

φαινόμενον

現象学年報

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

καί

29

日本現象学会編

2013

λογος

も く じ

特集 シンポジウム 技術の現象学

作ること、使うこと、そして働くこと 森 一 郎 3
——「技術の現象学」のために——

技術の倫理への問い 金 光 秀 和 15
——その現象学的思考の可能性——

技術と制度的身体 野 家 啓 一 25

日本現象学会第34回研究発表大会報告

【ワークショップ1】 ミシェル・アンリ哲学と生の現象学の可能性を問う

——アンリ没後10年を機に——

提題者: 米 虫 正 巳 榊 原 達 哉 村 松 正 隆
オーガナイザー 川 瀬 雅 也 35

【ワークショップ2】 環境問題への現象学の寄与

提題者: 紀 平 知 樹 河 野 哲 也 吉 永 明 弘

オーガナイザー 紀 平 知 樹 43

【ワークショップ3】 感じ、記述すること

——身体の現象学とその方法論——

提題者: 三 村 尚 彦 村 川 治 彦 河 合 翔
オーガナイザー 三 村 尚 彦 51

【個人研究発表論文】

日常用語としてのウーシアーの意味射程 阿 部 将 伸 59
——初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈——

時間から人倫へ 小 原 拓 磨 67
——前期デリダにおける脱構築の行方——

前期ハイデガーにおける善と論理法則の拘束力の問題 神 谷 健 75

『論理学研究』における意味の独立性・非独立性について 葛 谷 潤 85

固有意義について 佐 藤 駿 95

ハイデガーにおける気分論の形成 陶 久 明 日 香 105
——1924年夏学期講義のアリストテレス解釈を手引きとして——

デリダ「エコノミメーシス」における「不可能なもの」……………	田島樹里奈	115
——『判断力批判』の“ポリティクス”——		
自然災害の現象学……………	田鍋良臣	125
——ハイデッガーを手がかりに——		
前期ハイデッガーの方法概念……………	田村未希	133
——初期フライブルク講義における「歴史性を理解する」という課題と方法論形成について——		
フッサール中期志向性理論におけるノエマと地平の意義について…	富山豊	141
ハイデッガーの存在一般の意味への問いの仕上げとカント解釈……	丸山文隆	149
『ベルナウ草稿』における未来予持と触発……………	武藤伸司	157
——意識流の構成における未来予持の必然性を問う——		
使命感と合理性……………	吉川孝	167
——フッサールにおけるアイデンティティの倫理学——		

【書評】

澤田哲生著『メルロ＝ポンティと病理の現象学』……………	野間俊一	175
(人文書院、2012年)		
齋藤元紀著『存在の解釈学——ハイデッガー『存在と時間』の構造・転回・反復』……		
(法政大学出版局、2012年)	小柳美代子	179

【海外事情】

第五回東アジア現象学サークル(北京大学：2012年9月22—23日) ……	村上靖彦	185
---------------------------------------	------	-----

【特別講演】

The necessity for inquiring back to the transcendental ……	Lee Jong-hoon (1)
---	-------------------

国際シンポジウム What is visible? What is audible?

Possibility of Phenomenological Analysis.

Phenomenology and the Visibility of the Mental……………	Joel Krueger (13)
---	-------------------

応用現象学: 統合失調症における言語性幻聴の発現…	Mads Gram Henriksen (27)
---------------------------	--------------------------

訳: 谷内洋介

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

作ること、使うこと、そして働くこと

「技術の現象学」のために――

本稿では、「技術の現象学」という論題に取り組むべく、アーレント『人間の条件』での「労働」と「制作（仕事）」の区別に手がかりを求める。アーレントによる「活動的生」の区分には「行為（活動）」も含まれ、この三者が等しく問題となるのは言うまでもないが、以下では、技術というテーマ設定に沿って、「物作り」にまず重きが置かれる。作ることには「使うこと」が後続するという当たり前のことを確認したうえで、使うことと協働する「働くこと」の次元へまなざしを向ける。最終的には、作ること、使うこと、そして働くこと、それぞれの時間性の織りなす「共・存在時性」の問題群を望見したい⁽¹⁾。

一 作ることと使うことについて考える――建築保存の見地から

アーレントの技術論は、制作を労働と区別する点に特徴がある。何かを生産するという点では、働くことも作ることも似たり寄つたりに見えて、そこには厳然たる違いがある。

ひとは生きるかぎり働かなければならない。生活の必要を確保する営みが、労働である。労働によつて生み出される生活必需品の代表は、「糧」つまり食べ物である。これは、日々の食卓に並べられては、そ

のつど食べ切られるべきものである。保存される場合もあるが、それは食べるのを延期されるだけの話である。われわれは食べたなら、また働く。労働と消費の果てしない反復から、日常は成り立つ。労働は、消費と一体なのである。現代では、労働者は同時に消費者であり、労働者社会は同時に消費者社会である。

では、作るとはいかなる営みか。制作によつて作られるのは、「物」である。物にもさまざまあるが、たいていは、一定の目的のために用いられる「道具」である。たとえば、建物は、住むために作られる。作り手としての建築家は、使い手たる居住者に住んでもらうために、設計を練り材料を手に入れ技術を操つて作品を生み出す。使用が後続する点で、制作は、労働と消費の循環とは異なる。制作者も一個の生活者であるかぎり、食うために働かざるをえないし、今日では職人も、企業に雇われる賃金労働者となつてゐる。だが、生活の必要という発想だけでは、物作りは成り立たない。たんに生きることでも、作ること自体でもなく、作られた物そのもののへのこだわりが、物作りを物作りたらしめる。それでいて物は、それ自体で意味があるというより、他の何かに役立ってはじめて価値をもつ。

森 一 郎

労働生産物が、消費されるのに対し、制作された物は、使用という目的のための手段であり、使用対象物である。働くことと食うことが一体であるのと同じく、作ることと使うことは一組なのである。ただしこの二通りのペアは、そのあり方が根本的に異なる。

労働と消費は、ワンセットとなつてひたすら同じことを繰り返す。生が続くかぎりその過程に終わりは無い。これと違つて制作は、明確な始まりがあり、制作過程が一定の間続き、物が仕上げられると、明確な終わりを迎える。物は、制作にとつて目的の終末なのである。作ることが終わつてはじめて始まるのが、使うことである。物は道具手段として、別の目的のために用いられる。そしてこの使用が、これはこれで、一定の期間続く。物は、それが物らしい物であればあるほど、長く使い続けられる。家は住み続けられるほうが、物としてはふさわしく、建てたそばから壊されるモノは、建物とは呼べない。

このように、物は一定の耐久性をもつ。しかもただ存在し続けるのではなく、持続的に使用される。恒常的現前性が、物の存在には固有に属するのである。もとより、死すべき人間の作つた物は、いずれ古くなり、壊れたり朽ちたりする。人工物もそれなりの「寿命」をもつ。とはいえその命運が、作り手自身の寿命より長い場合もまれではない。世代を超え時代を超えて住み続けられる建築物が、「不朽」の永続性をもつことだつてある。

作られた物を、使い捨てるのではなく、長く使い続けるためには、そのつど手入れを施さなくてはならない。維持し保存することは、ほつたらかしにしておくことではなく、保守、補修、修理することである。ただ放置しておけば自然の掟に従つてダメになる物を、使用者としての人間は、手間をかけて大切に保ち、存続させる。これは基本

的に、自然的消耗や劣化に対して倦まず繰り返される労苦と骨折りであつて、労働の一種である。とはいえその作業は、たんに生活の必要を満たすためではなく、物の永続的使用に属するものであり、しかも、たとえば改修工事に見られるように、物作りと技術的に連携するから、制作の側面もそなえてゐる。建物の保存とは、人間によつて作られた物を労わり、慈しむことであり、世界への気遣いなのである。この場合の「世界」とは、自然に抗して人工的に作られた耐久物からなる、人間の住み処全体のことである。世界という言葉が大げさに響くなら、「街」と言つてもいい。物作りは、「街造り」へと公的に展開してゆく。

ここでは、街造りから国造りへといった大きな話は控え、話題を限定することにしよう。大学に集う学生や教職員にとつての世界、それは「キャンパス」である。

キャンパスという場所は、校舎や蔵書をはじめとする数多くの物たちからなる共通の場所であり、優れて公共性をもつ。その主たる使用者は学生である。この場合、教室で授業を受けたり図書館で本を読んだりして学生生活を過ごすことが、物の「使用」に当たる。学生はキャンパスを私物化するのではなく、公共の物として大切に使わなければならない。注意すべきは、世界を共有する人びとは、現在の同時代人だけではなく、時代を異にする過去と未来の人たちも含まれるという点である。創設の父祖たちや初期の卒業生から現在に至るまでの、大学の歴史を担つた人びとが、共同使用者として、キャンパスに関わつてきたのである。だからこそ今日の学園があり、また現に大切に使われているからこそ、学園の将来もある。大学を愛するとは、即物的に言えば、キャンパスを愛することである。人間という健忘性の生き物

にとつて、校風の確立、卒業生間の連帯、建学の精神の継承といった、いわゆる理念的なものは、物的な拠り所なくしては、おぼつかない。

キャンパスの例から分かるように、物を保存し保守することは、制作に後続する使用の際立つたあり方である。労働という面を兼ね備えたこの仕事は、使い手が働き手となり作り手と連携する共同事業である。長持ちする物の場合、それは間世代的共同性をもつ。

ここで、先に進むために、作ることと使うことの関係について、概括しておく。

ハイデガーは、技術を目的・手段の図式で考えるのは不十分だとし、その建築論では、建てることと住むことを手段と目的の關係に解することに抗して「建てることは本来、住むことである」と主張した⁽²⁾。居住という目的のための手段にとどまらない、死すべき者たちがこの世に住むことの全体へと、建てることつまり建築は、送り返されたのである。

制作に使用が後続することを、われわれが強調するのは、制作と使用が手段と目的の關係をなすことを否定するものではないが、かといってそれだけでもない。制作は、使用可能となる物が完成すれば終わりに達するが、制作のこの終わり、使用の始まりなのである。完成という仕方では終わるが、それは使用対象として存在し始める。しかも、作られたあとで一定期間存続して使われることが、物の存在にはもともと属している。

物が「終わりに達する」と (Zu-Ende-sein) は、なるほど実存の「終わりへの存在 (Sein zum Ende)」とは異なるし、いわんや「始まりへの存在 (Sein zum Anfang)」ではありえない。しかし、物にも固有な終わりと始まりがあり、そこに一定の「時間性」が成り立って

いる。とはいえ、物に何らかの時間性格が帰されるとき、その「時熟」は、実存の時間性との協働においてのみ成り立つ。使用対象の時間性は、使用する営みの時間性と独立にはありえない。しかもそこに、労働する営みの時間性が介在している。物の耐久性を成り立たせるのは、制作と使用、そして労働である。物を持ちこたえさせるのは、同じことの繰り返しにおいて恒常的に現前させる労働の、「あるがままにあらしめる働き (Seinlassen)」なのである。

物の時間性との関係において、実存の時間性は、共同存在の時間性へと伸び拡げられる。逆に、道具への配慮と他者への顧慮という奥行きを、既在性と将来への伸び拡がりにおいて具えていなければ、まったく世界内存在の時間性とは言えない。物たちのもとの存在と、人びととの共同存在とを等しく具え、複数性において時熟する世界内存在の時間性のことを、われわれは「共・存在時性 (Co-Temporalität)」と呼ぼう。その「時熟」の際立つたあり方が、建てることと住むことの協働における、終わりと始まりの時間性なのである。

やや先走りすぎた感があるが、ふたたび物に即した例解を続けることとしよう。

二 着物の現象学へ——労働、制作、行為の区分とその絡み合い

技術的に制作される物として、建物を例に挙げたが、もちろんその他にも物たちはわれわれの身の周りに各種見出される。たとえば「着物」。衣食住の一つに数えられるこの重要な道具的存在者に即して、「働く／作る／為す」の区分とそれら相互の絡み合いを見ていこう。以下では、帽子や靴を含む最広義の「衣類」のうち、ひとが身にまとう着衣を総称して「衣服」と呼び、それに属する下位分類としての「着物」

に焦点を当てる。

衣服は、着るための道具である。そして、いったん作られた衣服は、何度でも繰り返し使われる。衣服は、飲食物と違って、耐久性をもつ。この物性をもつ衣服のことを、とくに「着物」と呼ぶことにする（「洋服」との区別における「和服」の意ではない）。

着物は、使い続けられて使い古されるまで、おのれを保つ。すぐにダメになったりはしない素材で、服はできている。タンスを我がもの顔で占領している古着は邪魔だが、ちよつと古くなつただけで捨てるのは、もったいない。着物は、長く使われるためには、手入れを必要とする。まずもつて、着たあとには洗濯しなければならぬ。洗濯は、掃除とともに、物の世界の維持保全にとつて無くてはならない。

衣・食・住に対応する基本的労働が、洗濯・炊事・掃除である。炊事には調理のほか、食材の調達と後片付けがある。皿洗いが何も生まないのと同じように、掃除と洗濯は「保守的」労働である。家の中を掃き清めても現状維持がやつとで、いくら洗濯しても服が増えるわけでも、より美しくなるわけでもない。同じことの繰り返し空しさ、責め苦のように家事労働者を苛むこともある。洗濯機が洗ってくれると安心するのは早い。現代では少し着ただけでも不潔と見なされ、すぐ洗いに回されるからである。山のような洗濯物を毎日のように洗い、干し、取り込み、たたむのは、依然として重労働である。毎年の衣替えだけでも、相当な手間である。だから、新品を季節ごとに買って使い捨てるほうが楽だ、と割り切る人が増える。

かつては、そういう使い捨ては許されなかつた。服は長持ちする素材で作られたし、作る手間自体、相当だったからである。家事労働としての裁縫は、高度の熟練労働であつた。家を建て保全する大仕事

が、腕に覚えのある殿方に割り振られたように、織り、紡ぎ、裁ち、縫い合わせる仕立て仕事は、奥方の腕の見せどころであつた。風雪に逆らつて朽ちない家を保有するには相応の技術が求められるが、裁縫という素養も女性の誇りだつた。綻びを繕つたり継ぎ当てをしたりする修繕は、労働であるとともに制作である。作ること、使うこと、そして働くことが、針仕事のうちに凝縮していたのである。

家事の尊厳は、何も生み出さない「無償労働」と化すことにより、ごっそり奪われた。労働ですらなくなつた家事は、消費行動となつた。お金さえあれば誰だつて買物はできるし、少し古びたら捨てて、新しいものにすぐ換えればよい。洗つて干し、漂白や糊付けをし、たたんで収納する、という保守作業の一切が、無くもがなの疎ましい労苦と化した。そこで主婦も賃金労働者となり、消費者の資格たる労賃を手にするようになった。自分の家の家事はほどほどにして、衣料大量販売やクリーニング店勤めに精を出すのである。

ここで起こっていることを、物のほうから考えてみると、「着物」が総じて「衣料」に変貌していることが分かる。着ることがそのまま消耗であるような消費財としての衣料が、着続けられるべくして作られる使用対象としての着物の耐久性を、駆逐してゆく。着物もいずれば襦袢となり果てる運命にあるが、そのつど消費されるべき衣料は、新品としての「鮮度」が重要であり、ちよつとでも洗濯されるや、たちまちゴミに近づく。

今日、着物は衣料と化しつつあるが、かつて、衣料という消費対象は、そもそも存在しなかつた。労働者の作業服はすぐ汚れるが、だからといって使い捨てられたわけではない。逆である。何度もゴシゴシ洗えるよう、特別頑丈に作られた。耐久性のない「使い切り衣料」と

は、物が総じて物性を失っていく現代にはじめて出現した新参モノなのである。

さて、衣服には、「衣装」というもう一つの相がある。これは、たんに身につけるものというより、身を飾るためのものであり、おのれを公然と現わし、他人に見てもらうためのツールである。舞台上で演技する者がまとう装束として、衣装は、仮面、髪型、化粧と並ぶ、活動に必要な演出手段である。檜舞台は、狭義の演劇や祭礼だけではない。公的行為には、目立つ衣装が必要である。戦場に出陣するときの「鎧・兜」も、さらびやかな衣装であつた。玉虫色の袈裟や、白尽くしの死装束も、日常性と異なる特殊服である。

このように、衣服にも、公的なものと私的なものととの区別がある。普段着として使われる着物と違って、衣装は、人前にことさら見せるためのものである。近代社会においては、かつては隠すべきものとされた労働が、生産性ゆえに社会貢献とされて公的性質をおび、人に見せるべきものとなったが、それに見合った形で、労働者の制服も一種の「衣装」となる⁽³⁾。大衆がファッションやモードという仕方て衣装を身にまとうて街中に公然と姿を現わすようになったのは、「社会」という擬似公的領域の台頭にもとづく。

同じ衣服が、取り扱い方に応じて、衣料、着物、衣装としておのれを示す。量販店に陳列され安値で売りさばかれるのは、消費されるべき衣料である。愛用者が幾度も着ては洗濯し、家のたんすにしまつてはまた着るのが、物としての着物である。晴れ舞台用に誂えて身を飾るのが、公的な衣装である。ただしこの三者の違いは、労働／制作／行為の区分とピツタリ重ならない。衣服はもともと制作の産物であり、その使用形態に関して三様に区別されるにすぎない。とりわけ、衣料

という消費化現象が突出しており、使用対象の耐久性を脅かすものとなっている。衣料の特異性を、着物との対比で考えてみよう。

裁縫によって仕立てられる着物は、使用されるために制作された物である。その使用が着ることであり、着続けるためには、洗濯や修繕といった維持管理労働が必要である。洗濯とは、着物に付いた汚れを落とす作業であり、きれいにしてまた着るために、使用の後始末として繰り返される。労働の永遠回帰が、使用の恒常性を可能にしている。逆に、使用対象物の恒常的現存性を確保するためにこそ、労働が倦むことなく繰り返される。反復と持続が結びついてはじめて、物は物となる。修繕の場合には、器械的労働というよりは、手仕事の制作という面がより強くなる。このように、着物という物において、制作と使用と労働とが絡み合う。労働に支えられた使用に供されるべく、物は制作される。

衣料の場合はどうか。そこではもっぱら、同一規格のものを大量生産し、大量販売することが問題である。可能なかぎり労働を合理化して安価に製造しなければならない。ただし、廉価だけでは売れないので、それなりのデザインと着心地のよさが案出される。デザインはシーズンごとに変えられ、翌年にはまた新しく買い求めてもらうようにできている。要は生鮮食料品と同じで、新しいものが一番いい。何度か着て鮮度が落ち、洗濯が面倒になれば、ゴミ箱へポイと捨てればよい。衣料は、究極的には、作ったそばから投げ捨てられる。マスクやコンタクトレンズはすでにそうなっており、衣類一般がそうした利那的用済み性へと向かいつつある。維持管理の手間がかからないし清潔だ、というわけである。

衣料が作られる場合も、制作と労働は深い関係にあるが、それは着

物の場合とは異なる。衣服を仕立てることが、制作という面を削ぎ落され、単純労働に還元される。労働力の安価な発展途上国の工場で細分化された分業体制の下に機械的に製造される衣料は、もはや物として作られるのではない。売り出されるやたちまち使い捨てられる「可能的ゴミ」として、はじめから作り出されるのである（百円ショップに並んでいるのもみなそういうゴミである）。だが衣服は、もともと長持ちするようにできており、そうでなければ衣服としての用をなさない。かくして、物をずっと使い続ける場合にはそれほど危機的とならないゴミ処理問題が、衣料の場合、深刻化するのである。

物は、一定の期間使用されるべく丈夫に作られる。衣服もそうで、いくら衣料が使い切り用に生産されても、そのままでは消滅しないし腐敗したりもしない。だから、下手に取っておかれたりすると、引き出しの中に衣料があふれる。新しい衣料を買うには、大量処分する必要がある。かくしてビニール大袋いっぱい衣料ゴミが出る。可能的ゴミとして誕生させられたモノが、そのような仕方であれわれに復讐しているかのである。しかも、衣料は化学繊維製がほとんどだから、燃やすと汚染物質が出る。幸か不幸か今日では家庭では燃やせず、ゴミ処理場に集められ高性能の焼却炉の中で焼き尽くされる。だから、われわれ「善良」な消費者は、その業火を見ないですむしくみになっている。

同じことは、他の産業廃棄物処理についても言える。もともと頑丈に作られているから、処分するのは容易でない。恰好の例として、ペットボトル容器がある。ガラス瓶なら、中身を飲み切ったあと、洗浄しラベルを貼って再利用可能だが、ペットボトルの場合、使い切りが原則である。スーパーや自販機で大量に売られる飲料品が軒並

みペットボトル入りとなった今日、その消費によって吐き出されるゴミの総量たるや、想像を絶するものがある。なるほど、軽くて持ち運びが容易だし、飲み切れなくても蓋ができて便利なので、われわれ現代人は愛用してやまない。その最終処分も消費者の目の届かないところで行なわれ、リサイクル可能と喧伝されて、あたかも決着がついたかのようなのである。だが、事はそう簡単ではあるまい。ペットボトルの反乱の脅威は伏在している。少なくとも、各家庭でペットボトルのゴミ出しが不可欠の家事労働になったことは確かである。

さて、本節を終える前に、衣服についてまとめておこう。その三つのあり方に関して、使用済みという終わりに着目して、次の区別を立てることができる。衣料は、処分に困ることはあっても、使い捨てを本質としており、消耗されるべきものである。着物は、持続するようにできており、着古されたあとでも、仕立て直されたりぞうきんにされたりして、別の用途に振り向けられる。衣装は、物としては高級品であり大切に扱われるものの、そのつどの晴れ舞台に一度かぎりで用いられる。つまり、衣料には消耗性が、着物には持続性が、衣装には一回性が、それぞれ帰せられるのである。これら存在性格は、永遠回帰性、恒常的現前性、瞬間性と歴史性という、活動的生の三区分に割り当てられる時間性におのおの対応している。衣料とは、労働と消費の循環過程をクルクル回転する物資であり、衣装とは、人前で見られ後に語り草となるパフォーマンスを演出する晴れ着である。しかし何といても、衣服のあり方の中心をなす道具的存在者は、物としての着物である。

着物という物への問いを掘り下げるべく、次に、洗濯という労働に目を向けてみよう。

三 洗淨の可能性と不可能性——共・存在時性と反・存在時性

着物とは、身体にまとうものである。身体がわれわれの自然的存在そのものをなすかぎり、その身体とじかに接触する着物は、物として人工的世界をなしつつ、ある種「自然的」な影響を蒙る。身体が汗をかけば、着物も汚れるのである。つまり、ここでの「自然」とは、身体が発汗作用といった生理現象がそれに属する、人体の新陳代謝のことである。大自然というよりは、むしろ小文字の自然とでもいうべきこの「ピュシス」は、生きとし生けるものすべてに具わっているが、自然に対抗して世界を建て、そこに住む人間の場合、とくに問題となる。荒ぶる自然の働きを世界の内部でそのまま放っておくことは、できない相談だからである。要するに、服が汗臭いのは耐えがたい。そこで、汚れた着物は、「洗濯物」、つまり洗って干し、たたんでしまうという一連の洗淨作業の対象になる。

このように、家事労働としての洗濯は、自然に逆らって世界を築く生き物が、おのれ自身の自然的側面に立ち向かい、とりわけ身体性を自覚させられる、一種の反省作業である。洗顔から入浴、排泄まで、この除染作業は多大な労力を要する。そのような身体の日常的次元に焦点を当てる「身づくろいの現象学」があつてよい⁽⁴⁾。なかでも、身体と接触する着物を、持続的に使用するための洗濯は、便所掃除と並ぶ、重要な世界保全労働である。おのれの内なる自然という事実性に直面させられる経験であり、熟考に値する。

洗濯には、大量の水を要する。たんなる臭いなら大気中に発散させればよいのだが、生地にこびりついている場合、その臭いの元を、何らかの媒質によって拡散させる必要がある。拡散とは、消滅ではない。洗い流すとは、汚れを薄め、散らし、広げることである。

ただ、水洗いには限界がある。ここに投入されるのが、洗剤である。洗剤は、汚れを落とすための手段だが、それ自体が水を確実に汚す。洗剤を用いた洗濯が大量になされれば、それは世界保全労働であることをやめ、有害物質を大気中にまき散らすゴミ焼却にも似た、世界破壊活動となる。ここではつきり分かることは、自然に比べて人為の規模がはるかに小さいことが、汚れが洗い流されるための可能性の条件だということである。

自動洗濯機は、回転運動により洗濯物の汚れを落とす。きれいな水を繰り返し注入し、最後に脱水するまで、洗濯過程は循環運動を示す。だが考えてみれば、自然そのものが、雨が降ったり日が照ったりと、壮大な自動的循環運動をなして、万物を洗い清めている。河川や地下から採取された水道水が、洗濯に投入され、また洗濯に使われた汚染水は、今日では下水道を経由して、自然に還ってゆく。世界と自然とを往き来する水の還流あつてこそ、閉鎖系というより開放系として築かれた世界が、恒常性を保持してゆけるのである。人体の発汗作用から生じ衣服を汚した物質は、衣服から洗い流されることはあつても、地上の自然から消えることはない。自然の大きい循環過程のうちへ戻ってゆくだけである。家庭用せっけんの大量使用が「公害」問題と化すのは、そのせつけんに、自然回帰に逆らう成分が含まれているかぎりである。人類の総人口が百億人に膨れ上がると、その汗の汚れだけでは公害にはならない。そうではなく、自然回帰を拒否する化学物質が大々的に使用——いや消費されるとき、洗濯という労働は、はじめて世界破壊活動となる。

逆に言えば、洗濯が、制作された使用対象物を自然に抗して保つ世界美化労働でありうるのは、それが、世界の内部に発生した汚れを、

水を通して自然へ還帰させるという仕方、自然と世界をつなぐ技術であるかぎりである。つまり、大いなる自然の循環運動を各家庭で微小に再現するという、日常的な「自然の模倣」としてである。

とすれば、この点では、家の掃除も同じではないか。確かにそうである。ほうきで掃き出されたちりやほこりは、消えてなくなるのではなく、かき集められたうえで、埋められたり燃やされたりして、自然に還るからである。いったん集積されるにせよ、結局ここでも、拡散という処理法が基本となっている。ただし、水という自然的媒質を用いるか否かの違いは、小さくない⁽⁵⁾。ところで、ひとくちに掃除といっても、洗濯的な側面を色濃くおびたものがある。水を用いて汚れを拭き取るぞうきん掛けが、それである。

着物が着古されて——あるいは、衣類である手ぬぐいが使ひ古されて——その布でぞうきんが作られ、ふたたび掃除のために使われる。洗って干してはまた使われる、この道具的存在者には、掃除と洗濯の両面が、取り集められている。制作と使用と労働とが、それに纏綿する技術ともども、幾重もの仕方、ぞうきんという目立たない物に凝集しているのである。(使ひ切り掃除具たる化学ぞうきんならずとも、衣料のあふれている今日、布と糸でぞうきんを縫って幾度も使う作法そのものが、急速に廃れつつあるが。)

われわれは着物と洗濯の現象学に手を染めたあげく、いささか意外ながら、物としてのぞうきんに辿りついた。襦袢となった物が、使ひ尽されて擦り切れるまで、なお、世界と自然とをつなぐ役目を果たす。日常性における「共・存在時性」の時勢がそこにある。

着物として作られ、使われていた物が、汚れては洗濯されるうちに、使ひ古されてゆく。その使命をいったん終えたのち、仕立て直さ

れ「再生」されると、今度は、家の汚れを拭き取り、住まいを美しく保つ掃除のために、やはり幾度も洗われては、使われ続ける。着物と建物の狭間にある、その何気ない物に、制作と使用、労働の時間性が、つまりその持続と反復のテンポが、絡み合い、参照し合う。そればかりではない。水の循環を介して、自然の永遠回帰が世界の永続性を可能にすることが、そこに映し出されるのである。

最後に、それと異なるもう一つの、極端な洗浄問題を、例に挙げよう。つまり、原子力発電所の過酷事故によってまき散らされた放射性物質の除染作業である。そこに見出される、「共・存在時性」ならぬ、「反・存在時性 (Kontra-Temporalität)」について考えてみたい。

核燃料棒——「使用済み」であれ——の冷却のために、大量の水が必要だということが、まず驚きである。その前に、原子力発電がそもそも超特大の湯沸かし装置であること自体、驚くべきなのだが。水力発電でもないのに、海洋や河川に接して発電所が建てられるのも、水に依存せざるをえないことを物語る。「ただの水」が、生命の源であるばかりか、原子力発電の可能性の条件なのである。電気を湯水のように、使うためには、水を大量にかき集め、かつ湯を大量にまき散らし、発電所を維持しなければならぬ(水ではなくナトリウムで、炉心のプルトニウムを冷やす高速増殖炉は、あまりに不安定である)。かくも水は万物の元^{アルケ}なりというわけだが、それはともかく、洗浄とは一般に、水を使って汚れを拡散させることである。上述のとおり、洗濯とは、水で汚れを散らして着物をきれいにし、それと引き換えに汚れた水を流し去る作業である。汚染水のゆくえは、化学洗剤の場合からしてすでに厄介だが、水銀を含んだ工場排水がたれ流される場合は、文字どおり「公的に厄介」となる。自然の循環過程に還ることを拒否

する物質が海中にまき散らされ、そのおりで劇薬化した魚を食べ続けた沿岸住民が難病に冒されるという「公的厄介モノ」の問題を、半世紀前に全世界へ向けて発信した国は、そのさらに半世紀以上前には、銅の採掘による土壤汚染が公的関心事となった国でもあった。近代を凝縮するような大事件がそのつど勃発してきたその同じ国土に、今日、もう一つの洗浄問題が発生している。原子力発電所事故によって生み出された放射能汚染をきれいにするという、大いなる清掃問題がそれである。

3・11以後われわれの直面しているこの重大問題への一視角を得るために、ここで、具体物をもう一つ挙げよう。事故処理活動に用いられる作業服というモノである。

すでに見たように、労働者が身につける着物は、かつて、頑丈な材質と縫合で仕立てられていた。肉體労働をすれば汗をかくだけでなく、ほこりや泥で衣類はたちまち汚れる。洗濯とは、同じことをえんえんと繰り返す日々の労働を支える、これまた果てしない反復労働なのである。その連動的循環過程のなかでしどとどまり続ける物が、着物であった。ハイデガーお気に入りのゴッホ描く「百姓の靴」にも、物のそういう不断性が見出されるが、継続的使用のために労働が絶えず投入されるという点で、労働着には、ぞうきんに劣らぬほどの、制作用と使用と労働の共・存在時性の時熱が見られる。

では、原発事故現場で働く作業員が身にまとう作業服はどうか。

この着衣も、並外れた頑丈さを持たねばならない。だがそれは、幾度でも洗浄するためではない。それに身を包んだ作業員を、放射能汚染から守るためである。生身の身体への攻撃を防ぐべく、全身を鎧兜もしくは宇宙服のような特殊加工服で覆って、作業部隊は出動し

ていく。彼らは、放射性物質に汚染された事故現場の片付け作業を一定時間続けると、被曝限度を越えないように、撤退することを命じられる。帰還した労働者にとって、自分の身を覆い、守ってくれた作業服は、命綱であつたはずなのに、それを冷淡に扱わざるをえない。掃除でさんざん酷使されてボロボロになり最後はボイと捨てられるのがぞうきんの運命だが、彼らの特殊作業服を見舞う運命は、はるかに不吉である。洗って繰り返し使われるどころか、一度使ったら、見た目は新品もいところなのに、洗うことは禁じられ、燃やすことも捨てることも許されない。ただひたすら地上にたまってゆくのである。そのゴミ問題は、使い切り衣料の場合とは質的に異なる。暴走した原発の復旧作業のために、たった一度しか使えないのに使い捨て不能という、公的超厄介モノが生み出されてゆく。

原子炉が本体をなす原発ゴミの処理作業は、終わりになき闘いである。人類は、地上の生物の絶滅手段を創ってしまい、その事後処理いや罪滅ばしとして、「原子力の平和利用」に邁進してきた。気がつくとも何万年も減びない成果が、地上の至るところに鎮座している。それでも現代人は、未来永劫に続くであろう超粗大ゴミとの闘いをあたかも無視できるのかとく、理由にならない理由——景気浮揚とか地域振興とか宗主国のおぼえとか——を持ち出しては、将来の人類が持て余すほかない副産物をせつせと出し続けている。

たとえ、掃除用特殊ロボットが開発されても、その製造自体、厄介モノを増殖させるだけである。使用済みロボットは、その「現存在」自体が反乱に等しい。人間の身代わりとして造り出され、原子力の犠牲に捧げられた余計者の復讐。しかも犠牲となるモノは——最も重大な労働者の被曝問題はここでは措く——、清掃作業服や掃除用ロボッ

トだけではない。破損した原子炉を冷却すべく投入され続けている膨大な水が、決定的に処理不可能なのである。放射性汚染水は、海洋投棄も禁じ手となり、地表に陸続と建設される貯蔵用タンクに、これでもかこれでもかと溜まってゆく。メルトダウンした原子炉を虚無化中核に埋め込まれ、汚水タンクまで林立させられた大地は、ますます回復不可能となる。

ここに見出されるのは、共・存在時性ならぬ「反・存在時性」の問題群である。

労働とは同じことの器械的反復だが、そのかぎりでは自然親和的である。なにしろ、労働のリサイクル運動自体、自然過程の一部なのだから。労働で汚れた着物の洗濯は、制作された人工物を存続させる労働として、内なる自然との付き合ひであるとともに物の世界への氣遣いであり、自然に対抗して世界を保持する人間的営みではあつても、自然を破壊するものではない。ところが、単純労働に還元されて機械化された生産過程により、衣料という消費物資が大量に作られると、そのような産業廃棄物は、世界を破壊する。世界が、あふれ返るゴミによって、またゴミ処理に伴う汚染によって、人間の住み処でなくなつてゆくからである。とはいえその場合でも、自然は破壊されない。安楽さの追求という人間の内なる自然の猛威によつて荒廃させられるのは、世界のほうである。湾岸汚染や大気汚染の公害はこの段階にあり、破壊されるのは世界である。世界に比して圧倒的に広大な地上の自然は、その絶えざる循環により、世界の汚れを最終的には浄化する。

これに対し、自然破壊が真に問題となるのが、原子力時代である。人為の規模とは比べようもないほどの広大さを誇つていた大地も、自

然科学ならぬ「宇宙的＝普遍的 (universal) 科学」にもとづく原子力テクノロジの猛攻撃に曝されると、さすがに傷つけられる。ここでは、洗浄は原則的に不可能である。洗うための水が、洗ひ物の総量よりずっと大量であるときにのみ、物を洗うことは可能なのであつて、洗い流すことといつそう深刻な汚染が発生してしまう場合には、洗うことがそもそも意味をなさない（なるほど巨大タンカーの海難事故は重大だが、使用済み核燃料搬送船のそれとは比較にならない）。事故処理作業服は洗うに洗えないし、再利用可能性を端的に奪われている。損傷した炉心の冷却に用いられた水は、海洋にも地上にも放出できない。放射性汚染物質の浄化を、自然過程に任せるのは、海水と地表の全体が、つまり大地が総じて、宇宙ゴミ廃棄場と化すことを意味する。そのゴミを無限に広がる宇宙空間に排出できたとすれば、故郷へ還すことに等しいから、最終決着がつくかに見える。しかし、危険物を大地から離脱させること自体、虚無化のリスクを伴う。下手をすると、火山爆発による火山灰ならぬ、プルトニウム搭載ロケットの爆発によつて降り注いだ死の灰で、地表が覆い尽くされかねず、果ては生命絶滅に至りかねない。

大地は、宇宙ほど無限大のスケールをもたない。「宇宙的」自然とは異なるのが「地上的」自然だということを、かつてアリストテレスは、天上来と月下界の区別でもつて表わした。秩序も調和も欠いた近代の無差別的「普遍宇宙 (universe)」像の出現によつて、アリストテレスの区別は無効化され、その挙げ句に原子力という「宇宙的」技術が開発されたのだった。その兵器を手にした半宇宙人による地球侵略という、この世ならぬ光景を目のあたりにした3・11以後のわれわれは、かの伝統的区別に意味があつたことを思い知らされている。宇

宙的技術でもって宇宙全体は寸毫も傷つかないが、その導入によって世界は破壊されるのみならず、大地もまた回復不可能なほど傷つくのである。

宇宙的なものによって世界と大地とが危機に陥っている現代世界では、もはや時間性は協働しない。永遠、回帰を特徴とする自然のテンポと、恒常的、現前を特徴とする物の世界のテンポは、どちらも攪乱され、その逆さまの取り合わせの相乗効果により、「反・存在時性」の爛熟を迎える。何がそこで決定的なのか。共同世界が後戻り不可能な仕方では生み出してしまった原子力テクノロジー出現の出来事のもつ、行為のテンポに固有な瞬間性、歴史性がそれである。生命の繁殖力でも物のしぶとさでもなく、死すべき者たちがよってたかつて、つまりその複数性の威力を存分に発揮して、圧倒的に死を超えるものを生み出してしまったということこそ、問題の核心にはかならない。宇宙へ乗り出した共同事業の取り返しのつかなさ、洗い流すことも焼き尽くすことも、死すべき身には決してできないのである。

技術の現象学は、ピュシスでもポイエーシスでもなく、プラクシスをどう見るかに懸かっている。そのことを無気味に裏書きしているのは、原発事故現場の清掃作業服というモノそのものである。さながら戦場のような現場で苦闘する作業員によって、回的に身にまとわれ、不滅の存続性をおびるのが、この異形の「衣装」だからである。公的行為は、政治哲学のみならず、現象学的科学技術論の主題なのである。

注

- (1) 本稿は、二〇一二年一月一七日に東北大学で行なわれた日本現象学会シンポジウム「技術の現象学」の提題原稿の、姉妹篇である。提題

原稿自体は、拙著『死を超えるもの 3・11以後の哲学の可能性』（東京大学出版会、二〇一三年六月）の最終章に、若干補筆のうえ収めた。本稿が拙著の問題系に属するのは言うまでもない。また本稿の一部に、二〇一二年七月成立の拙文「作ることに使うことについて考える」を用いたが、これは、愛知県立芸術大学のキャンパス建て替え問題によせて、篠田望氏の作成・管理になる次のウェブサイトに投稿したものである。
<http://www.shinodanozomi.com/aichigedai/FORUM.html>

- (2) Martin Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske, 1985, S. 142.

- (3) フランス革命期には、労働者が「サン・キュロット」という独自の衣装をまとって政治空間にデビューを飾った。Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 218.

- (4) 身体の現象学は、活動的生の三分区に沿って、労働する身体、制作する身体、行為する身体へと展開される余地がある。この連関で注目すべき「現象学的化粧論」を切り拓いた石田かおりの指摘によれば、近代以前、化粧に凝ったのは、むしろ男性だった。『化粧せずには生きられない人間の歴史』講談社現代新書、二〇〇〇年、一七五頁以下参照。

- (5) ゴミ処理作業全般には、火という「原基」が用いられる。ただし火を燃やすには、これはこれで大量の空気が必要である。死すべき者たちの産物は最後に土に還る、という面も考え併せると、地・水・風・火の四大元素が、世界美化の条件だということが分かる。

(森二郎・もり いちろう／東京女子大学)

技術の倫理への問い

—その現象学的思考の可能性—

1. 問題の所在

「技術」は人間の誕生以来、その生活の便利さや豊かさの向上に密接に関連し、現代に至るまで常に人間の行為を規定すると同時に、社会のあり方に大きな影響を与えてきた。しかし、現代の技術が社会に及ぼす影響は、それ以前とは比較にならないほど大きいものである。現代において技術は、社会そのものを変容させる原動力になっていると言える。本論では、この現代的な意味での「技術」に考察を限定する。すなわち、人類の歴史とともに存在した技術一般ではなく、近年さまざまな社会的問題や懸念の源泉となりつつある、「科学技術」(technology)としての「技術」を考察の対象とする⁽¹⁾。

では、技術がもたらしている問題や懸念とはどのようなものだろうか。たとえば、遺伝子技術などの生命技術の発展は、従来の生命観を大きく揺るがす可能性を持っているし、また、環境や情報にかかわる領域においても技術の発展によってさまざまな問題が生じている。すなわち、技術は人間の行為の可能性を拡張するが、そのことが従来の倫理的枠組みでは扱うことのできない新しい問題や懸念を生み出しているのである⁽²⁾。

金光 秀和

現代の技術がもたらす問題や懸念を目の当たりにして、哲学はどのような構えを取り得るのだろうか。本論では、このような問題意識を持ちつつ、技術への反省的な眼差しがいかに可能であるかという問いを考察の対象とする。具体的には、「技術の倫理への問い」を考察の対象とする。この問いの表現は、ハイデッガーが一九五三年に行った講演「技術への問い」(Die Frage nach der Technik)をもとにしたものである。ハイデッガーがこの講演を行った一九五〇年代は、核兵器などの現代技術がもたらした新たな事態について、その本質が思索された時代であった⁽³⁾。しかし、現代では技術を問うことはつねにすでに、技術の倫理を問うことであるように思われる。というのは、前述のように、現代ほど技術が人間の営みを規定し、社会のあり方に大きな影響を与える時代はなく、またそれがもたらす倫理的問題が顕在化した時代はないからである。本論では、まず技術の倫理への問いの内実を吟味する。それに続いて、この問いをめぐる現状と課題を考察し、最後に今後の展望、特にこの問いを哲学ないしは現象学的に考察することの可能性を論じる。

2. 技術の倫理への問いの立脚地―科学の危機と技術批判の萌芽

ところで、近代科学が誕生したと言われる十九世紀以降、多くの哲学者によってすでに科学は批判の対象となってきた。ここでは、本論の問題意識とのかかわりから、フッサールの科学批判を概観しておく。というのは、フッサールの科学批判は、自然科学のみならず、その成立に関して技術を取り上げて論じているからである⁽⁴⁾。

フッサールによって提唱された現象学は、他の諸学問を絶対的な洞察によって基礎づけることを企図していたと言えるだろう。このことは、逆に言えば、フッサールにとって当時の諸学問は絶対的な基礎づけを欠いたものであったということの意味する。事実、フッサールはその著『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(Husserl 1954)において近代自然科学の批判を展開している。

その際、フッサールは近代自然科学の典型的な起源をガリレイに出す。ガリレイは、さまざまな測定術によって自然現象を把握しようとした最初の人物である。すなわち、純粹に幾何学的な形態を適用して自然現象を測定し、その結果を代数的に表記しようとした人物である。フッサールによれば、こうした試みは「自然の数学化」と呼べるべき事態をもたらした。すなわち、ガリレイに端を発する近代自然科学は、われわれが直接経験する自然の背後に、数学的に計量化・法則化された真の自然が存在するという自然観をもたらしたのである(Husserl 1954: §9; 田中 2005: 10)。

しかし、もともとのわれわれの生活は、数式によって記述される客観的な経験に先立って、主観的で相対的な経験から成り立っているはずである。たとえば、摂氏何度と記述される経験に先立って、暑いとか寒いという個々の経験が存在するはずである。フッサールは私たち

が直接経験している世界を「生活世界」と呼び、この生活世界が数学的な「理念の衣」によって覆い隠されてしまうことを指摘する(Husserl 1954: 52)。

フッサールはここに科学(学問)の危機を見て取る。すなわち、生活世界の現実を数学的理念で覆い隠したことによって、自然科学はわれわれの生に対する意義を喪失してしまったのである。

ところで、こうした危機は技術が生んだものと考えられることもできる。というのは、実際の経験には与えられないような対象を客観的で真なるものとわれわれがみなすことができるのは、まさに技術によるからである。フッサールは、幾何学という科学の成立が測定術という技術に基づくことを明確に次のように述べる⁽⁵⁾。

「哲学的な」認識、すなわち世界の「真の」客観的な存在を規定する認識を自覚的に得ようと努力した結果、経験的な測定術とその経験的、実用的な客観化の機能とが、その実用的関心を純粹に理論的関心に転化させることによって理念化され、純粹幾何学的な思考作用へと移つていった……。こうして測定術こそが、結局は普遍的なものとなる幾何学と、その純粹な極限形態の「世界」との開拓者になるのである(Husserl 1954: 25; フッサール 1995: 57)

こうしてフッサールは、科学(学問)の危機の根源をその「技術化」のうちに見出す。ここで技術化とは、村田が言うとおり、「もともとは生き生きとしていた意味形成作用が変様し、本来の直観的明証性を失い、単なる方法へと転化する過程」のことである(村田 1995: 227; 1995: 57)

Husserl 1954 : 57 ; フッサール 1995 : 101)。すなわち、理論はもともと実践的機能にその意味の起源を持つと同時に、他方、実践のなかで働く知を根拠づけの脈絡のなかに位置づける機能をもつが、科学（学問）の技術化がその関連を喪失させ、その結果「危機」が生じているのである（村田 1995 : 227）。

科学（学問）の技術化を問題とするフッサールの議論にはたしかに現代に通じる技術批判の萌芽を見て取ることができるようと思われる。ただし、フッサールは技術の問題をあくまで経験と対立する理論の次元にのみ位置づけて考えている。

われわれの全生活が実際にそこで営まれているところの、現実には直観され、現実を経験され、また経験されうることの世界は、われわれが技術なしに、また技術として何を行おうとも、その固有の本質構造とその固有の具体的因果様式においては変わることなく、そのあるがままにとどまっている。この世界は、われわれが幾何学的技術とか物理学と称するガリレイ的な技術のような、特別な技術を発明することによっても変えられない（Husserl 1954 : 51 ; フッサール 1995 : 92-93）。

しかし、本当に技術に対して生活世界は不変なのであるか。フッサール自らが洞察していたように、科学の基盤であるはずの生活世界が同時に科学の成果を含んだ世界でもあり、したがって生活世界は科学技術の浸透によって変わりうる世界なのではないだろうか。現代において技術はまさに社会そのものを変容させる原動力になっており、現代の技術をめぐる問題は、技術が生活世界という不変の経験の領野

から離反をもたらしことではなく、技術が経験のあり方そのものを変える力を持つていることから生じていると考えられる。村田が主張するとおり、現象学的批判は、技術が新たな行為の形を生み出し、新たな経験の仕方を創造する力を持つという事態に向けられなければならない（村田 1995 : 232）。

われわれが技術の倫理への問いを発するのはまさにこの地点においてである。いまや科学技術に全く影響を受けていない生活世界などどこにもなく、理念の衣に覆われた世界こそがわれわれの生活世界である。さらに言えば、われわれは理念の衣に覆われた世界をなじみの生活世界としていわば「受け入れてしまっている」（紀平 2002 : 128）⁶⁾。このような状況において、技術への反省的な眼差しはいかに可能であるのか。

3. 技術の倫理への問いの現状と課題

本論では、考察の端緒として「技術者倫理」(engineering ethics)を取り上げる。というのは、技術者倫理は、技術の実践に従事する専門家の責任に注目することによって広く技術それ自身の倫理を問うものであるように思われるし、また、世界各国の技術者教育に実際にカリキュラムとして導入されており、技術の倫理に関して現在最も大きな影響力を持つ動向の一つとして考えることができるからである。

現状の技術者倫理は、専門職としての責任を理解するための実践的な教育として、技術の倫理を現実的に問うものである。しかし、この枠組みからは技術に反省的な眼差しを向けることは困難だと考えられる。

ここでは、現状の技術者倫理が克服すべき問題点として、次の二点

を指摘したい。

第一に、技術者に内在的な技術者倫理に陥ることの危険である。技術者倫理においては、倫理学者のような審判者の視点から倫理問題を考察することではなく、行為者の視点から倫理問題を解決することが強調される。そのさい、倫理問題と設計（デザイン）問題との類似性にもとづいて、倫理問題を解決するとは、複数の価値を満足させることができるように、自分が取るべき行動を「設計」することであるとされる（ウィットベック 2000：第一章）。さらに、技術者倫理教育の実践においては、行動の設計の具体的方法が示されて、技術者として適切な意思決定を下す方法がスキルとして教授される⁽⁷⁾。もちろん、技術者倫理において実践的な視点を考慮することは現実的問題として重要であるだろう。しかしそうした視点のみを強調することは、技術者の立場に立つ、いわば技術者に内在的な技術者倫理というあり方に帰着する。こうした技術者倫理のあり方からは、とうてい技術に対する批判的考察は期待できないであろう。石原は日本に技術者倫理が導入される頃にすでに、技術者倫理が技術者の側に寄り添いすぎることの危険性を指摘していた。

しかし、「状況の」複数性⁽⁸⁾や「行為者の視点」を過度に強調することには一種の危険性がつきまとうのではないだろうか。そのつどの状況の「制約」を強く受け止めれば、ほとんどの非倫理的行為が正当化されてしまう可能性がある。それゆえに、倫理学者は行為者のそのつどの状況に過度に同情的になるべきではなく、ある種の物分かりの悪さを發揮すべきなのではないか。倫理学者は、あえて審判者の視点から、個別の事例において行為者が

とるべきであった行為を判定し、類似の状況において行為者が利用できるガイドラインを作っていくべきであろう（石原 2002：234-235）。

第二に、技術のあり方や特質に関する理論的考察の不十分さである。すなわち、技術者倫理は、科学技術そのものの本質を考察する「メタ・レベル」、科学技術と社会の関係を考察する「マクロ・レベル」、科学技術に関連する制度・組織及びそれらと個人の関係を考察する「メゾ・レベル」、各技術者個人（あるいは個々の企業など）とその行動を考察する「ミクロ・レベル」という四つのレベルから考えられる（札幌 2009：54-57）。従来の技術者倫理においてメタ・レベルからの考察がなされることはほとんどない。すなわち、従来の技術者倫理においては、技術そのものの本質が考慮されることがないまま、技術の倫理が問われているのである。

こうして現状の問題点の考察から、技術に対する外的な視点、および技術に関するメタ・レベルの考察の必要性が明らかになる。

4. 技術哲学に基づく技術の倫理

より批判的な視点から技術を捉えるために、技術哲学的な考察を取り上げる必要があるだろう。というのは、技術哲学こそ、メタ・レベルから技術そのものの本質を考察し、技術者に内在的な技術者倫理の視点とは異なったレベルの視点を提供できると考えられるからである⁽⁸⁾。

そうした考察の一つとして、現象学的考察を取り上げることができる。ここではヴァーベック（Peter-Paul Verbeek）の議論を取り上げるが、彼は技術哲学の知見に基づきながら、われわれが問題にするよ

うな意味で技術の倫理を問題にしている⁽⁹⁾。

4. 1 技術的媒介の概念

ヴァーベークは、その著作『事物が行うこと』(What Things Do)において、技術的人工物を体系的に考察している。その際に彼が立脚するのが、アイディ(Don Ihde)によって提唱された「ポスト現象学」(postphenomenology)である。

ポスト現象学は、人間と現実がその相互的な関係において互いを構成すると考える。古典的現象学と同様に人間の経験は相関的(relation)であると捉えられるが、しかし、古典的現象学とは異なり、この相関関係(relation)が人間自身を構成し、形成すると考える(Verbeek 2005 : 112-113 ; Kaplan 2009 : 231-232)。

技術的人工物は、ある機能を有する道具として理解されるのが一般的であるが、ヴァーベークによれば、「技術は機能的な道具(functional instruments)」として理解されるべきではなく、人間と現実の関係における活動的な媒介者(active mediators)として理解されるべきである」(Verbeek 2009 : 66)。

ヴァーベークは、このような技術的人工物の媒介的役割を考察するにあたり、アイディとラトゥール(Bruno Latour)の理論的枠組みを調停することによって彼独自のポスト現象学的考察を展開する。すなわち、彼は技術的媒介の解釈学的次元と実践的次元を区別することによって、アイディの理論とラトゥールの議論を一つの理論へと融合し、自らの考察を展開する。以下、それぞれの次元における媒介について概観する。

4. 1. 1 知覚の媒介

技術的媒介の第一の観点は、解釈学的な観点である。技術は、人間の「知覚」と「解釈」を媒介することによって、人間に対する現実の現れ方を形成することに関わる。ここで中心となるのは、人工物が人間の経験や現実の解釈をいかに媒介するかという問いである(Verbeek 2006 : 364)。ヴァーベークは、アイディの技術哲学をこの問いの考察の出発点とする。

アイディは、人間が持ちうる技術とのいくつかの関係を区分している(Ihde 1990 : 72-112)。ヴァーベークは、そのうちの二つを媒介の関係を示すものとして取り上げる(Verbeek 2006 : 365)。一つは、身体化関係(embodiment relation)である。これはハイデッガーの言う用具的存在に相当する。この関係において、技術的人工物はユーザー(使い手)に組み込まれ、それを通して人間とその世界との関係を作る。たとえば、メガネを通して外界を見る場合、人工物そのものは知覚されないが、それは環境を知覚するのを助けている(ibid.)。もう一つは、解釈学的関係である。この関係において、技術は現実の表象(representation)を提供するのみで、それは解釈を必要とする。温度計を読み取ることは、直接暑さや寒さを感じることにはならないが、温度という観点から人間と現実の間の関係を確立する(ibid.)⁽¹⁰⁾。技術が現実とわれわれの関係を媒介するとき、われわれが知覚するものを変換する(transform)。⁽¹¹⁾この変換は常に増幅(amplification)と縮減(reduction)を伴う。すなわち、現実のあるアスペクトが強調され、別のアスペクトは弱められるのである。たとえば、赤外線カメラで木を見るとき、肉眼で見ることのできるアスペクトは失われるが、同時に、新たなアスペクトが視覚可能になる(ibid.)。

アイデイの分析の目的は、生活世界における技術の役割を記述することであるが、ヴァーベークは、そこから倫理的帰結を導く。技術は「現実」を形成することに関わるが、それは、技術が人間の下す道德的決定に積極的に寄与することを意味するからである。たとえば、産科における超音波診断は、子宮内の胎児を可視化するが、このことは、胎児を健康と病氣という観点で表象させ、結果として、妊娠を選択のプロセスとする (Verbeek 2006 : 366)。

4. 1. 2 行為の媒介

技術的媒介の第二の観点は、プラグマティックな（あるいは実存的な）観点である。技術は、人間の「行為」と「実践」を媒介することによって、現実への人間の現れ方を形成することに関わる。この観点では、人工物がいかに人々の行為や生き方を媒介するのが中心的な問いである (Verbeek 2006 : 366)。ヴァーベークは、この問いを考察するためにラトゥールを引き合いに出す。

ラトゥールは「スクリプト」(script) という概念を導入する。演劇や映画のように、技術はスクリプトを有し、関係するアクター(actor)の行為を指示(prescribe)しうると考える。たとえば、スピードバンプ(減速を促す道路上の段差)は、「こちらに到達する前にスピードを落とせ」というスクリプトを持ち、あるいは、プラスチックのコーヒークップは「使用後は私を捨てよ」というスクリプトを持つと言えるだろう (Verbeek 2006 : 366-367; ラトゥール 2007 : 第六章)。ここで人工物は、非物質的な記号としてではなく、物質的なものとして行為を媒介している。われわれがプラスチックのコーヒークップを捨てるのはユーザーのマニュアルにそうするように書かれているから

ではなく、それが物理的に何度も洗って使うことができないからである。(Verbeek 2006 : 367)。

ヴァーベークによれば、行為の転換(translation)において、知覚の変換と同様の構造が見て取られる。知覚における増幅と縮減の構造に、行為の媒介における、招き(invitation)と抑制(inhibition)の構造が対応する。人工物のスクリプトは特定の行為を招き入れ、別の行為を抑制する。(Verbeek 2006 : 367)。

ヴァーベークによって、ラトゥールは、人工物が道徳性の担い手であることを論じた最初の一人であるともみなされる。先述の例を挙げれば、どのようなスピードで運転するかということに関わる道徳的決定はしばしば道路上のスピードバンプに委任される。ラトゥールの見解に従えば、道徳性の退廃に不平を漏らす人々は、目を見開いて、われわれのまわりの諸対象に道徳性が詰まっていることを見なければならぬ (Verbeek 2008 : 92-93)。

4. 2 技術的媒介と技術の倫理

技術的媒介に注目して人工物の責任を論じるヴァーベークの議論は、技術の倫理の問題に関して何を含意するだろうか。

技術的媒介の分析に従えば、技術の発展に関する倫理的問題は、技術的リスクの評価や事故の防止だけでなく、これらの技術が人間の経験や行為を媒介し、われわれの道徳的決定や生き方を形成することに関わる。また、技術を設計することが本質的に道徳的活動であることを明らかにする。設計者は、不可避的に人間の経験や行為を媒介する人工物を設計することによって、道徳的決定や道徳的実践を形成することに関わる (Verbeek 2008 : 99)。ヴァーベークはこのことを、

設計者が「別の手段で倫理を実践している」(doing ethics by other means)と表現する。設計者は「道徳性を物質化する」(materialize morality)ことによって、暗黙のうちに倫理を実践しているのである(Verbeek 2006 : 369)。

ヴァーベークのこの結論は、技術の倫理の問題を、技術的人工物の道徳的次元を含むまでに拡張し、また、この次元を責任ある仕方で具体化することの必要性を明らかにする。彼は、技術的媒介を設計の段階で考慮する方法として、次の二つを挙げる。第一に、媒介的役割という観点から、技術の道徳的評価を進展させることである。これは、技術の倫理学の一般的なやり方に近い。ただしヴァーベークによれば、ここで目的とされるのは、新たな技術の導入に際して、負の影響の受容可能性や予防可能性よりも、その技術が人間の経験や実践に対して持つ媒介的な能力の影響を評価することである(Verbeek 2008 : 101)。

第二に、倫理を言語の領域から物質性の領域に移行させ、道徳的行為や道徳的意志決定を形成することに関わる技術開発に従事することである(ibid.)。設計者は、いわば技術を道徳化して、望ましい媒介的影響を技術に刻み込むこともできる(Verbeek 2009 : 70)。

5. おわりに―今後の展望

ヴァーベークの考察は、技術がわれわれの経験を変化させることに目を向け、その変化のあり方を批判的に論じようとするものである。本論は、技術の倫理を問うためにはこうした視点が必要だと考える。すなわち、技術の倫理への問いを進展させるためには、よりいっそう技術哲学の知見を導入する必要があると考える。

技術の倫理への問いを進展させるための方向性として、具体的に次の二つを提示したい。

第一に、技術の営みを言語化・明示化する記述的な探求である。逆説的に聞こえるかもしれないが、メタ・レベルから技術そのものの本質を考察するためには、技術的な営みに即して、それがどのような営みなのかを記述する必要があると考える。

たしかに、技術の営みについては、その実践に従事する技術者が最もその本質を熟知していると考えられるだろう。しかし、彼らが自らの実践のすべてを明示的に認識しているとはかぎらず、また仮に認識していたとしても、それを言語化できるとはかぎらない⁽⁴⁾。したがって、メタ・レベルから技術を考察するためには、事象の本質を観て取り、それを言語化することのできる者が、技術という事象に即してそれを記述することが必要である。このことは、技術の倫理への問いとして、技術が新たな行為の形を生み出し、新たな経験の仕方を創造していることに反省的なまなざしを向けるために不可欠な作業であるう。

第二に、技術への超越論的な問いの考察である。ここで超越論的(transzendental)とは、フッサールの言う「あらゆる認識形成の究極的な始元へと立ち帰ってそれに問いかけんとする動機」(Husserl 1954 : 100 ; フッサール 1995 : 178)を意味する。すなわち、超越論的問いとは、われわれが日常において自明視しているものの存在根拠を求める問いであり、したがって技術への超越論的問いとは、技術の可能性の条件を問うことを意味する。

これは一見奇妙に聞こえるかもしれない。というのは、超越論的な問いとは認識にのみかわるものであり、それが倫理の問いとなるこ

とはないと考えられるからである。

また、こうした問いは、ハイデッガーの技術論など、いわば「古典的な」技術哲学において既に考察されてきたものであり、今さら強調する必要はないと考えられるかもしれない⁽¹²⁾。

しかし、それにもかかわらず、本論では今後の方向性として技術への超越論的問いが必要であると考える。第一に、現代において技術の倫理を問うためには、技術がわれわれの認識や行為を変化させることに目を向ける必要があるが、そのためにはここで言う超越論的な問いが必要だと考えるからである。たしかに超越論的な問いは認識にのみかかるものかもしれないが、現代においてはまさにその認識に技術が介在しており、そのことを問うことができるのは、超越論的な問いのみである。第二に、技術に対する批判的考察と密接に関連して、現代においてこそ技術の可能性の条件が問われていると考えるからである。ここで言う「可能性」とは、「論理的な可能性」のことではなく、いわば「実践的な可能性」のことである。この可能性を問うことは、技術が何をなすのか、技術は何をなすべきか、技術に何を欲しうのかを問うことになるはずである⁽¹³⁾。技術者、あるいは技術に内在的な視点からこうした問いを発することは不可能であり、この問いは超越論的のみ問いうるものである⁽¹⁴⁾。

これらの方向性で思考を展開することは、技術者に内在的な技術者倫理の視点とは異なったレベルの視点を提供し、メタ・レベルから技術そのものの本質を考察することにつながり、したがって、技術の倫理への問いをさらに進展させることになるだろう。技術の倫理への問いの可能性は、技術の哲学的考察の深化にかかっているのである。

注

- (1) この問いの限定は、小林に倣ったものである（小林 2003：18）。
- (2) 加藤尚武は、こうした事態を「可能な行為の拡大（技術）と制限（倫理）」と表現する（加藤 1999：313）。「技術は人間の行為の可能性を拡張する。倫理は人間の可能な行為を最善という尺度で制限する」（加藤 1999：316）。
- (3) 関口が「技術への問い」の「訳者後記」において言うように、一九五〇年代になって第二次世界大戦の社会的な混乱が収束するにつれ、核兵器などの大量破壊兵器、総動員された国民全体の官僚制化、マス・メディアによる世論調査など、現代技術がもたらした新たな事態について、その本質はいかなるものであるかといった問いが、この時期の思索にとつて主要な関心事の一つとなった。（ハイデッガー 2009：241）。
- (4) 後述するように、村田（1995）、紀平（2002）、鈴木（2007）などがこの点を論じている。
- (5) 紀平は、フッサールの科学批判が「自然科学のみならず、自然科学からでてくる技術に対する批判でもある」ことを指摘する。すなわち、「熟練の技、などといわれる場合の技術（*skill*）」ではなく、まさに自然科学の成果によって成立する技術（*technology*）が問題」となっていると論じる（紀平 2002：125）。いったん成立した自然科学から新しい技術が生まれて、さらに新しい科学的知見が生まれる場合などは、まさに紀平の指摘するとおりであるが、フッサールが論じた科学の原初的な成立の場面では、やはり「自然科学から技術がでてくる」ことではなく、「技術が自然科学を生み出している」ことが焦点になっているように思われる。なお、測定術という技術から幾何学的な諸概念が発生する過程の現象学的な記述については、鈴木（2007：210-214）を参照されたい。
- (6) 紀平は、認識論の問題として環境問題を論じる中で生活世界の概念を

取り上げ、自然科学を批判している当のわたし自身が、つねに自然科学によって理念の衣を着せられた世界の中に取り込まれていることを指摘している。すなわち、「このわたし自身が理念の衣に覆われた世界をも、わたしたちになじみの生活世界として、あるいは快適な環境として受け入れてしまっている」のであり、「ここにこそ環境問題の困難、つまり『知ってはいても何をしたらよいのかわからない』という問題が潜んでいる」(紀平 2002: 128)。

(7) そのような方法として、セブン・ステップ・ガイドがよく知られている。これは米国における技術者倫理研究の第一人者であるマイケル・デイスが提唱したである (Davis 1999: 166-168)。また、日本語による紹介としては札幌 (2009: 115-120) を参照されたい。

(8) もちろん、技術者に内在的な視点を全く否定しているわけではない。技術哲学においても、技術的な営みを記述するさいなどにはそのような視点が必要であろう。

(9) 以下の記述は、金光 (2012) に基づいている。

(10) アイディはその他に、ハイデッガーの言う客体的存在に相当する「他者関係」(alterity relation) と、技術がわれわれの経験の背景としての役割を演じる「背景関係」(background relation) にについて論じている (cf. Ide 1999: 97-112)。

(11) たとえば、経験と勘に基づいて仕事を行っている技術者に、その行為の説明を求めても明確な解答はかえってこないだろう。このことは、ライルが『心の概念』(The Concept of Mind, 1949) において述べる、knowing-that (内容を知ること) と knowing-how (方法を知ること) の区別を用いて説明できるかもしれない。すなわち、技術者の持っている知識は、knowing-that のように命題の形で表現されるものばかりではな

く、knowing-how、つまりある種のスキルのようなもので、命題の形で表現できないものも含まれるのである。こうした要素を明示化し、それをあえて言語で説明しようとすることは、技術者がその仕事において發揮している能力とは別の能力を必要とするだろう。

(12) たとえば、本論で取り上げたヴァーベークは『事物が行うこと』の序論において、古典的な技術哲学の超越論的傾向を拒絶している。すなわち、技術の可能性の条件を問うような古典的技術哲学の思考を「後方への思考」(Backward thinking) と呼び、それを拒絶している。それに対して、彼が遂行するような、技術それ自身から出発し、それがわれわれの文化や生活においてどのような役割を演じているかを問うことを「前方への思考」(forward thinking) と呼んでいる。

(13) もちろん、ここではカント的な意味での批判を念頭に置いている。カントの言う批判とは、理性能力の範囲および限界を確定することであるが、よく知られているように、カントは自らの批判哲学が取り組む課題として、「私は何を知らうのか」(Was kann ich wissen?)、「私は何を行ふべきか」(Was soll ich tun?)、「私は何を希望して良しか」(Was darf ich hoffen?) という問いを具体的に挙げている。たとえば、『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft: 第一版1781, 第二版1787)「超越論的方法論」においてこれら三つの問いが論じられている (A804f = B832f)。

(14) 先述のとおり、ヴァーベーク自身は古典的技術哲学の超越論的傾向を拒絶しているが、「技術的媒介」に注目した彼の議論はここでいう技術への超越論的問いであると考えられる。というのは、まさに彼の議論は、われわれの知覚や行為を媒介する技術が何をなしうるのか、また何をなすべきか、あるいはその技術に何を欲しうるのかを問っているからである。

文献

- Davis, Michael. (1999) *Ethics and the University*. Routledge.
- 札野順編著 (2009) 『改訂版 技術者倫理』放送大学教育振興会・ハイテック・関口浩訳 (2009) 『技術への問い』平凡社 (Heidegger, Martin (1954) *Vorträge und Aufsätze* : S. 5-91. Pfullingen : G. Neske.)
- Husserl Edmund. (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Martinus Nijhoff. (フッサール 細谷恒夫・木田元訳 (1995) 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中公文庫)
- Ihde, Don. (1990) *Technology and the Lifeworld*. Indiana University Press.
- 石原孝二 (2002) 「工学倫理に外的な視点を導入する必要性—齊藤了文・坂下浩司編『はじめての工学倫理』、杉本泰治・高城重厚著『技術者の倫理』(丸善)書評」加茂直樹編『社会哲学研究資料集』: pp. 226-237. 京都女子大学.
- Kaplan, David M. (2009) What Things Still Don't Do. In *Human Studies* 32 (2) : pp. 229-240.
- 加藤尚武 (1999) 「科学技術と倫理」加藤尚武・松山壽一編『科学技術のゆへに』pp. 312-330. ミネルヴァ書房.
- 金光秀和 (2012) 「高度科学技術社会における責任概念の考察—技術的人工物の責任をめぐる議論を中心に—」『哲学年報』58 : pp. 45-59. 北海道哲学会.
- 紀平知樹 (2002) 「認識論的問題としての環境問題」『臨床哲学』4 : pp. 120-131. 大阪大学大学院研究科臨床哲学研究室.
- 小林傳司 (2003) 「なぜ科学技術の規制が必要か—制度論的考察」『哲学』54 : pp. 18-37. 日本哲学会.
- ラトウール 川崎勝・平川秀幸訳 (2007) 『科学論の实在—パンドラの希望』産業図書 (Latour, Bruno. (1999) *Pandora's Hope—Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press)
- 村田純一 (1995) 『知覚と生活世界—知の現象学的理論』東京大学出版会.
- 鈴木俊洋 (2007) 「技術から生まれた数学—数学的対象発生の歴史的研究と現象学的分析」『哲学』58 : pp. 203-218. 日本哲学会.
- 田中彰吾 (2005) 「科学的世界観の問題性—フッサール現象学を手がかりに」『東海大学紀要 開発工学部』15 : pp. 7-14. 東海大学開発工学部.
- Verbeek, Peter-Paul. (2005) *What Things Do*. Penn State University Press.
- Verbeek, Peter-Paul. (2006) Materializing Morality. In *Science, Technology & Human Values* 31 (3) : pp. 361-380.
- Verbeek, Peter-Paul. (2008) Morality in Design : Design Ethics and the Morality of Technological Artifacts. In Pieter E. Vermaas et al (eds.) *Philosophy and Design*. Springer : pp. 91-103.
- Verbeek, Peter-Paul. (2009) The Moral Relevance of Technological Artifacts. In Paul Solie and Marcus Düwell (eds.) *Evaluating New Technologies*. Springer : pp. 63-77.
- ウィットベック 札野順・飯野弘之訳 (2000) 『技術倫理』みすず書房 (Whitbeck, Caroline. (1998) *Ethics in Engineering Practice and Research*. Cambridge : Cambridge University Press).
- (金光秀和・かねみ ひでかず・金沢工業大学)

技術と制度的身体

一 科学・技術と科学技術

しばらく前の日本学術会議で、報告書等に「科学技術」と表記すべきか「科学・技術」と表記すべきかが真剣な議論のテーマになったことがある。単なる表記の問題とも見えるが、そこには科学と技術に対する根本的姿勢の違いがからまっている。要するに、科学と技術に対する根本的な一体のものと捉えるか、両者の間に一定の区別を設けるか、ということである。英語にすれば、前者は“science based technology”に、後者は“science and technology”にそれぞれ対応するであろう。結局は後者の「科学・技術」が採用されることになったが、わが国では明治期における西洋からの文物の輸入事情も相まって、科学と技術をそれほど明確には区別してこなかった。科学であれ技術であれ、それが富国強兵・殖産興業の国策に「役に立つ知識」であればことは足りたからである。

それに対してヨーロッパでは、科学と技術は古くから別の学問領域に属するものと考えられてきた。すなわち、前者は「テオリア（理論）」に、後者は「ポイエーシス（制作）」に属していたのである。周知のように、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第六巻において、

野家啓一

「学（エピステーメー）」と「技術（テクネー）」とを必然的なものごとに関わるか関わらないかを基準にして概念的に区別している。すなわち、「学」とはそれ以外のあり方ができない物事について「論証ができるという状態」（139b）のことである。それに対し、「技術」の方はそれ以外のあり方ができる物事のうち、行為（πρακσις）を除いた制作（ポイエーシス）に関わるものであり、「その真を失わないことわりを具えた制作可能の状態」（1140a）と定義されている。「その真を失わない」という限定が付されているのは、技術がものを生み出すことに関わっている以上、無知や無能（アテクニア）による失敗が絶えずつきまとわざるをえないからである。もちろんアリストテレスや当時のギリシア人たちにとって、純粹な理論的考察に基づく「学」に比べて、奴隷労働に結びつく「技術」は価値の劣るものであった。そのことは、ヨーロッパの大学制度の中で、技術（テクノロジー）に関わる学部・学科が近代にいたるまで知の殿堂たる大学から締め出されていたことにも表れている。

「学」の起源は古代ギリシア、さらに遡っても古代エジプトや古代中国に求めるしかないのに対し、「技術」の発祥は火の使用や石器など

道具の作成まで含めれば、遠く先史時代にまで遡ることができる。フランスの先史学者ルロワ＝グリーンは、道具の使用と言語活動との密接なつながりを指摘しながら、次のように述べている。

「おそらく人類の原始的段階で、言語活動の水準と道具の水準を切り離す理由はないはずである。というのは現在も、また歴史の全段階においても、技術の進歩は言語活動の技術的な表象の進歩と結びついているからである。抽象的には、まったく身ぶりだけによる技術教育というのも考えられる。具体的には無言の指導においてさえ、教える側でも教わる側でも、ともかく省察をとまなう表象体系が働いてくるはずだ。(中略) 技術というのは、一連の動作に安定と柔軟さとを同時に与える文字どおりの統辞法^{シタックス}によって、連鎖的に組織された身ぶり^{サニボリスム}と道具のことである。動作の統辞法^{シタックス}というのは、記憶によって提示され、脳と物質環境のあいだで生みだされたものである。」(ルロワ＝グリーン、2012, pp.195-196)

言うまでもなく、技術のプリミティブな形態である道具の使用は、手や足など身体機能の拡張にはかならない。同時に初次的な言語活動もまた、表情や身ぶりなど身体的な伝達機能の拡張と捉えることができる。だとすれば、技術と言語は身体機能の分節化と連結方式、すなわち「統辞法」をもつことにおいて密接な関わりをもっていたとしても不思議ではない。ルロワ＝グリーンが指摘する通り、「言語活動の水準と道具の水準を切り離す理由はないはず」なのである。

西田幾多郎はかつて、そうした言語と道具の身体における統合のありかたを「歴史的身体」と呼んだことがある。彼によれば、「歴史的身

体は言語や道具を持つ身体で、それは社会的生命である。それを離れて我々の生命は無い」(西田幾多郎、1937, p.36)のである。つまり、人間の身体は単なる生物的身体ではなく、歴史的に形成された言語と技術を駆使する能力を獲得し、そうした歴史的履歴を身に帯びつつ生命活動を営む身体的存在だということであろう。さきの「社会的生命」という言葉からも明らかのように、西田は同時に「作る」という身体の世界制作的働きに着目し、そこから社会をも歴史的身体の延長として捉えている。すなわち「社会」というようなものも、身体をどこまでも延ばしてゆけば、身体的な性質を持った歴史的な身体ということができる」(同前、p.33)というのである。この歴史的な身体の社会的性格については、後に見るように、西田の高弟である三木清の技術哲学において新たな展開をみることになるだろう。

ところで、二十世紀に入ってから技術の飛躍的發展は、その出自である身体的機能との結びつきをむしろ弱め、さらには解消する方向へ向かっているように見える。そのことは、道具から機械へ、機械からコンピュータへ、という近代から現代への技術の著しい変貌ぶりを一瞥すれば明らかである。「人工知能」という言葉に見られるように、いまや技術は人間の筋力や視力など身体能力の外化や拡張であるよりは、人間の脳機能、すなわち知的能力を模倣・代理するものとなっている。そうした「技術の現在」について、再びルロワ＝グリーンの所見を聞いておこう。

「十九世紀は、今なお数多く生き残っている怪物、つまり人間という協力者を必要とする、神経系統のない機械を生みだした。電気エネルギー利用の改善や、とくにエレクトロニクスの発達は、一世紀たら

ずの自動機械の変遷のあいだに、人間存在にそれ以上外化させるべきものがほとんど残っていないほどの変革をひき起こした。(中略)いささか心配しなければならぬのは、千年後にホモ・サピエンスが外化を終えてしまつて、旧石器時代から受け継いだ時代遅れのこの骨・筋肉装置をどうしていいかわからない、ということだけである。」(ルロワ＝グーラン、2012, pp.394-395)

ここで遠望されているのは、人間の身体的機能がすべて外化し終えた果てに想定されるSF的状况である。たしかに、ナノテクノロジーや生命操作など現代の先端技術は個人の身体的能力をはるかに凌駕しており、単なる身体機能の外化や拡張という観点ではとらえきれないものになっている。しかも、二十世紀の半ばには、それまで独立に発展を続けてきた科学と技術が融合し、「科学技術(テクノサイエンス)」とでも呼ぶべき社会状況を作りだすに至った。それからすれば、技術が個人的身体を離れたことは、逆にそれが社会システムの不可欠の一部として自律的に機能し始めたことを意味するであろう。

西田幾多郎が言語と技術をもつ身体を「歴史的な身体」と名づけたことに倣うならば、技術が社会システムの中に組み込まれ、社会制度と一体となつて機能し始めている状況を制度化された社会的身体、すなわち「制度的な身体」と呼ぶことができる。もちろんそれは、三木清の「諸技術も社会の道具として、社会という身体、社会的身体ともいふべきものにおいて支えられていると見ることができようであろう」(三木清、1942, p.263)という示唆的な指摘を踏まえている。三木は、西田が歴史的身体の延長線上に社会を捉えようとした試みを引き継ぎ、それを端的に「社会的身体」と呼びながら、その器官ないしは機能として「技

術」を特徴づけようとしているのである。以下ではこの洞察を手がかりに、三木の技術哲学のもつ現代的意義とそこから派生する諸問題について考えてみたい。

二 三木清の技術哲学

戦前日本の哲学界において、技術論ないし技術哲学はもっぱら唯物論研究会を中心とするマルクス主義陣営の論題(トポス)であつた。そのなかで、西田哲学に立脚する三木清の技術哲学は、当時としては異彩を放つものであつたと言つてよい。もちろん、三木がマルクス主義に並々ならぬ関心を抱き、『唯物史観と現代の意識』(一九二八)などでマルクス主義の人間学的解釈を試みたことはよく知られている。また、後期の西田が数学、物理学、生物学といった個別諸科学を対象にその方法的基盤(数学における直観主義、物理学における操作主義、生物学における有機体論)の解明に精魂を傾けていたことも、三木は十分に承知していたはずであるが、彼はそれらの領域に踏み込むことはなかった。おそらく三木は、マルクス主義に発する社会的関心を満たすと同時に、「行為的直観」や「歴史的な身体」の概念を基盤とする後期西田哲学の問題意識を継承できるテーマとして、ロゴスとパトスが交差する技術の領域を選んだに違いない。

三木が技術についてまとまつた考察を展開したのは、はじめ岩波講座「倫理学」のために執筆され(一九四一)、のちに付録を加えて単行本として刊行された『技術哲学』(一九四二)においてである。この著作は「技術の倫理」にまで一節を割いて言及している点において、当時としては画期的な技術論と言うことができる。また、それに先立つ『構想力の論理第一』(一九三九)のなかで、彼は「神話」および「制

度」に続く第三章を「技術」の考察に当てている。さらに、遺稿として残された『哲学者の人間学』においても、第四章「人間存在の表現性」のなかで技術に関する論述がなされている。こうして見ると、三木は技術哲学を人間学の一環として位置づけ、しかも技術の働きをパトスとロゴスを統合して「形象」あるいは「形」を生み出す構想力の上に基礎づけようとしていたようである。荒川幾男は三木の『構想力の論理』を「社会的身体」の現象学（荒川幾男、1968, p.46）と呼んでいるが、適切な特徴づけであろう。その際に、技術を個人的身体の技能から社会的身体の機能へと媒介する役目を果たすのが「制度」という概念である。「この国のかたち」（司馬遼太郎）といった表現があるように、社会の「形」を定めるのは種々の「制度」にほかならない。ここではまず『技術哲学』から、先に引いた一文を含む、技術の制度的性格を明らかにした一節を引いておこう。

「技術は社会的諸関係の中に入り組んで存在するものである。かようなものとして技術は、社会が自己自身に与える組織であるところの制度の性質をもっている。その関係は人間の身体とその道具と見られる諸器官との関係に類似している。身体とその道具との間には有機的な関係が存在し、そしてその道具の間には或る道具連関が認められる。諸技術も社会の道具として、社会という身体、社会的身体ともいふべきものにおいて支えられていると見ることができるところであろう。社会も或る身体的なものである。それが身体的なものであるところから技術の制度的性質も考えられるのである。」（三木清、1942, p.263）

通常「科学の制度化」と言われる場合には、十九世紀半ばに出来し

た第二次科学革命、すなわち科学知識およびその担い手（科学者）を恒常的に再生産する社会制度が整備された事態を指す。具体的には、職業としての科学者の出現、高等教育機関の設立、専門学会の成立などの出来事である。それからすれば、技術は出現の当初から「制度化」と表裏一体であった、と言うことができる。石器や土器の製作技術にしても、狩猟や農耕牧畜の技術にしても、それを共同で実現し、伝承するためには、一定の社会組織や人間関係が不可欠だからである。三木が「技術は社会的身体の器官と見られるようなものである。社会的諸関係から離れて純粋な技術そのものという如きものを考えることは抽象的である」（三木清、1942, p.276）と述べたゆえんである。その点で彼が指摘するように、科学がロゴス的であるとすれば、技術はノモス的なのである。

だが、われわれはノモス的なもの、すなわち制度を目にすることも手にすることもできない。それは物質的実体ではなく、われわれが生み出した「形象」であり、まさに構想力の所産にほかならないからである。三木が『構想力の論理』を展開するに際して、神話と並んで制度と技術を取り上げた理由がここにある。制度はもちろん、物質的基盤なしには存立しえない。だが、それだけでは成り立たず、何らかの擬制的な（fictional）要素を必要とする。これは大学や銀行をはじめ、山口組から楽天イーグルスにいたるまで、あらゆる制度的存在に共通する不可欠の要素である。その点を三木は『構想力の論理』において、「先ず制度はヴァレリイの意味における convention もしくは fiction である。何等の擬制的性質をも有しないような制度は存しない」（三木清、1939, p.102）と的確に指摘している。当然ながらそれは、社会的身体としての技術の領域にまで拡張される。

「制度は技術的に作られるといっても、それが道具或いは機械の如きものとは異なるものでなければならぬ。自然を支配するための道具がリアルなものであるとすれば、制度はフィクショナルなものである。しかもフィクショナルなものがリアルであるというのが歴史の世界である。制度は社会が自己自身に与える構造であり、かかる構造なしには社会は存立しえない。(中略) 社会はフィクションの建物である。」(三木清、1939, p.179)

歴史の世界においてはフィクショナルなものがリアルであるというのは、要するに制度が実質的な拘束力をもつということにほかならない。その意味で、制度は社会的身体を拘束するのみならず、個人的身体をも拘束する。ただし、拘束されることによって、身体はさまざまな制度的行為を実現することが可能となるのである。たとえば、卒業や学位取得といった行為は、大学といった制度を前提にして初めて成り立つ制度的行為にほかならない。あるいは預金や送金といった行為も、銀行制度がなければ成立しないであろう。その意味で、制度は新たな行為の「形」を創り出すのである。

狩猟を生業としていた原始時代の人間に比べれば、われわれ現代人は視力や筋力とはもとより、それらを基盤とした行為のレパートリーにおいて、著しく劣っているに違いない。われわれはそれらの能力を「外化」し、各種の技術に委譲してしまっているのである。たとえば野原を全力で疾走するという能力を、われわれは自転車から航空機にいたる交通システムという制度に預けている。逆に、それらの交通システムに依存することなしには、現代人は空間移動すらままならないと言つてよい。その意味では、われわれの生物学的身体そのものが機能

において制度化されており、さまざまな技術的支援装置がなければ生存さえおぼつかない「制度的身体」と化しているのである。そうした制度化を可能にしているものこそ、現代においては科学技術(テクノサイエンス)にほかならない。三木はその点を次のように指摘している。

「環境に対する適応の仕方が本能的直接的であることから技術的間接的になるという方向へ進むに従つて、かく働きかける主体である人間を制度的に結合し組織する仕方も発展し、フィクションの支配もそれに応じて発展するのである。自然的環境は社会の身体であるとも考えうるように、科学も科学技術もあらゆるものが歴史の世界においては制度の意味をも有し得る。」(三木清、1939, p.179)

それではわれわれ現代人は、高度に発展したフィクションの支配に服し、身体の制度化を甘んじて受け入れるほかはないのであろうか。あるいは、科学技術がもたらす負の影響や災厄は傍観しうるのみで、それを阻止するすべはないのであろうか。そうした問いに対して三木は、狭隘化された「技術」概念の拡張をもつて答えようとする。すなわち、技術が機械技術あるいは自然科学を基盤とした技術にのみ特化されて理解されてきた近代以降の風潮に異を立て、技術にはさまざまなものがあり、「特に自然科学的技術のほかに社会技術即ち社会科学を基礎とする技術が存している」(三木清、1942, p.281) ことを強調するのである。

このことは、冒頭で引いたアリストテレスによる「技術」の定義を思い起こさせる。それは「その真を失わないことわりを具えた制作可

能の状態」というものであった。三木があえて「社会技術」という言葉を用いたのは、その「制作可能」な対象のなかに社会そのものをも含めようという企図があつてのことにはかならない。村田純一が「技術をめぐる害悪を制御し、技術を馴らす」ということは同時に社会のあり方を制御し馴らすということでもあり」（村田純一、2009, p.192）と指摘している通りである。また「社会科学を基礎とする技術」という表現だが、当時は「社会科学」という言葉が暗黙のうちにマルクス主義を意味していたことは付け加えておいてよいであろう。それを別にしても、社会技術は事柄の性質上否応なく政治ないしは政治学に関わらざるをえない。三木は当然そのことを自覚していたのみならず、政治学をさらに倫理学と結びつけようと試みるのである。

「技術を馴らし得るものは技術である。技術の害悪が語られる場合、その技術を支配すべき他の技術の存在が忘れられている。いわゆる技術的時代の悲劇は、技術は単に自然科学的技術のみでなく社会技術というものの存在すること、両者の間には因果的に密接な関係があること、従つて諸技術の間に正しい目的・手段の自律的・依存的関係が樹立されねばならぬことを理解しないところにある。そしてこのように諸技術の間に正しい関係を樹立すべきものは既にアリストテレスが考えたように総企画的な技術としての政治であるであろう。しかも政治がかようなものであり得るためには既にまたアリストテレスが考えたように政治学は倫理学と一つのものでなければならぬ。」（三木清、1942, p.282）

ここで三木が言及している「総企画的な技術としての政治」という

アリストテレスの考えは、『ニコマコス倫理学』の冒頭で一種の学問論として展開されている。さまざまな実践や技術や学問を「善」へ向かつて統括する「最も有力な最も棟梁的な位置にあるところのもの」は「政治（ヘー・ポリテイケー）」にほかならないというのである（1094a）。しかもアリストテレスは『人間というもの』の善「こそが政治の究極目的でなくてはならぬ」（1094b）と付け加えている。これらを踏まえて三木が構想した社会技術とは、それゆえ「科学技術の政治学」および「科学技術の倫理学」を包括した学問ということになる。現代であればさしずめ「科学技術社会論（STS）」の活動になぞらえることができる。だとすれば、三木の社会技術の構想は、現代の高度化した科学技術社会のなかにおいてこそ、その真価が問われるべきものであらう。そのためには、現代社会における科学技術の現状を一瞥しておかねばならない。

三 科学の技術化と体制化

科学と技術の融合といえ、すぐに念頭に浮かぶのは十八世紀後半から十九世紀前半にかけての産業革命であらう。しかし、蒸気機関や水力紡績機などの技術革新を先導したのは、ワットやアークライトら「アントレプレヌール（企業家、起業家）」と呼ばれる人たちであり、彼らは大学の科学研究とはほとんど無縁の階層であつた。先にも述べたように、それまで別個の道筋をたどってきた科学と技術が融合するのは、二十世紀に入ってからのことである。とりわけ、二つの世界大戦が果たした役割は大きかった。まず第一次世界大戦において、戦闘機、潜水艦、戦車、化学兵器（毒ガス）など当時の先端科学と軍事技術が結びついた。次いで第二次世界大戦においては、マンハッタン計

画による科学者総動員体制のもと、最先端の物理学理論に基づいて核爆弾が開発された。第一次大戦が「化学の戦争」、第二次大戦が「物理学の戦争」と呼ばれるゆえんである。

第二次大戦後は、マンハッタン計画の成功を範にとつて、政府主導の科学技術振興政策がアメリカを起点に先進各国に普及する。それに伴って、宇宙開発やガン撲滅を目標に、科学研究と技術開発を一体化した形で進める「研究開発(R&D)」のプロジェクトが急速に展開されていく。いわば科学研究の「技術化」である。それによって生命科学や情報科学を中心に、研究室と市場がベンチャー企業によって媒介されながら地続きに発展するシステムが出来上がる。つまり、政府や企業から資金提供を受けて科学者たちがチームを組み、委託されたプロジェクトを期限までに達成するという「プロジェクト達成型」の共同研究スタイルが一般化するのである。そうした研究開発システムを、科学史家の広重徹は「科学の体制化」と呼んだことがある。

「現代の科学は、現存の社会秩序のために欠くべからざる要素として、しっかりと社会秩序のなかに組み込まれている。現存社会秩序は科学の維持発展のための制度的装置、具体的にいえば、科学者の生産システムとしての高等教育機関や種々の奨学金制度など、国や大企業の設立する研究機関、国や財団による種々の研究費供給のルート、研究投資を円滑にするための種々の税制上の措置、そして、種々の委員会、審議会、行政機関による科学技術政策の立案と実施のシステム、等をそなえている。(中略)私が「体制化」ということばで表わすのは、このような状況全体のことである。」(広重徹、1969, p.58)

広重のいう科学の「体制化」とは、まさに科学研究と技術開発が表裏一体のものとして社会システムのなかに制度として組み込まれている状況を指している。体制化した科学は、当然ながら科学者コミュニティ内部だけで自律した研究活動を行うことはできない。研究に巨額の経費が必要とされるほど、科学者は政府の審議会や議会の動きに敏感にならざるをえない。素粒子研究に必須の大型加速器(SSC)の建設予算がアメリカ議会で否決されたような事態が現実起こりうるからである。したがって、現代の科学研究を取り巻く状況は、政治や経済の動向と不可分だと言つてよい。

それに加えて、科学技術がもたらすさまざまな負の社会的影響は、科学者だけの力では解決できないものとなっている。具体的には、環境問題、BSE問題、パンデミック、原発事故などを考えてみればよい。いずれをとってみても、解決に科学知識は必要だが、それだけでは解決の道筋を示すことのできないような問題ばかりである。ここでもまた、科学の領域は政治、経済、社会、文化の諸領域と不可分のものとなっている。要するに、これらの問題を解決するには、事実判断だけでなく、政治的決断を含んだ社会的価値判断が必要とされるのである。そうした問題領域を、マンハッタン計画にも関わった核物理学者のA・ワインバーグは、科学のテリトリーを超えろという意味で「トランス・サイエンス(領域横断的科学)」と名づけたことがある。彼自身による定義は以下のようなものである。

「科学または技術と社会との相互作用の過程で生じる係争点の多くは一例えば、技術の有害な副作用、あるいは社会問題を科学の手続きで処理しようとする試み―科学に問いかけることはできるが、科学に

よ・つ・て・答・え・る・こ・と・の・で・き・な・い・諸・問・題・に・対・す・る・回・答・を・未・決・の・ま・ま・に・し・て・お・く・。私・は・こ・れ・ら・の・諸・問・題・に・対・し・て・ト・ラ・ン・ス・・サイ・エ・ン・ス・的・の・い・う・術・語・を・提・案・す・る・。と・い・う・の・も・、そ・れ・ら・は・認・識・論・的・に・言・え・ば・事・実・に・関・す・る・問・題・で・あ・り・、科・学・の・言・葉・で・述・べ・る・こ・と・が・で・き・る・の・だ・が・、科・学・に・よ・つ・て・は・答・え・ら・れ・な・い・か・ら・で・あ・る・。つ・ま・り・、そ・れ・ら・の・問・題・は・科・学・を・超・え・出・て・い・る・の・と・あ・る・。」(Weinberg, 1972, p.209, 傍点原文)

ワインバーグがそこでトランス・サイエンスの具体例として挙げているのは、低レベル放射線障害の生物学的影響、原子炉の過酷事故、壊滅的巨大地震などであり、東日本大震災と東京電力福島第一原発事故を経験したわれわれにとっては、まさに他人事ではありえない事象ばかりである。これらはすべて「科学に問いかけることはできるが、科学によって答えることのできない」問題群に属する。その意味で、われわれはまぎれもなく「トランス・サイエンスの時代」(小林傳司、2007, p.120f.)のただ中に生きているのである。

トランス・サイエンスと表裏一体となつて現代社会の科学技術のあり方を形作っているのは、ドイツの社会学者ウルリッヒ・ベックが提起した「リスク社会」という概念である。彼はチェルノブイリ原発事故が起きた一九八六年に著書『リスク社会』を刊行してヨーロッパ中に衝撃を与えた。ベックによれば、先進諸国はすでに「第二の近代」ないしは「再帰的近代」という段階に突入している。それを特徴づけるのが「リスク社会」という概念なのである。

第一の近代、すなわち産業社会においては、富の分配をめぐる不平等から生ずる貧困問題の解決こそ、国家が取り組むべき最大の課題であった。しかし第二の近代、すなわちリスク社会においては、これま

で富を生産する源泉であった科学技術が、逆に社会的リスクを生み出す源泉となり、新たな問題を発生させる。つまり「科学技術がリスクを造り出してしまふ」というリスクの生産の問題、そのようなリスクに該当するのは何かというリスクの定義の問題、そしてこのリスクがどのように分配されているかというリスクの分配の問題」(ベック、1998, p.23)がそれである。

なかでも、リスクの分配の問題は、富の分配に代わって、現代国家の大きな課題となっている。たとえば放射性廃棄物の中間貯蔵施設を決める問題一つにしても、そこには避けがたくNIMBY(Not In My Back Yard)という原則が働く。つまり、リスクの分配はやむをえないにしても、「私の裏庭だけはいやだ」という総論賛成・各論反対の主張である。しかも、現代の科学技術がもたらす社会的リスク、たとえば酸性雨、光化学スモッグ、放射能汚染といった災厄は、いったん発生すれば容易に国境を超え、また責任の所在を特定することが困難であり、さらに被害補償は莫大な額にのぼって一企業では負担しきれない。リスク社会にまつわるこのような状況を、ベックは「組織化された無責任」(Beck 1995, p.63)と名づけている。これはまさに、われわれが三・一一の東京電力福島原発事故において目の当たりにしたところであろう。

リスクを防止し克服するためには、「科学的合理性」だけに頼るわけにはいかず、「社会的合理性」をも考慮することが不可欠となる。いわゆる「安全(科学的合理性)」と「安心(社会的合理性)」の両立である。安全の方は「損害の発生確率×損害の大きさ」という形で科学的に計算することがある程度は可能である。他方の安心は主観的心理状態と考えられているが、これは単なる心理的問題ではなく、むしろ科学技

術およびそれをコントロールする政治のシステムに対する信頼性の問題として捉えられねばならない。ベックが指摘しているように「社会的合理性によって裏づけられていない科学的合理性は無意味であり、科学的合理性のない社会的合理性は盲目」(ベック、1998, p.41)なのである。そしてこの両者の調和を図ることこそ、三木清の言う「社会技術」の役目ではなくてはならない。

四 おわりに―社会技術の可能性―

現代社会において科学技術が抱える問題を組上に載せる際に、二年前に生じた東日本大震災とそれに伴う東京電力福島原発事故が与えた深い衝撃を無視するわけにはいかない。おそらく三・一一以前と以後とでは、科学技術に対するわれわれの眼差しは、意識するとしないうちにかかわらず、根本的な変化を被っているに違いない。その思想的インパクトは、十八世紀のリスボン大地震に比較することができ。この出来事が単なる大震災ではなく、「文明災(梅原猛)」、「構造災(松本三和夫)」、「複合被災(外岡秀俊)」などさまざまに特徴づけられてきたゆえんである。

とりわけ福島原発事故によって、科学技術のシステムと一体化したわれわれの「制度的身体」が不確実性とリスクを抱え込んで、いまや満身創痍であることが白日のもとに晒されたと行ってよい。われわれは現在、恐竜のごとく巨大化して自己コントロールの効かなくなった制度的身体を、どのような形で再編成すべきかを問われているのである。科学技術は価値中立的な制度ではなく、常に一定の社会的リスクを伴っている。それは、科学の不確実性(たとえば地震予知)と技術の不完全性(たとえば放射性廃棄物の処理)のもとで重要な社会的意

思決定をせねばならない、というリスクである。こうしたトランス・サイエンス的状况のなかでは、意思決定を専門家だけに任せておくわけにはいかない。そこには事実判断だけでなく、社会的価値判断が要求される以上、何らかの「シヴィリアン・コントロール」が必要となるからである。

それゆえ、三木清が構想した「社会技術」の内実を、われわれは専門家の科学的・技術的知識と非専門家(市民)の社会的判断力の横断的結合として捉え直すことができる。ただし、この結合には行為の結果に責任を負うという、M・ウェーバーの言う「責任倫理」が要求される。三木の言葉を借りるならば「技術の要求するのは協力或いは協同の徳である。協同によってのみ技術は効果的であることができる。そしてこの協同は何よりも責任の倫理を要求している」(三木清、1992, p.286)のである。「社会技術」という言葉は、科学技術振興機構(JST)の「社会技術研究開発センター」をはじめ、今日さまざまな場面で使われ始めている。だが、この概念の礎石を据えた荣誉は、正しく三木清に帰せられねばならない。そして、この古い皮袋に新しい酒を注ぎ入れる役目は、言うまでもなくわれわれのものなのである。

「引用・参考文献」

以下のリストに従い、著者名・刊行年・頁数を引用文の末尾に明示することで出典を示した。なお『三木清全集』からの引用は現代仮名遣いに改めたことをお断りしておく。

Alvin Weinberg 1972, "Science and Trans-Science," *Minerva*, vol.10.
Ulrich Beck 1995, *Ecological Politics in an Age of Risk*, Polity Press.

アリストテレス一九七一『ニコマコス倫理学(上)』高田三郎訳、岩波文庫
ウルリッヒ・ベック一九九八『危険社会』東廉・伊藤美登里訳、法政大学
出版局

アンドレ・ルロワ・グーラン二〇一一『身ぶりと言葉』荒木亨訳、ちくま
学芸文庫

荒川幾男一九六八『三木清』紀伊国屋新書

小林傳司二〇〇七『トランス・サイエンスの時代』NTT出版

西田幾多郎一九三七『歴史的身体』西田幾多郎哲学講演集(一九九四)

所収、燈影舎

広重徹一九六九『問い直される科学の意味』『近代科学再考』(一九七九)

所収、朝日新聞社

三木清一九三九『構想力の論理第一』、『三木清全集』第八卷(一九六七)所

収、岩波書店

三木清一九四二『技術哲学』、『三木清全集』第七卷(一九六七)所収、岩波

書店

村田純二二〇〇九『技術の哲学』岩波書店

(野家啓一・のえ けいいち・東北大学)

ワークシヨップ1

ミシェル・アンリ哲学と生の現象学の可能性を問うーアンリ没後二〇年を機にー

提題者 米虫 正巳・榊原 達哉・村松 正隆

オーガナイザー 川瀬 雅也

二〇一二年は、フランスの現象学者、ミシェル・アンリ (Michel Henry) (一九二二―二〇〇二) の没後一〇年 (また、生誕九〇年) の年にあたる。特にこの一〇年の間、ヨーロッパを中心とした各地では、アンリ哲学の重要性が再認識され、その研究は日増しに活発さを増している。しかしながら、日本においては、アンリ哲学への関心自体、いまだ必ずしも大きな広がりを見せてはおらず、「日本ミシェル・アンリ哲学会」の設立 (二〇〇九年) によって、アンリ哲学研究の活性化の機運は高まりつつあるとは言え、まだその途上だと言えよう。今回のワークシヨップは、こうした日本におけるアンリ哲学研究の現状を踏まえて、アンリ没後一〇年を機に、アンリの「生の現象学」の意義と可能性を今後の日本の現象学研究の一つの課題として提示することを意図して企てられた。

アンリの「生の現象学」は、根本的に、古代ギリシア以来の西洋の伝統的な存在論のうちに、実在的存在の形式化、普遍化、概念化といった動機が息づいていることを明らかにし、それによって奪い去られてしまった「生ける個体」の実在性・実質性を救い出そうとする意図を持つと言える。その際、この形式化、普遍化、概念化の外で、「生

ける個体」の実在性を支える原理とされるのが「生」であり、「情感性」であって、アンリは、この「生」「情感性」の根本構造を「自己感受」のうちに見いだすのである。アンリが晩年に「キリスト教の哲学」に傾くのも、キリスト教が、ギリシア的な形式化、普遍化、概念化を排して、「生ける個体」を見つめようとするからであり、その生 (vie) を絶対的な自己顕示としての神 (Dieu) との関係で理解しようとするからなのである。

アンリの「生の現象学」は、右のような観点から出発して、哲学史の全体を再構築することを企てるとともに、私たちの日常的経験や社会制度の意味を再考し、さらにそこから、新たな倫理の可能性を展望するところにまで及んでいるのだが、今回のワークシヨップでは、とりわけ、(一) 従来の現象学に対する「生の現象学」の位置づけの問題、(二) 「生の現象学」におけるキリスト教的モチーフの問題、そして、(三) 「生の現象学」における倫理の問題に焦点を当てた。こうした観点からアンリの「生の現象学」に光を当てること、この新たな現象学運動が、今後の現象学の展開にとっていかなる意義と可能性をもたらしうるかを浮き彫りにしたつもりである。以下、三人の提題者によ

る発表のレジュメを掲載し、ワークショップの報告とする（質疑応答は紙幅の関係で割愛した）。なお、このワークショップにおける発表の全文は、『ミシェル・アンリ研究』第三号（日本ミシェル・アンリ哲学会、二〇一三年）に再録されている。あわせてご参照いただければ幸いである。

（川瀬雅也・かわせまさや・佐世保工業高等専門学校）

提題（一）米虫正巳「生という場所——生の現象学と歴史的現象学の交錯から」

本提題では、ミシェル・アンリの「生の現象学」の可能性を、彼がそれに対置させつつ批判する「歴史的現象学」、すなわちフッサールやハイデガーの現象学との関係から考察することを目指した。アンリによるフッサールやハイデガーへの批判は、彼らが「世界の現出」という仕方での現象性、すなわちアンリが言うところの「超越」しか考慮に入れてこなかったという点に集約される。それに対してアンリは、超越の根拠であると共に超越とは異なる、より根源的な現象性を問題にし、それを「内在」と名づける。この内在とは、感情のパトス的な自己感受において成就する、超越論的生によるこの生自身の自己現出、すなわち「生の自己顕示」であり、このような現出様態を取り逃がしたが故に、フッサールもハイデガーも批判されることになる。そして内在としての「生」とその自己顕示を問題とする「生の現象学」は、歴史的現象学よりもラディカルな現象学であるとされる。

しかしこの「生の現象学」の可能性を見極めようとするならば、歴史的現象学に対するアンリの批判が、どれほどの妥当性を持つのかを

検討せずに済ますことはできない。そこで本提題では、ベルネによるフッサールの観点からのアンリ批判と、アールによるハイデガー的観点からのアンリ批判を取り上げ、歴史的現象学の側からアンリに対して提起される疑義を検討することから議論を始めた。両者の批判をまとめるならばそれぞれ以下になる。前者はフッサールに従いつつ、原印象と過去把持の不可分性、及び非対象化的志向性による主体の自己現出と対象化的志向性による世界の現出の同時的二重性によって、純粹な内在というアンリの主張を批判する。後者はハイデガーに従いつつ、非・歴史的なものとしての内在を主体的な情感性に限定しようとするアンリを批判すると同時に、ハイデガー的な意味での存在史すら超越と看做すアンリに対して、歴史的なものと非・歴史的なものとの本質的な混交を強調する。いずれも、超越に対する内在の根源性というアンリの主張に対して、むしろ超越と内在の等根源性を主張するものである。

アンリ自身はこれらの批判に対して正面から答えることがなかったため、アンリに代わってそれに応じることが求められる。まずベルネに関してであるが、アンリはフッサール解釈の妥当性について争おうとしているのではなく、あくまでも「無・世界的であるもの」の可能性を問おうとしている以上、その不可能性を証し立てるのでない限り、両者の間の議論はどうしてもすれ違いに終わらざるを得ない。そこで重要なのはむしろアールによる批判の方である。というのも、そのアンリ批判も、「非・歴史的なもの」が「歴史的なもの」を通してのみ自らを示すということを主張する点で、本質的にはベルネの批判と同じなのだが、この「非・歴史的なもの」が「場所」と等置されているため、アンリの現象学と直接に交差させることが可能になるからで

ある。

そこで次に本提題では、アンリにおける「場所」の概念を検討することで、いかにアールの批判に応答できるかを問題とした。一方で『現出の本質』以来、アンリにとつて基本的な場所は「世界」と等しく、超越の側に位置する。しかし他方で、超越とは異なるような「場所」についての考えがアンリに見られるのも事実である。例えば、アンリ的な意味での超越ではないような「場所」としては、『野蠻』や『見えないものを見る』において提示される「〈大地〉」や「真の自然」としての「コスモス」の概念が挙げられる。そしてアンリにとつては、これらはさらに「生」とその自己顕示としての内在」にこそ自らの根柢を持つものであり、「生」においてさらに基礎づけられねばならない。そこで「生」そのものの場所性が問われることになる。

アンリによれば、生とその自己顕示は世界の外にあり、世界の外で生じる。だが「の外の外にある」という表現は、世界の中での場所や世界という場所の「外」という〈場所〉を指し示してはいないだろうか。実際アンリは「いかなる世界の相も持たない、世界以前の場所」について語りもする。もし「世界以前の場所」というものが可能なのであれば、自らを世界の外で顕示する生は、それ自身が世界の中の場所とは異なる〈場所〉、世界とは異なる〈場所〉を前提としているのではないか。あるいはむしろ生とはそのような〈場所〉そのもののことではないだろうか。

こうして本提題では最後に、『我は真理なり』、『受肉』、『生の現象学』などアンリの晩年のテキストの検討を通じて、生の内在そのものが、世界の場所に先行する根源的な〈場所〉であることを示そうと試みた。アンリに従うならば、世界以前に、世界という場所とは異なる〈場所〉

として、内在としての生の〈場所〉、生という〈場所〉がある。それは言わば、〈原・場所〉とも言うべきものであり、それゆえにこそ、〈大地〉やコスモスという場所もそこに根柢を持つものとして初めて可能となる。ここでフッサールやハイデガーに立ち返るならば、彼らの歴史的現象学とアンリの生の現象学がここで再び交差することになるだろう。というのも、「世界」が「先・所与性」として主体に与えられていることは晩年のフッサールも認めており、アンリが超越の側に位置づけるような世界以前の〈世界〉、つまり「先・世界」は既にフッサールによつて問われていたからである。また「先・空間的な場所性」について問う後期のハイデガーについても同様のことが言える。このように「場所」という観点からアンリ自身の現象学を捉え直すならば、その「生の現象学」の可能性を、アンリ自身はほぼ等閑視していた後期のフッサールやハイデガーとの関係から再考する道が開かれる。そこにおいてこそ「生の現象学」と「歴史的現象学」の真の同一性と差異を明らかにすべきではないだろうか。

(米虫正巳・こめむしまさみ・関西学院大学)

提題 (二) 神原達哉「『超越』とその影——内在における生の根源的可能性と受肉」

本提題は、ミシェル・アンリの晩年に出版されたキリスト教三部作、『我は真理なり』、『受肉』、『キリストの言葉』におけるアンリ独特のキリスト教論、なかなかよくその受肉論を射程に入れつつ、あえて彼の処女作、『現出の本質』に回帰することによって、ミシェル・アンリの生の現象学の根本的可能性をあらためて検証するものである。

まずは、われわれは『現出の本質』の中で描出されている「内在」の概念をあらためて分析しなす。ここでは、「内在」に対置され対立している「超越」の哲学の哲学的系譜（自己の本質を現出させるために自己を疎外し外化する哲学）、アンリの言う、存在論的一元論としてのギリシア的思惟（アンリによるその析出は膨大である！デカルト、マールブランシュ、カント、フイヒテ、ヘーゲルを経て、アンリが自らの生の現象学に対して対比的に用いている「歴史的現象学」、すなわちフッサール、ハイデガー、シェーラー、サルトル、メルロ・ポンティに至るまでの哲学的伝統）が明らかにされており、さらにギリシアに端を発する西欧哲学史の基底を流れる「表象」の哲学に対して、それを根源的な意味において根拠づける内在の哲学の立場、そして本発表ではキリスト教的な思惟を対置することで、西欧の哲学の基底を流れる表象主義を止揚し、脱構築するアンリの思考のプロセスを析出している。ここで表象主義とアンリに批判されているのは、ギリシア的思惟、その一典型である存在論的一元論のことであり、可能態から現実態へと向かう運動によって現実的なものになるもの、あるいは即自が対自へと向かい即かつ対自へと止揚されて現実的なものになるものを前提して、自己の本質を現出させるものことである。次にわれわれは、アンリの生の現象学は能動的なコギトの現象学ではなく、徹頭徹尾受動的なコギトであることを、『現出の本質』の中で展開されたエックハルトやキルケゴールへのアンリの参照を手掛かりにして分析している。最後に、この根底的に受動的な「内在」における「生」の概念をよりいっそう解明するために、マイスター・エックハルトの神の受肉と人間の魂の合一、しかも自己を表象化するのではなく魂が自己を空虚化して神の受肉と合一するという受肉の現象学を分析してい

る。そのことにより、アンリが晩年にキリスト教へと大きく傾斜したのではなく、彼の哲学は『現出の本質』以来、一貫してキリスト教的なモチーフを前提にして、彼の生の現象学が展開してきたことを明らかにしている。要するに、「内在」を「超越」（志向性による自己構成）との比較で言うのなら、「内在」は「超越」の影である。内在は、影のように超越から決して離れないものであるが、シャミツソーの『影をかくした男』において描かれた、影を悪魔に売り渡してしまった結果人生に失敗してしまう主人公のように、内在は超越を可能にする絶対条件なのである。これが本発表の根本的なモチーフである。

以上のような根本的な問いに対して、三つの方向から回答を与える。

①「内在」と「超越」の概念の検討。まず、『現出の本質』で展開された、フイヒテやヘーゲルの神の啓示の問題を分析し、西欧の「超越」の哲学の概念を明らかにしたうえで、それに対してアンリの内在の立場から批判を行い、アンリの生の現象学の立場を明らかにする。また、ドイツの古典哲学と同様に「超越」の立場に立つ、古典的現象学ないしは歴史的現象学と呼ばれる、ハイデガーの現象学、とくに『カントと形而上学の問題』における超越論的構想力の議論、すなわち時間性の議論を分析することで、同じようにこの古典的現象学ないし歴史的現象学を批判検討する。そして、それにアンリの生の現象学、生（生き生きた現在）の自己印象化の概念を解明し、生の現象学の内実を明らかにした。これらの議論は、いずれも『現出の本質』で扱われた問題である。

②生の絶対的受動性の問題。続いて、『現出の本質』の後半において扱われた、観念や表象に還元不能な生の概念を、感情ないし情感性

と呼ばれる生の構造からとらえ直し、生の概念をさらに論究する。

『現出の本質』の後半部では、アンリの説く「内在」の立場が、カントの実践哲学に登場する道徳法則への尊敬の感情やシェーラーの感情論を表象主義と批判することで、その前半部よりもはるかに積極的な形で主張されていることを本発表は分析している。それによると、アンリの感情や情感性は、志向性に還元される一箇の「感情」の表象ではなく、志向性や感情を可能にする情感性であり、その現出のあり方は贈与という形で自己現出であることが再確認されている。その感情の在り方を、これもまたキリスト教的なレファレンス、すなわちエックハルトやキルケゴールの受肉や「絶望」に基づいて析出している。アンリによると、情感性のあり方は志向性の能動的な能作によってイメージとして主観の前に立てられるものではなく、根底的に超越論的主観性に出口なしに与えざるを得ないような自己贈与であるのだ。言い換えれば、それは自己の能力では如何ともし難い「自己の自己への緊縛」、絶対に逃れることのできない出口なしの自己のよる自己への自己贈与なのである、ということが分析されている。

③受肉におけるコギトの起源の問題。最後に、内在における感情や情感性を、アンリの受肉の立場と比較することで、超越論的自我の開始の最終根拠を叙述しようとするアンリのキリスト論の出発点が『現出の本質』にあることを示した。

(榊原達哉・さかきばらたつや・徳島文理大学)

提題 (三) 村松正隆「内在のダイナミズムから(倫理)へ」

本提題は、ミシェル・アンリの哲学においていかなる倫理を語りうるのかという問題を、「芸術」という論点と関連付けつつ考えることを目的とする。本提題の主たる主張は、アンリ哲学において評価されるに値するような芸術作品を鑑賞することは、まさに、倫理的な修練としての意義を得る、ということである。

アンリの哲学は「受動性」「情感性」「享受」といった術語で一般に特徴づけられるため、時に、静的な「存在の享受」を第一のものとする、いわば静寂主義的な倫理を説いているかのように見えることもないわけではない。仮にアンリの語る「内在」の領域が、もっぱら静的な構造をもつものであれば、そのような解釈も不可能ではないだろう。しかし、アンリの哲学に触れるものはすぐに、この「内在」の領域が独自のダイナミズムを備えていることに気づかされる。そのゆえに、この「内在」の領域に基づくアンリが考える「倫理」も、また独自のダイナミズムを持つのでなければならぬ。このダイナミズムの構造を明らかにすることこそが、最初の課題となる。

この内在領域のダイナミズムは、アンリの若き日のメヌ・ド・ピラン論にすでに現われていると言えよう。彼は、ピランの志向的ならざる「内在的努力」の概念を称賛し、これは、「私たちの絶対的身体の存在そのものと一体となっているような、一種の潜在的な緊張」(強調は引用者による)を明らかにしている、と言う。

「この緊張は、言うなれば、私たちの有機的身体と、そして恐らくは世界へのすべての現前一般の実効性とを、それ自身の生の統一性のうちに保っている。また、この潜在的な緊張は、運動的努力の本質をなすのと同様、感覚することや触発・され・うることの本質

もなしている。この緊張は、知が生であって死んだ知でない限りで、知の固有の内的な震えなのである。」(Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 1965, p.230 : 強調は引用者による)

ところで「緊張 (tension)」という言葉が用いられている以上、この内的努力は独自のダイナミズムを備えるはずである。この「緊張」は、「能動性」と「受動性」との対立によって織りなされるものでもあれば(このテーマは後年の『受肉』においても現われる)、「我あたう」と「無為」とによっても織りなされると言えるだろう。しかし、アンリの読者にとってこの「緊張」は、何よりもまず、『現出の本質』以来アンリが語り続けた、「受苦」と「享受」との間「喜び」と「苦しみ」との間に見出されるものではないか。

アンリ自身の言葉に従えば、「苦しみと喜びの統一は存在それ自身の統一であり、存在論的に一であり、根底的な現象の統一性である。この中で自己自身を感じ、自己自身に関する絶対的な受動性のうちで自己を感じ、その苦しみのうちで自己となるもの、つまり存在は、必然的に、苦しみの中で、またこの苦しみの喜びの中で自己を感じるのである。」(Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, 1963, p.82)。そして、両者の移行こそが、「生の〈本質の歴史〉」(Michel Henry, Marx, 1976, p.143)を記している。

「内在」における生は、「喜び」と「苦しみ」との緊張と移行とによって織りなされるわけだが、この時、アンリの独自の「倫理」が立ち上ってくるといえるだろう。この「倫理」は、「生の自己到達」という用語によって特徴づけられる。この「生の自己到達」は「生の自己享受」であり、従って「享楽」「幸福」でもある。私たちの〈生〉は、この

倫理に従って組織されなければならない。ところで、「内在」領域の論理に従うのであれば、「生の自己内到達」とは正に、「喜び」と「悲しみ」との同一性をその移行の中で明らかにする「パトス」の運動を生きたことに他ならない。あるいは、「生の力のそれぞれを最高点にまで高めるような力を超える力 (hyperpuissance) に身を委ねること」が、内在領域の論理が要請する「倫理」であると言える。

ところで、私はここで、内在領域が、いわば反対の性質を持った諸項のカップリング、「喜び」と「悲しみ」、「努力」と「努力なき努力」といった対立物の共存と相互の往復によって特徴づけられていることに、改めて注意を向けたい。このとき、「根底的な情感性」に触れること、「力を超える力」に身を委ねることとは、経験的な次元における感情を、「根底的な情感性」のごとく感受することと言えるようになるのではないか？あるいは、現在において私が感じている経験的な感情を、「根底的な情感性」に触れるためのきっかけとすることが、よきことであると言えるのではないか、とも、提題者は考える。

このような規定を与えたとき、「芸術作品」も、新たな位置を得ることになるのではないか。アンリによれば、「文化」は「生の自己内到達」に貢献するべきものであるが、「生」のパトスを能う限り純粹に表現しうる芸術作品は、この「生の自己内到達」に最も貢献することと言えるだろう。

アンリ自身は絵画について語ることが多かったが、提題者はここで、「音楽」の享受とアンリ哲学との関係について意見を述べておきたい(アンリ自身も『見えないものを見る』において、「音楽はわれわれの生すなわち感情を直接に表現する」とは述べている)。特に、調性(まさに tonalité である)の変転を見事に表している音楽作品は、「生」

の内在的運動を表わすことによって、聴取者を、「内在」における「緊張」へと身を委ねるように促していると言えるだろう（提題者は、こうした作品の最良の例として、シューベルトの後期のピアノ・ソナタや弦楽四重奏曲を挙げた）。

アンリが言うところの「喜び」と「悲しみ」は、シューベルトの後期作品の調性の変転と類似した構造を持つと提題者は考える。アンリの言う「苦しみ」は、失われることなく、そのままの形で「喜び」でもある。そして私たちは、そうした根底的な情感性の構造を知る時に、あるいはそうした構造の噴出に身を任せるときに、私たちの根底を支える生の力を知ると言えるだろう。そして、例えばシューベルトの楽曲のように、調性の転変を見事に美的に描き出す作品は、アンリのテキストと同じように、この生の秘密を告げ知らせてくれるのであり、またその意味で、私たちの倫理的生の重要な構成要素となるとも言えるのではないか。即ち、こうした曲の聴取体験は、単に美的な経験に留まらず、いわば「倫理的修練」とでも呼ぶべき位置を獲得するのではないだろうか。

「内在」の論理、「倫理」、そして「芸術作品」の位置という三つの重要な課題がこのような連関を示しうることを大まかにではあれ描き出すことが、提題者の目的であった。

（村松正隆・むらまつまさたか・北海道大学）

ワークショップ2 環境問題への現象学の寄与

本ワークショップでは、人と自然、あるいは環境の関わりの経験を現象学の立場から考察し、現象学的なエコロジーの可能性を開くことを目的とする。

環境問題を語るとき「キーワード」として「think globally, act locally」や「グローバル」といった標語が掲げられることがある。環境問題、ことに地球環境問題といわれるような問題は、その影響がある地域を越えて地球全体に及ぶという意味では、「いま、ここ」といったミクロな視点ではなく、マクロな視点が必要である。しかし「環境とはつねに何かの環境である」と考えるなら、具体的な足場を持たない環境に関する思考は空論に終わる危険性を持つ。そういう意味で環境問題とは、ミクロとマクロが交差する点において発生するし、そうした思考が要請されているといえる。

現象学が、経験から遊離した「上空飛翔的思考」を禁じ、まずは対象そのものへと還り、しかしそこに留まらず、そこから再び「上空へと飛翔する」なら、環境問題を考察するための適切な方法となりうるだろう。そこで本ワークショップでは、現象学が環境問題に対してどのような貢献をすることができるのか、そしてまた環境問題を前にし

て現象学の限界がどこにあるのかを考察する。

正直なところを言えば、いくつかの学会などで環境倫理学関連のワークショップを行った経験から、本ワークショップにはあまり人が集まらないのではないかとという危惧をオーガナイザーとしては抱いていた。殊に、日本現象学会ではこれまでのところ環境倫理学関連の発表はほとんどないといつてもよいと思われる。しかしワークショップの会場には、思いの外多くの参加者があり、発表後の質疑も活発に行われ、現象学からの環境倫理学への最初のアプローチとしてはその役割をどうにか果たせたのではないかと思う。

「環境問題と生活の基盤の危機」 紀平知樹（兵庫医療大学）

「環境の危機」と叫ばれてすでに久しいが、このようにいわれる場合、われわれの念頭に浮かぶのは、地球温暖化や森林伐採、資源の枯渇等々といった問題である。こうした環境の危機は、誰かにとっての環境の危機であるかもしれないが、しかし「さしあたり」私にとっての環境ではないかもしれない。すなわち、環境の危機という言葉が、

オーガナイザー…紀平 知樹

自然の破壊ということと同義で用いられている場合、それはすでに対象化された環境である。しかし環境とは、つねに何かの環境でしかありえないし、私達も何らかの環境なしに生きていくことはできないだろう。そうした環境を一足飛びにして、対象化された環境を論じることとは、現象学が禁じる「上空飛翔的思考」を犯してしまうことになるのではないだろうか。そこで本発表では、みずからの生活の場としての環境の危機を明らかにすることを目的とした。そしてその環境とは、必ずしも自然を意味するわけではなく、むしろ私の生活を可能にしている諸制度の中でも特に、市場の問題を明らかにしようとした。

そうした観点から環境の危機の問題を現象学の問題として考察するにあたって、ひとつの手がかりとなるのは、いわゆる危機書の問題である。フッサールは自然の数学化によって、学問が人間の生活と乖離し、そのことが学問の危機を引き起こしていると診断した。もちろん環境問題にとって科学・技術の問題はきわめて重要な問題であることは間違いない。しかし、現在の環境問題をただ科学・技術の問題として考察するだけでは不十分であることも明らかだ。というのも、グローバルに浸透している市場経済という制度と科学・技術が結びつくことによって、生産活動が増大し、商品の移動が大きくなり、それが「環境の危機」を引き起こしていると考えられるからである。本発表では、そうした事態をフッサールの自然の数学化になぞらえ、「自然の資本化」と呼び、ひとつの事件をとおして、その過程を考察した。

その事件とは、明治から昭和30年代まで続いた岩手県にある小繋山をめぐる問題である。江戸時代、その山は、藩有ではあったが、地元の住民が生活のために資材を得たり食料をえたりする共有地であった。しかし明治時代になり、地租改正が行われると、その山はある個

人の名義の土地となった。当初の名義人は従来の慣行を知っており、地元の人たちが山に立ち入ることを特に問題にはしていなかったようだが、その名義人が村の数人に移転登記を行ったあたりから事情が変化する。すなわち、共有のものという意識が希薄化し、所有権の売買が起ったのである。そしてその山の所有者は、農民が山に立ち入ることを監視し、燃料木や用材を採取した農民を窃盗罪で警察に突き出すことになった。こうした事情の背景に山の性格の変化を見ることができだろう。つまり山という共有地が、山という商品に変化したのである。そして商品となった山は、確かにその場所にあるながら、他方で没場所的な性格をまとうことになる。なぜなら、商品にとって交換可能性という性格が不可欠であり、その性格によってこの山は、ここにありながら、どこか別の場所にある何かによって代替される可能性があるのである。そしてこうした代替を可能にする媒体が貨幣である。

しかしこうした山の性格の変化は、それまでその山に依存して生活してきた農民の生活基盤を変化させるものである。山に依存して生きてきたということを言い換えるなら、山は農民にとっての環境であったということができるだろう。しかし山が商品化されることによって、商品が流通する市場こそが、農民たちにとって否応なく環境となったのである。たしかに、山はこれまでと同じところに存在し、農民たちも同じところで生活を営んでいるが、しかしその内実は大きく変化している。あるいは、環境の空洞化が生じているといってもよいだろう。つまり農民が生活のために依存せざるをえなくなった市場は、没場所的な商品が流通する場であり、農民たちが生活する場の意味は、もはや奪われているのである。

カール・ポランニーは経済にふたつの意味を認め、一方を形式的な意味での経済、他方をサブスタンティブな意味での経済と呼んだ。前者は手段目的関係の論理的性質から生じる経済であり、大きく見れば現在の市場経済と考えてもよいだろう。他方は、人間と自然環境の制度化された相互作用から生まれるものだとしている。これは、市場化される前の小繋山と農民の関係を考えてよいだろう。あるいはこれをポランニーの思想を引き継ぐイリイチの言葉で言えば、サブシステムと呼んでもよいだろう。この領域に市場が浸透することによって、従来のサブシステムは失われてしまったのである。くり返しになるが、同じ山に依存して生活しているとしても、その意味内容がまったくことなるのである。われわれにとつて市場なしの社会など考えられないのであるから、それは依然としてわれわれの環境でもあり、それなしにわれわれはいまや生きていけないのである。しかしこうしたサブシステムにかけられた市場のヴェールをいったん取り払い、そのヴェールを現象学的な批判に晒すことがはじめられなければならないのではないだろうか。

当日の質疑において出された質問は、主としてサブシステムを回復することの意味に関する問題であった。発表の中でフッサールの自然科学による自然の数学化という着想から、環境問題における市場経済による自然の資本化という観点をえて、資本化された自然の問題点を指摘し、サブシステムの回復が重要だと主張した。そのことに関連して、サブシステムを回復するということは、市場経済なしの社会に戻ることであるのかという問題である。もちろんここまで市場経済が浸透した現在の社会において、それを完全に拒絶することは不可能であろう。しかし同時に、市場経済に対して一定の距離をとって、

いとはその意味を相対化し、批判的に考え直す必要があるとはいえるだろう。経済を市場経済としてのみ考えることは、歴史上さまざまにあった、そしてありうるであろう経済の可能性を縮減してしまうことになるのではないだろうか。ポランニーやイリイチのように経済の別の可能性を考察すること、しかもそれをわれわれの具体的な経験の場面からはじめることが重要なのではないかと思う。

参考文献

- Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaft und transzendente Phänomenologie*, 1962, Martinus Nijhoff.
戒能通孝, 『小繋事件—三代にわたる入会権紛争』, 1964年、岩波書店。
Karl Polanyi, *Livelihood of Man*, 1977, Academic Press.
Ivan Illich, *Shadow Work*, Open Forum, 1981.
本研究は「SPS 科研費 24616024」の助成を受けたものです。

「現象学的地理学は環境論にいかに関与しうるか」吉永明弘（江戸川大学）

報告者はこれまで「ローカルな環境倫理」の構築を目指してきた。そのなかで、環境倫理学に、地理学、場所への愛着、風土性といった視点を導入することを試みてきた。それらによって、各人の身近な環境とのかかわりの中から環境倫理を創出させようとしたのである（吉永 2007）。そこでは特に、場所に対する人間の経験を重視するイー・トゥアン、エドワード・レルフと、独自の「風土論」を構想しているオギユスタン・ベルクの議論を援用してきた。トゥアンとレルフ

フの議論は「人間主義地理学」と呼ばれているが、また「現象学的地理学」とも呼ばれている。他方、オギュスタン・ペルクの風土論は、和辻哲郎の風土論から出発しているが、アフォードانس理論からも大きな示唆を受けている。これまで報告者は、彼らの議論には目を向けてきたが、その背景となっている現象学とのつながりについてはあまり論じてこなかった。今回の報告では、トゥアンとレルフの論文の中から、現象学と自らの地理学との関連について述べている箇所を紹介することで、現象学のどのような特徴を意識的に参考にしたのかを確認する作業を行った。以下はその要旨である。

トゥアンは、自らの論文で、現象学の方法を、地理学の営み（景觀、地域、自然、空間などの記述と分析）に適用することを試みている。彼によれば、現象学の仕事は「現象の記述と明確化」にあり、地理学とは、「人間の世界としての大地に関する組織化された知識」である（Tuan 1971: 181）。彼は自らの論文を「地理学的経験のいくつかの一般的なタイプ、すなわち「後方」「前方」「家」「旅」といった経験に、現象学の方法を適用することを試みたもの」としている（Tuan 1971: 192 注2）。

その中で、トゥアンはこれまでの地理学が現象学的なアプローチを無視してきたことを批判している。現象学は「第一には、経験の本性と、人間であることの意味に関わるものである限り、それは直接には心理学と文学に関連するものである。そのような関心は地理学者の通常の関心事からかけ離れている。しかし、そうであるべきではないのだ。というのも、現象学者たちは、抽象的な「人間」や「世界」ではなく「世界の中の人間」を研究しているからである。このアプローチは、人類学にとって明らかに重要である。そして実際に、人類学者た

ちは、文化的経験の本性を研究する際に現象学の視点を実質的に用いてきたのである。この視点は、地理学者にも同様に重要である。地理学者の探求は——広く捉えれば——「世界の中の人間」を理解することでもあるからである」（Tuan 1971: 191）。

次にレルフによる現象学の評価を確認する。彼は現象学の基本問題を三つにまとめている。（1）人間の「生きられる世界」の経験の重要性。（2）「思考の他の形態に対する、科学的思考の独裁と絶対性」に対する反対。（3）仮説の検証と理論の発展に関する研究方法に対して、いくつかの別の研究方法を定式化する試み。その上で彼は、現象学の方法論の特徴を次のように説明している。「現象学は、知識が人間から独立して存在するものではない、そうではなくて、知識は世界に対する人間の経験から獲得されなければならない、と想定する一つの哲学である。この立場から、世界は人間との関連によってのみ、そして人間の意図や態度を通してのみ、理解されうる。（中略）現象学の方法は、人間の経験による生きられた世界を研究するための厳格な記述の手順として提供されている」（Ralph 1970: 196）。そしてこのような「現象学のアプローチは、地理学の研究分野の統一を可能にする。しかしそれは、単純な人間中心主義のモデルを採用することによってではなく、人間と世界との間の関係性に関する根本的な志向性を説明することによって、可能になる」（Ralph 1970: 197）。

このような現象学の方法論によって、主観主義にも客観主義にも偏らない「環境」理解が可能になる。こうして構築された「現象学的地理学」は、人間にとっての「環境」のありようを明らかにするものであり、それはまた、環境問題を他人事としてではなく、各自が自分自身の問題として受けとめるための基礎となりうるものといえよう。

以上をふまえて、本報告ではベルクの風土論を簡単にまとめた。ベルクは、和辻哲郎の風土論と、ギブソンの「アフォーダンス理論」を援用することによって、近代の主客二元論を乗り越え、風土の「おもむき」を尊重した環境整備を行うべきと主張している。具体的に彼は、以下のような「環境整備の規範」を提出している。すなわち、(1) 風土の客観的な歴史生態学的傾向、(2) 風土に対してそこに根をおろす社会が抱いている感情、(3) その同じ社会が風土に付与する意味、これらを無視するような整備は拒否されるべきである、というのが風土論に基づく彼の環境倫理である(ベルク1984)。

当日の質疑では、主に二つの質問が出された。一つは、この議論の流れからすると「気分」の問題が視野に入ってくるのではないかと、いうものであった。もう一つは、ローカルな場所的を絞るのはよいが、それだけだと、特に学生は、ローカルなところで関心が止まり、グローバルな問題に無関心になるという指摘であった。「気分」の問題は、確かにボルノウの気分論などがあるが、未だ不勉強で消化できておらず、今後の課題としたい。「このままではローカルにとどまる」という指摘は重要で、グローバルへの扉を開くことが必要だが、そのためには「他者」への関心、「他者」への想像力、直接経験と記号経験の立体化(市川1983:7475)、「私的な事柄」を超えた「公共的な事柄」への関心などを培うことが鍵となろう。これらの質問により、今後の検討課題が明らかになった。質問者・参加者の皆様に感謝したい。

Yi-Fu Tuan (1971) "Geography, phenomenology, and the study of human nature" *Canadian geographer* vol.15, Issue 3
Edward Relph (1970) "An Inquiry into the relations between

Phenomenology and Geology" *Canadian geographer* vol.14, Issue 3
オギユスタン・ベルク (1984) 『風土としての地球』筑摩書房

市川浩 (1983) 『〈身〉の構造』講談社学術文庫

吉永明弘 (2007) 「人間主義地理学は環境論にいかに関与しうるか」『公共研究』4巻1号、千葉大学公共研究センター

本研究はJSPS科研費23720005の助成を受けたものです。

「狼の現象学」河野哲也(立教大学)

本発表では、文学作品やドキュメントを資料としながら、狼(かり)の現象学を開始した。狼の現象学は、狩狼・漁労という行為とその経験を通して、生活世界の重要な一部を明らかにする。これまで、現象学では、生活世界とは、文化的・精神的世界として捉えられることがしばしばであった。そこで暗黙に想定されているのは、都市ないし農村部での生活である。しかし自然科学によって数値化される以前の具体的な実践と経験の世界が、美的観照の世界であるとか、農耕を中心とした牧歌的世界であるとか、人間的交流の世界であるとか想定するのは、現象学の創始者達も抜け出せなかった狭い発想である。そこで忘却されているのは、ウィルダネスでの生活である。狼の経験は、ウィルダネスにおける身体的な経験である。文化的要素もあるとは言え、狼は動物たちの生活とも共通性をもつ基底的な行動であり、生活実践である。

狼は特別の場合を除いて、人が定住しない手つかずの自然、「ウィルダネス(wilderness)」で行われる。ウィルダネスは、狼をする者にとって風景(ランドスケープ)ではなく、自然地である。生活世界に

において、有用なもの、魅力が定まっているもの、手元にあるものなどに関心が限られる人々は、世界を記号化して見てしまっている。狩猟者は、これらの人びとは決定的に異なる。自然地に暮らす者は自然と交感する。だが、ここでの交感とは、自然への情動的な没我ではない。神秘的恍惚としての自然との交感などは、農耕生活のなかの宗教体験から生まれたものにすぎない。そうした陶酔感、周囲の環境へと注意を怠たらず、自己の存在が周囲に与える変化にきわめて敏感な狩猟的覚醒からは、限りなく遠い。狩猟者は自然と覚醒的に一体化し、その変化と流転を感知する。それゆえ、狩猟者は、同伴者の存在を完全に忘却することさえある。

狩猟的な交感とは、同時に、「食べる―食べられる」関係によつて自己を自然の一部と感ずることである。狼とは何よりも獲物を食べるために狩ることである。それは、獲物のように感じて行動し、そして、獲物を食べて一体化することである。しかし食べられるのは獲物の方とは限らない。狩猟者と獲物の関係は可逆的である。臨床心理学者によれば、人びとは自分の死期を知ると「なぜ、自分が死ななければならぬのか」という疑問と怒りを覚える時期があるという。こうした発想は、誰かが自分の代わりとなりうる社会化された状況から生まれたものである。他方、ウィルダネスでは代役はおらず、同じ役割などない。私はすでに動物から肉をもらっている。その代金は自分の肉で支払う以外にない。狩猟する者は「なぜ、他ならぬこの私が」などと気の抜けた問いを発することはない。私の死は私の捕食者からの指名であり、命をやりとりする自然の必然だからである。

狩猟者のまなざしは、異種の動物を獲物として狙うが故に、「非―人間」的志向性である。異種間の動物における見つめることと見つめ

られることは、命の交換をする意味しか担わない。さまざまな意味作用を担い、解釈するまなざしとは、同種の間で初めて成立する志向性である。現象学で言う意味解釈作用としての志向性は、人間という同種間個体の関係性の反映に他ならない。相互主観的であるのは、非狩猟的志向性である。他方、狩猟者は自然地のあらゆるものごとに注意を向ける。狩猟者は、一点に執着せず、全体を捉え、あらゆる変化に気づく宇宙的な関心を持つ。それは志向のない環境の全変化する知覚である。自然と一体化した身体による志向性のない知覚と解釈のない志向性、これが狩猟者の意識である。

狼は同種との関係性を離れ、異種の動物と始原的生活のなかで交感する。狼では獲物を模倣し、命を交換する。それは代役のきかない個体の生のあり方である。その生活形態ゆえに、狼は独特の政治性を帯びる。民主主義と人権の核になる個人という概念は、社会生活の中ではなく、ウィルダネスの中でこそ生まれる。ウィルダネスは歴史と文化を退ける。民主主義社会とは、歴史と文化を抜き去った政治社会である。民主主義はウィルダネスの思想である。物事をつねに二項対立的に捉える二元論的発想は、根本的には、社会（集合）の内と外を分け、我らと、彼らを分ける集団主義的で国境設定的な発想を原型としている。ウィルダネスはそうした二元論の外に位置する開けた場所である。民主主義の包括性はそうした開放された場所からやってくる。このことに気づいていた哲学者もいた。国家からの追放者であり、世界市民（コスモポリタン）という言葉を作り出したシノペのディオゲネスがその代表である。彼は生肉をかじり、自分が死ぬと動物の餌にされることを望んだという。彼は、狩猟者としての意識を持った我が先達なのである。

三人の発表の後、質疑にうつったが、発表者個人に対する質問については、それぞれの発表要旨の後にその質疑の内容を記載している。

最初にも記したが、これまで日本現象学会では、あまり環境倫理的な問題について発表は行われていなかったように思われる。そういう意味で今回のワークショップは発表者の間であまりテーマを絞り込むことなく、むしろ現象学的な立場から環境問題へどのようなアプローチがありうるかの可能性を示すことになった。したがって発表のテーマも「環境と経済」（紀平）、「現象学的地理学」（吉永）、「猟の現象学」（河野）とバラエティに富んでいるし、一見何のまとまりもないように見えるかもしれない。しかしおそらく三人ともある意味では「人と環境」を問題にしているといえるし、しかもそれは主体としての人間と、客体としての環境との関わりということではなく、「主観主義にも客観主義にも偏らない「環境」であり、「自己を自然の一部と感ずる」狩猟的な交感であり、また生活の糧としての環境であるだろう。一見ばらばらに見える問題をとりながら、現象学という手法を用いて考察を行うことで、ある種の重なりを見いだせたということは、出発点としては成功したのではないかと思う。

（紀平知樹・きひらともき・兵庫医療大学）

（吉永明弘・よしながあきひろ・江戸川大学）

（河野哲也・こうのてつや・立教大学）

ワークショップ3 感じ、記述すること―身体の現象学とその方法論―

提題者 河合 翔・三村 尚彦・村川 治彦

オーガナイザー 三村 尚彦

ワークショップの趣旨

現象学において身体という主題が、それまでの哲学的伝統とは異なる視点から取りあげられ、すでにさまざまに論じられてきたことは、周知のとおりである。したがって、身体の現象学的考察には、たえず「身体を問うことに、いかなる現代的な意義があるのか」という反省が伴うことになるだろう。そこでさまざまな学的領域における最近の研究動向へ目を向けてみると、「身体」はこれまで以上に現象学に有効な問いを提供し、現象学自身の進展をうながすテーマとして際だつてくるように思われる。具体的に言えば、それは、脳神経科学、心の哲学、臨床心理学、当事者研究、トランスパーソナル心理学・精神医学などにおいて、現象学的身体論の知見が積極的に受容されているという事情である。認知に組み込まれる環境としての身体、心と絡み合った両義的な身体、経験を可能にする一人称的な生きられた身体、人格性を規定する記憶の担い手としての身体など、現象学が従来指摘してきた身体の側面に再注目する研究動向は、関連諸分野と現象学双方の新たな可能性を提示するものと考えられる。

本ワークショップでは、上記のような学問領域において近年問題となってきた身体のある方・機能を、現象学的身体論に照らし合わせることによって、現象学およびその方法論の新たな可能性を検討していく。今回は、フォーカシング指向心理療法、リハビリテーションにおける当事者研究、心身統合学・気功研究の三つを取りあげる。これらに共通する研究態度は、「感じ、記述する」ことである。現象学は、上記の三領域に対していかなる貢献を果たしうるのか、また逆に、それらの領域は、現象学をどのように進展させるのか、「感じ、記述する」ことを手がかりに考察していく。

心理療法、リハビリテーション、気功、こうしたテーマを扱うことは、実験的な意味が強いものだが、ワークショップ当日には多くの方に参加していただき、活発な議論が行われた。改めて現象学という学的態度および方法のしなやかさ、適応性を感じた。以下、各提題者の発表概要を掲載する。

発表概要 (一) 三村尚彦 (関西大学) 「フォーカシング指向現象学の可能性」

本提題の目的は、ワークショップタイトル「感じ、記述すること―身体の現象学とその方法論―」に対して、一つの理論的根拠を与えることである。具体的には、カウンセリング技法の一つである「フォーカシング指向心理療法focusing-oriented psychotherapy」を開発したアメリカの臨床心理学者で哲学者のユージン・ジェンドリン (Eugene Gendlin, 1926-) の思想を手がかりにして、「フォーカシング」という方法を現象学に取りこむことを提案する。それをフォーカシング指向現象学focusing-oriented phenomenology、「フォーカシングに定位した現象学」とし、その可能性を検討していく。

ジェンドリンは、デイルタイ哲学の研究と平行して、クライエント中心療法の提唱者であるカール・ロジャーズのもとでカウンセリング実習に参加し、独自の心理療法理論を提唱した。成功したカウンセリングは、セラピストとのやりとりの中で、クライエント自身がみずからの体験過程（体験の流れ）に直接照合し、言語に先だって身体的に感じ取られるフェルトセンスfelt senseに触れる。それを通じて、クライエントのうちで、知性的に把握していたものを超えた自己理解が進捗することをジェンドリンは発見した。「フォーカシング」とは、言葉ではつきりとは表せない身体的な感じに焦点focusを当てることであり、体験過程、フェルトセンスに触れるための技法を意味する。ジェンドリンはフッサールを「哲学の基礎に体験過程の検討を位置づけた最初の人」と評し、現象学とカウンセリング研究を結びつけ、フォーカシング指向心理療法を提唱した。しかし、ジェンドリンはそれにとどまらず、フォーカシング、体験過程理論の枠組みを現象学の方法として自覚する「新しい現象学」を主張している。

上述のように、カウンセリングの成功は体験の整合的な内容理解にはない。あくまでも直接体験されているものに焦点を当て、そこから語り、記述する。矛盾をはらんだ非論理的なものであっても、われわれは感じられたものに定位しつづける。そのようにして流れていく体験は、(論理的整合性に拘束されない) 非論理的なステップによる移行なのであり、カウンセリングの実践が示すように、体験を進展させ、解放感や自己理解の進捗などポジティブな結果をもたらす。ジェンドリンは、体験の進展というこうしたプロセスを、現象学そのものの営みに適用する。それが「新しい現象学」である。しかしながら、徹底的な事象記述を追い求めるフッサールにあつて、「非論理的なステップとしての現象学」はすでに遂行されている（したがって、これは新しいものではない）。ジェンドリンの指摘は、非論理的なステップが方法的に自覚されていないという点にある。「体験を考察する」という体験は、必然的に自己言及的、再帰的である。体験記述にともなう非論理的なステップを体験記述そのものの推進力に用いる「新しい現象学」は、状況の把握が状況を変化させるという再帰性を方法として自覚的に使用するのである。本提題ではさらに、ジェンドリンの後期思想である「プロセスモデル」をふまえることで、「フォーカシング指向現象学」への移行を主張していきたい。それは、基本的な見解を保持しながら、新しい現象学の発想がより明確になると思われるからである。

『プロセスモデル』は、一九九七年刊行のジェンドリン後期の主著である。プロセスモデルは、単位となる要素の組み合わせによって事象を理解しようとするユニットモデルに対立するものとして主張される。その名が示すように、事態をプロセス、過程から捉え、徹底的に機能的な関係によって項目を捉えようとするダイナミックな理論モデル

ルである。このモデルをもつて、前述の非論理的ステップとしての体験過程を記述するならば、独特な再帰性と時間的相互内属の関係が見いだされる。それを端的に表すジェンドリンの術語が、「含意へと生起する『occurring into implying』」である。ある出来事が生起は、その出来事が現実化するという可能性が先行的にあったことを、出来事的生起と同時に成立させる。含意は生起と等しいものではなく、含意はまだ生起していなかった生起ではない。

生起と含意の相互作用というプロセスモデルの中心的思想を、「新しい現象学」へ方法的に取り込むことを、ここで主張したい。意識と件を直観し記述することにおいて、その現象学的記述がもたらす相互作用によって、現象は変化する。そのズレとさらにそれを記述していくこととする非論理的ステップが、体験そのものを進展させる。その進展にもとづいて現象学的考察は新たなものとなる。具体的には、現象学的記述を遂行する際、同時に、カウンセリング技法的な「フォーカシング」を実施するのである。つまり、現象学的な作業をしているときの身体的感じに注意を向けて、直接照合し、それをもシンボル化する。それによって、体験のうちでたえず暗黙的に機能している前反省的自己意識および身体図式に迫ることができると考えられるからである。しかし、このような複雑化した、過剰とも思える再帰的關係への注目、それに見合った効果をもたらさうものだろうか。

暗黙的な気づきとしての可能性を従来よりも詳細に記述しようとするフォーカシング指向現象学によって、現象学的記述の定式化は「意識に直接与えられているものを直観し、記述する」ことから、「相互作用的に含意へと生起してくるものを感じ、記述する」ことへ変化する。「感じる」とは、知覚的でもあると同時に、明確な知覚、認識には至つ

ていないものがそこで機能していることに「気づく」ことでもある。このような現象学は、ジェンドリンが『プロセスモデル』で目指した「再帰的、自己言及的、循環的な思考様式」を体現する。シュテルナーの言葉を借りて言い表せば、「ジェンドリンは、読者をさらなる理論と実践に向けて、複雑な開かれた循環を事例化するというポジションへ連れて行く。――中略――ジェンドリンのプロセスモデルは、一階first orderの理論と自分自身の実践の完全な成就から振り返るときにのみ、その概要が理解される一貫した二階second-orderの構造を提示している」(Sterner 2004, p.122)。この二階の構造は、反省の次元ではなく、体験の一次的な内在的次元であり、暗黙的な気づきの働きとである。まさにそれは、フランシスコ・ヴァレラが提唱する「内側から見ること」(Viewing from Within)を意味する。こうした眺望を開くためには、対象の経験、それに暗黙的に気づいている身体的経験、それらを同時に感じつつ記述する現象学的経験、これら三つを再帰的に進展させていくフォーカシング指向現象学が、必要とされるのである。

〈質疑応答〉

本提題が強調した「再帰性」という概念は、ジェンドリン哲学の特徴を正確に言い当てているのかという質問が寄せられた。時間の関係で十分に答えられなかったが、「含意へと生起する」というプロセスモデルは、再帰的、自己言及的、循環的であると同時に、たえずズレを孕んだ開放性をもっている。つまり「開かれた循環」を意味している。しかしこの問いは、本提題の次なる課題をも示唆していると考えられる。すなわち、フォーカシングを取りこんだ現象学的記述を、具体的に遂行することである。それについて、今後積極的に取り組んで

いきたい。

参考文献：

- Gendlin, E.T. (1997) *A process model* New York, The Focusing Institute
Sternier William (2004), "A process model is unique in its conceptual co-
generativity", *Folio*, volume19, number1, 2000-2004
Claire Petimengin (2009) *Ten Years of Viewing from Within: The
Legacy of Francisco Varela*, Imprint Academic

発表概要 (二) 河合翔 (大阪大学大学院) 「意のままならない身体と の相互行為―動作法の実践を通して―」

本報告では、脳性麻痺の事例を中心に自分の意識では思い通りにならない身体について検討した。報告者は、脳性まひという障害がある。脳性まひによって、身体を動かすときに不随意運動が起こる。この不随意運動によって、食事をする際、スプーンをつかもうとして腕に過剰な緊張が入ってしまう、握りしめたスプーンを思わぬ方向へ放り投げてしまう。また何かを話そうとすると、緊張で唇が引きつり、舌の動きが硬くなることでうまく発音することが難しくなり、体の様々な部位が一斉に緊張するため姿勢が不安定になり、歩行が難しくなる。

こうした脳性麻痺の特徴を具体的に検討するために、報告ではリハビリテーションの実体験を事例として挙げた。リハビリテーションとは、心理療法の一つである動作法のことを意味する。動作法では、それを受けているトレーニーが主体的に正しい身体動作を身につけ

ることを目的としている。だからこそ、トレーニーはトレーナーの手によって緊張する肩や腰を弛めてもらい、トレーナーに肩や腰を支えてもらいつつ歩きながら、徐々に主体的な動作を身につけていくのである。

この事例で検討したポイントは、トレーナーの手で支えられながら身体を動かすこととトレーニー自身が主体的に体を動かそうとすることとの間に生まれる葛藤である。トレーニーは、動作法をする場所に入った瞬間に「正しい動作をしよう」という規範に合わせて背筋をまっすぐにしたりして姿勢を整えようとする。けれども、正しい動作をしようとすればするほど、肩や腰が緊張してガチガチになってしまう。その緊張を弛めようと、トレーナーがトレーニーの肩や腰に触れていくわけである。

以上のような動作法を実際に行う場面についての考察から、報告では訓練をするという状況が身体の動きを規定するという仮説を立てた。つまり、自己と周りの状況が意味するものととのせめぎ合いによって緊張や緊張のゆるみが生み出されると捉えた。それによって、意識下での動作であっても、身体は自分の意のままにならないことを明らかにした。

状況が意味するものとは、トレーニーやトレーナーが「ここは訓練をする場所だ」と意味づけを行う以前に、その場所で行われていた文化的な営みの中で「ここではこのように振る舞うのだ」といった状況に対する意味づけを共有することによって、規定されたものである。しかし、トレーニーがその状況へ意味づける以前にすでに意味づけられていることは、トレーニーやトレーナーの意志に関わりなくその意味が存在し、トレーニーやトレーナーはただそれを受け取

るだけということの意味しない。もしトレーニーが動作法をする場へ参加していく際には、その場で自らの居場所を見出していかなければならない。居場所とは、その場で自分自身が心地よく振る舞えるように、また自らの振る舞いがその場にふさわしいと他者から認めてもらうために、身体をその場に馴染ませることである。しかも、身体による振る舞いは、自分とは異なる他者に向かって、あるいは事物に向かつてなされる。このトレーニーやトレーナーによる振る舞いは、その場で言語や身ぶりが発せられた瞬間に周囲にいる他者や事物にその状況の意味に沿うように受けとめられる。そして振る舞いは、その状況を取り乱さない程度に加工された上でその行為者の言語や身ぶり自体のなかにその状況に「あらかじめ」馴染んでいるという前提を与える。その「あらかじめ」馴染んでいるという共通項がまずもってトレーニーやトレーナーに対する周囲の暗黙の了解となるのである。したがって、トレーニーやトレーナーが発する言葉や動作は、それが周囲に受けとめられるや否や、トレーニーやトレーナーのみの独占から逃れ出てしまう。そして、彼らを取り巻く事物や他者によって状況に順応させるように暗に規定されることによって、その状況に則した規範性 $\vee$ を内面化するのである。

こうした規範性や緊張を解きほぐすための具体的な手法として、報告では「身体言語」という概念を提示した。身体言語とは、訓練場面でトレーナーがトレーニーに対して「ギューツと肩を上げて」とか「ストゥンと腰を落として」とか「フワツとひざを上げて歩いて」などと言かけをすることである。この「ギューツ」「ストゥン」「フワツ」という表現は、実はトレーナーが自らの身体で感じているリズムを、身体から離れて対象化されるのではなく、むしろ身体にこびりついたま

まの生の感覚で生み出したものである。そして、身体感覚を生そのままで表した言語は、つかみどころがない分、一方向に指示したり、時間や空間を限定することもない。一方、「ひざを八十度ぐらいに曲げて歩いてください」などという細かな指示の場合は、指示が自分という存在に一方向に向かつているがゆえに、まず「自分の身体は他とは独立して歩く」というように空間を限定している。また、「ひざを八十度ぐらいに曲げる」というように一連の動作の流れを小刻みに区分けし、さらには「曲げてから歩く」というぐあいに物事を順序立てることで時間を限定する。つまり、記述的な言葉や説明文はそれが表す対象を取り巻く時空間を意識的にコントロールしようとする。

しかし、身体感覚を生そのままで表した身体言語は、なにげなく呼吸をしたり、不意に体を動かしたりしている日常の世界へと私たちをいざなうのである。そこでは、時間も空間も意識的にコントロールされることのないために、ただ過ぎ行く時に身を委ね、空間も私たちの感じるままの身体感覚と一体化しているのである。だから、訓練の場で身体言語が発せられたとたん、トレーナーやトレーニーの身体のリズムに合わせて時間の流れがゆったりとし始め、空間も身体のリズムに徐々になじんでいくのである。

以上が報告した内容である。それに対して会場からは、他二名の報告者の報告内容との関連性について質問があった。

注(二) 動作法独自の用語で、訓練を受ける人のこと。ただし、それは単なる受け身としての客体ではなく、指導者の助けながらも能動的に動作学習をする、本来的な主体を含意している。

発表概要(三) 村川治彦(関西大学人間健康学部)「気功体験の現象学―記述における方法論的課題」

提題者は東洋と西洋の様々な身体技法の実践による心身の変容に関心をもってきた。ここでのいう身体技法とは、M・モース(1976)以来の社会学や人類学において扱われてきた概念よりも狭い意味で、「一定の期間自らの持続する意志をもってある動作を繰り返したり身体感覚に意識を向けることによって、自らの感覚体験に変化をもたらす実践法」としておく。そうした狭い意味での身体技法としては湯浅(1980)がいう「修行」やヨガ、氣功(津村1990)、欧米で発達してきたボディワーク(久保2011)などがある。これらの身体技法は近年、西洋近代医学の見直しとしての統合医療や認知科学における神経現象学アプローチ(Varia & Shear 1999)において注目されるようになり、多くの自然科学的研究も行われるようになっていく。しかし、その成果は必ずしも芳しくない。その理由は、これらの身体技法がもたらす感覚体験あるいは心身の状態は、そうした自然科学が前提としている心理―物理的条件性とは異なるものであり、山口(2004)が指摘するように「身体の全体に関わる現象と抽象的な考察を経た実在的因果性との原理的關係を十分に考慮にいれない」まま「現象の本質にそぐわない方法論的な狭隘が生じ」(p.73)いるからだと考える。

これらの身体技法に対する研究をより意味のあるものとするためには、まずもって身体技法の実践を通して感覚体験がどのように変化するかを自然科学の研究者でも共有できるように記述していくことが必要であろう。そこで、提題者は古代中国にその源流をもちながら、現在日本やアメリカ、ヨーロッパでも広く実践されている気功を例に

とって、身体技法の実践による感覚体験の変化のあり方を記述しようと試みた。

身体技法はその実践によって感覚体験が変化していくために、長い期間実践を積んだ人を対象にする方がより多様な変化の例を記述できる。しかし、実際にそうした実践者に気功による感覚体験の変化について従来の質的研究法でインタビューを行ってみると、たいいてい人が自らの体験を中医学の経絡理論や陰陽五行説、あるいは道教文獻にでてくる諸概念、人によっては何らかの生物学的エネルギーや霊的なエネルギーとして「説明する」ことが分かった。このように気功による体験を中国哲学の概念体系にあてはめたり気を実体化して説明するのは、異なる心理―物理的条件性を前提とした自然科学の研究と接点がない。そこで、例えば氣功家が「氣は生物学的エネルギーであり、気功をするとエネルギーが満ちてくる」と語る時に、彼が体験している身体感覚を既存の概念(例：エネルギー)で表象したり置き換えたりするのではなく、それぞれの感覚経験に根ざした言葉で詳細に記述してもらうことで、体験のありかたを理解していく必要があると考えた。

このような問題意識のもと、提題者はユージン・ジェンドリンの言語哲学(Gendlin, 1997)とその実践であるフォーカシングに基づいたインタビューと記述を試みた。ジェンドリンに依拠したインタビューと記述とは、三村が提示する「フォーカシング指向現象学」における新たな現象学的記述の定式化、すなわち「相互作用的に含意へと生起してくるものを感じ、記述する」に則り、「(気功)体験のうちでたえず暗黙的に機能している前反省的自己意識および身体図式に迫ること」とである。具体的には、以下のステップを行う。すなわち、①気功

という身体感覚に意識を向ける実践を重ねた気功家が、②その感覚体験を（研究者によるインタビューを通してフェルトセンスに直接照合しながら）記述し、③その記述をさらに研究者が自らのフェルトセンスと直接照合しながらフォーカシング志向現象学として記述することで個々の気功家の体験をより広い領域に展開し、④その記述を他の気功家や研究者が自らのフェルトセンスと直接照合しながら理解していく。

今回の発表では、提題者が英文による博士論文（村川2002）執筆のために三〇年以上の実践経験をもつ日本、中国、米国の三人の気功家に行ったインタビューをもとに気功がもたらす身体感覚の変化を記述したもののなかから、「イメージと気」をテーマとした記述を提示した。この記述では、気功の実践においては「イメージ」がたんに今ここに不在な対象を心の中に表象させる働きではなく、対象を身体感覚と常に結びつけることで身体感覚を変化させていく働きをもつことを示した。例えば、気功の実践で一般的な両掌の間に「気の球」をイメージすることは、最初はたんなる「不在な対象」であった両掌の間の空間が「あたかも何かが実在するかのように感じられる」ようになり、それが逆に全身の身体感覚や身体イメージ自体をも変えていくプロセスとして記述された。気功の実践によって起こるこうした身体感覚の変化は、西洋近代医学の機械論的身体観に色付けられた日常の身体感覚と大きく異なっているが、気功を長年実践する人々には文化的背景を問わず共通して経験されることから、「生活世界内の間（相互）主観的身体性」（山口2004）の根底にある「先反省的で匿名的な、自然をめぐる経験」のひとつのあり方、解釈として捉えることができると思われる。

〈質疑応答〉

フロアーからの質問として『実と虚』の身体感覚についてもっと詳しい記述」が求められた。本来は、気功の実践を通して生じる身体感覚の変化が、山口（2004）のいう「能動的志向性とその総合」の働きの変化として記述できればよかったのだが、提題者が現象学的記述の訓練を経ていないために不十分な記述となってしまった。この発表を機により意味のある現象学的記述の手がかりを探っていきたいと思う。

参考文献：

- Gendlin, E. (1997) 'How philosophy cannot appeal to experience' and how it can'. In D. M. Levin (Ed.) 'Language beyond postmodernism: Saying and thinking in Gendlin's philosophy' (pp.3-41). Evanston: Northwestern University Press.
- 久保隆司 (2011) 『ソマティック心理学』春秋社
- 津村喬 (1990) 『気功への道』創元社
- モース, M. (1976) 『社会学と人類学』(2) 弘文堂
- 村川治彦 (2002) 'Phenomenology of the Experience of Qigong: A Preliminary Research Design for the Intentional Bodily Practices'. Ph.D Dissertation submitted to the California Institute of Integral Studies.
- Varela, F. & Shear, J. (1999) 'The View from Within'. Imprint Academic.
- 山口一郎 (2004) 『文化を生きる身体—間文化現象学試論』知泉書館
- 湯浅泰雄 (1990) 『身体論—東洋的心身論と現代』講談社学術文庫

日常用語としてのウーシアーの意味射程

——初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈——

阿 部 将 伸

はじめに

アリストテレス存在論の中心概念ウーシアー (ousia 一般的な訳は「実体」) の意味するところを、ハイデガーは「恒常的現前性」「被制作性」と解し、そのような存在意味に導かれてきた存在論の伝統を「解体」しようと試みていた (vgl. SZ.19-27, GA24.140-171)。このことはハイデガー研究者ならずとも周知の事実であろうが、注意すべきは、アリストテレスのウーシアー論を排斥すれば事が済むなどとハイデガーが考えてはいなかった点である。むしろハイデガーは、アリストテレスが古代ギリシアにおいて日常用語でもあったウーシアー (それは通常「財産」や「所有物」を指す語であった) に定位して存在論を築いたことに一定の評価を示している。この評価の内実を探ることを本稿は目的とする。

先取りして言えば、ウーシアーの日常的な意味への注視のうちにハイデガーは大別して二つの意味を込めている。一つは、アリストテレスの存在論が存在了解的ではない存在者 (「財産」や「所有物」) に準拠して形成されたという批判的含意である。もう一つは、アリストテレス存在論が日常的な存在経験に根差していることを肯定的に評価す

るという含意である。前者については『存在と時間』などの記述からすでに広く知られていよう。対して後者の積極的含意は、これまでまったく知られていなかったわけではないものの、正確に把握されているとまでは言い難いのが現状である。というのも、この後者の側面を知るのに不可欠な一九二〇年代前半 (本稿はこの時期を「初期」と呼ぶ) の資料は、ここ十年ほどの間によりやく出揃ってきたからである。そこで本論考は、主として一九二四年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』(二〇〇二年刊行) を精読しながら、日常用語としてのウーシアーにいかなる積極的含意が託されていたのかを明示したい。

第一節 ウーシアーの通常の意味

一九二四年の夏学期講義は、ウーシアーの意味を「通常的」と「術語的」の二つに区別し、後者の術語の意味が生い育ってくる地盤としての前者の通常の意味²についてこう述べる。「ウーシアーとは通常、その〈存在の如何に〉における特定の存在者のことであり、そこでは〈如何に〉(das Wie) は付随的に思念されているのみである」(GA18.26)。³ 言い換える〈存在の如何に〉をどう捉えるかが本論

考の要所となるだろう。だがまずは、日常用語ウーシアが通常的に意味している「特定の存在者」とは何かを確定しておきたい。講義によれば、それは『資産』『所有物』『財産』『地所』(GA1824)を意味する。ハイデガーはこれを、『意のままにできるもの (das Verfügbare)』『現在居合わせているもの (das Gegenwärtige)』(GA1833)とまとめている。

この場合の〈存在の如何に〉は何を指すのか。上記のごとき存在者を見れば、ここでの〈存在の如何に〉が、『意のままになる』という仕方、で、現存在すること (Dasein) (GA1825) を指すと言われるのも納得がいくだろう。それは、たんなる前在性 (Vorhandenheit) ではなく、『前在的なものが意のままになり、しかも意のままになることとして現在しつつ、使用可能であり、その使用可能性において現を存在するという仕方、で前在する』(GA18346) ことである。ウーシアの通常の意味は、『存在と時間』の言葉を借りれば、道具およびその用在的在り方 (Zuhandensein) とに当たる。道具という存在者との交渉において非主題的・非表明的に了解されている道具の在り方を、通常用いられるウーシアの語は指示するとハイデガーは捉えている。通常の意味において思念されている〈存在の如何に〉とは、〈現に意のままにできるという仕方、で前在すること〉なのである。

以上が本節の結論であるが、初期のウーシア解釈を理解するうえで見逃してはならない点について、節を移す前にここで付言しておきたい。それは、先の引用に見られるとおり、道具 (ウーシア) の〈存在の如何に〉が「現存在 (Dasein)」と呼ばれていることである。このような「現存在」という語の用法は『存在と時間』でのそれと明らかに齟齬している。初期のアリストテレス解釈では「現存在」とい

う語が、存在論的な範例的存在者とその在り方だけを指すのではなく、世界において立ち現れるすべての存在者の存在をも指すものとして使われるのである。そしてその「現存在」は、〈如何に在るか〉という意味での存在に相当するとされる³。それは存在者が〈如何に立ち現れてくるか〉を意味するのである。それゆえ道具としてのウーシアについて「現存在」を語っても何ら問題はないことになる。いずれにせよここで明白なのは、〈ウーシア〉対〈現存在〉という『存在と時間』におけるような対立構図に依拠したのでは、初期ハイデガーのアリストテレス解釈を逸しかねないということである。

第二節 古代ギリシアにおける人間的現存在とウーシア

現に意のままにできる存在者 (道具) およびその在り方を指すものとして、ウーシアという語は日常的に使われていた。ハイデガーはこの通常の意味を一層見通しやすくするために、そのような道具の在り方と、古代ギリシアにおける人間的現存在とを連関させながら議論を展開している。その動向を本節で明確にしたい。

ハイデガーは、人間に固有の「エルゴン (εργον 通常の訳は「働き」乃至は「作品」)」を論じた『エントムス倫理学』の記述 (A61098a34) に基いて (GA18339)、アリストテレスによる人間的現存在の規定を「ゾーエー・プラークティケー・メタ・ロゴー (ζωή πρακτική μετὰ λόγου)」⁴と定式化する (GA18105113217.353.356)。プラークシス (πραξις) とロゴス (λογος) とが古代ギリシアにおける人間的現存在を決定づけており、そのことをアリストテレスが的確に看取していたとハイデガーは見なすのである。そこで、両契機との関連のなかでハイデガーがウーシアをどう解したのかを探ってみよう。

まずブラークシスであるが、普通「実践」などと訳されるこの語を、ハイデガーは「氣遣い (Besorgen)」と訳し (GA1838)、「人間の存在は氣遣いとして規定される」 (GA1865) とする。このでのブラークシスは、ポイエーシス (ποίησις 制作) やテオリーアー (θεωρία 観想) までを含んだ広義のものと解され、人間の在り方そのものと捉えられている⁵。

広義のブラークシスとしての人間の現存在を基礎にしたとき、道具としてのウーシアーはいかなる存在性格を示すだろうか。ハイデガーは道具としてのハンマーの在り方をこう記述している。「ハンマーは鍛冶屋のまさにテロス (τέλος) であるが、〔…中略…〕わたしがそれでもって釘を打つことができるという意味において、ハンマーは鍛冶屋のテロスである。このようなハンマーの役立つこと (Beitraglichkeit) や利用可能性が、ハンマーの現存在そのものを形作っている」 (GA1891-92)。鍛冶屋による制作という氣遣いを通じて完成するもの、制作の終端 (テロス) に位置するものという意味で、ハンマーは一つのテロスである。しかしハンマーが道具として存在する根拠は、そのようにテロスであることが同時に、〴〵のために役立つもの、つまり「シウムペロン (συμπερον)」 (GA1858) という存在性格を有し、別のさらなる氣遣い——たとえばわたしがハンマーで釘を打つこと——を指し示すことに存する。要するに、シウムペロン (〴〵に役立つ) という指示性格を内在させたテロスとして道具は現存在するのである。

この指示性格は単独で成立するものではなく、諸々の指示が連鎖するなかではじめて存立する。鉄はハンマーの制作に役立ち、ハンマーは釘を打って家を建てるために有用であり、家はそこに住まうために

存在する。〈テロスかつシウムペロン〉の諸連繋のなかでこそ、各々のウーシアーの在り方は発揮される。ウーシアーの通常の意味を解きほぐすと、ブラークシスがその内を生きているところ、つまり指示連関としての周囲世界 (Umwelt) が見えてくる。それゆえハイデガーもまたこう述べる。「ブラークシス・メタ・ロゲー (πρὸς ἑξ ὑπὲρ λόγου) という仕方では自らの世界の内には存在する存在者にとって、世界はシウムペロンという性格において前在している」と (GA1860)。周囲世界はテロス、つまり出来上がった姿で前在しながら、同時にシウムペロンな在り方を呈する。〈テロスかつシウムペロン〉は世界の在り方の規定でもある。というよりむしろ、そのように現存在する世界に組み込まれることを通じて、各々のウーシアー (道具) はそのつど〈テロスかつシウムペロン〉として出会われるのである。

かくして、人間的現存在を規定するブラークシスへの関連づけを通じて、ウーシアーが通常的に意味する〈存在の如何に〉が、〈シウムペロンを内在させたテロス〉という現存在の仕方を指すことが明らかにになった。それのみならず、〈シウムペロンを内在させたテロス〉の連鎖が、ブラークシスの関わる周囲世界の在り方であることまでも判明したと言える。

人間的現存在 (ゾーエー・ブラークテイケー・メタ・ロゲー) を形作るもう一つの契機、すなわちロゴスへと話を移そう。周知のごとく、ハイデガーはロゴスの「第二義的機能」 (GA1860) をレゲイン・ティ・カタ・ティノス (ἀγειν τι κατὰ τινος 何かを何かとして語ること) と見なし、ロゴスに属するこの「として (als)」という性格の発見をアリストテレスに帰していた。この「として」に着目すれば、ブラークシスに連関させたときのウーシアーの通常の意味と、ロゴスに連関

させたときのそれとが相違しないことが推察できるだろう。なぜなら、〈テロスかつシウムペロン〉という在り方において道具（ウーシアア）が氣遣われているということは、ウーシアアがそのような指示性格（〜に役立つこと）を具備するもの「として」見出されていることと、まったく同一の事態だからである。それゆえ講義も「ロゴスは氣遣いに属し、氣遣いは自らそのものにおいて一つの語り（Sprechen）、一つの語らい（Besprechen）である」（GA1861）と述べ、氣遣い（ブラークシス）とロゴスとの相即不離を唱えている。

そしてハイデガーはこのようなロゴス——つまり日常的な氣遣い（ブラークシス）と一体となってシウムペロン（〜に役立つこと）を見出すロゴス——をロギゼスタイ（λογίζεσθαι）と特定し、これに「考量（Überlegen）」という翻訳を与える（GA185859）。そのうえで「ロゴスすなわちロギゼスタイは、《〜のとき、それなら》（wennso）という根本構造のうちで遂行される」（GA1859）と説く。たとえば、いまここで釘を打って家を建てようとするとき（wenn）、それなら（so）わたしはそこにおいて役立つものとして、ハンマーを発見する。そのつどの状況のなかで、シウムペロン（役立つもの）として、現存在するウーシアア（道具）を了解すること。これがロギゼスタイ（考量）の働きである。

以上より、これまで〈テロスかつシウムペロン〉と規定してきたウーシアアの通常の意味を、より適切に〈シウムペロン〉としてのテロスと記すことができる。

さらには、ロゴスに着眼した場合においても、ウーシアアの通常の意味が世界の在り方に関わることも予想できるだろう。なぜなら、《〜のとき、それなら》という構造を持つロギゼスタイは、各ウー

シアアがはまり込んでいるそのつどの状況をも同時に了解するからである。〈シウムペロン〉としてのテロス〉は、そのつどの周囲世界の在り方を意味してもいる。「この考量のうちでは、〈各々のウーシアアのみなならず〉世界が表明的に、〈かくかくしかじかとして〉、つまり《〜への役立ちとして》、という世界の第一義的な性格において保持される」（GA1860）。したがって、〈シウムペロン〉としてのテロス〉という在り方は、まづもってブラークシスが関わる世界の在り方を指している。

世界とロゴスのこうした関係についても少し詳解しておこう。ポイントは、ハイデガーによる解釈において、〈シウムペロン〉としてのテロス〉が一貫して世界の側のそもそもの「在り方と見なされる点である。すなわち、〈何かとして〉、という意味や価値が人間の語り（ロゴス）によって世界に付与されるなどとハイデガーは解していない。意味に無関係で価値中立的な世界がはじめに存在し、そこに人間が語りを通じて意味・価値を与え、〈何かとして〉存在する世界を構成・構築するのではない。むしろ、世界の側に《〜として》の織り成す指示連関が潜在しており、ロギゼスタイ（考量）はそれを、そのつどの状況において顕在化・表明化するにすぎない。そもそもハンマーの側に、釘を打つのに有用であるという「素質＝適性（Eignung）」（GA18227）が伏在するからこそ、わたしは考量（ロギゼスタイ）を通じて、そのようなものとしてのハンマーを発見し氣遣うことができる。すでに潜在していた素質＝適性を發揮せしめることに、ロギゼスタイの本分は存するのである。

そのためハイデガーが述べる世界は、そのつどの周囲世界・状況に限定されず、より遠くまで広がっている。というのは、ロギゼスタイに呼応して自らを開示する世界は、つねにすでに、そのような開示可能

性を自身のうちに孕みつつ存在していた世界だからである。つまりそれはある意味で周囲世界に先立つような世界だと言えよう。この先行的な世界の広袤がどこまで及ぶのかについては、鉄弓ハンマー⇨家という指示関係を逆に辿ってみればよりよく知解できる。すなわち、家⇨ハンマー⇨鉄弓⇨岩石⇨岩場⇨と辿っていくと、最終的には諸々の自然の連関から成る世界が視野に入ってくる。そのつどの周囲世界に生きたとき、このような「自然としての世界」(GA18:266)が漠然とあれ、同時に了解されていることは否めない。そしてこの自然としての世界は、「日々の交渉のうちにあるわれわれの世界内存在にとつて」「つねに、すでに、現に在ること」(immer-schon-Dasein)として「現出する」(GA18:266)。すなわち、シムペロンをつねにすでに、自身のうちに潜ませていたものとして、それは立ち現れてくる。ウーシアは、そのつどの周囲世界を包含する自然としての世界の在り方をも意味するのである。漠然と非主題的にではあれ、ウーシアの通常の意味によって、最大限これほどのことまでが思念されている。

とはいえ、この方向を極端に押し進め、世界の先行性を強調しすぎることも慎まねばならない。すなわち、世界の側に存する(へ)としての指示連関が、人間的現存在の語りとは無関係に単独で実在すると解してもならない。なぜならそう理解する場合にも、ハイデガーによるアリストテレス解釈の核心部を取り逃してしまうからである。語る人間が存在しないところには、いかなる世界も立ち現れてこない。ロゴスと切り離して世界を云々することは端的に不可能である。人間が何かを何かとして語ることに応じてのみ、世界は、自らのうちに胚胎させていた可能性(素質⇨適性)に即して、自身を何かとして、示現する。あるいはそれを逆から述べて、世界が自らを何かとして、示すところにある

おいてのみ、人間は何かを何かとして、語ると言っても同じである。

「として」を照応させ合いながら、(語る人間)と(分節構造を伏在させた世界)とは相互嵌入している。それゆえ、ロゴスをもつばら人間的現存在の側にだけ帰すべきではない。実際に講義でもロゴスの「二義性」、すなわちレゲイン(Λεγειν 語ること)とレゴメノン(Λεγομενον 語られるもの)。との二義性が説かれる(GA18:212:216)。何かを何かとして、語ること(レゲイン)において、語られる何かが何かとして、自らを示す(レゴメノン)。あるいは、語られる何かが何かとして、自らを示すところにおいて、何かを何かとして、語る。ハイデガーが捉えたかったのはこのようなロゴスの構造である。レゲインとレゴメノンとの相互呼応こそが十全な意味でのロゴスであり、そのようなロゴスの「真只中で」(mitteindrin)¹⁰人間と世界とが現存在するのである。

したがって(シムペロンとしてのテロス)という世界の現存在とは、人間的現存在から隔絶した世界の存在を言い表すものではまったくなく、むしろそれは、ゾーエー・プラークテイケー・メタ・ログイとしての人間へと世界が出会ってくる仕方を意味するのである。そして、「世界に関わり込まれ(aufgegangen)」ながら(GA18:5)、世界へと関わり行きつつ生きることを、ハイデガーは「世界内存在」や「現実的生」という言葉でもって言い当てようと苦心した。この苦勞をとにも分かつことができる唯一の哲学者が、アリストテレスにはかななかつたのである¹¹。

ゾーエー・プラークテイケー・メタ・ログイという人間的現存在との繋がりの中で見出される、ウーシアの通常の意味が、本節によって明確になった。ウーシアが通常的に意味する(存在の如何に)

は、(シムペロンとしてのテロス)という道具の在り方をまずは指す。だがそれは、第一義的には(シムペロンとしてのテロス)という周囲世界、ひいては自然を包括した世界の現存在を指す。このような世界の現存在は、ロゴスの十全な構造のなかでのみ現象する。つまり語られるもの(レゴメノン)としての世界が、語る(レゲイン)人間に立ち現れてくる。そのような世界の現出の仕方が(シムペロンとしてのテロス)なのである。そして、(シムペロンとしてのテロス)という分節の在り方をする世界に関わり込まれつつ、レゲインを遂行する気遣い(ブラークシス)としての人間が、世界の内で現事的に生きている。世界内存在がその内を生きる世界が、通常の意味でのウーシアーによって思念されている(存在の如何に)であると結論できる。当然、古代ギリシアの人々が普段の会話でウーシアーの語を用いながら、これらすべてを明示的に理解していたのではない。日常的な語りの水準において、(存在の如何に)はあくまで非主題的にしか思念されていなかった。しかし人間的現存在を的確に掌握していたアリストテレスならば、ウーシアーの通常の意味に備わるこれほどの射程を見抜くことができたといふハイデガーは考えるのである。

第三節 現象学としてのアリストテレス哲学

ハイデガーは一九二三/二四年冬学期講義で、現象学のあるべき姿をこう述べる。「われわれは『現象学』という術語の組成の解釈¹²を通じて、現存在というまったく特定の事態の前に、つまり『世界の存在』と『世界の内なる存在としての生』の前に立たされた。この二つの観点からわれわれは以下のことを見た。すなわち、世界の存在は自ら自身を示すという性格を有し、生の存在は、語ることによって存

在が挙示されるような仕方において、現存在を語るといふ根本可能性を有する。世界の存在と生の存在は、語りの存在を通じてある独特な関係を持つている」(GAT, 231)。ここに明らかとなり、世界の自己示現は語ることを離れては生じえず、語るとは世界の自己示現なしには不可能である。(語りを通じた世界と生との現存在)がハイデガー自身の現象学の主題なのである。そのような現存在の経験から出発し、解釈を通じてその存在経験を明瞭な言葉へともたらしこと。これがハイデガーの現事実的生の解釈学である。

ハイデガー現象学の主題である(語りを通じた世界と生との現存在)と、アリストテレスが見て取っていたとされる(ロゴスに媒介された世界と世界内存在の絡まり合い)とが、いかに共鳴し合っているかは一目瞭然だろう¹³。アリストテレスもまたここを出発点にして、ウーシアーを日常用語から存在論的術語へと仕上げたのである。

以上のような共鳴は一九二二/二三年冬学期演習(本演習の記録はオスカ・ベッカーの筆記に基づく)での次の言葉からも確認される。「哲学は現事実性を明るみにもたらし、世界を見ることを学ぶという目標を持つている。そのような哲学の課題をふたたび了解するために、そしてそのような何かがすでにあったのだということを見るために、歴史的な方向定位が今日必要とされている。われわれはアリストテレス哲学のうちにそのような探究を有しており、その探究は、見ることと見られたものを展開説明することとを真摯に行っていたのである」(HTJ 31922/2331 改行省略)。ウーシアーの通常の意味を読解しながらハイデガーは、自らの現象学と同じ性格をアリストテレス哲学に認取していた。このような現象学者アリストテレスに比して、「後の哲学の歴史のうちでは、世界内存在を見つめることが怠られてしまっ

た」(GA18329)。それゆえに、現実的生の解釈学を共有しうる哲学者としてアリストテレスが召喚されたのである。

たしかに、ハイデガーは初期においてもこのような積極的評価の先に、来たるべきアリストテレスとの対決を見据えている。すなわち、世界内存在を構成する一契機としての世界に属する存在者(ウーシア)を軸に構築されたアリストテレス存在論に対して、内存在というもう一つの構成契機に立脚する新たな存在論が遠望されていることに間違いはない。かくして、カテゴリーではなく実存の練成がハイデガーにとって焦眉の課題となった(vgl. GA63, 163)。しかしながら、そのような課題が存在論の歴史の根幹を打ち抜くものとして明瞭に自覚されえたのも、アリストテレス哲学を現象学として見出し、そこに徹底的に内在したからこそであることを忘れてはならない。日常用語としてのウーシアに備わる意味射程の探索を通じて、ハイデガーは、自らが目指す新たな存在論の歴史的位位置を確固たるものとしたのである。

・アリストテレスの引用は、ハイデガーが参考に使っていた「Eubner版」を底本とする。引用箇所を示すに際しては、Bekker版に即して、著作名・巻数・頁数・行数を付す。

・クロスターマン社版ハイデガー全集からの引用は、GAと略記した後に巻数と頁数を示す。それ以外のハイデガーからの引用は、以下の略号と頁数で示す(なお、引用文中の「」は語のまとまりを考慮して引用者が付したものであり、「」内の語句は引用者による補足である)。

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

HJ3:1922/23: "Heideggers Aristoteles-Seminare vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23 (Nachschrift von Oskar Becker): II. Übungen über Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Nikomachische Ethik VI: de anima, Metaphysik VII)", *Heidegger-Jahrbuch 3, Heidegger und Aristoteles*, Alfred Denker et al. (Hrsg.), Karl Alber, 2007, S.23-48.

〈脚注〉

- (1) vgl. Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon: with a Supplement*, revised by H.S. Jones, Clarendon Press, 1968, p.1274.
- (2) 通常の意味とは「むしろあたりたいうの」日常的な「了解の平均性のうちで」通用している意味である (GA18, 24, vgl. GA18, 345)。
- (3) 初期ハイデガーのアリストテレス解釈において「ウーシア」、現存在、〈存在の如何に〉の三者の意味するところは重なり合う。「それゆえウーシアは、①存在者を意味し、②〈存在の如何に〉、存在、存在性、現存在という意味での存在を意味する。現存在という意味でのウーシアは、自らのうちに二重の意味を含んでいる。すなわち、①現存在者、②現存在者の存在である」(GA18, 25, vgl. GA18, 33, 347)。

(4) この語を普通に訳せば「言葉を伴った実践的生」となるが、以下の論述で明らかにするハイデガーの解釈を先取りしつつそれに即して意識するならば、(現にロゴスの真只中で気遣いとして世界内存在すること)とでもなるだろう。プラークシスとロゴスについては引き続き本文の記述で明確にする。メタ (μετά) に関して講義は「メタ」のメタは《現にその真只中で (mitte drin)》を意味する」(GA18, 61) と述べる。またゾー

エー (Zuñ) は「生 (Leben)」と訳され「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」と解釈される (GA18.43-64)。

- (5) 広義のプラークシスに、ポイエーシスもテオーリアーも含ませていると解釈できる講述箇所として、GA18.217-218.360, GA62.309.407を参照。それゆえ、初期ハイデガーのアリストテレス解釈を見渡せるようになった現時点から見れば、ポイエーシスとプラークシスを鋭く対置するヴォルピらの見解は、誤りとまでは言い切れないが粗雑であったと断言せざるを得ない (Franco Volpi, "Dasein comme praxis: l'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, F. Volpi et al., Kluwer Academic Publishers, 1988, pp.1-41)。

- (6) テロスの在り方を論じるにあたって、ハイデガーは『ニコマコス倫理学』冒頭近辺の記述 (A1.109a3-18) を援用している。またシユムペロンの性格づけに際しては、おもに『弁論術』第一巻第六章1362a17-20が参照されている (GA18.58-62)。

- (7) その根拠をハイデガーは『弁論術』第一巻第六章1362a17-20と『ニコマコス倫理学』第六巻十章1142a31-b2とを結びつけることによって得ている (GA18.58)。

- (8) このような「素質＝適性」という特性を担うのがヒューレー (ἡγή) 素材・質料) であるとハイデガーは解している (vgl. GA18.173.221.227.233)。

- (9) 何らかの機器が「反応する」という意味での「応答 (Ansprechen)」というドイツ語に、レグメノンの意味が引き継がれていくとハイデガーは考えている (GA18.212)。

- (10) この語については本稿脚注4参照。

- (11) アリストテレスにおいては、ロゴス (「として」) を媒介にした人間と

世界の絡まり合いが掌握されていた。しかしその後の西洋哲学は、ロゴスの媒介性よりも、そこから解放された端的かつ直接的な直観 (voñcヌース) を、本源的と見なすようになったため (いわゆる能動知性の重視)、世界の在り方と世界内存在とを見失ってしまった (そのきっかけを与えたのもアリストテレスであるのだが)。以上が、アリストテレスに肩入れする初期ハイデガーによる哲学史の見取図である。ここには、端的な直観 (ヌース) を最重視する新プラトン主義の影響を極力排除するという意図が働いていたと思われる。アリストテレス哲学の受容史に新プラトン主義が及ぼした影響については以下を参照。中畑正志、『魂の変容：心的基礎概念の歴史的構成』、岩波書店、二〇一一年。殊にハイデガーとの関係については同書二二四―二三八頁参照。

- (12) バイノメノン (φαινόμενον) とロゴスという語源に遡って、現象学のあるべき姿が探究される。バイノメノンは「自らを示す何か」(GA17.6) とされ、ロゴスはアポパイネスタイ (ἀποφαίνεσθαι)、「つまり「現存在するものをそのもの自身から、そのように現存在することにおいて見えるがままにすること」(GA17.21) とされる。『存在と時間』第七節 (SZ.27-39) でおなじみの議論である。

- (13) ガダマーはこう回想する。「ハイデガーの講義では、ハイデガーが自らの事象として語っているのか、アリストテレスの事象として語っているのかわれわれにはもはや見分けがつかないほどに、事象が肉迫してくるのでもった」(Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrtahre: eine Rückschau*, V. Klostermann, 1977, S.216)。

(阿部将伸・あべまさのぶ・京都大学)

時間から人倫へ

——前期デリダにおける脱構築の行方——

小 原 拓 磨

一 はじめに

「ハイデガーの問いの開けがなかったならば、私の試みは何ものでありえなかったであろう」⁽¹⁾。そのように語られるハイデガーとの対話は、デリダの思索のほぼ最後まで続けられる。その最初のハイデガー論は『哲学の余白』所収の「ウーシアとグランメー」および「人間の目的」終わり」(どちらも一九六八年)である。ただし、たしかにそこでハイデガーは論じられているが、アリストテレスやヘーゲルといった他の哲学者たちと並列的に語られている。実際のところ、そこで重きが置かれているのはむしろヘーゲルである。この時期のデリダはそうようにヘーゲルに向かっており、それは数年後『弔鐘』(一九七四)として結実する。

ハイデガーについて主題的に議論されるはもつと後、一九八〇年代になされる「性的差異、存在論的差異」、「ハイデガーの手」、「精神について」、「ハイデガーの耳」と題された一連の論考・講演である。注目すべきは、これら一連の思索に「Geschlecht I - IV」⁽²⁾という副題と番号が付され、その連関が強調されていることである。「性的差異」の問題がいつの間にか主題化されている。「男根ロゴス中心主義」の

「男根」(phallos)に通じるこの主題はいつたいどこから来たのか。デリダにとってどうして性的差異が問題となったのか。まさしくそこにヘーゲルが位置している。同じく『哲学の余白』に所収された論文「井戸とピラミッド」で、デリダは次のように書いている。「井戸とピラミッドの周りには、夜や墓といった価値が、また、個別性の法としての神的——家族的——女性的法の価値が集められている。この連鎖の組織化と位置ずらしを、現在準備中のヘーゲルの家族についての仕事、さらには思弁的弁証法の経済における性的差異についての仕事のなかで、明らかにするつもりである」(M 89n)。それが上で挙げた『弔鐘』である。

どうしてデリダにとって「性的差異」あるいは「家族」が哲学的に問題になるのだろうか。「差延」や「エクリチュール」といった概念群によって現前の形而上学を「脱構築」するという彼の戦略と、それはどう関係しているのか。本稿ではそれを考察する。

二 痕跡と存在の思考

「バルメニデスからフッサールにいたるまで」、現前の特権は一度も

疑われてこなかった (M 36)。デリダの言う「現前の形而上学」とは、存在が現前としてあらかじめ規定されている思考のことである。存在するのは現前するものであり、「現前が、存在するもの (存在者) の意味あるいは本質である」 (M 36)。とはいえ、現前としての存在というこの規定は、実はハイデガーが述べている事柄である。「存在と時間」第六節で以下のように言われる。「存在の意味がパルーシアあるいはウーシアとして、すなわち、存在論的時間的には (現前) (Anwesenheit) を意味するものとして、規定されている」 (SZ 25; M 334)。古典的存在論では存在と現前は同一視されている。それは形而上学そのものの土台であると同時に、思考にとっての一つの制限あるいは囲いである。デリダによればハイデガーはこの囲いを突破した。「ハイデガーの突破は思考が形而上学そのものを超出した唯一のものである」 (M 72)。ハイデガーによって、形而上学はそれとして問題化されるようになった。ハイデガーは、存在者ではなく存在そのものを思考するよう我々を導いただけでなく、存在が現前として狭く規定されていることも発見したのである。この意味で、デリダからすれば、形而上学を根底的に「脱構築」したのはハイデガーである。それゆえデリダにとって重要なのは、この根源的な規定 (存在 = 現前) について思考しているハイデガーのテキストである。その一つが「アナクシマンドロスの言葉」 (一九四六) である。そこでハイデガーは存在忘却について注意している。「現前の本質 (Das Wesen des Anwesens) が、そしてそれとともにまた現前と現前者との差異が忘却されたままである。存在忘却とは存在と存在者の差異の忘却である」 (GA5 364; M 76)。存在忘却が差異の忘却であることに加え、存在と存在者の差異が現前と現前者との差異であることもまた喚起され

ている。ここでデリダは次のように考える。存在と存在者の差異は現前しないものと現前するものの差異である。そしてその二項は互いに区別され対立しているが、しかし、両者の差異それ自体は現前してもいなければ、不在でもない。知覚することはできないが、かといって不可能でもない。つまり、差異それ自体は現前と不在とは別のものにちがいない、と。「ハイデガーは適切にも差異はそれとしては現われえないと言っている。差異は痕跡 (である)」 (M 77)。この差異、この痕跡こそ、現前／不在の対立の彼方のものの、「ギリシアの前夜」 (M 75) で現前性の囲いを越え出るもの (である)。「である」に括弧が付けられるのは、痕跡は現前の意味では存在しないからである。あるいはこう言ってよければ、痕跡は現前性とは別の存在論的身分をもっている。痕跡は現前しないが、存在する。それは現前とは別の意味の存在を言っている。「存在の問い」がより先鋭化される^③。デリダは痕跡の概念によって存在について思考している。それは存在を存在者 (現前者) に依らずに思考することである。

しかし、差異はすでに忘却されている。ハイデガーによれば、現前と現前者の差異が見失われるやいなや「差異の初期の痕跡 (die frühe Spur) は消え失せる」 (GA5 365; M 77) (気づかれるように「痕跡」の用語もまたハイデガーからの借用である)。「けれども」とハイデガーは続ける。

けれども、存在と存在者との差異が忘却されたものとして経験されるのは、その差異が現前者の現前と共に (mit dem Anwesen des Anwesenden) すでに覆いをとられてあらわになり、そうしてなんらかの痕跡を刻印した (so eine Spur geprägt hat)

からにはかならない。そしてその痕跡は、存在が到来する場である言語のなかに保持されたままにとどまっている。(GA5 365; N(2))

差異は忘却されているが、忘却されたと知りうるのは、差異がなんらかの痕跡を残しているからである。そしてその痕跡は言語のなかに保持されている。痕跡が刻印されている言語、それは存在論的差異がそこで忘却された言語であり、すなわち形而上学のテキストである。「痕跡〔差異〕のこの消去は形而上学のテキストのなかに痕跡化されているにちがいない」(M 76)。

かくして、今やヘーゲルのテキストが読解されねばならない。その理由は、「ヘーゲルの体系が形而上学の完成、その終焉、その成就を代表しているとよく言われる」(M 83) からという一般的な理由によるばかりではない。まず、初期の頃のデリダにとって最優先の研究対象はフッサールであり、ヘーゲルではなかった。けれどもそのフッサール研究の最後でデリダは、フッサールが「カントの意味での〈理念〉」を語り、そして「差延」の思想がそうしたフッサールの言う「理念」に相当するならば、ヘーゲルの批判は免れえないだろうという事実⁽⁴⁾にいたる。そして、彼の生涯の対話者であったハイデガーもまた、『存在と時間』のまさに中断直前で、ヘーゲルを論じている。結局、デリダにとってヘーゲルの哲学は結果として問題になってきたというよりも、ドニ・カンブシュネルが指摘するように、実際はむしろ最初から彼の計画にあったのである。「ヘーゲルは間違いなく最初からデリダの計画に入っている。ヘーゲルはフッサールとハイデガーの隣に位置し、思想家の三位一体を成している。形而上学の囲いの思想家で

ある」⁽⁵⁾。厳密にはこれら三者は全面的に「囲い」の内側に居るわけではないだろう。おそらく彼らはその境界まで進んだ哲学者たちであり、そこで一種の決定不可能性を経験し、図らずも囲いの外側へ一歩踏み出してしまった人たちである。だからこそデリダは彼らのテキストを読むのであり、その痕跡を探すのである。いずれにせよ、彼らが思索の中核であることはデリダ本人が証言している。「私の哲学的形成はその多くをヘーゲル、フッサールそしてハイデガーの思想に負っている」⁽⁶⁾。

三 落下

形而上学のテキスト（ここではヘーゲルのテキスト）に差異の忘却の痕跡を探すといっても、いったいどこか始めればいいのか。もっとも、デリダはすでに見当をつけている。ハイデガーに従うことである。それは「たとえば『存在と時間』の時期におけるアリストテレス読解ならびにヘーゲル読解のなか」(M 72) である。ハイデガーはその第八二節（ヘーゲルの時間概念を論じる節）の冒頭で、「歴史——精神——は時間のなかへ落ちる」というヘーゲルの命題を引用している (SN 428)。この「時間のなかへ」(in die Zeit) という表現を捉えて、ハイデガーは、ヘーゲルもまた通俗的な時間理解で時間を扱っているだろうと考える。この節の最後で結論的にこう書いている。

「精神」が時間のなかへ落ちるのではない。そうではなくて、事実実存が類落するものとして根源的で本来的な時間性から、「落ちる」のである (» fällt « als verfallende aus der ursprünglichen, eigentlichen Zeitlichkeit)。なか」の「落下」(» Fallen «) ぞ

れ自体は自らの実存論的可能性を自らの時間化の様態のうちに、つまり時間性に属する様態のうちにもっている。(SZ 436; M 73)

「時間のなかへの精神の落下」という命題は単純にヘーゲルに帰することはできない。それは形而上学の伝統である。落下とは上から下への運動であり、理念的・叡知的なものに対する物質的・感覚的なものという伝統的対立(倫理的関心を含んだ対立)にもとづいている。したがって、デリダによれば、「形而上学あるいは存在神論の限界がどこに存するかと言え、それはおそらく「…」落下一般を考えることのうちにある」(M 73)。理念的なものと感覚的なものが対立するとしても、前者から後者へのこの運動(落下)それ自体はどちらにも属さない。落下それ自体は理念的なものでも感覚的なものでもなく、この対立の彼岸に見出されるはずである。上述の痕跡の論理と同様である。そしてハイデガーはこの「落下」を「時間化」(Zeitigung)というきわめて重要な概念に関係づけて節を終え、そして『存在と時間』を中斷する。

デリダはこの一節を忠実に受け取る。形而上学の限界を思考するには落下一般を考えねばならず、そして落下一般を考えるためには、時間化ということを考えねばならない。ハイデガーは同じ箇所と同様に、「精神」がまず初めに時間のなかへ落ちるのではなく、そうではなくて、「精神」は時間性の根源的時間化として、実存する」(SZ 436)と述べている。ハイデガーはもちろんヘーゲルの「精神」について語っている。「精神」は時間とは別の何かとして時間のなかへ落下するのではなく、精神が落下することそれ自体が時間化することである。それが精神が実存することであり、あるいは精神の現象である。

そもそも、ヘーゲルにおける時間と精神の関係はどんなものか。それはハイデガーもまた問うている主題であるが、デリダはある脚注で『精神現象学』の一節を引用している。

時間とは定在する、(Der da ist) 概念、そのものであり、意識に自らを空虚な直観として表象する。それゆえ、精神は必然的に時間のなかに現われる。そして精神がそのように時間のなかに現われるのは、精神が自らの純粹な概念を把握していないかぎりで、すなわち時間を抹消していない (nicht die Zeit tilgt) かぎりである。(PG 584; M 60n)

精神は時間として現象するが、それはいまだ自己自身を把握していない精神の在り方である。言い換えれば、自己自身を把握したならば(すなわち「絶対知」においては)、精神はもはや現象せず、時間は抹消される。より正確に言えば、精神が絶対知へと移行するまさにその契機で時間は廃棄される。『精神現象学』において「絶対知」の章の前に位置するのは「宗教」の章であり、とくに絶対宗教としての「啓示宗教」がその直前に置かれる。すなわち、絶対宗教と絶対知の間、その移行部に時間の存在が賭けられている。

四 宗教、分裂、家族

絶対知が精神の絶対的な自己回帰であるとすれば、それは精神の自己同一化である。言い換えれば、それ以前には分裂(Entzweiung)がある。実際、絶対宗教においてさえ、分裂はいまだ克服されておらず、すなわち、主体(信徒)と対象(神)とはまだ統一されて

いない。「宗教は自らの前に措定する。宗教が関わるのは、前に在り (present)、先行している対象である。その対象は外的なままにとどまっている」(G 246)。主体は対象を自分から区別して眼前へ置き、それと自らとの統一を先延ばしにしている。ところでこれは表象 (Vorstellung) の構造である。つまり、ヘーゲルによれば、宗教の究極の限界はそれが Vorstellung に留まっていることである。対立の和解は表象されているが、それは単に期待されているにすぎず、現実的にはまだ達成されていない。それはまだ外的にとどまっている。それこそが時間である。「表象にそなわるこの外在性が同時に時間である、というのは少しも偶然ではない」(G 246)。和解はやがて到来するものとして時間的に隔てられている。

表象すること、それは時間化であり、差異化して延期することである。そしてこの表象作用は同時に意識の構造そのものである。「すなわち意識は自分から何ものかを区別し、同時にその何ものかに自ら関係する」(PG 76)。したがって、ヘーゲルにおいては時間と意識は同じ原理である⁽⁷⁾。表象作用、意識の構造、時間化、それが「意識の経験の学」としての精神現象学の駆動機制である。ゆえに、絶対宗教から絶対知への移行期において問題なのは、時間の抹消だけでなく、意識の構造、表象作用そのものの抹消である。絶対宗教は精神の「真の形態」(PG 502)ではあるが、言い換えれば、精神はそこではまだ形態をもち、意識である。まさにそれが理由で精神はまだ絶対知には至っていない。「絶対宗教がまだ (真の) 形態であり、表象作用であるのに対して、(絶対知) は形態をもたず、どんな形態でもない」(G 264)。精神は最後に意識という表象形態を廃棄して、絶対知へ帰ることになる。そのように、時間の問題は意識の問題と連結し、精神の現

象学全体の問題と連結している。この意味で、サイモン・クリッチリーが指摘する通り、絶対宗教から絶対知 (哲学) への移行期こそは『弔鐘』におけるデリダのもっとも一般的な関心⁽⁸⁾である。

そして、デリダの観点では、まさしくここにおいて「家族」が問題となっている。『精神現象学』最終章「絶対知」、その直前の文章が検討される。すでに見たように、絶対宗教でさえ、いまだ和解は「遠い何かとして (als ein Fernes)、将来の遠さとして」(PG 574) 時間的に隔てられている。それが表象の構造、主体と対象の分裂であり、宗教の限界である。そして今度はこの分裂がそのまま家族構造一般に持ち込まれる。

個別的、神人が即、自的に存在する父と唯一人の現実的、母とをもっているのと同様に (so wie)、普遍的、神人である共同体もまた父として自分自身、行為と知をもち、しかし母として永遠の愛をもっている。共同体はこの愛を単に感じているだけで (nur fñht)、自らの意識において直接的で現実的な対象として直観しているわけではない。したがって、共同体の和解はその心のかにとどまっておき、その意識からまだ分断されている (noch entzweit)。和解の現実はまだ割れている (noch gebrochen)。(PG 574; G 248)

noch und nur によって時間的、構造的分裂が明記されつつ、今やそれは聖家族と共同体 (教団) の類比 (so wie) とともに「家族」として叙述されている。絶対宗教と絶対知の境界で、家族なるものが分裂の形象として、止揚されるべきものとして現われている。デリダはその

ように読む。聖家族としての個別的家族にせよ⁽⁹⁾、共同体としての普遍的家族にせよ、いまだ和解は成就されておらず、「現実はまだ割れている」。教団にとつて、神は知と行為としてたしかに自覚されているが、しかし、実はそこにすでに現われている神との一体化の感情、永遠の愛は、単に感じられているだけで、いまだ自覚されていない。ちょうど、個別的の神人（キリスト）が、彼こそが父と母の和解の現実であるということにまだ気づいていないのと同様に。

かくして宗教における分裂は父と母の家族的分裂に置き換わる。この対立こそはデリダによれば対立一般に等しい。なぜならそれが表象作用における分裂そのものだからである。

父と母の対立は他の一連の対立すべてに等価である。それゆえこの対立は、表象の構造を構成するかぎりでは、対立そのものに等価である。「…」その差異はそれゆえ対立としての性的差異であるだろう。(G 249)

絶対宗教はまだ分裂している。表象作用としてのその分裂は今や家族としての父と母の対立、すなわち性的差異の対立である。性的差異は「対立 (Entgegensetzung) 一般、対象性 (Gegenständlichkeit)、表象作用 (Vorstellen)」、これらの過程全体に関わる対立」として規定される (G 250)。

五 家族と人倫

ここでようやく、なにゆえデリダにとつて「家族」と「性的差異」が哲学的に重要な意味を持っているのかが十分に理解される。まず、

一般に、脱構築の操作は現前の形而上学の解体であり、それはテクストのなかの「決定不可能性」の因子を取り出して（たとえば痕跡のような）、その論理的地盤をゆるがすことだと言われている。だが、デリダがそのようなアポリア的因子を探し出すのは、実際には、「存在」（とさしあたり名づけられているもの）を思考するためである。痕跡は現前するのでも不在でもないが、それでもやはり存在する。こうした現前性とは別の意味の存在が問題であり、それがデリダがハイデガーから引き継いだ問いである。そして痕跡は存在論的差異の忘却として形而上学のテクストに刻印されている。舞台はヘーゲルのテクストへ移る。

時間（の存在）、これもまた一つのアポリア的な現象である。ヘーゲルのテクストにおいてそれがどのようにに現われているかと言えば、実際それは「精神の現象学」全体である。したがって、精神の現象が終わる瞬間に、時間は抹消される。それは絶対的宗教の終わる契機に相当し、表象作用という意識の分裂構造が終わる契機である。精神の現象はこの分裂であり、それが時間化だからである。絶対宗教の限界が同時に時間の存在の限界であるが、それがまさしく家族という形象として、性的差異の対立として叙述される。家族と性的差異は表象作用、意識の分裂構造、精神の現象、そして時間の時間化という一連の事象と密接につながっている。これが、デリダが家族と性的差異をきわめて重要視する理由である。家族に関するデリダの根本的主張は以下の通りである。

家族的「Potenz〔勢位〕」を経ることなしに意識の本質を理解することはできない。その副題である「意識の経験」のなかに家族

の存在・経済論的作用を認めることなしには、精神の現象学を記述することはできない。家族の核がそのなかに還元されうるような純粹意識、超越論的エゴなど存在しない。「…」単にモナド的意識、エゴの固有空間といったものが存在しないというだけではない。家族構造を、超越論的相互主観性の経験的・人間学的な卑俗な付属物として「還元する」ことは不可能である。(G154)

「家族」と「性的差異」の問題は、実は、ヘーゲルの体系それ自身において主題的に上演されている。それは『精神現象学』『精神』の章の冒頭、「人倫」(Sittlichkeit)においてである。そこで問題となるのは家族と国家の対立であり、また、それぞれは女性と男性の対立としても表象され、すなわち人倫の契機で果たされるべきは性的差異の弁証法的止揚である。かくして、デリダは絶対宗教から絶対知への移行がすでに人倫の契機で叙述されていると考える。そしておそらくそれは失敗している、とも。家族は完全には止揚されえず、時間は完全には抹消されえない。「時間の残余」が思考されねばならない(G252)。

他方、ヘーゲルの体系において家族の機能は「喪の仕事」として規定される。家族というものが表象作用あるいは時間化の形象としてそのように喪の仕事であるとすれば、その発生源がきわめて重要となる。すなわち「他者の死」である。後のデリダが「第一のもの」として強調する死である⁹⁰。他者のこの喪失から喪の仕事が、表象作用が始まる。

六 おわりに

「喪の仕事」はデリダの思想の一つのキーワードであるが、彼はそれを精神分析から持ち出している。喪の仕事にかぎらず、精神分析の影響は多分にある。とくに『弔鐘』に関して、サラ・コフマンは「フェティシズムの一般化」がその読解の鍵になるとさえ主張している⁹¹。実際、『弔鐘』に続く数年間は精神分析に関するいくつかの論考が発表される。ハイデガーの再読解はその後である。「性的差異、存在論的差異」という題名とともに再開されるその読解は、それゆえ、ヘーゲルだけでなくさらには精神分析をも踏まえた読解となるだろう。興味深いことに、デリダはフロイトとハイデガーを自分にとり憑いた亡霊として、祖父として語っている。「フロイトとハイデガー、私は彼らを『偉大な時代の』偉大な幽霊のように私のうちで結び合わせている——生き残った二人の祖父のように」⁹²。

注

本文にて略号で引用した著作は以下のとおり。引用中の傍点強調および()は原文のものとし、「」は引用者による。

M : Jacques Derrida, *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

G : Jacques Derrida, *Glas*, Paris, Galilée, 1974. [引用はすべてヘーゲルの欄から。]

PG : G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 3, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

SZ : M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 11. Aufl., 1967.

GA5 : M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 5, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

- (1) J. Derrida, *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 18.
- (2) 「おそろしく多義的ではとて翻訳不可能な語（人種、血統、祖先、生殖世代、性）」(J. Derrida, *Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990, p. 19)。
- (3) 他のところでは「差延は「…」存在論的差異よりもあるいは存在の真理よりも《古く》(ある)」(M 23)「存在そのものよりも《古い》そうした差延」(M 28)とも語られるが、それは結局「存在」という言葉にきまとう「現前性」の語感を嫌ったことである。後に「現前とは別の存在」あるいは「差延」の語はハイデガーに従って「贈与」(don)という語に置き換えられる。
- (4) J. Derrida, *La Voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 119.
- (5) Denis Kanbouchner, « Hegel en déconstruction », in *Derrida : la déconstruction*, Charles Ramond ed., Paris, PUF, 2005, p. 145.
- (6) 一九八一年にペリで行なわれたRichard Kearneyとの対談。* *La déconstruction et l'autre* », in *Les Temps Modernes*, n° 669-670, juillet-octobre 2012, p. 10.
- (7) 「時間は純粋な自己意識の〈私＝私〉と同じ原理である」(G. W. F. Hegel, *Werke*, Band 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, S. 49)。「この規定に関して、デリダは次のように問いかけることでハイデガーをも巻き込む。「ハイデガーがその節【『カントと形而上学の問題』第三四節】でたとえば次のように書くとき、彼はヘーゲルの所作を反復してはいないだろうか？」(M 49)「時間と〈Ich denke〉とはもはや両立しない異質なものである」として相対立してはいない。両者は同じものである」(M. Heidegger, *Gesamttausgabe*, Band 3, Frankfurt am Main, Vittorio

Klostermann, S. 191-2)。

- (8) Simon Critchley, "A Commentary upon Derrida's Reading of Hegel in *Glas*", in *Hegel After Derrida*, Stuart Barnett ed., Routledge, 1998, p. 205.
- (9) 聖家族を俗世の人間的家族へと引き戻す正当性として、デリダはブルクスを引用している。「それゆえ、一度、地上の家族が聖家族の秘密であることが発見されたならば、今度はこの地上の家族の方が理論的にも実践的にも無化されなくてはならぬ」(Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin, Dietz, S. 6; G. 231)。
- (10) 「他者の死は〈私〉のうちなる他者のこの死は、実際は〈私の死〉という句において名づけられてくる唯一の死である」(J. Derrida, *Apories : Mourir—s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, 1996, p. 133)。
- (11) Sarah Kofman, *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984, pp. 132-133.
- (12) J. Derrida, *La carte postale*, Paris, Flammarion, 1980, p. 206.

(小原拓磨・中ばらたぐみ・東北大学)

前期ハイデガーにおける善と論理法則の拘束力の問題

神谷 健

従来、ハイデガーの哲学に於いては善の問題はそれほど重要な位置づけを持っていないとされてきた。しかし最近の研究では、一九二〇年代末頃のハイデガーに於いて善の問題が存在の問題と重なることが指摘されている¹。そこで本稿では、この点に着目してハイデガーのテクストを再解釈する試みを行いたい。具体的には「善への規定」ないし「超越」としての自由の理解が、最初期から一九三〇年前後にかけてのハイデガーにとって担っている役割を明示的に取り出す。それにより、善の問題とそれを中心とした目的論的な問題構成が、ハイデガーの思想の発展のうちで枢要な位置を持つことを示したい。

ところで自由の問題は、一九三〇年頃までのハイデガーに於いて、論理的法則の規範的な拘束力と、それに服せしめられる存在者としての人間との関係の解明という課題と結びつけられている。そのため、本稿ではこの論理的法則の拘束力という問題系の展開を同時に概観する。このことを通じて、この問題系のうちでいかにして善の問題がハイデガー哲学の中心問題として成立してきたのかを示したい。

第一節では、最初期に於ける、心理学主義批判や新カント学派の影響の下での論理法則の拘束力の目的論的な解明というプログラムの成

立とその展開を論じる。第二節では、マールブルク期初頭に於ける論理法則の拘束力の問題の現象学的な文脈での捉え直しと、善を根拠とした選択としての「自由」の定式化を取り上げる。結語では一九三〇年前後の時間論やイデア論などとの連関に於ける善の問題の展開を瞥見し、以上の問題系の射程を展望したい。

一 論理法則の拘束力の目的論的解明というプログラムの成立と展開 (一九二二・一九二九年)

(1) 理念と実在の目的論的統一——一九二二・一六年の最初期諸論文
論理法則とそれに服せしめられる存在者との関係という問題系は、既に一九二二・一六年のハイデガーに見られる。それはこの時期の彼のテクストを貫く根本問題となっている。ハイデガーは学位論文「心理学主義に於ける判断論」で、心理的なものと論理的なものとの区別を主題としている。ハイデガーはそれの際、論理的なものとの区別との関係の問題を、規範とそれに服せしめられる時間的なものとの関係の問題として捉えたうえで、この規範性の解明を目指している (cf. GA I 29f. 154, 157)²。

ハイデガーは判断の存在の仕方が「命題の内容ないし意味 (Sinn)」の「妥当」に存するとする (170)。彼はここに「心理的な実在性と妥当する判断要素 (Urteilsbestand)」とのあいだの関係をいかに特徴づけるか」という問題を見出す (176)。この問題は『存在と時間』に到るまで繰り返し取り上げられており、その意味でこの問題提起は、以後十年以上に亘る一貫した問題意識の表現ともなっている。

ハイデガーの関心の所在が、論理的な法則の規範性に他ならないことは、心理的な実在性と妥当する判断要素とのあいだの関係についての次の言葉からも明らかである。

この関係は、必然的に意味の原則として理解されるべき、論理的な諸原則の理論に於いて重大な意義を獲得する。諸原則の規範的な機能は考察されるや否や、妥当する意味はいかに心理的な思考行為を規範に服せしめるのか、とこの問題が生じる (GA1 176)。

こうした規範的な妥当への関心は、ハイデガー哲学の代名詞とも言うべき「存在の問い」には関係しないように見える。しかし実際には、これらの問題は深く連関している。ハイデガーによれば、コプラは「意義内実の対象についての妥当」を意味しているが、この規定を以て同時に「判断に於ける『存在の意味』への問い」も解決される。ここで「存在は〔中略〕妥当を意味している」のである (GA1 178)。勿論、後年のハイデガーの存在問題に於いて「存在」はコプラの存在に限定されるものではない。しかし限定的な形であれば、ここで既にハイデガーの主要な関心が「存在の意味」にあり、規範的な妥当の問題がその問題圏に属していることは、確かである。

このように判断に於ける存在が妥当を意味するならば、ハイデガーの問題意識に即して規範的な論理的諸原則に於ける存在——「AはAである」「Aは非Aであるのではない」の「である」——が意味するのは、これらの諸原則の妥当に他ならないはずである。然るにそれらの妥当とは、それらに存在者一般が服せしめられることに他ならず、これは同時に、このような存在者と合致すべき思考作用もこれらの諸原則に服せしめられることを意味する。存在はその限りで、存在者として思考作用とを規範に服せしめる働きとして現れる。

次いで教授資格論文「ドゥッンス・スコトゥスに於ける範疇論・意味論」を見るならば、ハイデガーがこうした意味と実在とのあいだの關係の問題、言い換えれば「存在の意味」の問題を、「目的論的」に解明することを目指していたことが明らかとなる。教授資格論文の結語で、ハイデガーは範疇の妥当を判断や判断する主体との關係から理解しようとする (cf. GA1 401, 404f)。「範疇」とは、敷衍すれば存在の諸々の意味の問題である。「妥当」とは意味と実在との關係を成すものであったから、「範疇の妥当」とは言い換えれば、存在の意味とその実在との關係の問題である。ハイデガーはこの存在の意味とその実在との關係を「生き生きとした精神」なるものから解明しようとする (ibid.)。彼によれば、精神の働きは「最終的な目的の思想によつて導かれた解釈」を、即ち目的論的な理解を必要とする (ibid.)。そうであるならば、「生き生きとした精神」からの範疇の妥当の解明も、存在の意味とその実在との關係の目的論的解明を意味していると考えられよう。

この点は、範疇の問題にとつて形而上学が決定的となる、というハイデガーの主張と一致する (ibid. 401)。「形而上学」は、意識の目的論的な解釈の課題を意味するとされているからである (ibid.)。範疇の問

題を判断と主体の問題のうちに置くことで形而上学的な問題諸連関へと踏み込む、という教授資格論文の結語で語られる構想は、言い換えれば存在の意味とその実在との関係を、目的論的に解明するということを意味しているのである。

「生き生きとした精神」の概念に於いて「意味の自体的存立、一般性と、作用の唯一性、個別性とその内で生き生きとした統一へと繋ぎ合わされている形而上学的根本構造」(410)が見えてくるとされるのはそのためである。存在を範疇の妥当と理解し、これを意味と実在との統一の問題と捉え、この統一を「生き生きとした精神」の目的論的構造に見出すことが、教授資格論文攔筆後のハイデガーの哲学的プロジェクトだったのである。

既に述べた通り、ハイデガーは論理法則に見られるこうした妥当の關係、意味と実在との統一を、存在者を規範に服せしめる存在の働きとして理解していた。教授資格論文の結語から明らかとなったのは、彼がこうした妥当の關係としての存在の規範的な働きを、目的論的に解明することを目指していたということである。

(2) 源学 (Urwissenschaft) とつづの哲学

——一九一九年戦時緊急学期講義「哲学の理念と世界観問題」

ハイデガーは論理法則と存在の規範性を目的論的に解釈するという課題を、一九一九年の講義で「源学」の名の下に実際に遂行している。彼によれば、「公理」ないし「原理」こそまさに、認識の根源の学としての哲学が対象とするものに他ならない。これらの「規範法則」によって初めて、諸学は学になるからである (GA56/57 31)。

諸公理は認識の根・源 (Ursprung) を与える——そしてこれらの

諸根源それら自身を対象として持つのが源・学 (Urwissenschaft)、即ち哲学である (ibid.)。

これに応じて、「諸公理の妥当」を示すことが哲学の課題とされる (ibid.)⁴。もっとも、規範的な法則に心理的なものがいかにして服せしめられるのが問題になるのである。

ハイデガーはこの問題の或る目的論的な解明を、リッケルト等の立場を説明するという形で提示している。ハイデガーは価値哲学の立場をそのまま踏襲しているわけではないが、以下でも見るように、論理法則の規範性の目的論的な根拠づけという基本的な発想は、積極的に摂取されている。そのためこれは、意味と作用との関係を目的論的に説明するという教授資格論文の結語での構想の具体化として理解できる。最初期の論文とそれ以後のハイデガーの発展とを結びつけるものとして、ここでの議論は重要な意味を持つている。

それによれば、「真理が思考の目的として措定されていると前提した場合、諸規範は我々がいかに思考するべきであるかを述べる」ものである。つまり「規範諸法則の在り方と妥当は、真であるという思考の目的から規定される」というのである (GA56/57 35)。リッケルトらの「目的論的・批判的方法」(4)を確かにハイデガーは批判する (cf. 32, 34f., 41f.)。しかしこれを以て目的論的な公理の根拠づけという構想自体を放棄するわけではない。彼はリッケルトらに見出される、或る特定の目的論的な方法としての「目的論的・批判的方法」について、「何かしらの仕方です」真正な源学の問題系の誤解に基づいている」としている (43)。つまり、リッケルトらの方法は、公理の根拠づけという問題を立てたことではなく、その問題を不適切な形で捉えていることに關して批判されているのである⁵。

目的論的方法のうちに見出される「理想、目的、当為があり、ありと思ひ浮かべられてゐること」、即ち「理想付与」ないし「当為の所与性」へと目を向けるようハイデガーは促す。彼によればこの「絶対的な当為が〔中略〕まさしく源対象性 (Urgenständlichkeit) である (43f.)。つまり、ハイデガーは公理の根拠づけの問題だけでなく、これを目的論的に解決するという方向性も維持しているのである。

目的・理想は、その主体との相關関係に關して理論的な認識対象としての事象ないし存在とは區別される (cf. 44f.)⁶⁾。こうした理想や当為の所与性の問題は単なる価値哲学の立場の紹介に留まらず、ハイデガー自身の問題関心となつてゐる。それは、彼が価値哲学がこうした現象に目を付けたことを評価し、またこれについての考察を、当為の主体との関係に於いて十分に發展させなかったことに關して批判していることから明らかである (cf. 45)。ハイデガーは当為の現象を重視し、そこに解明されるべき問題を見ている。そしてこの解明のために、当為と主体の非理論的な在り方との相關関係に光を当てねばならないと考へてゐるのである⁷⁾。

彼は実際にこの講義でその方向に考察を進める⁸⁾。理論的な営みの基礎となる公理の根拠づけは、主体の非理論的な在り方との相關関係から解明される。こうした上述の議論に即して、彼は「理論的なものそれ自身が、それそのものとして先理論的なものへと廻行的に指示する」とし、このために「理論的なものの優越的な支配は打ち碎かれねばならない」とする (cf. 46)。彼は規範に服せしめられる先理論的な主体が理論的な対象として捉えられてゐることを問題にし、このような客観化を避けてこの存在者を捉えることに講義の第二部で取り組む (cf. 60f.)。それはまさに、「いかにして他ならぬこの存在者が、規範の下

に立ち、自ら当為を実現するという特性を持つべきなのか」という問題意識に於いてに他ならない (cf. 60)。ここで注目すべきなのは、後の環境世界分析の原型となる、ここでの人間の非理論的な在り方の分析と理論的なものの支配に対する批判とが、公理の目的論的な根拠づけというプロジェクトの一契機として位置づけられてゐる、という事実である⁹⁾。

理念の規範性の解明のために人間の在り方が問題とされるべきであるという観点は、一九二〇年夏学期講義でも明瞭に現れてゐるが、これについては紙数の関係で省略する。

二 論理法則の拘束力と善を根拠とした選択としての「自由」の定式化 (一九二〇年代前半)

(1) フッサール現象学に於ける拘束力への要求と真理への関心
ハイデガーの人間理解は、マールブルク期 (一九二三・二八年) に明確に目的論的なものとなる。その最初の定式化を与へてゐるのが、一九二三・二四年冬学期講義「現象学入門」である。

フッサールが掲げる「厳密な学としての哲学という理念」を主導するのは「永遠に拘束力を持ち客観的に伝達可能な教説としての内実」という「基準」である (GA17 62f.)。これが提示できない限り、哲学は厳密な学ではない。これに應じて、哲学は意識の振る舞いを扱う厳密な学として、そのような基準を満たす内実となるべき「意識の」振る舞いかたの法則性」を際立たせなければならない (cf. 66)。ここでハイデガーはフッサールに於ける哲学の理念を、自身の学位論文以来の関心の的である拘束力を持った法則の問題へと引き寄せてゐる。

自然主義に於いては、こうした「規範法則性、理念法則性は思考の

経過の法則性へと読み換えられて」しまい、完全に見逃される(80c)。これに対して「本質観取」は「一般的で、普遍的拘束力を持つ諸命題」の獲得のための方法であり、これのみが「理念的な諸連関を理念的なものとして見て、見たものを学の拘束力を持った諸命題へと導くという課題を持った、意識についての考察に足るもの」である(70)。ハイデガーはこの自然主義批判の「動機」を問題にする。そこで問題となっているのは、彼によれば「厳密な法則性、厳密に客観的で、拘束力を持ち証示可能な法則性の可能性を獲得すること」である。そして、「この普遍的な拘束力への欲求」にこそ認識を基礎づける、認識についての認識へのフッサールの関心、ハイデガーの言葉を使うならば「認識された認識のための関心」は存する(60, 62, 71)。その意味で、この関心は言い換えれば「絶対的な拘束力への関心」なのである(83)。フッサールによる意識の「純化」も、この絶対的な拘束力への関心との関係に於いて捉えられる。自然定立からの意識の純化(「超越論的純化」)の後も「体験流の個別的な一回性」は残る(79f)。しかし、このような個別性に留まっていたのでは、普遍的な拘束力を持つ諸命題の獲得はままならない。「本質認識」による「意識の形相的純化」が必要となるのはこのためである。それに応じて、「本質観取」は「永遠に拘束力のある諸命題」を生じるための方法として捉えられる。つまり、ハイデガーは意識の純化に於いても「絶対的な拘束力が獲得されうるような対象領域が確保されることへの関心」を見出すのである(80)。

ハイデガーの見たところ、目指されているのは「人間の現存在の全体を徹底的に絶対的に客観的な規範に服せしめること」であり、そのために「規範法則性」が確保されねばならないのである。ここで問題

となるのが、規範に服せしめられるべき存在者である。「規範性の可能性は、それが誰々にとつての規範性として、即ち誰にとつてということがその存在構造に於いて探究されることなくして、解明されえない」というのである(86c)。ここを一つの転換点として、続く箇所ではこうした問題提起に基づいて、規範に服せしめられるものとしての人間の現存在の在り方へと議論の焦点が移ってゆく。つまり、ここでも人間の現存在を探究する必要性は、規範的な法則性の問題から生じているのである。

フッサールによる論理的諸法則の拘束力を基礎づける議論として、ハイデガーはその歴史主義批判を取り上げる。彼は「一貫した形で」考え抜かれるならば、あらゆる歴史主義は懷疑主義に繋がる」(95)というこの歴史主義への批判に、或る「不安(Angst)」(97)を見出す。彼によれば、この批判は歴史主義が自体的に妥当する真理を否定するとした上で、「絶対的な妥当性がなかったら現存在はどうであろうか」を示して「現存在を不安にさせる」ことによって批判としての力を得る。批判は事實的、歴史的なものとしての現存在についての考察が学にとつて重要でないことを示すために、まさにこの現存在に於ける懷疑主義への不安に訴えるのである。この「argumentatio ad hominem」の決定的な一打に際して、批判は真理のために不安がる現存在を「明示的に関心の内へと取り込み、自らのために必要なものとして要求する」。そして「この不確かさに於ける可能的な現存在」が見通されることによつて、「このような現存在に加わらないよう、非明示的に促される」。これがハイデガーによれば懷疑主義への不安に訴えるあらゆる議論の本来の意味である(96c)。

懷疑主義は、いかなる真理、引いてはいかなる存在も成り立たな

い、そのような無の可能性である。このような懷疑主義の無と、真理や存在の成立とのあいだの選択がここにある。ハイデガーは論理的諸法則の拘束力の基礎づけの根底に、このような選択の前に立たされ、真理のために不安がる現存在を見出すのである。

(2) 論理的諸法則の拘束力への関心の本来的存在としての善への規定

講義の第二部は、論理的諸法則の拘束力の基礎づけを支えているこの現存在の在り方を、その「本来的存在」の解明によって明らかにしようとする (GA17 116)。ハイデガーは論理的諸法則の拘束力への関心の「本来的存在」を解明するためにデカルトへと遡る (30)。この歴史的遡行は過去の批判ではなく、過去の哲学者は批判の対象として取り上げられるのではない。それは「研究の根源的な仕方」を明らかにし、「過去の積極的なものを本来的に見えるようにする」、即ち「過去が我々の本来的存在 (Gewesensein)、再び存在しうる」として見えるようになる」ための「解体」である (119)¹⁰。

デカルトへの歴史的遡行による、フッサールに見られた関心の本来的な存在の提示は、デカルトの自由概念の説明を通じてなされる。デカルトは「同じことを為すことも為さないこともできる」こととして自由を規定する。ハイデガーによれば、これは「強制と規定の不在」「特定の、何かへと向けられていることが出来ないこと」という「自由の伝統的な規定」である (150)。ハイデガーはこれに、アウグスティヌスの自由概念を対置する。それによれば、「最高善への規定」 (153)こそが「自由なものとしての意志の本来的な存在の仕方」 (150)である。ここで善は「目的」としての性格を持つ (151)。この意味での自由は、「意志が最高善へと向けられている」と (153)、「或る善に従う」

ことである (155)。

ハイデガーはデカルトとアウグスティヌスに見出されたこれらの自由概念を、それぞれ「アリストテレス的」「アウグスティヌス的」と呼ぶ¹¹。然るに彼はデカルトの自由理解がアリストテレス的なそれに留まると見ているのではない。彼はデカルトが「自由は単なる無差別な、一方或いは他方をする事ができる」ことではなく、「知性によって提示された或るものへと規定されている」こととしていることに注意を促す (150)。デカルトによれば、人は知性によって提示されたものへと規定されればされるほど自由に、即ち知性によって「一方に大きく傾けばそれだけより自由に」なる (151)。ここで知性によって提示されるものとは、明晰かつ判明に知覚されたものであり (157)、このような知覚が「判断にとってその特有の善を現前させるもの」 (ibid. 強調引用者) である。これは、デカルトもまた善への規定として自由を捉えているということに他ならない。この意味で「自由で・あること」の「最も本来的な意味」には、「或る特徴的な動機づけられていること」が含まれている (157)。デカルトにも、アウグスティヌスの自由の概念があるのである。

ハイデガーは以上を受けて、「我々は認識の存在を真なるものの獲得への関心として捉えた」と述べている (196)。デカルトについての議論から明らかになったように、この真なるものの獲得への関心とは、認識に特有な善によって規定されていることとしての自由、即ち、デカルトの理解する限りでの人間の本来的な存在である。そこにあるのは、善への規定としてのアウグスティヌスの自由概念である。

我々にとって重要なのは、ハイデガーの議論は基本的にはこうした人間の本来的存在としての「自由」の剔抉へと向けられたものだとい

うことである。ハイデガーの総括によれば、これまでの議論が明らかにしようとしていたのは、論理的諸法則の拘束力への関心は真なるものへの関心であり、真理という善によって規定されるという意味での自由へと関心が向けられている、ということである (cf. 196)。

論理的諸法則の拘束力への関心の本来的な存在は、真理という善によって規定されていることとしての自由には他ならない。ハイデガーがこれまでの議論で明らかにせんとしていたのはそのことであつたと言えよう。善を根拠として選択をすることとしての自由の別決こそ、この時期のハイデガーの到達点に他ならない。ハイデガーの善の思想は「善への規定」、即ち「自由」としてここに於いて主題とされ、その明確な定式化を得たのである。

結語

以上の考察から、論理法則の拘束力への関心を善への関心として明らかにすることがハイデガーの戦略として浮かび上がってくる。論理法則の拘束力への関心は、新カント派と現象学の双方に彼が見出したものであつた。ハイデガーのこうした思索は、同時代の二つの代表的な哲学に於いて本来問題になっているもの、目的であるものを明らかにし、この目的やそれへの人間の関わりを主題としようとするものであると言えよう。

善への規定としての自由の概念は、一九三〇年前後に於いてもハイデガーの哲学の中で重要な位置を占めている。一九二九年の論文「根拠の本質について」や一九三〇年夏学期講義「人間の自由の本質について——哲学への導入」でもハイデガーは、人間の自由が拘束力を生じるものであるという見方を改めて示している (cf. GA9 163f. GA31

302f.)。自由はそこで目的の投企として、時間性の構造と重ねられて捉えられており (cf. GA9 165f.)、最初期以来の目的論的な問題設定が主著の時間論とも連続的なものであることが窺われる。これに先立つ一九二八年夏学期講義「論理学の形而上学的始源諸根拠」でも、論理法則の拘束力を可能にするのは「自由」であるとされている (GA26 24f.)。自由はその際「選択」に於ける「善への傾向」とアウグスティヌス的に規定される (143)。この自由はさらに善への超越として捉え直され、これは存在了解と重ねられるに至っている (cf. GA26 20, 237f. 246f. GA9 163)。この善への超越とそれによる拘束力の生起という問題系は、一九二〇年代から三〇年代にかけての一連のプラトン解釈を貫いている。

善への規定ないし超越としての自由が、論理法則の拘束力の目的論的な解明の中心的概念として、ハイデガー哲学の発展に於いて枢要な位置を占めていることは疑いえない。これは、ハイデガーに於ける善の問題への言及が表面的、一時的なものなどではないことを意味している。それはむしろ、彼の思索の発展を貫く人間存在の目的論的な理解の試みの帰結であり、その出発点を成した同時代の哲学の本来の関心の解明の成果なのである。

註

¹ 近年、細川亮一による指摘を皮切りに、轟孝夫、齋藤元紀、M. Wrathall、S. Crowellらによって、主著刊行前後に善のアイデアの教説がハイデガーによって存在の問題と重ねられていたことが取り上げられている。しかし、同問題の最初期の論理学的な問題設定からの発展を明らかにした研究は管見の範囲では見当たらない。

2

慣例によらMartin Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976ff. 55GAと略記)の巻数と頁数を本文中に示す。またMartin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer 2006はSZと略記)頁数を本文中に示す。同じ文献から続けて引用する場合、二回目以降は頁数のみを記す。なお、特に断らない限り、引用文中の強調は原文によるものとする。

3

D.Dahstromは一九二五年夏学期講義と一九二五・二六年冬学期講義に「心理的に実在するものとしての思考作用」と「理念的なものとしての真理」の「関係」の問題を見出している(Daniel O. Dahstrom, "Heidegger's Critique of Husserl", in Theodore Kisiel and John van Buren (ed.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, Albany: SUNY 1994, pp.231-244)。実在的な作用と理念的な意味の関係の問題を手引きとした議論がSZの時期まで続いているという見方はIM.FeherやMF.Friedmanにも共有されている(István M. Feher, ibid. pp.77f.; Michael Friedman, *A Parting of the Ways*, Chicago and La Salle: Carus Publishing Company 2000, pp.39-61)。

4

ハイデガーは「私は具体的に説明するためだけに、ここでは差し当たり理論的な(論理的な)諸公理のみを考慮する。倫理的、美的な諸公理は差し当たり考慮の外に於いてもよいであろう」(GA56/57 31)としている。これはハイデガーが公理の問題を倫理的、美的な問題についても成り立つと考えていたことを窺わせる。

5

心理学が提供する「心的な諸現象」(GA56/57 32)から「思考の目的への顧慮に於いて必要」なものの「批判的に評価する選り出し」を行い、それによって「公理を根拠づけ」というのが「目的論的・批判的方法」の正確な内容である(41, 44)。ハイデガーが批判するのは目的論的な公理

の根拠づけという構想自体ではなく、それがヴィンデルバント・リッケルトに於いてとっている特定の形態である(cf. 32, 34f., 41f.)。

6

この講義に於いてハイデガーは「存在」という言葉を一貫して「理論的な認識の対象」という極めて限定された意味で用いている(GA56/57 45, 75)。

7

ここで「当為」ないし「理想」ということで問題となっているのは質料(心理的・事理的・経験的な諸現象)と規範、つまり実在と理念との関係である。価値哲学は規範の質料からの独立性を強調する余り捉え損ねをしており、これに対し両者の相互関係をこそ問題にしなければいけないとハイデガーは主張する(cf. GA56/57 54f.)。これは明らかに価値哲学に対するハイデガーの立場であって、価値哲学の単なる紹介ではない(ibid.)。

8

この講義に於いては人間の非理論的な在り方から公理の目的論的な根拠づけがなされるまでには至っておらず、我々はこうした問題系の十全な発展をマールブルク期まで待たなければならぬ。しかし、ハイデガーが目的のために法則に従う必然性を「動機づけ」とも呼んでいることを踏まえるならば、この講義や続く一九一九年夏学期講義に於ける彼の主要な関心がまさにこうした「動機づけ」の現象にあったという事実は、ハイデガー自身が目的論的な公理の根拠づけとして説明した「源学」のプロジェクトが、この時期に於いて一貫したものであることを窺わせる(cf. GA56/57 48)。

9

ハイデガーがこうした目的論、理想、源学の問題系を第二部の冒頭で一旦脇に置いていることを以て、この点について見誤ってはならないであろう。ハイデガーはこれをあくまで「何かが与えられているか」という問いの体験という枠組みに於いてのみ行っているんであり、この体験はその後「事象性の絶対化」として、批判的な扱いを受けるに至っている(cf.

GA56/57 70)。そのため、ここから目的論的な問題系が廃棄されていると言ふことはできない。実際、源学の問題系はこの箇所が続く同講義の議論に於いても、一九一九二〇年冬学期講義に於いても維持されている (cf. GA56/57 95ff., GA58 1ff.)

¹⁰ 同様のことは『存在と時間』第六節の「解体」の説明でも述べられている (cf. SZ 22f.)。

¹¹ アリストテレスの自由概念にも「善に従う」という契機はありと解せるため (Aristot. *Nic. Eth.* 1109b) 、対置はやや図式的である。

(神谷健・かみや けん・早稲田大学)

『論理学研究』における意味の独立性・非独立性について

葛 谷 潤⁽¹⁾

初期フッサールの主著『論理学研究』（以下『論研』）における志向性理論の中心概念が意味であることに、議論の余地はないだろう。その理由は、作用の本質的な特徴とされる志向性、つまり作用がその対象に向けられているという構造が、作用の意味という観点から分析されているからである。それゆえ志向性理論がまずもって取り組むべき課題である志向性概念の解明は、この意味の働きを明らかにすることを通じてなされることになる。

しかし、フレーゲ研究で知られるダメットは、彼が現象学的伝統との対話を試みた著作『分析哲学の起源』の中で、この事情を明確に踏まえた上で、『論研』のフッサールの志向性理論に対して、しかもまさにこの意味の働きの解明という点に関して、次のような否定的診断を下している。

我々は、フレーゲの理論にまともに対抗出来るような理論を、彼「『フッサール』の著作から引き出すことは出来ない。(Dummett 1993: 52)

この診断は、意味の働きを解明する理論が適切なものであるために満たさなければならない制約を、フレーゲの理論は満たすがフッサールの理論は満たさないという彼の主張から導かれる。そしてフッサールの理論が当の制約を満たさないという主張は、『論研』第四研究における意味の独立性・非独立性という概念対に対する彼の批判に基づく。本稿の目的は、フッサールのこの概念対を吟味することで、フレーゲの理論だけでなくフッサールの理論もまたダメットの要求を満たすものであることを示し、さらにフッサールの理論の利点をフレーゲの理論との対比において示唆することである。

1 ダメットによるフッサール批判の構造

まずは、本稿で扱うダメットのフッサール批判を再構成することから始める。まずダメットは、意味の説明に対して次の理論的制約を課す。

意味のどのような説明も、様々なカテゴリーに属する種々の表現の意味が、どのように適切に組み合わせられて、文全体の意味を

生み出すのかということを説明しなければならない。(Dummett 1993: 52)

我々が潜在無限個の文を理解する能力を持っているということにも現れているように、我々は文の意味を、その部分として現れる表現の意味を一定の仕方では組み合わせるといって把握している。したがってどんな意味に関する説明も、様々なカテゴリーに属する表現の意味が、どのように適切に組み合わせられて、文全体の意味を生み出すのかということを説明しなければならない。

『論研』におけるフッサールの志向性理論もまた、この制約を満たさなければならぬ。『論研』の志向性理論は、作用の志向性一般を説明することを目標としている。作用は命題的なものを含むが、命題的な作用はその部分となる作用の組み合わせとして理解されている。この組み合わせとは、単なる作用の共在ではなく、作用の志向性の適切な組み合わせである (XXI/1: 417f.)⁽²⁾。そして作用の志向性がいかなるものかは、まずもって表現理解の作用において把握され、その志向性を説明するものとして導入された、意味概念という観点から説明されている。したがって、『論研』におけるフッサールの志向性理論は、様々なカテゴリーに属する種々の表現の意味が、どのように適切に組み合わせられて、文全体の意味を生み出すのかということの説明を含まなければならない。

さて、この制約が要求しているのが、文の部分表現の文法的カテゴリーの整理、およびそれに従った意味の分類といったことなのだとすれば、『論研』の志向性理論はこの制約を満たしていると思われる。まず第三研究においてフッサールは、全体に対する部分という概念を独

立的部分と非独立的部分の二つに区別する (XIX/1: 272)。ある部分が独立的部分であるのは、それがそれだけで表象しうる場合であり、ある部分が非独立的部分であるのは、それを適切に補完した全体の部分としてしか表象しえない場合である。例えばフッサールによれば事物は延長と色を部分としてもつが、このとき延長の消去は色の消去を必然的に伴うので、色は事物の非独立的部分だとされる。

そして第四研究においてフッサールはこの区別を意味に適用し、ここで問題になる独立性・非独立性を、意味を例化する、意味理解の作用に成り立つものと解する。このとき、ある表現、例えば「 Π 」という表現が非独立的意味を持つとは、それを理解する作用が、その表現に適切な名辞を適切に補って作られた文、例えば「 $\Pi + \alpha + \beta$ 」を理解する作用の一部としてしか生じえないことである。彼はこの基準にしたがって、名辞と文の意味は独立的であり、対して述語・関係語や関数的表現、結合子の意味は非独立的だとする。そして原子文の意味⁽³⁾は、単称名辞の独立的な意味と述語・関係語の非独立的な意味から成ると言われる。ここにおいて、ある表現の意味が独立的であるか非独立的であるかの基準が与えられ、そしてその区別に基づいて文の意味の合成が語られている。しかし、ダメットは第三研究および第四研究におけるフッサールの議論を踏まえた上で、フッサールの志向性理論は上の制約を満たしていないと結論する。したがって、ダメットが当の制約で要求していることは、上のことに尽きるわけではない。

では、彼は上の制約によって何を要求しているのだろうか。彼は次のように述べる。

文の諸部分が互いにどう組み合わせるのかに関する説明として、フッサールは、文の真理値がいかにして確定されるのかに関する理論の一部ではなく、ある全体の非独立的な部分という、極度に一般的な考え方を残してくれているだけである。(Dummett 1993: 55)

つまり、問題の制約は意味の理論に、文の真理値がいかにして確定されるのかに関する理論の一部となることを要求している。そしてダメットは、フッサールの説明はこの要求を満たしていないと述べているのである。

ダメットのこの要求の背景には、意味概念に関する次のような理解がある。まず、主張文にとって本質的なのは、それが真ないし偽でありうることである。例えば将棋のようなゲームにおいて我々が勝利を目指すように、我々が文を用いて主張する際、我々は真なる主張をすることを目指す。そして、我々があるゲームにおいて何が目指されているかが分からなければ、そもそもそのゲームに参加しているということが意味をなさないように、我々が一定の主張を行うためには、その主張文がどのような状況において真となり、どのような状況において偽となるかを知っている必要がある。ここから自然に帰結するのは、ある主張文の意味とは、その真偽を確定する仕方・プロセスだという理解である⁽⁴⁾。

さてすでに確認したように、文の意味とは、その部分表現の意味が組み合わさることで構成される。このことと文の真偽を確定する仕方としての意味概念を踏まえれば、ある主張文の真偽を確定するプロセスは、その部分表現に対応する形で分節化されることになるだろう。

例えば「宵の明星は惑星である」という文であれば、その真偽を確定するプロセスは「宵の明星」「は惑星である」という表現に対応する形で分節化される。このとき、文の意味がいかにその部分表現の意味から合成されるかの説明のために、フッサールのように独立的・非独立的という概念を用いたとしても、それらの概念はこのような文の真偽の確定プロセスの分節化を適切に説明するような概念になつていなければならぬ。ダメットが文の真理値がいかにして確定されるのかに関する理論の一部となることを意味の理論に求めるということは、このように理解できる⁽⁵⁾。

以上を踏まえてダメットが意味の説明に課した制約の内容を、今確認した点を明示して述べ直せば、次のようになるだろう。

意味のどのような説明も、文の真偽を確定するプロセスがどのようなものであるかを、それが部分表現に対応するどのようなプロセスからいかにして合成されているかという形で説明しなければならない。

彼の洞察は適切なものに思われるので、以下ではこの制約の正当性は前提する。

すると少なくとも上で言及された限りでのフッサールの説明は、この要求を満たすものとしては全くもって不十分であることが分かるだろう。というのもそこにおいて、ある表現が文の真偽を確定する仕方においてどのようなプロセスに対応するか、またそれらが組み合わせるとはいかなることかということ、意味の独立性・非独立性という区別との間の関係については、何一つ語られていないからである。

したがって、もしフッサールにこれ以上の説明がなかったとしたら、「フッサールは、文の真理値がいかにして確定されるのかに関する理論の一部ではなく、非独立的な部分という極度に一般的な考え方を残してくれているだけだ」(Dummett 1993: 55)というダメットの診断は正しいことになる。

さてダメットは、フッサールの理論とは異なり、フレーゲの理論はこの制約に應えることができていると述べる。そしてここから彼は、『論研』からフレーゲに対抗しようような意味に関する理論を取り出すことはできない、という冒頭の結論を引き出す。しかしフレーゲの説明は、ダメットも指摘するように、表面上はフッサールのものと同じであり変わらない。ダメットの整理では、フレーゲは文と単称名辞の意味 Sinn を完全、述語の意味を不完全と分類し、文の意味は述語の意味を単称名辞の意味で補うことで得られると述べる (Dummett 1993: 52ff)。(9)。ではなぜ、ダメットはフレーゲのこの説明が問題の制約を満たすと考えているのだろうか。これを次章で確認する。

2 フレーゲの説明

ダメットは、彼がフレーゲ的な意味の説明と考えているものが問題の制約に應えることができているのは、それが指示 Bedeutung の理論を基礎に持つからだと述べる (Dummett 1993: 53)。ここで言われているところの指示の理論とは何かを一言で言えば、ある言語に属する任意の表現に対して、その言語のその表現が出現する任意の文の真理値を確定するためにその表現に割り当てられていなければならない必要十分な値 (これがその表現の「指示」と呼ばれる) として、一定の数学的構造を組み込まれた領域の要素を体系的に割り当ててするような理

論である (Dummett 1975: 120-122)。

フレーゲは、単称名辞に割り当てられる指示として世界内の何らかの個別者を、関数的表現に対して世界内の任意の個別者からある個別者への関数を、そして述語に割り当てられる指示として世界内の任意の個別者から真理値への関数を選び出した。この場合には指示の理論は、例えば単称名辞「徳川家康」であれば徳川家康本人、関数的表現「の父」であれば任意の個別者からその父への関数を、述語「は征夷大將軍であったことがある」であれば征夷大將軍であったことがある個別者に対しては真を返し、そうでなければ偽を返すような関数を体系的に割り当てていくことになる。

さらに、この理論が適切に組み上げられたならば、これは各々の表現の指示を確定するだけでなく、同時にその確定の仕方を表示するようなものにもなっている。単称名辞の場合で見よう。日本語の意味理論において指示が割り当てられるべき表現には「徳川家康」と「徳川秀忠の父」が含まれるだろう。この二つの表現の指示は同様に徳川家康本人なのであるが、指示の理論において前者の表現の指示の確定は公理から直接なされるのに対して、後者の表現の指示の確定は「徳川秀忠」と「の父」の指示を経由してなされる。

このような指示の理論に基づいてはじめて、フレーゲは意味とは指示の確定の仕方であると述べることもできた、とダメットは述べる (Dummett 1993: 53)。指示の理論はそれ自身で、各々のカテゴリーに属する表現に対応するプロセスが、文の真偽を確定するプロセスに対してどのような働きをもっているかを表示する理論になっているのである。ここでとりわけ、文の真偽の確定のプロセスの合成にとつて、個別者を指示としてもつ表現に対応するプロセスと、個別者から真理

値への関数を指示としてもつ表現に対応するプロセスを組み合わせるということとは本質的である。そしてダメットによれば、フレーゲは、単にある表現の意味が確定する指示が関数という不完全な存在者であるかどうかということを示すものとして、意味の完全・不完全という区別を用いた (Dummett 1993: 53f.)。よって、上のような指示の理論のもとでは、単称名辞の意味が完全であり、述語の意味が不完全であると述べるのが、なぜそれらが合成されて文の真偽の確定のためのプロセスとなるのかの説明を提供することになる。したがって、フレーゲの理論は問題の制約を満たす。以上が、ダメットがフレーゲ的な意味の合成の説明を適切なものと見なす理由である。

では、フッサールにはフレーゲと同様の仕方、ないし異なる仕方、で問題の制約を満たすことができないのだろうか。次章ではこれを順に検討する。

3 フッサールの志向性理論

まず、フッサールもフレーゲと同様の仕方、で問題の制約を満たすことはできないのかという点から検討しよう。実際、フッサールもフレーゲと同様、ある表現の意味とは、その対象を確定するものだ述べる (XIX/1: 54, 429f.)。するとフッサールにおいても、第二章で見たような、フレーゲにおける指示の理論に対応する「対象の理論」とも呼ぶべきものがあり、その対象の理論に意味の独立性・非独立性は根拠をもつのではないかと期待される。しかしダメットが、そしてフッサール自身が指摘しているように、フッサールにおいて表現の対象の独立性・非独立性は、表現の意味の独立性・非独立性に対応しない (Dummett 1993: 52, XIX/1: 321f.)。ここからダメットは、『論研』

において志向性理論の基礎となるような対象の理論を見いだすことはできないと考える。

以下では議論のために⁷⁾、この点についてはダメットに従うことにしたい。実際、フッサールが意味の独立性・非独立性ということに關して、また一般に意味に關する分析に關して、フレーゲのような形で対象に關する理論を重要だと考えていたかどうかは疑わしい。むしろ彼は、そのような指示の理論にあたるものがある程度横に措いておいても、意味に關する分析は問題なく遂行できると考えていたように思われる (cf. XIX/1: 427)。

本稿は、このフッサールの確信が十分根拠のあるものであると論じる。フッサールの志向性理論はフレーゲの理論とは異なる仕方、で、問題の制約を満たすものになっている。ただしその際に参照すべきは、彼の部分全体関係の理論でも対象の理論でもなく、充実化作用についての理論である。

まず、フッサールは意味の独立性・非独立性が認識機能という観点において重要な帰結をもつことを次のように論じている。

「同等であるgleich」と結びついているVerbindung mit」と・か
und「あるいはoder」のような引き抜かれた共義的表現「＝
非独立的意味を持つ表現」は、より包括的な意味全体の関連の中
においてでなければ、直観的な理解、すなわち意味充実化を得られ
ない。「…」疑いなくここには正當かつ重要な思想が提示され
ている。我々はこれをまた以下のようにも言いうるだろう。もし
自義の意味「＝独立的意味」と関連していいなら、いかなる
共義の意味も、すなわちいかなる非独立的な意味志向作用「＝表

理解の作用」も、認識機能[Erkenntnisfunktion]を果たし得ない。
(XIX/1: 323)

充実化作用とは何かを前提とすれば、ここで言われているのは次のようなことである。ある表現の意味が独立的か非独立的かは、その表現を理解する作用が単独で認識機能を果たしうるかどうかと結びついている。そして、単独で認識機能を果たしうるということは、それに対応する充実化作用が単独で遂行できるということである。例えば非独立的意味を持つ表現、例えば「Ⅱ」を理解する作用の場合、この作用は単独で認識機能を果たし得ない。すなわち、この作用に対応する充実化作用は単独では遂行できず、それを適切に補完した表現（つまり文）を理解する作用を充実化する作用の部分としてのみ遂行される。

さて、表現理解の作用に対応する充実化作用とはどのようなもので、それが単独で遂行可能であるとはどういうことなのだろうか。フッサールの意味概念が充実化の仕方として、そして確証手続きとして解釈可能であることを踏まえれば⁽⁸⁾、表現理解の作用に対応する充実化作用とは、その表現理解の作用において関わっている確証手続きの実行として理解できる。そして充実化作用が単独で遂行可能であるとは、当の手続きが単独で実行可能であることとして理解できる。

まず、この解釈の下では、文の意味とは、その文の真理性を確立するための手続きである。そして、この手続きは、文の部分表現に対応する手続きを単純に組み合わせたものになっている。単称名辞の意味とは、それを遡ることがその指示対象の直接的充実化すなわち知覚⁽⁹⁾を最終ステップとする手続きの実行になっているような、その名辞の構成の歴史のことである。そして、述語や関係語の意味とは、それらの指示

対象の知覚に基づいて、その当の対象がいかなる性質を持つかないし関係にあるかを判定する手続きのことである。そして、このような手続きの実行を、フッサールは充実化作用と呼んだ⁽¹⁰⁾。

このとき、述語や関係語に対応する手続きを実行するためには、単称名辞に対応する手続きがまずもって与えられていなければならぬ。例えば「Ⅲ」の上にあるⅡに対応する手続きを、対象を確定する前に予め実行するということは、意味をなさぬ。これに対して単称名辞や文に対応する手続きは、予め実行しておかなければならぬようなそれ以外の手続きを要求しない。したがってこの解釈の下では、充実化作用が単独で遂行可能かどうかに関して不明瞭な点は何もない。

そしてフッサールによれば、意味の独立性・非独立性は、単独で認識機能を果たしうるかどうか、すなわち対応する充実化作用が単独で遂行しうるかどうかと本質的に結びついているのであった。したがって、意味の独立性・非独立性とは、手続きの単独実行可能性・不可能性と結びついたものとして理解できる。

さてこのとき、文の真偽の確定の手続き、すなわち文の意味の合成にとつて、単独で実行できる手続きに結びついた表現と、単独で実行不可能な手続きに結びついた表現が組み合わされているということは本質的である。したがって、充実化作用についての理論のおかげで、単称名辞の意味が独立的であり、述語の意味が非独立的であると述べるのが、なぜそれらが合成されて文の真偽の確定のためのプロセスとなるのかの説明を提供することになる。したがって、フッサールの理論は問題の制約を満たす。

よって、フッサールの意味の理論は問題の制約を満たさないがゆえ

に、フレーゲの理論にまともに対抗出来るものではないというダメツトの主張は、誤りである。

4 第二のハードル

さて、問題の制約を満たすことが、その意味の理論が適切に意味概念に取り組んでいるかを示す一つのメルクマールだとすれば、フレーゲとフッサールの両者の理論がこの要求を満たしているということは、彼らが意味の解明という課題に関して共に適切な理解を持っているということを示している。しかし既に確認したように、彼らの理論は同様の構造を持っているわけではない。では、どちらの理論により見込みがあるのだろうか。これを十分に論じることが今後の課題とするよりほかないが、フッサールの理論がフレーゲにそれに対してどのような利点をもつかを、以上の議論に基づいた考察から示唆することができる。それも、他ならぬダメツトの議論を参照することで、である。

本稿第二章で確認したように、フレーゲは意味の理論の基礎として、指示の理論を要請した。そしてフレーゲの指示の理論は、予め用意した一定の数学的構造の要素を表現に割り当てるという形で構築される理論であった。さて、この際に真ないし偽という概念は、文に割り当てられる、当の数学的構造における対称的な二つの値として導入されている。しかしこれはマズい、とダメツトは考える。なぜなら、本稿第一章で確認したように、意味にとつて真理が重要なのは、我々が主張をなす際に目指すべきものだからであり、したがって真ないし偽という概念は、非対称的なものである必要がある。しかし、あるゲームの勝利を敗北から区別するものが、我々がそのゲームのプレイ

ヤーとしてどちらを目指しているかによってのみ決まるのと同様に、真を偽から区別するものは、ひとえにそれが我々によって主張をなす際に目指されるものという点に尽きる (Dummett 1959: 2, Dummett 1986: 258)。したがって、ダメツトは次のように述べることになる。

我々が真なる言明をなすことを目指すということが、真理概念の一部を成す。そしてフレーゲの、文の指示としての真偽という理論は、真理概念のこの側面を全く説明の外に放置している。フレーゲは確かにそれを後から、彼の主張の理論において、持ち込もうとした——しかし、遅すぎる。(Dummett 1959: 2f.)

なぜ遅すぎるのか。それは、我々はまず意味を把握し、その後主張するということ把握するのではなく、まずもって主張において目指されるものとしての真なる言明をなす為の条件として意味を把握するからである。したがって、真理という概念を、我々の主張実践の目標という概念から切り離して規定してはならない。これまで扱ってきた制約を意味の説明に対する第一のハードルだとすれば、これは第二のハードルと言えるだろう。

では、どうすればよいのか。ダメツトの答えは、真理概念を、少なくともその本質的な部分を、確認ないしは確認を得るための実効的手続きの所有という概念として理解するというものである (Dummett 1959: 17f, Dummett 1973: 226f.)。これにより、真理は我々の主張するために往く確認実践において目指されるものとして捉えられる。

さて、第三章で確認したように、フッサールの志向性理論は充実化の理論を基礎としてもつ。そして、この充実化の理論に基づいた志向

性理論における意味の説明は、まさにここでダメットが示唆する方向性に沿ったものであると言える。もちろんフッサールにおいても、対象という概念はこの認識手続きの最終地点において与えられるものとして登場する。しかしそれは、どれほど正当な意味においてそれらが我々から独立・超越した現実であると言われるにせよ、認識実践において目指されそして到達されうるような、充実化作用の相関者という印を刻み込まれたものである。

ダメットの眼には、フッサールの理論は意味の説明として越えるべき最初のハードルさえ越えていないものに映ったようだ。しかし本稿の議論が正しければ、フッサールの理論はそのハードルを越えている。そしてその越え方は、フレーゲが越え損ねたとダメットが判断したところの、もう一つのハードルをも越えるような仕方だったように思われる。そしてこのことは、彼が意味の独立性・非独立性という区別に、フレーゲと異なる仕方で内実を与えることができたという、まさにその点において示唆されているのである。

参考文献

- Dummett, Michael. 1959. 'Truth' reprinted in *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press, 1978, pp. 1-24.
- Dummett, Michael. 1973. 'The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic,' reprinted in *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press, 1978, pp. 215-247.
- Dummett, Michael. 1975. 'Frege's Distinction between Sense and Reference,' reprinted in *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, 1978, pp. 116-144.

Dummett, Michael. 1986. 'Frege's Myth of the Third Realm,' reprinted in *Frege and Other Philosophers*. Oxford University Press, 1991, pp. 249-262.

Dummett, Michael. 1993. *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard University Press.

葛谷潤 二〇一三『「論理学研究」の志向性理論における「意味」と「充実化」』、『フッサール研究』、第十号、フッサール研究会、二〇一三年、六一―七五頁。

富山豊 二〇〇八『初期フッサールにおける事態論』、『論集』、第二七号、東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室、二〇〇八年、二五―二六五頁。

注

① 本研究はJSPS科研費二四・八〇五九の助成を受けたものである。

② *Husserliana: Gesammelte Werke* からの引用・参照は、ローマ数字で巻数を示す。

③ 以下、文としてもっぱら原子文を考える。

④ この段落の主張については、例えば Dummett 1986: 258ff. を参照。

⑤ この段落の主張については、例えば Dummett 1993: 52ff. を参照。

⑥ フレーゲ自身が主に用いるのは不飽和な表現ないし意味を飽和させる、という言い回しと思われるが、⑦⑧ではフッサールとの対比がより明確なダメットの整理に従う。

⑦ フッサールが意味の理論の基礎となるような対象の理論を展開している可能性に関しては、富山 二〇〇八を参照。

⑧ この解釈に関する詳細については、葛谷 二〇一三を参照。

⑨ ただし「超感性的な」、範疇的知覚も含む広い意味における。XIX/2, 673f.を参照。

⑩ これに関して詳しくは、葛谷二〇一二を参照。

(葛谷潤・くずやじゅん・東京大学大学院人文社会系研究科・日本学術振興会特別研究員DC)

固有意義について

本稿において私は、フッサールの意味理論における固有名の意味、すなわち「固有意義」の問題を扱う^(一)。固有意義の「問題」とあえて言うのは、それがフッサールの意味の理論においてある独特な性格を持ち、しかもそれでいて、その内実は今なお必ずしも十分に明らかになっていないと考えるからである。私が本稿において最終的に辿りつくテーゼは次である。

本来の意味で「固有名」と呼ばれるべきものの持つ意味＝固有意義は、当の固有名の担い手である個体的対象そのものである。

実際これは一見するかぎりでは問題のだと思われるだろうが、固有意義についてフッサールが述べていること、そしてその帰結を調べてみると、それらがこのテーゼを支持するということが分かると思う。

一 『論理学研究』における意味の理論

はじめに、フッサールが『論理学研究』において提示した意味の理論の要点をいくつかのテーゼを定式化することによってごく簡単にま

とめておきたい。その「第一研究」は「表現」の本質を確定するところから始めている。

T1 表現は本質的に意味を持つ。

このテーゼについて長々と論じる必要はないであろう。自分自身とは異なる何かあるものを示す記号 (Zeichen) 一般のなかで、表現は、単にあるものを「示す (zeigen)」だけでなく同時に何かを「意味する (bedeuten)」という点で他から区別される (XXIX/1, 30f.)。例えばフッサールは次のように言っている。「告知、意味、対象といった相關的な諸術語は、本質的にすべての表現に必要なものである」。すなわち「それぞれの表現によって何か告知され、表現のなかで何か意味され、何か命名そのほかの仕方に表示されている」(Ibid., 38「強調フッサール」)。表現が「告知」するのは話し手の心的体験であり、表現は「聞き手にとっては、話し手の『思想』を、すなわち話し手の意味付与的諸体験を表す記号としても、また伝達する意向に含まれるそれ以外の心的諸体験を表す記号としても役立つ」(Ibid., 40)。ただし、

佐藤 駿

フッサールがそれを手にすることを意図している意味の理論にとつて、表現の告知機能はさしあたり重要性を持たない。重要な、それどころかその中心的な役割を担うのは、「告知される」ところの（話し手の）志向的体験そのもののほうである。すなわち、フッサールの意味理論へのアプローチの核心は、「意味」にある種の志向的体験の「内容」として理解するという点にある。

T2 意味はある種の志向的体験の「内容」として理解されねばならない。

「意味」が問題にされるべき種類の志向的体験を、フッサールは「意味志向」「意味付与作用」(Ibid. 44) あるいは単純に「意味作用 (Bedeutung)」などと呼んでいる。

T2 に従えば、フッサールにおける意味理論は志向性理論一般の特殊学科という性格を持つ。一般に志向的体験の「内容」は、ある体験がある対象を思念する仕方、対象を表象するその仕方に關係している (Cf. Ibid. 423-31)。志向的体験としての「意味作用とはその都度の対象を思念する一定の仕方である」。しかし、「有意味の思念のこの仕方、したがって意味そのものは、対象的方向が同一に確保されている場合にも変動しうるのである」(Ibid. 54f)。それゆえ、「対象と意味とは決して一致するものではない」(Ibid. 52)。

T3 あらゆる（自立的）表現について、意味と対象とは区別されねばならない。

フッサールはその術語法に関してフレーゲに批判的であったが、しかし意図されている区別についてはそれはつきりと自らの区別に重ねている (Ibid. 56)。両者がどれほどの考えを共有していたかはさておくとしても、一つ明らかなのは、例えば「ソクラテス」という固有名について、フレーゲならばその「意味 (Bedeutung)」と呼ぶであろうもの、フッサールならば意味作用の「対象」はソクラテスその人であるということである。志向的体験一般について、もしその体験が通常の事物（人物）を志向し、かつまたその事物（人物）が実際に存在するのであれば、その事物（人物）こそが当の体験の志向的对象である (Cf. Ibid. 439)。同じことは一種の志向的体験としての意味作用にも当てはまる。

T4 表現の「対象」（意味作用の志向的对象）は、（場合によっては）現実に存在するまさにその対象である (11)。

二 固有意義

さて、固有名はある特定の個体に対して一意に割り当てられる名前であり、一見すると、そこに当の個体以外に「意味」について語る余地はないように思われる。実際、フッサールが強調するように、確かに固有名はその対象的關係に關してある種の直接性、特徴として (11)。
我々の最初の仕事は、上に取り出した諸原則と矛盾しないようにこの「直接性」を理解することである。フッサールがミルの見解を批判する文脈で述べているところから始めよう。

ところで、ある名辞が事象を直接名指すか、それともその属性を介

して事象を名指すかは確かに重要な相異である。しかしこの相異は、これと相並行するきわめて重要な相異、すなわち名辞的諸意味ないしは論理的「諸表象」を属性的意味と非属性的意味とに区別する相異が意味という統一的な類の内部での相異であるのとまったく同様、表現という統一的な類の内部での相異である(XIX/1, 65)。

ここでフッサールが語っているのは、(一) 事象を直接名指す名辞／非属性的意味、(二) 属性を介して事象を名指す名辞／属性的意味、という二つの対である。固有名と固有意味の対はこの第一の対の紛れもない一例である。すなわち固有名は事象を直接名指すのであるが、しかしその固有名も表現である以上意味を持ち(T1)、その意味、すなわち固有意味をフッサールは非属性的意味に分類しているのである。したがって、固有名の「直接性」は、それが意味を持たず、当の名前がその名前であるところの対象＝個体しか問題にならないという点にあるのではない。固有名も一個の表現として意味を介して対象に係するのである。

では、固有名の直接性とは実際のところ何を意味するのだろうか。それを我々は、他方の対、すなわち「属性を介して事象を名指す名辞」とその意味を考えることで示唆することができよう。そうした名辞として真つ先に思い浮かぶのは「the ϕ 」のような記述句である。「 ϕ 」のような場合定冠詞はいつでも、概念の外延にただ一つの対象が含まれるということ、その概念はそれゆえ単称的であるということを示唆している(Mat I, 78)。定冠詞つきの「 ϕ 」は当の対象についてのみ妥当する述語であり、一般に述語が述語として一般性を持つというこ

とを前提するならば、また「 ϕ 」は通常は複合的である(固有名の指示対象は個体だからである)。言ってみれば、 ϕ は対象を一つに絞り込む何層かの「概念フィルター」を構成しているのである。対して、固有意味が「非属性的」だということは、それがいくつかの属性(述語)から構成された複合的な記述句と等価であるような意味を持つことはないということ、それゆえ固有意味は概念的に複合的ではありえないということ——逆から言えば、固有意味は諸々の概念に分析可能ではないということ——を意味している。固有意味の持つこの性格を「固有意味の概念的単純性」と呼ぶことにしよう^四。固有名の直接性は、こうした固有意味の概念的単純性として理解することができる。それは、対象を指示するのにあの何層かの「概念フィルター」を経由しないのである。

さて、ある意味が概念的に単純であるならば、その意味を他の意味からまさに区別するものが、他の概念と一緒に becoming 複合的に一つの意味を構成しているような概念であるはずがない。例えば「ソクラテス」の意味を「プラトン」の意味から区別するのは、ソクラテスだけが満たし(持ち)、あるいはプラトンだけが満たす(持つ)ような概念(属性)ではない。では何がそれらを区別するのか。フッサールが一八九六年の『論理学』講義で次のように述べているのは我々にとつて興味深い事実である。

諸々の表象における質料のあらゆる差異は属性帰属(Atribution)に、すなわち概念的関係に基づく。非属性的な表象は、そもそも質料におけるいかなる差異も持たず、それらが区別されるのはただその諸対象によってであり、例えばソクラテス、プラトン、ピ

スマルク〔……〕などによってである (Mat I, 81)。

「非属性的な表象」は、それが表象するところの対象、それ自身によって区別される。「ソクラテス」と「プラトン」が異なる意味（「質料」を持つのは、「ソクラテス」がソクラテスを表象し、「プラトン」がプラトンを表象するというまさにそのことによってのみである。言い換えれば、ここでは対象そのものの相異が、意味の相異を同時に構成するものでなければならない。この性格を「固有意義の対象依存性」と呼ぼう。すなわち、諸々の固有意義の相異は、それを意味として持つ固有名の表象する対象の相異に依存するのである。

『論理学研究』においては、固有名に関するこの論点は直接的な仕方では取り上げられていない。そこに見られるのは、「対象」に対する言及よりはむしろ「対象の知覚」に対する言及である (Cf. XIX/2, 356)。しかし、フッサールが考えを改めたと考える必要はない。そもそも『論理学研究』における「現象学」は、「対象」への言及を行わないうという態度によって貫かれていたのである。一九〇八年の『意味理論講義』はこの点に関して重要な修正を含む講義となっている。

三 志向の対象としての意味

フッサールは『意味理論講義』において、その意味一般についての考え方を大きく変えている。当然この展開についても考慮しなければならない。

T2の観点からアプローチすることにしよう。『論理学研究』は、周知の通り、その「現象学的分析」のうちに「対象」を含めることを許さなかった。なぜなら、それは体験に対して超越的であるからである。

「現象学的考察にとつては、対象性それ自身は無に等しい」(XIX/1, 427)。現象学が意味の分析において従事するのは、作用の「実的・現象学的内容」(Ibid., 411)と呼ばれるもののみである。そして『論理学研究』は、ある種の志向的体験、すなわち意味志向(意味付与作用、意味作用)と呼ばれる作用に属する志向の本質＝意味の本質の理念的抽象が表現の理念的な意味を我々に与えてくれるものであると考えていた (Ibid., 435)。すなわち、表現が持つ意味とは意味作用の(実的内容の)スペキエスである。

この見解は後にフッサールがこれを放棄するに至ったものであるが、それに先立ち、彼は『意味理論講義』において、「作用」の側から(そのスペキエス理念として)取り出される意味に対して「新たな意味概念」(XXVI, 28)、すなわち「対象」の側から取り出される意味について語り出している^(五)。すなわち「思考される、ないし意味される」端的な対象(Gegenstand schlechtin)に対して、意味される、ないし思考されるその仕方において受け取られた対象について語るとすれば、それによって思考作用の仕方が区別されるだけではなくて、我々はその様々な思考作用の仕方において思考されたもののそのもの(Gedachtes als solches)の様々な仕方を『見て取る』ことになるのだが、「まさにそれによって新たな意味概念が生じるのであり、それを我々は意味される端的な対象性と区別して、当該言表(ないし言表部分)のカテゴリリーの対象性という並行的な表現によって考慮するのである」(Ibid., 38)。よく知られているところであるが、フッサールは「第五研究」ですでに、「作用の対象と解される志向的内容」について、「志向されているそのありさまでの対象と、端的に、志向されている当の対象とが区別されねばならない」と論じていた (XIX/1, 414)。

この区別が今、意味作用に適用され、意味（思考）されたそのありさまの対象というアイディアが新たな意味概念として取り上げられているのである。したがって、T2における「内容」は、今や「作用の対象と解される志向的内容」を指すことになる。フッサールの意味の理論は、意味作用（判断作用、思考作用）の志向的対象の理論として再構成されるのである。

そうである以上、この新たな意味理論は部分的にT3の放棄をもたらす。なぜなら、今やフッサールは「（志向的）対象が意味だ」と言っているからである。とはいえ、たったいま見たように、フッサールはこの新たな理論のうちでさらに二つの対象概念を区別せよと述べているのであって、ここにT3は新たな装いのもとで現れる。

T3' 意味されているそのありさままでの対象＝意味と、意味されている当の対象とは区別されねばならない。

例えば「イエナの勝者」「ワートルローの敗者」といった名辞は、それぞれ異なった対象をその意味として持つ。イエナの勝者はイエナの勝者としてはワートルローの敗者ではないし、逆もまたそうであるからである。だが、これらの名辞は同じ対象に関係している。この「同じもの」が「意味されたそのありさまにおける対象」（意味）とは区別される「意味される当の対象」（端的な対象）であることになるが、フッサールは意味のこの対象への関係を同一性判断の可能性という観点から説明している。なるほどイエナの勝者とワートルローの敗者とが異なるとはいえ、それでも我々は「イエナの勝者とワートルローの敗者は同一である」と判断することができ、この判断におい

て二つの表現は「同一のもの」に関係させられる（XXVI, 42; cf. ibid., 49, et. passim）。端的に言って、「二つの名辞が同じ対象に関係する」ということは、すなわち、それらが同一化の働きをしている命題的なもの（identifizierendes Propositionales）の項辞である（「*ein und dasselbe*」である）（Ibid., 95）。

名辞的表現のこうした対象的關係の構造は、「イエナの勝者」という述語と「ワートルローの敗者」という述語がある一つの同じものに帰属させられうるということによっても明らかにされよう。それらがある一つの同じものについてかくかくと「述べる（besagen）」ことができるからこそ、その名辞的表現（「イエナの勝者」「ワートルローの敗者」）はある一つの同じ対象に関係し、その同じ対象について「語り（sagen）」、明示的な同一性命題の項として現れることもできるのである（Cf. ibid., 64; cf. 58f.）。

四 固有意味に関する諸帰結

さて、いま話を固有名に戻すならば、明らかに固有名はある対象を何らかの「仕方」で（ある概念的規定を介して）表象するのではない（概念的單純性）。それはある対象を名指しはするが、それについてかくかくであると述べるのではない。このことは、固有名を用いた言明において固有名に相関する意味作用（固有意味作用 *Eigenbedeuten*）が、様々な意味されるそのありさまにおける対象をではなく、むしろ意味される当の対象、つまり様々に述べられる「同一のもの」にもつぱら関わるということを強く示唆している。すなわち「固有名は、 α として規定されるものとしての対象のみに関係するわけではなく、 β や γ などによって規定されるものとしての対象にも同様に関係

するのである」。そして「重要なのは規定の仕方ではなく、同一のもの (Identisches) である」(XXVI, 174)。なるほど「任意のものであるにはしても、ある一つの規定において対象は与えられる」。しかしその規定的内容が固有名の意味を構成するのではない。固有名の意味にとって唯一重要なものは、そうした諸規定によってかくかくだと「述べられ」、そう述べられることによって「語られる」何か同一なるものである。だから、その同じ対象に対して実際に我々がどれだけ豊かな表象を持つか、どれだけ多くの知識を持つかといったことは、固有意味そのものの内実には無関係である。

確かに我々は、例えば「ソクラテス」という名前を歴史的知識の媒体を通してしか——それゆえソクラテスについてなされる様々な記述を通してしか使えるようにならない⁽²⁾。その意味で、我々とソクラテスとの関係は直接的ではなく間接的である。しかし、知識(正、当、化)の直接性・間接性と意味の直接性・間接性とを混同してはならない。「ある表象がどのように確証されるのか、直接的になのか間接的になのかという問い、またその表象の存在定立の検証として機能するのは、つまり現実性の基礎づけとして機能するのは、端的な表象なのか間接的な認識プロセスなのかといった問いは、直接的な意味と間接的な意味の問題とは別である」(XX/2, 344)。だから、ソクラテスのような「特に歴史的な客観のケースでも、知識を構成する諸判断に属しているような諸述語のうちにその意味があるのではな⁽³⁾く、これら諸述語の『同一なる主語』のうちに、しかもそれら述語によって規定される個体的な主語としてのそのうちにある」。それゆえまた「認識の任意の拡張によって、歴史的表象や経験表象は変化するが、この意味は変化しな⁽⁴⁾」(XX/2, 350; cf. *ibid.*, 356f., XIX/1 [B], 306f.)ので

ある。

しかし同一性ないし統一がこうした表象のすべてを貫いているかぎり、それらの表象の上に、ある「これ」、統一に方向づけられた「これ」が基礎づけられうる。この統一への方向性、直接的な方向性がその意味である。「表象された対象そのもの」それ自体、言い換えれば、定立された対象そのもの、これがその意味であって、しかも固有意味、直示的な意味 (deiktische Bedeutung) である (XX/2, 350f. [強調フツサル])。

あるいはもつと端的に、「意味は思念される〔……〕個体そのもののうちに、同一なるものそのもののうちにある」(*Ibid.*, 357) と言ってよい。

ここで明らかなのは、固有名に関しては T3 が妥当しないことである。というのも、固有名にとって重要であるのは、T3 の言う「意味されているそのありさまでの対象」ではなく、「意味されている当の対象」すなわち「同一のもの」のみだからである。

確かにフツサルが固有「意味」について語りつづけた以上は、意味と対象との区別は固有名については成り立たないと一概に言うわけにもいかない。ただその区別は T3 が取り上げている区別とは異なる次元の区別になることは明らかである。実際少なくとも、対象(自体)を純粹に志向的・意味理論的に考察するかそうでないかという、二つの「態度」の相異は残るだろう。

しかし固有意義に関しては、意味と対象との区別よりも、むしろその同一性のほうが重要性において優っている。「対象依存性」を取り

上げることによってこの事情はいつそう明らかになるだろう。例えば次の二つの言明を考える。

ソクラテスは古代ギリシャの哲学者である。

プラトンは古代ギリシャの哲学者である。

これら同じ述語を持つ二つの言明はそれでも異なる事態を表現しており、それゆえ異なった意味を持っている。述語は同じであるから、その相異は固有名「ソクラテス」と「プラトン」の意味に求められるのでなければならぬ。さて今、これまでの議論と示唆とに従って、その固有意味が純粹に志向的・意味理論的な態度で考えられた志向の対象それ自体——「意味されたその仕方における対象」とは区別される「意味された当の対象」であると見なしたとしよう。ところで、どんな「意味された当の対象」も、純粹に意味理論的に見れば、それ自身はあらゆる概念的規定を欠いた「何かあるもの」——「イデー」の言い方を借りるなら、「あらゆる述語を捨象されたところの純然たるX」(TH/I, 302)でしかないだろう。それゆえ、ここでは純粹に意味理論的な態度をとって志向的对象に訴えるだけでは意味の差異はもたられないのであって、結局「ソクラテス」と「プラトン」の意味は、ソクラテスとプラトンが実際に異なる、ということによって区別されるほかないのである。

もともと「対象依存性」とは、固有意味が、意味とは区別される対象自身によってのみ区別されるという特性であった。ところが今や、固有意味についてはその対象と意味とは少なくとも別物ではないのであるから、固有意味がそれによって他から区別される対象とは実は自

分自身である。しかもここで「対象」とは、ただか付随的な概念的内容によって自らを他から区別するほかないような空虚な何か(X)ではなく、まさしく自分自身であることによってのみ他から区別されるような、積極的・現実的個体としての対象でなければならぬ。ポイントを端的に要約して言えば、次のようになるだろう——固有意味とは、それを意味として持つ固有名の担い手たる個体それ自身にほかないのである。

結論

フレーゲの理論との比較という観点のもとで、本稿の結論から生じる課題について述べて結ぶことにしよう。フッサールとフレーゲを比較・対照する研究は様々な方面から展開されてきたが、我々が論じたところからすれば、まさに中心的な問題、すなわち固有名の「意味」(フレーゲ的に言えば「意義」(Sinn))については両者の見解はおそらく一致しない。「 $a = a$ 」と「 $a = b$ 」が持つ「認識価値」は(これらがともに真であるとして)異なるが、同じ一つの対象だけが問題になっているのであれば、そこにこうした相異は生じようもはずがない——フレーゲが意義という概念を導入したのはまさにこの点においてであった。『論理学研究』において、フッサールが「意味」と「対象」との区別を明確に立てたとき、彼はフレーゲと同種の区別を同種の動機によって行っていると論じられてきたし、また私もそうであるかのように述べた。だが、フッサールがこうした区別を正当化する例として固有名を挙げているのは偶然であるとは思われない。実際、「概念的單純性」が前提されるならば、「 $a = a$ 」と「 $a = b$ 」とが認識価値を異にするとしても、この相異は「意味」の相異——固有意味の

相異——ではありえない。認識価値の問題について、少なくとも固有有名が問題になる場合には、フッサールはフレーゲとその解決策を共有してはいないのである。いやむしろ、フッサールは固有有名に関しては、そもそも認識価値の相異を説明するという課題に対する答えを少なくともその意味理論の枠内では与えていない。我々の論じてきたところに従えば、フッサールにおいて「a」と「b」がともに「ヘスベラス」と「フォスフォラス」のような固有有名であるとき、「a = b」が真であるならば、両者の意味に相異はない。相異を与えようとすれば、我々はそれを何らかの記述で表現しなければならないだろうが、そうした記述の意味が固有意味であることをフッサールは頑なに否定する。では、いったい何が両者の認識価値の相異を説明するのか——本稿で論じられたかぎりでは我々にはまだ答えがないのである。おそらく我々は、認識価値の問題を（言語的な）意味という、志向性理論の限られた領域の問題として扱うべきではないのであろう。我々はそれをより広範な射程を持つ志向性理論一般のうちのどこかに探らねばならない。

註

(一)「固有意義 (Eigenbedeutung)」というこの独特な言葉は、フッサールにおいて、基本的には「固有有名 (Eigenname) に属する意味」を表示するのに用いられる (XIX/1, 305)。これに相關する意味作用が「固有意義作用 (Eigenbedeuten)」である (Ibid. 307)。フッサールは時折、彼が「本質的に偶因的な諸表現」と呼ぶものについてもこれらの術語を用いているように思われるが、本稿では簡明さを期してこうした表現については扱わず、「固有意義」をもっぱら固有有名の意味を表す術語として用

いる。なお「フッサール全集」(Husserliana, Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/Springer, 1950-)からの引用はローマ数字をもつて「フッサール全集・資料集」(Husserliana Materialienbände, Kluwer Academic Publishers/Springer, 2001-)からの引用は「Mat」の略号にローマ数字をもって巻数を示し、頁数を併記する。また『論理学研究』からの引用は、原則としてすべて第一版(A版)からのものである。第二版(B版)から引用する場合にはその都度明示する。原文の強調は基本的に再現しない。

(二) 本稿では、架空の対象に対する「固有有名」については本稿ではあえて問題にしないことにする。これを論じるにはあまりにも多くの事柄を問題にしなければならないだろう。

(三) なお周知のように、固有有名を中心とする単称名の指示についての理論は前世紀の分析哲学において盛んに論じられたトピックである。ここではその詳細な説明と検討を省く。

(四) この性質についてはまた、『論理学研究』第二版の「第四研究」における「意味の単純性」についての議論を参照。フッサールは、この「いっそう明晰に、しかも現象学的に深く」(XIX/1 [B], 309) なった論述のうちで、固有有名を用いて対象を表象するとき同時に意識されている様々な諸規定、諸表象が固有有名の意味の単純性に反することにはならないということを強調している (Cf. Ibid. 306ff.)。

(五) 意味が意味作用の内容(志向的本質≡意味の本質)のスペキエス的理念であるというアイディアの放棄は、例えば『経験と判断』(Erfahrung und Urteil, hrsg. von Ludwig Landgrebe, Felix Meiner, 1999, 314ff.) や『形式論理学と超越論的論理学』(XVII, 163) のうちにその証言を見出せる。部分的な放棄はすでに一九〇八年に行われている (Cf.

XXVI, 211-214)。

(六)『論理学研究』における「……とびう (heiben)」に関するフッサールの記述を参照 (XIX/2, 555f.)。

(佐藤駿・さとうしゅん・東北大学)

ハイデッガーにおける気分論の形成

——一九二四年夏学期講義のアリストテレス解釈を手引きとして——

陶 久 明日香

はじめに

本稿ではハイデッガーにおける「気分 (Stimmung)」「情状性 (Befindlichkeit)」の分析の根源を一九二四年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』(以下、『アリストテレス講義』と略記)でのパトス (πάθος: 情念) 論の受容の内に見定め、パトスについてのハイデッガーの現象学的考察の内実の核心に迫るとともに、彼独自の気分論の形成にとってこの考察の持つ意義を明らかにすることを目指す。以下、何よりも注意を向けて見定めたいのは、根本情状性についての見解の形成である。一九二五年以降に根本情状性としてクローズアツプされてくる「不安 (Angst)」に関しては従来、神学からの影響が強く読み取られてきたが⁽¹⁾、不安の分析の内実を当該のアリストテレス講義での分析とつき合わせて再検討することを通じて、アリストテレスからの影響は決して無視できないということを示し⁽²⁾、こうした解釈のもつ積極的意義を提示する。

1 パトスについての差し当たりの標識づけ

ハイデッガーがアリストテレスのパトス論に言及する際に強調する

のは、この事象のもつ動的性格である。『形而上学』(第五章第二十一節)での論述をもとに彼はパトスを、存在者の可変的な性質、たとえば黒い・白いとか甘い・苦いといった移行可能な対となっている性質として解釈する (vgl. GA18, 194)。この際彼が看取しているのは、存在者がそうした変化において何かによつて「何らかの仕方で襲われる」(ebd.)ということ、また「そのように存在するものと共に何が生じ得る」(ebd.)ということである。このように「生じること」はパトスの動詞形パスケイン (πάσκειν) に独特な意味と関係しており (vgl. ebd.)、さらに、アリストテレスがこのようなパスケインにおいて考えているのは、何らかの受動的なものよりもむしろ「何かが私と共に生じ得る」ということ (GA18, 195) であるという。なぜならひとはパトスによつて自分が変化する場合、己だけが何かに単に受動的に襲われることによつてのみ変化しているのではなく、己を取り巻く連関の全てと共に、ある枠組みから別のある枠組みの内へと共に連行されているからである。それゆえ「もろもろのパトスには全体が、つまり生起の連関のすべてが属している」(GA18, 197) とされる。

このようなことから看取されたパトスを標識づける第一次的な性格

は、全体として襲われつつ「枠から出て移行する」(*Aus-der-Fassung-Geraten*: 取り乱す) (GA18, 242) という運動であり、それはそれ自身へクシス (*ἐξ*: 捉えられていること) へと関係づけられている (vgl. ebd.)。こうした運動によって「世界の内で己を方向づけることのもろもろの可能性が本質的に規定される」(ebd.) のであって、それゆえハイデッガーは、アリストテレスのバトス論で問題になっているのは、従来の情念論、感情論においてしばしば言及されるような外的世界から切り離された何らかの心的状態のではなく、「生きている者のその世界の内の情状性」(*Befindlichkeit*) (GA18, 122) であると解釈する。

2 二つの根本的動性

こうしたバトスのもつ動的性格を強調する一方、ハイデッガーは『ニコマコス倫理学』(第二巻第四章、第七巻第十四章)⁽³⁾ ならびに『弁論術』(第二巻第一章)の論述をもとに、いずれのバトスにも、ヘードネー (*θόνη*: 高揚していること) もしくはリュペー (*λύπη*: 押し下げられていること) という情状性が伴うというアリストテレスの見解にも注目する (vgl. GA18, 168, 170 u. 242f.)。この二つの情状性はアリストテレスにおいては「生きている者が現に有ることと根源的にしっかりと結びついている」(GA18, 247) ものとして考察され、それゆえに「根本情状性」(ebd.) とも呼び得るものであり、他のもろもろのバトスとは区別されるという。

アリストテレスがヘードネーを生と同一視していることをうけ (vgl. GA18, 245)⁽⁴⁾、ハイデッガーはこれを、プラクシス (*πρᾶξις*: 配慮、行為) としての生との連関で解釈する。どのような配慮もみな何らか

の特定のテロス (*τέλος*: 終わり) をもっているが、この終わりは善として目指されており (vgl. GA18, 62)、「それには自己満足」(vgl. GA18, 75) という性格が固有である。ヘードネーとはこうした善としての自己満足に対応している情状性であり、それは世界をシュンペロン (*συνέρον*: 役に立つ有用なもの) として規定する。こうした世界との連関においてヘードネーは、或る「特別な、世界の内に有ることの軽やかさ」(*Leichtigkeit*) (GA18, 48) として解される。人間の存在がプラクシスによって規定されているかぎり、ヘードネーは、たんに時折ある特定の状態から結果として生じるような快ではなく、「世界の中に有ることの基礎的な規定」(GA18, 244) であるとされる。

それに対し、リュペーはブラベロン (*βραβερον*: 有害なもの) として現れる世界における情状性である。だがこの有害なものとはつねに、有用なものとの関係において経験されるがゆえ、リュペーも人間の存在がヘードネーによって規定されているかぎり、つねに可能な情状性として人間の存在に属している。このことをハイデッガーは次のように定式化している。「情状性、つまりヘードネーはディオークシス (*διόξις*) とピュゲー (*πυγή*) という二つの可能性をもつ、すなわちシュンペロン (へと向かうこと) と (それを避けると) という二つの可能性をもつ」(GA18, 280)⁽⁵⁾。ディオークシス、つまり存在へと向かうことが高揚していることとしてのヘードネーに基づく動きを性格づける一方、ピュゲー、つまり存在に面して避けたり、逃げたりすることは押し下げられていることとしてのリュペーに基づく動きを性格づけている (vgl. GA18, 250f.)。彼は「二つの動きを『現存在の根本的動性』」(GA18, 247, vgl. auch 280) もしくは「現存在の本来的動性の根本規定」(GA18, 260) として標識づけており、『弁論術』(第二巻第五章) にお

けるポボス (φοβος 恐れ) の分析を指示して、こうした動きが人間的現存在の存在において統一的に生じてくるその仕方について極めて現象学的に示している。

ハイデッガーはさしあたり、ポボスをタラケー (ταραχή: 混乱) として性格づけ、このパトスのうちで人間は—何らかの有害なものに脅かされて—その固有な存在を避けてそこから逃げる (vgl. GA18, 250f.) と述べる。脅かすものに関しては、ポベラ (ποβέρα: 諸々の恐ろしいもの) についての分析に即して、三つの契機が示される。ポベラにとつてまず特徴的なのは、それが私に有害な仕方でかわり得るが、いつそれが私のところに来るかは決まていないということである (vgl. GA18, 253)。第二の契機は、「強力なこと」(ebd.) であり、脅かすものに対し、私は「或る特定の無力さ」(ebd.) のうちに自分を見出している。第三に、恐ろしいものはそれが「危険」になるためには、「近くへともたらされ」(ebd.) ねばならない。

こうした三つの契機を備えた恐ろしいものによって脅かされると、人間は混乱する。この現象をハイデッガーは「私自身が自分自身、いかえれば自分の現存在に面して逃げるという仕方で自分自身に対して立つ」(GA18, 251) という奇妙な言い回しで表現するのだが、それは彼がこの混乱するという現象の内に或る対抗性を見出していることの表れである。ひとは確かに固有な存在に面して逃げるのであるが、同時にそのうちに固執し、「[]自身から離れ去らない」(GA18, 260)。なぜなら恐れによる逃げというものは、ひとが有害な状況からの救出を希望することの内に支えを見出している場合にしか生じ得ないからである。このことは「助かる見込みがあるという性格が消えれば消えるほど、恐いものはより本来的になる」(GA18, 259) ということの内

ではつきりと示される。消え行く救出の可能性の中でひとはまだ何らかの救出を希望することに、つまり自分が存在することに固執しているのであり、まさにこの希望するという態度において脅かすものが決してどうでもよいものではあり得ない (vgl. GA18, 260) という独特の情状性が逆説的に経験され、恐れが増してくるということをアリストテレスの論述の内にハイデッガーは看取している。

ゆえに恐れ of タラケー (混乱) が意味しているのは「オイ・エスタ・イ (οἱ ἐσται) とエルピス (ἐλπίς) の対抗、つまり負けてしまうと思うこととそれでも希望することとの対抗に他ならない」(ebd.) と述べられる。こうした希望はヘッドネーに基づくディオークシス、つまり有害でなく有用な世界の内存在することへと向かうこととして経験されるものと解釈できる。「救出されるという可能性、手短に言えば、存在する可能性は現に有る、それにもかかわらず [同時に、負けてしまふと思つて] いるがゆえに」私は存在を避けるのだ (ebd.)。それゆえ「タラケーにおいては、ディオークシスとピュゲーという二つの契機が己を示しており」(ebd.) この二つの根本動性を可能にするところのヘッドネーとリュペーというこの二つの根本情状性は恐れにおいてはひとつの統一を成す。

3 二つのヘクシス — 根本情状性の抑圧と顕現化

このようにヘッドネーとリュペーとが統一的に生起する恐れは「粹外に出ること (取り乱すこと)」が特定の仕方具体化したものとしてアリストテレスが示す範例的なパトスであり、こうした運動としてのパトスは、先述のとおり、それ自身において、捉われること (ヘクシス) へと関係づけられている。それゆえハイデッガーはさらに、こ

の両方の動きによって規定されている恐れが、いかにヘクシスと関係しているかも検討している。その際主張されるのは、恐れを取り乱すこと（枠外に出ること）にとつて固有なタラケー（混乱）が示しているのは「或る別の枠内へと至ったという結果なのではなく、・・・或る状態から別の状態へといたる途上である」（GA18, 183）ということである。恐れは混乱を成す当のものは、損害を被ると予期することと、それでそこから救出されることを希望することとの対抗であった。それゆえ人間はこのパトスにおいては、二つの方向の間の「振れ（Ausschläge）」（GA18, 242）の内を動つてゐる。つまりは予期に基づいて存在から逃げるということ、そこから救われて存在するという期待に基づいて存在へと向かうという二つの方向の間で揺れ動いているのである、この揺れに対してどう振舞うかによって、二つの捉われ方があ

る。もしひとが、徹底して逃げることを選ぶのであれば、そこからは、固有な存在に背を向けるということが帰結する。というのもこの場合人間は、彼をして自身の存在へと固定させている当の希望から己を解き放つからである。固有な存在にこのようにして背を向けることは同時に、恐れを抑圧するということの意味する。なぜなら先述のとおり、この恐れは希望とのコントラストにおいてのみ、まさにそのような恐れとして経験され得るからである。自分の固有な存在などどうでもいいと思つている人や大丈夫だと根拠のない自信を持つて己の存在を気にかけないような人は、どのみち恐れない。このように存在から背を向けることは、たとえば「高慢、厚顔無恥」（GA18, 259）という形態をとつて生ずるのであり、そこでは上述の「独特な仕方でのオイエステイ『負けてしまふと思うこと』は生じなご」（ebd.）。これが捉

われるひとつの可能性である。だが他方、逃げずに耐えて、救われるという希望に向き合いつつ己から背を向けずにとどまることも可能である。その場合は存在するという希望が強まると同時に、恐れは決定的な仕方では捉えられない（vgl. GA18, 261）。なぜなら先述のとおり、恐れの強まりは、希望の強まりと同行するからである。人間のこうした態度は人間的徳の一つである「勇氣（Mut）」（ebd.）であり、これは真なる意味で恐れることを可能にする。ここで我々はハイデッガーが恐れというパトスの潜在性を示唆していることに注目したい。彼はこの連関において、人間はたいてい自分が恐れていないと信じ込ませていて、それゆえ大事なものは「正しい仕方で恐れること」（ebd.）であるということ述べている。また次のようにも主張する「私が真なる意味で勇敢であり得るのは、私が恐れている場合のみである」（ebd.）と。このことは事象に即して考えるなら次のように理解できる、つまり、上述の勇氣は潜在的な恐れによって動機づけられ、またこうした恐れは勇氣によつてはじめて決定的な仕方では捉えられ、顕現化するのだと。こうした勇氣を持ち、真なる仕方では恐れるということが、捉えられることの別の可能性である。この恐れは顕現化は、ヘードネーに基づく、存在へと向かう動きが強まってこそ可能になるものである限り、顕現した恐れにはある種の軽やかさも同行すると考えられる。

4 ポスから不安の分析へ

以上のように『アリストテレス講義』では、二つの根本的動性が常に現存在の根本において共属することを示す範例的なパトスとして、恐れ（ポス）が取り上げられた。しかし翌年の夏学期講義『時間概念の歴史への序説』（1925）から、『存在と時間』（1927）『形而上学と

は何か』(1929)と続く気分論では「恐れ(Furcht)」から「不安(Angst)」という現象がはっきりと分けられる。前者は或る特定の脅すものに面しての気分と解され、後者は特定のものに限定されずに全体として生じてくるような気分として、なお且つ「世界の内に一有ることを潜在的に常にすでに規定している」(SuZ, 189)ものとして捉えられることになる。ハイデッガーは恐れへの解釈に関してしか、それがアリストテレスに由来していると明記していない。しかし彼が「人間の現存在において、我々が不安な戦慄と呼ぶような、或る別の意味での恐れが、つまりそこでは我々にとって不気味であり、何に面して我々が恐れているのかを我々が知らないような恐れがなお問題になり得る限り、ここで『弁論術』のポボスにおいて、日常性の圏内で己を示す当のものは、よりずっと根源的な基礎を持つ現象である」(GA18, 261)と敢えて主張していることなどを考慮に入れるならば、不安に關しても恐れと同様、アリストテレスから影響を受けていると考えられる。

『アリストテレス講義』においては、先述のとおりその根拠は必ずしも定かではないがポボスの潜在性が示唆されていた。他方「不安」の分析においても、その潜在性が示唆されているが、その根拠は「死」であることが明示されている。人間的現存在は誰しも、もはや現存在することができないという意味で「世界から出ていくこと」(GA20, 403)としての死という、必ずわが身において起こるがいつ起こるかは不明な、しかも代替不可能な可能性の内へと常にすでに投げ込まれ、「死へと関わる存在」(SuZ, 252)として実存している。こうした、私にかかわり得るが、いつそれが私のところに来るかは決まっていな、いという死の規定には、先述のポベラ(恐ろしいもの)についての標

識づけとの連関が看取できる。こうした被投性に基づき死は、さしあたり大抵は潜在的ではあるが、常に現存在を脅しているのであり、それゆえ「死へと関わる存在は本質的に不安である」(SuZ, 266)とされる。

しかしここでハイデッガーはポベラについての標識づけを全く無変更のまま「不安」の分析に導入しているのではない。すでに見たとおり、ポベラというのはアリストテレスにおいては有害なものを含意していた。この有害なものはあくまでも有用なものとの関係においてその意味を獲得するものであり、言い換えれば、有意義性の連関内であらわれてくる事象である(vgl. GA20, 395)。このような有意義性において見出される有害なものに關係する気分をハイデッガーは不安とは區別して恐れとして呈示する。他方、不安と関連している死という現象はポベラの標識づけで明らかにされた三つの事象性格を有しているにもかかわらず、有意義性における有害なものではなく、むしろ有意義性連関をそれとてあらためて現存在に経験させるような事象として論じられている。ハイデッガーはアリストテレスにおいては、ポボスと、その対象であるところの有害なものを見えるようにさせることとしてのパンタシア(*phantasia*)との間にある「本来的な基礎づけの連関が無規定なままになっている」(GA20, 396)と批判しており、不安という事象の内にポベラという恐れと共通の契機を見出しつつも、あくまでも恐れとの差異にも目を向けるという仕方で、有意義性そのものの把握のされ方を問題にしていくなことになる。

またポボスの内に見出されたビュゲーとディオークシスに關しては、「気分は・・・向かったり離反したりすること(An-und Abkehr)として開示する」(SuZ, 135, vgl. auch 340)と表現やれるようになる。

ではこの二つの相反する動きを形成する当の事象はどのようなものとして「不安」の気分の内に見出されるか。ここで注目したいのは「不安」の構成契機である「それに面して (Wovor)」と「それを氣遣って (Worum)」である。現存在がそれに面して不安がつている当のものは己の死という可能性、言い換えれば己の存在自身がアプリアリにその内にはらんでしまっている端的な無性であるが、このような無性と対面しつつ、現存在は「己の最も固有な存在に関して根本から自分が権能を決してもつてなご」(SuZ, 284) という意味での「無力さ (Ohnmacht)」(SuZ, 384) の内と己を見出している。こうした不安の Wovor において看取される現存在の自己理解は、情状性が世界の内の情状性である以上、世界理解と関連している。「世界から出ていく」という可能性に直面したこうした情状性においては、身の回りのものがすべて現存在に語りかけることなく (vgl. GA 20, 403) 無意義なものととなり、どうでもいいことの内へと「適所全体性がそのものにおいて崩落」(SuZ, 186) する。

他方、不安の Worum は「世界の内に存在し得ること (das In-der-Welt-sein-können)」と関係する (vgl. SuZ, 187)。これは何らかの特定の可能性ではない。己の実存が絶対的に不可能になる可能性としての、自分のあらゆる可能性がなくなるような可能性としての死によって脅かされている当の不安において現存在が氣遣っているのは、自分がこのまま存在できるのかという、「ズバリ、現存在が存在し得ることそのもの」(SuZ, 251) である。こうした不安の Worum において看取される現存在の自己理解はまた世界理解と関連している。先述のように身の回りのものすべてがどうしてもよくなり、無意義性の内へと沈んで行ってしまうが、まさにそのような状態でこそ「世界がなおその世

界性において、唯一的に迫ってくる」(SuZ, 187; 強調筆者) のであり、「息苦しくさせるのは手許的に有るもの一般の可能性である」(ebd.)。言うなれば、無意義性へと沈み込んでいく世界に直面しつつこのことを媒介として、世界がまさにその世界性をなすところの有意義性に関して氣遣われる。もし現存在がこのような仕方で自己ならびにそれと決して切り離せない世界を氣遣っておらず、全くもってすべてがどうでもよいのであれば、たとえ死という究極の可能性に晒されているとしても、不安という気分は現存在の根底において潜在的にすら生じ得ないはずである。

5 不安の抑制と顕現化

先述のとおり、ポボスの内には「負けてしまおうと思うこと」と「それでもそこから救済されることを希望すること」との対抗が見出され、この対抗の内にヘッドネーを目標して存在へ向かう動きであるデイオークシスとそこから離反する動きとしてのピュゲーとが看取された。以上の考察により、これとほぼ同様の対抗が不安の Wovor と Worum において看取できるのであり、それに伴い、Wovor のように存在からの離反の動きを、そして Worum のように存在へと向かう動きを認めることが可能となる。こうしたパトスにおける「揺れ」は二つのヘクシスと関連していた。不安の分析においてもこの二つの揺れの捉えられ方の差異を看取することができる。

一方は逃げる方向を選び、己に背を向けるという可能性であるが、これは己が直面している己に固有な死をそれとしては把握しないこととして示されている。それは、己に固有な死に面しての「不安を、何らかのやってくる出来事に面しての」、言い換えれば「人は死ぬ」と

いう「事実」に面しての「恐れの内へと転換する」と」(SuZ, 254 強調筆者: vgl. auch 266)として生起する。さしあたりたいいての現存在は「死に面しての不安への勇気を出現させなご」(SuZ, 254, vgl. auch GA20, 436)とごうハイデッガーの見解は『アリストテレス講義』での「勇気」に関する主張と重なるものである。「不安が潜在的に、世界の内に有ることを常にすでに規定しているがゆえにのみ、世界の内に上ることは……「特定の存在者を」恐れることができる。恐れとは「世界」へと頹落した、非本来的な、そして自分自身にそのようなものとしては隠された不安」(SuZ, 189)であると彼は主張し、有意義性をそれとして開示する不安と開示された有意義性の中で出会われる個々のものに関わる恐れとの関係を根源・派生の関係として提示する。

他方で、潜在的な不安において現存在は、別の可能性にも開かれている。つまり死という可能性に直面して居心地の悪さを感じつつも、その際己から背を向けるのでなく、この自分の最も固有な可能性向き合ったままであることもできる。それは事象としては、救われて存在できるという希望の方向、ヘードネーへと押し進むということである。ハイデッガーは、或る可能性に向いたままであるということは、それを現実化することでは決してなく、むしろ「可能性を可能性として存立させる」(GA20, 439; 強調筆者)とごう仕方である、しかもそれへと先駆するという仕方で (vgl. ebd., SuZ, 262) 遂行されると言う。すでに『アリストテレス講義』では、恐ろしいものというものはそれが現存在の近くにくることによって危険になるということが示されたが、死という可能性へと先駆することにより、死による脅迫はますます高まり、この場合、不安は抑圧されずに顕現化する。だがこの事態

がなぜ、現存在が救われて存在することを示すのか。

死という可能性へと先駆することにより可能となる不安の顕現化においては、現存在は己の存在へと向いたままであるにも関わらず、或る種の「退くこと」(WM, 114) が潜んでいる。こうした距離化は、現存在が己の存在の全体性をあらためてそれとして把握することができるようになることを示唆しており、ゆえにそれは「いかなる逃げでもなく、魅了された平静さ」(ebd.) であるということが述べられる。「しらふな不安」には「用意が整った喜びが同行する」(SuZ, 310) とか、「大胆な人の不安は喜び……に反対して立つことを許さなご」(WM, 118)、「不安は……創造的な渴望の快活さ (Heiterkeit) や温和さとひそかに結びついている」(ebd.) といった一連の主張もこうした文脈において捉えられるべきであり、Worum の方向へと押し進んだ結果、顕現化するこの気分に関してしばしばハイデッガーによって言及される「喜び (Freude)」という事象の背後には、世界の内に有ることの「軽やかさ」としてのアリストテレス的なヘードネーの影が看取できるといつてよい。

おわりに

ハイデッガーがアリストテレスから導入した契機として筆者が特に注目したいのは、パトスに対するヘクシスと関係してくる「勇気 (Mut)」という事象である。この「勇気」は「臆病」や「大胆」といった事象とともに後期の「存在の歴史的思索」においても依然として言及されている。確かにこの語には実存主義的な響きも多分に感じられるが、アリストテレスからの受容をも見定めることにより、またそこでは「勇気」が「臆病」と「無謀」との中庸をとることによって形成

される人間的徳の一つであったことを考慮することにより、単なる決断主義のようなニュアンスを払拭し、ハイデッガーが根本情状性の顕現化の内に看取していたかもしれないある種の倫理的な側面をも見出すことができるのではないか。さらに、諸々の勇気の集まりとしての「心情 (Genüß)」という事象について後期ハイデッガーが言及する意図を理解する上で一つの補助線を見出すことができるのではないか。

また我々は、気分が根源・派生の二層構造を持つということをハイデッガーが看取したその基盤に、アリストテレスのパトス論解釈が揺るぎがなくあるということを確認できたに違いない。この気分の二層構造は「存在の歴史的思索」では西洋の歴史を根本から規定する根本気分とそこからの逃げとして生成する「始元からの離れ落ち (Abfall)」との関係として拡大解釈されることになるという展望を筆者は持っているが、その具体的考察については稿をあらためることにしたい。

注

・引用文訳中における傍点は、原文のイタリック体の箇所を示す。
「」の内の部分は、引用文の内容を明瞭にするという意図から、筆者が付加したものである。なお、ハイデッガーからの引用は以下に示す引用略符号と頁数を（ ）の内に組み入れて行なった。SuZ = *Sein und Zeit*, Tübingen¹⁷1993; WM = *Wegmarken*, Frankfurt a. M.³1996; GA 18 = *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 18, hrsg. v. M. Michalski, Frankfurt a. M. 2002; GA 20 = *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt a. M.³1994.

(1) この問題系に関する主要な先行研究は以下のとおり。Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992; 瀧将之「ハイデガーにおける深淵と不安―キルケゴール『不安の概念』を参照しつつ―」、『思想としての仏教』(実存思想論集XXV), 一三五―一五二頁、理想社、二〇一一年・茂牧人「ハイデガーと神学」、知泉書館、二〇一一年。

(2) 二〇〇二年に当該の講義が全集版第十八巻として刊行される以前から、ハイデッガーがアリストテレスのパトス論を積極的に受容し、彼独自の気分論へと展開させていったということは以下の研究においてすでに言及されている。佐々木正寿「ハイデガーのパトス解釈と状態論」、大阪大学大学院文学研究科哲学講座編『メタフィシカ』第二九号、一九九八年・Tomy S. Kalariparambil, *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin 1999, Daniel M. Gross, "Introduction: Being-Moved: The Pathos of Heidegger's Rhetorical Ontology", in: *Heidegger and rhetoric*, ed. by D. M. Gross and A. Kemmann, New York 2005; Dimitrios Yfantis, *Die Auseinandersetzung des frühen Heidegger mit Aristoteles*, Berlin 2009. だが「不安」の分析への影響について詳細に扱った研究は筆者の知るところまだ出ていない。

(3) 筆者が参照した『ニコマコス倫理学』の日本語訳(高田三郎訳、河出書房新社、一九七四年)では、ハイデッガーが使用した *Teubner* 版とは違ひ、*Didot* 版が採用している章立てを用いている。そのため訳本では第二巻第五章、第七巻第十三章のほうを参照した。

(4) アリストテレス哲学においてヘードネーは多義的に語られており、『ニコマコス倫理学』においても、一時的な享樂としてのアポラ

ウシスとはほぼ同義で用いられるような消極的な意味でのヘードネーも登場する(1095b17sq.)。根本情状性として積極的に解されるヘードネーの議論は主に『ニコマコス倫理学』の第十巻の論述の中にある。

(5) Vgl. auch GA18, 248. この箇所をはじめとする数箇所ではディオークシスではなく、ハイレシス(dipsos)という語が用いられているが、いずれの語も「へ向かうこと(Zugehen)」という意味でハイデッガーは解している。

(陶久明日香・すえひさ あすか・学習院大学)

デリダ「エコノミメーシス」における「不可能なもの」 ——『判断力批判』の『ポリティックス』——

田 島 樹里奈

はじめに

デリダは「エコノミメーシス」(一九七五)という論文⁽¹⁾の中で、カント『判断力批判』(以下、第三批判と略記)について、「ポリティックス」が「純粹趣味判断の批判」の言説をつき動かしていると指摘した。さらに彼は、「ポリティックス」と「ポリティカル・エコノミー」が、「技術および美に関する言説全体の中に、確かに折り込まれている」と主張する。これは何を意味するのか。「エコノミー」という点で注目したいのは、デリダがこの論文の冒頭近くで「私たちはエコノミーを、循環的エコノミー(限定されたエコノミー [économie restreinte])あるいは普遍的エコノミー (économie générale) としてまだ規定しないままにしておく⁽²⁾」と述べていることだ。

ここでデリダは、バタイユが『呪われた部分』(一九四九)で論じた「限定されたエコノミー」と「普遍的エコノミー」という二つの重要な概念を唐突に導入している。筆者は、この論文がバタイユの概念を用いるだけでなく、バタイユの思想を後ろ盾にしながら、カント第三批判を乗っ取り、それを脱構築しようとしていると考えている。しかも、バタイユ思想すら脱構築しつつ、「不可能なもの (impossible)」

というデリダにとって根本的な問題に到達しようとしていると推測している。デリダにとって「不可能なもの」という問題は、晩年において積極的に語られる「死」や「喪の作業」の問題にまで関わる重要な問題である。筆者は、「エコノミメーシス」論文にも一貫して「不可能なもの」の問題圏が広がっていると考える。

そこで本稿では、次の点を明らかにする。第一に、デリダが第三批判における「技術」の「階層秩序」に着目し、そこに潜む「存在神学的な人間主義 (humanisme onto-théologique)⁽³⁾」を明らかにしたことを論じる(第一節)。第二に、この「階層秩序」が「エコノミー」的秩序と重なり合うことをデリダに即して確認する。その際に、交換に基づく「循環的エコノミー」と「普遍的エコノミー」との対立すら、第三批判の中で「アナロジー」と「ミメーシス」という観点から脱構築されることに触れる(第二節)。第三に、筆者は、「階層秩序」の頂点にある詩人と、詩人に能力を贈与する神との関係をデリダの解釈に即して取り上げ、詩作にとって重要な身体器官としての「口」を鍵概念とすることを確認する。さらに、このデリダの試みが彼の「不可能なもの」の問題系へと接続できることを指摘する。特に、デリダに

とって「口」という概念は「吐き気」という問題と関わり、飲み込むことが「不可能なもの」として「吐き出されるもの」へとつながっていくことを検討する（第三節）。最終的に、デリダにとって「吐き出されるもの」は、「表象すらできないもの」（＝「不可能なもの」として「吐き気を催させるもの」を意味しているのであり、筆者は、デリダはそれを〈死〉につながる「喪の作業」の不可能性を暗示していることを指摘する。

一 デリダの「判断力批判」解釈——カント「存在・神学的人間主義」のポリテックス

第三批判の第一部「美感的判断力の批判」は、カントの美学論と考えられている。それゆえ、常識的なカント理解からすれば、第三批判が「ポリテックス」や「ポリティカル・エコノミー」に関わるテクストであるとは考えにくい⁽⁴⁾。第三批判を、カントが予想しなかった仕方、またカントを裏切るかたちで読むこと、それこそが、「エコノミメーシス」論文におけるデリダの戦略である。それでは、デリダは第三批判のどこに「ポリテックス」を読むのか。

デリダは、第四三節（「技術一般について」）と第五一節（「諸美術の区分について」）を取り上げ、ミメーシスに関するカントの全理論が、賃金に関する二つの節の間で述べられていることに注目する⁽⁵⁾。そこからデリダは、「技術＝芸術（art）〔Kunst〕」と「賃金」との関係を描き、カントが「自由な技術」と「報酬の技術」との対立を取り上げていることに着目する。そこに「戯れ」と「労働」の対立を見出し、両者の関係にひとつの「階層秩序^{ヒエラルキー}」を見出す。また第四三節でカントが、「自由な技術」を「機械的な技術」や「美感的な技術」、「報酬の技術」

などに対立させながら、「技術」の定義と序列化を行なっていることに触れている。デリダによれば、カントは「機械的な技術」と「美感的な技術」とを対立させ、「美感的な技術」の直接的な目的は「快」の中にあるとする。ただ「美感的な技術」は単純に「美しい技術」ではない。「美感的な技術」のうちで「快適な技術」が享受を求めるのに対して、「芸術」は享受なき快を求めるのである。さらに第五一節でカントは、「美術（Beaux-Arts）＝美しい技術（schöne Kunst）」は報酬のための仕事であつてはならず、また心は仕事に従事し、他の目的を望むことなく満足しなければならないことを強調している。

両節から明らかなように、カントによれば「美術」＝「美しい技術」は「自由な技術」でなくてはならず、報酬からも「自由」でなければならぬ⁽⁶⁾。これに対して「報酬の技術」は自由の産出ではなく、エコノミー的循環（限定されたエコノミー）に捉えられたエコノミーの秩序に属する。しかも「報酬の技術」はそれ自身では不快適であり、強制的に課された賃金のための労働という意味で、自由な技術よりも下位に置かれる。しかしここで注意しなければならないのは、デリダが、カントに即して、あらためて「技術とは何か」と問うていることである。デリダは、カントが「テクネー＝技術」と「ピュシス＝自然」の対立に賛同しつつ、「技術」は「自然」から区別されると述べていることを指摘する⁽⁷⁾。カントは「技術」と「自然」とを区別した後、自由による産出のみを「技術」と呼ぶべきだと述べている。そのことからデリダは、本来的な「技術」とは自由意志を発動させ活用させるものであり、その行為の根柢に「理性」を置いていることを指摘する⁽⁸⁾。したがって、カントの指す「技術」とは、本来的には「自由」で「理性」をもつ存在としての人間の「技術」のみを指し、動物

的本能による産出性は「技術」ではないことになる。

そして「自由な技術」によって産出された「芸術作品」は、つねに「理性」を基底とした人間のものであり、人間が自然を真似 (mimer) することにこそ「芸術作品」の根源がある。つまりカントによれば、蜜蜂の巣のような産出性は、理性ではなく本能による働きの結果という意味で、「芸術作品」と呼ばれることはない。それらはたとえ無報酬といえども、いかなる意味でも「技術」に属することはない。カントの従いながら、デリダは、第三批判における「技術」の「階層秩序」が、全てを創造した神を頂点とし、天才の美術 (詩人による詩作)、感性的で美感的な技術、自由な技術、報酬を受け取る技術、機械的な技術、そして最後に言語をもたない動物の本能的労作の序列によって構成化されていることを指摘する。

その一方でデリダは、カントの論ずる「技術」の序列化が、自由で理性的な人間を頂点とした構造の中に動物性一般を含めることで、人間を動物よりも優位なものとして位置づけ、つねに人間神へと昇格させることを目指していると指摘する⁽⁹⁾。端的にいえば、デリダはカントの「技術」の序列化にポリティカルな先入観があることを指摘する。しかも注意しなければならないのは、デリダが階層の序列間には「アナロジー」しか存在せず、いかなる「対立」もないと述べていることだ。デリダによれば、「アナロジー」の動きは戯れをたどっていることで、「報酬の技術」の産出性は自由の欠如によって、自然法則の必然性に基づく蜜蜂の産出性に限りなく類似してしまう⁽¹⁰⁾。さらに、「自由な技術」と「報酬の技術」との間にも、「アナロジー」しかない。こうして「報酬の技術」と蜜蜂の労働との間にも、必然性と自由との「対立」はなく、「アナロジー」しか存在しない。最終的に、自由な技

術・報酬の技術・蜜蜂の労働は、互いの間に「アナロジー」が存在するにすぎない。だからこそデリダは「ピュシスとミメーシスの対立はもはやなく、したがってピュシスとテクネーの対立ももはやない⁽¹¹⁾」という。こうしてデリダは、カントが立てた「自然」と「技術」との対立を「アナロジー」によって無効にしようのである。

カントの「技術」の対立に基づく「階層秩序」は、「アナロジー」によって脱構築される。デリダは第三批判を美学的に読むのではなく、「階層秩序」を暴くと同時に、それを無効化する形でポリティカルに読むのである。しかも第三節で述べる点を先取りすれば、「技術」の「階層秩序」も、「口」という器官を用いて創られる「詩」を頂点としているのである。つまりデリダは、カントが緻密に「技術」を階級秩序化していることを指摘することで、カントの論述の中に「ポリティックス」を見出す。それはデリダが、アナロジー (類比的) 原理が人間中心主義的原理と不可分であり、自然と神との中間の位置を占める人間的中心があつてこそ、規定的判断と反省的判断との間の類比が理解されると考えるからである⁽¹²⁾。以上から明らかなように、デリダは、第三批判の「技術」に関するカントの論述には、人間中心主義的で、存在し神学的な思考が前提にあると指摘する。その思考は、技術と自然、作品と結果、理性と本能、自由と労働、快と不快といった二項対立に潜む価値の序列化と「階層秩序」を支える思考である。そして価値の「階層秩序」は、美、自由、快の問題を前面に出しながら、その背後で労働の問題を基盤としていることも忘れるべきではない。それでは次に、デリダが労働の問題に触れることで、第三批判に内在する「階層秩序」がエコノミーと絡み合い、最終的にバタイユのエコノミー論すら脱構築することを確認しよう。

二 「エコノミー」論の脱構築——「アナロジー」と「ミメーシス」

デリダは、「技術」の「階層秩序」が「ミメーシス（模倣）」によって支えられていることを指摘するために、カントが用いる *das ob*（「あたかも」のように）という表現に注目する。カントによれば「美しい技術」については、それが技術であつて自然ではないことが意識される必要がある。しかし、その産物が「あたかも」たんなる自然の産物であるかのように」（強調・カント）、あらゆる規則の強制から自由であるとみえなければならぬ。しかも、それが意図的に創られたものであるとしても、その意図がみえてはならない¹⁰³。つまりカントによれば「自由の技術」のうち最も美しいといわれるためには、その産出性が「あたかも」自然がつくったものであるかのように見える必要がある。この点について、デリダは *das ob*こそ「アナロジー的なミメーシスを再建する¹⁰⁴」という。ここで気を付けなければならないのは、*das ob*で表される「ミメーシス」をデリダが強調するのは、二つの「産出物（products）」の関係ではなく、二つの「産出行為（productions）」の関係である。つまりデリダによれば、「産出行為」のミメーシスにおいて重要なのは、人間的行為が神的行為へと同一化され、一方の自由が他方の自由へと同一化することである¹⁰⁵。「自由の技術」による「産出行為」が「あたかも」自然が作るかのような行為である限り、その産出行為は神の行為に限りなく近づく。デリダは、これを「人間学神学的ミメーシス（mimesis anthropo-théologique）」と呼ぶ。

こうした「ミメーシス」の効果は、第一に、神を目指した目的論のおかげで、美術（芸術（Beaux-Arts））のポリティカル・エコノミーを保証すること。第二に、「自由な技術を上におき、報酬の技術を下に

おく階層秩序的な対立が保証される」ことにある¹⁰⁶。通常の価値観では、報酬の多い者が低い者よりも優位であるが、「美しい技術」においては報酬を得る者は俗的で劣位にあるとみなされる。それゆえ、「美しい技術」による産出は自由でなければならず、交易・商業の循環、需要と供給のエコノミー的循環のうちに入ってはならない。その意味で「美しい技術」による産出行為は「報酬の技術」による労働ではない。しかもデリダは、「階層秩序」の頂点にある「自由な技術」がエコノミー的循環に属さないことを指摘しながら、カントが「自由な技術」の具体例として、詩人の詩作を取り上げていることに注目する。

デリダは、カントの第五一節に書かれた賃金に関する記述を取り上げながら、次のことを指摘する。第一に、神に類似した詩人が頂点にいること。第二に、詩人は交換の契約には服さず、「その余りある豊かさ（surabondance）」によつて循環的エコノミーを断ち切ること。第三に、芸術の階層秩序とは、ある一つの強大な力（詩人）がエコノミー（循環的）を中断し、ポリティカル・エコノミー（限定的）を超えた上に自らを位置づけること¹⁰⁷。そして、デリダによれば、これらのことは、「神が詩人に発語させること」と関わる。さらにデリダは、カントが人間の身体・表現組織に即して、芸術における「階層秩序」を記述していることに着目する。カントは、言葉を語ること（「発語」）に関わる芸術の最高位に、言葉の芸術としての詩を位置づける。というのも、詩は「模倣する（*imiter*）」ことが最も少ない芸術であり、それゆえ神の産出性に最も似ている（*ressemble*）¹⁰⁸からである。デリダによれば、カントが詩を重視するのは、彼にとつて最も重要な器官が「口」であることを意味する。つまりデリダによれば、詩人は詩を創るが、これは神が世界を創るのと「アナロジー（類比）的」だから

である。

しかも詩人は詩を創る場合、無報酬であることによって循環的エコノミーの秩序から逸脱し、いかなる交換も行わない。彼は「詩という贈与」を産出し続ける。無限に創り出される詩作品の「過剰(surabondance)」は、バタイユの「太陽エネルギー」に比較することもできる。だからこそ、デリダは、第三批判を論じるなかで、詩人にして国王であるフリードリヒ大王の詩を引用し、大王自らが自身を「太陽」と呼んだことに触れているのである。デリダが、大王の贈与を「太陽の源泉という気前のよい豊かさ」過剰(surabondance)として描いていることから、バタイユ／デリダ的な贈与の問題系は明らかである。

詩人Ⅱ大王の「濫費的産出⁽²⁰⁾」としての普遍的エコノミーは、「ポリティカル・エコノミー(限定的)」を超えた上位に自らを位置づける⁽²¹⁾。筆者は、詩人Ⅱ大王が、神から、さらに神によって創られた自然から才能を贈与されていることに注意したい。詩人Ⅱ大王の言葉は神の言葉であり、「天才たる詩人は神の声であり、神は詩人に発語させる⁽²²⁾」。カントによれば、詩人Ⅱ大王は神の声を発し、神の言葉を伝える。さらに詩人が循環的エコノミーを超えてしまうために、神が彼を養い、その才能を通じて詩作という労働の力を産み出すのである。「神は詩人に、剰余価値を与え、そして剰余価値を与える手段を与える⁽²³⁾」。ただ皮肉にも、詩人の「自由の技術」は循環的エコノミーから逸脱することによって、詩作も限りなく動物の産出に近づいてしまう。

しかし、「限定されたエコノミー」から逸脱することで「普遍的エコノミー」に移行するだけでは、単に「エコノミー横断(trans-

economie)」に過ぎない。問題なのは、無限の贈与が、あらゆるエコノミーからの逸脱を意味してしまう可能性である。筆者は、デリダが、バタイユに依拠して第三批判をポリティカルに脱構築することによって、バタイユの「限定されたエコノミー」と「普遍的エコノミー」との二項対立をも脱構築したと考えている。なぜなら両者の対立もまた、デリダによれば、ミメーシス／アナロジーの秩序に飲み込まれてしまいうからである。こうしてデリダは、カントの「技術」をめぐる「階層秩序」を辿り、詩の産出行為にまで遡ることによって、「限定されたエコノミー」とも「普遍的エコノミー」とも区別できないような事態が生じていることを指摘したのである。以上からも明らかのようにデリダは、第三批判のもう一つの「ポリティックス」を指摘していた。それは「口」をめぐる「ポリティックス」である。詩を産出し続け、詩という無限な贈与を提供する詩人フリードリヒ大王もまた、生きていかなければならない。何かを、口にしなければならぬ。「口」は神からの言葉を伝える声を発する器官であるが、同時に、何かを食するための器官でもある。詩人が人間である限り、「書きも歌いもしないあいだ、食べることをしなければならない⁽²⁴⁾」。

三表象不可能なもの——「崇高」と「吐き気」をめぐる

「エコノミメーシス」論文の中盤、デリダは「口例性(exemplarité)⁽²⁵⁾」という奇妙なタイトルを付けて、第三批判の解釈を別な方向に切り替えていく。彼は「口例性」によって、詩が言語に関わり、「アナロジー」の秩序が「口」をめぐるロゴスの問題へとつながることを指摘する。そこからデリダは「アナロジー」の起源、つまりロゴスへの遡行を開始する。「アナロジー」の起源も、回帰するところのものもロゴスで

ある。全ては言語活動へと廻行する。

ここでデリダが詩人の「口」に着目していることに気をつけよう。デリダは「趣味」としての「味覚」を取り上げる。彼は、詩人が生きるために何かを「口」にしなければならぬ²⁸、いいながら、カントの「味覚」の問題に向かう。彼は、カントの「口」の具体例にこだわり、「語ること」と「味わうこと」に着目する。そこにデリダは「口例性」を重ね、「口例性」と「趣味・嗜好・味わうこと (gustus)」の構造との関係を語る。その際に彼は、カント「人間学」を参照して五感の比較を行う。カントは、器官感覚のうち、触覚、視覚、聴覚の三つの感覚を「外的対象の認識に資する表象」(客観的感覚)として上位感覚に位置づける。他方、味覚、嗅覚を「嗜好に資する表象」(主観的感覚)として下位感覚に位置づける²⁹。さらにカントによれば、味覚と嗅覚という嗜好の感覚(最も親密な摂取)は、対象を体内へ取り込み、一体化(体内化³⁰)させるという意味で「享受」の器官である。知野によれば、カントにとって「享受」とは「味わう主観と味わわれる対象が「個別性」と「差異性」を排して「一体化」すること³¹」である。それゆえ、カントにとって「享受」とは、対象との無差別な一体化、他人を食べて飲み込むことを意味しており、対象を自らの一部として取り込んで消化してしまうことにほかならない。つまり、他人の個別性を認めず、そのまま飲み込み一体化してしまうのである。

しかし、体内摂取が生命の危険を及ぼす場合には、人間は強烈な生命感覚として「吐き気」という刺激衝動を引き起こす³²。しかも注意すべきなのは、「吐き気」を知らせる嗜好の感覚のうち、嗅覚は一度体内へ侵入したものを拒絶することができる³³、「享受」せざるを得ないのに対し、味覚／趣味は一度口に含んだものを吟味し判断すること

で、それを拒絶することができるとカントが考えていることだ。味覚には、侵入者を拒絶する「自由」があるからである。カントは「吐き気」(嘔吐³⁴)をもよおさせる醜さ³⁵を絶対的に排除されるものとする。そこで重要なのは、「享受」の「一体化」ではなく、「味覚／趣味」の「差異性」である。味覚／趣味は、「あらゆる享受の押しつけを吐き気とともに拒絶する自由によって、動物性から人間性そして道徳性へと開化する可能性」をひらくのである³⁶。

しかし、デリダは、「享受するよう強制し、その抑えがたい暴力」を振るうことも可能な「まったくの他者 (tout autre)」が、カントが体系化した「ロゴス中心主義的なアナロジーの権威(階層秩序化する権威)」を解体してしまうという³⁷。ただ「まったくの他者」によっても、「吐き出されるもの (le vomit)」を代替することは不可能である。デリダがこだわるのは、表象(再現≡代理représenter)することができないがゆえに名づけることもできず、飲み込まれたままになることもなければ、消化されることも体内化することもできないものとしての「吐き出されるもの」である。たとえそれが「まったくの他者」という「表象不可能なもの」によってですら、代替可能であるならば、自己固有化する自己触発の循環のうちに巻き込まれるという意味で、「エコノミー」に含まれてしまう。しかし「吐き出されるもの」は、ロゴス中心主義的な体系の中では決して名づけえず、吐き出すことしかできないし、けっしてエコノミーの循環に含まれることはない。それだから「不可能なもの」なのである。とはいえ第三批判では「表象不可能なもの」は通常「崇高なもの」を指していた。その意味で、「崇高なもの」も「他者」とみなされる。

第三批判の「崇高」を論じる中で、牧野は、「崇高の経験のなかで立

ち現われる「他者」は、それがいかなるものであれ、「およそ日々の生活では通常経験できない「他者」であるという。それは、「通常の理解を超えた、生活実践の場での合理性を超えたものであるから、異質な他者として通約不可能なものであり、カントの表現で言えば「形を欠いたもの」、「形を超えたもの」であり、「表象不可能なもの」である³³。ここで興味深いのは、牧野がカントに触れて「崇高」を「表象不可能なもの」もしくは「不気味なもの」と呼んでいることだ³⁴。またメニングハウスは「吐き気」を論じながら、それを「ネガティヴな崇高」と呼んでいる。メニングハウスは、「かつてカントが「より満足する感官」としての「道徳感情」という標題のもとで拒否したものが、崇高という美感的感情としてのみならず、吐き気という美感的感情としても許容されている」と述べ、吐き気を「諸々の悪徳を（憂慮）しつつ予防するオルガノン」として位置づけている³⁵。たしかに、崇高なものも「吐き気」も「表象不可能なもの」であり、自然の中にはなく私たちの内部にのみ存在する主観的なものという意味では類似している。しかし、「吐き気」を「ネガティヴな崇高」と表現するのには、疑問が残る。筆者は、デリダが第三批判から導き出した「吐き気」の問題は、単に「ネガティヴな崇高」という意味での「他者」（＝表象不可能なもの）ではないと考える。なぜなら、デリダにとって「不可能なもの」とは「吐き出されたもの」を代替することの不可能性であり、それこそが「絶対的に排除されたもの」である。しかしそれは必ずしも「ネガティヴ」な意味ではない。そのことは、デリダが「不可能なもの」を表す語として「im-possible」とハイフンを入れて表記することにも現れている。デリダが、この語を用いるのは彼の用法において「否定的ではないことを示唆するため³⁶」である。デリダ

にとって「im-possible（＝不可能なもの）」とは、出来事、歓待、贈与、赦し、エクリチュールの可能性の条件を表し、これらは「不可能なこと」のではなく、「不可能なものの経験」を意味するからである。実際に、デリダもまた、「吐き出されるもの」は「崇高であり得ない³⁷」と述べていることから、「吐き出されるもの」と「崇高」はつきりと区別される。それゆえデリダにとって「不可能なもの」とは「可能なものの他者」であり、「出来事が出来事として生じるために不可欠なもの」という意味で、「出来事の本質的な構成要素³⁸」ということができるだろう。

おわりに

以上から、「エコノミメーシス」論文において、デリダの企図について、筆者が明らかにしたことを、次の三点にまとめて指摘しておきたい。第一に、デリダはカントの美学論を脱構築することによって目的論を批判し、そこに含まれる人間・ロゴス中心主義的でポリティカルな階層秩序を、ミメーシスとアナロジーの点から指摘した。デリダによれば、カントはミメーシスが人間の本来性＝固有性と捉えており、第三批判においては、*deus otus* という語を用いることによって、アナロジー的なミメーシスを再建する。ところがデリダから見れば、カントは *deus otus* を使用したことによって、彼自身が重視した「階層秩序」を自ら崩してしまったことに気づいていない。デリダはそれを見抜き、カントの論述に緻密に従いながら脱構築していく。さらにデリダは、カントの *deus otus* 構造には、人間・ロゴス中心主義が前提されていることも指摘した。第二に、デリダは、カントが詩人を「階層秩序」の頂点に位置づけたにもかかわらず、無報酬であるがゆえに「循環的エコノ

を暗示したと考えられるのである。

ミー」から逸脱することを指摘し、動物の産出とアナロジ的であることを明らかにした。その結果、デリダは「循環的エコノミー」と「普遍的エコノミー」との対立そのものも解体し、バタイユの「エコノミー」論までも脱構築した、と筆者は考える。第三に、筆者によれば、カントは「表象不可能なもの」としての「他者」、つまり「崇高」を「数学的崇高」としての「端的に大きいもの」⁽⁸⁾と規定したが、デリダは「表象不可能なもの」とは「吐き気（嘔吐）を催させるもの」⁽⁹⁾であることを指摘した。それはカントの「吐き気を催させる醜さ」ではない。なぜなら、カントやメニングハウスにとって問題なのは「吐き気を催させる醜さ」だが、デリダから見たとき、「醜さ」は「表象可能なもの」にすぎないからである。つまりデリダは、カントの「崇高」を「表象不可能なもの」として規定することを脱構築しているのだ⁽¹⁰⁾。

デリダにとって「吐き気を催させるX」が問題であり、それは「表象不可能」であり、「名づけることのできない」「絶対的な他者」である。循環的交換という「エコノミー」から絶対的に排除されたものとしての「吐き気を催させるX」が、絶対に到達することのできない、ロゴスの外部としての「不可能なもの」である。

以上を承けて筆者は、デリダが「吐き気を催させるX」というメタファーを使いながら最終的に意味しようとしたものとは、エコノミーの外部としての「不可能なもの」であり、端的にいえば〈死〉であると考ええる。それは来たるべき瞬間において生起する〈不可能な経験〉であり、飲み込むことも体内化することもできず、表象することも名ざすこともできない「絶対的な他者」としての〈死〉である。つまりデリダは本論文で、〈死〉を積極的に語ることを回避しながら、「喪を行なうことのできないもの」⁽¹¹⁾として語ること、表象不可能な〈死〉

⁽¹⁾ 引用に際しては、フランス語原文]Jacques Derrida, "Economimesis", in *Mimesis des articulations*, Aubier-Flammarion, 1975, pp.55-93. 日本語版（湯浅博雄・小森謙一郎訳「エコノミメシス」未来社、二〇〇六年）を用いた。なお、本稿で使用する引用に関しては適宜訳し変えた。

⁽²⁾ Derrida, *ibid.*, p.58. (邦訳、七頁。)⁽³⁾ Jacques Derrida, *ibid.*, p.62. (邦訳、一七頁。)

⁽⁴⁾ 第三批判を政治哲学的に読解した試みとして、H・アーレントの「判断力批判」講義があるが、本論文とは主旨が異なる。(H.Arendt, *Lectures on Kant's political philosophy*, R. Beiner (ed.), University of Chicago, 1982.)⁽⁵⁾ Derrida, *op. cit.*, p.58. (邦訳、七～八頁。)

⁽⁶⁾ Cf. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Hrg. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, 1913, §43, §51. (牧野英二訳「カント全集八 判断力批判上」岩波書店、一九九九年、第四三節・第五二節参照。)

⁽⁷⁾ Kant, *ibid.*, S. 303. (邦訳、一九三頁。)⁽⁸⁾ Derrida, *op. cit.*, p.60. (邦訳、一一頁。)

⁽⁹⁾ Derrida, *op. cit.*, p.60. (邦訳、一一頁。)⁽¹⁰⁾ Derrida, *ibid.*, p.61. (邦訳、一四頁。)

⁽¹¹⁾ Derrida, *ibid.*, p.59. (邦訳、一〇頁。)

⁽¹²⁾ Jacques Derrida, *La vérité en peinture*, Flammarion, 1978, p.134. (デリダ『絵画における真理上』高橋允昭、安部宏慈訳、法政大学出版局、一九九七年、一九〇頁。)

⁽¹³⁾ Kant, *op. cit.*, S. 307. (邦訳、一九七～一九八頁。)

¹⁴⁾ Derrida, *op. cit.*, p.67. (邦訳「二八～二九頁」)¹⁵⁾ Derrida, *ibid.*, p.67. (邦訳「三〇頁」)

¹⁶⁾ Derrida, *ibid.*, p.68. (邦訳「三一頁」)¹⁷⁾ Derrida, *ibid.*, p.71. (邦訳「四〇頁」)

¹⁸⁾ Derrida, *ibid.*, p.82. (邦訳「六八頁」)〔強調・デリダ〕。

¹⁹⁾ Derrida, *ibid.*, p.72. (邦訳「四四頁」) バタイユは『呪われた部分』の中で、太陽光線とエネルギーの過剰 (surbondance) との関係に触れている。この「過剰」という概念は、贈与の問題を考える際に重要である。彼の「エコノミー」論は、いわゆる経済学とは全く異なり、太陽エネルギーを過剰発展の根源とした存在論的理論であり且つ動的な理論である。(Georges Bataille, *La part maudite*, Minuit, 1949 (1967), p.79. バタイユ『呪われた部分』、二見書房、一九七三年。)

²⁰⁾ Derrida, *ibid.*, p.72. (邦訳「四二頁」)²¹⁾ Derrida, *ibid.*, p.71. (邦訳「四〇頁」)

²²⁾ Derrida, *ibid.*, p.71. (邦訳「四一頁」)²³⁾ Derrida, *ibid.*, p.72. (邦訳「四二頁」)

²⁴⁾ Derrida, *ibid.*, p.72. (邦訳「四三頁」)²⁵⁾ この語は「範例性 (exemplarité)」と「口唇性 (oralité)」の合成語で、デリダの造語である。

²⁶⁾ Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band VII, 1917, S.154 (『カント全集一五人間学』法谷治美訳、岩波書店、二〇〇三年、六三頁。)

²⁷⁾ 「体内化」は、「喪の作業」に関わる重要な問題である。これについては、以下を参照されたい。(森村修「喪の倫理」『現象学年報二四』所収、二〇〇八年。)

²⁸⁾ 知野ゆり「第一〇章 カント哲学の食事作法……よく味わってから飲み込むこと」『食餌の技法——身体医文化論Ⅳ』所収、慶應義塾大学出版会、

二〇〇五年、二四〇頁。

²⁹⁾ Kant, *ibid.*, S.157. (邦訳「六八頁」)

³⁰⁾ Kant, *Kritik der Urteilsraft*, S.312. (邦訳「二〇五頁」)

³¹⁾ 知野ゆり、前掲書「一三七頁」。³²⁾ Derrida, *op. cit.*, p.92. (邦訳「九六頁」)

³³⁾ 牧野英二「崇高の哲学」、四二頁。³⁴⁾ 牧野英二、同書。

³⁵⁾ Winfried Menninghaus, *Ekel: Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1999. (メニングハウス「吐き気」竹峰義和、知野ゆり、由比俊行訳、法政大学出版局、二〇一〇年、二二五頁。)

³⁶⁾ デリダ「言葉から生へ」『別冊環——ジャック・デリダ一九三〇～二〇〇四』所収、藤原書店、二〇〇七年、八三頁。

³⁷⁾ Derrida, *op. cit.*, p.92. (邦訳「九〇頁」)

³⁸⁾ 亀井大輔「歴史・出来事・正義——後期デリダへの一視点」『立命館文学第六二五号』所収、二〇一二年二月、九七四頁。

³⁹⁾ Kant, *op. cit.*, S. 248. (邦訳「一一七頁」) また、以下も参照されたい。(Jacques Derrida, *La vérité en pente*, pp.156-157. [デリダ『絵画における真理上』、二一九～二二〇頁。])

⁴⁰⁾ Kant, *ibid.*, S. 312. (『判断力批判 上』、二〇五頁。)

⁴¹⁾ 本論文で扱う「崇高」は、あくまでデリダの「崇高」であり、カントの「崇高」論では全くなさ。

⁴²⁾ Derrida, "Economimesis", p.90. (邦訳「九二頁」)

(田島 樹里奈・たじま じゅりな・法政大学大学院)

自然災害の現象学

——ハイデッガーを手がかりに——

はじめに

一昨年の震災は東北地方に甚大な被害をもたらした。巨大津波によつて多くの尊い人命が失われ、生き残った人々の暮らしも激変を余儀なくされている。壊滅した地域の復興はいまだ遠く、がれきの処理すら遅々として進んでいない。さらに地震には「耐えた」とされる福島原発も、想定外の津波の威力によつて主電源を喪失し、先行きの見えない放射能問題を引き起こしている。われわれは戦後最大とも言えるこうした有事に際して、改めて、科学技術の問題、人々の絆、郷土の意味など、考えるべき重要なテーマを突きつけられている。なかでも自然とのかかわり方・向き合い方は、早急に見直されなければならない喫緊の課題の一つであろう。従来の自然科学的な自然観は、自然を数学的・物理学的に捉えることで、あたかも予測や制御が可能な機械のごとくみなし、そのメカニズムの解明を通じて、人間を自然の支配者にまで祭り上げてきた。けれども科学者の誰一人として今回の地震の発生や津波の規模を予測し、荒れ狂う自然の猛威を制御して、人々の生命と財産を守りえた者はいない。このことだけでも、自然科学的な自然観を相対化するには十分である。人間にとつて自然はやは

り大きな脅威であり、自然科学の知見がどれほど進展しても自然の謎、その闇を完全に取り除くことはできない。震災の経験はこのことを浮き彫りにした。われわれは今一度「自然」について、とりわけ「自然災害」という現象について、より根本的に熟考する必要に迫られているのである。

本稿はその手がかりとなりうるような論点を、ハイデッガーの議論から取り出すことにする。これまであまり注目されることはなかったが、ハイデッガーは主著『存在と時間』（一九二七年）のなかで「自然災害」に関する言及を少なくとも二回行っている。本稿ではまずこの二つの言及箇所注目し、ハイデッガーが自然災害という現象に見出した「不条理的」「反意味的」な性格について確認する^(一)。次に一九三〇年前後の諸論考と諸講義のなかで語られた「根源的な自然（ピュシス）」に関する議論を参照することにより、自然災害の経験が第一義的には現存在の気分づけられた「被投性」のうちで得られることを示す^(二)。さらにそれを踏まえて本稿は、自然災害が起こるたびに問題視される「忘却傾向」について、ハイデッガーのいわゆる存在忘却論の観点から考察を試み^(三)、最後に、ハイデッガーが自らの「放

田 鍋 良 臣

下の思索」のうちにしようとした自然とのかかわり方について検討する(四)。本稿を通じて、自然および自然災害の問題を哲学的・現象学的に考察しうる立脚点を模索するとともに、三・一一以後に求められる自然理解の構築に貢献したい。

一 『存在と時間』における自然災害論

『存在と時間』でなされた自然災害に関する最も目につきやすい指摘は、現存在の歴史性と「世界・歴史的なもの」の関係を扱った第七五節において見受けられる。ハイデッガーはそこで、科学的な客観的観察によつては捉えられない「世界・歴史的」な現象の一つとして、まさしく「諸々の自然災害(Naturkatastrophen)」を挙げている(SZ, 389)。それは、道具の使用や他者とのかかわりといった現存在の日常性において突如として生起する自然現象である。ハイデッガーは、単なる場所の変化(運動)としては捉え切れないその生起のうちに「動性の独自の性格」を見出すとともに、注目に値する「世界・歴史的な生起の存在論的構造」を指摘する。だが、「この問題の追究には当面の主題(『歴史性の解明』の諸限界を踏み越えることが必要になる」(ibid.)などの理由から、ここで触れられた自然災害の「独自の性格」や「存在論的構造」についての具体的な究明はなされていない。

では自然災害に関するもう一つの言及箇所はどうか。それは「意味」の問題を扱った第三二節に見られる。ハイデッガーはそこで「意味」に対する「不条理」なものの一例として、以下のように「突発する破壊的な自然の諸変事(Naturereignisse)」を挙げている。

ただ、非意味的なもののみが不条理でありうる。例えば、突発する破壊的な自然の諸変事のように、眼前的なものは現存在のうちで出会

われるものとして、現存在の存在にいわば衝突しうる。(SZ, 152)

「突発する破壊的な自然の諸変事」とはまさしく自然災害と言えるが、この指摘の背景には、「意味を『もつ』のは現存在だけ」であり、したがって現存在的ではない存在者、物や道具などは原則的には「意味をもちえず」、その限りで「非意味的」であるという主張が存している。それを踏まえてハイデッガーは、自然災害を性格づける「不条理性」を、こうした「非意味性」の存在論的な様態の一つとみなすのである。それゆえここでの「不条理(widersinnig)」とは、何か「馬鹿げている」とか「不合理」といった価値評定を意味するのではなく、いわんや「全ては無意味だ」というようなニヒリズムの表明でもなく(それらは「意味」をもちうる現存在の態度である)、文字通りの意味で、人間のみがもつ「意味(Sinn)」に対して「反抗する(widerstehen)」という自然災害の独自の性格とみなすことができる。こうした「不条理的」な「反意味的」な性格、ここでのハイデッガーの言い方では現存在の存在に「衝突しうる」というあり方が、先ほど触れた自然災害の生起に「独自の性格」である、とまずは考えられる。加えて「意味」とは、ハイデッガーによれば、現存在が自己の存在をそこへと「企投」する先(Worauhin)のことであるから、自然災害の生起が「反意味的」な仕方では現存在の存在に「衝突」するのであれば、そこではいかなる企投も「反対」され「抵抗」に合い、つまりは拒絶されざるをえない。いわゆる理解の「先・構造」によつてあらかじめ規定された「形式的・実存論的骨組み」である「意味」は(vgl. SZ, 151)、ここでその可能性の骨組みを根本から崩されてしまうのである。もはやいかなる先・構造もそこで生起する現象の理解を助けることはできない。ハイデッガーの言う自然災害の「存在論的構造」とは、理解の先・構造

とそれに基づく解釈の「として・構造」を突然機能不全にし、無力化するような、こうしたいわば「反構造的」な生起の威力を指すものと言えらるだろう。要するに、不条理的・反意味的に突発する自然災害は、その本質上つねに「理解を絶したもの」として現われるのである。

二 一九三〇年前後の自然(ピュシス)論

だがここで疑問が生じる。「理解を拒絶する」のであれば、自然災害は一体いかなるものとしてわれわれに経験されるのか。ハイデッガーはたしかに上の引用のなかで、自然災害として「出会われるもの」について「眼前的なもの」と呼んでいる。周知のように、この「眼前的」という語は通常、「手許的」な道具との対照において、とりわけ自然科学の対象領域に対して用いられるものである。けれども先に触れたように、ハイデッガーは自然災害が科学的な観察によつては捉えられない現象であるとも言っている。そうであるなら、自然災害に対して語られたこの「眼前的」という語は何を意味しているのか。残念ながら「存在と時間」のなかにこの問題を探ることはできない。なぜなら自然災害のみならず、そもそも「自然」の問題自体が、しばしば批判されるように⁽¹⁾、「存在と時間」では十分に論じられていないからである。そこで扱われる「自然」とは、もっぱら道具を介して間接的に開示される「自然環境」であり、つまりは水力や風力などのエネルギー源として配慮された「自然産物」に過ぎず、自然の直接的な経験に関する分析はほとんど見られない。

おそらくその自覚があつたのだろう、ハイデッガーは一九三〇年前後の論考や講義を通じて繰り返し、「自然」をより根源的に捉え直そうと試みている。その際しばしば、古代ギリシアのいわゆる自然哲学者

たちが問題にした「ピュシス(自然)」が引き合いに出される。ハイデッガーによれば、ピュシスとはギリシア人たちにとつて「人間の歴史、自然の生起、神的な働きという存在者の、すべての存在者の支配」(GA34, 14)を担うもの、要するに存在するもの全ての動性を司る「支配者」を意味する(GA29/30, 38f.)。この「支配する自然」はもちろん、科学的な物質的自然や道具的な自然環境ではなく、また歴史あるいは精神の対立概念でもなく、いわんや神の被造物でもない。ハイデッガーは、ギリシア語の「ピュシス」が指し示すこの自然を、それら一切の自然概念に先立つという意味で「始源的なもの」に位置づけている。

ではこの始源的な自然は自然災害とどうかかわるのか。ここで注目すべきは、支配者としての自然の支配形態である。ハイデッガーは一九三一／三二年冬学期講義のなかで、以下のような「暴力(Gewalt)」のうちにその「支配(walten)」の具現された姿を指摘する。

「……」世界内存在として実存する限り、われわれの現存在がかかわっている世界の経験から自然は直接的に(第一義的に)、すなわち自然暴力として、つまり昼と夜、陸と海、繁殖、成長と衰退、冬と夏として開かれる。そのときそれは何として経験されるのか。「自然暴力」がはじめてそのものとして現われるのは、人間自身が力を及ぼすもののうちへとそれ「自然」が突出するときであり、つまり、それに対して人間は結局は力を及ぼすことはないが、しかし人間がそれに固執し、それによつて担われているかの全体として「自然が突出するときである」。(GA34, 23f.)

この発言は「アイステーシス(感覚)」をめぐる身体性と自然との関係を論じる箇所でなされたものである。ハイデッガーは身体を現存在に帰属させることで自然と区別しようとするのだが⁽²⁾、それを

より際立たせるためにここで「自然暴力」なる現象が、しかも経験の直接性・第一義性において注目されている。それは道具を通じて間接的に開示される自然環境とは異なる、いわば自然の本来的な経験である。ハイデッガーによれば、「昼と夜、陸と海、繁殖、成長と衰退、冬と夏」といった自然がその圧倒的な「暴力」をはじめて露わにするのは、人間が自然に対して「結局は力を及ぼすことはない」にも拘わらず、自然に固執し、依存せざるをえないような状況においてである。そのとき自然は暴力として、人間とのかかわりのなかで「突出する」。ハイデッガーはこの事態を自然の「超力 (Übermacht)」とも呼び、人間の「無力」と対比しつつ続ける。

ある多様な意味での自然の超力が、したがってこの自然それ自身をはじめて開かれうるのは、人間がその独自の力を試し、その力のうちで挫折するときである。人間の最も近く、だがそれでも開かれていく環境の狭さ、寄る辺なさ、無力は、自然の広さ、拡がり、超力そして寄せつけなさを現出する根源的な舞台である。(ibid.)

自然が支配者としてその本来の姿を現わすのは、人間に襲いかかる暴力的な超力においてである。それは人間および人間が作り出した環境の狭さ、無力さを露呈しつつ、それをはるかに越える圧倒的な仕方で展開される。逆に言えば、人間が自分の「力を試し」そして「挫折するとき」、つまり自然に対する自らの無力を自覚するに至ったとき、自然の支配的な超力をはじめて露わになる。ここに一層鋭く捉えられた自然災害の不条理的・反意味的な性格を見出すことができるだろう⁽³⁾。自然災害は、現存在が何らかの意味へと自らの存在を企投するその瞬間、そうした企投の一切を暴力的に挫き、寄せつけず、無力化する超力として現出するのである。まさしく「理解を絶した」自然のこの反

意味的な動向は、世界の有意義性を破壊しつつ、慣れ親しんだ諸物(道具)を突然凶器に変貌させることで、われわれが自然に対して本来的に無力であるという事実を突きつける。けれども、そうした状況へとすでに投げ入れられてしまっている現存在は、そこから逃げ出すことができない。荒れ狂う自然の暴力に対するこの徹底的な無力さを、現存在は自らの運命として、迫りくる恐怖と不安の直中で、引き受けざるをえないのである。それはつまり、自然災害が直接的・第一義的には、現存在の気分づけられた「被投性」のうちで経験されることを意味する。まさしく「[現存在が]気分づけられていることにおいて自然は根源的に現に存在する」(ibid.)のである。このとき現存在を「気分づける (stimmen)」のは自然の暴力的な動向そのものであるが、ハイデッガーはそこに「支配する自然が人間を『規定する (Bestimmen)』根源的な仕方」(GA34 238)を見ている。

ここから自然災害が「眼前的」と形容された理由が判明する。この語は道具の故障や科学的な対象を意味するのではなく、自然災害の実存的な出会い方が本質的に「衝突」であり、よりハイデッガーの議論に即せば、その不条理な現出の仕方が既在性の地平的図式である(被投性のそれに面して (Vorvor))を通じて規定されているため、と考えられる (vgl. SZ, 365)。いかなる企投も拒まれた現存在にとって肝心なのは、自らがそこに居合わせてしまっているという事実性、つまり「(それに面した)ときの気分づけられた被投性である。突出する自然災害の経験は、現存在を否応なくその運命的な被投性へと連れ戻すのである。

三 隠れる自然

ハイデッガーは、被投性において現出する自然、つまりもっぱら企投（理解）を通じて間接的に開示される自然環境や物質的自然ではなく、気分を通じて直接的に経験される自然こそが「根源的な自然」であると言う。だがこのとき、理解や企投といったあり方が現存在から消失しているわけではない。現に自然災害はまさしく「理解を絶するもの」とか「思いがけないもの」として理解され、語られる。ただ開示性のいわば重心が被投性（気分）に移っているにすぎない。また「気分」といってもそれは何か人間の意識現象や心理学的作用ではなく、あくまで自然の超力によって「規定」された現存在のあり方、実存の仕方の意味する。ハイデッガーによれば、現存在を「気分づける」こうした根源的な自然が、昼夜の交替や天体の運行、動植物の成長や衰退に至るまで、ありとあらゆる自然現象を支配し抜いている。つまり災害という特殊な事象だけでなく、通常自明的とされる自然の動向すべてが、実は人間の有限な理解を本質的に拒絶する、自然の超力によって貫かれているのである。その意味でわれわれは、理解を越えて生起する自然の暴力的な超力のうちにつねにすでに曝されながら生きている、と言えるだろう。

けれどもこの事実、自明性の支配する日常性においてはことさらに留められることはない。昼夜が交替しようが、花が咲こうが枯れようが、それらは別段驚くことではなく、「あたりまえ」という意味でまさしく「自然なこと」とみなされる。それに対して災害時の驚異はわれわれが自然の暴力的な超力のうちに存在している、というこの厳然たる事実を垣間見せてくれた。だがこのように気分づけられた「気づき」は、どれほど強烈なものであったとしてもたいてい長続きせず、再び日常生活を取り戻していくなかで徐々に薄れていく。そこから記

憶の風化が始まり、世代を経るにつれてその加速度は増していき、やがては忘却していること自体をも忘却しうるほどの完全な忘却に至る。実際、かつて津波を経験した人々が後世への警告として立てた記念碑も、現実に津波が襲来するまで顧みられることはなかった。忘却の力はかくも強大であり、それはほとんど暴力的ですらある。

自然災害を問題にする際には、こうした人間の忘却傾向についても併せて考えざるをえない。もちろん忘却がもたらすものは必ずしも消極的な面ばかりとは言えない。筆舌に尽くしがたい苦難に耐え、新たな一歩を踏み出す際に忘却の力はたしかに大きな後押しとなりうる。目を背けたくなるような情景を忘れることができるから生きていける場合もあるだろう。このこともまた人間の忘却傾向というあり方を考える上で、決して軽視してはならない重要な側面である。

だがそもそも「忘却」とはいかなる現象か。それは通常考えられているように、単なる主観的な意識現象としてのみ片づけられうるものなのか。それとも自然と忘却の間には何か本質的な関係があるのだろうか。それを考察するための一例として、本稿はハイデッガーのいわゆる存在忘却論を取り上げたい。ハイデッガーにとって「忘却（レテー）」とは先ほどの気分同様、もはや人間の主観的な意識現象ではなく、全体としての存在者そのものを「隠す」ことで「自らを隠す」という存在、それ自身の根本動向を意味する（vgl. GA34, 198ff.）。根本動向と言ったのは、それが特定の諸物の忘却よりも一層根源的な現象であり、またその生起が日常的な営みだけでなく、哲学の歴史全体をも（いわゆる「存在史」として）根源的に規定する力とみなされているからである（vgl. WML, 193ff.）。ハイデッガーはしばしば、こうした忘却の根本経験を証言するものとして、ヘラクレイトスの言葉「ピュシスは

隠れることを好む」を引用する (vgl. GA29/30, 41; GA34, 13f., 93)。すでに触れたようにこの「ピュシス (自然)」は存在者全体の動性を司る支配者にあたるのだが、ハイデッガーはまさしくこのピュシスの暴力的で超力的な支配形態のうちに「隠れる」という存在の根本動向を見るのである。「存在とは隠れつつ露現することであり——始源的な意味でのピュシスである」(WM, 301)。この「隠れつつ露現する」という言い方は何か弁証的な論理を弄しているのではなく、稀に突出する自然の超力が通常は隠れており、また一度現出した後は直ちに隠れ、傾く、という存在としての自然の根本傾向を言い表している。

このようなハイデッガーの存在忘却論を強く受けとめるなら、自然災害が忘却されやすいのも、あるいは自然現象が自明視されるのも、何か人間の能力の問題ではなく、すべて存在としての自然の「隠れを好む」という根本性格に起因していることになる。つまり、忘却という現象それ自身が自然災害を引き起こしたのと同じ、自然の力のいわば日常的な支配形態なのである。ここからすると、災害時の驚異が次第に薄れていくのは、人間を気分づける自然そのものが現出から隠れへと移行していくためであり、またそのなかで経験される忘却のあの異様な力強さは、根本的には「自らを隠す」というこの自然の超力的な暴力に由来している、とも言えるだろう。その限りにおいてわれわれは自然の忘却現象に対してもやはり抗いようがなく、根本的には無力なままであらざるをえない。

四 自然を〈あるがままにすること〉——放下

では自然の「隠れる」というこの動向に対してわれわれはどう対処すればよいのか。自然災害の経験はただ忘却されるままに放置するし

かないのか。ハイデッガーはアリストテレスの『自然学』を扱った論考『ピュシスの本質と概念』(一九三九年)のなかで、この問題に關する重要な発言をしている。

その本質上それ自身を露現するもの、露現しなければならぬもののだけが隠れることを好みうる。露現であるもののみが隠れでありうる。それゆえ肝要なことは、ピュシスの隠れることを超克したり、ピュシスを隠れることから奪い取ることではなく、課せられたはるかに困難なことは、隠れることをピュシスに属するものとして、ピュシスに向けて全ての本質純粋性のなかでそのままにしておくことである。(WM, 301)

自然災害という暴力の突然の生起は、この暴力自身が通常は隠れているからこそ衝撃をもたらす。その現出の驚異はつねに、かつてもそしてこれからも隠れうることを前提としている。自然災害についての「理解を絶した」とか「思いがけない」あるいは「突発する」という言い方自体がそのことを雄弁に物語っている。まさしく「露現であるもののみが隠れでありうる」のである。こうした自然のあり方、つまり通常は隠れているというピュシスの根本動向に対して、ハイデッガーは「そのままにしておくこと (zu lassen)」が重要であると言う。一見すると、自然の隠れを奪取するのではなく、隠れたままにしておく、というこの態度は忘却の放置であるかのように思える。だがピュシスを〈そのままにする〉とは、ハイデッガーにとつては存在の根本動向を〈そのままにすること〉、つまりは「在るが、ままにすること (Seinlassen)」に他ならない。ハイデッガーによれば、この〈あるがままにすること〉は全体としての存在者そのもののへの「参入 (Sich-einlassen)」を担い、そこからはじめてあれこれの存

在者とかかわりが可能となるほどに根源的で積極的な行為を意味する (vgl. WM, 188f.)。したがって自然の隠れを〈そのままにする〉とは、何か無責任な放棄や放任、あるいは無関心といった消極的な態度を意味するのではなく、むしろ自然が通常は隠れるという仕方での支配していること、しかもこのいわば隠れによる支配そのものが人間のあらゆる可能な営みにとつての根本現象であること、このことをまずもって認め、受け入れること、と言えるだろう。こうした隠れの支配を承認するという態度は、隠れの除去・暴露を目指す科学的な態度や、忘却自体をも忘却するような日常的なあり方とは決定的に異なる。ハイデッガーは講演『真理の本質について』(一九三〇・四三年)のなかで、隠れに対して開かれたこのような態度を指して「柔軟さの放下 (Gelassenheit)」と呼び、それこそが哲学的思索のあるべき姿であるとして、以下のように強調している。

その「哲学の」思索は全体としての存在者の隠れに拒絶されない柔軟さの放下である。その思索はとりわけ隠れを爆破せずに、隠れの破損されない本質を概念把握する開けへと強い、そうして隠れに独自の真理へと強い強さの決・意性である。(WM, 199)

「隠れを爆破せず」とは、この思索が隠れの超克や暴露を目論むものではなく、隠れを隠れとしてその「破損されない本質」のうちで〈あるがままに〉しようとする思索の柔軟さを意味する。だがこうした「隠れに拒絶されない」あり方——それは「隠れを拒絶しない」ことでもあるが——は、隠れ(謎・秘密)の暴露を使命とする立場からある意味で人間理性の弱体化とも受け取られかねないだろう。けれどもハイデッガーにとってはむしろ放下こそが、隠れそのものを「開示 (erschliessen)」しうるほどに強靱な思索の遂行であり、そのため

ここで「強さの決・意性 (Entschlossenheit)」が求められるのである。
むすびにかえて

以上本稿はハイデッガーの議論を手がかりにして、自然災害についての哲学的・現象学的な考察を試みてきた。不条理のⅡ反意味的に突発する自然の暴力のうちに、人間の営為の必然的な挫折を指摘するハイデッガーの視点は、科学技術に依存する高度文明社会の限界を告知するものであろう。また根源的な自然の現出が、第一義的には気分づけられた被投性のうちに経験されるという主張も、数学的・物理学的な企投(理解)に基づく科学的な自然観とは根本的に異なるものである。加えて、「隠れ」をめぐるハイデッガーの自然(ピュシス)理解は、自然災害の忘却傾向を考察する上で重要な示唆を与えてくれる。

ところでこのような忘却傾向は、一昨年よく耳にした「想定外」という言葉のうちにも認めることができる。人間にとつて想定外の現象はつねに隠れている。だが想定外といっても、ハイデッガーにしたがうなら、自然災害は何ら偶発的なアクシデントの類いではない。その生起は、本質的に隠れやすいのであり、あらかじめの想定をつねに上回るという意味で、必然的に「理解を絶した」現象なのである。そのため自然災害のメカニズムの解明やそれに基づく防災システムの構築などは、構造上いつもすでに事後的とならざるをえない。実際そうした事前の備えだけで対処できるような「想定内」の事態は、ことさら「災害」とは呼ばれないだろう。

言うまでもなくそうした備えへの努力は常日頃からなされるべきである。けれども、突出する自然の超力を前にしては、人間のいかなる努力も原則的には無力なままであらざるをえない。自然災害をめぐるこの

歴然たる事實は、自然科学の吹聴する「無限の進歩」というイデオロギーの下、万物の霊長・主人にまで成り上がった理性的動物の脳裏からは忘却されがちであるばかりか、政治的あるいは経済的な諸事情からしばしばタブー視され、隠蔽される傾向にあった。だが三・一一を経験したわれわれはすでに、自然災害の不条理性、その「理解を絶した」突然の生起を、他の諸理由（天罰や人的過失等）に還元して説明づけ、一時の気休めを得るだけでははやすまいとところにまで来ている。

このような状況下でわれわれにさしあたり求められるのは、あの常軌を逸した事態がいかなる瞬間にも起こりうることを、そしてそれに関してわれわれは本質上知りえないしまった制御もできないこと、さらにそのこと自体を忘れやすいこと、要するに、自然の理に対して人智の及ばぬ隠れた領域を認めることであろう。隠れを隠れのままに理解しようとするハイデッガーの思索は、自然のこの隠れた側面に対して積極的にアプローチしうる、いわば「隠れの現象学」とでも言うべき哲学の新たな可能性を開いている。

略号・凡例

ハイデッガーの著作からの引用は（略号、頁数）で示した。略号は以下の通りであるが、ハイデッガー全集からの引用については略号GAの後に巻数を表示している。

SZ *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 2001, 1. Aufl., 1927

WM *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1996, 1. Aufl., 1964
GA *Gesamttausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975ff.

なお引用文中の強調はハイデッガー「」内の補足および傍線は筆者によるものである。

注

(1) 和辻哲郎『和辻哲郎全集 別巻1』岩波書店、一九九二年、三八九頁以下。Karl Löwith, *Heidegger. Denker in düstiger Zeit*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M., 1953, S. 61f.

(2) 氣多はこの箇所での「人間が身体的に自然として共振する」(GA34, 237)という発言に着目し、「人間自身が自然として力を及ぼすということと、自然に対して力を及ぼすということ」という人間の自然に対する二重のかかわり方を指摘する（氣多雅子「自然災害と自然の社会化」『宗教研究』第三七三号、日本宗教学会編、二〇一二年、九三頁参照）。ここから氣多は身体的な病をも自然の暴力的な発露と捉える独自の議論を展開することで、災害論と身体論の接続という新しい問題系を提起している（同、九四頁以下参照）。

(3) 実際、一九二九／三〇年冬学期講義では、支配的なビジネスのうちに「四季の変遷、昼夜の変化、星々の遊動」と並んで、「暴風雨と天変地異」が指摘されている（GA39, 30, 38）。なお自然に対して人間が「力を試すこと」、つまりその挑発的な暴力行使に関して、ハイデッガーはしばしば『アンティグナ』の一節「人間以上の不思議（無気味なもの）はない」を手がかりに論じている（vgl. GA40, 155ff.; GA53, 69ff.）。これを受けて森は、原子力技術というアクチュアルな問題を見据えつつ、ハイデッガーやアーレントの技術論を踏まえながら、注目すべき考察を展開している（森一郎「死を超えるもの——3・11以後の哲学の可能性」東京大学出版会、二〇一三年、とりわけ第四章以降参照）。

（田鍋良臣・たなべよしおみ・舞鶴工業高等専門学校）

前期ハイデガーの方法概念

——初期フラインブルク講義における「歴史性を理解する」という課題と方法論形成について——

田村 未希

はじめに

ハイデガーは『存在と時間』やそれ以前の諸講義において自分自身の哲学の方法を「事実性の解釈学」ないし「解釈学的現象学」と称している(vgl. GA63.3, SZ37)。ハイデガーは師であるフッサールの現象学を引き継いでいることを自認しているが、その様相はフッサールのそれとは大きく異なっている。そのような彼独自の現象学の核を成しているのは「形式的告示(formale Anzeige)」と呼ばれる方法である。この方法を用いた記述の具体例としては、例えば事実的生の一つの様相である「墜下(Ruinanz)」という現象を記述する際の「事実的生がそれ自身のうちで、それ自身として、それ自身に対して、自分を超えて出て、しかもこれらすべてにおいて自分自身に対抗して(E ihm selbst als es selbst für sich selbst aus sich hinaus und in all dem gegen sich selbst)「遂行する」つまり「存在する」ような、事実的生の運動性」などが挙げられるが、ハイデガーが形式的告示の方法論を説明する際の論述は錯綜しており、その理解について現在も多くの課題が残っている(GA61.131)。

無論、形式的告示についての研究は、現在ではかなりの蓄積があ

る。これらの成果によって、ハイデガーの方法論に密接に関わる「内実意味」「関係意味」「遂行意味」といった諸概念の布置や「墜下」などハイデガー独特の用語の内実についてかなりの部分が明確になってきた。しかし多くの研究は「形式的告示」の構造についてのハイデガーの論述を整理することに力を注ぐあまり、この方法が具体的にどのような問題に取り組むための方法であるのか、どのような問題を解決しようとしているのかという基本的なポイントについては見通しが利きにくくなっていると言わざるをえない。このため結局、ハイデガーの方法は、とくに彼が方法論を形成する上で批判しているフッサールの方法と一体何が異なり、これに比してどのような強みがあるのかが明確になっていないのである⁽¹⁾。

この点を明らかにするために、初期フラインブルク時代にハイデガーが繰り返し問題にしていた「歴史的なもの(das Historische)」を理解するという課題が鍵になる⁽²⁾。彼の方法論はこの課題との格闘の内で形成されてきたものであるからである。しかしハイデガーの言う「歴史的なもの」は、一般的に想定される「歴史」、つまり世界史や個人の生い立ち等を手がかりとして理解することができないため、その

理解は一筋縄ではいかない。そこで本研究は、ハイデガーの「歴史的なものを理解する」という課題そのものを初期フラインブルク諸講義に基づいて整理するとともに、この問題との連関の中で彼の方法である「形式的告示」についてその特徴を描き出し、その哲学的意義を明らかにすることを目指す。

以下ではまず第一節において、歴史的なものを理解するという課題とはどのようなものであるのかを確認する。そして第二節において、「形式的告示」についてまとまった記述のある一九二〇/二一年冬学期講義「宗教現象学入門」を手がかりとして、歴史的なものを理解するための方法である「形式的告示」をフッサールの「形式的論理学／形式的存在論」との対比のもとで特徴付ける。これをもとに第三節では、ハイデガーが「形式的」という言葉をいかなる意味で使っているのかを明らかにする。最後に、以上で得られた成果をまとめてその哲学的意義を改めて検討する。

一・ハイデガーが問題にする「歴史的なもの」とは何か

「宗教現象学入門」講義の第一部「方法的入門―哲学、事実的な生の経験、そして宗教現象学」において、哲学や宗教の諸問題は「歴史的なもの」によって動機づけられているとハイデガーは指摘している。

我々はここで（「宗教現象学入門」という）タイトルに含まれる三つの言葉の意味の連関を支配している核たる現象（*ein Kernphänomen*）を際立たせることを試みてみたい。この核たる現象は「歴史的なもの」（*das »Historische«*）である。「略」どうして「入門」「哲学」「宗教」は歴史的現象なのか。ある学問への

入門が歴史的であるということは自明であるように思われる。学問は無時間的に妥当する諸命題の連関であるが、これに対して、入門のプロセスは時の中を経過するのであり、学問のそのつどの事實的歴史的状況等々に依存するのである。同じことが哲学と宗教にも当てはまる。「略」しかし永遠に「超時間的に」妥当するものを追求する哲学にとつて、歴史はどうでもよいものではないのか。加えて、あらゆる任意の現象を「歴史的」であると特徴づけることは適切でないのではないか。しかし、哲学的な諸問題が原理的に歴史的なものによって動機づけられているといま我々が主張するならば、ただ歴史的なものという概念が多義的である限りにおいて、このことは可能である。（GA60 31）

この引用箇所は以下の三つの論点を含んでいる。(1)哲学も宗教も、その他の学問も、具体的な歴史的経過の内では生じている歴史的な現象であるということ。(2)しかし、超時間的に妥当する普遍的知識を求める哲学にとつて、歴史とは無視すべきもの、あるいは脱却すべきものではないか、という問題。(3)それにもかかわらず、哲学的な諸問題が原理的に歴史的なものによって動機づけられているとすれば、確かに哲学は歴史的なものなのだ、ということ。「歴史的」であるということの意味は、一般的には「時間の中で生成変化する」ことであるが、そうだとすれば「超時間的に妥当する命題」は「歴史的」ではないことになる。しかしハイデガーによれば「歴史的」であるということとは多義的であり、その意味はこれに尽きない。この引用において「歴史的なもの」という言葉は、より根本的な意味で、即ち「歴史的意識」（*das historische Bewußtsein*）という意味で使われている（vgl.

GA61 74)。

ハイデガーによれば、我々は「我々以前の世代の末裔」である (vgl. GA61 73-74)。我々は自らの生きる世界をゼロから作り出したのではなく、過去の歴史を背負っており、そのような過去から動機づけられた意識のうちに生き、この意識のうちで我々自身を見、この意識に基づいて未来を予見し、また期待する (vgl. GA 61 73-74)。「時間の中で生成変化する」という意味での「歴史性」は、木や石など目で観察できる対象から理解されたものである。これに対しハイデガーがここで問題にしているのは、いわばそもそもそれら対象を観察している側 (現存在) の歴史性である。対象を了解する枠組み、あるいは哲学的な様々な問題設定のための枠組みは、今日に至るまで蓄積されてきた歴史的伝統の上で成り立つのであり、学問であれ何であれ現存在の了解にもたらされる現象 (の理解) は歴史的拘束性を免れえない。この意味において、任意の現象は歴史的であると言いうるのである。

しかしながら、(1)と(3)のような主張をすることは、容易に「それは歴史主義だ」という批判を招くだろう。一体ハイデガーがこのような主張をすることの眼目は何なのだろうか。それは(2)の「哲学にとつて歴史とは克服すべきものであるのか」という問題に関わっている (vgl. GA63 42-43)。ハイデガーはシュブランガーを引用しつつ、以下のように述べる。

「われわれすべて——リッケルト、現象学者たち、ディルタイに結びつく方向——は、歴史的なものの内なる、あるいは歴史的なものを超えた無時間的なものを巡る偉大なる苦闘の中で、「略」「あるいは」単なる主観的なものから客観的なものや妥当するものへと

超えて行く価値の理論を巡る偉大な苦闘の中で出会うのである。」[E. Spranger, Rickerts System. In Logos 12 (1923-24), S. 198] ディルタイの本来の傾向は、ここで述べられているようなものではない。「略」「異邦人のプラトン主義」として特徴付けられうるようなこうした哲学は、自分が歴史的意識や歴史的なもののものに対して安全な立場にいることを承知している。その哲学は自分の立場から、歴史的なもののもとに立ち留まることに對して、歴史主義という烙印を押すのである。(GA63 42)

ここで言う「プラトン主義」というのは、「客観的なものへの衝迫」という意味で、彼の時代未だ影響力の強かったロツツェのような立場のことである (GA63 43)。「異邦人の」と言われるのは「今日の哲学にはプラトンが本来根ざしていた地盤が欠けているから」である (GA63 43)。そしてハイデガーの批判は「歴史的意識や歴史的なものから脱却した立場に立つ」ということが一体何を意味しているのかという点に向けられている。彼によれば、哲学と歴史的なものの見かけ上の対立こそが根本的な問題なのである。

というのも、ハイデガーによれば、歴史を脱却しようとする「客観的なものへの衝迫」こそが、まさに哲学的な問題を原理的に動機付けている「歴史的なもの」の一つの具体的事例なのである。歴史主義、懐疑主義、またそれと対立するプラトン主義など諸々の絶対主義も、ある特定の認識の仕方を予め理想化する傾向——それ自体歴史的なものである——から生じている。彼の問題提起は、歴史を克服するというような問題以前に、そもそも我々自身が「歴史的である」ということがどういうことなのか、また我々の認識が事実的にいかなる制約性を

負っているのかを根本的に説明することが先決だということである。

二・形式的論理学と形式的告示

かくしてハイデガーにとつての課題は、学問ないし哲学を行う現存在を動機づけている「歴史的なもの」、即ち歴史的に制約された「了解状況を我がものとする」ことである (GAG 41)。この課題は極めて困難であり方法的な熟慮を要求する。なぜならこの課題はいわば鏡を使わずに自分で自分の目を見ようとするようなもので、仮に素朴な反省によつて自分の了解状況を捉えようとしても、その反省作用そのものを制約しているものはそれ自体としては見えるようにならないからである。この課題に取り組むために練り上げられたのが「形式的告示」という方法である。本節では主に「宗教現象学入門」講義を手がかりとして、フッサールの形式的論理学との対比のもと、形式的告示という方法の特徴付けていきたい。

さて先述のように、あらゆる認識は歴史的制約を被っているので、無前提で純粋な認識というものはありえないはずなのだが、ハイデガーは形式的告示を以下のように説明している。「形式的に告示している意味がそれ自身の内に保持しているものへとめがけて、諸現象は見てとられる。形式的告示は、考察を導いているにもかかわらず、先行的に把握された見解を問題の中に持ち込むことがない。(GAG 55)」

「形式的告示」は、考察を導いているにも関わらず、歴史的・伝統的な先入見を問題の中に持ち込まない、とハイデガーははっきりと述べている。このことを理解する手がかりになるのが、フッサールの「類的一般化 (Generalisierung)」と「形式的 一般化 (Formalisierung)」

という手続きである。確かに、ある対象について、事象的内容を含まない空虚な意味において理解すれば、先入見は入らないように思われる。ハイデガーはこれらを手がかりに、「形式性」・「一般性」の意味を検証していく (vgl. GAG 57)。

フッサールの「類的 一般化」・「形式的 一般化」についてのハイデガーによる説明を追ってみよう。まず「類的 一般化」とは類種系列に従つた一般化を意味する。例えば「赤」という本質は「色」という高次の本質類に一般化でき、「色」は「感性的質 (sinnliche Qualität)」というより高次の本質類に一般化できる (vgl. GAG 58)。また「三角形」という本質は「直線図形」という高次の本質類に一般化でき、「直線図形」は「空間形態」というより高次の本質類に一般化できる⁽³⁾。そして最終的に、「感性的質」や「空間形態」は、「本質一般」へとさらに一般化されることができるように見えるかもしれない。しかしこれは明白な誤りである。「感性的質」や「空間形態」から「本質一般」への一般化は「類的 一般化」ではなく「形式的 一般化」である。なぜなら、「赤」から「色」といった類的 一般化は「赤」そして「色」の事象的内容を含んでいるのに対し、「本質一般」はいかなる事象的内容も含んでいないからである。類的 一般化は、その遂行においてある特定の事象領域に結びつけられており、類的に一般化された本質(赤、色)は、類種系列の秩序に従つて段階的に一般性が高まっていくが、「石は対象である」というような形式的 一般化は、そのような段階性を持たず、直接に「最高の一般性」を取り出す (vgl. GAG 58)。その証拠に、「対象一般」という範疇(くは対象である)は類的 一般化のどの段階にも無差別に当てはまる。

しかし「対象一般」のような形式的諸範疇は、特定の事象領域のう

ちに基礎を持つていないのだとすれば、一体何に由来しているのだろうか。ハイデガーによれば、形式的諸範疇は「理論的」態度の關係意味(Sinn des Einstellungsbezugs)「それ自体に由来してゐる(GAG60 58)」。形式的一般化においては、対象から「それが何であるか(赤、色)」についての本質規定を見出すのではなく、その代わりに理論的態度に相關して与えられる「対象一般」の規定性を見てとるのである。

多くの研究者が指摘するようにハイデガーが形式的論理学に対して抱いている不満は「形式的論理学は、まったく形式的でない⁽⁴⁾」という点に集約される。これはどういうことなのだろうか。フッサールの言う「形式的領域」は広い意味においてはそれもまた事象領域であり、事象的内容を持つてゐるのだとハイデガーは指摘する(Vgl. GAG60 59)。つまり形式的領域の中にもさらに段階性があるというのである⁽⁵⁾。

そうだとすれば、形式的告示の「形式的」とは、対象の一般性よりも高い一般性を有するということなのか、と普通は考えるだろう。ところが形式的告示の「形式」はこれらの「形式」の意味にはまったく關係が無いとハイデガーは断言する(Vgl. GAG60 59)。フッサールは暗黙裏に「形式的」と「一般的」の意味を同一のものとして扱っていたが、これこそが決定的な矛盾なのだ⁽⁶⁾とハイデガーは考えている。「形式的」と「一般的」という二つの語の意味はひとまず分けて考えられなければならない。

ハイデガーによれば、フッサールが言うところの形式的一般化においても、自身が語る形式的告示においても、「形式」とはまず、「事象的本質」ではなく「事象への關係」に關係する言葉である(GAG60 63)。事象への關係の仕方には様々な様態がある。例えば、觀光の一環として紅葉を鑑賞するときと、植物学的に葉の色素を研究する時とでは、

紅葉という事象への關係の仕方は異なっている。しかしながら形式的一般化においては、認識者は「理論的態度」というある特定の關係の仕方にあらかじめ固定されているのである。したがって、理論的態度によつて直観されるもの、思念されるもの(心に抱かれるもの)一般は、理論的態度という仕方で認識者がその対象を把握する限りで、「把握されたもの」として(as Erfassbares)すでに規定されているのである(GAG60 61)。対象は「それが何であるか」ということ以外に、「それが把握されている形式」によつても規定されているのである。

三、形式的告示の「形式」とは何を意味するのか

対象についての本質規定の他に、認識者の態度と対象の間の關係の規定があることが確認された。しかしここで言う「対象への關係」は、反省によつて抽象的に取りだされた關係であり、具体的状況において体験されているのではない。この純粹な理論的態度は、理論的な形式的諸範疇の根源を理解するために、それ自身「遂行(Vollzug)」として、即ち一つの具体的な存在の仕方において考察されなければならないとハイデガーは言う⁽⁷⁾。

形式的一般化によつて取りだされた形式的諸範疇は、形式的論理学そして形式的存在論を形作る。しかしこれらは理論的態度に対する「対象」の在り方にもつぱら關わるため、「遂行」というアスペクトを欠いているということをハイデガーは指摘している(Vgl. GAG60 59)。ハイデガーの整理によると、事象一般(ないし「現象学の「現象」」は、内実意味、關係意味、遂行意味という三つの意味の統一体として捉えることができる⁽⁸⁾。つまり、關係の向かう先(「事象」内実(Gehalt)」、この「内実」が与えられている「關係(Bezug)」それ

自体（つまり内容に対して「いかに関わっているか」、そしてこの関係が実際に「具体的な状況下でいかに進行しているか」という「遂行」の統一体である。その際、理論的態度は、理論的態度における関係意味だけを暗黙のうちに前提し、それによって遂行の事実的な具体的状況を伴った遂行意味を無視している。かくして理論的態度は、関係意味を固定することによって、事象をある理論的連関の内へと組み入れるのである（vgl. GA60 61）。

形式的論理学はそれが規定している何らかの対象の内実について、何も言明していないのだから、何も先入見を持ち込まないように見える。しかしながら、「理論的態度」における「関係意味」という「重大な先入見」を持ち込んでみるとハイデガーは指摘している。

この先入見はさらに「遂行意味」の重要性を隠してしまう（vgl. GA60 63）。つまり、実際に対象を直観していようが、単に命題を理解しているだけであろうが、そこで両者は同じ意味を介して対象に向かっているのであり、関係の遂行（例えば直観）には命題の「確証」という機能が与えられるのみになる。無論、直観による確証は知識の確実性にとっては本質的役割を果たしているのだが、理論的態度が問われないまま暗黙の前提になってしまっているところでは、命題が合致すべき直観において与えられる存在者の与えられ方が伝統的な捉え方や伝統的に堆積している意味の層によって徹底的に拘束されているのではないかという問題は考えられる余地がなくなる。しかしハイデガーによれば、このような歴史的拘束性を負った先・理論的な存在者の与えられ方を検討する可能性を開いた点が現象学の積極的意義なのである⁽⁹⁾。例えば「ハンマーが重い」という命題の「ハンマー」や「重さ」は、内実意味が一般的な本質類として固定され、また「客体が属

性をもつ」という命題形式に固定化された理論的態度の関係意味が前提されている。しかし本来「重い」という現象は、歴史的なある一定の状況下で大工が家を建てるなどの仕事をする上でごつごつした大きなハンマーを使うとして「この小さい釘を打つのは重くて使いくらい」と感じる時などに会われている。ところが理論的態度を前提する場合には、ハンマーを使って具体的に行為する中で経験される遂行意味が暗黙裡に切り捨てられ、抽象的な「重さ」という性質が理念的に存在しているとされる。このように理解されるとき、「重さ」という観念が生じてきた地盤は既に見えなくなってしまう。

ハイデガーはフッサールの現象学の積極的意義を理論化以前の事柄そのものを問題に出来る点に見ていた。ところが、形式的存在論を自明のものとすることによって、フッサールはその積極的意義を裏切ることになってしまったとハイデガーは見る。形式的存在論は「理論的に「把握されたもの」として「予め画定された限りでの世界」についての存在論ではない。これに対して、このように領域を理論的なものに限定してしまう先判断を避けるための方法が形式的告示である。

形式的告示を用いた記述の具体例としては、本論の冒頭に挙げた「墜下」の運動性の記述の他、例えば現存在（人間）の存在様式を規定する際の「この存在者（現存在）にとって、この存在において、問題になっているような存在は、そのつど私のものである」という記述や、「己に先んじて—既に—何らかのものの許にあること」といった記述が挙げられる。これらの記述には第一に、それを読んだ人が理論的態度へと向かわないように、つまり「それが何であるか」という本質を概念的に理解することへと向かわないように予防措置をとるという意味がある（GA61 19-20）。加えて、第二に、その記述が生じてきた原的な事柄

への通路を失わないようにし、この記述を読んだ人にその事象へと向かう際の出発点を与えることに眼目がある (vgl. GA60 20, GA61 33)。

先述のように、事象への関係には様々な様態がありうる。「形式的告示」は「事象への関係」を「あらかじめ (vorange)」——しかし空虚な仕方、暗示するのだとハイデガーは言う。つまり、理論化以前の事柄を記述するには、理論的態度の関係意味を前提しないように遠ざけ、事柄を、その関係意味と遂行意味が「未決定であるような仕方で (in der Schwelbe)」保たれるような仕方、で指し示しえなければならぬ (vgl. GA60 63-64)。こうした形式的告示という記述によって、各人が事柄の遂行意味を具体的状況の中で自ら充足することを促し、内実意味についても関係意味についても先入見なしに新たに掴み取ることでできるような通路が作られる。形式的告示はいわば道標のようなものである。形式的告示の「形式」とは、第一に内実意味ではなく関係意味に関わるということであり、しかも第二に、関係意味を固定せずに空虚な仕方、で事象への通路を確保することである。一見非学問的で無意味にさえ見えかねないハイデガーの記述方法には、このような眼目があるのである。

結論

本稿では形式的告示という方法を、「歴史的なもの」を理解するという課題を軸として、初期フラインブルク講義に即して詳細に説明してきた。ハイデガーの言う「歴史的なもの」とは、一般的には、我々がその内に生きている「歴史的意識」を意味し、我々の思考・行動を動機付けている原理を指す。ハイデガーのフッサール批判の核心は、まさに「歴史的なもの」の一つの事例である理論的態度を問題化する可能

性を逸しているという点である。そしてハイデガーの課題は、徹底して歴史的な状況に留まり「歴史的なもの」を我々がものとして可視化することである。このための方法論が「形式的告示」であった。

いまや明らかのように、形式的告示の働きとは、自分の見方を制約している歴史的伝統の理論的態度を宙づりにし、吟味・解体することによって、事象の与えられ方を変容することを意味する (vgl. GA61 39)。歴史的伝統の上に成り立っている理論的態度を前提し続ける限り、歴史的なものを捉えることはできない。ハイデガーによれば、重要なことは、自分が立脚している立場が前提している事柄に対して廻行的な探究へと繰り返し出発することである。超時間的な認識を得るという理想と、それを基準に判定された歴史主義の見かけ上の対立は、そのような認識理想に基づいている歴史的伝統を解体することと解消される (vgl. GA63 76)。「歴史的なもの」の本性を解明しようとするハイデガーの試みは、認識のための正しい発端を探る探求という点で重要な意味を持っているのである。

凡例

ハイデガーの著作や講義録からの引用は、参考文献欄に示す略号と頁数によって示した。

参考文献

- Denker, Alfred/Zaborowski, Holger (eds.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, 2006.
- Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1976- (= GA).
- , *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1927 (2001) (= SZ).

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* Erstes Buch, Max Niemeyer Verlag, 1913, 2002.

Kisiel, Theodore. "Die förmale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffbildung," in Denker/Zaborowski (2006), 49-64.

Philippe, Herman. "Das phänomenologische Leitmotiv in Heideggers Seinsfrage," in Denker/Zaborowski (2006), 185-221.

Shockey, Matthew. "What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*," *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 53.6, 525-539, 2010.

池田喬「作用から行為へー初期ハイデガーの意味理論―」、『哲学雑誌』, 第122巻・第794号「有斐閣」150-167頁, 2007.

齋藤元紀「『存在の解釈学: 『存在と時間』の構造・転回・反復』」, 法政大学出版会, 2012.

田中敦「『存在と時間』と哲学の方法(形式的挙示再考)」, 京都大学文学部『近世哲学研究』, vol.9, 1-30頁, 2002.

注

(1) 無論「客観的理論化では捉えられない生の諸範疇を記述する方法」である等の説明は可能である。しかし方法の構造を具体的に辿りつつ、この方法を使うことで何が起っているのかを説明することは必ずしも容易ではない。vgl. 齋藤 (2012), Shockey (2010)。

(2) 例へばGA60 35ff, GA63 35ff, GA64 3ff, SZ 398などを参照。

(3) vgl. Husserl (1913, 2002), S. 26.

(4) vgl. GA61 20, Kisiel (2006) S. 50, Philippe (2006) S. 186, 212, 220, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

あって、現存在には適用できないという理由から、「形式的論理学は一般性が低い」という意味であると考えている。またキシルは形式的論理学と形式的告示のそれぞれにおける「形式」の意味の違いを「全て(Alles)」の事物と「各々(Jedes)」の現存在との普遍性の意味の違いに還元している。しかし、結局Jedesの普遍性がいかなる意味なのかは明確になっていない。

(6) 「何かが対象である」ということは、いかなるものについても言うことができるが、「体験一般、物一般はそれぞれ本質である」という場合の「本質である」ということは、あらゆる対象について言うことができるわけではない(vgl. GA60 59)。実際フッサールも、形式的諸範疇にも階層性があることを示唆している。vgl. Husserl (1913, 2002), S. 27.

(7) vgl. GA60 59. 池田 (2007) はこの論点を「フッサールの意味作用という概念から作用の持つ行為活動的な性格をハイデガーがフッサール以上に引き出した結果、意味生成の場合は、意識の領域から状況における行為に移行する」と的確にまとめている。(池田 (2007), p.151)

(8) もっともこの区別自体はこの後の講義群では使われなくなってしまったのであるが、この講義では形式的論理学/形式的存在論の先判断を際立たせることに役に立っている。

(9) vgl. GA58 109-110, また田中 (2002) p. 5を参照。田中は、学問と理論が自明的に同一視されていることに対して問題を提起する可能性を現象学が有していることを指摘している。

〔付記〕本稿は科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

(田村未希・たむらみき・東京大学・日本学術振興会特別研究員DC)

フッサール中期志向性理論におけるノエマと地平の意義について

富山 豊

序

フッサールの志向性理論は、我々の経験が対象へと関わりゆく志向性の構造を明らかにするものである。我々の意識は、そのうちに多様な意味の構造を含みこむことによってその志向的内容をもち、何らかの対象へ向かう関係性を獲得する。意味を介して対象へと関わりゆくというこの構造は志向性の基本骨格であり、フッサールの志向性理論の発展を貫いて維持される根本的な枠組みである。

1900/01年の『論理学研究』において、フッサールはこの基本構造を捉えるための極めてよく整備された理論を提出した。この理論形態を初期志向性理論と呼ぶならば、意味を介して対象へと関係するという志向性の基本構造は、初期志向性理論において既に確立されている。他方、1913年の『イデーン』において、フッサールは再び志向性理論の体系的展開を試みている。ここで展開される中期志向性理論は、「現象学的還元」の理論、「ノエシスノエマ相関」の理論、「地平志向性」の理論などの諸点において、初期志向性理論には見られなかった諸概念を含んでいるように思われる。

とはいえ、中期志向性理論においても、意識が意味を介して対象へ

と関わるという基本的な枠組みは変わっていない。そして、この基本構造そのものは、初期志向性理論においても十分明瞭に捉えられていたように思われる。では、中期志向性理論は初期志向性理論から何が変わったのか。初期志向性理論から中期志向性理論への展開は、単なる道具立ての拡張や精緻化や複雑化に過ぎないものなのか。あるいは、志向性の構造の捉え方に何か根本的な転換があるのだろうか。

本稿では、初期志向性理論と中期志向性理論が志向性の基本構造を捉える仕方にある重要な差異が存することを示したい。そのために、中期志向性理論においてその初期志向性理論との差異を決定的なものにしている鍵概念が、「ノエマ」と「地平」であることを示す。このふたつの概念が志向性理論に要求される必然性と意義を理解することで、初期志向性理論と中期志向性理論の差異がどこに存するのかが明確になると思われるのである。

この目標のために、本稿では中期志向性理論の中核概念である「ノエシスノエマ相関」について、これが初期志向性理論における意味と対象との関係とどのように対応するのかという問題を考察する。このために、初期志向性理論における意味と対象との関係を瞥見してお

く必要がある(第一節)。続いて、『イデー』においてノエマ概念が導入される際の叙述を参照しつつ、ノエマ概念の位置づけを巡る問題の所在を確認する(第二節)。ここで確認される問題点を踏まえて、ノエマを対象として解釈する方向性にとって地平志向性の概念が必然的に要求されてくる経緯を明らかにする(第三節)。その上で、地平志向性の概念の導入によってノエマ概念の位置を定めようとする解釈になお存する困難と可能な方針を確認し、今後の解釈への道筋を示すことで結論としたい(第四節)。

このための方法論として、初期志向性理論の解釈においてはトゥーゲントハット、ダメット、エヴァンスらによって整備されたフレーゲの意味論の枠組みを援用し、また中期志向性理論におけるノエマ解釈の諸方針を吟味する際にもこの枠組みを援用する。そして、ノエマと地平志向性概念の連関を明らかにする際には、エヴァンスの思想の哲学における基礎概念の理論と、マルティン・レーフの直観主義タイプ理論の洞察を参照する。

以上の課題を達成するために、まずは次節において初期志向性理論の構造を瞥見することしよう。

一 初期志向性理論における志向性構造

『論理学研究』における初期志向性理論は、極めて説得的な仕方、意識における作用がその志向的内容によって意識を超えた対象へと関わる方向性をもつ、という志向性の基本構造を捉えることに成功している⁽¹⁾。では、そこで作用の記述にとつて本質的なものとされている「対象」とは正確に言っていかなるものであろうか。

『論理学研究』においてフッサールは、「対象」という概念を「それ

について判断が下されるもの」「判断の妥当性の相関者」という仕方で規定している(Hua XIX/1, p. 106B)。

ここで述べられているのは、判断の「妥当性」ないし(この箇所ではこの語は明示的には用いられてはいないが)「真理」との相関においてフッサールの「対象」概念は理解されなければならないということである⁽²⁾。そしてこの点において、フレーゲ的な指示(Bedeutung)の理論との明確な類縁性を指摘することが出来る。

ダメットは、フレーゲの指示の概念について以下のように述べている。

意味論的値という観念は、フレーゲの指示という観念と比較されるべきであり、じっさい、意味論的値という観念は指示という観念の構成要素のひとつなのである。(Dummett, 1991, p. 24)

この「意味論的値」という概念は、トゥーゲントハットの「真理値ポテンシャル」という概念に端を発し、「意味論的役割」という名称を経てダメットによって以下のように定式化されたものである⁽³⁾。

いかなる表現の意味論的値もまた、それが現れるすべての文を真ないし偽として規定しようとするならばそれに帰せられなければならないような特徴である。(Dummett, 1978, p. 120)

すなわち、意味論的値とは、その言語の任意の文の真偽を決定するために、それらの文の構成要素に対してあらかじめ割り振っておかなければならない値である。

フレーゲの指示だけでなく、フッサールの対象概念もまた、この意味論的値という側面からよく理解することが出来る。たとえば、フッサールは名辞の意味をその通常の指示対象と解する一方、判断作用に全体として対応する対象を「事態」という複合的な高次対象と考えている (Hua XIX/1, p. 416)。つまり、「ナイフが机の上にある」という判断の対象は、ナイフではなく「ナイフが机の上にある」という事態である。その理由は、この判断が登場するより高次の作用（たとえば願望作用）において、それが何によって満たされ、真となる（願望であれば達成される）ような作用であるかを、すなわちそれが出現する複合作用の真理条件（より一般には充足条件）を説明するためには、ナイフでは十分ではなく、ナイフが机の上にあることという事態全体の情報が必要十分だからである。このように、少なくとも『論理学研究』におけるフッサールの初期志向性理論において、作用の「対象」という概念には意味論的値という概念を介して、フレーゲの意味論における指示の観念と強い類縁性が存する。このことを、仮に「意味論的値の原理」として定式化しておこう。

作用の「対象」は、その作用が出現する複合作用の充足条件に關して意味論的値として機能しうるものでなければならぬ。（意味論的値の原理）

では、こうした「対象」への関係を作用に保証する契機である「意味」の概念は、いかにして特徴づけることが出来るであろうか。フッサールは『論理学研究』第一研究において、作用に对象的関係を獲得させるものとして意味を特徴づけている。

すなわち表現は、それが意味するということを通じてのみ対象的關係を獲得するのであり、それゆえ以下のように述べることは正当である。すなわち表現は対象を、その意味を介して表示する（名指す）のであり、あるいは意味するという作用とは、そのつどの対象を思念する特定の仕方である。(Hua XIX/1, pp. 54-55)

この特徴づけもまた、フレーゲの意味論の枠組みにおける「意義 (Sinn)」の特徴づけと強い類縁性をもつ。

表現の意味論的値は、フレーゲの理論によれば、その表現の意義ではない。表現の意義は心に対して与えられることが可能でなければならぬのに対して、与えられるものというのは決して端的に対象や関数であることはできない。カントが述べたように、「あらゆる対象はある特定の仕方与えられる」。表現の意義とは、その表現の意味論的値を決定するためのある特定の手段である。(Dummett, 2006, p. 46)

かくして、この観点から、初期志向性理論における意味と対象との關係を整理することが出来る。まず、作用を記述する上で本質的な要素である作用の「対象」が何であるのかという規定は、その作用の意味論的値として何を考えればよいかという考察によって与えられる。そして、この意味での「対象」は一般には意識を超越した世界内の対象であるから、そこへの方向づけを作用に保証する契機が作用のうちに与えられていなければならない。これが作用の「意味」である。

以上の枠組みを踏まえて、中期志向性理論におけるノエシス・ノエマ相関がこの構造のどこに位置づくべきであるのかを、次節において慎重に見定めていこう。

二 ノエシス・ノエマ相関

まず、ノエシスという概念から確認していこう。

各々の志向的体験は、そのノエシスの契機のおかげで、まさにノエシスの体験である。ということはすなわち、あるひとつの「意味」と、場合によっては多面的な意味を含み、そしてこの意味付与に基づき、それと一体となって、その意味付与のゆえにまさに「意味をもつ」ものとなるところのさらなる諸能作を遂行するということが、志向的体験の本質である。(Hua III, p. 202)

そして、思念する対象の方へと眼差しを向けることがまさにそうしたノエシスの諸契機の一例とされる。ノエシスがこのように特徴づけられるものであるならば、これは初期志向性理論において作用に対象への方角づけを与えていた「意味」の働きに類するものであると考えられる。

では、ノエマの方はどうであろうか。フッサールはこの概念の導入に際してまず知覚を例に取り、知覚ノエマの基底的な特徴づけを以下のように述べる。

たとえば知覚はそのノエマをもち、最下部にはその知覚意味、すなわち知覚されたものとしての知覚されたものをもっている。

(Hua III, p. 203)

「知覚されたものとしての知覚されたもの」とは、「志向されたものとしての志向的对象」の特殊事例であり、『意味論講義』においては以下のような事例において区別されている。

端的には同じ対象が、様々な仕方で規定され、様々な関係において思考されている限りにおいて、たとえば「イエナの勝者」と「ワートルローの敗者」という表現が表象する対象的なものは、ある異なったものたちなのである。(Hua XXVI, p. 45)

この概念は、明らかに初期志向性理論における対象とは同じではない。初期志向性理論における対象とは通常の指示対象に相当するものであり、「イエナの勝者」と「ワートルローの敗者」の両者はむしろ異なる「意味」を介して同一の「対象」に到達する事例であった (HE XIX/1, p. 53)。それに対してここでは、特定の仕方で志向されたものであるという規定に相対化された異なる「対象的なもの」が考えられている。通常の意味での対象とは別に、何故このようなものが必要なのであるか。

ここで、初期志向性理論における「対象」の規定を振り返ってみよう。初期志向性理論において「対象」を特徴づける本質的な規定は、意味論的値の原理である。つまり、もし中期志向性理論が作用の意味論的値としてノエマの必要性を示すことが出来たならば、そのときにこそノエマはノエシスから截然と区別された「対象」であると看做することが出来る。じっさい、『イデー』に先立つ『意味論講義』にお

いては「志向されたものとしての志向された対象」の概念はこのために要求されていると看做すことが出来る。というのも、ここではいわゆる内包的文脈を形成する言語資源を含む意味論的分析が展開されているからであり、こうした企てのためには一般に通常の指示対象を意味論的値に採ることは出来ないからである⁽⁴⁾。

では、内包的文脈における諸要素の意味論的振る舞いを説明するためにあくまで意味論的値として導入された内包的対象がノエマであると解釈することで、すべての問題を回避することが出来るのであろうか。次節においては、この解釈に残存する問題点を指摘し、「地平志向性」概念の導入を動機づける連関を明らかにする。

三 内包的対象解釈の問題点と地平志向性

前節までの議論によつて、ノエマを内包的な意味論における意味論的値として解釈する方針が示唆された。しかし、この解釈にはある問題がある。それは、志向された限りでの志向された対象を単純に解釈すると意味論的値としては機能し得ないものになってしまうという困難である。「イエナの勝者」と「ワートルローの敗者」の事例を思い出そう。確かに、内包的文脈におけるこれらの表現の出現を適切に扱う意味論を構築するには、これらに単純にナポレオンという外延的対象を振ってしまうことは出来ない。しかし他方、単にこれらの表現の「意味」を内包的付値として割り振ることによつては、十分な意味論を構築することは出来ない。というのも、これでは逆に「イエナの勝者」と「ワートルローの敗者」が同一であるか否かのような、外延的な判断の真理値を意味論的値から決定することが出来ないからである。

だが、たとえば直観主義数学の意味論などにおいては、じつさいに内包的な意味論的値が用いられるのではないだろうか⁽⁵⁾。確かに、数学的理論においては、内包的な意味論的値を採用しうると考える十分な理由がある。というのも、こうした場合には外延的同一性は常にその証明可能性と結びついたものとして考えられるため、そのための必要十分な情報はその構成の定義に含まれているはずであり、したがって内包的対象が十分に意味論的値として機能しうるからである。

しかし、数学的対象の場合と異なり、知覚対象などのレアルな超越者は、一般に内包的規定だけから外延的同一性を導出することはやはり出来ないのではないだろうか。この点においても、数学の事例からさらなる示唆を引き出すことが出来るように思われる。ここで参照したいのは、直観主義数学の基礎理論として構想された、マルティン・レーフの直観主義タイプ理論である。この試みの初めての草案である1973年の論文において、マルティン・レーフは以下のように述べている。

あらゆる数学的対象はある一定の種類の対象であり、すなわちある一定のタイプの対象である。より適切に言えば、数学的対象は常にそのタイプを伴って与えられるのであり、すなわちそれは端的に対象であるのではなく、ある一定のタイプの対象なのである。(Martin-Löf, 1998, p. 127)

これと同様の発想は、エヴァンスの基礎観念の理論においても現われる。

ある対象の観念は、そうした対象から成るある世界の把握の一部であり、それらの対象はある基礎的な仕方では互いに区別される。(Evans, 1982, p. 106)

かくしていかなる対象についても、その対象の（ある時点における）基礎的な差異根拠とでも呼ぶべきものが存在する。これが「何がその対象をその他のものから区別するのか」という問いに對する、その種類の諸対象に適した種類の特定の回答となるだろう。たとえば、3という数の基礎的な差異根拠は数の系列における三番目の数であることであり、正方形という図形の基礎的な差異根拠は直角に繋がれたよつつの等しい辺をもつことである、等々。(Evans, 1982, p. 107)

こうした発想が何故それほど重要なのだろうか。それは、数学的対象の場合でさえ、その意味論的値が意味論的値として振る舞うことを可能にしているのは、それがどのように構成されるタイプに居住する対象であるかという背景地平だからである。確かに、3という数はそれだけでどのような対象であるのかが確定しているように見える。しかし、この数に関する真理をすべて説明する意味論的値としてこの「三番目の数である」という規定が機能するためには、それがその先も展開していくあの自然数列の三番目であるということの理解が伴っていないなければならない。技術的に言えば、マルティン・レーフのタイプ理論においても、同一性判定を含めた述語の定義や関数の構成は、一般にはその対象の居住するタイプの帰納的定義による構成に即した再帰的定義によって与えられる。

さて、このことがフッサールの議論とどのように関係するのであるうか。フッサールは『イデーン』のなかで「算術的地平」について以下のように語っている。

このような関わりのあいだ個別的な数や数形成体は、部分的には規定され部分的には未規定な算術的地平によって取り囲まれて私の視点のうちに存在するであろう。(Hua III, p. 59)

このように、マルティン・レーフにおけるタイプの概念やエヴァンスにおける基礎的な差異の種別をもった対象世界に相当する概念が、中期志向性理論においては「地平」という名称の下に導入されている。そしてこの概念は、算術の場面に限られるものではない。

顕在的に知覚されたものの、多かれ少なかれ明晰に共現存的で規定されたもの（あるいは少なくとも何らかの仕方では規定されたもの）は、未規定的な現実性の曖昧に意識された地平によって、部分的には浸透され部分的には取り囲まれている。(Hua III, p. 57)

こうした地平志向性の導入によって、未規定な面を伴う志向性が、その未規定性をどのような方向にどのように規定していけばよいかの下図が描かれる^⑥。そしてこの地平志向性の働きは、ノエマを意味論的値として機能させる上で不可欠である。「明けの明星」と「宵の明星」のようなふたつの表現を考えてみよう。この両者の外延的同一性は、両者の「意味」をいかに分析しても決して導出されることはない。それゆえ、もしこうした「意味」と情報量的に等価であるような、

ノエシスに相関的な意味規定だけをノエマがもつとするならば、ノエマはもはや意味論的値としては機能し得ない。しかし、もしこれらを取り巻く空間的地平がその世界内の外延的同一性を確定すべく経験的探索を進行させる手引きを与えるならば、地平志向性によって補われたノエマには意味論的値として適切に機能する可能性が開かれているのではないだろうか。

以下、最終節では、この方針での解釈になお残る問題点および不備の指摘と、今後の解釈への見通しを描くことで結論としたい。

四 ノエマ概念の解釈可能性

以上の議論により、地平志向性によって未規定性の規定可能性を補われたノエマの概念が、中期志向性理論において意味論的値として機能する可能性が示唆された。では、この解釈になお残る問題点は何か。

じつところ、以上のような解釈によってもノエマが意味論的値の原理を本当に満たすのかどうかには疑問の余地がある。というのも、地平志向性が文字通り単に「下図」を描くに過ぎないのならば、その下図のなかにどのような絵がじつさいに描かれるのか、じつさいの規定性の総体は、やはり超越的な世界の側の事情に委ねられているのではないかという疑念が生じうるからである。つまり、もし意味論的値としてのノエマという解釈を貫徹するのであれば、ノエマないし地平のうちでおよそ妥当しうるあらゆる規定性が、経験のじつさいの進行に先立ってじつは潜在的にすべて含まれているのだといういわばライプニッツ的な立場を採らざるを得ないように思われるのである。この立場を直ちに不可能であると退けることは出来ない。しかし、この立場はそもそもノエマ概念が要求される根底的な要因のひとつであった

初期志向性理論の實在論的残滓の払拭という観点から見れば、舞台を志向性の内部に移しただけの極めて強い實在論的な主張を温存していることにならないだろうか。

以上の困難から、ノエマを直ちに初期志向性理論における「対象」の位置に据えることは出来ない。しかしながら、ノエマと対象概念の緊密な連関、そしてそこから地平志向性の概念が必然的に要請されてくる経緯を成す連関は、明らかにになったのではないだろうか。

この先の解釈に途を開くであろう論点のうち本稿で扱うことの出来なかったものに、ノエマの「規定可能なX」の問題がある。この同一化の極となる契機の下に、経験の無制限な進行の果てに設定される「カント的な意味での理念」という概念が現われる。ここにおいて、そのつどのノエマを単独で「対象」ないし意味論的値と看做す可能性に加えて、この無制限な進行によるノエマの絶えざる改訂の極限をもって「対象」ないし意味論的値と看做す解釈の可能性が生じてくる。この方針での解釈の可能性を展開することは今後の課題として、本稿の考察を閉じることにしたい⁽⁷⁾。

注

(1) この節における初期志向性理論の解釈についてより詳しくは富山 2009a; 2010b; 2011を参照。

(2) 真理概念と対象概念との連関が初版の時期から通底していたことは「論理学研究」の志向性理論全体の読解から裏づけることができるが、テクスト上の傍証としては初版に先立つ1898年のものと推定されている「真理の理念」論文におけるこの連関の強調を挙げることができる。Cf. Hua XXII, pp. 339-340.

- (3) Cf. Tugendhat, 1970; Dummett, 1981, pp. 198-199.
- (4) 詳しくは富山, 2009bを参照。
- (5) Cf. Dummett, 2000, pp. 16-17.
- (6) 未規定性の地平が規定可能性の下図を描いているという点については、Hua III, p. 91を参照。
- (7) 本稿は、科学研究費(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

文献表

- Michael Dummett, "Frege's distinction between Sense and Reference," in Dummett, 1978, pp. 116-144
- Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, 1978
- Michael Dummett, Frege: *Philosophy of Language*, second edition, Harvard University Press, 1981
- Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, Harvard University Press, 1991
- Michael Dummett, *Elements of Intuitionism*, second edition, Oxford Science Publications, 2000
- Gareth Evans, *The Varieties of Reference*, John McDowell (ed.), Clarendon Press, 1982
- Per Martin-Löf, "An Intuitionistic Theory of Types," in Sambin & Smith, 1998
- Giovanni Sambin & Jan Smith, *Twenty-Five Years of Constructive Type Theory*, Oxford Science Publications, 1998
- Ernst Tugendhat, "The Meaning of 'Bedeutung' in Frege," *Analysis*, 30, 6,

1970, pp. 177-189

富山豊, 「フッサール初期志向性理論における「志向的对象」の位置」, 『フッサール研究』7, 2009a

富山豊, 「初期フッサールにおける事態論」, 『論集』27, 2009b

富山豊, 「フッサール『論理学研究』における「意味」のイデア性について」, 『論集』28, 2010a

富山豊, 「初期・中期フッサールにおける意味概念の動揺」, 『現象学年報』26, 2010b

富山豊, 「フッサール『論理学研究』における「対象」の超越性について」, 『論集』29, 2011

(富山豊・とみやまゆたか・日本学術振興会特別研究員(PD))(北海道大学)

ハイデッガーの存在一般の意味への問いの仕上げとカント解釈

丸 山 文 隆

導入

本論文の目的は、マルティン・ハイデッガーの一九二七／二八年冬学期講義「カントの純粹理性批判の現象学的解釈」（以下、「カント」講義と略す）におけるカント解釈の意義を「存在一般の意味への問い」との連関において位置づけることである。この講義においてハイデッガーはカントの『純粹理性批判』を解釈しており、ここでの解釈の多くはそのまま『カントと形而上学の問題』（一九二九年）に採用されている。

右記目的のため、「前半部」として一九二七年に公開された第一の主著『存在と時間』の主要関心たる「存在の意味への問い」がこの講義直前まで、どのように、そしてどの程度まで遂行されてきたのかを確認する必要がある。それゆえ、われわれはまず『存在と時間』および一九二七年夏学期講義「現象学の根本諸問題」（以下、「現象学」講義と略す）を瞥見し、「存在の意味への問い」の仕上げに際して注目に値する二つの思惟動機を取り出す。それは、（１）アプリアリの学としての存在論という理念と、（２）現存在の有限性という問題系とである⁽¹⁾。これら二動機は互いに緊張関係にあり、後者は前者が指し示す方法に

とって、解くべき難問として位置づけられうる。だが「現象学」講義において後者の問題系はいまだ背景にとどまっている。このとき、翌学期の「カント」講義においてハイデッガーは、これら二動機を軸とするみずからの存在論の展望を『純粹理性批判』（以下、「批判」と略す）にいわば重ねてみていたと考えられる。そうすると上述の二動機はそれぞれ（１）『批判』の課題を「学としての形而上学を基礎づけること」と解釈することと、（２）カントが認識を直観に基づいて説明しようとしていたことへの注目とに対応する。そして、ヘカントの目指した学的な「アプリアリな綜合判断」が、現存在の有限性、すなわち受容性に依拠してなお可能であるのはどのようにしてか」ということが、超越を問題にすることの必要性として迫ってくるのである。超越とはここで、ヘ有限である現存在がなおも存在者と出会うことに先行し、存在を理解することで、存在者と或る自由な関係をもつに至ること」という統一的な現象を名指す概念として解することができる。以上のようにカント解釈を、二動機の調停のために超越が注目されていく過程として解釈することではじめて、一九二九年を頂点とする超越の問題系への注目を、「存在の意味への問い」との連関においてより透明にするこ

とが可能になる。

したがって本論文は三節よりなる。すなわち第一節「存在の意味への問いの仕上げの主要二動機」、第二節「ハイデッガーはどのようににカントをみずからと重ねてみていたのか」、第三節「カントとの対決」。

1 存在の意味への問いの仕上げの主要二動機

『存在と時間』は存在、一般の意味への問いを最重要の課題としている。この問いの遂行に関して、ハイデッガーは次のように見通しを語っている。存在の問いとは、「先存在論的 (vorontologisch) な存在了解 (Seinsverständnis) を徹底化すること (Radikalisierung)」に他ならない (GAZ², S. 15)。このような「先存在論的存在了解」は「現在存在 (Dasein) において本質的に開示されている一切の存在者を包括している (umgreifen)」ものとして、そして「さまざまに存在様態 (Seinsmodi) に対応してそれ自体を分節化する (artikulieren) ことをいまだしてはなす」ものとして特徴づけられている (S. 200f)。この包括性は「われわれ、現存在が『世界内存在 (In-der-Welt-sein)』であり、非現存在的存在者のすべてが、この『世界』のうちで近づきうるものである」ということによつて説明されている (S. 13)。したがって、分析の手がかりは「現存在それ自身の存在構造」の解明である。『存在と時間』前半部の主要課題はそれゆえ現存在の分析論である。ここにおいて現存在の存在は「時間性 (Zeitlichkeit)」として名指され、現存在は自己の存在を当の同じ時間性という地平において了解する (verstehen)、と語られる。そして、この同じ時間性はまた、他の存在者の存在を了解する地平としても機能する「存在時性 (Temporität)」であると目されている。ハイデッガーはこののち(公

刊されなかった)「時間と存在」篇において、現存在の存在だけでなく、「手許性 (Zuhandenheit)」「眼前性 (Vorhandenheit)」といった様々な存在概念を、それぞれ「存在時性」という地平へとめがけて表立って了解しなすことを通じて、規定しようとしていたのである。

「現象学」講義の特徴として、存在論が「学 (Wissenschaft)」(GA24, S. 15)であることの強調を挙げることができる。これは、存在論すなわち存在の意味への問いが、哲学以外の(存在者的)諸学とその方法を同じくしていることの強調として解釈できる。それは、「あらかじめ漠然と了解されていたものを、表立って概念把握すること」という構造、アプリアリ性である (GA24, S. 456)。「存在と時間」公刊部における現存在の分析論を終えたハイデッガーは、ここで準備された「存在一般の意味への問い」を、それ自体、遂行することを念頭に、存在論を「学」として強調していると考えられる。この強調はさらに、「存在と時間」第三節における(諸学の基礎づけ)という課題を想起させる。そこで彼は、「それぞれの『事象領域』の存在者をその存在機構に基づいて解釈することで、諸学に基礎を与えること」を、存在論の課題に数えていた (GAZ, S. 10)。「様々な存在者の存在をそれぞれ区別し、分節化させて了解する」という上述の課題は、諸学の基礎づけとしても機能するはずである。また彼は、たびたび学が「自由な (frei)」(GA24, S. 455)実存可能性であることをも強調する。学は、様々な強制や「技術的な意図」(GA25, S. 26)によるのではない、いわば純粹に自発的な可能性としてみられている。われわれは、存在の問いのために、「現象学」講義においてアプリアリの学という方法が提起されていると解釈しよう⁽³⁾。すなわち、彼は存在を、存在者的経験に先立つものの、アプリアリとして捉えたうえで、このように「あらかじめ

で知られていることがら」をあらためて判明に解釈するという方法を、学と呼んでいるのである。

このとき、存在一般の意味を眼前性と同一視する伝統的存在論に対する批判として、眼前性をその根源からして説明するということは、ハイデッガーの存在論の課題のひとつであるが、この課題への対処の方針として、〈眼前性一般の根源は手許性にある〉と考えることが可能である⁽⁴⁾。この方針に沿って考えるならば、「眼前のもの」は、〈本質上すでに内世界的に出会われている〉手許のものの或る派生物〉であるから、総じて内世界的存在者であることになる。アプリアリの学という方法は、このような理路を動機づける。

だが、「現象学」講義において、「眼前のもの、自然 (Natur) の存在に (…) 内世界性 (Innerweltlichkeit) は属さない」とハイデッガーは言う (GA24, S. 240)。日常的存在了解が全ての存在者の存在を包み込んでいることは、「世界内存在」という現存在の存在機構に拠っている。ところが、「眼前のもの、自然」は必然的に世界の内部にあるのではなく、これらが現存在によって「発見 (entdecken)」されることは、可能なことではあっても必然的なことではない (vgl. GA25, S. 19)。〈アプリアリの学〉において、先存在論的存在了解が包含する「非現存在的存在者」とは「内世界的存在者」に他ならなかったが、内世界的存在者の存在を問うことはすべて、非現存在的存在者の存在を問うことのために、果たして十分な方法であるのか、というこのことが問題となるのである。彼は、非現存在的な存在者 (とりわけ、眼前のもの) の存在の豊かで複雑な構造に注意をうながしている (GA24, S. 249)。問題は、この存在の、すなわち「可能な仕方で客観となるけれども、必然的に客観とならねばならないとは限らない存在者」の

(S. 238) の存在の構造、すなわち〈それが存在すること、それがそれであることのために現存在の存在に依存していないこと〉、存在者の現存在への非依存性である⁽⁵⁾。これに対して現存在の存在にとつて、他の存在者が存在することは本質的に必然的である (S. 234)。われわれはここで確認された〈現存在が存在することにとつては (他の) 存在者が存在することが必然的であり、(他の) 存在者の存在は現存在の存在に依存しない〉という非対称の関係を、暫定・先駆的に現存在の有限性と呼ぶことにしよう。また先取りしつつ、この有限性の問題系は、現存在の受容性の問題系と言い換えられることができる。

われわれは二つの動機を取り出した。第一の、より明白な動機はアプリアリの学としての存在論、という理念である。この動機は自由の概念、現存在の自発性の概念と結びついている。これに対立する、目立たないが折に触れて強調されている第二の動機は、現存在の有限性である。この動機は自然の概念、現存在の受容性の概念と結びついている。現存在の有限性の問題系は、アプリアリの学という方法が直面する難問となりうるものである。

2 ハイデッガーはどのようにカントをみずからと重ねてみていたのか

ハイデッガーは『批判』を、〈先存在論的了解の表明的反覆〉という「時間と存在」篇の課題と重ねてみている⁽⁶⁾。すなわち、カントがこの著作において追究している〈アプリアリな総合判断の可能性〉を、〈存在者の了解に先行する〉存在了解が常に既に可能であること〉と読み替え、この著作をこのような「存在論的認識」を規定することを目指した存在論的な著作であると解釈するのである。ハイデッガーにとってカントは、〈日常的・経験的な了解において存在者が出会われる

ことに先行して、超越論的・存在論的な了解においてあらかじめ存在が
出会われていること」の可能性ならびに内実を明らかにする、という
同じ方法によって存在を問うた先行者である⁽⁷⁾。それゆえハイデッ
ガーは、『批判』をアプリアリの学の先行者として受け取り、模範とす
ること (vgl. GA25, S. 431) と同時に、『批判』におけるカントの洞察
を吟味することを目指していたのだと考えられる。われわれは、この
ようなカント解釈において根底に置かれている事柄が、前節で簡単に
特徴づけられたアプリアリの学の動機と、現存在の有限性の動機との
葛藤である、と仮定しよう。

ハイデッガーはカントの『批判』を「学としての形而上学を基礎づ
けること (Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft)」 (GA25, S.
10) として規定する。ハイデッガーによれば、カントは「超感性的な
存在者についての学」すなわち「存在者についての学のひとつとして
の形而上学」 (S. 43) を基礎づけることを目指していたのである。こ
のことは、ハイデッガー自身が「存在と時間」のプログラムの進展
を「存在者の諸学の基礎づけとしての存在論」として考えていた」と
いうことと調和する。『批判』は第一に、アプリアリの学の理念とい
う方法で存在を問うたものとしてみられている。

またハイデッガーはカントの『批判』を、(カント以前の) 独断形而
上学との対比のうちに位置づける。それは、現存在の有限性の問題系
に対する正しい洞察、という意味をもつ。ハイデッガーのカント解釈
の特徴の一つとして有名なのは、自発性によって特徴づけられる悟性
を受容性によって特徴づけられる感性への奉仕の機能として位置づけ
ることである。ハイデッガーは「一切の認識一般は第一次的には直観
である」と強調する (GA25, S. 83; KrV[®], A19/B33)。認識を構成す

るのは直観と思维とであるが、ハイデッガーによれば後者は常に前者
に奉仕する従属的な役割をもつのである。独断形而上学が悟性を無制
限に働かせ、対象がいかに与えられるかを省みずに形而上学的な推論
を提出するのに対し、カントは感性が認識に不可欠の要素であること
を強調する。ハイデッガーは、人間の認識作用の有限性 (Endlichkeit)
に対する洞察として、このことを評価しているのである (GA25, S.
88)。このことは、われわれがさきに見た現存在の有限性の問題系と
同じものを名指していると同様で、解釈できよう。すなわち、もし人間の認識
作用が無限のものであり、認識することによって認識されたものを総
じて「はじめて作り出し、産出する」のだとすれば、このとき「或る
存在者にとって、それが存在するために人間との関わりは不要であ
る」という「存在者の、現存在への非依存性」は成立しないことにな
るだろう。そうではなく、現存在は常に「すでに眼前に存在するもの
のみを」、すなわち必然的に内世界的であるわけではないものを、認
識する (S. 88)。したがって、非産出的・有限的認識作用は存在者の
現存在への非依存性の標識なのである。

ハイデッガーの解釈によれば、カントは有限性に基づきつつ、存在
者の経験的認識に先行する自発的で自由な企投 (Entwurf) として、
アプリアリな認識 (存在論的認識) が可能であることを説明しようと
する。人間の認識が、感性によって与えられたものを、悟性が思维す
ること」として特徴づけられるとして、それではアプリアリな存在論
的認識は、どのようにして可能であるのか。アプリアリな総合的認識
のためには、アプリアリな直観とアプリアリな思维とが必要である。

ハイデッガーは純粹直観を、根源的には「時間」である、としてい
る (GA25, S. 286)。「時間は普遍的な形式であり、外的直観と内的直

観とを規定する」(S. 149)。現存在はあらゆる対象の触発に先立って、常に既に自らに直観の可能性の規定を与えるのである。このような純粹直観は、「現存在の有限性のもっとも先鋭なしるし」であると語られる (S. 156)。

それでは純粹な思惟はどのように論じられるのか。超越論的感性論は、思惟と切り離して、直観を独立に論ずる。ハイデッガーによれば、超越論的論理学において、思惟は直観と切り離して、それ単独で論じられるべきではなかった。だがカントは、あたかも思惟がそれ単独で考察されることができ、その後はじめて直観との協働にもたらされるかのように考えている (GA25 S. 193)。従って「概念の分析論」において、カントは一旦純粹な悟性を独立に扱い、然るのちにこの悟性が直観とどのような関係のうちに立つことができるのかを「超越論的演繹」において扱うとされる。

3 カントとの対決

ア、プ、リ、オ、リ、の、学、の、動、機、と、現、存、在、の、有、限、性、の、動、機、と、の、関、係、は、「超越論的演繹」において決せられることになる。なんとすれば、ハイデッガーによればカントは、受容性に依拠して認識が成立していることを堅持しつつも、ア、プ、リ、オ、リ、な、受、容、性、(純粹直観)に基づいたア、プ、リ、オ、リ、な、認、識、が、可、能、で、あ、る、こ、と、を、説、明、し、よ、う、と、し、て、い、た。ア、プ、リ、オ、リ、の、学、によつて動機づけられるア、プ、リ、オ、リ、な、認、識、は、現、存、在、の、有、限、性、に、基、づ、いて、ど、の、よ、う、に、可、能、な、の、か。ア、プ、リ、オ、リ、な、綜、合、判、断、は、い、か、に、し、て、可、能、か。現存在はその有限性にもかかわらず、いかにして存在者の経験なしに存在をあらかじめ包括的に知ることができるのか。そして、このように認識された存在はいかにして〈内世界的である〉とは限らな

い眼前のもの〉の存在を既に包摂しているのか。このことが問われているのである。したがって悟性の自発性が「有限性のもっとも先鋭なしるし」である純粹直観といかに関係しているのかが示される超越論的演繹こそ、ア、プ、リ、オ、リ、の、学、の、動、機、と、現、存、在、の、有、限、性、の、動、機、と、が、い、か、に、し、て、調、停、可、能、で、あ、る、か、が、カ、ン、ト、に、即、し、て、吟、味、さ、れ、る、箇、所、な、の、で、あ、る。

ハイデッガーは「超越 (Transzendenz) を現存在の存在機構の根源的な本質規定としてみていないこと」を「カントの範疇問題の、着手一般の中心的な根本欠陥」だとしている (GA25 S. 316)。カントは超越論的演繹において、直観から独立に判断表から導き出された主観的な純粹悟性概念が、直観の与える客観に対して適合しうるかどうかを後から問題にするが、ハイデッガーからみればこの問題設定、「ア、プ、リ、オ、リ、を、超、越、か、ら、離、れ、て、把、握、す、る、こ、と」(S. 316) が、主観客観関係というものが吟味なしに前提されていること、根源的に洞察されていないということを指し示すものである。超越はここで自己性の根源、主観客観関係の根源としてみられている。彼は、主観と客観とを別々に想定した上で、それらの関係をはじめて問うのではなくて、〈本質的に他の存在者のもとにあり、他の存在者と関わりつつ存在している〉という統一的な現象である現存在の超越に立ち返るべきであると主張するのである。ハイデッガーからすれば超越論的演繹は、根本的に混乱した問題設定においてではあれ、主観客観関係の根源である超越を、カントが洞察せざるを得なかった箇所なのである。それゆえハイデッガーはこの箇所をかなり自由に読み替え、カントに洞察された限りでの主観客観関係の根源を記述しようとする。

カントは、主観と客観との領域をあらかじめ截然と分割し、主観の

側の表象と、客観の側の対象とが、いかにして「互いに出会うことができる」のか (KrV, A92/B124) と問う。このような調和的關係は、対象が表象を可能にしているということから説明されえず (もしそうであればアプリアリな表象は成立しえない)、反対に主観的表象が対象を可能にしているのだからなければならない。ここで当然、表象が対象を「可能にする」ということは、対象を (無から) 現実存在させるということではありえず、むしろこの「対象の対象としての規定性」をあらかじめ構成するということに他ならぬ (GA25, S. 319ff.)。このような対象性の規定が諸範疇である (S. 296) が、判断表において列挙されることになるこれら範疇がどこから生成したものであるのか、ということが示されるべきである。あらかじめ対象を対象として規定する諸範疇は、どこからその内容を得てきたのであろうか (S. 303f.)。このことが、超越論的演繹の課題である。

諸範疇を可能にしているものとしてカントは純粋綜合のはたらきを名指す。ハイデッガーは、所謂「三重の綜合」を「純粋で構想的な存在論的綜合の三様態」(GA25, S. 337)、すなわち構想力 (Einbildungskraft) のひとつの綜合の三つの様態と解し、これを「存在論的な超越」とも呼んでいる (S. 334)。三重の綜合とは、(一) 直観における把握の綜合、(二) 構想における再生産の綜合、そして (三) 概念における再認の綜合である (KrV, A98ff.)。かくして (一) 把握の綜合が語るのとは「構想力の把握という綜合 (vgl. A120) によって、時間直観が可能になっている」ということであると解される。〈直観が印象の多様を含む〉ということすら、構想力の根源的な綜合が「今の純粋な継起」を形成することなしには不可能なのである (GA25, S. 348)。(二) 再生産の綜合も、この根源的な綜合が同時に行っている

「もはや今ではない」ということの形成として解される。このようにハイデッガーは、三重の綜合を構想力による時間の形成と解し、構想力は日常的な意味での時間を形成する働きとして、「根源的時間」という意味での時間 (S. 342) と解されるべきだと主張する。

ここで (三) 「再認 (Recognition) の綜合」は、「しかしかに事実的に露開可能な或る全体、把握と再生産において獲得されるべき全体を、先取りして受け取る企投」というもつとも根底的な綜合、「予認 (Praecognition) の綜合」として受け取られるべきである、とハイデッガーは解釈する (GA25, S. 364)。彼によれば、この第三の綜合を中心に、三重の綜合は、統一的に共属しつつ現在、過去、将来という「時間の統一性」を形成するものである。そして第三の綜合は「同一化 (Identifizierung)」の機能をもち、「或るものを同じもの (Selbigen) としてあらかじめおのれに与えること」を可能にする (S. 378)。しかるに、この同一化の綜合が可能になるためには、綜合を遂行する「私」に関して、「根源的にはたらく、おのれ自身との私の自己同一化」が成立していなければならない (S. 378)。このような根源的に自己を所有する自己は、「超越論的統覚の〈私は思惟する〉」に他ならない (S. 378)。しかし、この自己は対象として存立するものではなく、むしろここで表象されるのは「思惟の自発性のみ」である (vgl. KrV, B158Anm.)。ハイデッガーはこの自由という性格に基づいて、統覚を「私は *ich* (Ich kann)」と表現する (GA25, S. 378f.)。かくして彼は、「三つの『綜合』の全体性をまさしく根源的に担うもの」(S. 357) として超越論的統覚を位置づけ、これを「規則づけ束縛する抵抗性」(S. 373) を自らに与えるような主観性であると解するのである。

一切の範疇はその本質からして、主観を主観として性格づけている自由な自己束縛へと帰来する。一切の範疇は、アプリアリな抵抗性の統一的地平を先取りして受け取る企投のうちに根拠づけられる。(S. 377)

このような統覚の性格づけにおいて、調停の試みは終結する。範疇の由来として求められたのは構想力の綜合であり、また諸綜合を統一的に担う統覚であったが、この統覚は「固有の（私はできる）のうちに自由におのれを置き移す」(S. 376) という、（それによつてはじめて自己が成立するに至るような、根源的な運動）なのである。自己を自由なものとして知る統覚の自己束縛の運動が、（対象の現前なしに直観する能力）としての超越論的構想力のはたらきと重ねてみられることによつて (vgl. KrV, A119) （その有限性にもかかわらず、アプリアリの学が可能であるような現存在は、どのようなものでなければならぬのか）という問いへの答えが得られた。したがつて、本来的演繹 (A15ff) のまゝで「超越論的演繹は原理上すでに完遂されている」とハイデッガーは断言する (GA25, S. 386)。

総括

アプリアリの学は、あらゆる存在者の経験に先立つて、存在が認識されていると想定し、この存在の認識を分節化することを課題としていた。これに対し、現存在の有限性の洞察は、現存在がそこにおいておのれを見出すところの自然は、現存在によつて創造されたものではなく、それゆえその存在が必然的に現存在の認識に包摂されているとは言えない、ということを確認させようとする。これら二つの動機は

どのように調停されうるのか。或いは、アプリアリの学という方針は、現存在の有限性への洞察によつて揺らがされ、変容を迫られるのではないか。このことが『批判』に携わるハイデッガーの問いであった。

ハイデッガーが迫られたのは、日常的に常に既に成立してしまっている存在了解を、（学的に）分節化しつつ反覆するのではなく、しかしこの反覆のために（根源に）さかのぼつて把握することという課題である。この講義におけるカント解釈において問題であったのは、「存在一般の意味への問いの仕上げ」が実際に行われることなく、むしろこの仕上げが可能であることの確保であり、吟味であった。このことが指摘されることにより、はじめて彼の超越論的演繹への注目が適切に説明されることになる。

カント解釈において彼は、主観性の根源である超越論的統覚において（アプリアリの学の根拠）たる根源的超越を見定め、これを「アプリアリな抵抗性 (Widerständigkeit) の統一的地平を先取りして受け取る企投」としての、自己束縛する自己所有の運動として規定したのである。この超越は、有限的であるがゆえに対象それ自体を創造するのではないけれども、対象の対象性 (Gegenständlichkeit) をあらかじめみずから与える、その限りで自発的で創造的な構想のはたらきなのであり、しかもこの対象性の産出と同時に、自己もまたはじめて成立しているのである。

(J)

註

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。

1 この二動機は以下の拙稿における「学的な領域存在論」「自然の存在」という二動機と同じものを指している。丸山文隆「ハイデッガーの存在一般の意味への問いと『存在論的な学』」(東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室発行、『論集』三十号、二〇一二年、一六〇・一七三頁)。

2 *Sein und Zeit* 18. Auflage. Niemeyer, 2001. また、本書以外のハイデッガーの著作はすべて、クロスターマン (V. Klostermann) 社の全集 (Gesamtausgabe) により、GAの略号と巻数をもって指示する。訳出に際し、邦訳ハイデッガー全集(創文社)を参照した。

3 ウィリアム・ブラットナー (W. Blattner) は、"Ontology, the A Priori, and the Primacy of Practice" (in *Transcendental Heidegger*, edited by S. Crowell and J. Malpas, Stanford University Press, 2007, pp. 10-27) においてハイデッガーの思想に表向き対立しそうな二つの動機をみている。それは、実践の優位と、アプリアリ性への動向とである。これらはしかしそれ自体背反的ではないと論じられる。だが、第三の動機、学としての存在論は、前二者と対立する。このようにブラットナーは見、第三の動機の衰退をこの対立関係から説明しようとしている。「カント」講義以降、「学としての存在論」という動機が衰退していく、というところに注目し、ここにハイデッガーの何らかの思维の重要な動きをみようとすると点でブラットナーはわれわれの解釈と類似している。ブラットナーはしかし、〈存在了解が存在者の了解にとつてのアプリアリであるということ〉と、〈存在ものの学的解釈にその先学問的的了解が先行するということ〉とを混同した上で、〈存在論の諸学に対する優位が、存在論的的了解が学問的陳述にもたらされること〉によって霧消してしまうと考えている (pp. 25-27)。しかしハイデッガーにおいて、〈存在者が了解されるに先立って、存在が

あらかじめどのようにしてか出会われていること〉と〈存在が了解されるに先立って、存在一般の意味があらかじめどのようにしてか出会われていること〉とは厳然と区別されており、その上でこのふたつのアプリアリ構造に基づいて、〈或る存在概念(根本概念)をめがけて存在者の了解を表立って企投すること〉と〈存在一般の意味(存在時性)をめがけて存在の了解を表立って企投すること〉とが、ともに学であると規定されることができるのである。ブラットナーが学のアプリアリ的構造を適切に把握していないこととの対比のためにも、われわれはあえて〈アプリアリの学〉という標語を用いることにしよう。

4 詳しくは、丸山文隆「ハイデッガーの存在一般の意味への問いと超越の問題系」(『論集』三十一号、二〇一三年、一六九・一八二頁)、一七一・一七三頁を参照せよ。

5 詳しくは、丸山、前掲論文、一七三・一七六頁を参照せよ。

6 一般に、ハイデッガーのカント解釈がどの程度正当化可能かということに本論文は関心をもたない。

7 Trisch Glazebrook, *Heidegger's Philosophy of Science*. Fordham University Press, 2000, pp. 14-64を参照せよ。

8 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Meiner, 1976. 訳出に際し、カント『純粋理性批判 上』(原佑訳、平凡社ライブラリー、二〇〇五年)を参照した。

(丸山文隆・まるやまふみたか・東京大学大学院・日本学術振興会特別研究員(DC))

『ベルナウ草稿』における未来予持と触発

——意識流の構成における未来予持の必然性を問う——

武 藤 伸 司

0. はじめに

フッサールは『時間講義』において、意識流のプロセスが「到来するものそのものを空虚に構成して捕捉し、充実へと齎す未来予持によって賦活される」(X, S. 52)と述べている。未来予持の分析について、例えばヘルトは、現前化における未来予持の充実化を「純粋な到来性としての現在のな移行性の契機」であるとし、現前化のために不可欠なものとする⁽¹⁾。またローマーは、ヒュレー的な与件に対する未来予持を、純粋な受動性における法則性としての「固定した未来予持」と、能動性における受動性、即ち受容性において経験に依存する「変化する未来予持」に分け、異なる性格の未来予持の働きを述べている⁽²⁾。

このように未来予持について様々な分析が既に為されているが、しかしそれらの分析は、未来予持がどのようにして生じ、何故、意識流の構成プロセスに関わらねばならないのかを明確にしているわけではない。確かに、フッサールも『時間講義』では、主に原印象と過去把持による分析を呈示するに留まり、未来予持の分析は派生的に扱われている。では、意識流が原印象と過去把持の二つの契機だけで説明出来るのならば、意識流における未来予持の積極的な役割や必然性は、

一体どのように確証し得るのであるうか。

この問いを巡って本論は、『ベルナウ草稿』における未来予持の記述をもとに、未来予持が生じるプロセスと、その構成プロセスの内に未来予持の不充実性 (Unertflichkeit) という特性が本質的に含まれていることを指摘する。そして未来予持が充実する際に生じる意識の傾向 (Tendenz) によって意識の流れを方向付けていることを呈示し、その上で、未来予持の能作が、意識の感性的な領域において、衝動から成る動機付けの発生を意味すること、即ち触発 (Affektion) の現象分析に導くことを呈示する。以上の考察を通じて、本論は、意識流の構成における未来予持の必然性と、未来予持と触発の関係を明らかにする。

1. 特有な志向性としての過去把持と未来予持

まず我々は、フッサールが過去把持と未来予持を、内的意識における特有な志向的能作であるとする点を確認する。これらの志向的能作の特有性を確認することで、意識流における構成プロセスの諸次元を区別し、考察の領野を規定することになる。

内的意識における諸契機の実的な存統体である感覚与件は、今点における感覚の意識の位相である。そしてこの今点に直属する「想起の系列は、どの今にとつてもそれぞれ異なっており、またそれ自体で絶えず変転している」(X. S. 325)。自ずと過去のものへと変転した感覚の諸位相は、「今」の位相と「想起の系列」が共に意識されることによって、持続する意識内容として意識される。この「持続する意識内容として意識される」ということを、フッサールは「既にその内側に過ぎ去つた想起の「想起」を含蓄する、(impliziert)」(X. S. 333)と述べる⁽³⁾。ここでの想起の含蓄とは、過去把持のことであり、「意識の位相から意識の位相への志向的な関係(根本的に異なった志向的な関係)を特徴付ける」(ebd.)ものとされる。過去把持は、「言わば射映系列の形式において先行した発展全ての遺産を自らの内に担う」(X. S. 327)ことで、過去の位相を「相互内属的 (ineinander)」(X. S. 332)に積み重ね、その都度の現在において自ずと含蓄していく意識の働きなのである。

では、含蓄的な持続を構成する過去把持は、再想起する統握作用とどのように異なるのか。もし、過去把持が過去の位相を「今」の意識において再生産的に想起する統握作用と同じならば、即ち「あらゆる内容がその内容へと向けられた統握作用を通してのみ意識へと至ると言うならば、それ自体で一つの内容であるこの統握作用において意識される意識の問題が即座に立てられ、無限遡行は避けられない」(X. S. 119)。しかしフッサールは、「あらゆる「内容」がそれそのものにおいて必然的に「原意識 (urbewusst) されている」ならば、それ以降に能与する意識の問題は無意味となる」(ebd.)と述べ、原意識されることが無限遡行を回避すると言う。また、この原意識は、一九〇六／〇七年の『認識論講義』で、「原意識において与件は未だ対象的になっ

ていないが、やはりそこに存在し、そこにおいてその先現象的な存在を所持し、そして明証的に所持していなければならない」(XXIV. S. 256)と論じられる。つまり、原意識における与件とは、統握されて対象化する以前の与件であり、感覚与件に他ならない。上述のように、感覚与件の変転に関わる志向的な能作が過去把持であることからすれば、過去把持と原意識は、感覚与件を対象化することのない意識ということになる。フッサールは、この両者の関係を「過去把持的な位相が先行した位相を対象にすることなく意識して所持するように、原所与もまた既に意識されている」(X. S. 119)と述べ、「まさにこの原意識は、過去把持的な変様へと移行するのであり、—その時、この変様が原意識の過去把持と原意識において原本的に意識された与件の過去把持であるというのは、原意識と与件が不可分離に一つのことだからである」(ebd.)と指摘する。従つて、感覚与件の相互内属的な含蓄的移行の能作である過去把持は、原意識と共に働く「特有な志向性 (Intentionalität eigener Art)」(X. S. 118)として、統握・統握内容図式による無限遡行の問題に陥ることはない。こうして過去把持は、現在化的な再想起の作用以前に生じている能作として、明証的な記述において確証し得るのである。

では他方で、未来予持の場合はどうか。フッサールは、『ベルナウ草稿』において「前もって方向付けられた志向性が必然的に存在し、…絶えず「予期」(勿論、注意する自我関与なしの「予期」)、未来予持が、到来しつつあるものへと常に向けられる」(XXXIII. S. 7)と述べる。この自我の関与を含まない未来予持の働きは、過去把持における位相系列の持続と共に考察される中で、「先行している未来予持が、より後の未来予持全てを志向的にそれ自体の内に包含している」(それら

を含蓄する (implizieren)」(XXXIII, S. 10)。つまり、未来予持を通じて先行描出される諸位相は、過去把持の場合と同様、自我の関与を含む意識作用によって成立しているのではなく、また、含蓄的な構成という性格も持つのである。そして、フッサールがこの考察の際に、過去把持の二重の志向性について言及しながら「両者(過去把持と未来予持)において、我々は間接的な志向性を持ち、どの間接的な志向性にも、その志向性の二重の「方向」が属しており、…このことが、両者共に如何なる無限遡行にも陥らないようにしている」(ebd.)と述べている点にも注目すべきであろう⁴⁾。

しかしながら、『ベルナウ草稿』では、含蓄的な志向性である過去把持との共通性を指摘する記述と並んで、未来予持を「作用 (Akt)」と看做す個所が散見される(vgl. XXXIII, S. 9f. Nr. 6 Nr. 9)。確かに、未来予持が意識作用の分析という枠組みにおいて考察される場合には、「その充実を現在へと導く予期の諸志向」(X, S. 52)として特徴付けられることもある。だが、ニールも述べるように、「第一次的な(空虚な)予期」(未来予持)は、「第二次的な(直観的な)予期」(再生産的な予期)と混同されてはならない⁵⁾のであって、特に『ベルナウ草稿』において中心的な役割を果たしているのは、「(原現的なものの意識に直属している根源的な未来の意識としての)「未来予持」」(XXXIII, S. 148)である。このことからして、フッサールが『ベルナウ草稿』において、過去把持の場合と同様、特有な志向性としての未来予持の解明に向かっているのは、明らかと言えよう。

2. 未来予持の諸特徴

未来予持は、意識流の構成プロセスとその規則性が考察される際、

単に過去把持の裏返しと述べられることが多い(vgl. III, §§77, §§81, X, §26)。この裏返しについてヘルトは、過去把持と未来予持が原印象に對し、共に脱現在化的な志向である一方で、過去把持が充実から空虚へ向かい、未来予持が空虚から充実へと向かうことから、逆向きの過程を持つものであると端的に指摘する⁶⁾。我々は、この指摘を両能作における性質の類似と差異として看做すことも出来るが、しかしその指摘だけで、未来予持が時間意識構成にとつて如何なる必然性を持つのかを明らかにしているとは言い難い。従つて我々は、過去把持と異なる未来予持の特質を考察することで、未来予持の必然性を明らかにしてみたい。

(1) 過去把持の脱充実化と未来予持の成長

どのような意識も志向が充実することで見前するが、その現前は、過去把持されてその充実を失いつつ空虚になり、過去地平に沈下していく。これが過去把持の脱充実化 (Entfüllung) の性質である(vgl. XXXIII, Nr. 1, §3)。ここで見前された過去把持された空虚になった意識内容は、現前した際の意識内容と同じ出来事の内容が極めて不完全に規定されている」(XXXIII, S. 16)という様態を示すことになる。このような過去把持的な変様の一方で、フッサールは、この不完全に规定的な内容を持つ空虚な意識を、「その過去把持が作動しつつある諸射映の中で、未来予持なのである」(XXXIII, S. 13)と述べている。ここで注目すべきは、過去把持された意識内容が空虚になることと、未来予持の志向が生じることとの関係である。フッサールは、未来予持を「その時間出来事へ向かっている先想起(再生産)」という、そのような充実ではない」(XXXIII, S. 13)とする一方で、その都度「根源的に成長する」(ebd.)ものであると述べている。では、過去把持されて空

虚になる意識内容が未来予持として成長するということは、一体何なることなのか。

これについてフッサールは、「先行しているあらゆる未来予持と、未来予持的な持続体において連続して行くあらゆる未来予持との関係は、後続して行くあらゆる過去把持と、同じ系列の先行する過去把持との関係と同様である」(XXXIII, S. 10)と述べる。これは、後続する過去把持が以前の過去把持の全てを含蓄するように、先行する未来予持も後続する未来予持を既に含蓄しているということである。過去把持が脱充実化を経て、以前の過去把持を含蓄し、堆積して行くにつれ、その都度の未来予持は、含蓄されてきた過去把持の時間内容と同じ時間内容に即して、到来するであろうものを志向するようになる。これこそ過去把持による未来予持の成長である。つまり、その都度の未来予持は、それ以前に含蓄された過去把持の全てを担っており、まさにこのことによって、その都度の与件による志向の充実は、過去把持された意識内容に基付く未来予持の充実となるのである。

このことから、意識内容は単に過去地平へ沈下するだけでなく、同時に過去から次の未来を間接的に志向する働きを生じることになる。つまり、過去把持によって脱充実化された空虚な内容が充実を待ち受けるるとき、その志向性は未来予持として作動していると言われ、そして充実が成るとき、現前すると言われるのである。従って、過去把持は、「未来予持に内容を規定しつつ働きかけ、未来予持に対し、その〔内容の〕意味と共に先行描出する」(XXXIII, S. 38)という未来予持の作動の契機を担うことになり、過去把持に由来する時間内容の規定という意味での既知性を生じることになるのである。

(2) 未来予持の不充実性

未来予持は空虚な志向として充実を待ち受けているが、しかしその空虚な志向は常に充実されるわけではない。フッサールは、「プロセスのあらゆる位相は、過去把持の区間と、充実された未来予持としての原現前化という点と、そして充実されなかった未来予持 (unrealisierter Protention) の区間である」(XXXIII, S. 14)と述べている。つまり、未来予持が与件と合致せず、充実されなかった場合の未来予持も、構成・プロセスに関与しているというのである。この充実されなかった未来予持とは、一体何なることなのか。

フッサールは「未来予持的な作用の持続体があらゆる位相においてそれ自体で持続体であり、しかもその位相の中の一点は充実された未来予持であり、残余のものに応じて (nach dem Übrigen) 空虚な未来予持がある」(XXXIII, S. 9)とし、充実される未来予持と、残余の、即ち充実されずに空虚に留まる未来予持を区別する。ここでフッサールは、それらを区別するだけでなく、「残余の空虚は、それに先行した空虚と合致する」(ibid.)とも述べる。つまり、到来する与件に相応する空虚な未来予持が合致し、充実に齎される一方で、その時充実されずに空虚に留まった他の未来予持も、空虚のまま合致すると言っているのである。

ここで注意すべきは、充実されなかった志向内容と、それに先行する空虚な志向内容との合致が、脱充実化をその能作とする過去把持によって成立することは不可能であるという点である。合致とは通常、「現象学的な時間構成に属する一貫した垂直方向の合致」(X, S. 93)として論じられるが、それは現前の充実が過去把持を通して変様される際、以前の過去把持と新たな過去把持が、共に一貫した進行を構成することを示している。だがここで、過去把持の合致における進行は

空虚へと向かうが、充実されなかった未来予持の合致における進行は充実へと向かうため、合致の方向に違いが生じる。つまり、充実されない志向内容が充実されないまま、先行した不充実の志向内容と合致するということは、充実に向かうという性質を持つ空虚な未来予持を通して、初めて可能になると言えるのである。

また、フッサールは、未来予持が空虚であることに関連して、「あらゆる過去把持は、プロセスの直中で、以前の充実された未来予持とその空虚地平の過去把持でなければならないだろう」(XXXIII, S. 14)と述べる。この地平と過去把持及び未来予持との関係は、『時間講義』において、「この「規定された」過去把持と未来予持は、暗い地平を所持している」(X, S. 88)と指摘され、過去把持による過去地平と未来予持による未来地平が、構成プロセスの背景にあるとされている。このような地平概念は、『イデーニー』においても、「非顕在的な体験の庭」(III, S. 63)、「潜在的な知覚の野」(III, S. 169)と述べられており⁽¹⁾、「時間的な背景」(X, S. 35)の既知性と未知性の地平構造にも相当すると言い得るだろう。

このような地平構造において、フッサールは、「充実されなかったものに合致が存立し、この充実されなかったものは一貫して進行し、その不充実性に一定の区間留まり続ける」(XXXIII, S. 14)と述べる。つまり、未来予持の空虚地平に潜む潜在的な諸志向の一部が充実されることと、残余の潜在的な諸志向の全てが空虚な志向のまま合致を重ね、所与を待ち受けることは、同時に進展していると考えられ得るのである。未来予持の空虚地平において、充実されなかった空虚な志向のそれぞれは、単に直前に現前した時間内容の過去把持に即して規定された未来予持だけでなく、その他の現前を未来予持する可能性をも

示している。つまり、未来予持において開かれる未来地平は、過去把持との関係において、過去地平の全体に対応し、その地平の中で多様に開かれた未来の到来を待ち受けることが出来るのである。これにより、同じ感覚与件に対する持続的な意識の構成だけでなく、直前の過去把持に由来する未来予持が充実されない場合にも、未来予持の空虚な地平に属する他の未来予持が充実されることで、感覚与件の変化が変化として構成され得るのである。

以上のことから、未来予持は時間意識構成の可能的な条件であるということになる。その条件とは、過去把持の脱充実化に応じて成長し、充実に向かう未来予持の空虚性と、多様な充実の可能性という空虚な未来地平を開いている不充実性の合致である。このような充実に向かう空虚性と、不充実性の合致による時間的な持続と変化の構成は、充実された現前をその脱充実化のプロセスとして記述される過去把持だけでは開示され得ず、未来予持によって初めて明らかにされると言える。ここに未来予持独自の必然性が見出され、意識流の本質的な構成に必要な契機であると理解されるのである。

3. 未来予持の傾向

過去把持と未来予持との関係について、フッサールは、「過去把持とはそもそも、既に未来予持が今を創出し、それと共に、同時に様々な所与性の様態の違いにおいても同一化出来るものを創出するということを通して初めて、時間点の対象と同一的な点という実際の過去把持であるのではないのか」(XXXIII, S. 14)と問う。このことは、現在の意識構成における今点と過去把持の成立のために、未来予持という能作の必然性を論述し得ることに繋がっていると言える。未来予持

が今を創出し、その創出された今が過去把持の変様を持つことについて、『ベルナウ草稿』の編者であるベルネとローマーは、「原現前は最早、時間意識の根源的な核ではなく、単なる限界点と看做され、その限界点において過去把持的な変様と未来予持的な変様とが交差し合っている」(XXXIII, S. XLI)と述べている。原現前は時間意識の根源ではなく、過去把持的な変様と未来予持的な変様の交錯によって生じるものに過ぎないと言っているのである。このような未来予持と過去把持の関係について、我々は、未来予持の傾向という性格を考察することで、その詳細を明らかにしたい。

未来予持の既知性が過去把持に由来することは既に述べたが、逆に過去把持も未来予持に規定されている。それは、未来予持が過去把持の「絶えず沈み込んで行くことにも向けられている」(XXXIII, S. 22)という点である。ローマーはこのことを、「過去把持の未来予持」と述べ、この未来予持を、「単に、過去把持的に存続しつづけるものが更に射映されるようになるということ、即ちこれまで過去把持的に沈み込んでいたということが、更に過去把持的に沈み込むようになるということのみを、期待する」ことであると説明する⁽⁸⁾。しかし、過去把持の沈み込みは、過去把持の性質である持続と脱充実化によって生じると考えられるが、だがその沈み込みに未来予持が関与するとは、一体如何なることなのか。

沈み込みに関わる未来予持について注目すべきことは、充実された志向の過去把持的な変様が、先行する未来予持の志向充実の変様でもあるということである。これについてフッサールは、新たな過去把持が生じれば、「より以前の過去把持をその新たな過去把持の未来予持的な傾向と共に再生産して、この後者(より以前の過去把持)」を同時に

充実する」(XXXIII, S. 25)と述べる。つまり、新たな過去把持が未来予持的な傾向を含蓄すること、それが以前の過去把持と合致し、過去把持的な持続体が構成されるということである。また、フッサールは、先行する未来予持の内容を含んだ過去把持の持続体が構成されるにつれて、「同様に形成された、他の方向に向けられた間接的な志向性が、未来予持として、言わば連続という将来的な持続性に向けられている」「傾向意識(Tendenzbewusstsein)」として、過去把持の諸点に付け加わることになる」(ebd.)とも述べている⁽⁹⁾。従って、ローマーが「沈み込みの期待」と指摘する過去把持の未来予持とは、沈み込んで来る過去把持を期待する(未来予持する)というよりも、むしろ過去把持間の合致の中にあっても、「後続する位相に向けての未来予持が一貫している」(ebd.)ことを表現しているのである。

以上のことから、過去把持の沈み込みは、現前の充実が過去把持的に脱充実化するだけでなく、未来予持的な意識の進展として、或る一定の傾向を持つことが明らかにになった。未来予持は、「傾向意識」という意識流の連続的な持続性を構成する上で重要な働きを担っている。従って、過去把持における未来予持の傾向こそ、過去把持との編み合わせによって意識流の構成が成り立つと言われる際に、本質的に寄与している特徴なのである(vgl. XXXIII, S. 26f.)。

4. 未来予持と触発

過去把持と未来予持の相互交錯の解明において指摘された未来予持の傾向意識は、『ベルナウ草稿』での発生を遡及する考察⁽¹⁰⁾の展開を通じて、その発生的な根源の解明へと向かっていく(vgl. XXXIII, Nr. 14)。この考察の中でフッサールは「根源的な感覚性」(XXXIII,

s. 275) を開示し、「完全に自我を欠く」感性的な傾向、即ち連合と再生産の感性的な傾向、それを通じて規定される地平形成」(XXXIII, s. 276) を見出すこととなる。フッサールはこの感性的な傾向を「感性的な衝動」(ebd.) であるとし、それは「自我への触発であり、そして自我が受動的に引き込まれること、またそれと同様に「感性的な」実現化や「衝動的な行為」は、受動的な反応である」(ebd.) と述べ、「受動的志向性 (Passive Intentionalität) (ebd.) という概念を呈示する。つまり、フッサールは、傾向意識の発生的な問いを通して、感性的な傾向という衝動の領域を開示し、自我の関与を含まない受動的志向性を見出すのである。また、この感性的な衝動によって自我が触発されるといふ記述は、感性的な衝動と、それに対する反応の極としての自我という二つの領域が明確に区別されることを示している。つまり、受動的な志向性である感性的な衝動は、自我の注意を促すように働き、顕現的な意識の注意と対向を基付けているのである。従って、衝動は、自我へ向かうという、傾向 (志向的な方向性) を持つと考えられるのである。このことから、我々は、感性的な傾向ないし衝動が、意識流の構成プロセスに深く関わっていると考えることが出来る¹²⁾。未来予持と感性的な衝動は、互いに意識の発生的で根源的な領域において作動するという共通性を持つが、そこでの両志向性は、意識流の現前化や自我の顕現化という充実へと向かっているのである。

また、感性的な衝動は、未来予持と同様に、傾向という性格を持つことから、空虚から充実への方向性を持っていると考えられる。このことは、感性的な衝動による触発にとっても決定的な意味を持つことになる。何故なら、未来予持の場合と同様、感性的な衝動が生じていても、充実に齎されない場合、即ち自我を触発しないという場合も、

十分に有り得るからである。つまり、その際に充実されなかった衝動は、次の位相において、不充実に留まったまま過去把持され、残り続けていくことになり、そして、その衝動の不充実が続けば、同じ衝動の不充実な志向と合致し、衝動の度合いを強め、触発する力を高めることになる。つまり、このことは、不充実を通じた感性的な衝動の傾向としての「動機付けの力」(XXXIII, s. 377) の増大といえるだろう。

この動機付けの力に関して、例えば、フッサールは、再想起が生じる際の再生産的な経過を引き合いに出して以下のように述べている。再想起は、時間意識に属する「空虚に表象的である地平」(XXXIII, s. 376) としての過去地平を通過しつつ、以前の過去の想起を覚起する (wecken) のだが、このことは、再想起に向かう根源的な未来予持の形式において、再想起という統握を「動機付ける」(XXXIII, s. 368) ものである (vgl. XXXIII, Beil. XVII)。このことから、フッサールは、「意識の」プロセスは、ただ単にプロセスではなく、プロセスについての意識でもあり、そしてそれに属するのが、必然的で未来予持的な動機なのである。それは、プロセスの様式を、意識の必然的な原形式として先行描出している」(XXXIII, s. 368f.) などを指摘する。つまり、ここで言われる未来予持的な動機と、触発という現象は、動機付けの力という共通性を通じて、感性的な衝動が未来予持的な傾向 (傾向意識) という性格を持ち、それらが共に原プロセスの次元で、その構成を方向付けていると、考えることが出来るのである。従って、我々は、以上のような受動的な志向の分析を通じて、未来予持と触発の関連性を指摘し得るのである。

5. おわりに

本論は、未来予持における充実へと向かう空虚性と不充実な志向の合致という性質が、意識流の構成において必然的な役割を担うことを明らかにした。そしてまた、意識流の構成が未来予持の傾向によって規定され、しかもこの傾向は、意識の感性的な領域における感性的な衝動の傾向や地平形成とも関連することで、自我の触発という現象が生じてくる際の、動機付けの力という契機となっていることも明らかにした。

周知の通り、フッサールは『受動的綜合』において、未来予持と触発の関係性を詳述しているが、本論では、それらの関係性の萌芽が、年代的に先行するテキストである『ベルナウ草稿』に見られることを明らかにした。このことは、フッサール現象学の中後期における受動性の領域の分析を、未来予持の本質的な諸性質、即ち根源的な時間意識の本質規則性から考察せねばならないということを呈示するものである。従って、本論が言及した未来予持と触発の関係の問いは、フッサール現象学の結節点の一つと言えるだろう。

凡例：*Husserliana* (Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1950.) からの引用は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって () 内に示し、原書による強調を強調、筆者による強調を強調とする。また、引用文に無い語句を補足する場合、〔 〕内に示す。

注：

- (1) Vgl. K. Held, "Die Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in *Perspektiven*

transzendentalphänomenologisch-er Forschung, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, S. 58f.

- (2) Cf. D. Lohmar, "What does protention "pretend"? Remarks on Husserl's Analyses of Protention in Bernau Manuscripts on Time-Consciousness", in *Philosophy Today*, 2002, p.162.

- (3) 「含蓄する」とは「構成要素から構成要素への連鎖が繋ぎ合わさるだけでなく、あらゆる新たなものが古いものへの遡及効果を持つ」(X, S. 303f.) などを意味する。

- (4) Cf. T. Kortoorn, *Phenomenology of Time*, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherlands, 2002, pp.162-164.

- (5) Vgl. L. Niel, *Absoluter Fluss- Urprozess- Urzeitigung*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2011, S. 40.

- (6) Vgl. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966, S. 40.

- (7) 浜渦辰二『フッサール間主観性の現象学』創文社一九九五年八六頁参照。

- (8) Cf. Lohmar, *ibid.* pp. 159-161. フッサールの「期待する」とは、未来予持のことである。

- (9) ニールは「原プロセスはそもそも充実することを真なる目標とし、従って充実への傾向を持つ……それは諸過去把持の中でも維持されている未来予持的な方向である」(Niel, *ibid.* S. 136) と指摘している。

- (10) 『ベルナウ草稿』の編者は、ベルナウ草稿の決定的な進展を「静態的現象学」による考察から「発生的現象学」による考察への移行に見ている (vgl. XXXIII, S. XLVI)。

- (11) 受動的であるところについては「自我から来るもの、即ち作用としてそれ自体が湧出している自我から来るもの」(XXXIII, S. 276)。

- (12) Cf. J.R. Mensch, "Husserl's Concept of the Future", in *Husserl Studies*

16, 1999, pp. 48-49. また和田渡「分水嶺としての『ベルナウ時間意識草稿』
—意識流の自己構成と意識の受動性及び無意識に関する問題—」『フツ
サール研究第三号』二〇〇五年一〇九頁参照。

(武藤伸司・むとう しんじ・東洋大学)

使命感と合理性

——フツサールにおけるアイデンティティの倫理学——

吉川 孝

使命感 (Beruf) ゆえに何かをすることがある。使命感に基づく行為は、たんに衝動や權威に他律的に追従するのではなく、「私」の使命感としてある種の自律性を示している。とはいえ、それは自我の自発的決断ではなく、行為者はあくまでも何かに駆り立てられ、意のままにならない力に従っている。功利主義や義務論に代表される近代道徳哲学は、使命感を正面から検討していないが、現象学はそれぞれに固有の問題設定のなかで、使命感と関連の深い「呼び声 (Ruf)」の現象を取り上げている。価値の秩序における「個人の使命」(シエラー)、良心の現象における「呼び声」(ハイデガー)、「汝殺すなかれ」という他者の声を聴く主体性(レヴィナス)の分析は、いずれも自己の内奥の呼び声に着目している。本稿は、フツサールの現象学的分析に依拠して、使命感の特徴やそれが実践的熟慮において果たす意義を考察する。同時に、フツサールが、功利主義・義務論・ケアの倫理とも異なるアプローチの現象学的理性論の立場から、人格のアイデンティティを重視する倫理学を構想していることを明らかにする。

1. フツサールと使命感の倫理学

フツサールの倫理学は、価値を志向する感情やその価値を実現する意志に着目しながら、善き生を追求する「実践的熟慮」の様式を明らかにしている (XXVII, 2043 Cf. XXVIII, 119)。人間は熟慮を重ねながら、自分にとって大切なものと方向づけられ、「使命感の生」を自覚的に生きる (Cf. ヘイナマー (2008) : 八重樫 (2010))。使命感にかかわる感情は、世界の対象の価値性格を直進的に意識するわけではなく、自己の意識に向き合うような「二階の感情」(XXXVII, 156; 162)であり、H・G・フランクファートが「二階の欲求」と定式化するものである (Frankfurt (1988a) : Mulgan (2010) : 215f)。人間は外的な対象や事態を評価するのみならず、自分が何を評価することを評価するのか、自分が何を意欲することを意欲するのかを考察する。こうした「人格的自己省察」は、「世界の価値」ではなく「生の価値」に眼を向け、その価値の実現に向けて未来の人生を捧げること。「使命感」として明らかにする (XXVII, 2043, Cf. WW)。このような熟慮は、そのつどの顕在的な意識作用のみならず「可能な〔潜在的な〕作用」や自己の「性格」「能力」「素質」「技能」をも考慮する (XXVIII, 23)。ここでは、時間的地平を浮かび上がらせる志向が働いており、「人

生の全体」が視野に収められる (XXVII, 26f. Cf. Mat. IX, 131)。使命感における「なすべきこと」は、あくまでも「私の過去と現在」によって規定される「実践的可能性（私ができること）」のなかから選び取られる (XXXVII, 252; IV, 258; 263)。

使命感に生きる者は、「私が私であるかぎり取り除くことができない私の価値」を「全霊」で愛し、その価値の実現に最高の「満足」を見いだすことになる (XXVII, 28)。こうして、何らかの価値領域が未来の人生を捧げるべきものとなり、当人の生き方を規範的・目的論的方向づける。C・コースガードは、「どのように生きるべきか」をめぐる規範的記述によって表現されるアイデンティティを「実践的アイデンティティ」と名づけている (Korsgaard (1996), 101)。フッサールの「使命感（＝天職）」もまた、日常生活における生業としての職業のことではなく、人生を価値論的に統一するものであって、生き方の規範的記述によって表現される (XXVII, 96)。

2. 功利主義と使命感

自己の満足に根ざす使命感は「幸福」と不可分であり、個人の幸福は「人類全体」の幸福と結びついている (WW, 233)。しかし、どれほど他者や人類の幸福が考慮されても、それらは使命感を本質的に構成する契機ではない。というのも、「自己満足」は他者の幸福についての「さらなる満足」の可能性の条件と位置づけられるからである (WW, 230c)。カントにおける「徳と幸福」という問題設定が、フッサールにおいては、自己のアイデンティティにかかわる価値と他者の幸福にかかわる価値との関係の問題と捉え直される。カントによれば、徳ある者のみが幸福に値するように、フッサールによれば、自己の生が満

たされた者のみが、人類全体の幸福を追求する資格をもっている。

使命感の追求は「最大多数の最大幸福」を視野に入れる功利主義者の「選好」とは異なる価値比較の原理に支えられている。

実践的当為の選択は、「私は何をすべきか」(…)、「私にとっていま何が必然的なのか」という問いのうちにおいてなされるのであり、たんに「善の比較においてより善いのは何か」という問いのうちでなされるのではない (A V 21, 122a/b)。

使命感における価値は、「公平な観察者」(A・スミス)や「理想的な観察者」(ヘア)の立場から選好されるわけはなく、あくまでも「当人にとって大切なもの」であり、当人にとって「有意義性」をもつ (Mat. IX, 146, Ann.)。

フッサールは「使命感や内的な呼び声」を軽視する倫理学に、ある種の「限界」を見いだしている (B I 21, 57a)。こうした論点は、B・ウィリアムズによる功利主義批判と重なり合う。功利主義的考察が「すべての人を一人として数え、誰をも一人以上としては数えない」(Mill (1863), 91)や「自分自身をも含めて誰をも一人として扱わなければならない」(Hare (1981), 129)という「公平性」に依拠するかぎり、特定の個人の使命感をなおざりにする。功利主義は、満足を得る人たちが「それぞれ独自であること (separateness)」を考慮しないため、当人の「基本プロジェクト」が人生に意味を与え、人格それぞれに固有の「統合性 (integrity)」をもたらすことを見逃してしまう (Williams (1981a), 3, (1973), 99, 116f.)。P・シンガーが何らかの道徳的行為(動物を食べないこと)の正当性を功利主義的立場から論証したとき、

なぜそのような道徳性（菜食主義）を生き方として選ぶべきなのかに答えるのに腐心している（Singer (2011), 276ff.）。生き方を「倫理学」の中心問題と見なす立場からすれば、「公平なシステムを支持する」に先だって「人生は満たされていなければならない」（Williams (1981a), 180）のであるから、シンガーの問いは逆さまにたてられた疑似問題である。

3. 義務論と使命感

公平性に対する批判は、功利主義のみならずカント的義務論にも該当する。定言命法の「普遍性の定式」が示すような公平性に根ざす道徳性は、言うまでもなく「わたしにとっての価値」の優位を容認しない。カント主義的な社会哲学が個人の権利を重視するとしても、平等の権利を有するものとして抽象化された人格を念頭に置くのであり、特定の誰かの人生を考慮するわけではない。これに対して、フッサールが使命感を当為と関連づける場合、その「当為」は普遍性への考慮を必要とするものではなく、カントにおける「道徳的義務」よりも広い射程をもっている。「絶対的当為」は、不公平なことや反社会的なことなどの「価値比較する悟性からすれば愚行となること」を「倫理的なもの」として承認し、「大いなる崇拜の対象」とするよう要求することさえある（A V 21, 122a/b）。

使命感の当為性は、カントの形式的な普遍的命法に対置されて、内実をもった個人的命法と見なされており、それぞれの行為者に相対的な内実によって当人の生を導くことになる（XXVII, 41. Cf. Scheler (1913-16), 482; Simmel (1913)）。感情と価値の志向的關係に注目する現象学的倫理学の発想からすれば、カントはあらゆる客観を自然客

観と見なしたために、価値客観や理念的対象性からの動機づけを道徳性の規定に組み入れることができなかった（XXXVII, 214ff.）。使命感はあらゆる感情から独立した「純粹意志」ではなく、子どもへの愛、知への愛、平和への愛などの志向的感情に根ざしており、その内実に応じて各人の生き方を固有のものとして統一している。

真の使命感へと通じるダイモーンは、愛を介して語りかける（Mat. IX, 146, Anm.）。

こうした義務の当為性の源泉は、感情から独立した反省・決断・選択の権威ではなく、「愛」^{（注）}という感情のうちに見いだされる。ある青年が母親のもとにとどまるか、祖国を守るためにレジスタンスに参加するかをめぐるジレンマにおいては、複数の義務が対立している。サルトルによれば、このジレンマは、当人の自由な行為としての「選択」によって解決しなければならず、選択に先立つ感情にはいささかの役割も認められない（Satire (1946)）。しかし、フッサールの分析によれば、そもそもジレンマが成立するのは、当人が母親と祖国をすでに愛しており、双方をめぐる価値の布置のそれぞれに自己のアイデンティティの可能性を見いだしているからである。当人がいずれか一方を選ぶときには、他方への愛を「犠牲」（XXVII, 27）にするのであり、後悔や喪失感を免れることはできない。こうした犠牲が「悲劇」（XXVIII, 420f.）であるのは、当人が両立しないものをすでに愛しているためである。A・マッキンタイアが指摘するように、サルトルやヘアが描きだす「道徳的行為者」は道徳原則を自由に選択する者であるかぎり、愛に引き裂かれる「悲劇の主人公」にはなりえない

(MacIntyre (2007), 224)。

使命感を支える感情は、自我の意のままになるものではなく、自我の選択に先立ってすでに成立している。しかしそれは、自我にとって外的な力というわけではなく、あくまでも私の内的な欲望・満足として、人格の「最も内的な中心」から生じている (XXVII, 28)。たとえば、子供への愛が使命感となるときには、子供の幸せを欲望することと自分がこうありたいと欲望することが合致している。そのときには、子供の幸せを欲望することを自己の生き方として欲望しているので、子供への愛は同時に自己のアイデンティティと不可分のものになっている。フランクファート (Frankfurt (1999), 138) によれば、そのような愛は私から内的に生じる力として機能しているため、「傾向性」への「屈従」としての「他律」という意味はない (これに対して、薬物依存症は薬物への欲望がみずからの望ましい生き方ではない限りで、外的な力への屈服を意味している)。

4. ケアの倫理と使命感

使命感が愛という感情に支えられているとすれば、その合理性はどこに見いだされるのだろうか。N・ノディングスはみずからの「ケアの倫理」を、正当化できない感情に根ざす倫理学として構想している。親が子供をケアするさいには、親は子供に愛情をかたむけざるをえず、とにかく「熱中」している。このような熱中は「非合理的なもの」であって、正当化できるものではない (Noddings (1984), 95; 169)。使命感も「……せざるをえない」という拘束力をもっているが、これもまた非合理的なものだろうか。

こうした拘束力は、現代の行為論のなかでウィリアムズやフランク

ファートによって「実践的必然性」(Williams (1981b)) や「意志の必然性」(Frankfurt (1988b), 86f.) と名づけられ、意志にかかわる様相として考察されている。そうした必然性においては、何かをする「べき (should)」なのではなく「しなければならぬ (must)」のであり、しかもこのときには「他のことをできない (cannot)」のである (Williams (1985), 187f. Cf. Frankfurt (1988b), 87)。つまり、そのことを意欲せざるをえないという必然性は、他のことを意欲できないという不可能性と一体になっている。フッサールにおける使命感についてもその排他性が指摘されており、子供への愛に人生のすべてを捧げる者は、平和活動に命をかけることはできない (XXVII, 28) (注2)

注目すべきは、フッサールの使命感の分析が「意志の真理」という問題設定のもとで展開されることである (Hart (2009), 270f.)。「認識の理性」と「意志の理性」とが類比的に考察され、「判断の確実性」において「認識の真理」が見いだされるように、「意志の確実性」においては「意志の真理」が見いだされる (III/1271, Cf. XXVIII, 112f.; 327)。フッサールは、認識に関するデカルト的懐疑と並ぶ実践に関する懐疑を念頭に置き、「私は考える」の確実性と並んで、「私はできる」。「私は行為する」にかかわる意志の確実性を見いだす (WW, 212ff.)。明日にでも世界が滅亡して、人類のあらゆる営みが無駄に終わるかもしれない (世界の無価値の想定) ときにも、「わたしは何をなすべきか」「私はそもそも何かをすべきなのだろうか」と問うことができる。自分の子供を愛している母親は、世界が滅亡すると知っていても、子供をケアすることをやめることはない。この場合の子供をケアすること (子供のために何かをしようと思欲すること) の確実性が、当人の「なすべきこと」としての「意志の真理」である (このような指摘は、ハ

イデガーが現存在の「決意性」のうちに「本来的真理」を見いだしたことに通じている (SZ, 297ff.)。

あらゆる意志の真理は、当該の意志主観の普遍的な意志の連関のなかでの真理である。個人の人生全体との関係のうちでのみ、何らかの意志することの真理について、主観がそこで本当になすべきことについて語ることができる (XXXVII, 252)。

フッサールは、使命感を支える感情を「意志の真理」として考察し、そこに実践的合理性を見いだす点において、同じく愛などの感情を重視する「ケアの倫理」(ノディングス)とは異なったアプローチをとっている。しかも、意志の真理は、「必然性」という「明証」をめぐる議論 (I, 55f. Cf. III/1, 317f.; VIII, 35; XXXV, 119ff.) と結びつき、理性の根本問題として検討されうる (VI, 275f.)。認識において「別様に考えることができない」のと同じように、意志においては「その状況において別様に意欲することができない」ことになる。フッサール現象学は、フランクファートやウィリアムズが着目する意志の必然性の問題を、現象学的理性論の枠内において考察することで、明証に根ざす実践理性という新たな視座を提供することになるだろう。

5. 倫理的利己主義と使命感

意志の真理のうちで明るみにだされるアイデンティティは、あくまでも行為者を中心に形成される。そのため、使命感の倫理学は利己主義に陥っているという嫌疑が生じるだろう。自己の使命感は他者たちの使命感とどのように結びつくのだろうか、さらに使命感は社会性と

どのように関係するのだろうか。

哲学者という「使命感」(＝職業)をそれ以外のものと比較している『危機』の生活世界論では、「あらゆる使命感はその歴史性をもっている」(VI, 504)と記され、哲学を含めたあらゆる「使命感」が「社会性」「歴史性」「世代性」と結びつけられている (VI, 487ff., 504f.)。「使命感の現象学のために」という草稿では、使命感における個人と社会との結びつきが指摘されている (XXXIX, 392f.)。職業が「社会的な生の共同体の内部における職業」であるかぎり、そこには「同じ職業を営んでいる仲間の地平」が属している。そうした仲間たちは、職業を「伝統形成と伝統継承」からなる「世代性」のうちに引き受けている。しかも、共通の職業が描きだす「人生の課題」(その職業に相応しい生き方の要請)は、個人の使命感のなかで追求すべき目標となつて、それぞれの人格に間主観的に課せられている。したがって、ある人が使命感に目覚めるときには、世代的に継承されている仲間たちの課題追求の意志を「追理解」「肯定」することで、自己の意志として引き受けている。個人が「使命感」に生きていることは、社会的には「職業」を継承することを意味しており、生活世界における規範を引き受けて、社会のなかでの自己の居場所をみつけることになる。

使命感に基づく自己形成が歴史性の継承と相即するという洞察は、『存在と時間』におけるハイデガーの現存在分析を想起させる。現存在の「了解」は、「気分的」に規定された「情狀的了解」として、「被投性」に引き渡されている (SZ, 143, 144)。とりわけ、平均的日常性における現存在は、「頹落」という様式において「世人の公共性」のうちへと自己を喪失している (SZ, 175, 180)。誰が選択したのか無規定であるような世人の選択は、「良心の呼び声」において後から取り戻され(選

択が選択され)、「本来的自己の選択」となることもある(SZ, 268)。(注3)。

このような自己理解をとりまく社会的・歴史的地平の意義を確認するために、C・テイラーの「ほんもの・本来性(authenticity)の倫理学」を踏まえることが有効である。「自分自身に忠実」であろうとする「ほんもの」という「道徳的理想」は、現代の道徳哲学(個人主義と反個人主義の双方)によって軽視されているものの、現代文化に深く息づいている(Taylor (1992), 15, 40)。「ほんもの」という理想が自己の内面の声となって、われわれに自分の人間らしい生き方を、自分のアイデンティティを理解させてくれる。しかし、「人生の意味を追求し、自分自身を有意義な仕方で定義しようとする行為者は、諸々の重要な問いの地平に生きねばならない」のであって、われわれは、自己を超えたところから発せられる「重要性」という背景を無視して、みずからのアイデンティティを定義できない(Taylor (1992), 39ff.)。とりわけ、親などの重要な他者との親密な関係は、アイデンティティの形成に決定的な影響を与えるのであり、われわれはそうした他者たちと「対話」し、彼らから「承認」されるなかでしか、みずからのアイデンティティを理解できない(Taylor (1992), 33)。

使命感における自己形成も、社会性・歴史性の地平に根ざすものであり、倫理的利己主義とは一線を画している。「使命感とは何か」「生きがいとは何か」という問いは、社会的・歴史的背景から答えられるのであり、その答えは「自分の利己的関心を実現するかどうか」という問いの答えと重なるわけではない(Cf. Sen (2006), 22)。

むすび

使命感の倫理学は、アイデンティティの形成における社会性の役割

に着目するが、使命感と社会性との関係は、倫理学的に重要な問題を提起している。奴隸制などの差別や偏見が浸透している社会状況に「適応」した使命感が生じるならば、あるいは窃盗や殺人などの社会性に反する使命感が生じるならば、それらの正当性をどのように考えるべきであろうか(XXXIX, 393, Anm.)。フッサールは、「使命感の生」とは別の「倫理の生」という様式のうちに前者を正当化する役割を見いだし、使命感の「正当性」を考察する枠組みを用意している(XXVII, 40)。「倫理の生」をめぐるのは、二つの異なる解釈の余地が残されている。

一方において、「倫理の生」は、「極限」の「理念」として想定される「絶対的理性」という「人格的理想」にかかわる生である(XXVII, 33)。フッサールにおける、「最も完全に真正で真なる人間」であろうとする「完全に普遍的な使命感」は(XXXVII, 25ff.)、コースガードにおける、各人に相対的な「実践的アイデンティティ」を超えてすべての人間性に共通する「道徳的アイデンティティ」(Korsgaard (1996), 120ff.)と類似している。しかしこうした発想は、反省の権威を規範性の源泉とする倫理学のものであって、感情と価値との志向性に依拠する使命感の倫理学のものではない。何らかの実質をもった相対的使命感を超えた普遍的・形式的な使命感という発想は、矛盾をはらんでいる。人間性の理想という抽象的な観点から個人の使命感を評定するならば、自己のアイデンティティの外側に規範を設定しないはずの使命感の倫理学を放棄することになる。

他方でフッサールは、使命感の倫理学の内側からその正当性を吟味する枠組みを用意している。みずからの使命感は、伝統的に継承される「習慣的確信」をそのまま受け入れただけのものかもしれない

い (XXVII, 28; 74; XXXIX, 392f.)。しかし、そのような習慣的確信は、新たな他者との対話、社会状況の変化、自己の知識の増大などによって経験が進行するなかで、修正を受けることになる。自己の生き方を規定している信念に対する疑いは、ときに「それを疑うことが人格そのものを『根無し』にしてしまうくらい人格に深く根ざす動機」(XXVII, 77)にまで及ぶ。このようなとき、当人のアイデンティティは動揺し、これまでの自己とは別の自己へと変化する。フッサールは、自己の古い信念が「明証」をともしなう新たな信念によって「刷新 (Erneuerung)」される可能性に実践的意味での合理性を見いだしている。こうして、倫理の生は「刷新」に基づく生」と特徴づけられている (XXVII, 42)。

フッサールの倫理学は、実践的熟慮における使命感の大きな役割に注目し、使命感が非合理的な感情ではなく最高度の実践的合理性をもつことを明らかにしている。その合理性というものは、公平性や平等性を確保するような正義の原理原則に依拠することではなく、そうせざるをえないという意志の明証においてみずからに固有の生を生きることに、ときに自己のアイデンティティが刷新されうることを意味している。近代道徳哲学 (=正義の倫理) の基本概念である「公平性」「選好」「功利性」「自律」「自己決定」「道徳的義務」などは、使命感のもつ倫理的意義を十分に表現することができない。フッサールは、本稿でも援用した二〇世紀の後半の論者 (マッキンタイア、フランクファート、ウィリアムズ、テイラー、ノディングスなど近代道徳哲学に疑義を呈する論者) に先駆けて、しかも彼らより以上に、生き方を探求する実践理性の様式を説明しながら、アイデンティティに根ざす倫理学を構想している。

注

(注1) フッサールは「愛」を明確に定義していないが、その特徴は次のようになる。1. 価値にかかわる志向的意識であるが、2. 客観的価値を評価する冷たい意識ではなく、私にとつての重要性としての生の価値に向かう熱い意識であり、3. その価値を実現しようとする意志を実際に動機づけており、4. その価値にのみ排他的にかかわり、その価値を中心にして人格の生き方を統合する。

(注2) 一人の人格が二つの使命をもつ場合には、当人の人生が二つの相対的な全体性に区切られている。

(注3) 池田によれば、こうしたことは、世人としての選択が自己の選択として際立つような「後悔」の場面に見いだされる (池田 (2011), 142)。

凡例 : *Husserliana* からの引用は、巻数とページ数をローマ数字とアラビア数字で表記する。*Husserliana Materialien* からの引用は Mat. という略号を用いる。未公刊草稿からの引用は Melle (1988) に基づく。

文献一覧

- Frankfurt, Harry G. (1988a) : "Freedom of Will and the Concept of a Person," in *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 11-25. (1988b) : "The Importance of What We Care About," in *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 80-94. (1999) : "Autonomy, Necessity, and Love," in *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge University Press, 129-141.
- Hare, R. M. (1981) : *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford University Press.

- ・ Hart, James G. (2009) : *Who One Is ; Book 2 Existenz and Transcendental Phenomenology*, (*Phaenomenologica*, 190) , Springer.
 - ・ Heidegger, Martin, (SZ) : *Sein und Zeit*, 17 Aufl. Max Niemeyer.
 - ・ Husserl, Edmund (WW) : "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>," in *Husserl Studies* 13, 201-235.
 - ・ Korsgaard, Christine M. (1996) : *The Sources of Normativity*, with G. A. Cohen, Raymond Guess, Thomas Nagel, Bernard Williams, Cambridge University Press.
 - ・ MacIntyre, Alasdair (2007) : *After Virtue : A Study in Moral Theory*, 3rd ed, University of Notre Dame Press.
 - ・ Melle, Ullrich (1988) : "Einleitung des Herausgebers," in *Husserliana* Band XXVIII, Kluwer, XIII-XLIX.
 - ・ Mill, John Stuart (1863) : *Utilitarianism*, Parker, Son, and Bourn, West Strand.
 - ・ Mulligan, Kevin (2010) : "Husserls Herz," in *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Suhrkamp, 209-238.
 - ・ Noddings, Nel (1984) : *Caring : A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press.
 - ・ Sartre, Jean Paul (1946) : *L'existentialisme est un humanisme*, Edition Nagel.
 - ・ Scheler, Max (1913-16) : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Gesammelte Werke 2, Francke, 1980.
 - ・ Sen, Amartya (2006) : *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, W. W. Norton.
 - ・ Simmel, Georg (1913) : "Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik," in *Logos* 4, 117-160.
 - ・ Singer, Peter (2011) : *Practical Ethics*, 3rd ed. Cambridge University Press.
 - ・ Taylor, Charles (1992) : *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press.
 - ・ Williams, Bernard, (1973) , "A Critique of Utilitarianism," in Smart, J. J. C. and Williams, B. *Utilitarianism For & Against*, Cambridge University Press. (1981a) : "Persons, Characters, and Morality," in *Moral Luck*, Cambridge University Press. 1-19. (1981b) : "Practical Necessity," in *Moral Luck*, Cambridge University Press, 124-131. (1985) : *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press.
 - ・ 池田喬 (2011) : 『存在と行為』『存在と時間』の解釈と展開』創文社。
 - ・ サラ・ヘイナマー (2008) : 「フッサールの革新の倫理学——個人主義的アプローチ」飯野由美子訳、『現象学年報』第二四号、日本現象学会、一―一二頁。
 - ・ 八重樫徹 (2010) : 「フッサールにおける「真の自我」——フライブルク期倫理学の再構成」、『現象学年報』第二十六号、日本現象学会、一三四―一四二頁。
- 付記・本稿は、科学研究費補助金・基盤研究C（研究課題番号：23520030）による研究成果の一部である。
- (吉川孝・よしかわ たかし・高知県立大学)

澤田哲生著『メルロ＝ポンティと病理の現象学』（人文書院、二〇一二年）

野間 俊一

一 精神病理学とメルロ＝ポンティの距離

精神に異常を来す精神疾患の病理性を、生物学などの精神現象とは別の参照枠を用いて説明するのではなく、患者の精神に直接現れる経験のあり方から探求しようとする学問領域を「精神病理学」と呼ぶ。

そして、患者の直接の経験のみを研究対象とした精神病理学は、その誕生の当初から現象学とは密接な関係を保ってきた。二十世紀初頭に統合失調症の基本障害を「現実との生きた接触の喪失」と論じたミンコフスキー Minowski E はフッサールとベルクソンから影響を受け、その後ビンスヴァンガー Binswanger L はハイデガーの影響下で「現存在分析」という精神療法概念を構想し、さらにブランケンブルク Blankenburg W が統合失調症における「自然な自明性の喪失」を提唱したのも現存在分析とフッサール現象学の手法を取り入れていることだった。精神疾患を患者本人の生き方の反映と考える人間学的精神病理学は、まさに現象学的精神病理学と同義として語られてきた。

ただし、フッサール、ハイデガーと並ぶ現象学の巨星メルロ＝ポンティは、なぜか精神医学領域で引用されることが多くはなかった。メルロ＝ポンティを主題的に扱う精神医学者としては、評者の知る限り

わずかに現代ドイツのフックス Fuchs Th の名が挙がるくらいである。実証的に呈示されたさまざまな精神現象を独自の視点から分析するメルロ＝ポンティの手法は、精神病理学に新たな可能性を示してくれたようにも思われたが、その分析の完成度の高さが逆に門外漢である精神医学者の安易な接近を躊躇させたのかもしれない。

精神医学とメルロ＝ポンティの近くて遠い関係は、メルロ＝ポンティの試みた精神病理現象への独創的な接近を忘却の彼方へと追いやってしまった。このような現状において、若き哲学者澤田哲生氏の手によって編まれた『メルロ＝ポンティと病理の現象学』は、メルロ＝ポンティのさまざまな精神病理現象についての論考を蘇らせ、彼の思想全体のなかに位置づけ直しているという点で、きわめて意欲的な著作である。

二 「平板化」をめぐる

本書は、メルロ＝ポンティの人物を紹介する序論と、三部から成る本論で構成されている。本論で最初に取り上げられるのは、今日「高次脳機能障害」と呼ばれる、脳の器質的病因に伴って生じるさまざま

まな認知機能障害である。

高次脳機能障害の症例の検討に入る前に、メルロ＝ポンティの反射学説批判と代償行為論が紹介されている。反射学説が刺激と反応の一对一对応を基本形としてその組み合わせで行動が成立すると考えるのに対して、メルロ＝ポンティは刺激をあくまで「行動を規定する一つの「意味」」（本書六五頁）と考え、他方、脳損傷によってなんらかの脳機能が障害されてもそれが模倣的身体運動により補われる「代償行為」が生じるのは、大脳皮質の損傷にともなう機能不全が「行動障害の原因ではなく、その構造の変化の一つの結果」（本書七三頁）だからだと理解するのである。すなわちメルロ＝ポンティは、局所的な脳損傷であっても、そこに生じる症状はなんらかの「欠損」ではなく、世界のなかで生きる「意味」を規定する「構造」の変容だと考える全体論的視座に立っている。

この「構造の変容」をさらに検討するために、澤田氏はメルロ＝ポンティの「平板化」概念を取り上げている。脳損傷患者において刺激物の位置づけが混乱する事実、位置づけ中枢の破壊によって説明されるのではなく、一つの安定した全体にまで自らを体制化することにはや成功しなくなる諸興奮の「平板化」によって説明されるのである（PhP, 88-89/1-136、本書九三頁）。もともとこの説明では、脳損傷患者の機能障害をまさに「体制化の失敗」という「欠損」として説明していることになり、構造の変容を「新たな意味の獲得」と考えるメルロ＝ポンティの全体論的視座のなかでは違和感を禁じえない。むしろ、澤田氏が続けて引用するように、芸術作品は美術館に陳列されることによってその意味と価値が「平板化」され、科学の操作概念によって人間の身体に備わる感性的構造が「平板化」される、というう

うに拡張して用いられる際にこそ、この概念が生かされているように思われる。すなわち、健常者にせよ脳損傷患者にせよ、あらゆる経験は独自の経験構造を基盤としてそれぞれの生きる意味を反映したものであるにもかかわらず、そのような意味を顧慮しない操作的態度こそ「平板化」と呼ぶべきなのだろう。

三 幻影肢と身体図式

本書第二部では「幻影肢」現象が取り上げられる。幻影肢とは「実在しない肢体や肢体の一部の実在を感じる感覚」のことである。これは一種の身体図式障害と理解されるのだが、精神医学において「身体図式」は「自分の身体各部の空間的、物理的な特性に関する内的な表象」のことを指し、身体図式障害はやはり脳損傷患者でしばしば見られる現象ということになる。しかし、メルロ＝ポンティが身体図式を「世界の中の私の身体の経験」（PhP, 165/1-238）と端的に表現し、さらに「世界の相関者としての世界へと開かれた一つの体系」（PhP, 169/1-243）と説明するとき、彼にとつての身体図式はもはやなんらかの「表象」などではなく、諸表象の基盤にある経験の構造なのである。

澤田氏は、メルロ＝ポンティが幻影肢の発生の起源を、情緒にとらわれた人間が行使する「魔術的な行為」と解釈し、彼の分析が「切断の瞬間に抑圧された経験とその水準における患者の行動の諸特徴」に焦点を当てていると指摘している（本書一五六頁）。より一般化すれば、幻影肢患者の身体図式は、肢体の切断という事態に圧倒され動揺しつつもその事態を自分なりに受け入れようとする姿勢を反映しているのだろう。「人間の世界内における身体行動と知覚活動が、実在の空

間だけではなく、象徴的な領域にも浸透している」(本書一五七頁)という澤田氏の指摘は、身体行動と知覚活動が人間固有の象徴性を帯びた身体図式に基礎づけられていることの言い換えである。

四 存在論的精神分析へ

ここまでは、いわば神経心理学領域での生物的事象についてのメルロ＝ポンティ流の現象学的な読み替えだったが、本書第三部では神経症や精神病あるいは文学といった、精神医学や心理学が従来主要な対象としてきた領域についてのメルロ＝ポンティの考察が概観されている。ここではそのなかでも、精神分析に関する彼の理解に注目しよう。

澤田氏は、フロイトの精神分析に対するメルロ＝ポンティの理解の特徴として、「同一化」を自分の他者への置き移しではなく自我存在の過剰のために他者システムが変容した事態とみなすこと(本書二四九頁)や、記憶の想起とは過去の出来事の単なる再現ではなくさまざまな観念により図式化された身体行動の意識化と考えること(本書二六三頁)が挙げられる。すなわちメルロ＝ポンティは、フロイトのように心的外傷のために固着した観念が抑圧されてさまざまな神経症症状として現在に蘇ると仮定するのではなく、過去の出来事によって他者システムやその基盤にある身体図式が変容を被ってそれが現在まで保持されており、このことが意識化されることでさまざまな心理現象(同一化、記憶の想起)が生じると考えたのである。これは、ビンスヴァンガーの現存在分析の思想に近い。

最後に澤田氏が取り上げたのは、文学者クロード・シモンの著作に

ついでにメルロ＝ポンティの論考である。メルロ＝ポンティは、諸々の出来事を一文へ凝縮し、異なる時制に属する人物と出来事を「一息で」「一つの全体として」描写するシモンの表現を、「マグマ」と形容した(本書二七一頁)。登場人物や出来事の一つひとつが一方の図に對して他方が地となるような「入れ子構造」を成しており(二七四頁)、それは没日常的で瑣末な経験としての「切れ端」の自由な組み合わせりでもある(二八七頁)。すなわちシモンは、メルロ＝ポンティによれば、私たちを取り巻く事象が、通常の時空間の秩序から自由なやり方で互いに交流し合うことで世界がそのつど生成するさまを描写しているのである。

メルロ＝ポンティは、過去の抑圧された出来事が現在に影響を及ぼしているといった要素主義的理解を退け、他者システムや身体図式という構造が過去の出来事によって変容したと解釈したが、シモン論ではさらに、構造自体が日常の予期せぬ無数の「切れ端」によって無限に変容を繰り返すことを説いているのである。このことは、メルロ＝ポンティが晩年に論じた「存在論的精神分析」を思い起こさせる。古典的精神分析が機械論、因果論の色合いの強い仮説的メタサイコロジであるのに対して、メルロ＝ポンティのいう「実存的精神分析」は、あらゆる神経症症状を「実存の総体的態度」と捉える。(Cf. 1871-365)。しかしのちになって彼は、実存的精神分析でさえ意識における意味作用に拘泥し「イデア的対象への関係としての志向性」(RC, 邦訳188)に踏みとどまっていると考え、すべての存在者が「存在」の象徴として際立たせられる「多元決定」という原理が機能する「存在論的精神分析」(VI, 邦訳399)を提唱するに至ったのである。

シモン論もその延長線上で理解することが可能である。「まなざし

「触発」も経験の「抑圧」も被らない、極めて些末な経験（「切れ端」）の水準でも、人間の身体には、他者や外部の世界に働きかける回路が備わっている」（本書二九〇頁）のである。

五 二十一世紀の精神病理学に向けて

本書は、これまでまとめて論じられることの少なかったメルロ＝ポンティの精神病理学論考を緻密に整理したという点で重要な文献である。しかしそれ以上に、論考を辿るなかで彼の存在論的視座を浮き彫りにしているという意味でも、きわめて興味深い。

メルロ＝ポンティがこれまで精神病理学領域で取り上げられることが多くなかったのは、二十世紀の人間学的精神病理学者が現象学に内包される実存論的側面を評価したのに対して、人間の実存を超えた生命性一般や存在論へと連結されたメルロ＝ポンティ現象学の扱い方にとまどったためかもしれない。しかし、メルロ＝ポンティの生命論と、それと不可分な存在論とは、ポストモダンを経過した二十一世紀の精神病理学に新たな光を投げかけてくれるかもしれない。本書はその可能性を十二分に暗示している。

文献

メルロ＝ポンティ (Merleau-Ponty M.) の著作（略号と頁数を明記、邦訳のある文献はその頁数をスラッシュで区切って併記）

PhP : *Phénoménologie de la perception* (1945) . Galliard, Paris, 1998. (竹内芳郎、小木貞孝訳：知覚の現象学 1・2、みすず書房、一九六七、一九七四)

VI : *Le visible et l' invisible* (1964) . Galliard, Paris, 1999. (滝浦静雄、

木田元訳：見えるものと見えないもの、みすず書房、一九九三)

RC : *Resumés de cours* (Collège de France, 1952-190) (1969) . (滝浦静雄、木田元訳：言語と自然、みすず書房、一九七九)

(野間俊一・のま しゅんいち・京都大学)

齋藤元紀著『存在の解釈学——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』 (法政大学出版局、二〇一二年)

小柳 美代子

「存在・時間・空間」。その「謎」を解く道はすでに見出されたのだろうか？　むしろ歩めば歩むほど、その謎は深まるばかりなのではないか？　我々の目の前に広がるのは、謎のもつ暗がりばかりなのか？　それとも？

ハイデッガーは多様に読まれうる。むしろそのような「広さ」をもつのが、ハイデッガーのある種の長所だとも言いうる。本書は『存在と時間』の全体を「解釈学」として「包括的に捉え」、特に「ハイデッガー哲学の根幹をなす『存在と時間』両概念の解釈学的連関の解明」を試みる。その観点から全面的かつ詳細に論じたことに、本書の大きな特徴がある。本書は『存在と時間』を中心とした「解釈学的構造」、「『存在の解釈学から存在の解釈学への転回』、それに基づいた「解釈学的反復」を論じるが、その際アリストテレスを始めとする西洋哲学の他の思想とハイデッガーとの比較により、ハイデッガーの解釈学的思索の批判的検討も試みている。もう少し詳しく見てみよう。

まず「第一部『存在と時間』の解釈学的構造」では、『存在と時間』における人間的「『存在の解釈学』」の構造が解明される。それは「形式的告示的解釈学」「日常性の解釈学」「超越論的解釈学」に分かれる

が、ここで『存在と時間』の「挫折の原因」として「現前的時間性」と非現前的時間性との対立」が挙げられる。それに基づいて「第二部『存在と時間』の解釈学的転回」では、その「挫折の打開の可能性」が探られる。「脱自的瞬間の時間性」（キリスト教やアリストテレスの時間論との比較）、「解釈学と超越論との相克」（プラトンの「超越論的時間地平との連関」、「永遠帰帰と転回」（ニーチェの「永遠帰帰」が『存在と時間』の時間論に及ぼす影響）等が論じられ、特にニーチェの「永遠帰帰」が『存在と時間』挫折の大きな原因として挙げられる。そこからハイデッガーの思索が「存在の解釈学」へと「転回」する、とされる。この「存在の解釈学」という観点から、「第三部『存在と時間』の反復」では、ハイデッガー初期から中期までを視野に入れ、『存在と時間』における「『存在の解釈学』」の再検討がなされる。その際特に問題とされるのは「他者、歴史、自然」の問題である。すなわち「共同存在の解釈学」（ハイデッガーの存在論を「共同存在の解釈学」として解明）、「歴史の解釈学」（デイルタイとの関わりで「ハイデッガーの解釈学を「歴史の解釈学」として究明）、「自然の解釈学」（ハイデッガーの自然論を「自然の解釈学」から「ビュシスの解釈学」への「転

回」として捉える)が論じられる。以上のような論究を通じて、ハイデッガーの思索が「現存在の解釈学」に留まらぬ「存在の解釈学」等という、広い意味での「解釈学」の試みとして捉えられる。それが特に「存在と時間」という両概念の連関という観点から論じられるのだ。

本書はハイデッガーの著作を広く徹底的に検討し、それに関する論評等も踏まえたうえで、アリストテレス、ニーチェをはじめとする西洋哲学の他の思想との比較をも通じて、詳細な議論を展開している。また「解釈学」という観点からハイデッガーの思索を包括的に捉えるという点で、独自の見解を示している。さらに幾つかの点で独自の見解を提示しており、まさしく本書は著者の積年の哲学的努力の賜物と言いうるだろう。それはまた我々自身がハイデッガーを通じて自ら思索するための、良い参考書ともなるだろう。

本書で指摘されるように、「ハイデッガーにおいては『方法』が重要問題となる」ということには、評者も同様の意見をもつ。著者の言ういわゆるハイデッガーの思索の《転回》や、その後のハイデッガー後期思想は、そのような「方法の転換」ということを理解しなければ、真に理解されがたい。その意味で、本書の指摘は至当だと言いうる。

ただ、幾つかの問いが生じてくる。まず、本書が説くように『存在と時間』の全体を「解釈学」として読むことは可能だが、しかしハイデッガーが中期以降に「なぜ解釈学という名称を放棄したのか」ということが問題となる。おそらくはそこに、ハイデッガーの思索の重要な鍵があると思われる。著者自身が「『存在と時間』以降、解釈学の名称は完全に捨てられる」と述べているが、「しかしそれは解釈学的思考の放棄ではなく、解釈学の構造的な機械的反復の放棄を含意していたように思われる。……ハイデッガーは中期の『転回』において、

……新たな解釈学的思考を試みる」とされる(二六三頁)。だがハイデッガー自身が「捨てさった」名称を「新たな解釈学的思考」という形で著者が用いることへの説明が、もう少し必要なのではないか。「解釈学」という名称は今日広範囲にわたって使われており、その意味するところも人によって異なっていると言いうる。本書でも「解釈学(的)」という名称が中心となっているが、その意味するところはかなり広いのではないか。本書ではハイデッガーが「現存在の解釈学」に留まらず「存在の解釈学」へと向かったと言われる。だが中・後期ハイデッガーでは「存在の思索」とは「存在の呼び声」に人間が「呼応する」(entsprechen)ことだとされる。それを前期の「現存在の解釈学」と同じ「解釈学」という名で呼びうることの説明が、さらに必要なのではないか。

また本書は特にアリストテレスやニーチェらがハイデッガーに及ぼした影響を、重点的に論じている。ことにニーチェが『存在と時間』に及ぼした影響について論じているのは、これまであまり見られない新しい観点だと言いうるだろう。ただし、そこには問いも生じてくる。本書ではハイデッガーのいわゆる思索の《転回》におけるニーチェの「永遠帰帰」の重要さが指摘され、その点が思索の《転回》の主要「原因」として挙げられていると解される。だが思索の《転回》ということがあるのかどうかということも含めて、その「原因」についての議論は多々ある。その点についての議論がまだ尽くされていないのではないか。「解釈学」という名称を「捨てさった」とことと並んで、この点がハイデッガーの思索の重要な鍵だと思われるのだ。本書ではニーチェの「永遠帰帰」が『存在と時間』の時間論に取り入れられたとされる。だがハイデッガーの時間論が「『永遠帰帰』を組み込むことに

より、『機械的反復』へと接近し、挫折を招いた」（四六一頁）とされるのだ。このような解釈は斬新だが、しかしなぜ時間論が「機械的反復」へと接近することにより挫折へと至るのかについて、さらなる説明が必要なのではないかと感じられる。

いわゆる思索の《転回》の「原因」となったのは、どのようなことだったのか。「時間・空間」そのもののもつ問題と人間との問題が、原因の一つとしてあるのではないか。未完に終わった『存在と時間』既刊部の根本問題の一つは人間的現存在のあり方が「死」や「脱自態」という「時間性」によって規定されていることとしての「現存在の時間性」の問題だった。その後「現存在の時間性」から「存在了解の地平としての時間・テンポラリテート」への橋渡しが問題となった。テンポラリテートについては『存在と時間』で予告され、『現象学の根本諸問題』（1927）等で多少論じられはしたが、『現象学の根本諸問題』も未完に終わったことから、説明不足であり、理解が難しいとされる。だがその後『哲学への寄稿』（1936・38）等でテンポラリテートと「時・空」（Zeit-Raum）との関わりが述べられたことから、逆にその本質が解明される。これはまたそもそも「なぜ時間が問題とされたのか」ということ自体と関わり、ここにハイデッガーの思索の「隠れた動機」とも言えるものが垣間見られるのだ。本書が根本問題と捉える「存在と時間」という事柄を明確にするために必要と思われる範囲内で、今簡単に見てみよう。

西洋哲学では「存在と時間」はそれ程の根本問題とはならなかった。「存在と時間」がいかに関わるのかということとは、むしろ二〇世紀の自然科学において大問題となった。それまでの自然科学ではニュートン古典物理学的「絶対時間・絶対空間」が前提され、「時間」「空間」

は存在者の存在とは無関係に流れ・広がる、いわば「事象の舞台」だったと言いうる。しかし特に一九〇五年から一九一六年にかけて発表されたアインシュタインの「特殊相対性理論」「一般相対性理論」では、それまで絶対とされたこの「時間・空間」自身が問いとなった。その際「時間・空間」はもはや切り離されえない「時空」であり、「事象の相互関係として成立する相対的時空」となる。ハイデッガーの「時・空」は、このような「時空」と類似している。「時・空」の前身と言いうるテンポラリテートは「存在了解の地平としての時間」であり、「空間的時間」と言いうる。テンポラリテートが説かれた時期（『存在と時間』前後）には、「人間的現存在の時間性」が「根源的時間」とされ、それを「基盤」として「空間的時間」（テンポラリテート）への橋渡しが問題となった。だが『寄稿』等での「時・空」では時間と空間とはいわば同等であり、切り離されえない。時間・空間についてはその後ハイデッガー自身も「現存在の空間性を時間性に帰着させようとした『存在と時間』第七〇節の試みは維持されえぬ」と自己批判した（GA4:39）。このようなテンポラリテートと『寄稿』での「時・空」との決定的違いが、思索の《転回》と関わると思われるのだ。つまり「人間的現存在の時間性の時熟によって初めて開かれる地平としての空間的時間」（テンポラリテート）に対し、人間の存在を「基盤」とせず、「自ずから開ける」存在自身の「自己伏蔵の空け開け」（*Öffnung der Sichverbergung*）としての「時・空」。ここでは「人間的現存在の位置づけ」と「時間と空間との位置づけ」との転換が生じており、その中核にあるのは「存在自身の自己伏蔵」という事態である。（この事態は中期以降初めて言われた。詳細は別の機会に論じたが、今は控える。）しかもこのような「時空」の問題は、そもそも「なぜ時間が問

題とされたのか」ということに遡及する。

前述の相対性理論発表後の自然科学の動向に関し、「存在と時間」の本質を問うハイデッガーも無関心ではなかった。特殊相対性理論発表と同年一九〇五年にはフッサールの『内的時間意識の現象学』が発表され、ハイデッガーも再三アインシュタインに言及した (GA30:5, 52v)。現在のところハイデッガー最初の時間論とされる一九一五年『歴史科学における時間概念』は一般相対性理論発表と同年であり、アインシュタインにもいち早く言及している (GA1:424)。ハイデッガーが時間を論じ始めたことは、相対性理論発表によりそれまでの「絶対時間」が解体し、時間の本質への問いが問題となったことと関わり、しかも時間を「人間のあり方」との連関で捉え直そうとしたからと、言いうるだろう。

このような「存在と時間」の問題はその底に「空間・世界」の問題を含み、それは世界と相関的な「物」の問題につながる。これらの問題は特に中・後期ハイデッガーで重要問題となるが、その思索は「老人のたわ言」ともされ、難解だとされる。だが「難解」だとされる事柄が、じつは現代自然科学では当然の成果とされる事柄なのだ。例えば講演『物』(1949)等で説かれる「世界」は、その本質は「世界する」(welten)「働き」であり、「大地・天空・神的なるものたち・死すべき者ども」の四者の「関わり合い」(Verhältnis)という「働き自体」だとされる (GA7:181 usw)。このような彼の世界論は現代自然科学の世界論である宇宙概念と酷似する。相対性理論から導き出され、観測により確証された(一九二〇年代以降)「膨張宇宙論」では、それまでの静的・不変なものとしての宇宙概念が解体し、宇宙自身が膨張し、変化する。宇宙とは絶えざる「働き」自体であり、事象相互の「関

わり合い」という「関係のネットワークの働き自体」を意味するのだ。また世界と相関的な「物」も、講演『物』等で「物は物する」(Das Ding dingt)とされ、「物の本質」が「物する」という「働き・動き」であり、「物とは働き自体だ」とされる。これは難解だとされるが、しかし素粒子論等で今日「物」は不動の実体ではなく、つねに「働き・動く」「過程・プロセス」とされる。「不動の物」という考えの方が「幻想」だとされるのだ。「時間・空間・世界・物等」の本質を問うハイデッガーが、以上の自然科学の成果を顧慮しなかったとは考えにくい。彼はアインシュタインへの言及のみならず、量子力学のハイゼンベルクらとも交流し¹⁾、自然科学への言及も多い。むしろ我々はこのような「自然科学との連関」という「隠れた動機」があることを理解することにより、ハイデッガーの「難解」な思索を解く鍵が与えられると言いうるだろう。後期ハイデッガーの思索を「たわ言」と切り捨てるのは、事の本質を理解しない証しとも言えるのだ。今日「人間のあり方」というような「哲学的」問題はともかく、「時間・空間・世界・物等」というような事柄に関しては、自然科学を踏まえて思索せねば、事の本質を見誤るのではないか? 否、むしろ今日そのような事柄に関しては「哲学と自然科学」を分けて考えること自体、もはや無意味なのだ。

ただし、ときにハイデッガーが自然科学を批判したのも事実である。彼は自然科学を顧慮したうえで、しかし自然科学では解けない問題を解こうとした。それが何なのか。それを思索することが、おそらくは我々の課題の一つとなるだろう。「神的なるもの」「芸術」ということがそれと関わると思われるが、今はそれについて論じる場ではない。

「存在・時間・空間」への問いは未だ解かれぬ謎のままだ。だが謎が謎であるが故にこそ、そこへと至る道を探す歩みは止まることを知らない。我々は常に問いの途上にある。

(註)

ハイデッガーからの引用はGAと略記。Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

一 ハイデッガーの自然科学理解は非常に確かなものだったとされる。Vgl. *Dem Andenken Martin Heideggers Zum 26. Mai 1976*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1977, S. 63f.

(小柳 美代子・こやなぎ みよこ・早稲田大学)

海外事情…第五回東アジア現象学サークル

(北京大学…二〇一二年九月二二—二三日)

村上 靖彦

第五回GPEACE (Phenomenology for East-Asian Circle) は二〇一二年九月二二—二三日に北京大学で開催された。PEACEのLester Embree氏のイニシアティブで始まった東アジアとアメリカ合衆国の研究者による現象学の学会である。韓国、中国、台湾、香港、日本が主要メンバーとなり、Embree氏とThomas Nenon氏がオブザーバーとなっている。またそのときに応じてヨーロッパ、オセアニアや他の東アジア諸国から研究者を招待している。二年に一回、持ち回りでアジア各国でメンバー各国から数名の発表者が参加する形で開催されている。今回、日本からの参加者は、村田純一、榊原哲也、石原孝二の各氏そして村上だった。

さて、二〇一二年の学会はいささか特殊な状況のなかで開催された。というのは尖閣諸島の領有権をめぐる緊張が高まっている時期だったのである。中国では反日デモおよび日本製品の不買運動が行われ、九月一五日に日本企業の在中国店舗が多数破壊される事件が起こっていた。そのため主催者のXiping Jin教授は、日本からの参加者の安全を非常に心配され、渡航を差し控えたほうが良いのではないかというメールが、直前になって日本側の参加メンバーに届いた。私は

ちは渡航したいという意志をもっていたので、直前まで状況を見極めた上で判断することになり、結局予定通りに全員が北京に集合した。学会の日程がタイトだったこともあって私自身は滞在中も街に出ることはなく、北京大学のレジデンスのなかで過ごす事になったのだが、学内ではとくに緊張感を感じなかった。そしていうまでもなく、我々を迎えてくださった北京大学を始めとする中国の皆さんからは、非常に友好的な歓待を受けた。とはいえ「Jin教授を始め北京大学の皆さんは、安全な滞在ができるように細かい気配りを到着時から帰りの空港にいたるまでしてくださっていた。この場を借りて御礼申し上げます。

さて、「現象学と自然主義」というテーマを掲げて行われた会議は、パラレルセッションで二五の演題が生まれ、非常に密度の高い会議となった(Morita氏とCrowell氏は欠席)。フッサールやハイデガーに関する古典的な研究もあるが、おそらくはヨーロッパの現象学系のシンポジウムでは見られないであろうような新しい試みも見られるのどくに記したい。たとえば中国や韓国の思想家への言及が見られる(例えばNam-In Lee氏の「Toward the Phenomenology of Moral Instinct

Developed through a Dialogue with Chong Yak-Yong (1762-1836) and J. G. Fichte (1762-1814)」。今回の会議にかぎらず、東洋の思想・文化的な諸現象を現象学から議論し直す試みは一定の成果を収めつつあるし、可能性があると思われる。あるいはそのような地域主義からも自由になった、旅行の現象学という斬新かつ内容も面白い試みも見られた (Jeff Malpas, "We Hyperboreans: Naturalism, Nietzsche, and Topography")。日本の参加者は、ケアや当事者研究にコミットしているメンバーが参加したこともあり、日本の最近の動向を伝える役目も果たせたのではないかと思われる。私見では、ヨーロッパ大陸の哲学研究が、アカデミズムの閉塞のなかで狭い歴史研究に陥りがちなのに対し、北欧とアジアでは他の学問領域を巻き込む形でさまざまな試みが生まれ活性化しつつある。痛みについての現象学的な考察を行った Saulius Genusas 氏などは、私にとって二〇〇八年リトアニアでの北欧現象学会以来の再会だったのだが、ヨーロッパの学問の閉塞感に幻滅して香港に移住したと語っていた。そのようなアジアの動向と勢いを十分感じさせる会議であった。

もう一つ特筆すべきは、若手の参加であろう。この会議は基本的に各国で参加メンバーを選んでいると思われるが、とくに中国と韓国からは三〇代の若手の参加が目立った。もちろん日本でも優秀な若手は育っているわけであり、今後海外で同種の会議が行われるときには率先して若手を派遣していく必要があると思われる。

本稿を締めくくるにあたり、冒頭にあげた政治的緊張の話題に立ち戻りたい。二〇〇六年に、PEACEが代々木のオリンピックセンターで行われた際も、日本とアジア諸国のあいだで政治的な緊張が高まっ

ていた。そのときのレセプションの席での村田純一氏による主催者代表の挨拶が非常に印象に残っている。村田氏は次のようなことをお話になっていた。数年前の言葉であるが今まさにアクチュアルな意味を持つので、思い出しておきたい。「日本とアジア諸国のあいだにはさまざまな政治的な緊張がたしかにあります。しかし現象学研究者として私たちにできること、そしてしなくてはいけないことは、個人的なレベルでの友好を深め交流の輪を強固にしていくことです。個別の人間的な交流こそが、緊張緩和のための力になるはずです。」

次回は来年香港の中文大学で開催される予定である。

http://www.phil.pku.edu.cn/documents/20120918122408_Phenomenology-for-East-Asian-Circle-Conference-Program.pdf

- constitution*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Merleau-Ponty, M. 2002. *The phenomenology of perception*. London: Routledge.
- Naudin J (1997). *Phénoménologie et Psychiatrie. Les voix et la chose*. Toulouse: PUM.
- Parnas J, Handest P, Saebye D, Jansson L (2003). Anomalies of subjective experience in schizophrenia and psychotic bipolar illness. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 108:126-133.
- Parnas J, Moller P, Kircher T, Thalbitzer J, Jansson L, Handest P, Zahavi D (2005). EASE: Examination of Anomalous Self-experience. *Psychopathology* 38:236-258.
- Raballo A, Saebye D, Parnas J (2011). Looking at the schizophrenia spectrum through the prism of self-disorders: an empirical study. *Schizophrenia Bulletin* 37:344-351.
- Sass LA (1992). *Madness and modernism. Insanity in the light of modern art, literature, and thought*. Harvard: Harvard University Press.
- Sass LA, Parnas J (2003). Schizophrenia, consciousness, and the self. *Schizophrenia Bulletin* 29:427-444.
- Sechehaye M (1951). *Autobiography of a schizophrenic girl*. New York: Grune & Stratton.
- Ströker E (1987). *Investigations in philosophy of space*. Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Stanghellini G, Cutting J (2003). Auditory Verbal Hallucinations - breaking the silence of inner dialogue. *Psychopathology* 36:120-128.
- Tatossian A (2007). *La phénoménologie des psychoses*. Le Cercle Herméneutique, Collection Phéno. Paris: Vrin.
- Vygotsky L (1986). *Thought and language*. Cambridge, Mass.: MIT.
- World Health Organization (WHO) (1992). *The ICD-10 classification of mental and behavioural disorders: clinical description and diagnostic guidelines*. Geneva: WHO.

¹ 本論文は、Henriksen et al. in press. を大幅に改訂したものである。臨床事例の詳細や説明に対する経験的根拠についての議論に関しては、Henriksen et al. in press. を参考のこと。

5. 結論

この観点からすると、統合失調症に於いてAVHは、思考同士が内語で行う対話の中から生じる。内語の対話は、準音響的性質を得て、だんだんと音量を大きくしていく。〔同時に〕経験の中での隔たりがだんだんと拡大するために、対話は最終的に親しみのないものとして現れる。このため、患者は対話を自分自身の考えとして認識できない。自分のものであることを表すタグがなくなってしまうと、対話を行う内語の両側の統一性がバラバラになり、このために患者にとっては、思考が自分のものであるにも関わらず親しみを失い、異質な声として経験されるようになるのである。患者が実際に幻声をはっきりとした聴覚的性質をもって経験するのかどうか、そして内面にあるものとして経験するのかわり、外面にあるものとしてなのかとは独立に、私の見るところでは、根源的存在が乱れ、それに伴い経験中で自己感と意識流との距離が生じるからこそ、これら他の存在の経験が患者自身の主観性の親しさの中で分節化することが出来るのだ。この主観性自体の、そして主観性自体の内での受動的な疾病(passive affection)こそが、私の主張では、統合失調症に於けるAVHの現象学を理解する上で本質的なものである。

参考文献

- Aggernæs A (1972). The experienced reality of hallucinations and other psychological phenomena. An empirical analysis. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 48:220-238.
- American Psychiatric Association (APA) (1994). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders: DSM-IV*, 4th ed. Washington: APA.
- Baethge C, Baldessarini RJ, Freudenthal K, Streeruwitz A, Bauer M, Bschor T (2005). Hallucinations in bipolar disorder: characteristics and comparison to unipolar depression and schizophrenia. *Bipolar Disorders* 7:136-145.
- Berrios GE (1996). *The history of mental symptoms. Descriptive psychopathology since the nineteenth century*. New York: Cambridge University Press.
- Ey E (1973). *Traité des hallucinations*. Paris: Masson.
- Haug E, Lien L, Raballo A, Bratlien L, Oie M, Andreasen OA, Melle I, Møller P (2012). Selective aggregation of self-disorders in first-treatment DSM-IV schizophrenia spectrum disorders. *Journal of Nervous and Mental Disease* 200:632-636.
- Heidegger M (2007). *Being and time*. Oxford: Blackwell.
- Henriksen MG, Raballo A, Parnas J (*in press*). The pathogenesis of auditory verbal hallucinations in schizophrenia: a clinical-phenomenological account. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*.
- Husserl E (1970). *The crisis of European sciences and transcendental phenomenology*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Husserl E (1983). *Collected works, vol. II: Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - first book: general introduction to a pure phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Husserl E (1989). *Collected works, vol. III: Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - second book: studies in the phenomenology of*

乱れた主観性の中から自己疎外が生まれ、これによって最終的には自分自身の思考、感覚や身体の一部が奇妙なものか非人称的なものとして経験されることが——そして別の人間や別のものから生まれたり、それらによって操られていたりするものとして経験されることすら有りうる——可能になるのである。

内語の病的な対象化を特徴付けるためには、先に病的ではない内語を記述せねばならない。私たちの思考の実質的な部分は、いわゆる内語の形で生じ、この発話は言葉を使った対話形式の構造になっている(Vygotsky 1986; Sass 1992)。私は自分の片側が質問し、もう片側が返答するという意味で自分自身との対話を行っている。これらの部分は何らかの形で別個のものとして経験されるのだが、同時に統合したものとして経験されている。〔対話の〕基礎には二重性の中の統一性がある、まったくの無傷のままである(Stanghellini and Cutting 2003)。統合失調症スペクトラムの病状に於いては、私が記述しようとしてきたように、この統一性が脆弱になり脅かされる。そしてしばしば経験の中で自己と意識流との間に隔たりが生じる。私の見るところでは、この自己感覚と内語との解離こそが、AVHの発症を理解する上で不可欠である。解離が生じたのは、自分自身と接触している(例えば、思考、感覚や身体運動)という暗黙の感覚が根本的なところで弱まったからである。そして解離は、一部の事例では内語の両側が普段は統一されて対話しているところに、架橋のできない溝をもたらししてしまう。患者の報告では、ある種の思考、多くの場合邪魔な気であったり切迫感を持ったりする思考が、しばしばHannaが言うように、「奇妙で非人称的に」感じられる。思考は、ひとつには制御されていないために、本当は患者が作り出したものではないかのように経験されているのかもしれない。Johnの準強迫観念についても同様である。経験的な隔たりは内語を変容させ、隔たりがあるために、患者は自己疎外を引き起こす独特の仕方でも思考を内観出来るようになる。内語は、普段は静かな媒介として機能することで自己を存在させているのだが、今や明示的な意識の対象となり、この対象化の過程で、思考が具象化して物理的对象と遠からぬような性質を獲得しうる。この、自己意識が大袈裟になり疎外を生む形式は、Sass(1992)によってすでに「過剰反省性(Hyperreflexivity)」として記述されているものである。過剰反省性は、例えば、前景—背景、焦点—暗黙といった通常の自己意識の構造がゆがむことを意味し、そのために普段は暗黙のうちにあった、いわば、身体や内的生活の側面が、奇妙なまでに明示的で自己疎外的な形で経験されるようになる(Sass and Parnas 2003)。患者の中には、Hannaのように特定の思考を空間的に把握出来る患者がいる一方で、Johnのように、思考が自動的に繰り返される患者もいる。さらに、内語はしばしば音響的な性質をもつことがあり、このために患者は自分の思考を聞くことが出来るようになる(*Gedankenlautwerden*)——Hannaの事例がそうである。Davidが記述した別の現象は、例えば、フィルムストリップ上のように自分自身の思考を見るというものである。経験の中での自己感と内語の距離は、自我分裂(*Ich-Spaltung*)という精神病に近い経験に於いても現れる。Johnはその一例であり、二つの別々の部分に引き裂かれたかのように感じると記述していた。たいていは、これらの部分は良い部分と悪い部分であるという。私の見るところでは、経験の中での距離の存在は、様々な形で上記の異常な経験中に反映されていて、統合失調症一般そしてとりわけAVHの発現への脆弱性を指し示している。

確な感覚が含まれている。初期の統合失調症に於いて第一に生じる主観的経験の中で最も警戒すべきものには、根源的存在の乱れを含んだものがある。このせいで患者は世界に自然に溶け込むことが出来なくなるのである。きちんとここにいる〔存在する〕感じがしないと報告する際、多くの患者が経験の現象性の損傷を訴える。——「頭の中がなんか空っぽに感じるのです。起きていないみたいな感じです。まるでここにいないみたいに、〔世界から〕切り離されてふわふわしています。風邪をひいているみたいで、頭の中に綿が詰まっているみたいです」。Davidは長い間ここにいる感覚が弱まり、それに伴って共有された世界から離れている感じがすると言う。そのときの言葉では、彼は自分が何年もの間「ガラスのシャボン玉の中に住んで」おり、それにときに「霧がかかる」せいで、彼は「外界との接触」を失ってしまうのだと述べていた。これと同じように、Johnは、「真空のような状態」について語っていたのだった。この状態では、思考と感覚の全てが押さえつけられてしまって、世界と〔自分と〕の共鳴が明らかに失われる。このとき彼は、〔世界が〕「非現実的」で、自分がまるで世界を眺める「傍観者」になったかのように感じられると言う。幻声のはじめて表面化したのは正にこの空虚のさなかであった。これははじめのうち、「嵐の中ひとりで野原に立って風の音を聞いている」かのような頭の中のざわめきとして感じられていた。根源的存在の乱れを経験した他の患者の報告では、普段は暗黙のうちに〔自分が〕自分であるという感覚をもっていたのに、もはやその感覚が経験を満たしていないと言う。——「不意打ちをくらう感じがします。まるで考えが自分から出てきたのではないみたいです」。こうした経験は、自分は他者（*Anderssein*：他在）と根本的に（それでいてしばしば言い表せないほど）異なっているのだという煩わしい感覚をしばしば伴っている。しばしば患者は「ここに属していない」ように、あるいは「宇宙人になったみたい」——即ち、Davidの場合では、「ロボットみたい」——に感じると報告する。減退した存在はしばしば通常的身體化の感覚(sense of embodiment)の異常を伴うことがある(例えば、「体が本当はフィットしていないみたいに、ぎこちない感じがします」)。

根源的存在の乱れのなかでも核心となる側面であると私が提案したいのは、空間経験の病理的変容である。根源的存在が断裂することで、一種の内部空間が形成されたのちに持続し続け、これが常に存在感を放ってくるようなのだ。そのせいで患者は自分自身の内部を空間として経験することになり、自分の思考や感覚が空間内にあるか、それに準じた性質をもって経験されるのだ。例えば、Davidはガラスのシャボン玉の中での自分の思考の位置を空間的に把握でき、自分の思考をほとんど見ることもすら出来る。Hannaには放映中の内面の映画の中で見える思考がある。他には、自分の思考が脳の片側にあるのだと分かる患者や、ある種の思考が「物理的に」頭の中を動き回るのだと叙述する患者などがいる。HannaとDavidには思考が頭の中で音とともに再生されて聞こえる。しかし通常、私たちは自分が何を考えているのか知ろうと自分の考えに傾聴したり、考えを読み取ったり、観察してみたりなどしない——思考には空間的な性質もなければ音声としても聞こえない。そして思考と自分自身との間に時間的な遅れはない。つまり、単に思考の中に住んでいるのだ。〔しかし、〕根源的存在が乱れ、これに伴い空間経験が病的に変化すると、経験の中で自己感と思考との間に距離が生じる。これは思考の同一性(*Gedankenenteignung*)が秘かに失われていた例なのだが、Davidは自分の思考に対して疎外感を感じている——「僕の思考であって、僕ではないのです」——と語っていた。経験的な隔たりが生じることで、

ペクティブの中で現れるということが強調されてきた。つまり、対象は全体として現れることはなく、常にある特定の側面を向けて、つまり、具体的な角度と距離から、現れるということである。パースペクティブ的であることからくるこの不完全さが空間的对象の特徴である。そしてこれはつまり、現象は必ず、現象する対象だけでなく、対象が現れる先にある主観を伴うということである。第二に、経験する主観は世界を欠いた (world-less) 実体としてではなく、世界を構成するもの (Husserl 1983; Merleau-Ponty 2002) として考えられている。つまり、主観はナイフが引き出しの「中」にあるようにして空間の「中」にあるのではない。そうではなくて、ここで考えられているのは、主観が空間的であるからこそ、知覚対象が空間性の中で現れることが出来るということである。例えば、Heidegger (2007) の議論では、空間的な対象が特定の側面で現れるのは、世界内での方向づけ(orientation)を持っているからであり、そうすることで「主観は」対象を自分の近くに引き寄せているのである。Heideggerが提案するのは、主観の空間性は「空間を与えること」と「空間を整えること」にあるということであり、この提案で彼が強調するのは、空間と空間的对象の根源的经验は本質的に、共有された世界への参与 (involvement) によって規定されているということだ (Heidegger 2007)。第三に、Heideggerがいわば行動の空間を単なる感覚知覚の空間より重視した一方で、他の現象学者たちは最も基本的な空間との関係、つまり、身体性によって構成される関係を説明していないとしてHeideggerを批判している (例えば、Merleau-Ponty 2002)。私の見解ではこれは正当な批判である。すでにHusserl (1989) は、身体性が知覚経験を可能にすると論じていた。つまり、知覚はある形での身体的自己意識を前提としそれと共に起るのだ。彼は身体的自己意識を「キネステーゼ感覚 (kinaesthetic sensations)」と呼んでいる。この生きられた身体 (*Leib*) という考えは、彼の「作動的志向性 (operative intentionality)」の概念と密接に関連している。これは「作用志向性 (act intentionality)」とは別物である。作動的志向性は、いわば、意識の領野で暗黙のうちに、反省以前の背景的機構 (organization) として作動する。Husserl (1973) の跡を継いで、Merleau-ponty (2002) は作用志向性の基礎には作動的志向性があり、後者が世界との根源的關係、彼の言うところの根源的で「分離不可能な存在 (inalienable presence)」を作り上げるのだと言った。私の見るところでは、統合失調症における空間経験の病理的变化は、空間との最も根源的な関係、つまり、世界内での根源的存在 (primordial presence)、が乱れることで起きる。統合失調症スペクトラム障害では、この根源的存在は、Merleau-pontyが示唆するような「分離不可能」ものなのではないようである。

根源的存在という概念で表されているのは、つまり、世界内への反省以前の溶け込みと反省以前の自己感覚とは分けられないということである。「主観と客観[とは]、存在 (presence)たる特有の構造から抽出した二つの「契機」である」(Merleau-Ponty 2002, 500; 下線は著者)。根源的存在は、反省以前の自己意識であり、私が経験するもの全てを私の経験にするものだと言って良い。全ての経験は、私に一人称的な観点の内側から与えられており、その結果として私と思考、感覚、そして身体との間にはいかなる距離も存在していない。根源的存在はこの反省以前の自己意識だと言うことができ、これには、普通の意味での生命力や行為者性、変わり続ける意識流の継続的統一性、そして自分自身の意識的生は私秘的である、つまり、他者や世界とはきっぱり一線を画しているのだという明

失調症と診断されている。

事例3. 30歳のJohnは、自分の「脳が燃え尽きる」のではないかと怖れていると言う。そして定期的に「ある種の脳への圧力」を感じることに恐怖している——「頭の中がざわめくのです。まるで嵐の中ひとりで野原に立って風の音を聞いているようです。脳に直接風が当たっているみたいに感じるのです」。これを経験するとき、普段は思考が完全になる（つまり、思考途絶のことである）。そしてこうした状況下では、通常何気なく行っている動きが一時的に乱れる。例えば、歩くのが困難になるなどである。ざわめき、つまり脳に当たる風、を聞いているとき、Johnの集中力はそこに割かれ、他の全ては背景へと後退してしまう。これは真空のような状態だと言う。この状態だと思いと感覚の全てが押さえつけられてしまって、明らかに世界と「自分が」共鳴しなくなり、世界に自然に従事できなくなり、「世界が非現実的に感じられ」、世界を遠くから眺める「傍観者みたいになったと感じる程である。加えて、彼は思考のうちあるものが自動的に繰り返され、その他の思考がイメージの形で生じるという体験をしている。また、彼は絵のような準強迫観念も体験している。この内容は、たいていは暴力的であったり、性的に倒錯していたりする。彼の報告では、無理やりこの準強迫観念の中を生き抜かされていると感じられると言う。そしてこの観念は、文脈から切り離された思考から始まる傾向がある。これは彼の思考の本筋を邪魔するものであり、そして、内容の奇妙さゆえに、本当は自分が作り出したものではなく、むしろそれを傍観しているように感じられると言う。これと似たように、彼は自分があたかも二つの部分、つまり良い部分と悪い部分とに分裂してしまい、後者を制御できなくなっているかのような印象をもっている。そして、彼の説明によればこれが一因となって、アイデンティティを失っている感覚が「経験全体に」行き渡る。彼はEASEスケールでは30項目に該当した。さらに、彼はあまり他人と交流せず孤立している。彼は準強迫観念と知覚の乱れ、軽い精神病（生じてはすぐ消えるAVHと漠然とした迫害妄想）を有しており、——統合失調型人格障害の基準を満たしている。

4. 病因論的説明：AVH に対する臨床現象学的視座

基本的に私の主張は、空間経験の病理的変化と内語の病的対象化こそがAVHの形成にとっての本質であるというものだ。この主張を裏付けるために、まず「空間」[という言葉]に私がこめる正確な内容を明らかにしたい。次に、潜伏期の統合失調症で生じる病理学的変化を説明し、これを基礎にしばしばAVHの発現に先行する内語の病的対象化を解明したい。

「空間」ということで私たちが通常意味するものをはっきりさせようとするとき、無限に広がる容器を比喩として用いたくなるひともいるかもしれない。このような空間理解は、幾何学で知られているEuclidの三次元空間とだいたい似たようなものだろう。しかし、現象学者の議論によれば、空間との根源的な関係は、本質的には幾何学的ではない。そして、こうした数学的空間がありうるためには、その基礎に「生活世界」(Husserl 1970)または「生きられた空間」(Ströker 1987)、つまり、科学以前の日常生活の中で与えられ反省なしで経験される空間性、がなければならないのである。[ここでは]空間の現象学について網羅的に説明するつもりではない。これからの分析を行う上で重要な三つのキーポイントを強調するにとどめる。第一に、知覚の現象学的分析では、空間内の対象は全てパース

constellation) の本質的な特徴が現れている。

3. 臨床事例

事例1. 29歳のHannaはしつこい思考の圧力のせいで、心が落ち着かないと言う。考えがあまりに速く去来することがあるので、それぞれを考えきる暇がない。これらの思考の内容は思考の本筋の文脈から完全に分離していることも多いと言う。これらの考えは自分の考えだということははっきりと分かっている、「奇妙で非人称的に (impersonal)」に思われる。思考は頭の中で自分自身の声で話されていることに加え、動画——「内面の映画みたいな」——としても生じるとHannaは言う。内面の映画は常時放映されており、思考の本筋と内面の映画で表現される映像的思考とが必ずしも合致するわけではないと言う。だから、二つの異なる思考路線が共起することもある。目を閉じると、内側にある映画の映像はたいい暴力的になるが、映像的内容がこういうものであっても、この準強迫観念に抵抗感を感じることはほとんどなく、不安を喚起されることはないと言う。さらに、彼女はよく自分の思考を表現できないことがある。——「まるで、脳と口が分離したみたいです」。上述の認知の変容こそが、長い間物事に集中する上で困難を抱えてきた原因であり、10代から自傷行為を定期的に行ってきたのは、思考をゆるめ、束の間の落ち着きを得るためであったのだと彼女は主張する。

彼女は「自己経験異常の検査」(EASE: the *Examination of Anomalous Self-Experience*) スケールで、20項目に該当した。さらに、彼女には、曖昧な妄想、自分の思考と行為を常に批評する幻声といった陰性症状があり、——DSM - IVの妄想型統合失調症の基準を満たしている。聞こえてくる男性の声に関しては、〔その声に対して〕彼女は声に出して議論したり、挑発 (provoke) したりすることもある。そしてこれは空間的に頭の右側に位置づけられるときがあり、対して彼女自身の音声は左側に位置すると言う。

事例2. 29歳のDavidは子供の頃から自分は人と違うと感じていたと言う。彼の言葉で言えば、〔自分は〕「ロボットみたい」で、他者が魂や感覚をもっているのか分からないことがよくあった。〔今も〕自分が何者か分からず、自分のアイデンティティが崩れていつているように感じると言う。思春期にそれが悪化したと彼は語る。彼は無気力になり、世界と他者から——「まるでガラスのケースやシャボン玉の中に住んでいるかのように」——離れてしまった感じがした。何年もの間、彼はこのシャボン玉の中に生きており、シャボン玉には定期的に、彼の言葉で言えば「霧がかかってしまうせいで、外界との接触を失ってしまう」のだった。こうした状況下では、ひととコミュニケーションをとることができない。さらに彼は、自分の思考をシャボン玉の中に空間的に位置づけることができ、自分の思考を「ほとんど見ることすら出来る」。それは、まるでフィルムストリップのように現れると言う。彼は、自分の思考とは奇妙な距離があると言う——「僕の思考なのだけれども、僕ではないのです」。彼はアナロジーを用いてこう詳しく説明する。「まるでジャケットを着ているみたいなのです。ジャケットは僕のものなのですが、僕ではないですよね」。彼は思考途絶 (thought blockage) も経験している。彼はこれを「一種の麻痺とか空虚な感覚」や、侵入的な形での現実感喪失 (derealization) として記述している。

彼はEASEスケールでは27項目に該当した。加えて、彼には自分の行動を批評してくる幻声が聞こえ、そして奇妙で宗教的な〔内容の〕迫害妄想を持っている。彼は妄想型統合

しく検討してみれば、[AVHの] イメージはさらにあやふやなものとなる。『とある統合失調症の少女の自伝 (*Autobiography of a Schizophrenic Girl*)』に於いて、Reneeは初期の「声」をこう説明している。「実際正直なところ、誰も居なかったし何の声も聞こえませんでした。それでも、それはあったのです。それは空虚でも静寂でもありませんでした。(…) [部屋の] 右隅は生きていて、人の気配がありました (personalized)。空っぽではあったのですが、非常にリアルな何者かがそこにいました。」(Sechehave, 1951, 66f)。これは決して珍しい記述ではない。多くの患者は、声について詳しく説明するように求められると、「声」が必ずしも明確な音響的 (acoustic) 性質や聴覚的 (auditory) 性質を持っている訳ではないと報告する——例えば、私たちの〔ところに来る〕患者の中には「よく、自分が考えているのか、これが音声なのか、もしくはこれが自分の持っている感覚 (feeling) なのか分からないことがあります」と言うものや、「幻聴は部分的には本物のように思われるのですが、同時に歪んでもいます。顔とか文章としてでてくることもあります。どんな音かは実はうまく言えないのです」と言うものもある。同様に、Bleulerの患者には、自分の「音声」の不明瞭な聴覚的性質を次のように表現するものもいた。「聞こえてくる声は、喋り声とは違っていて、思考に近いです」(Bleuler 1950, 114) ——あるいはSassの言葉を引用すれば、声は「あたかも耳というよりかは心で聞かれているかのようなものである」(1992, 233)。次のことを理解することも重要である。統合失調症の患者が幻聴を外界から来る本物の音声と取り違えることはほぼなく (Aggernaes 1972)、むしろ、「声」はもともと私秘的 (private) で他者からはアクセス不可能なものとして経験されているようだ。従って、現象学的な視座に於いては、統合失調症における幻聴が本当に外部刺激なしで生じる感覚知覚と考えられるのかは疑わしい。むしろ「声」は、ほとんどの統合失調症患者が報告する通り、当人の主観性内部における別の存在 (another presence) ——つまり、患者の内的世界の中に侵入してきた要素——の経験を表しているようだ。

以下では、統合失調症におけるAVHの病因論的説明を提示する。その際焦点とするのは、完全な形をとったAVHの前に現れる経験的前兆、つまり、ある種の自己意識や認知の乱れ(Parnas et al. 2003; Raballo et al. 2011; Haug et al. 2012) である。この乱れは統合失調症スペクトラム障害では著しく悪化するのだが、気分障害では悪化しない。先行する病理学的過程は多様であっても、ある種の自己意識と認知の乱れが、統合失調症の前駆症状期における自己意識の再構成とその後のAVHの形成にとって不可欠であるのだと私は提案したい。これらの変容が明らかになる三つの臨床事例を提示するが、その前に少し注意しておきたいのは、それらの事例が多様な仕方で見現しているも、〔どの事例でも〕基礎の部分では、経験のいたるところで自己感と意識流 (flow of consciousness) との間に距離が生じているようだということである。経験の中でこの距離が生じると、普段は崩れることのない経験する自己とその思考との統一が引き裂かれ、不穏な形で異化 (defamiliarization) と自己疎外とが生じる。AVHにとって本質的だと思われるものは、私の意見では、本当はその音響的性質や聴覚的性質なのではなく、むしろこの場合では経験の中でのズレが、空間経験における病理的な変化を引き起こし、内語の病的な対象化をもたらしているということである。臨床例を検討する際、両方の側面を注意深く検討し、例証する。

これら臨床例には、統合失調症になりやすく、AVHが出現してしやすい自己布置 (self-

応用現象学：統合失調症における 言語性幻聴の発現

著：Mads Gram Henriksen

訳：谷内洋介

1. 序論

DSM-IV (APA 1994) と ICD-10 (WHO 1992) の統合失調症の定義では、言語性幻聴 (Auditory verbal hallucinations: AVHs) が診断基準上の一つの本質的な特徴となっている。実際、患者の行動や思考を絶え間なく批評し続ける幻聴や、患者について議論を繰り返す二、三の音声の存在は、統合失調症を診断する十分な基準となる。DSM-IV では、幻覚は「感覚知覚のうち、本当の知覚であるかのような押し付けがましい現実感が生じるものの、外部から関連した感覚器官への刺激なしに生じる感覚知覚」(APA 1994) と定義されている。この定義は、幻覚を外部刺激の伴わない知覚とする伝統的な定義とおおよそ一致している。そして、この伝統的な定義は、1817年に Esquirol が「幻覚(hallucination)」という用語を導入してからというもの (Berrios 1996)、基本的には精神医学の歴史の中で変化していない。統合失調症では全ての感覚様相に於いて幻覚が生じ得るが、患者が最も頻繁に報告するのは幻聴であり、幻視や幻触を報告する頻度はこれより少ない (Baethge et al. 2005)。

ここ数十年の間、現象学者たちは AVH を自己の障害として再定義しようと試みてきた。より具体的には、統合失調症に於いて AVH にしばしば先立って起きる、ある種の変性自己意識状態(altered states of self-awareness) (Ey 1973; Sass 1992; Naudin 1997; Tatossian 2007)によって、AVHの発症(pathogenesis)を説明しよう試みてきたのである。この論文の狙いは AVH の発症を現象学的に説明することである。その際依拠するのは、統合失調症スペクトラム障害の典型的な症例に於いて精神病に先行し〔症状の〕寛解後にも見られる変性自己意識状態に関する臨床的記述である。

2. AVH の異種混合性 (heterogeneity)

AVH が言及されるときにはしばしば暗黙のうちに、様々な AVH が均質で、きちんと良く定義された現象だと理解される傾向がある。しかし臨床現象学の立場からすれば、幻声(hallucinatory voices)は単に「音声」であるだけではない。それどころか、AVH は、広くい異種混合的な諸現象の集まりから成っており、発現の多様性が特徴である。多様性は例えば、明瞭さ、音量、言語学〔的形態〕、内容、呼びかけ表現 (この点に関しては、統合失調症では〔行動を逐一批評する〕実況解説や〔自分の考えに〕反論を投げかける音声 が特に重要である) などの点についてである。加えて幻声は、位置 (つまり、AVH は精神空間の内側に位置するものとも、外側に位置するものとも経験されうる) と病識の度合い (つまり、患者が幻覚を病理的な現象と認識しているかどうか) に関しても、多様でありうる。このような形で多様に加え、患者が「音声を聞くこと」と呼ぶ現象をより詳

behavior is to see a piece of experience (mind). Similarly, this instantiation can be ambiguous—but again, as long as this instantiation is realized, that is sufficient to secure direct access to another's mental properties whether or not the perceiver recognizes it as such. I can be wrong about my seeing—say I see a cat crossing the road a ways in front of me but mistakenly believe it to be a large rat—but making a mistaken perceptual judgment doesn't detract from the fact that I do in fact see a cat (even if I see it as a large rat).

⁵ Husserl puts the point this way when he writes that, "there belongs to every external perception its reference from the "genuinely perceived" sides of the object of perception to the sides "also meant"—not yet perceived, but only anticipated and, at first, with a non-intuitional emptiness (as the sides that are "coming" now perceptually)···Furthermore, the perception has horizons made up of other possibilities of perception, as perceptions that we could have···if, for example, we turned our eyes that way instead of this, or if we were to step forward or to one side, and so forth" (Husserl 1960, p.44). A similar idea motivates Noë's (2004) sensorimotor account of perceptual consciousness.

⁶ See Krueger (2012) for a longer consideration of Smith's view, as well as a discussion of other objections to DP. See also Overgaard (2013).

- Merleau-Ponty, M. (2002). *Phenomenology of Perception*. (C. Smith, Trans.). New York: Routledge.
- Niedenthal, P. M. (2007). Embodying emotion. *Science*, 316, 1002–1005.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press.
- Overgaard, S. (2007). *Wittgenstein and other minds: Rethinking subjectivity and intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*. London: Routledge.
- Pickard, H. (2003). Emotions and the Problem of Other Minds. In A. Hatzimoysis (Ed.), *Philosophy and the Emotions* (pp. 87–104). Cambridge: Cambridge University Press.
- Proust, J. (2003). Perceiving intentions. In J. Roessler & N. Eilan (Eds.), *Agency and Self-awareness: Issues in Philosophy and Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Reddy, V. (1991). Playing with others' expectations: teasing and mucking about in the first year. In A. Whiten (Ed.), *Natural theories of mind: evolution, development and simulation in everyday mindreading* (pp. 143–158). Oxford: Blackwell.
- Reddy, V., & Morris, P. (2004). Participants Don't Need Theories: Knowing Minds in Engagement. *Theory & Psychology*, 14(5), 647–665.
- Runeson, S. (1985). Perceiving people through their movements. In B. D. Kirkcaldy (Ed.), *Individual Differences in Movement* (pp. 43–66). Lancaster, England: MTP Press.
- Runeson, S., & Frykholm, G. (1983). Kinematic specification of dynamics as an informational basis for person-and-action perception: Expectation, gender recognition, and deceptive intention. *Journal of Experimental Psychology: General*, 112(4), 585–615.
- Scheler, M. (1954). *The nature of sympathy*. (P. Heath, Trans.). London: Routledge and Kegan Paul.
- Smith, J. (2010). Seeing Other People. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(3), 731–748.

¹ Consider the following quote from a recent handbook of social psychology. Nicholas Epley and Waytz write that “[p]eople do not have direct information about others' mental states and must therefore base their inferences on whatever information about others' mental states they do have access to. This requires a leap from observable behavior to unobservable mental states that is so common and routine that people often seem unaware that they are making a leap” (Epley and Waytz 2009, p.499).

² Hanna Pickard terms this the “observational model” of mind, according to which mind is observable.

³ For a consideration of some of the ways that we can see mental states other than emotions, see Krueger (2012).

⁴ Contra Pickard (2003, p.89), however, there's no reason this experience-behavior instantiation has to be “equal” and “unambiguous”. It doesn't matter if an emotion is unequally instantiated, say, weighted more heavily toward the experience side of the experience-behavior vehicle. So long as *part* of the emotion is instantiated in a given piece of behavior, to see that piece of

- Dretske, F. (1973). Perception and Other Minds. *Noûs*, 7(1), 34–44.
- Ekman, P. (1965). Differential communication of affect by head and body cues. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2(5), 726–735.
- Epley, N., & Waytz, A. (2009). Mind Perception. In S. T. Fiske, D. T. Gilbert, & G. Lindzey (Eds.), *The Handbook of Social Psychology* (5th ed., pp. 498–541). New York: Wiley.
- Goldman, A. (2006). *Simulating minds: The philosophy, psychology, and neuroscience of mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- Good, J. M. M. (1985). The Perception of Social Actions from Point Light Displays: An Exploratory Study. Presented at the Third International Conference on Event Perception and Action, Trieste, Italy.
- Goodwin, C. (1981). *Conversational Organization: Interaction Between Speakers and Hearers*. New York: Academic Press.
- Gopnik, A., & Wellman, H. M. (1992). Why the Child's Theory of Mind Really Is a Theory. *Mind & Language*, 7(1-2), 145–171.
- Havas, D. A., Glenberg, A. M., & Ricnk, M. (2007). Emotion simulation during language comprehension. *Psychonomic Bulletin & Review*, 14(3), 436–441.
- Hohmann, G. W. (1966). Some effects of Spinal Cord Lesions on Experienced Emotional Feelings. *Psychophysiology*, 3(2), 143–156.
- Husserl, E. (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. (D. Cairns, Trans.). Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Jacob, P. (2011). The Direct-Perception Model of Empathy: a Critique. *Review of Philosophy and Psychology*, 2(3), 519–540.
- Johansson, G. (1977). Studies on visual perception of locomotion. *Perception*, 6(4), 365–376.
- Krueger, J. (2012). Seeing mind in action. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 11(2), 149–173.
- Krueger, J. (2013). Watsuji's Phenomenology of Embodiment and Social Space. *Philosophy East and West*, 63(2), 127–152.
- Krueger, J., & Overgaard, S. (2012). Seeing subjectivity: Defending a perceptual account of other minds. (S. Miguens & G. Preyer, Eds.) *ProtoSociology: Consciousness and Subjectivity*, 47, 239–262.
- Laird, J. D. (2007). *Feelings: The perception of self*. Oxford: Oxford University Press.
- Legerstee, M. (2005). *Infants' sense of people: Precursors to a theory of mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mack, H., Birbaumer, N., Kaps, H. P., Badke, A., & Kaiser, J. (2005). Motion and emotion: Emotion processing in quadriplegic patients and athletes. *Zeitschrift für Medizinische Psychologie*, 14(4), 159–166.
- Marzoli, D., Custodero, M., Pagliara, A., & Tommasi, L. (2013). Sun-induced frowning fosters aggressive feelings. *Cognition & Emotion*, 0(0), 1–9.
- Melnyk, A. (1994). Inference to the best explanation and other minds. *Australasian Journal of Philosophy*, 72(4), 482–491.

5.5 month-old infants distinguish between caregiver's mischievous versus neutral-faced expressions when a ball is offered than taken away, spending more time inspecting the first kind of look than the second and producing more person-specific than object-specific looks (Legerstee 2005). Three month-olds can perceptually discriminate biological motion from non-biological movements in point light displays (Johansson 1977). Like emotions, intentions, too, are thus often perceptually available via bodily kinematics and the subtle qualities of attention and interaction (Atkinson et al 2007). From a very young age, perception offers sufficient evidence "for judging—without inference—not only what an agent does but what she is up to" (Proust 2003, p.203). The coarse-grained objection thus doesn't adequately concede the skillful way that we perceive the range of different social information—much of it very fine-grained—directly available in bodily expression.

To conclude, I have drawn up both phenomenology and different sources of empirical evidence to argue for the plausibility of the idea that we do, at least at times, have direct perceptual access to features of others' mentality. This doesn't mean that we see everything another person thinks and feels, of course. But we do see a lot. Our mental lives are often discernible parts of a common world of experience.

References

- Argyle, M. (1975). *Bodily communication*. New York: International Universities Press.
- Atkinson, A. P. (2007). Face processing and empathy. In T. F. D. Farrow & P. Woodruff (Eds.), *Empathy in mental illness* (pp. 360–385). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bogart, K., & Matsumoto, D. (2010). Living with Moebius Syndrome: Adjustment, social competence, and satisfaction with life. *The Cleft Palate-Craniofacial Journal*, 47(2), 134–142.
- Briegel, W. (2006). Neuropsychiatric findings of Mobius sequence: a review. *Clinical Genetics*, 70(2), 91–97.
- Cassam, Q. (2007). *The Possibility of Knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Chwalisz, K., Diener, E., & Gallagher, D. (1988). Autonomic arousal feedback and emotional experience: evidence from the spinal cord injured. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54(5), 820–828.
- Cole, J. (1998). *About Face*. Cambridge: MIT Press.
- Cole, J. (1999). On "Being Faceless": Selfhood and Facial Embodiment. In S. Gallagher & J. Shear (Eds.), *Models of the Self* (pp. 301–318). Charlottesville: Imprint Academic.
- Cole, J., & Spalding, H. (2009). *The invisible smile: living without facial expression*. Oxford: Oxford University Press.
- Davis, J. I., Senghas, A., Brandt, F., & Ochsner, K. N. (2010). The effects of BOTOX injections on emotional experience. *Emotion*, 10(3), 433–440.
- Davis, J. I., Senghas, A., & Ochsner, K. N. (2009). How does facial feedback modulate emotional experience? *Journal of Research in Personality*, 43(5), 822–829.

So it's implausible to suggest that we *literally* perceive mentality instantiated in bodily expressions.

There is some truth to this objection. But while looks can be deceiving, they can also be highly illuminating. Consider the central role that bodily expressions play in our perceptual detection of others' emotions. Nonverbal behavior expresses emotion, articulates interpersonal attitudes, presents one's personality, and plays a crucial role in negotiating dynamical aspects of social interactions such as turn-taking, feedback, and attention (Argyle 1975). Congruent gestures and postures convey mutuality of topic and interest, and build rapport between partners (Goodwin 1981).

However, there are many everyday cases where a facial expression, gesture, or whole body expression can articulate information at odds with an individual's verbal report. For example, head and bodily cues (facial expressions versus gestures or posture) often carry different affective information (Ekman 1965). The former carries information about the specific emotion being experienced but little about the intensity or level of arousal; the latter, on the other hand, carries information about the intensity or level of arousal but little about the specific emotion. So, when interacting with a colleague or loved one, I might perceive a mismatch between head and bodily cues—perhaps my wife insists that nothing is wrong, convincingly feigns a smile, and yet I perceive a certain heaviness to her posture suggesting that something is bothering her—and I can utilize this information to discern her authentic emotional state. Taken together, the entire profile of another's bodily expressiveness can reveal salient, and often unexpectedly *specific*, information about their cognitive and affective status.

Although I've mainly discussed emotions, consider also how another person's intentions are often embodied in their expressive actions, making them available for direct perception. For example, kinematics can specify intentions in a very fine-grained way (Runeson 1985). Rune and Frykholm (1983) found that viewers of patch-light displays could accurately judge the relative weight of a box lifted by an actor simply by observing the actor's kinematics. Moreover, viewers could accurately judge the weight actors *expected* to lift based upon their kinematics, but prior to their actual lifting. And they could even tell when actors were pretending to lift a heavy box, discerning both the actual weight of the box lifted as well as the weight the actors intended to convey to the viewer. Similarly, Good (1985) found that viewers could, when watching point-light displays of staged social actions (asking for a light, chance meeting of old friends, etc.), discern whether the activity was intended and not simply a chance encounter.

Developmentally, it seems that our perceptual sensitivity to intentions—along with a host of other social contingencies, like the timing and quality of expressive behavior and emotional attentiveness (Reddy and Morris 2004)—is present early on, developmentally speaking. 7-9 month-old infants perceive certain actions as playful intentions (ambiguous acts like offering and withdrawing objects) with different goals and outcomes than when the same intentions are interpreted literally (Legerstee 2005, p.124; Reddy 1991, 2008).

in a sense, experientially accessible. His view thus appears to be consistent with DP's insistence that we have experiential access to another's mentality. But it also preserves UP. This is because, for Smith, mental phenomena remain intracranial phenomena and thus are, strictly speaking, unobservable—even if they can be (amodally) experienced.

The problem with this view from the perspective of DP is that perceiving another's mental life is not analogous to perceiving the backside of three-dimensional opaque objects like tomatoes. With this latter experience, I can move my head, body, or change my entire position by walking around the object until the occluded side is experienced directly. Experiences "of this sort involves the possibility of verification by a corresponding fulfilling presentation (the back becomes front)" (Husserl 1960, p. 109). But clearly this is not the case with another's mentality. Peering more closely, moving around, or even manipulating another's head will never bring their mentality into direct view—at least in a way analogous to solid opaque objects. This sort of perceptual "verification must be excluded a priori" (Husserl 1960, p. 109). So the mentality of another can never be anything more than amodally co-present within expressive behavior. Given this conclusion, it's not clear that DP advocates want to endorse this view. It seems to contradict the directness and immediacy of our perceptual access to another's mentality. Put another way, our (amodal) experience of their mentality is phenomenally degraded with respect to our direct perception of their behavior.

Joel Smith might respond that, much like perceiving the occluded backside of opaque objects, my perception of another's mentality can be fulfilled by "the co-presented and presented taking part in a harmonious experience" (Smith 2010, p.741). In other words, I can vividly experience another's anger, say, within my ongoing perception of their patterns of behavior that continually confirm this anger: their scowling, shaking their fists, and speaking loudly. However, this response remains problematic from the perspective of DP. It only further affirms that what I perceive in others are *bodily features*, and not features of their *mentality*, which continue to be unobservable no matter how "harmoniously" they integrate with behavior. Accordingly, Smith's view doesn't appear to have made a significant advance over more traditional approaches to other minds that, like Smith's view, rest on a tacit acceptance of UP.⁶

The coarse-grained objection

The third objection I want to consider is that gestures and facial expressions are far too coarse-grained a vehicle to adequately supply much in the way of social information. In other words, they are not the right sort of thing to adequately convey fine-grained information about something as complex as an internal mental state, such as an emotion. At best, they can only offer very rough approximations of what another is thinking and feeling. Indeed, it certainly seems initially nonsensical to say that in perceiving gestures or facial expressions we perceive the *content* of another's thought or emotion.

Thus, saying that we perceive parts of some emotions directly is consistent with there being other parts (e.g., inner psychological parts, neural substrate, phenomenological profile, etc.) that are not directly perceived. We clearly don't have perceptual access to the totality of another's mental life; you are capable of thinking, intending, and feeling things that I have no experiential access to. But at times, at least, we can see proper parts of others' emotional experiences within their expressive behavior.

Additionally, DP certainly doesn't entail a rejection of phenomenology. Even if the phenomenology of certain emotional states is dependent upon their behavioral expression, it doesn't follow that their phenomenology is wholly *reducible* to their behavioral expression. On the contrary, my suggestion once again is that some states are hybrid: they are composed of both internal and external parts and processes that come together in a complimentary way to instantiate certain emotions. Acknowledging behavior's role in driving some emotional processes by no means entails rejecting or disregarding the phenomenological component. Jacob's objection therefore rests on a false dilemma: the insistence that mental processes are either wholly inside or wholly outside. According to the hybrid view of emotions defended here, rather, some emotional processes are both.

The amodal objection

Joel Smith has recently put forth an interesting view that can be used to criticize DP (Smith 2010). We might term this the amodal objection. According to this objection, when we perceive another's expressive behavior, associated mental phenomena are not directly given (as I have argued) but rather amodally *co-present*.

Smith's claim is motivated by the phenomenological observation that what we *experience* often outstrips what we *perceive*. For example, consider visually perceiving a tomato. When I have a visual experience of the tomato, I seem to experience the whole tomato: I see it as a solid three-dimensional object with a front and back, an object with density that extends in space. Strictly speaking, however, the tomato is perceived *aspectually*, as presenting only part of itself (i.e., an aspect or profile) relative to my own spatial position as an embodied perceiver. When I stand in front of the tomato, I see one part of it but not others; when I move, another part becomes visible while others are hidden. Nevertheless, it still seems that I experience the tomato in its totality; I experience parts (e.g., the back) that I do not actually perceive. This is, Smith suggests, a fact about the phenomenology of perceptual consciousness. When I visually perceive the tomato, the hidden parts are thus *amodally co-present*.⁵ Again, they are *experienced* but not, strictly speaking, *perceived*.

Analogously, although we only ever perceive another's behavior (a frown or smile), we nevertheless experience associated mental phenomena (their misery or happiness) as amodally co-present within this behavior. For Smith, this means that other minds are,

so, we no longer have to fall back upon hypothetico-deductive inference to secure indirect knowledge of, or justified belief in, other minds. Instead, we can see them directly, the same way we see tables, rocks, and trees. To see certain patterns of expressive behavior is simply to see part of the hybrid mind in action.

Something like this hybrid view of mentality, I suggest, motivates the view defended by phenomenologists and others when they say that we can see other minds. If this view is sustainable, it seems to put pressure on ways of thinking about other minds that presuppose UP.

Objections

I now consider three objections. I refer to the view discussed above as the “direct perception” (DP) approach to other minds: that is, the view that we can sometimes directly perceive aspects of another’s mental life within their expressive behavior. In responding to these objections I attempt to flesh out this proposal even further.

The behaviorism objection

Perhaps the most obvious objection to DP is that it entails a kind of crude behaviorism (Jacob 2011). Since I have discussed this objection in more detail elsewhere (Krueger and Overgaard 2012), I will only briefly consider it here. According to Jacob, DP faces the following dilemma: another’s bodily expressions either constitute their emotional states or they do not. If they do not, then we do not really perceive another’s mental states, only their behavior—and we have made no advance beyond inferential models that presuppose UP. However, if they do—if an emotion, for example, is identified with patterns of observable behavior—then DP is a kind of reductive behaviorism. This, in turn, invites a host of well-known philosophical difficulties. Additionally, by reducing experience to behavior, it also seems to reject the very experiential data that phenomenology claims to be interested in.

However, it’s not clear this objection works. Much depends on how one interprets Jacob’s statement that bodily expressions either do or do not “constitute” emotions. This can be understood in either a strong or a weak sense. Taken in the strong sense, “constitutes” here means “amounts to” or “equals”; and on this interpretation, DP would seem to lead to reductive behaviorism. The view that the expression equals or amounts to the emotion in the sense that there is nothing more to the latter than the bodily expression is surely a crude version of behaviorism.

On the weak interpretation, however, “constitutes” means “is a part of”. It is much less obvious that this interpretation entails behaviorism. For, although certain expressive behavior constitutes an external part of some emotional processes, the view doesn’t imply that we perceive all of the emotion. Mentality generally, and emotions more specifically, are hybrid; they are composed of both in-the-head and outside-the-head parts and processes.

for understanding how it is we sometimes see emotional experiences instantiated in expressive behavior.

By “complementarity” in this context, I am referring to the property of a state, process, or system (hereafter, “system”) by which different components of that system come together to coordinate their respective functions and thus form an integrated or harmonious whole. This coordination enables the system to do things it could not otherwise do. For example, different physical components of an automobile’s engine (cylinders, valves, pistons, crankshaft, etc.) coordinate their respective functions and, in so doing, enable the engine to instantiate a specific property (locomotion). This property is independent of their individual functions; but it is, nevertheless, dependent upon their harmonious integration. These components possess certain properties that make them functionally poised to, when integrated with certain other components of the system, become enablers for the locomotive process. This integration therefore allows the individual components of the engine to collectively do something they could not otherwise do. Yet the locomotion is not, strictly speaking, in any of the individual components any more than happiness is in an upturned mouth or particular bit of neuroanatomy. Rather, the process of locomotion spans across them, as it were, enabled by the integration of the relevant components (cylinders and valves but not ashtrays and seat belts). In this sense, then, are the individual components of a system proper parts of an instantiated process without thereby being wholly assimilated to this process or any of its other constituent parts. Yet it is nevertheless sensible to speak of them as constituents of the process of locomotion.

Similarly, in the case of emotions, neural, physiological, and expressive-behavioral processes coordinate their respective functions to allow the subject to do something she could not otherwise do—experience emotion—without the coordination of these difference processes. To remove one part of this coordinated system—the expressive component, say, in the case of Moebius Syndrome or Botox injections—is to compromise the subject’s ability to instantiate emotional experience. In this way is the behavioral expression part of the vehicle for some emotional experiences, similar to the way that a piston is part of the vehicle of locomotion.

To press this point a bit further: the relation between the individual components of this vehicle is not one of strict identity. Even when the automobile is moving, the various parts which enable it to do so remain distinct before, during, and after its movement. But they are nevertheless part of the ontology of locomotive process. Likewise, in emotional experience, the behavioral component remains physically distinct from, say, the phenomenology of the emotional experience. But in terms of their complementary function, to perceive expressive behavior is at least at times to perceive (part of) the emotion, part of its ontology. In this sense, then, are some emotions hybrid. They are composed of parts both inside and outside the head of the subject. UP therefore rests on a false conception of mentality as an exclusively intracranial phenomenon. And if this is

feelings” (Cole & Spalding 2009, p.154). The narratives of others with Moebius are similarly characterized by their adopting alternative strategies of bodily expression. Prosody, gestures, vocalizations, painting, dancing, playing a musical instrument, etc., seem to allow them to express, recalibrate, and share the phenomenal character of their emotional experience (Bogart & Matsumoto 2010). Without the ability to spontaneously express their emotions via the face, part of the emotional experience appears to be missing.

Not all facial paralysis is congenital. For example, patients who’ve voluntarily received Botox injections, which inhibits facial expressions, report a decrease in the felt intensity of their emotional experience (Davis et al 2010), along with increased difficulty in processing emotional language that refers to facial expressions requiring the paralyzed muscle (Havas et al 2010). An individual with Bell’s Palsy, a progressive (and potentially reversible) form of facial paralysis, reports a similar experience (Cole 1998). He says he inhabited an “emotional limbo” while the paralysis was at its strongest; however, as he gradually regained facial animation over several months, the phenomenology of his emotions was accordingly recalibrated. Individuals who’ve suffered severe spinal cord injuries and thus lack the ability to bodily express emotions likewise report less intense feelings of high-arousal emotions like fear, anger, or sexual arousal (Chwalisz et al 1988; Hohmann 1966; cf. Laird 2007, pp.74-76; Mack et al 2005). Other studies suggest that manipulating facial expressions generates emotion-specific autonomic activity and produces a corresponding change in emotional phenomenology (Davis et al 2009; Laird 2007; Niedenthal 2007). A recent study even found that involuntary sun-induced frowning, which involves the same facial expression as anger, led individuals to report heightened feelings of anger and aggression than those wearing sunglasses or walking with the sun behind them (Marzoli et al forthcoming).

These studies appear to support the idea that some emotions can be instantiated in some patterns of behavior. The bodily or facial expression of some emotions enables us to experience those emotions; the physical expression is part of the vehicle instantiating it.⁴ Removing an aspect of this vehicle (Moebius Syndrome, Botox injections) thus removes part of the emotion itself—and the experience is altered accordingly. But, to be clear, this evidence does not suggest that emotions are *identical* with their behavioral expression. There are still private phenomenological, physiological, and neural aspects of emotional experience not exhausted by their behavioral manifestation (more on this later). When I am genuinely happy and smile broadly, for example, my happiness is not simply in the physical features of my publically-observable smile, or *in* the complex neural and physiological processes that enable me to perform such a smile. Nor does this evidence suggest that there are or must be similarities between the phenomenology of my emotion and its behavioral expression. The phenomenal character of emotion is clearly different in kind than its expressive behavior. Thankfully for my purpose here, however, I don’t require similarity. Rather, I need *complementarity*. This is the key point

of, or justified belief in, other minds: we simply see them. Though I come to know my own mental states via introspection or by feeling them, that is, via an immediate phenomenal acquaintance that individuates them as my own—and though, on the other hand, I instead see the mental states of others embodied in their expressive behavior, rather than introspecting or feeling them—in both cases the status of my access is the same: in both cases are the mental states given to me *directly*. I observe my own mental states; likewise, I observe others. And thus (the argument goes) the epistemological problem of other minds is dissipated. The problem dissolves because the crucial obstacle blocking the possibility of direct knowledge of, or justified belief in, other's mental states—their fundamental hiddenness or unobservability—is denied (cf. Cassam 2007; Overgaard 2013).

Put this straightforwardly, the view perhaps seems implausible—and probably rather philosophically unsophisticated. In addition to the possibility of pretense (e.g., I can exhibit behavior indicating I'm experiencing one emotion while internally feeling something else), there seems to be another good reason for rejecting this view: there is very little, if anything, in common between mind and behavior. So it's implausible that seeing the latter is to see the former. However, such an assessment is too hasty. First, there are several empirical streams of research that appear to support this view or something very close to it. Second, it appears capable of withstanding a number of objections. The view thus warrants a more charitable consideration.

For the sake of simplicity—and in line with the strongest supporting empirical evidence—I focus in the following on the idea that we can sometimes directly see emotions. I suggest that demanding similarity between mental states (emotions) and their behavioral expression (Pickard 2003, p. 93) is the wrong way to think about this issue. Rather, what is at stake is the complementarity of mental states (including emotions) and behavior.

Empirical support and the complementarity of experience and expression

First, some empirical evidence. Consider Moebius Syndrome, a congenital form of bilateral facial paralysis. People with Moebius Syndrome cannot facially express emotion (Briegel 2006; Cole & Spalding 2009; Bogart & Matsumoto 2010). As a result, many report a diminishment of their emotional lives. One person with Moebius reports that, because of his lack of facial mobility, he is forced to intellectualize his emotions—"I sort of think happy or think sad, not really saying or recognizing actually feeling happy or feeling sad"—and that the phenomenal qualities of his emotions "are there but they are probably reduced" (quoted in Cole 1999, p. 308). Another person with Moebius claims not to have had emotions as a child. Rather, she says she only learned to express, and thus feel, her emotions after starting to mimic physical expressions observed while on holiday in Spain, which enabled her to become adept at "using the whole body to express [her]

marshal different sources of empirical evidence that seem to support this hybrid view of mentality. I conclude by defending the view against several objections.

Seeing other minds

The view here defended is not new. However, it's not always made as explicit as it could be by those who seem to accept it. For example, consider several phenomenological thinkers, all of whom appear to challenge UP. Max Scheler provides the canonical statement of the view that we do sometimes see others' mental states, particularly their emotional expressions. He writes:

For we certainly believe ourselves to be directly acquainted with another person's joy in his laughter, with his sorrow and pain in his tears, within his shame in his blushing, with his entreaty in his outstretched hands, with his love in his look of affection, with his rage in his gnashing of his teeth, with his threats in the clenching of his fist, and with the tenor of this thoughts in the sound of his words. If anyone tells me that this is not 'perception' [of the emotion itself], for it cannot be so, in view of the fact that a perception is simply a 'complex of physical sensations', and that there is certainly on sensation of another person's mind nor any stimulus from such a source, I would be him to turn aside from such questionable theories and address himself to the phenomenological facts (Scheler 1954, p.260).

Another phenomenologist who endorses this view is Maurice Merleau-Ponty. The following is a representative quote:

I perceive the grief or anger of the other in his conduct, in the face or his hands, without recourse to any 'inner' experience of suffering or anger, and because grief and anger are variations of belonging to the world, undivided between the body and consciousness, and equally applicable to the other's conduct, visible in his phenomenal body, as in my own conduct as it is presented to me (Merleau-Ponty 2002, p.415).

One can find intimations of this view in other phenomenologically oriented philosophers as well, such as Levinas, Sartre, and the Japanese philosopher Tetsuro Watsuji (cf. Krueger 2013). Wittgenstein arguably held this view (cf. Overgaard 2007), as did Dewey. But what does it amount to, exactly?

Put simply, the claim appears to involve rejecting the idea of an ontological distinction between mind and behavior. Stated positively, the idea is that "mind can be equally and unambiguously instantiated in experience and behavior" (Pickard 2003: 89).² To see behavior, or at least some patterns of behavior, is to literally see mind in action. Accordingly, there is no great philosophical mystery as to how we can have knowledge

Phenomenology and the Visibility of the Mental

Joel Krueger
University of Exeter

Introduction

According to a widely-held view, mental states are composed of intracranial phenomena. As such, they are perceptually inaccessible to everyone but their owner. Call this the “unobservability principle” (UP). According to UP, we never actually see another’s mental states. What we see is brute behavior: smiling, laughing, frowning, squinting, scowling, flailing arms, trembling brows, and the like. Since the mental states “behind” behavior are realized within the head of their owner, they are, in principle, closed off from others.

As Fred Dretske notes, accepting UP introduces “a special difficulty about other minds because, to put it roughly, we can’t see other minds. They are unobservable. You can see the smile (at least the upturned mouth), but not the thought “behind” it” (Dretske 1973, p.36). This is epistemologically significant since it raises the question of how I can secure knowledge of, or at least justified belief in, the existence of other minds. UP also has empirical consequences for thinking about our social nature. Since we cannot see another’s mental states directly and perceptually verify their existence, we are forced to fall back upon alternative methods of securing knowledge of other minds. For example, we might use analogical inference (Melnik 1994), imaginative simulations (Goldman 2006), or employ quasi-scientific theories (Gopnik and Wellman 1992). All of these methods involve inference from what we can see (scowling, laughter, crying) to what we cannot see (the experience of anger, happiness, or sadness) and are therefore hypothetico-deductions. In other words, they are united by the shared conclusion that since mental states cannot, in principle, be *seen*, they must, in principle, be *inferred*.

Generally accepted without argument, UP informs the bulk of ongoing discussions of social cognition in philosophy and cognitive science.¹ But is it true? This paper challenges UP. I defend the view that we do, at least sometimes, see aspects of others’ mental states. Focusing on emotional experience, I challenge UP by rejecting the existence of a necessary ontological distinction between “inner” mental states and their “outer” behavioral expression. Instead, I argue for a “hybrid” view of mentality according to which external features of our expressive behavior—along with, of course, internal states and processes—constitute proper parts of the emotion they express. First, I identify some individuals who’ve held this view—particularly several thinkers within the phenomenological tradition—and specify what a rejection of UP amounts to. Next, I

descriptions in content-meaning. The number in parenthesis indicates corresponding page of *Krisis*.

⁴ Husserl starts this analysis from Galileo, but we can trace it back to Kepler who asserts that there is quantity where quality is, not always vice versa; and the unquantifiable surface qualities do not have reality, but illusion(see C. Harvey, *Husserl's Phenomenology and the Foundation of Natural Science*(Ohio Univ., 1989). p. 57).

⁵ Plato divided objects into the sensible(*ta aistheta*) and the intelligible(*ta noeta*). In relation to this, subject is divided into *doxa*(*eikrasia* / *pitis*) and *noesis*(*dianonia* / *episteme*)(*Politeia*, 509d-511e). Yet, he asserted that *doxa* is "blind and crooked"(*Politeia*, 506c), because it can not provide the ground against refutation; it is not worth because of running away and escaping until we tether it by 'working out the reason'(*aitias logismos*)(*Menon*, 97b-98a). Thereafter, this kind of value-estimate on *doxa* has been petrified as a tradition in the Western philosophy.

⁶ B. Waldenfels explains this relationship between *doxa* and *episteme*; 'Doxa' as ordinary acquaintance in the traditional sense, 'Episteme 1' as scientific-methodological reason, 'Episteme 2' as philosophical-universal reason, 'Episteme 3' as *doxa* acquired new rationality through life-world(*In den Netzen der Lebenswelt*(Frankfurt, 1985), pp. 34-55).

⁷ see *CM*, 147; *Krisis*, 372; *IZB*, 35, 86; *EU*, 76-80, 209, 387, 469.

This term which reminds us of Gadamer's 'the coalescence of horizon[Horizontver-schmelzung]' (*Wahrheit und Methode*(Tübingen, 1972), p. 289, 356, 375) is not only similar to its expression, but also essentially identical with its meaning-contents.

⁸ The term 'mundane world' and 'transcendental world' is not Husserl's. The opposite to 'transcendental' is, unlike Kant and neo-Kantianism, not 'empirical' but 'mundane'(see E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*(Den Haag, 1966), pp. 147-148; I. Kern, *Husserl und Kant*(Den Haag, 1964) p. 239); Also, he named the structuring of all experience-world as 'transcendental empiriography'(*InterS III*, 235).

⁹ It seems that such a strange term implying 'the related to subject' is employed to avoid the misunderstanding of the transcendental subjectivity as subjectivity or subject in the general sense which does not stand in the essential correlation with its object.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*(Tübingen, 1972), p. 47 note 1, 66, 229; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*(Frankfurt, 1975), p. 226.

¹¹ A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der soziale Welt*(Frankfurt, 1974), p.56; *Collected Papers I* (The Hague, 1970), p. 229; *Collected Papers III*(The Hague, 1970), p. 84.

¹² J.P. Sartre, *The Transcendence of the Ego*(trans. by F. William & R. Kirpatrick, The Noonday Press, 1977), p. 40; *Being and Nothingness*(trans. by H. Barends, Citadel, 1977), p. 211, 233.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*(trans. by C. Smith, R. & K. P., 1962), Preface 10-11.

¹⁴ J. Derrida, *Edmund Husserl's Origin of Geometry*(trans. by J.P. Leavey Jr., Nicolas Hays, 1978) pp. 144-145 note 173.

point out and describe what I see”(Krisis, 17), Husserl asserts that “I, the supposed reactionary, am far more radical and far more revolutionary than those who in their words proclaim themselves so radical today”(Krisis, 337).

Where is the source by which he could confidently claim himself as ‘the revolutionary’? Then, what did he possibly see? Husserl writes in a letter of Nov. 16. 1930.¹⁴

For, with the transcendental reduction, I attained, I am convinced, concrete and real subjectivity in the ultimate sense in all the fullness of its being and life, and in this subjectivity, universal constituting life (and not simply theoretical constituting life) : absolute subjectivity in its historicity.

It is the transcendental subjectivity or the transcendental world as the self-objectivation out of humanity. And he asserts firmly as below.

Only in seeing can I bring out what is truly present in a seeing[Sehen]; I must make a seeing explication of the proper essence of seeing(FTL, 167).

It is the same reason as ‘right view’(正見) is the first step of ‘the noble eightfold path’(八正道) in Zen-Buddhism. Also transcendental phenomenology is the philosophical praxis of performing the universal self-responsibility of humanity that should be realized by itself within a personal life. The rigid resolution of will and hard task of praxis toward “phenomenological reform”(PPsy, 252) is “putting transcendental phenomenology into action”(Krisis, 272) or “doing phenomenology”.

After all, the intentional analysis of life-world seeks to overcome the crisis through diagnosis as well as therapeutics. Natural science pursuing objective-positive facts, has forgotten not only life-world as its meaning-fundament, but also the self as subject of personal life and absolute responsibility. Therefore, ontology of life-world concretely suggests the self-responsibility of human being that should overcome the crisis of science(recognition) and the crisis of humanity(value-estimate) at the same time through the radical self-reflection and self-explication which inquire into ‘the transcendental subject-object-correlation’ or ‘the transcendental subjectivity’. And moreover, Husserl’s transcendental phenomenology urges us strongly to exercise the practical resolution of will. #

¹ This article was sent to the 34th annual meeting of the Phenomenological Association of Japan(Nov. 17. 2012). I appreciate some important comments from the audience, and feel very grateful to Prof. Kohji Ishihara for conveying these comments in detail.

² H.G. Gadamer, ‘Phänomenologische Bewegung’ in *Philosophische Rundschau*(1963) vol. 11, p. 28.

³ This classifications are cited in mutatis mutandis in order to avoid the repeated similar

ideality.

But philosophy seeks the ultimate base in order to form the universally valid and absolutely certified knowledge(theory) and autonomous life(praxis). However, since modern times, this idea has been contracted, diluted, and hidden by the prosperity of scientific technology. The objective positivism undermined reason, and ignored the problem of meaning that reason applies to all existent. After all, the essentially crucial crisis of philosophy resulted from the collapsed faith in reason soon becomes the crisis of science that doubts the genuine scientific character of all sciences; eventually, it becomes the crisis of humanity that has lost the faith in man's true freedom and existence. By pursuing naively the problem of fact that deals with 'being', while not clarifying the problem of reason that asks 'ought to be' or 'how to live', "merely fact-minded sciences make merely fact-minded people"(Krisis, 4).

We must rise above the self-forgetfulness of the theorizer who, in theoretical producing, devotes himself to the subject-matter, the theories and the methods, accordingly knows nothing of the inwardness of that producing--who lives in producing, but does not have this producing living itself as a theme within his field of vision.(FTL, 14; Krisis, 187, 343)

Husserl's therapeutics for this crisis is "transcendental epistemology"(EPh I, 369) which establishes the beginning of philosophy through meditating radically the origin of all sciences and the telos of humanity; precisely, "transcendental philosophy as rigorous science"(Krisis, 102) is based on the self-responsibility of the ultimate theory.

However, can epistemology be a therapy(praxis) and not just as diagnosis (theory)?

VI. The Self-responsibility of humanity for inquiring back to the transcendental

In Husserl, reason is always 'the theoretical, practical, aesthetic reason in general', which is the stream of consciousness that encompasses perception, memory, expectation and sedimentized sub-consciousness. Thus, he suggests 'the theoretical praxis'(Krisis, 44, 113, 135, 329, 401) that synthesizes the theoretical attitude and the practical attitude bound up in natural world; he also stresses that "rigorous recognition is the higher level of ultimate self-responsibility"(EPh II, 25, 194-202), because the responsibility of praxis and value-estimate lies essentially in recognition. Besides, he asserts that "predicatively recognizing performance is in itself an action"(EU, 232, 235), "inquiring belongs to the sphere of will as a practical action of endeavor to reach the decision of judgment"(EU, 372-373). Also, the emphasis on will to self-responsibility related closely to the problem of responsibility toward future generation in a way that "my self-responsibility should be extended to others(in a certain case, others' self-responsibility)"(EPh II, 198).

Anyway, contrary to his own comment "I seek not to instruct but only to lead, to

traditions. If this basis were not solidly secured, we could't help falling under the relativistic skepticism by losing one's own identity.

V. The twofold crisis-structure of modern philosophy

In fact, performing transcendental epoche in ordinary life is so much difficult task like "a religious conversion"(*Krisis*, 140) that relapses frequently into the natural attitude or gets often mistaken for it. Despite this, the reason that transcendental epoche must be performed rests on "the possibility of radically changing the total humanity through this epoche which reaches into its philosophical depths"(*Krisis*, 154). And the reason for this consists in the fact that modern crisis does not stop at the crisis of 'science', but continues on the crisis of 'humanity'.

These two are closely related, but are surely distinguished by the following points.

- (1) The matrix of *Krisis*, Prague-lecture 'The Crisis of European Sciences and Psychology' is quite different from Vienna-lecture 'Philosophy in the Crisis of European Mankind'. Although these two were reported in November and in May 1935 with same issue, they not only differ in their lecture-title, but also the latter contains a more inclusive discussion. That is, the discussion of crisis of humanity lacks in the former.
- (2) 'Phenomenology' in *Encyclopaedia Britannica* and its correction Amsterdam-lecture 'Phenomenological Psychology' are also different. In the latter, Part 3('Transcendental Phenomenology and Philosophy as the Universal Science through the absolute Founding') of the former is skipped. This means that, because he was not able to present the universal teleology of humanity(transcendental philosophy) properly, its systematic delineation was reserved only for a while.
- (3) A clue can be found in the criticism that naturalism naturalized 'ideas' and 'consciousness' in *PSW*. The former regarded idea as fact, and was resulted in crisis of science that had forgotten its meaning-fundament, namely life-world; the latter became oblivious to intentionality of consciousness, and continued the crisis of humanity that had fallen into self-forgetfulness as the subject of its personality.

At last, to overcome this twofold crisis-structure, namely the crisis of humanity as well as the crisis of humanity, he emphasizes not only stopping at the stage of 'epoche of objective science' or 'going back to life-world(mundane world)' which is pregiven in the natural attitude, but pushing forward to the stage of 'transcendental epoche' or 'inquiring back to transcendental subjectivity(transcendental world)' which can be revealed only through the transcendental attitude.

It is just the reason why Husserl had persisted in the transcendental phenomenology to the last, while his directly or indirectly intimate fellows M. Heidegger¹⁰, A. Schutz¹¹, J.P. Sartre¹², M. Merleau-Ponty¹³ as well as his once royal assistants E. Stein, L. Landgrebe, E. Fink refuse uniformly the transcendental reduction or ego because of its too abstract

to explicate the ultimate source. So, (2) 'transcendental epoche' is required in order to elucidate the pregiven world as the universal theme of science by radical and total change of natural attitude. He concisely presents these two levels as following:

- (1) 'going back'[Rückgang] to fundamental life-world from the pregiven world that holds all meaning-sedimentations and sciences or scientific stipulations
- (2) 'inquiring back' [Rückfrage] from life-world to the subjective performance[Leistung] that this life-world is generated from(*EU*, 49)

Namely, if we inquire back from life-world, various relative life-worlds reveal the universal essential structure that is not relativistic in itself. In short, life-world, explicated within naive natural attitude through 'epoche of objective science' or 'going back', is the mundane world that possesses total historicity. And life-world, revealed in radical transcendental attitude through 'transcendental epoche' or 'inquiring back' is the transcendental world⁸ which holds essential structure. The most formal-universal structure of this world, also called as 'the transcendental universality', 'the transcendental(ity)', 'the subjective sphere[Subjektives]'⁹, is "thing and world on the one side, thing-consciousness on the other"(*Krisis*, 145); Surely, it is an in-depth expression of 'intentionality' of consciousness that is essentially an indivisible correlation of 'subject-object'.

What is the relationship between transcendental world and transcendental subjectivity?

.....within the epoche a universal concept of the subjective encompasses everything : ego-pol and the universe of ego-poles, multiplicities of appearance or object-poles and the universe of object-poles.(*Krisis*, 183)

After all, transcendental world is the correlate or pols-system of transcendental subjectivity(see III. 4.3). In other word, ego-pol of transcendental subjectivity is the function, habituality, and ability of ego that performs epoche; its object-pol is the correlative world (transcendental world) that is given as pol-horizon at each time. Here, the problem of somewhat confusing expressions is solved; 'the ultimate source of self-evidence' (see III. 1.4) and 'a component' or 'a stratum' of transcendental subjectivity(see III. 4.3). Of course, transcendental subjectivity is not a solipsistic ego, but the transcendental intersubjectivity that communicates together within the open ego-community. It is due to the fact that "subjectivity is an ego functioning constitutively only within intersubjectivity"(*Krisis*, 175).

Thus, the essential structure of life-world which elucidates self-constitution of trans- cendental subjectivity, is the basis for developing one's life-world by genuinely understanding and critically accepting the various culture-worlds in diverse historical

empiricism and bankruptcy of objective knowledge is the same one occurrence”(Krisis, 90). Kant also regarded life-world as a self-evident premise in naive natural attitude.

After all, episteme that natural science has pursued is not a being in itself, but only one of the methods to reach it. On the contrary, doxa that has been traditionally despised as simply subjective-relative vague intuition⁵ is “a realm of well-verifiable predicative cognitions and certified truth on which objective sciences depend”(Krisis, 127-128), “prefiguration or beginning form, and episteme is its final form”(Krisis, 11, 274). Indeed, doxa is valued higher than episteme, because it is the ultimate region to which episteme should go back in terms of its validity-meaning and founding- relation.⁶

Let's now elucidate the process that life-world acquires the total historicity.

An originally produced meaning fades away as time passes by, however, it does not vanish completely, but flows into life-world and sedimentizes in a form of common language, e.g. culture, technique, and tool. Thereafter, this becomes the habitual possession that can be vividly reactivated by repeated association. The objective identity of the reactivated anew and the previous one occurs through synthesis of coincidence and coalescences.⁷ This is based on the fact that human being is essentially defined in terms of the community of empathy or language. Thus, human being can grasp and transmit intersubjectively all the meaning-formation as the objectively identical. Of course, only what is vividly reactivated and distinctly explicated can be established as the tradition or cultural society.

History is from the start nothing other than the vital movement of the coexistence and the interweaving of original formations and sedimentations of meaning.(Krisis, 380)

In this way, the habituality[Habitualität] which is sedimentized into life-world through common language, becomes a constant ground for present experience. As clearly reactivated or corrected through communication and mutual understanding, it acquires genetic historicity and intersubjective sociality within the open spiral structure. Therefore, going back to life-world is not simply accepting the experienced world, but retracing the origin of historicity and elucidating the horizon-structure of its unified totality.

2) Surface and depth(the mundane / the transcendental)

Nevertheless, Husserl emphasizes that ‘going back’ to life-world is not radical, because it is based on the natural attitude that naively presupposes the pregivenness of world; hence, transcendental attitude is needed, which ‘inquires back’ to how it is to be given inevitably. After all, there are two levels of epoche that brings life-world into a theme; (1) ‘epoche of objective science’ parenthesizes the whole interest in the objective theory and attitude. However, it is not enough to be the transcendental philosophy that seeks

- 4.1. world which can be disclosed as a realm of subjective phenomena remained 'anonymous', new dimension never before entered and scientifically inquired, their correlations never before grasped or understood, long-felt but constantly concealed dimension of 'the transcendental'(16, 104, 114, 120, 126-127, 381)
world which is constantly existing universal horizon acquainted with everyday life, but can be revealed as the scientific theme only through the total change of natural world-life's attitude i.e. universal epoche(151, 258, 327)
- 4.2. world which has, in all its relativity, a general structure that is not itself relative (142, 145, 176, 219, 221 note, 361)
world which has the invariant general style, essential structure in the flow of total historical experience(29, 51, 126, 176, 221 note, 229, 326, 363, 378, 380, 383, 386)
- 4.3. correlate of transcendental subjectivity which functions historically in its type, 'pols-system of transcendental subjectivity' which the naive ontic meaning of world in general is transformed into through radical epoche(155, 180, 186, 310)
mere 'component' within concrete transcendental subjectivity, a 'stratum' within the universal a priori of the transcendental(177)

Finally, life-world is the world that can be a theme only through the epoche(4.1), has the universal essential structure that is subject-relative but not itself relative(4.2), is the correlate of transcendental subjectivity(4.3). Set aside for a moment the exposition about life-world's essential structure and its relationship to transcendental subjectivity. However, life-world, pregiven before scientific thinking and most well known, is so anonymously concealed by itself that could be revealed as thematic phenomenon only through the epoche. Therefore, it is not a simple, everyday world of the usual meaning. Although life-world is expressed with words, such as 'environment', 'culture', and 'experience' etc., which are employed in singular and plural, 'life-world' has never been used in plural.

IV. Dual-stratum of 'life-world'

1) Historical totality(the ground ↔ the formation)

According to Husserl, the world of objective science has put on "garb of ideas, symbols"(Krisis, 51, 52) to life-world that can be concretely perceived. That is, since Galileo who understood nature as a book written in mathematical language,⁴ life-world has been quantified and idealized. Hence, nature has been discovered, but the subjectivity that gives meaning to objectivity and clarifies it has been forgotten. Therefore, Galileo is "at once a discovering and a concealing genius"(Krisis, 53). Also, Locke divided ideas into objective primary quality and subjective secondary quality, even researched consciousness in the objective natural science's method influenced by Descartes' dualism. With Hume who denied all substances and objective causality, "the development of

- praxis as the horizon of human existence(141, 145, 369)
- 2.3. world of human interests-horizon(143, 158, 459)
- surrounding world in the spiritual sphere, 'world-representation', i.e. not the objective world but the spiritual formation in historical subjective life(317, 548-549)

Moreover, life-world is the constituted formation(2.1), the world of intentional horizon(2.2) and interests-horizon(2.3). So, it is possible to interpret it based on idealism as well. Yet, this is not to be understood as the traditional idealism whether it is subjective or metaphysical; but "a theory of knowledge which recognizes the ideal as a condition for the possibility of objective knowledge in general"(*LU II/1*, 108), 'methodological idealism' about the change of spiritual attitude, 'constitutive idealism' that explicates the generation of world within the correlation of consciousness and its correlate. Of course, 'constitution' is not a metaphysical creation, but the epistemological explication of the already existing object as the correlate of subject by giving and forming its meaning.

3. aspect of the total unity of historicity(the mundane world)

- 3.1. historical formation constituted as not a totality[Allheit] but an all-encompassing unity[Alleinheit], a whole(29, 313)
- 3.2. identical 'world for us all' that can always be commonly talked about, generally (intersubjectively) and linguistically explicated(175, 213, 258-259, 370)
- world which can be named, asserted, described into the common language belonged to the horizon of humanity(213, 369)
- 3.3. a priori of the social-historical world which is concretely traditionally valid for the humanity in question(308, 330, 380, 381 note 1, 383, 386)
- surrounding world of life, pregiven historically as existing for all in common(123, 491)
- cultural world as surrounding life-world with its peculiar manner of being and particular features, the tradition for every historical period(366, 378)

And life-world is a total unity(3.1), world that exists and explicated by language (3.2), world of cultures and surroundings formed social-historically(3.3). At this point, there are two conflicting references; on the one hand the constant ground pregiven to us all(1.1), on the other hand the constituted formation by subject(2.1). But they do not stand in opposition to each other. Rather, they establish the historicity(tradition) as a total unity through the constant dialectical interaction within the concrete society and culture. If then, does the assertion of historicity in life-world once more relapse into the historicism that had been criticized as skeptical relativism in *PSW*? Not at all. The evidence can be found in next references.

4. aspect of the universal invariant structure(the transcendental world)

As Husserl's usage of terminology does not keep up uniformity and so often differs from the traditional meaning, the diverse and complex discussions about 'life-world' also raise the contradictory interpretation that is difficult to stipulate a consistent definition. Especially, because there is no clear distinction between the natural meaning and the transcendental meaning of life-world, it is more difficult to prescribe in unity.

The followings are about various references to 'life-world' typically divided in *Krisis*.³

1. aspect of the pre-given ground(the environmental world)

- 1.1. world of pre-given sense-experience(20, 49, 51, 77, 120, 165, 168, 171)
constant ground of ontic validity and meaning which scientific thought or every other life-praxis presupposes(112, 124, 145, 150-151, 155, 221)
- 1.2. world of all known and unknown realities having a bodily character(50, 108)
spatiotemporal world of things in ordinary life(141, 220, 420, 434, 461)
casual world of bodies(not in the sense of physics), universe of what is intuitable opposed to the mathematized 'objective true' world(35, 37, 130, 142, 221-222 note)
- 1.3. world of what we know best, what is always taken for granted and always familiar to us in its type through experience(126)
world of 'merely subjective-relative' intuition of prescientific world-life which has the disdainful coloring of the doxa(127, 133, 158, 160, 453, 465, 476)
- 1.4. ultimate source of self-evidence(givenness) and verification(127, 129, 131)
forgotten meaning-fundament of natural science, source of meaning and legitimacy of objective science(48, 143)

In short, life-world is the pre-given ground(1.1), world of real things(1.2) and subjective-relative experience(1.3), and the ultimate source(1.4). Hence, it is possible to interpret it based on realism. And apparently conflicting problem with the transcendental phenomenology which grounds the ultimate source for evidence on pure consciousness, can be solved after looking into the transcendental subjectivity. Yet, in respects that life-world is the source of legitimacy as well as the meaning-fundament which objective-positive science has forgotten, his phenomenology is not at all hostile toward modern scientific civilization, but tries to complete it as "genuine positivism"(*Ideen I*, 38) by rectifying its distorted method and narrow-minded attitude.

2. aspect of the formation by subject(the cultural world)

- 2.1. subjective formation constituted out of the achievement[*Leistung*](70, 98-99)
meaning-formation of a functioning subjectivity which has already attained and attains anew its meaning and validity(115, 183, 186, 208, 266)
- 2.2. world which can be intuited and anticipated in the intentional horizon-consciousness(34, 121, 147, 167, 485)
world-horizon of possible thing-experience, universal field of all actual and possible

Therefore, the argument whether 'life-world' leads to idealism or realism as well as the understanding which divides his phenomenology into transcendental idealism and life-world's realism is only fragmentary misunderstandings.

What evidence can uncover the thick blanket full of distorted interpretation? Following is the explanation of his own.

The first breakthrough of this universal a priori of correlation between experienced object and manners of givenness(which occurred during work on my *LU* around 1898) affected me so deeply that my whole subsequent life-work has been dominated by the task of systematically elaborating on this a priori of correlation. the first attempt at a systematic introduction to the new philosophy through the transcendental reduction appeared in 1913(*Ideen I*) as a fragment. were difficult to present adequately, especially constantly give rise to misinterpretations resulting from relapses into the natural attitude.(*Krisis*, 169-170 note)

Then, we raise a question of why he makes 'life-world' stand out anew in *Krisis*, acknowledging the difficulties in reaching the transcendental phenomenology. What is the problem that he ought to resolve clearly?

..... the much shorter way to the transcendental epoche in my *Ideen I*, which I call the "Cartesian way"(.....), has a great shortcoming: while it leads to the transcendental ego in one leap, as it were, it brings this ego into view as apparently empty of content, since there can be no preparatory explication; so one is at a loss, at first, to know what has been gained by it, much less how, starting with this, a completely sort of fundamental science, decisive for philosophy, has been attained. Hence also it is all too easy right at the very beginning to relapses into the naive-natural attitude.(*Krisis*, 157-158)

In order to understand the not-so-easily approached transcendental attitude, he uses the well-known positive sciences as a steppingstone. Thus, the steep short cut way of Descartes is supplemented with the flattened detour way through life-world, and these two does not exclude each other, but the latter ought to be led by the former.

Although Husserl had clarified various misunderstandings many times, there was not much success. The reason is, as he pointed out, that overcoming the naive natural attitude is a very difficult task; and before his enormous manuscripts were published, many scholars, along with 'the phenomenological movement', had already constructed their own theory pre-supposing that phenomenology is only a new methodology.

III. Classification of references to 'life-world'

stands out in bold relief the more in proportion to the intensity of wide-spread crisis. Then, it is quite necessary for us to go back to Husserl's phenomenology, and to "do phenomenology with Husserl"[Phänomenologieren mit Husserl!].

II. Issue of 'life-world'

Husserl discusses in detail the concept of life-world in his last work *Krisis*(1936). So, H.G. Gadamer asserts that *Krisis* is the answer to M. Heidegger's *Sein und Zeit* (1927).² But, this is a mere distorted opinion, for there is no such a remarks about *Sein und Zeit* in *Krisis*. Moreover, He criticizes Heidegger's Dasein-analysis as a naive-objective naturalism or empirical anthropology. *Lebenswelt*(2008), published from the related manuscripts 1916~1937, shows clearly that he groped the problem of life-world originally and quite earlier.

Thus, if *Krisis* is the answer to whatever, it is the coherent development of his own phenomenology. He mentioned 'life-world' already in his 1917-manuscripts as following:

life-world is the natural world. All objectivity of life-world is the subjective given, our possession which is coincident with and common to all human being.(*Ideen II*, 375)

As shown in *Krisis*, it includes 'surrounding world', 'world of experience', and 'world of interest' etc. that often was cited in posthumous work of mid 1910~1920's under the title of 'transcendental aesthetic' as founding for transcendental logic.

But, we focus on the stream that shift from *LU I*(1900) to *PSW*(1911). In the former, Husserl criticized that psychologism has fallen into relativistic skepticism because of metabasis which distorts the difference between the ideal and the real. In the latter, he criticized naturalism which reifies the intentional consciousness and universal ideas, further historicism and worldview-philosophy as a historical skeptical relativism, for their principle of value-estimate exists in the ideal which they have denied from the beginning.(*LU I*, 6, 145) As a result, "naturalism distorts the impulse toward the idea of philosophy as rigorous science, as historicism and worldview-philosophy weaken it."(*PSW*, 292) This kind of critical view turns in *Krisis* into the modern physicalistic objectivism.

By the way, criticizing their methodological prejudice and epistemological fallacy, he also has elucidated the transcendental logic that undermines the naivety of traditional formal logic by clarifying the intentional horizon-structure of pre-predicative experience in which an object is pregiven by itself before predicative judgment. So, 'life-world' is nothing more than the world that is concretely intuited in returning back 'to the state-of-affairs[zur Sachen selbst]'(*PSW*, 305/6, 340). Husserl had already declared that "We will go back to the state-of-affairs"(*LU II/I*, 6) and struggled on his own way to the end of his life.

The necessity for inquiring back to the transcendental¹

Lee Jong-hoon

(Chuncheon National University of Education, Korea)

I. Preface

Nowadays we are faced with the extremely multiple and grave dangers. This is not a temporary accident, but the inevitable result from man's activities based on the 'subject vs. object dichotomy', therewith the 'logic of superior's domination'. To overcome this serious crisis, we should build up anew resolute culture that promotes the sustainable development of scientific-technological civilization under the reciprocal symbiosis. Of course, the problem of diversity and optimal propriety of bio-species is exactly connected with that of cultures.

It is here that we should focus on Husserl's transcendental phenomenology, especially his ontology of 'life-world' [Lebenswelt].

- 1) the intentional analysis of 'subject-object-correlation' do not reconcile the opposition between 'subject vs. object'. Rather, it dissolved this opposition. Hence, it is a frame of thinking that could really overcome the exploiting dualism which regards nature as resources by separating human being and nature, as well as the limits of near-sighted individualism which did not grasp the close correlation of whole.
- 2) the phenomenological methods(reductions) suggest concretely the basis and process of how and why the attitude-change is possible in essence. However, it does not cease in a cognitive efforts, it continues to urge for the resolution of will as humanity's self-responsibility(including what is directed to the future generation) that must perform the change of attitude and be extended to other human beings.
- 3) the 'life-world' is not at all hostile toward the objective positivism(scientific technology), but rather tries to complete it as 'genuine positivism' by restoring its forgotten meaning-fundament and source of legitimacy. Moreover, the ideal optimality of diverse cultures(the mundane stratum of 'life-world') could be verified and approximated constantly through the ability and will of our human beings.
- 4) Of Course, such an ability, will and self-responsibility of humanity could be secured and performed only within the transcendental subjectivity(the transcendental stratum of 'life-world') through the radical self-reflection. After all, Hamlet's problem 'to be or not to be' is in essence inseparably related to Socrates' inquiring 'not to live, but to live well'(Crito, 48b).

I think that Husserl's transcendental phenomenology, proposed as both the therapy and diagnosis of the crisis of humanity in itself as well as the crisis of modern science,

日本現象学会会則

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

(昭和五五年五月三〇日制定)

研究奨励賞について

二〇一一年度総会での審議を経て、若手研究者を対象とした「研究奨励賞」が設けられました。

第一回（二〇一二年）受賞者は、景山洋平氏「後期ハイデガーにおける自然の有限性とその人間的回復の問題」でした。景山氏には、昨年十一月十八日東北大学での第三四回研究大会総会にて、表彰状および副賞が贈られました。

編集後記

これまで経験したことのない大雨、台風、竜巻、酷暑。自然が猛威をふるった夏が終わろうとしています。今秋は穏やかに時が流れていつてもらいたいと心より願います。

『現象学年報』第二十九号をお届けいたします。

昨年十一月、東日本大震災の爪痕がまだところどころ残っているものの、確実に復興へ向けて歩みつづけている仙台市、東北大学にて開催された第三四回研究大会では、「技術の現象学」というタイトルのシンポジウムが行われました。技術、労働、科学、環境、倫理といったテーマをめぐってたいへん興味深いご発表と議論を、野家啓一先生、森一郎先生、金光秀和先生にいただきました。リージョンウー先生には特別講演をいただく予定でしたが、直前のお怪我で来日ができなくなり、当日は御講演の原稿を読み上げる形になりました。本号にはご発表原稿を掲載させていただきました。国際シンポジウムでは、

「見えるもの」、「聞こえるもの」をテーマに、ジョエル・クルガー先生とマドス・グラム・ヘンリケン先生にご発表いただきました。

特集に続いて、「ワークシヨップ」の報告を三本、掲載しております。川瀬雅也先生がオーガナイザーの「ミシェル・アンリ」をテーマとするワークシヨップ1、紀平知樹先生をオーガナイザーとする「環境問題」を扱ったワークシヨップ2、わたくし三村がオーガナイザーになりました「身体の現象学」に関するワークシヨップ3です。個人研究発表は、厳正な審査によって選考された優秀論文十三編が掲載されています。

書評欄では、野間俊一先生に澤田哲生氏『メルローポンティと病理の現象学』を、小柳美代子先生に齋藤元紀氏『存在の解釈学』存在と時間』の構造・転回・回復』をそれぞれ評していただきました。

海外事情では、村上靖彦先生に第五回東アジア現象学サークル（北京大学）についてご報告いただきました。本号がこれまで同様、大変充実した内容になりましたのも、お忙しい中ご執筆くださいました各先生方のご協力の賜物です。改めて感謝申し上げます。

本号の出版に関しましては、協和印刷株式会社の宮田末男氏をはじめ、社員・スタッフの皆様から多大なるご支援、ご協力をいただきました。編集委員会を代表して衷心より厚くお礼申し上げます。

（三村尚彦 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

〒六〇二―八五八〇

同志社大学文学部哲学研究室

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://pai.jp/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です）

Articles read in the 34th Meeting of PAJ

- | | |
|-------------------|--|
| Masanobu ABE | Der umgangssprachliche Gebrauch von <i>ousiā</i> und sein Bedeutungsumfang : Interpretation zu Aristoteles beim frühen Heidegger |
| Takuma OBARA | Du Temps à la Sittlichkeit : le premier trajet de la déconstruction chez Derrida |
| Ken KAMIYA | Das Problem des Guten und der Verbindlichkeit der logischen Gesetze beim frühen Heidegger |
| Jun KUZUYA | On independent and non-independent meanings in Husserl's <i>Logical Investigations</i> |
| Shun SATO | On Proper Meaning |
| Asuka SUEHISA | Heideggers erste Ausarbeitung der Stimmungslehre —Am Beispiel seiner Aristoteles-Vorlesung vom Sommersemester 1924— |
| Jurina TAJIMA | On the Notion of "Im-possibilité" in Derrida's <i>Economimesis</i> : the Politics of Kant's <i>Kritik der Urteilskraft</i> |
| Yoshiomi TANABE | Die Phänomenologie der Naturkatastrophen: Anhand des Denkens Heideggers |
| Miki TAMURA | Heideggers Methodologie: die Aufgabe „Geschichtlichkeit zu verstehen“ und Methodenbildung Heideggers in seinen frühen Freiburger Vorlesungen |
| Yutaka TOMIYAMA | On the significance of <i>Noema</i> and <i>Horizont</i> in the middle Husserl |
| Fumitaka MARUYAMA | Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt und seine Kantinterpretation |
| Shinji MUTO | Protention und Affektion in <i>Bernauer Manuskripte</i> : Frage nach der Notwendigkeit der Protention im Bewußtseinsstrom |
| Takashi YOSHIKAWA | Vocation and Rationality : The Ethics of Identity in Husserl |

Book Review

- | | |
|-----------------|--|
| Shun'ichi NOMA | Tetsuo Sawada : Merleau-Ponty and Phenomenology of Pathology |
| Miyoko KOYANAGI | Motoki SAITO, Hermeneutik des Seins: Struktur, Kehre und Wiederholung von Martin Heideggers <i>Sein und Zeit</i> , Hosei Universität-Verlag, Tokio, 2012 |

Abroad Information

- | | |
|-------------------|--|
| Yasuhiko MURAKAMI | Phenomenology for the East - the 5th Phenomenology for East Asia Circle in Beijing |
|-------------------|--|

GENSHÔGAKU NENPÔ 29

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 of Technology

- | | |
|--------------------|---|
| Ichiro MORI | Herstellen, Gebrauchen und Arbeiten:
Zur Phänomenologie der Technik |
| Hidekazu KANEMITST | The Question Concerning Ethics of Technology:
Possibility of Phenomenological Thinking |
| Keiichi NOE | Technology and the Institutionalized Body |

Special Lecture

- | | |
|---------------|--|
| Lee Jong-hoon | The necessity for inquiring back to the transcendental |
|---------------|--|

What is visible? What is audible? Possibility of Phenomenological Analysis.

- | | |
|--|--|
| Joel Krueger | Phenomenology and the Visibility of the Mental |
| Mads Gram Henriksen
(tr. by Yousuke TANIUCHI) | Applied Phenomenology: The Emergence of Auditory
Verbal Hallucinations in Schizophrenia |

Report of the 34th Meeting of PAJ

Workshop 1

- | | |
|---------------|--|
| Masaya KAWASE | Interrogation sur la possibilité de la philosophie de Michel
Henry et de la phénoménologie de la vie : à l'occasion du
dixième anniversaire de sa mort |
|---------------|--|

Workshop 2

- | | |
|---------------|--|
| Kihira TOMOKI | Phenomenological Contributions to Environmental Problems |
|---------------|--|

Workshop 3

- | | |
|----------------|--|
| Naohiko MIMURA | Phenomenology of the Body and its Methodology:
Feeling and Describing |
|----------------|--|

● 編集委員 ●

三 村 尚 彦
和 田 渡
古 東 哲 明
浜 渦 辰 二
加 國 尚 志

現象学年報 29

2013年11月5日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒602-8580

京都市上京区今出川通烏丸東入

同志社大学文学部

哲学研究室

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

