを、自分のいかなるものであるかを、自分で決定したいと願っている。メルローポンティが私たちがのべき姿を描き出しているとすれば、サルトルの記述は私たちの現実をありのままに描き出している。

自分を自分のものにしていたいというセルフコントロールの願望や要求は、誰にとつても無縁であるはずはない。欲望としてはっきりした形をとらなかつたとしても、私は私のものである、私は私が造るものである、という思い込みは、しばしば私たちの行為の前提になつてしまっている。「体重をコントロールせよ」「できる人間だと思われなさい」「女だったら美しくあろうと努めなさい」「男らしく振る舞うべき」などの社会的要請は、こうした自己の意志や決意にすぎりつこうとする人間のみじめさに基づいており、またそれを助長してもいる。ヌスバウムはその著作の中で、ひたすらに自分の思いを満たそうとするナルシスティックな願望が、私たちの生きる姿勢の根幹に根付いていることを指摘する。さらにそのナルシスティックな願望の断念という幼児期の発達上の課題は、「容易には果たされないもの」発達を通じて部分的に克服されるにすぎず、「一生を通じて学びつづけなくてはならないもの」として浮き彫りにされる(HH236)。弱い自分を見せ

つけられること、自分の不完全さを思い知ることは、誰にとつても苦く、辛い。目を背けたり、何とか取り繕おうとすることなしに受け入れることは容易ではない。それは、私たちがどこかで、強い自分、思い通りの自分、完全な自分を期待しているからなのだ。ヌスバウムは言う。彼女は多くの医療的臨床例を参照しながら、肉体としての人間の弱さが全ての人間にあるのと同様、人間的弱さを受け入れることのできないみじめさ、羞恥も、根本的に人間に付きまとうものであることを示している (HH240)。自己支配の欲望の断念は、何か完全な形で完遂し得るものではない。長きにわたって私たちが学んでいかななくてはならないもの、思い知らされてゆくものなのである。

以上を踏まえるならば私たちは、メルロ＝ポンティによつて「病理的反応を思わせる」と言われた三歳児の反応、他者に見られることを邪魔なものとして示す反応について、次の解釈を加えることができる。三歳とは、「幼児に、なんでも一人でやろうとする決意が見られる」(PB224) 時期と言われる。幼児は、自分の行為即ち在り方を自分で決めようとする。自分を自分の思い通りにすることにのみもっぱら関心をむけ、それに専念している幼児にとつて、他者のまなざしのなかの自分は、排除すべきものなのである。

メルロ＝ポンティの記述は、この排除と自律の二者択一の事態を、奥行きという形態での知覚の「能力の欠如」と片づけてしまう。このときのメルロ＝ポンティのまなざしは、この課題を克服して成熟を遂げた地点からの眺めであるようにも思われる。しかしながら、人間は決して完全にはこの課題を克服することができない。サルトルが見据えていたのは、その現実である。

6. 自己支配の断念と奥行き・・・正やんのまなざしのように

私たちは今や、「奥行き」という形態での自己知覚と、自己支配の断念との密接な関わりを見ることが出来る。自己支配が前提となつていくかぎりにおいて、自己知覚は不快な挫折の経験や、二者択一的な分裂と乖離の経験に終わる。奥行きとしての自己を受け入れるには、少なくとも人は、自己支配の断念を己が課題として承認し、自己支配の欲望が成就しえないものであることを受け入れていなくてはならない。

またその一方で、なぜ私たちが自己支配から脱却し得るのかといえば、奥行きとしての自己知覚が、自己支配よりも一層豊かな在り方を私たちに思い知らせ、私たちを力づけているからに他ならない。私たちに根源的に付随しているとされるみじめな欲望は、私たちを追い詰める。というのも、人間であるかぎり、全てが思い通りになることは決してないのだから。追い詰められるなかで、他者のまなざしは私の欲望以上の私を知らせてくれる。ちょうど、紗智子さんが何も思い通りにいかずに、行き詰まった日々を送っていたとき、正やんのまなざしが、夢や希望につながっているものとしての自分を教えてくれたように。どこまでも自分の思いから抜け出せないとき、他者のまなざしのなかの私、私の知らない私は、希望として現れる。希望は常に自身でないとどこからやってくる。

「見られる」経験は「奥行き」としての自己を出現せしめる。このことから、「奥行き」を欠いたサルトルの「見られ」の経験の問題点が明らかとなった。しかしヌスバウムが示すのは、サルトルの描き出したこの問題が、私たち自身の問題であるということなのだ。サルトルが存在論として論じている「見られ」の経験の記述は、メルロ＝ポン

ティにとつては「心理的硬さ」の一例であるように思われたのかも知れない。思い通りにいかなくなることを恐れ、自己支配にすがろうとしてしまう人間のみじめさを、メルロ＝ポンティは病理として表現した。確かにこの自己支配の欲望はときに、摂食障害、抑鬱状態など治療を要するような状態へと人を至らしめる。思い通りの体、思い通りの見られを作ろうと懸命に美容やダイエツトに励む女性、男性優位主義の社会で過剰に自分を構築せざるを得ない女性は世にあふれており、健康を害するに至るケースも決して珍しくない。あるいは思い通りに生きる生き方しか知らないあまり、思い通りにいかない現実には虚脱感を抱いたり抑うつ状態に陥ってしまう多くの例、しかもそのほとんどが男性であるという報告もされている(HH247)。

しかしながら、そうした症状の根源にあるみじめさ、自己支配の欲望に向き合うことなしには、私たちは自らの現実と向き合うことができない。この人間のみじめさを現実として受け止めてはじめて、現に生きている者としての私たちの課題が現れる。この課題と向き合うとき、メルロ＝ポンティの記述は新たな意義を帯びる。彼のテキストは、何がこの課題の克服を支え、動機づけているのかを示すものとして立ち現れる。

私たちは自らの弱さを恐れ、これに抗おうとする。けれどメルロ＝ポンティの記述は、私たちが恐れ、回避したがるこの弱さそのものを、豊かさとして表す。私たちが他者のまなざしに開かれ、委ねられているという事実は、また他者のまなざしが私に可能性や希望をもたらすものであることを意味する。見られることを通じて、私は自分の知らなかつた自分、自分の可能性と希望に臨む。これを通して、私たちは自己支配とその願望から抜け出すことができるのだ。

メルロ＝ポンティは、その著作の中で、美しく豊かなものとしての人間の在り方を多く記述した。それらの記述は確かに極めて高い説得力をもつ。けれど私たちは、なにかその記述と現実との食い違いを感じることもある。メルロ＝ポンティが描かなかつた、現実の人間の弱さ、傷つきやすさ、醜さを考慮して彼のテキストを読解しなおすとき、メルロ＝ポンティの哲学には新しい価値が見出されるのではないだろうか。

注

1 文献略号

M: Merleau-Ponty.

RE: Les relations avec autrui chez l'enfant, Parcours 1935-1951

Verdier. 1997. Lonrai.

PP: Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1998

VI: Le visible et l'invisible, Gallimard, Paris, 2002

J. P. Sartre

EN: L'être et le néant, Gallimard, Paris, 1964

Martha C. Nussbaum

HH: Hiding from humanity, Basic books, A member of the perseus

books group, New York, 2008

なお訳出に際しては以下の邦訳を参照した。

「幼児の対人関係」「眼と精神」滝浦静雄／木田元 訳 みすず書房

一九七一年

『存在と無 Ⅱ』松波信三郎 訳 筑摩書房 二〇〇七年

ヌスバウムの著作にかんしては、引用およびページ記載は以下の邦訳を

用いた。

『感情と法』河野哲也監訳 慶應義塾大学出版会 二〇一〇年

2 『「違和としての身体」永野潤『身体のエシックス／ポリティクス』

金井淑子・細谷実 編 ナカニシヤ出版 二〇〇二年

3 ヌスバウム自身は「見られ」と「羞恥」を本質的な関わりのないものとして位置付け、羞恥はあくまで理想的状態と自己の乖離によって生じると主張している。

(宮原 優・みやはら ゆう・首都大学東京)

田口茂著

『フッサールにおける〈原自我〉の問題 自己の自明な〈近さ〉への問い』

村田憲郎

現在日本で最も注目すべき現象学者の一人であり、国内国外を問わずさまざまな活躍を見せている田口茂氏であるが、本書は氏が二〇〇三年ヴッパータール大学に提出された博士論文を原型とし、その後Phaenomenologica叢書一七八巻としてドイツ語で刊行された単著『Das Problem des „Ur-Ich“ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der *selbsterständlichen „Nähe des Selbst“* (Springer, Dordrecht 2006) の日本語版である。つまり、これまで論文や講演を通じてしか知られて

いなかった田口現象学の全貌が、はじめて日本語で明らかにされたわけである。実際その内容たるや瞠目すべきもので、フッサールの著作全体に対する精通度、研究史への配慮、特定のテクスト（『現象学の理念』『現象学の根本問題』『危機』『デカルト的省察』）に即した注釈や概念分析、そして何よりも周到かつ大胆に問題事象に迫っていく迫力と、どの点をとつても氏の非凡さと独創性が示されている（ある機会に新田先生が氏の文章を評して、「一字一句が哲学的に考え抜かれている」という趣旨のことを述べられたのを思い出すが、まさに特筆すべきは氏の表現の緻密さ・凝縮度であって、評者も今回メモをとりつつ読み始めたが、途中からメモ自体が本文と同程度にまで冗長になっ

てしまい、全く要約の体をなさなくなってしまう。そういうわけで一読のみでは本書の内容を到底汲み尽くせるものではないが、評者に幾つかの論点を挙げてみよう。

まず冒頭から眼を引くのは「自明性」に関する体系的な考察である。これまで「自明性」という語は、フランケンブルクの精神医学やシュッツらの社会学など隣接分野で探求されることはあつても、フッサールの研究自体で焦点となることは稀であった。しかし著者は現象学を「自明性の学」と特徴づけることで、自明性をまさしく考察の中心に据える（一九頁）。そもそもこれまで現象学の核心をなす概念とされてきた「志向性」にしてからが「自明性」という性格をもつ（二二頁）。またこの語は従来、自然的・日常的世界の「素朴性」と結びつけられてきたが、氏は加えて「前提」（一九頁）という含意、つまり学問的に前提されるものの「自明性」を指摘する。そこから明らかとなる「自明性」のあり方は驚くほど多様である（評者がざっと数えた限りでも、一「素朴な生」、二「志向性」、三「学問・哲学の自明性」、四「世界の存在」、五「他者がいること」、六「本質所与性」、七「明証としての〈視る〉こと」、そして七と重なるが、八「原自我」の「絶対的」自明性）。

この語をフツサールのテクストに即してこれほど詳細に論じた研究は他に類を見ず²、これは隣接分野との対話の可能性を開くものでもあるだろう。興味深いことに、これら通常は素朴に前提されている自明なもの、主題化するや「異様さ」に転化するが(二四頁)、この転化こそが「エポケー」であり「還元」だとされる。

かくして次章、還元の深化が、初期の「非自我論的」段階から、二〇年代以降の「自我論的転回」を経て、原自我が問題として自覚されるに至る過程として描かれる。ここで氏の「フツサールにおいて自我論的転回は、同時に間主観的転回を意味している」(八三頁)という主張は、読者の意表をつくかもしれない。氏によれば「私は見る」への還帰は、現象学することに特有の制限としての「パースペクティヴ性」を伴うが、このことが露わになるのはまさしく他者経験においてなのである。

かつて還元論においてよく議論されたのは、ラントグレーベに始まり、イゾ・ケルンが定式化し、ナミン・リーやスタインボック辺りまで受け入れている、「還元のカルト的道とそこからの離反」というストーリーだった。これによれば中期の自我論的還元の(デカルト的)道が二〇年代に挫折し、以後フツサールは間主観性の問題を視野に入れるに至ったとされた。これに対し近年はザハヴィ³を嚆矢として、「主観性か間主観性か」の二者択一それ自体が疑問視されているわけだが、田口氏もまたこの新しいパラダイムの担い手であると言えよう(ただし間主観性の研究から出発した氏は、おそらく独自にこの洞察にたどり着いたのであろう)。氏は現象学する自我が経験的自我でないのと同様に、世界全体を俯瞰する神の視点のごとき形而上学的自我でもないことを繰り返し強調する(八三、一五五、一六四頁)が、この

ことをよく示しているのが現象学的自我にとって本質的な「パースペクティヴ性」であり、また他者の原的・自体的所与性の不可能性なのである。

このような地盤固めのうち、第二部で「原自我」がようやく主題化されるにいたるが、ここでもやはり筆者は「原自我」を必要以上に通常の「自我」と切り離して考えないよう再三注意を促している。思うに「原自我」は通常の「自我」ないし「私」という語が示すものと、それ自体において区別されるべきものではなく、むしろある種のニュアンスにおいて差異化されるべきものであろう。実際フツサールが好んで使う「原〇〇」という言い回しだが、そこで別の層を想定するには注意が必要であらう。「AがBされる」の条件は「原Aが原Bされる」ことだと記述するだけなら、問題をかえって混乱させるばかりか、無限遡行に陥る危険がある⁴。ある種の根源性に遡るからには、そこで問題が先鋭化されるのでなければならぬ、あるいはそこが究極的審級とされるのでなければならぬ。

では「原自我」という問題設定の必然性はどこにあるのだろうか。それは以下のような「自我」ないし「私」の二面性に由来する。「私」とは一方では他者たちの間に存し、他者たちと「私は……」と述べつつコミュニケーションする私であり、三つの人称のうちの一つの単数形を表している。この意味では「私」は他者と同一平面上に存し間主観性を前提している。そして他者たちも私と同様「私は」と述べる別の自我であり、この点では私と他者とは対称的で相互置換可能である。しかし他方では、およそ何ごとかを経験し明証的に「見る」と言われる場合に、「私が」視るとしか言い得ないという意味で究極的な審級としての「見る私」があり、この審級は唯一無比のもので、他者と相互

置換的ではありえない。つまりこの原自我は、自我―他者関係が非対称的である根拠だと言ってもよいだろう。

ここで筆者は、「原自我」を他者の複数性と対比させて「唯一性」として特徴づける際に陥りやすい諸誤解を他の論者達に即して指摘していく。まずそれは「パートナーを欠く」という仕方での「非社会的」に単数的（トイニッセン）なのではない（一五六頁）。原自我は間主観性を前提する「社会性」によって規定されないと同様「非社会性」によっても規定されない。次に原自我の唯一性は、どの他の自我も各々自分にとって唯一の自我であること（各私性[*Je-maintenant*])の意で、複数性を排除しない（ザハヴィ）、といったものではない（一五八頁）。「どの自我も」と言いうる時点で、自我の「意味的複数化」が暗黙裏に前提されている。さらにそれは、「一と多」の分岐がそこから生じてくるような「原―統一」（フィンク）ではない。最後に、原自我は「この」自我や「あの」自我とも異なる、「実在的な超個体的自我」（テュッセン）、いわば「エイドス―エゴ」でもない（一六七頁）。

続く「志向的変様」論は、個人的には最も興味深い章であった。他者は「他の自我」として特徴づけられる限りで、「原様態」としての「自我」「私」の「意味変様」（これは意味上「私」を前提するということで、むしろ実在として「私」から産出されるということではない（一八八頁））である。この意味で「私」―「他者」の関係は「原様態―変様態」の関係にある。しかし通常は「私」もすでに「他者」と同じ平面で語られており、数ある「私」のうちの「一人の私」になってしまっている。これを田口氏は「変様された原様態」（一八九頁）と呼ぶ。つまりこの原様態は、「変様されていゝ un-modifiziert」という仕方です。すでに「変様された」という意味を含蓄しており、これが「原自我」

を隠蔽している（一九八頁）のである。したがって、「原自我」に迫るには、単に変様態としての他者を遮断するのではなく、むしろ他者に配慮を払いながら、他方では「変様された原様態」としての「私」にも注意深く還元を施さなければならぬ。ここで筆者は、原様態―変様された原様態―変様態のこの三者が、単純に相互外的な三項関係としては捉えられないことを様々な角度から明らかにする。筆者はこの種の変様が身体論や、「イデーニ―I」における原信憑とその変様、有名な「コペルニクス説の転覆」における「静止―運動」関係にも見られることを指摘している（一八八頁以下）が、こうした事情は狭義の現象学を越えてさらに他の事象にも広く適用できそうである⁵。

そして最後に、原自我が「（視る）こととしての明証、それ以上根拠を問うことが無意味な「絶対的自明性」としての究極的明証が、「媒体」として性格づけられ、この明証のもつ「自己責任」の含意とともに原自我のいわば倫理的な性格が明確化される。

この点に関する一つの質問を提起して結びに代えたい。一般に「（視る）者の責任は、目撃者・証言者の責任として考えることができる。それは視たものが真であること、それを言表にもたらすことについて責任を負うことである。そこでは通常は彼ないし彼女が事件ないし出来事に「居合わせ」ていること、つまり同時的併存が条件となつていゝ。ところで本書によれば原自我は、「私は私自身に先立つ」という形で先行する者であり、「意味的に二重化し自己を差異化する」という（二七一頁）。この差異化、先行性は、くだんの同時的併存に再考を迫るものなのだろうか。また他方では、責任―応答の主体は出来事に相当する何ごとかに対して絶対的に遅れて成立するという捉え方があるわけだが（レヴィナス、ヴァルデンフェルス）、田口氏はこうした捉

え方に対して自身の述べる自己責任をどのように位置づけるか、伺ってみたいところであった。

1 氏によれば「厳密に言えば日本語訳ではない」(三五三頁)とのことだが、目次などおおよその構成はほぼ対応しているようである。

2 二〇一一年一月二十九日に立正大学で行われた本書の書評会において吉川孝氏が指摘された点。この書評会では他に丹木博一氏、村上靖彦氏の計三名による質疑が行われ、今回評者も三名のご指摘を多めに参考にさせていただいた。

3 *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik.* Dordrecht 1996. また『フッサールの現象学』工藤和男・中村拓也訳、晃洋書房、二〇〇三年(一六五―一八九頁)。なおここで挙げた限りでは、ザハヴィの間主観性論はどちらかといえば客観性や超越の「構成」に関わるもので、還元論を主題にはしていない。

4 この種の無限遡行にフッサール自身苦しめられている場面は、例えば『バルナウ草稿』などに見られる。

5 例えば評者は以下の二点をここに結びつきたい。

一、ここでは単なる指摘にとどめたいが、吉本隆明は『南島論』において、南島に見られる「ノロ」なる儀式と、琉球の最高位巫女「聞得大君」の世襲の儀式と、天皇即位の大嘗祭とが、奇しくも「指向性変容」の関係にある(五三頁)と述べ、これについて「あらゆる時間性というもの、あらゆる歴史的段階というものは、あらゆる地域的空間に、そしてあらゆる地域的空間というものはあらゆる歴史的な段階に、あるいは、あらゆる世界的な共時性というものは、あらゆる世界的な特殊性に、相互変換することができる」(三五頁)と説明する(『敗北の構造』弓立社、一九七二年)。

では異文化における諸事象を単に彼岸における無関係な偶然的な事象として扱うのではなく、自文化の諸事象との有意味な連関において理解するための捉え方が問題になっている。

二、理性とその他者としての狂気との関係について。評者はたまたま最近フーコー／デリダ論争を再読していたが、いずれがデカルト解釈として正当かは度外視するとして、原自我論はこの論争にも光を当てるものであった。フッサールの狂気の扱い方は、一見フーコーの描くデカルトに近いように見える。例えば『第一哲学』の還元論では、世界の非実在などを考えるとは狂気ではないかという反論が検討され、そもそもこの反論はコミュニケーション的「われわれ」態度を前提しており(というのも「我思う」と言う私を狂気と規定するのは他者でしかありえないから)、コギトへの還元においては解消するとされる(Hua. VIII, 55f. 79f)。

他方デリダは、デカルトにおける「悪しき霊」の仮定という「悪魔的誇張」こそ「全体的な狂気の可能性」であるが、実際デカルトにおいて「我思う故に我在り」はこの仮定と結びつきこれを排除しないことから、コギトは狂気と裏腹であると指摘した(L'écriture et différence, Seuil, 1967)が、田口氏の原自我論は、デリダのデカルト、さらにデリダ自身にさえ近づくように見える。実際氏の言う「私はある」の只中に「原ヒュレー」が異他性として介入しているということ、これはコギトにおける、別様かもしれないが避けられない契機、つまり「悪しき霊」に対応しないだろうか。またデリダは、デカルトが「考えること」と「明晰判断なことを言うこと」とを区別していないと指摘しているが(p.91)、これは「原自我」と、言語の平面上で表現され変様した「私」との違いに対応しないだろうか。そしてデリダがこの狂気をロゴスへともたらそうとすること、「悪魔的誇張を言わんとすること」(p.95)、つまり「自らにおびえる」思考が「落ち着き」を

欲することとして、哲学一般を規定するのに対して、田口氏の試みは絶えずこの意味での「落ち着き」を脱し、原自我の「異様さ」「居心地の悪さ」に身を置き続けようとする営みのように思われる。

(村田憲郎・むらた のりお・東海大学)

ハイデガー・認知科学・行為論——書評——門脇俊介著

『破壊と構築——ハイデガー哲学の二つの位相——』

池田 喬

本書は、故門脇俊介氏がハイデガーについて二〇〇年間にわたって書き継いだ論考を素材として編まれた一冊である。著者は、二〇〇九年四月一日と打たれた「あとがき」で、「私は二〇〇六年の夏に脳腫瘍を発症し、以来本書が出版されるこの日まで生きながらえることができた」(236)と書いていた^(注1)。しかし、病状の悪化により「出版されるこの日」を見ずに二〇一〇年二月に亡くなる。その後、原稿整理と校正を著者が勤務していた東京大学の同僚らが引き受け、二〇一〇年一月に本書は発行された。

「破壊と構築」という標題はハイデガー研究書としてはオーソドックスなものだと言える。「破壊」と「構築」はハイデガー自身が現象学の方法として提示したものにほかならないからだ(ivi. Ann.)。そして実際、本書の論考はすべて西洋哲学の一部とハイデガーを「破壊と構築」の関係において考察している。特にカント、ニーチェ、フッサールといったドイツの代表的哲学者たちとハイデガーについて論じる論考(第六章、第七章)は最も正統的なアプローチに入ろう。しかし、本書は明らかに日本ではこれまで存在していなかった類の研究書なのである。というのも、本書の重心は、ハイデガーと認知科学、ハ

イデガーと分析哲学(特に行為論)といった、ハイデガー自身は論じることのなかった研究分野との関係において「存在と時間」を照らし出すという野心的試みにあるからである。

この側面からすると、本書は標準的なハイデガー研究書からはむしろかけ離れた存在として現れる。著者自身、学会では「異端」(235)のハイデガー学者と目されていると自認していた。とはいえ、著者は自らの研究を、周囲を無視した独自の方針に導かれたものとしてではなく、むしろ逆に、日本のハイデガー研究の「閉塞感」(236)から緊急要請されたものと見なしていた。この閉塞感は著者をそもそも「哲学書を読む」ことの意味に関するコン・テク・スト・中心的な考えへと導いており、この「読書の哲学」が本書の論述の基盤を成している^(注2)。「哲学的テクストの解釈に課されているのは、著者が指定したとおりにその著作を読むことではなく、(…)複数の位置価の存在するコンテクストを見きわめ、それらのコンテクストのあいだの関係を理解可能なものにしてやること」(20)であり、「ハイデガーの思考の及ぶ深さと広さは、ハイデガーの哲学物語の模倣的反復によって確認することのできるものではなく、(…)むしろ、予想外の知的な文脈のなかでその輪

郭を現してハイデガーの読み手たちを驚かせる」(48)といった発言にあるように。

ハイデガーのテクスト解釈に触れたことがあるなら、こうした発言によって著者がまさにハイデガー流の哲学書の読み手であろうとしていることに気がつくはずだ。「破壊と構築」は、単にハイデガーについて書かれただけでなく、ハイデガーの後にハイデガーと共に哲学することの意味を問いかけている。本書の主要部をなす第二部「認知科学とテクノロジーとの対話」と第三部「行為論の革新」を中心にその問いかけに応答していこう。

ハイデガー主義者による認知科学との対話

「ハイデガーと認知科学」という話題自体に唐突さを感じたり、正統派ハイデガー研究からの逸脱を見いだしたりする者もいるだろう。しかし、同名の書物(「ハイデガーと認知科学」産業図書)をも編集した著者は恣意的な関心によってこの話題に拘ったのではない。二〇世紀の認知科学・人工知能研究に「存在と時間」の哲学は実際に深刻な影響を及ぼしたのであり、その影響は人工知能のデザインに根本から見直しを迫るほどだったのである。本書第三章「ハイデガーと認知科学」で詳論されるように、「存在と時間」のハイデガーは、一九七〇年代以降、ドレイファスらによって認知科学の批判者として議論の表舞台に引きずり出されていたし、一九八〇年代以降には、アグリー／チャップマンの「ハイデガーAI」に結実する仕方で人工知能研究のアドヴァイザーとして現れた。著者によれば、この経緯において重要なのは、世界をモデルに内的な表象を作る必要はなく世界自体が「最良の表象」であり、日常的なふるまいを導くのは明示的な計画や意志

ではなく環境との相互作用によって形成される目的な方向性だというハイデガー的洞察が、剥き出しの表象主義から出発した認知科学・人工知能研究に浸透したことである(54)。

けれども、著者はこうした動向を評価しつつも、認知科学・人工知能研究におけるハイデガー哲学の取り込みを最終的にはハイデガー哲学自身によって批判することで、自らの「ハイデガー主義」を示している。ハイデガー的洞察を真剣に受け入れたのであれば、「世界内存在」を丸ごと設計しようとするという野望もまた碎かれるはずだ、と。この問題意識は、第五章「見えないことの存在論とテクノロジー」において、見えないものとしての背景的世界の設計を試みるユビキタス・コンピューティングに対する論評において前景化する。たしかに、ユビキタス・コンピューティングは、近代テクノロジーによって見失われた背景的世界に目を向ける点で、「ハイデガーのテクノロジー批判が差し向けられていた状況からの、間違いなく「転回」である」(60-61)。しかし、著者は「背景としての世界をデザインすることは、おそらく、宇宙のなかで最もデザインしにくいものを設計しようとするのではないか」(91)と問い、この設計への野心がむしろ、「近代テクノロジーの根底にある姿勢——背景としての世界は知的に制御可能である——を、あられもなく映し出している」(91)ことを指摘しようとする。認知科学の動向に密着しつつもこう議論展開する手さばきは現代版ハイデガー主義の模範を示すものだと見えよう。

以上の論文が認知科学・人工知能研究に対するハイデガー的批判を基調としているのに対し、第四章「ハイデガーと表象主義」で著者は、意外にも、ミルナー／グッデルの「二重視覚システム論」を積極的に捉えるという一面も見せる。二重視覚システム論においては、通常

の視覚が腹側系を經由するのに対して、行動と一体化した視覚は背側系を經由するという解剖学的な差異の存在が想定される(72)。著者は、認知科学が一面的な表象主義を脱し、腹側系と背側系——「何」経路と「いかに」経路(クラーク)——の両認知経路が相互作用して統合するという見方が安定すれば、ハイデガールの「配視」を「認知科学的に基礎づける」(73)ことが可能になると展望するのである。

しかし、「ハイデガールの認知科学的基礎付け」という構想自体に戸惑いを覚えるのは私だけではないはずだ。そもそもハイデガールの「配視」とは、感覚的には見えない存在者間の全体的指示連関を見ぬく視であり、行為において交渉する個別の存在者というよりも「世界」を開示するものである。その限り、「配視」は、一定の技能や行動の「いかに」として特定できる活動ではなく、「世界内存在」そのものを作り上げている。この「見えないもの」を見えるようにする働きに「現象学」が特別な意味で要求されることはハイデガールの現象学定義からして明白であり、著者自身も、ユビキタス・コンピューティングに対する最終的批判のポイントを、見えないものとしての世界は「知的に制御できない」という発想に求めていた。その限り、「世界内存在」の知的制御不可能性を主張するとともに「世界内存在」の認知科学的基礎付けを語るといふ二つの態度はいかに両立可能なのか。「現象学」にとって「個別科学」との緊張関係は本質的である以上、この点には曖昧にすべきではない重要性がある。この疑問をもはやぶつけることができないうことが悔やまれる。

ハイデガー主義者による行為論の展開

以上検討した第二部においても道具との技能的交渉に関するハイデ

ガーの分析が反表象主義の論拠として取り上げられているが、第三部ではこの分析が「ハイデガー行為論」として掘り下げられる。ハイデガー行為論とえば、ドレイファスらのプラグマティズム的解釈が思い起こされるだろう。著者はドレイファスの『世界内存在——「存在と時間」における日常性の解釈学』(産業図書)の監訳者であることから、こうした解釈路線の継承者と見なされている節もある。しかし、すでにこの手の解釈を検討する第一部第二章「存在の物語、志向性の物語」で、ドレイファスは、倫理的なものにもつながっていく人間の行為に(人間と動物のふるまいに区別のない)生物行動学的な答えしか提供していない、という批判が顔を出しているように(868)、著者によるハイデガー行為論は実はドレイファスとの対決で編み上げられている。ドレイファスが好んで例に出すバスケットボール選手が自分のプレーに我を忘れていたとしても、依然この行為は意図的であり、その限り、人間特有の「自己知」の問題が置き去りにされてはならない——著者のこの問題意識は「現存在」や「実存」の概念を真面目に受け取るハイデガー読者として実直なものだろう。

第三部第七章「知と行為」で、著者は実際に「自己知」についてのハイデガーの寄与を自己了解という「存在と時間」の鍵概念の解釈を通じて明瞭にしている。ハイデガーの議論に従えば、「ハンマーを用いる」という行為においては「快適に住む」のような現存在の可能性が了解され、企投されている。このような了解はたしかにドレイファスが強調するように本質的に非主題的なものであるが、しかし著者はドレイファスに反して実存的に非主題的なものがあるが、しかし著者は「自己知」であることを強調する。その際の戦略はアンスコム(人間固有の)「観察によらない知識」をハイデガー解釈に導入することだ。自己了解す

る行為者は「なぜそうしているのか」という問いに難無く答えるように、了解されていた知を主題化できる。この点は、著者によれば、ハイデガーが「了解」の完成を「解釈」と呼び、了解に内包される「知」の側面に説き及んでいたことに対応している。

行為の知的側面をめぐるドレイファスとの対決は、第八章「徳(Virtue)のありか」におけるアリストテレスの思慮(フロネーシス)解釈をめぐる攻防において先鋭化する。ドレイファスは、思慮を一種のエキスパート技能と見なした上で、この種の技能に概念的思考は全く含まれないと主張する。しかし、了解は解釈において完成するというハイデガーの見解からすれば、思慮ある人とは単に行為のエキスパートであるだけでなく、その行為に関する概念的分節化の能力をも所有しているはずだと、著者は応戦する。思慮ある父親は、思慮ある行為をなすだけでなく、「なぜそうしたのか？」と問われるなら、現代社会や父親であることについてニュアンスに富んだ仕方では答えられるはずだ、と(156, 158)。

ハイデガー解釈という点から言えば、著者による「自己知」の探究がドレイファスよりも堅実であることは間違いない。しかし、ドレイファスと著者の論争には哲学的には不毛なずれ違いがあるように私は思う。たしかに「思慮ある父親」が倫理的エキスパートであるという場合には、行為に関する概念的分節化も含めた能力を求められるように感じられる。しかし、例えば水泳のエキスパートはその行為に関する概念的分節化ができなくてもエキスパートであることに変わりはないし^(注3)、バスケットボールプレイヤーもおそらくそうだ。ある人物に卓越した能力を帰属する場合、概念的分節化の能力が要求される場合とされない場合があり、著者は前者をドレイファスは後者を一般化

してしまっているのではないか。著者が拘りを見せる概念主義と非概念主義の論争自体、この種の能力の区別を看過することによって多々混乱が生じているという印象を私はもっている^(注4)。

* 本書の意義は、何よりも、ハイデガー研究の狭い枠組みを超え、現行の哲学的係争点に対してハイデガーと共に独自のアーギュメントを提出するという仕方での「ハイデガー主義」を徹底してみせた点にある。見えないものの現象学と認知科学、行為者の自己知の探究と行為の生物行動学的説明といった問題構成は、著者の他の著作(『現代哲学』産業図書、『理由の空間の現象学——表象的志向性批判』創文社、『現代哲学の戦略——反自然主義のもうひとつ別の可能性』岩波書店)で鮮明にされた「反自然主義としての哲学」という根本主張をハイデガー解釈の内に反映したものにはかならない。著者にとつて、ハイデガー学者であるとはハイデガー専門外の哲学者にハイデガー主義の立場から発言することであり、哲学者であるとは哲学者以外の研究者や一般読者に哲学者の立場から発言することであった。本書の後でハイデガー研究を行うとは、ハイデガー研究の枠に閉じこもることではハイデガー主義者としての真正性をアピールする代わりに、開かれた知的責任を引き受ける真の学者たれという呼びかけに応じることだろう。先に本書への疑問をも記したが、それは、今後その疑問点を掘り下げてこの呼びかけに応答するという私の意志表明である。

注

1 以下、『破壊と構築』からの引用と参照指示に際しては頁数のみを括弧内に示す。

2 著者の「読書の哲学」は、論文「ダイモーンの声を聞く——哲学書を読む」(『現代哲学の戦略——反自然主義のもう一つ別の可能性』所収、岩波書店)にまとめられている。

3 ここで私はM・ダメットの議論を参考にしてている。

4 紙幅の都合上論じられないが、行為論における著者の貢献には、テイラーの行為の表現説にハイデガーの了解・解釈の議論を結びつけて「逸脱因果」の問題に対する反因果説的な解決を示したこともある(本書第九章)。この議論の批判的検討として以下所収の原論文および文論文を参照(『共生の現代哲学——門脇俊介記念論文集』、UTCP Booklet 18)。

(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)

二〇〇一年から二〇一一年までのヴッパターール

陶久 明日香

筆者は二〇〇一年夏に渡独し、その年の冬学期よりドイツ連邦共和国ヴッパターール大学にてクラウス・ヘルト教授の指導のもと学位論文執筆に向けての研究生活を開始した。六五歳になられたヘルト教授が夏学期をもって退官され、代わりにラズロ・テンゲイ教授が後継者として着任したこの年は、ヴッパターールに新たな現象学研究の苗が植えられた、ある意味大きな節目となった年である。それから早くも既に十年の月日が流れたわけであるが、テンゲイ氏を中心とする新体制での現象学研究は、これまで豊かにされてきた土壌をもとにフランス現象学の研究の一つの大きな特徴としつつ順調に発展してきている。

この間筆者は二〇〇八年三月の論文審査まで、いわば旧体制から新体制への移行期に主査のヘルト教授、ハイデッガー全集の編者である副査のハインリッヒ・ヒューニー員外教授やペーター・トラヴニー員外教授、そしてテンゲイ氏に、様々な機会を通じて指導していただく機会に恵まれた。本稿では誠に僭越ながら、私が当時経験し感じたこと、手元に残っている資料、また帰国後に先生方やまだ現地にいる元同僚などから得た情報をもとに、最近の状況報告も含め、ヴッパ

ターール大学のここ十年間における現象学研究の実情や現地の雰囲気などについて報告したいと思う。筆者の専門がハイデッガーゆえに、必然的にハイデッガー研究に関する記述が多くなってしまいが、その点ご了承いただけると幸いである。また「海外事情」の報告といえども、ごく最近の海外の学会や研究会についてのフレッシュな報告とは趣を異にするため、直接役に立つような情報は乏しいかもしれない。しかしこの十年間を一つの区切りとして、現象学研究工房ともいえるべきかの地でリアルに行われてきたことを一つのドキュメントとして残すことは、全く無意味であるとはいえないだろう。具体的には以下、①授業（現象学的コロキウムを中心に）②プロジェクト・研究会③出版状況という区分にしたがって記述していく。

1. 授業 — 現象学的コロキウムを中心に —

二〇〇一年の夏学期に退官された後も、ヘルト教授は「現象学的コロキウム」という授業だけは長く担当された。これは榊原哲也先生による以前の報告にもあるように、一九九二年に発足し一九九八年まで続いたかつてのグラドウィールテン・コレークの中心的プログラムで

あつたものである。ヘルト教授とヒューニー氏とが共同して指導者となり隔週で開催されていたこの授業は二〇〇四―五年冬学期まで継続された。テンゲイ氏、トラヴニー氏をはじめとする本学のベテラン研究者や、各国からの一流ゲストも多く参加する授業であつた。私の滞在していた頃、日本からは小川侃先生、酒井潔先生、中田基昭先生がお越しになられた。また先輩にあたる田口茂氏も、二〇〇二―三年冬学期まで同席されていた。

筆者が最初に参加した二〇〇一―二年冬学期のテーマは、ハイデッガーの中でもヘルト教授が特に高く評価する「驚愕」という気分と「存在の歴史」との関係が扱われている一九三七―八年冬学期講義「哲学の根本的問い (Grundfragen der Philosophie)」であつた。筆者自身この問題領域に大きな関心を寄せていたこともありこの学期の授業は今でも印象に強く残っている。ヘルト教授とヒューニー氏によって投げられた問いに多くの参加者が我こそはとこぞって挙手をする光景は、決して暴力的なものではないが、投げられた餌に飛びつく鬮犬の群れのそれにも似ており、いい意味での緊張感にいつもあふれていた。これ以降の学期では「ベルナウ草稿 (Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein) (Hua. XXXIII)」「現象学的還元について (Zur phänomenologischen Reduktion) (Hua. XXXIV)」とらつたフッサールの二つのテキスト、またガブリエル・マルセルの小論「希望の現象学と形而上学にかんする草案 (Entwurf einer Phänomenologie und einer Metaphysik der Hoffnung)」も取り上げられた。

「現象学的」コロキウムということで、当初はハイデッガーに関してはフッサールの影響が多く見られる初期ならびに「存在と時間」前後のテキストが多く主題化されるものとはかり思っていた。それゆ

え三十年代以降のいわゆる中・後期の作品(上記のテキストの他、一九六二年の「時間と存在 (Zeit und Sein)」一九四四―五年の「アキバシエー (Akybaian)」一九四九年の「ゲシュテル (Das Geschöte)」)が取り扱われたのは意外であつた。これらを取り扱われた理由は、三十年代以降に展開されたハイデッガーの「存在の歴史」の構想をヘルト教授が極めて重要視しているということの内にある。

しかし「存在の歴史」の構想を理解する際に重要視されている中期以降のテキストはかなり分かりづらく、解釈しようとする場合によつてはハイデッガーが書いている言葉を繰り返すばかりにもなりかねない。授業ではそうした読みを避けるということが徹底して試みられた。つまり「現象学的」にハイデッガーの中・後期テキストを解釈することが目指され、その内で語られている現象を洗い出し、その構造を捉え、参加者たちの言葉で語ることが絶えずなされた。これは他のテキストにおけるハイデッガー自身による諸々の論述を考慮に入れることを意図的に避け、当該のテキストとそこで問題とされている事象のみに敢えて集中するという、かなりの制限のついた難しい試みでもあつたといえる。分かるまで決して分かつたふりをせず、またできるところのギリギリまで当該の事象に迫るといふ研究の上での鉄則を学べた貴重な授業であつた。

これ以外の授業に関しては紙面の関係上、テンゲイ氏の授業に関してのみ印象に残っているものを二つほど挙げておく。一つは演習「ハイデッガー「時間概念の歴史への序説」」であり、もう一つは講義「フランスにおける新たな現象学」である。氏の授業はまるで講演を聴いているような気分になるほど大変整理されて分かりやすいものであり、なおかつ一度にかなりの情報を得られるものであつた。右記の演

習のプロトコール作成のために、筆者がテープおこしをした原稿をあらためて見直してみると、一回で十五ページほどの量にもなっており、これは他の授業の約一・五倍の量に相当する。またフランス現象学の講義ではマルク・リシール、ジャン・リュック・マリオンなど同時代の現象学者についての話もふんだんに盛り込まれ、最新の情報が提供されている画期的な授業であった。

2. プロジェクト・研究会 ―ヴッパータール大学現象学研究所の活動等―

先の現象学的コロキウムが終了した約半年後、二〇〇五年の十月五日から八日にかけて、ドイツ現象学会の国際大会が本学にて開催された。当時会長であったテンゲイ氏が開会式にて挨拶を述べ、最終日はヘルト教授による希望の現象学についての講演で締めくくられた。日本からは山口一郎先生がお越しになり、「経験における新たなものの生成と、時間への問い」という問題を扱うセッションにて発表された。他にも、ダン・ザハヴィ、フランソワ・ダステュール、マリオン、ルドルフ・ベルネ（ツト）、リシール、ベルンハルト・ヴァルデンフェルス、ジャン・フランソワ・クルティース、ステイヴン・クロウエル、エドワード・ケイシーをはじめとする多くの著名な現象学者が集まり、約四十名の研究者による講演や発表が行われた。

この大会の二日目の昼休みに、テンゲイ氏の指揮のもと、本学の先生方ならびに右記の研究者たちを交えた三十分ほどの会議が開かれた。筆者を含む当時の論文執筆中の学生も参加を要請されたのであるが、それは大学の「現象学研究所 (Institut für phänomenologische Forschung)」の発足のためのものであった。その時配布された規約

案におけるこの機関の設立目的の内容をまとめると、一、現象学の領域における研究の遂行（ドイツ・フランス現象学を中心に）、二、現象学研究における後継者の育成（博士の学位取得の準備に役立つような教育を呈示することを通じて）とされている。

この日の会議において研究所の発足の構想とその規約案は承認され、会長にはテンゲイ氏が、また副会長にはヒューニー氏がその場で選出された。理事にはヘルト教授をはじめとする本学哲学専任教授陣が選ばれ、先に挙げたザハヴィをはじめとする国際的に著名な研究者は皆、試問委員会のメンバーとなった。またディーター・ローマーをはじめとする数名が協同パートナーと認定された。基本的に正規会員は本学の教員であると規定されているので、本学で教鞭をとっていない博士、ならびに論文執筆者は准会員としてこの機関に属することになる。ヘルト教授も、後継者のテンゲイ氏を中心とするこの新しい現象学研究所の発足を心から喜んでいらつしやうた。

その後現在に至るまで、定期的に行われる博士論文執筆者やポストドクトラントによる個人研究発表やゲストを招いての講演会など、この研究所の主催によつて様々なイベントが催されている。筆者は滞在中に、ヴァルデンフェルス、ベルネ（ツト）、ギェンター・フィガールなどの講演を聴く機会に恵まれたが、それ以降もセバスチアン・ルフトやハンスヘルムート・ガンダーをはじめとする多くのゲストによる講演がなされた。二〇〇九年の五月十一日には日本人研究者としては初めて谷徹先生が招かれ、「間文化的危機の現象学 (Phänomenologie der interkulturellen Krisis)」という講演を行われている。現在、テンゲイ氏の片腕としてこの研究所で中心的に動いている元同僚インガ・レーマーから得た情報によると、二〇〇五年から

二〇一一年現在まで、一六名の論文執筆者が得がたい奨学金を獲得できており、また二〇〇八年以降は、複数の論文執筆者による合同研究発表会も数回開催されているとのもので、若手育成の新たな基盤もさらに充実してきているといえよう。

以上が、ヴッパータール大学現象学研究所の発足と活動についての大概な紹介であるが、この機関が直接企画したのではない独立したイベントも多く存在する。以下、印象に残っている企画について手短かに報告したい。一つはエリアーネ・エスクーバ女史が率いるパリ十二大学を中心とするフランス研究者と、テンゲイ氏率いるヴッパータール大学を中心とするドイツ研究者との合同研究会である。二〇〇五年と二〇〇六年の二年間にわたり、「近代哲学ならびに現象学における情念および感情性」というテーマに即した研究発表会が数回パリとヴッパータールにて催され、その成果が二〇〇八年に一冊の論集として出版された。フランスからは、エスクーバ、ダステュール、リシールをはじめとする計八名が発表、ドイツからはテンゲイ氏、ヘルト先生、ヒューニー氏、トラヴニー氏を含む計十一名が発表した。筆者もこの研究会にて二〇〇六年六月にヴァルデンフェルスと共にパリで発表させていただく機会を得た。その他、発表者以外にも共に議論するメンバーとして数名が加えられており、当時リシールのもとで研究中であった澤田哲生氏もその一人である。

もう一つ触れておきたいのは、二〇〇二年から二〇〇六年にかけて隔年で本学にて開催された「国際ハイデッガー討議会 (Internationale Aussprache zu Martin Heidegger)」である。これはトラヴニー氏がシヨーン・カークランド、アンドリュエ・ミッチェル、エリック・ネルソンといった彼と同世代の米国のハイデッガー研究者たちと一緒に

企画したもので、いずれの会も三日間、ドイツとアメリカの研究者たちを中心とした発表が十五から二〇本ほどなされるという比較的大規模な会であった。大学図書館の大ホールをはじめ複数の会場で行われた二〇〇二年の会では北川東子先生が発表されていた。それ以降の年は場所を大学のゲストハウスのある小さなキャンパスに移し、初夏のやわらかな光がよく入る眺めのよい部屋で、お菓子付きのコーヒープレイクを入れながら適度に打ち解けた雰囲気の中で行われた。

二〇〇四年はヘルト教授が「時間と存在」をベースとした後期ハイデッガーの本来の時間性についてのオーブニング講演をなされ、またテンゲイ氏、ヒューニー氏も毎回参加され、盛んに質問をされていた。筆者にとつては、発表者として来ていたカトリン・ニールセンなど若手女性研究者と互いの研究の話をするのができたのが収穫であった。また二〇〇六年の会で当初発表予定であったホルガー・ザボロウスキが欠席し、一枠空いたということがあった。ちょうど筆者には上記のパリでの研究会のために用意していた完成原稿があったために、最終日の午前中に偶然にも発表させていただくことができ、有意義な経験をした。その後トラヴニー氏が上海やウィーンなど、外国の複数の大学に客員教員として招かれ長期滞在するといったことがあったため、残念ながらこの討議会は二〇〇六年を最後に継続されていない。

なおトラヴニー氏は、毎週彼の自宅でハイデッガーの読書会を開いてくださった。毎回、皆でお菓子や飲み物を持ち寄り、二十時ごろから約三時間読み続けた。この読書会は二〇〇一年から二〇〇八年春までほとんど休みなく続けられ、テンゲイ氏やヒューニー氏、カークランドやミッチェルも参加することがあった。また安部浩氏も数回同席

された。様々なテキストについて皆で検討し、またトラヴニー氏から多くのことを教えてもらえたこの会もとても貴重なものであった。

3. 出版状況

ここ十年におけるヴッパータール大学関係者の出版についての状況であるが、まず注目に値するのは現象学研究の重要資料であるフェノメノロギカにて出版されるモノグラフィの多さであろう。二〇〇八年までは、ヘルト教授を主査として学位取得した学生のフッサール関係の論文が次々と刊行された。順を追ってみていくと、二〇〇二年にルフト（第一六六巻）、翌年にタニア・シュテラー（第一七〇巻）のものが出て、二〇〇六年には周知のようにラナイ・ローデマイヤー（Lanei M. Rodemeyer: 第一七六巻）とともに田口茂氏（第一七八巻）が日本人研究者として快挙を成し遂げた。そして二〇〇八年にはシュテファン・ミカリー（第一八六巻）とリナ・リッツォーリ（第一八八巻）という優秀なイタリア人同僚が続く。またテンゲイ氏のほうではまず彼自身が『経験と表現（*Erfahrung und Ausdruck*）』を二〇〇七年に出版しており（第一八〇巻）、二〇一〇年には先述のレーマーが彼を主査として学位取得した学生としては初めてこのシリーズでの出版に漕ぎ着けた（第一九六巻）。

その他の出版物としては、ヘルト教授がデイヴィット・カーならびにクリスチアン・ロッツとともに編者をつとめる *Neue Studien zur Phänomenologie* におけるものが挙げられる。これはベルネ（ツト）、ダステュール、クローウェルを含む複数の著名研究者を顧問委員とする二〇〇二年に刊行が開始された新しい現象学叢書であり、これまで七巻が刊行されている。その内、ヘルト教授の指導のもとに書かれた

博士論文が四本あり、二冊はフッサール関係（フリオ・ヴァルガス二〇〇六年、リー・チュン・ロー二〇〇八年）であり、二冊がハイデッガー関係のものである（ジョン・イブ・ング二〇〇六年、陶久二〇一〇年）。この四冊に続き、ヘルト教授の『政治的世界の現象学（*Phänomenologie der politischen Welt*）』も刊行された。

またテンゲイ氏がゴンデックと共に最近出版した『フランスにおける新たな現象学（*Neue Phänomenologie in Frankreich*）』や、二〇〇九年十二月に開催された現象学研究所主催の論文執筆者による合同研究発表会での成果が纏められた『現象学における主観性と間主観性（*Subjektivität und Intersubjektivität in der Phänomenologie*）』（二〇一一年）なども注目に値するであろう。そして『マルティン・ハイデッガー入門（*Martin Heidegger. Einführung*）』や『ハイデッガーとヘルダーリン、またはヨーロッパの夜明け（*Heidegger und Holderlin oder Der Europäische Morgen*）』（二〇〇四年）新版（二〇〇九年）をはじめとする、トラヴニー氏の九冊の著作も出版されている。

今年もしくは来年にはまたヘルト教授の新たな本が二冊刊行される予定である。二冊とも未発表の論稿と、主にドイツ語以外の言語でしか発表されていなかった既存の諸論文を組み合わせた仕方で作成される。一冊は、生活世界的に経験された自然を主題とするものであり、中でも古代の四つのエレメントに重要視するがゆえに『エレメント的な生活世界の現象学（*Phänomenologie der elementaren Lebenswelt*）』というタイトルがつく予定とのことである。これは先の *Neue Studien zur Phänomenologie* の一巻となる可能性が高い。もう一冊は間文化性、ヨーロッパをまず主題とし、その上で倫理的、宗教的な諸々の伝

統に関して考察するというものである。この本は「ヨーロッパと世界
— 世界市民的現象学についての研究 (*Europa und Welt-Studien zur
welt-bürgerlichen Phänomenologie*)」というタイトルで、ヴァルター・
シュヴァイidler 編集の叢書 *West-östliche Denkweg*e において刊行さ
れるとのことである。

以上、思いつくままにお伝えさせていただいたのであるが、書いて
いて何よりも強く思い出されてきたのは先生方が常に厳しくも温か
く、本当に親身になって指導して下さったということである。やはり
このことはヴッパータルにおいて研究する上での大きな魅力であ
り、こうした環境は他にはなかなかないのではなからうか。筆者がこ
のような恩恵をこうむることができたのも、それ以前にヴッパター
ルとの学術交流の基盤を築いて下さった、日本の諸先生方のおかげに
他ならない。この場を借りて深く感謝申し上げたい。なお現在も三名
の日本人学生（長坂真澄氏、景山洋平氏、江黒文彦氏）がテンゲイ氏
のもとで研究しているが、これからの地ですます多くの若手研究
者が育つことを確信しつつ、攔筆する。

注

1. 榎原哲也「ドイツ現象学運動の一面—ヴッパータルからの報告—」、『現
象学年報12』、一九九六年、六七—七七頁。
2. E. Escoubas, L. Tengelyi (eds.), *Affect et affectivité dans la
philosophie moderne et la phénoménologie — Affect und Affektivität in der
neuzzeitlichen Philosophie und der Phänomenologie*, L'Harmattan, Paris
2008

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名
会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることできない。

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

三月一日の東日本大震災から八ヶ月余りが経ちました。大震災によって亡くなられた方々のご冥福をお祈り申し上げます。被災された会員の皆様とそのご家族にも、衷心よりお見舞い申し上げます。地球環境と生活世界、人の暮らし、動植物の生存に深刻な影響を及ぼし続けているこの度の大災害は、現在と将来の出来事に対する私たちの見方の大幅な変更を迫っているように思われます。

『現象学年報』第二十七号をお届けいたします。

昨秋、東京大学（本郷キャンパス）で開催された第三二回研究大会では、「現象学と一人称的経験の問題」と題するシンポジウムが開催されました。それぞれ専門のお立場から興味深い発表をしてくださった湯浅正彦先生、金杉武司先生、吉田聡先生のご論考が特集として組まれています。

特集に続いて、今回から応募制に変わった「ワークシヨップ」の報告が掲載されています。「ワークシヨップ 1」における大塚類先生、遠藤野ゆり先生のご提題と質疑応答の内容を、オーガナイザーを務められた中田基昭先生に総括していただきました。「ワークシヨップ 2」については、佐藤駿先生、田口茂先生、吉川孝先生のご提題と議論の内容を植村玄輝先生にまとめていただきました。現象学のあらたな展開が見られます。

昨秋の大会では、海外からシン・アン先生とビヨルン・ソルスティンソン先生をお招きして発表していただきました。シン・アン先生のご都合で論文の掲載は見送らせていただきました。ビヨルン・ソルスティンソン先生のご論文の翻訳のみ掲載させていただきます。

個人研究発表の部門には、審査内規に基づく厳正な審査を経て選ばれた優秀論文が九編掲載されています。地道な現象学研究成果を評価していただければと思います。

村田憲郎先生と池田喬先生には、お忙しいなか、書評にご尽力いただき有難うございました。お二人の書評が活発な議論につながることを望みます。

海外事情の部門では、陶久明日香先生に一〇年に及ぶドイツ滞在の経験にもとづく貴重な報告を寄せていただきました。御礼申し上げます。ドイツ現象学の現状の一端が活写されています。

おかげさまで、本号も中身の濃い一巻となりました。本号の内容が、秋の深まる季節のなかで、皆さまの思索の時間と共鳴して豊かな経験に結びつく一契機となれば幸いです。

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協力を頂戴しました。社員の皆様にも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服します。年報の完成・出版に到るまでの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ます。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

〒一〇二二八六〇六

東京都文京区白山五―二八―二〇

東洋大学文学部哲学科・山口研究室内

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）

- Yoshio TSUDA Zur Wesensbestimmung der Phänomenologie beim
frühen Heidegger
—“Festpunkt” und “Kampf” in seinem Denkweg
- Yasuaki KIMIJIMA Heideggers Philosophie und ihre Methode in seiner
frühen Freiburger Zeit
—Phänomenologie der Position und der Negation
- Norihiro YOKOCHI Iki and Time: an essay on KUKI Shuzo
- Masafumi AOYAGI Weg zur immanenten Kritik. Husserls Lehre von Adorno
im britischen Aufenthalt.
- Tomoko HIROTA Die Stellung “der Ethik” in Heideggers Ontologie
- Tetsurou YAMASHITA Logos und Wahrheit
—der Wahrheitsbegriff in Heideggers Gedanken über
Logos.
- Keisuke TADA Heideggers Kant-Interpretation und das Problem des
Doppelcharakter der Metaphysik
- Yuh MIYAHARA On Experience of Being Seen : Discord and Hope

Book Review

- Norio MURATA Shigeru Taguchi “Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund
Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des
Selbst”
(Hosei University Press, 2010)
- Takashi IKEDA Heidegger, kognitive Wissenschaft und Handlungstheorie
(Rezension: Shunsuke Kadowaki “Destruktion und
Konstruktion: Zwei Aspekte der Philosophie Heideggers”)
(University of Tokyo Press, 2010)

Abroad Information

- Asuka SUEHISA Wuppertal in den Jahren 2001-2011

GENSHÔGAKU NENPÔ 27

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 on the Phenomenology and the Problem of First-Person Experience

- Masahiko YUASA Über die Cartesianische Philosophie als Urquelle
der transzendentalen Egologie
- Takeshi KANASUGI Self-Knowledge, Rationality and Commitment
—The Present Situation of Theories of Self-knowledge in
Analytic Philosophy of Mind
- Akira YOSHIDA First-Person Experience and Phenomenological Method

Report of the 32th Meeting of PAJ

Workshop 1

- Motoaki NAKADA Über die Weiterentwicklung der Phänomenologie bei
Husserl und Sartre anhand der Aufklärung von der
wirklichen Fremderfahrung

Workshop 2

- Genki UEMURA A Report on the Workshop "Reconsidering Husserl's
Transcendental Idealism"

Invited Speaker's Paper

- Bjorn Thorsteinsson From *différance* to justice. Derrida and Heidegger's
(tr. by Daisuke KAMEI) "Anaximander's Saying"

Articles read in the 32th Meeting of PAJ

- Genki UEMURA Reinach and an Origin of Realist Phenomenology
—A Prolegomenon for the Comprehensive Study

● 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 27

2011年11月5日 発行

編集
発行

日本現象学会

〒112-8606

東京都文京区白山5-28-20

東洋大学文学部哲学科

山口研究室内

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

