

# 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

30

日本現象学会編

2014

### λογος

---

も く じ

特集 シンポジウム 意志の弱さは何を照らし出すか—アクラシアの現象学— 《意志の弱さ》の歴史的現象学……………坂下 浩 司 1
—— <i>ἀκρασία</i> , <i>incontinentia</i> そして <i>akrasia</i> ——

アクラシア・意識・行為主体性……………浅野 光 紀 11
------------------------------

アクラシアの現象学……………吉 川 孝 21
——実践的合理性を再考する——

【特別講演】

精神としてのヨーロッパを超えた世界：超越論的先入見と現象学 ……………ニコラス・スミス 31
訳：赤阪辰太郎・稲原 美 苗・豊 島 史 彬

【海外研究者発表】

スキルとなったコーピングとは？……………サイモン・ホフディング 49
——専門家の技法—— 訳：寺 前 典 子

日本現象学会第35回研究発表大会報告

【ワークショップ1】 知覚の哲学

——分析哲学と現象学の交差点——
提題者：源 河 亨 新川拓哉 山田圭一
特定質問者：植 村 玄 輝
オーガナイザー……………國 領 佳 樹 67

【ワークショップ2】 科学技術の発展と抑制

——現象学には何ができ、何をすべきなのか？——
提題者：金 光 秀 和 寺 本 剛 鈴木俊洋
オーガナイザー……………鈴木俊洋 75

【ワークショップ3】 ユンガーとニヒリズムの今

提題者：山本與志隆 竹内綱史 有馬善一
オーガナイザー……………松本啓二朗 83

【個人研究発表論文】

自然・運動・身体性……………伊 藤 良 司 91
メルロ＝ポンティの身体意識論……………國 領 佳 樹 99

---

---

レヴィナス『全体性と無限』における現象学的方法と存在論的言語・小手川正二郎 107  
——「転回」解釈への一批判——

告知と身体表現……………鈴木崇志 117

現象学的存在論の方法……………内藤麻央 125  
——還元から解釈学へ——

アポリアの始まり……………長坂真澄 133  
——若きデリダのフッサール『算術の哲学』読解——

なぜフッサールは事態と状況を区別したのか？……………早坂真一 141  
——超越論的考察の意義——

同一性と物語……………三ツ野陽介 149  
——リクールとパーフィットにおける人格の同一性の問題——

前期ハイデガーにおける「現実性」概念の捉え直し……………峰尾公也 157  
——マルブルク時代の範疇問題に対する取り組みの視点から——

マックス・シェーラーにおける価値の現象学……………横山 陸 165  
——価値と良心について——

## 【書評】

鈴木俊洋『数学の現象学—数学的直観を扱うために生まれたフッサール現象学』  
……………秋葉剛史 173  
(法政大学出版会、2013年)

*Sein und Zeit* 二つの新訳について……………陶久明日香 179  
熊野純彦訳『存在と時間』(岩波書店、2013年)  
高田珠樹訳『存在と時間』(作品社、2013年)

## 【海外事情】

香港・現象学国際セミナーからデンマーク・主観性研究センターへ……………本林良章 185

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

---

# 《意志の弱さ》の歴史的現象学

——ἀκρασία, incontinentia, 及び akrasia——

坂下 浩司

## 第二章 「アクラシア」と「アコラシア」の区別の根拠としての「選択」

最初に、アリストテレスにおける「アクラシアー ἀκρασία」（「抑制のなさ・無抑制」）を、それと似て非なる「アコラシアー ἀκολασία」（「放埒」と比較し特徴を際立たせたい。他の提題者の議論としては浅野氏のもの（注1）しか事前に読めなかったため、それへの感想、共感した点や当惑した点も織り込むことで「アクラシア」概念の明確化もおこないたい。私がイメージしてきた（注2）古代的「アクラシアー ἀκρασία」と浅野氏がイメージされている現代的「アクラシア ἀκρασία」は、古代的な「魂」と近代的な「心」を比較した場合のように、微妙な重なりと異なりをもつように思えたからである。拙論は、いわゆる《意志の弱さ》を歴史的に現象させることを目指すものであるが、はたして ἀκρασία は akrasia なのだろうか。まずは用語法を簡単に振り返っておく。

アクラシアーに陥っている人は「アクラテース」（「抑制のない人」「無抑制の人」）、アコラシアーに陥っている人は「アコラストス」（「放埒な人」と呼ばれる。また、「悪徳」（カキアー）である「アコラシアー」（「放埒」）の反対が、「ソープロシユネー」（「節制」という「徳」（アレテー）である。ソープロシユネーをもつ人は「ソープローン」（「節

制のある人」「節度ある人」と呼ばれる、有徳の人「善き／すぐれた人」（「アガトス」）である。「アクラシアー」（「無抑制」）の反対が「エシクラテイア」（「抑制」）のだが、抑制は徳ではありえないとされている（『ニコマコス倫理学』第4巻第9章1128b33-34）。「アコラシアー」は「悪徳」の一種とされており、「アコラストス」は、言わば、「根っからの悪人」であって、これと比較すれば、「アクラテース」は「根っからの悪人ではない人」であろう。

では、アクラシアー（無抑制）とアコラシアー（放埒）のどこが似ているのか。「同じ種類の快楽と苦痛にかかわる」（『ニコマコス倫理学』第7巻第4章1148a16）ということ、また、結果としてやってしまふことは見た目に同じ不正なことだということである。それで、アクラテースは、しばしば、悪徳の人、不正な人として非難される（『ニコマコス倫理学』第7巻第4章1128a23）が、実はそうではなく、むしろ、不正な人ではないのに不正なことをするのだとされる（『ニコマコス倫理学』第7巻第8章1151a5-10）。この「非難のされ方」という論点は、以下の「特徴（二）」で触れるが、ここで重要なのは、「不正な人」と「不正な行為」（注3）を区別することで目指されているこ



とである。このことは、アクラシアー論が、実は、アコラシアーの概念を解して、〈人〉の倫理ないし徳倫理と結びついていることを、あるいは、むしろ、アクラシアー（無抑制）とアコラシアー（放埒）を区別する必要性は徳倫理から来ているということを示していると思われる。次にアクラシアーの特徴を二つ説明する。

特徴（一）アクラテースは自分のなす悪しきことを選択していない。それを選択している場合は、アクラテースではなく、アコラストスである（注4）。

アリストテレスの「選択」は、有名な「プロハイレシス」だが、これは、「欲求に即した知性（オレクテイコス・ヌース）、ないしは、思考に即した欲求（ディアノエーティケー・オレクシス）」（『ニコマコス倫理学』第6巻第2章 1139b45）と表現されていることから分かるように、知性（ないし思考）と欲求とが分かちがたく結びついており、また、「知性」と「欲求」を逆にして表現し直していることから分かるように、どちらが優位とも言えないような独特な仕方で混ざり合い、協働していると考えられるものである。そして、この「プロハイレシス」は、行為の（唯一のではないにしても）「始点／始原（アルケー）」となるもので、他ならぬ「人間」そのものとさえ表現される（1139b5）。

浅野氏は、「アクラシア」に陥っている人は、その行為を「選び取った」と言っておられるように思えた（浅野2006年、p.115）のだが、これは私を当惑させた二つの論点のうちの一つである。アクラシアーが、それと区別されるべきアコラシアーと混ざってしまったという気がしたのだ。そして、浅野氏の使用されている選択概念は、現代英米哲学風の言い回しを使えば、〈薄く〉thinではないかと思ったのである。しか

し、いろいろ歴史的に調べてみると、〈薄い〉選択概念を使用するのは現代に特有なことではないと思うようになった。

たとえば、アリストテレスの注解をした中世の神学者トマス・アクイナスは、アリストテレスの考えを忠実になぞり、「抑制のない者はその行為を選択していない」と述べることもある（注5）。しかし、『神学大全』第二部の二・第一五五問題・第三項・主文（トマス自身の見解を述べる部分）では、

「抑制のない者（incontinent）は、理性（ratio）が反対しても、それが妨げとなることなく、欲情（concupiscentia）に従うことを、選択している（eligat）」

と述べている（こちらはアリストテレス的ではなく、浅野氏の立場をとっていると思われる、興味深い）。

トマスがあえてアリストテレスから離れるときは、なにかキリスト教独自の事情があるからではないかと思われるが、或る中世哲学研究者が、このテキストとの関連で言及している面白いテキストがある（注6）。「抑制のない者」という言葉がそこには直接には出てこないという弱点はあるが、アリストテレスから離れざるをえない事情が示唆されているようで非常に興味深い。それは、『神学大全』第二部の一・第七八問題・第四項・異論回答（トマス自身の見解にもとづいて異論に答える部分）三である。

「〔A〕選択しつつ罪を犯す（peccare eligens）と云ふことと〔B〕選択にもとづいて罪を犯す（peccare ex electione）と云ふこととは、

別のことである。／

というのも「[A]情念にもとづいて(ex passione)罪を犯す者は、選択しつゝ(eligens)罪を犯しているのであるが、選択にもとづいて(ex electione)罪を犯しているのではないからである。／

そのわけは、彼において選択(electio)は罪(peccatum)の第一の根源(primum principium)ではなく、むしろ、彼は情念にもとづいて(ex passione)情念にとらわれていなかったとしたら(extra passionem existens)選択しなかったであろう(eligere)ようなことを、選択するように、しむけられている(inducitur ad eligendum)／

しかるに「[B]確固たる悪意にもとづいて(ex certa malitia)罪を犯す者は、……自分自身によつて(secundum se)悪を選択している(eligit malum)。したがつて、彼においては、選択(electio)が罪の根源(principium<sup>注8)</sup>)であり、このことのゆえに、彼は、選択にもとづいて罪を犯している(ex electione peccare)と言われるのである(注8)」

「選択しつゝ」(eligens)と「選択にもとづいて」(ex electione)という直感的には分かりづらい区別を利用した超絶技巧的な議論が駆使されているが、Aが、抑制のない者・アクラテースに相当して、Bが、放埒なもの・アコラストスに相当するのは、すぐに分かるであろう。ここで大事な点は、AにもBにも「罪」(peccatum)および「罪を犯す」(peccare)という記述が妥当するところ、また、どちらにも、程度の差こそあれ、行為の「根源」(principium)としての「選択」(electio)が帰属させられていることである。

その上で、選択が行為の「第一の根源」となっている場合Bが、「選択にもとづいて」(ex electione)いると言われ、他方、選択が行為の「第一の根源」となっていないが、おそらくは、Bほどに十全な意味においてではないがともかく「罪を犯している」と言われても仕方がない程度には選択が——「選択にもとづいて」はいいないが「選択しつゝ」という仕方——行為の「根源」とはなっている場合がAとして、Bから区別されているわけである。これほどまでして、AにもBにも「選択」を帰属させなければならぬ事情は、どうやら、AにもBにも「罪」(peccatum)および「罪を犯す」(peccare)という記述を妥当させなければならぬということにありそうだという予想が立てられる。これは、最後に触れるブルッヘのグアルテルスにおけるアクラシアー論の革新というテーマと関係する。

それで、以上から、アクラシアー論には、実は、隠れテーマとして、プロハイレシス(選択)論があるのではないかと問題提起したいのだ(注9)が、それとともに、選択概念が、現代では、薄く<sup>9</sup>なっている、しかもそれは、キリスト教における「罪を犯す」ことの理論的反省が一つのきっかけになっているかもしれないということも問題提起しておきたい。言い換えると、もともとはキリスト教的経験とその理論的反省に由来する概念装置が、そのまま、キリスト教以前の、ないし非キリスト教圏の人間に、つきつめると、人間一般に、拡張可能かという問題が生じないだろうかということである(この点は最後に触れる)。

特徴(二)アクラシアーは、行為の場面では悪徳に似ており、実際、悪徳として非難されているが、それにもかかわらず、悪徳ではない。アリストテレスは、無抑制は、単に「過ち(ハマルテΙΑー)とし

でだけではなく、一種の「悪徳(カキアー)」としても「非難されている」と述べている(『ニコマコス倫理学』第7巻第4章1148a33)。しかし、他方で、「無抑制が悪徳でないことは明白である(しかしおそらく、ある仕方では悪徳ではあろう(注10))。なぜなら、無抑制は選択に反したものであるが、悪徳の方は選択に基づいているからである。にもかかわらず、無抑制は行為の場面では悪徳に似ており、……無抑制の人は、不正な人ではないけれども不正な行為をするであろう」(『ニコマコス倫理学』第7巻第8章1151a510)とも述べている。

アクラテースが非難されうることとは、浅野氏の「アクラシアに陥っている人にも責任を問える」という論点と類比的なのだが、ただ、ここでも微妙な違いがある。それは、特徴(一)に挙げた「選択」という論点と関わっている。アリストテレスは、アクラテースは、過ちを犯したものとしては非難されうるが、悪徳の者≡悪人としては非難されるべきではないと考えているようだ。つまり、アクラテースには、一定の責任は問えるが、悪人と同じ仕方での責任は問えない、その理由はアクラテースが選択に基づいていないからだ、と考えているようなのだ。

ここで、次の大きな論点が関係する。浅野氏は、「アクラシア」を、「愚かな行為」と呼ぶ(浅野2012年、p.3)だけではなく、繰り返し「自由な行為」とも呼ばれている。実は、これが私の一番の驚きであった(浅野氏からすれば、そんなところが「驚き」なのかと驚かれるかもしれない)。浅野氏は、先の特徴(一)で確認したように、「アクラシア」に陥っている人も、それを「選択している」としておられるので、浅野氏の立場では何ら矛盾はない。だが、古代ギリシアでは、アクラシアが、愚かな行為だとは言われても、自由な行為であるなどとは言

われないだろうと、私には思われたのである。アコラシアという性格をもつ行為、つまり、放埒な行為は、たしかに、それが行為者を選択された、つまり、自由に為された悪しき行為だと思われるが、アクラシアも自由な行為だとすると、アコラシアとの区別が原理的に不可能になるか程度の差でしかなくなるかであるように思われた。それで、「アクラシアは自由で責任の問える悪しき行為だ」という、このような規定は、いったい歴史のいつの時点から行われるようになったのか、哲学史研究者として大きな疑問となった。それが、ブルツへのグアルテルスの倫理学説なのだが、これは最後の章で述べる。

## 第二章 《意志の弱さ》論の三つの類型

ここでは、様々な立場を、多少乱暴に、三つに類型化する(注11)。自分がこれらの類型のうちのどれに一番近いのか、またどの点で異なるかを各パネラーが述べれば、自分たちの立ち位置がシンポジウムの聴衆に分かりやすくなると思っただけである。私の見立てでは、浅野氏は、A型否定(特にA1ソクラテス型否定)でC型否定(特にC2「リバリアン」的アウグスティヌス型否定)のB3型になる。

### (A型) ソクラテス・プラトン・タイプ

「理性と(快楽ないし欲求・欲望)の対立」という考えを用いる。ただし、以下の「実践的三段論法」および「同意・意志」の考えは用いない。

#### (A1) ソクラテス型・(初期) プラトン『プロタゴラス』型

『プロタゴラス』では、本来の意味での知が身につけていないので、「短期的には快楽だが長期的には害になること」と、「短期的には苦痛だが長期的には利益になること」とで、前者が大きく見えてしまうと

いう価値付けの錯覚が起きているとされる。したがって、価値の真の大きさを測ることができる「計測術」を説明して本当の意味での知を身につければ、錯覚が回避でき、この問題は解決できるとする。

#### (A2) プラトン型

##### (A2a) プラトン『パイドン』型

『パイドン』では、欲求や感情を体のはたらきに帰すので、理性と〈欲求（および感情）〉の対立は、魂の分割を生み出さず、魂と体の対立となる。対立の解消は、体由来するファクターの消滅・脱却・低減（死の練習）を目指すことになる。

##### (A2b) プラトン『国家』（および『パイドロス』）型

『国家』（および『パイドロス』）では、〈欲求（および感情）〉を、体ではなく、魂に帰すので、理性と〈欲求（および感情）〉の対立は、魂の分割を生み出し、魂内部での対立となる。魂の第三の部分「気概」が導入され、魂は、大きく三つに分割される。対立解消のカギは、気概が理性に味方するように説得・訓練することになる。

ソクラテス・プラトン以後のプラトン主義の立場の者は、「メーディアのアクラシア」を例に用いることが多く、メーディアの記述には、エウリピデスの悲劇『メーディア』の子殺し直前の場面が用いられることが多い（注12）。

#### (B型) アリストテレス・タイプ

「同意／意志」の考えは用いない。「実践的三段論法」という考えを用いる。そして、「理性と〈快楽ないし欲求・欲望〉の対立」という考えも用いるので、通常、「理性の三段論法」と「欲望の三段論法」という二つの三段論法を考える。そして、三段論法の結論に相当するものは即行為と考え（そのように考えられていないという解釈もある）、

欲望の三段論法の方が何らかの意味で成功すると、アクラシアが起これとすると。B型で使用する例は、アリストテレスにならって、「甘いものの食べ過ぎは健康に悪いと思いつつそれをやめられない例」が用いられる（注14）。それで、『ニコマコス倫理学』第7巻第3章1147a29-30から直接抜き出されうる諸命題は、次のようなものになる。

##### 欲望の三段論法A

大前提：「すべての甘いものは味わうべきである」＋小前提：「このものは甘い」

結論：「？」不明

##### 理性の三段論法

大前提：「すべての（これこれの（甘い？））ものは味わうべきでない」

が再構成可能（注15） 小前提：「？」不明 結論：「？」不明

##### 欲望の三段論法B

大前提：「すべての甘いものは快い」＋小前提：「このものは甘い」

結論：「？」不明 ↑快いものに対する「欲望」（三段論法の外部から？）不確定

実はアリストテレスのテキストでは何も述べられておらず「不明」な部分がとても多い。特に注意すべきは「結論」に相当するものが全く不明であることだ。しかし、以上の三つの三段論法から、重複しているだけのように見える「欲望の三段論法A」と「B」を一つにまとめて、伝統的には次のような二つの三段論法が再構成されてきた。

##### 理性の三段論法

大前提：「すべての甘いものは健康に悪い」＋小前提：「このものは甘い」

結論：「このものは健康に悪い」

##### 欲望の三段論法

大前提：「すべての甘いものは快い」＋小前提：「このものは甘い」  
結論：「このものは快い」

もつともシンプルな理解は、欲望が欲望の三段論法の単なる結論と結合すると「甘いものをむさぼる」という行為が生じてアクラシアーが起これるとする下記のB3型のものだが、そもそも上記の伝統的再構成は、原文からは全く不明な「結論」相当部分を、直接には行為を指令しない単なる命題にしており、その再構成自体がB3型の解釈の反映になっている。この再構成を採用し続けるかぎり、B3型の解釈がもつともらしくならざるをえない<sup>(注15)</sup>。それを含めて、三つの異なる立場がある。

(B1) 大前提に問題の根を見る解釈ないし説(私の説)・アクラシアーにおいては、理性に対する欲望の干渉によって、理性の実践的三段論法の原則に関する大前提が実行不能ないし実行困難な過度に理想的なもの——事柄の本性にかなっていない負荷と、何らかの点でのもつともらしい魅力をもつ命題との二重構造をもつ偽の一般原則——にされ(アリストテレスのテキストの例では「すべての甘いものは味わうべきではない」という極端に禁欲的な命題になっている)、しかもそのことに理性が気づいていないので、その大前提に固執するにとどまり、欲望の三段論法だけが成立して、この結論がただちに行為為されてしまうと、私の説では考える。つまり、すでに欲望に支配されている人が、単純に欲望に反動して立ててしまう見かけ上理性的な大前提が「すべての甘いものは味わうべきではない」という極端に禁欲的な命題だと考えた。この実行困難な禁欲性という負荷を指摘して取り除き、理性の大前提を、事柄と自分自身の本性にかなったものに修正して(たとえば「いくつかの甘いものは味わうべきではない」に

修正する)、当の人の実行可能なものにすることが、アクラシアーの対策になると私は考えた。では、負荷をかけられた理性の大前提のゆがみに問題を見る私の説は、どのような含意をもつか。理性の大前提のゆがみには社会的ないしイデオロギー的な圧力によるものがある。したがって、私の説は、アクラシアー論を、政治学や社会批判へと接続させる。アリストテレスにおいて、倫理学は政治学と接続すると考えられているので、これはアリストテリアンとして正統だと思われる<sup>(注16)</sup>。

(B2) 小前提に問題の根を見る解釈ないし説・アクラシアーにおいては、理性の実践的三段論法の事実に関する小前提の無知があり、欲望の三段論法の事実に関する小前提の知(ないし知覚)がある場合、欲望の三段論法だけが成立し、この結論がただちに行為为されてしまう。この説を私はテキスト解釈としては採らないが、「モラル・パーセプション」の問題とアクラシアー論がリンクすることになる点が理論的には魅力的である。

(B3) 結論に問題の根を見る解釈ないし説・アクラシアーにおいては、命題的な結論には達せられているのだが、人はその結論に従っていない。それは、理性の推論の結論だけでは行為を引き起こすことがないからである。欲望にはその力があるので、アクラシアーが起これる。

(C型) ストア／アウグスティヌス・タイプ：「同意(自由意志)」という考えを用いる。

(C1) ストア的な立場

「同意」という考えを用いる。「理性と欲望の対立」「実践的三段論法」という考えは用いない。欲望や情念は表象への「同意」つまり判

断の一種である。判断であるとすれば、欲望や情念にも理性的な要素があるということになる。アクラシアーにおいて抑制がなくなっているのは理性的要素である。アクラシアーとは理性的な要素の抑制が利かなくなつて暴走している状態である。欲望と理性が対立葛藤しているのではない。ストア派のセネカも、悲劇『メデア』を書いた<sup>(注17)</sup>。

### (C2) アウグスティヌスの立場

「自由意志」という考えを用いる。ストアでは、欲望や情念が表象に同意を与えるものであったが、アウグスティヌスでは、その欲望や情念そのものに対しても、同意を与えるか否かが人間には選択可能だとされる<sup>(注18)</sup>。なお、このC型の立場では、メデアが例に用いられる。以後のラテン語の世界では(デカルト、スピノザ、ライブニッツなどの近世哲学でも)、オヴィディウスの『変身物語』第7巻に登場するメデア(特に1921ないし2021行目の彼女のセリフ「情欲(cupido)と精神(mens)が別々の心(animus)を勧めてくる(suadet)」。どちらが善いことなのか(meliora)私は分かつていない(video)、それに賛成もしている(proboque)。しかし、悪いことの方(deteriora)を私は追つて行く(sequor)」がよく用いられた<sup>(注19)</sup>。

## 第三章 アクラテースとしての「アダム」——その思想的意義と問題提起——

ブルッヘのグアルテルスは、神崎氏の啓発的な書物『魂(アニマ)への態度』でも出てこないで説明する価値があると思われる。先に注で挙げたSatinenの書物『ルネサンス期と宗教改革期の思想における意志の弱さ』によりながら紹介する。

一三世紀、フランシスコ会学派(この学派は主意主義で有名)で、

ボナヴェントゥーラの弟子、ブルッヘ(ないしブリュッヘ、ブルージュ)のグアルテルス(英語名Walter of Bruges)や、ガン(ないしヘント)のヘンリクス(英語名Henry of Ghent)が、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』におけるアクラシアー論を注解・説明しつつ不満をもった。彼らは、アクラシアーに陥っている人すなわち「アクラテース」は、その行為に責任があり、そしてその行為は非難に値するということを強調したかったから、つまり、アリストテレスの立場では、アクラテースに責任があることや非難に値することが、はつきりしないと考えたからである。そこで、例として『創世記』のアダムの堕罪を用いだした。このことは、Satinen, p.35によれば、この分野の以後の研究における「最もラディカルな革新の一つ」であった。樂園における堕罪前のアダムは、欲望や衝動とは完全に無縁に存在していたので、正しい判断(「知恵の樹の実を食べないこと」「食べるなどという神の命令」)に反して行為したことは、アダムの自由意志によってのみ引き起こされたとしか考えられず、したがって、この行為の責任が彼にはあるし、またその限りで、彼は非難にも値する<sup>(注20)</sup>。こうして、アダムの例は、正しい判断に反して行為することもできる自由意志の典型例であり、かつ、「自由意志」によってアクラシアーが起こること、それに「責任」があること、それは「非難に値する」ことの「証明」ともされることになった。もちろん堕罪以後の人間は、アダムとは違って、意志が様々な欲望に妨げられることもあるが、自由意志によるアクラシアーは同じように可能で、責任をもつことも責められることも可能だということになったのである。

さて、浅野氏のアクラシアの定義は「意図的かつ自由な行為で、しかも最善の判断に反していると自覚されつつ行われた行為」というも

のだと思うのだが、先にも述べたように、アクラシア<sup>1</sup>が自由な行為だということは、古代哲学の研究者はあまり言わないことではないかと思われた。しかし、浅野氏が言われているように、現代の分析哲学の研究者にはそう言っている人たちが確かにいるわけである。この違いは、なぜ起こったのかを考えて、いろいろ歴史的に調べると、トマス・倫理学の興味深い謎めいたテキストや、日本ではまだほとんど知られていない、グアルテルスやヘンリクス<sup>(注2)</sup>の倫理思想<sup>(注2)</sup>に行き当たった。そこで、「アクラシアが自由で責任のある行為である」ということは、本当に、明白な事実<sup>(注3)</sup>に属することであるのだろうか、と問題提起しなくなった。しかし、これは少し複雑な疑問である。なぜなら、私は、「自由で責任のあるアクラシア」なるものを、たんに、理論的な虚構ではないかと疑っているわけではないからだ。

「自由意志ないし意志の概念は、古代ギリシアにはなかった。キリスト教以降、特にアウグスティヌスからだ」ということは、現象学陣営のアーレント<sup>(注4)</sup>『精神の生活』も、分析哲学陣営のライル<sup>(注5)</sup>『心の概念』も、古代ギリシア哲学研究者の神崎氏<sup>(注6)</sup>『魂(アニマ)への態度』も、言っていることである。三人はこの点で一致しているが、ここから引き出されることは一致しているわけではないようである。ライルの場合は、伝統的意志概念の解体へ進み、アーレントの場合は、キリスト教的な生き方の特徴を示すものかと言いたいのだろうか(あるいは、人間がもともと持っていた能力がようやく発見されたのだと言いたい可能性もあるのだろうか)。神崎氏の場合は、どうだろうか。

それはともかく、こういった洞察を使って、先の問題提起を言い直すと、「自由で責任のある行為」としての「アクラシア」は、キリスト教的な生き方を採用する人にとつての帰結だということにならないだ

ろうか、となる。しかし、このことも単純ではない。キリスト教を基盤として成立してきた近代的諸制度を採用したり、「グローバル・スタンダード」を取り入れたりする場合も、やはりこの帰結に拘束されるはずであり、現代日本の私たちも、キリスト教的な生き方を意識的に採用しようといまいと、そうであるということにならないだろうか。《意志》をはたらかせて生きることが、疑い得ない確固とした事実ではないかもしれないが、現代の社会では、もはやそれをしていないということにはできなくなった(あるいは、しないわけにはいかなかった)ような種類のことなのかもしれない。しかし、ともう一度ひねりを入れるならば、「自由で責任のある行為としてのアクラシア」が《事実》として前提されてしまうと、制度に汲み尽くされることのない生を生きる人間には何か不都合が生じているかもしれない。

さて、以上のように、拙論は、いわゆる《意志の弱さ》を歴史的に現象させようとしたわけだが、その結果判明したことは、いわゆる《意志の弱さ》とは、西洋的諸制度を取り入れている現代人にとつて不可欠となつてしまった、生きられたアポリア(難題)ではないかということであつた。(丁)

## 注

- (1) 浅野光紀、2006年、「アクラシアと実践推理」、『哲学』第55号、pp.113-124。同、2012年、「非合理性の哲学 アクラシアと自己欺瞞」、新曜社。
- (2) 拙論、2005年a)、「アクラシア論——アリストテレスの立場から」、内山勝利・中畑正志編『イリソスのほとり——藤澤令夫先生献呈論文集』、世界思想社、pp.41-51。この論文のダイジェスト版が、拙訳、2005年b)、『アリストテレス「動物部分論・動物運動論・動物進行論」「解説」、

京都大学学術出版会、pp. 522-534である（特にp.530以下を参照）。

- (3) 「不正行為」（アディケーマ）とは「行為者が行為の是非を知っているが（エイドゥース）、しかし、前もって熟慮した上で（プロプーレウサーズ）という仕方ではなく（メー）、なされた加害（ブラベー）」のこと（『ニコマコス倫理学』第5巻第8章1135b19-20）。この箇所は、この行為者がアクラテースであることを（少なくとも私の解釈では）強く示唆している。また、「前もって熟慮した上でという仕方ではなく」という言葉は、浅野氏の「アクラシア」の特徴のひとつ（最善の判断・すべてを考慮した上で）との違いも示している。

- (4) 「抑制のない人」と放埒な人たちは同じ種類の快楽と苦痛にかかわるとはいえ、そのかわり方は同じではなく、放埒な人（アコラストス）たちの方は自分のなす行為を選択しているが、抑制のない人（アクラテース）たちは自分のなす行為を選択してはいないのである」（『ニコマコス倫理学』第7巻第4章1148a16-17）。参考となるテキストをもう一つ挙げる。「行為が選択に基づく場合、その行為者は不正な人であり、邪悪な人である」（同第5巻第8章1135b25）。

- (5) 『ニコマコス倫理学』注解の該当箇所を見てみよう。アリストテレスのテキストのラテン語訳テキスト第90番末尾では、抑制のない者たちは「選択していない」（non eligunt）、放埒な者は「選択している」（eligunt）とストレートに訳されており、その箇所へのトマスの注解である第1361項の末尾では、抑制のない者は「選択なしに」（sine electione）その行為をなし、放埒な者は「選択と共に」（cum electione）その行為をなしている、と言い換えられている。

- (6) Kent B. 1989. Transitory Vice : Thomas Aquinas on Incontinence. *Journal of History of Philosophy*. Vol.27, pp.199-223. この論文は藤本温氏

から御教示いただいた。記して感謝する。

- (7) ここは当然テキストを「第一の根源」（primum principium）と読んだ方が、筋が通るのではないかと思う。

- (8) 創文社版邦訳第一二分冊稲垣良典訳を一部改変、また元の訳にない原語を挿入。

- (9) アクラシア論において「プロハイレシス」を中心において議論した邦語論文として、すでに、加藤信朗「行為の根拠について（Iのi）」（『東京都立大学人文学報』161号、1983年、125-165頁）がある。

- (10) トマスは、『ニコマコス倫理学』注解の第148項で、この文にもとづいて、無抑制のことを、「持続的ではない擬似的な悪徳」（quasi malitia non continua）と、独特な仕方と呼んでいる。

- (11) Saarinen, R. 2011. *Weakness of Will in Renaissance and Reformation Thought*. Oxford, pp. 42, 217. の図式を私が改変したものを用いる。

- (12) エウリピデスは、ソクラテスの「アクラシア」の否認に反対して、『メーデシア』の主人公メーデシアや『ヒッポリュトス』の主人公パイドラーというキャラクターを生みだし、「アクラシア」とか「アクラテース」という言葉は使わずに事実上アクラシアを記述ないし表現した、と考えるギリシア文学研究者も存在する。

- (13) なお、倫理学的考察においては、全く道徳の例ではない「ダイエットできない例」などではなく、「盗み」などの例で論じるべきだという問題提起がなされたことがあった。また、実践的三段論法が何を表しているか扱っているのかについて、現代分析哲学で意見が分かれている。何らかの心的な状態を扱っていると見る因果説的な解釈（ディヴィッドソン型）と、心的な状態ではなく命題を扱っていると見る非因果説的な解釈（アンスコム型）がある。この問題に対する私の答えは、簡単に言えば、



後者のアンスコムには全く賛成せず、前者には部分的に賛成するというものであった。

- (14) テキストの「味わうことを禁止する」から「味わうべきではない」を、また「普遍の見解」から「すべての」「これこれの」ものを再構成できる。「これこれの」の部分に何を入れるかは解釈が分かれている。

- (15) この問題に対する私の戦略は、無理に二つの三段論法を再構成しないで、三つの三段論法が提示されていること自体に意味があるのではないかと考えることである

- (16) しかし、浅野氏によると（浅野、2013年、pp.286-302）、A・ローティーも浅野氏も同様であるので、この「含意」はそれほど目新しいものではない。また、「すでに欲望に支配されている人」を立てる点も浅野氏と同じ方向性をもっている。

- (17) しかし、セネカのメデアは、あまり言及されていないようである。

- (18) 神崎氏（神崎繁、2008年、『魂（アニマ）への態度——古代から現代まで』、岩波書店）によれば、「アウグステイヌスが「意志（voluntas）」という概念に到達したのは、まさにこの時だった」（p.131）。「意志」という概念が、果たして古代にあったのかというのは、……専門家のあいだでも意見が分かれています。ストア派の「同意」とキリスト教の考えとが、その成立の有力な背景だということは多くの人の共通見解ではないでしょうか」（ibid.）。

- (19) つまり、メーディア／メデアの記述には、エウリピデス版、セネカ版、オヴィディウス版の三つがあることになる（しかも、エウリピデス版とセネカ版とは、アクラシアアの記述が根本的に異なるとさえ言える）。

- (20) Saarinen, pp.32-22. なお、現象学・解釈学陣営では、プロテスタントのP・リクールが『意志の哲学』第2部第2巻『悪の象徴系』でアダムのを、

かなりたちいつて分析しているのが興味深い。

- (21) G・フライレ／T・ウルダノス著、山根和平／水戸博之／M・アモロス訳『西洋哲学史 中世Ⅲ』、新世社、1993年の288-289頁に、彼の倫理學説として、「意志は知性の実践的判断に反していても、選択の自由を保持する」が紹介されているくらいである。ヘンリクススの『任意討論集』第一巻第一四—一七問には邦訳があり、平凡社版『中世思想原典集成』第一三巻に収録されている。

（坂下浩司・さかしたこうじ・南山大学）

# アクラシア・意識・行為主体性

アクラシアについて考察するとき、主体の意識に言及しつつ議論を

進めるのは、一つの有効な方法を示唆している。なによりもアクラシアは、「内的な不整合 (inner inconsistency)」として、主体自身の合理性の規範に違反する現象として定式化されてきた<sup>1</sup>。最善の行為に關する客観的な真理、あるいは特定の集団内で共有されている行動基準のようなものがあるとしても、その侵犯を主体自身が容認しているなら、第三者的にはいかに法外で非合理的な振る舞いに見えても、それはアクラシアではない。むしろそれは、法の裁きや集団内のパッシングをも怖れない非妥協性、意志の強さを意味する場合もありうるのである。アクラシアとは、どんな些細なことであれ、自身で定めた行動原則を遵守できない「意志の弱さ」のことであり、もって真に普遍的といえる「自制の原則」——あらゆる事情に鑑みて最善と判断した行為をなせ——という合理性の規範を侵犯することなのである<sup>2</sup>。そのため、自分自身の最善の判断に背いているという意識が、様々なネガティヴな感情や思考として、行為に従事している最中の主体を襲うことになる。自責や恥の念、あるいは自分で自分が理解できない、どうして最善の判断どおりにいつも振る舞えないのかという不審の念と

して、である。

この点は、アクラシアの概念規定を極めて形式的なものにするという帰結を生む。アクラシアの中心的な事例としては、自堕落な悪癖 (Bad habits) の類を想起しておいて不都合はない。浪費、過食、喫煙、怠惰など、長期的利益を犠牲にして短期的快樂の追求に耽るという事例である。しかし、長期的利益の追求も、その度が過ぎれば、アクラシアの資格を得ることがある。主体は、自身の極度の真面目さ、慎重さ、あるいは道徳性に、否定的な見解を持つことがある。過度の吝嗇や健康への配慮、あるいは利他性などは、有意義な投資をする機会や人間関係を、潤いのある充実した生を主体から奪いかねない。長期的利益への過度の固執は、最長期的には、短期的快樂への固執以上に、主体に害をなす恐れがあるのである<sup>3</sup>。時には羽目を外し、短期的快樂を追求しようという最善の判断どおりに振る舞えない生真面目にすぎずる主体は、意志の弱さに、アクラシアに陥っているのである。

このように、アクラシアにおける意識の特徴に注目することは、それを具体的に理解するのを助けてくれるだけでなく、その概念規定を明確にしてくれる効果をもつ。アクラシアを特徴づけるものは、その

浅野光紀

行為が分別 (prudence) や道徳性 (morality) に背くものかどうかといった行為の経験の内実ではなく、「最善の判断に自ら背く」という形式である<sup>4</sup>。さらに、そのことがもたらす、自身の行為に対する自責や不審の念という意識の特徴である<sup>5</sup>。短期的／長期的利益、利己性／利他性という行為の目的・種類に関わる分類基準では、アクラシアにおいて露出している真の問題に向き合うことはできない。そこでは、普段は覆い隠されている、意識と行為の齟齬に満ちた関係が露出しているのである。本稿では、アクラシアにおける主体の「意識」という観点に照準し、アクラシアとは何か、それは主体の心の構造に関して何を示唆しているのか、現代において浮上してきている新たな「行為主体」像の方向性とは何かについて考察していきたい。

## 1 アクラシアの射程

アクラシアを上述のように特徴付けた際に、有効なものと考えられてきたその一つの説明方法は、すでに棄却されている。それは、アクラシアを、最善の判断に従う行為として解釈する道である。行為の直前に、自身の行動原則・最善の判断を無効化しようとする思考の動きが生じ、たとえば「今回に限り」喫煙しても大過あるまいなどと自身を騙して行為に乗り出していると考えるのである。最善の判断は、行為の直前に変化しており、当初とは別の、実際に遂行された行為を推奨するものになっているというわけである。

この考えは、ソクラテスに由来する由緒正しいものであり、その命脈が尽きたことはかつてなく、現代の意思決定理論家などの間にも同型の論理を見出せるものである<sup>6</sup>。この考えには、しかし、致命的な欠点がある。それは、自堕落な悪癖を説明できても、生真面目な習

慣がもたらすアクラシアを説明できないことである<sup>7</sup>。悪癖の追求において、最善の判断が行為の直前に覆るのは、未来においてはじめて手に入る長期的利益の影の薄さに比べ、短期的快楽をもたらす対象が、しばしば文字通り眼の前にあるからである。報酬の物理的・時間的近接性こそ、報酬への欲求を一時的に急激に増大させ、判断の逆転を容易ならしめるものである<sup>8</sup>。

しかし、生真面目な習慣がもたらすアクラシアにおいては、主体は、物理的・時間的に近接していない報酬への欲求に抗し難くそれに屈している。こうした場合、目前の報酬がもたらす欲求の急激な昂進とそれに伴う判断の逆転という考えは適用できない。まず第一に、長期的利益や利他的義務などへの欲求は、食欲や性欲のような感覚的・現象的な強度をもっておらず、判断の逆転を促す要因として機能しづらい。また第二に、「今回に限り」短期的快楽を追求しようというのは、そもそも当初の最善の判断の内容に含まれており、それに背いて「今回も」慎重ないし生真面目に振る舞ってしまう自身に、主体は不審の念を抱いているのである。つまり、生真面目な習慣がもたらすアクラシアにおいては、長期的利益への欲求に抗し難くそれに屈するが、それに伴う判断の逆転が生じづらくなる。そのため、アクラシアの指標となる意識の特徴——遂行中の行為に対する違和の感覚——が露出しやすくなるのである。この最善の判断と実際の行為の同一時点における乖離こそ、合理主義者ソクラテスが、「自ら進んで悪・最善ではない行為」をなすものではない」と要約されるテーゼでその存在を否定しようとした当のものである<sup>9</sup>。

このように、アクラシアにおける意識の特徴に注目することは、その範囲を適切に見定めるのに効果を發揮する。要点は、自身の行為に

対する違和の感覚、最善の判断と実際の行為の一瞬の乖離を見逃さないことである。たとえば、相手を眼の前にとすると、別れ話を切り出せなくなる。あるいは、嫌いな人間なのに、その前に出るとなぜか愛想良く振る舞ってしまうなどの事例を想起しておこう。こうした場合、主体は自身の行為を不可解の念をもって眺めざるをえない<sup>10</sup>。これらの行為事例では、「他者」という概念が重要な役割を果たしている。つまり、行為を向けるべき相手、他者が眼の前に存在しているという単にそのことが、最善の判断に逆らった方向に主体をして動かしている。他者の現前には、合理的思考から独立した行為決定の要因が含まれていると考えられるが、こうした点は、従来の行為の哲学では十分に考慮されてこなかったのである。

## 2 最善の判断に自ら背く行為

アクラシアによって示唆されているのは、推論的な思考とは独立した行為決定の要因が存在するという事実であると考えられる。従来の行為の哲学は、なすべき行為に関する熟慮の過程、すなわち「実践推理 (practical reasoning)」に、行為決定の要としての地位を付与し、それを自明視するところに成立していた。行為の前に熟考し、そこで得られた最善の判断に従って行為する——自由に行うことが可能なら。もし最善の行為がなされなかったなら、他者による強制や病理的衝動による強迫 (compulsion) のもと、不本意な行為が行われたに違いない——つまり主体は「自由」ではなかったと考えるのが自然なはずである。

しかるに、アクラシアの「最善の判断に自ら背く」という規定の「自ら」には、もちろん、それが「自由な」行為であるという含意がある。

何に強制・強迫されるでもなく最善の行為が行われないから哲学的なパラドクスが生じるのであり、また行為主体本人の当惑も生じるのである。なぜ、何でもないはずの行為に踏み出せないのか（毎夜の決断どおりに早起きできないのか）。「最善の判断に背く」という特徴と、しかし「自由に」なされるという特徴が、同一の行為において結合している点に、アクラシアが、古来から哲学者の注意を惹きつけてきた要因があるのである。

アクラシアを説明することは、単にそれを哲学的に無害化することであってはならないはずである。つまり、上述の二つの特徴のどちらか一方を否定し、アクラシアを既存の合理主義の枠組みを脅かさない現象として手懐けることである。最善の判断に背かない現象として解釈しようとする試みに関しては前節で見たが、アクラシアが自由な行為であることを否定し、依存症や強迫性障害のような病理的な現象と見なして哲学的な考察の外に置こうとする試みも、生産的なものとは思われない<sup>11</sup>。むしろ、「自由」概念に理論的な調琢の機会を与え、行為と推論的な思考の関係について再考を促す、難しい舵取りを迫る現象として歓迎すべきなのである。

「最善の判断」には、そこに至る過程、実践推理でなされた思考の全過程が集約されている。行為決定に関連する様々な事由、自身の諸欲求の間に優先順位をつけ、どれを断念して行為すべきか、自身の能力や外的環境に関する信念にも照らして判定が下されたのである。通常、このように思考する過程は、最善の行為への欲求を著しく高め、当の行為を時が来たらなそうとの意図の形成に、あるいは今がその時なら、即座に意図的行為がその場で行われるのである。実際、最善の判断に従う通常の合理的な行為は、こうしたプロセスを経て遂行され

ると考えられる<sup>12)</sup>。

しかし、アクラシアの存在は、こうした考えに見落としがあることを示唆している。最善の判断が行為の時点においても維持されていることは、行為について思考する段階はすでに終結していることを意味する。あとは、その判断に従う実践あるのみなのに、なぜか断念すべきと判断されている行為への欲求の方が強度を高め、主体をして行為させる。主体自身を当惑させるような形で、である。アクラシアにおいて示唆されているのは、実践推理とは独立に、時にはそれに逆らつて、ある行為への欲求を高め、主体を行為へと導く心的過程の存在である<sup>13)</sup>。さらに重要なのは、日常的にスムーズに行われている行為の多くは、そうした過程に導かれて、実践推理を素通りしてなされている可能性である。我々の行為の多くは、厳密な意味で、考えずに従事されているのである。

### 3 意識の分割

アクラシアにおける意識の特徴とは、自分の行為が自分で理解できない、ある行為に従事しつつ、それを不審の念をもつて眺めるということであった。行為の時点においても維持・意識されている最善の判断が、こうした感慨をもたらずのである。一方で、最善の判断に背く行為の方をも、主体は意識している。アクラシアにおいて、主体の意識は最善の判断と実際の行為の両方向に引つ張られ、両者に跨ることによって、件の心理的指標を生みだしている。

そうすると、主体の意識とは、一様な単一性・統合性を示すものではなく、性質を異にする心的過程が混在しているものであるということになる。最善の判断へと至る、言語的な推論過程と、行為を動機づけ

る心的過程である。通常両者は、調和的に協働して主体の行為を導いているため、その差異を見分けることは経験的に難しくなっている。しかし、そうした合理的な行為においても、主体が最善の行為へと動機づけられるのは、実践推理を通じ、行為を動機づける心的過程に働きかけるのに成功する限りにおいてのみである。後者の過程は、権利上、実践推理の介在を待たずに主体をある行為へと動機づけ、心中に意図を生じさせ、日常的な様々な行為を不断に導いている。通常の手続きとは逆に、アクラシアを行為一般の範型にして、実践推理に従う合理的な行為について考え直してみなければならぬのである。

主体をアクラシアへと動機づけるものは、合理的な行為において、主体を最善の行為へと動機づけるものと同じはずである。筆者はそれを、注意 (attention) や想像力 (imagination) といった心理学的機能として抽出を行ったことがある<sup>15)</sup>。実践推理とは、行為選択肢と、それがもたらす諸帰結について比較考量する、言語を用いてなされる推論過程である。慎重さを発揮したこの推論 (reasoning) する能力こそ、理性 (reason) の謂いにはかなるまい。ところで、こうした過程は、最善の行為がもたらす恩恵をヴィヴィッドに思い描いたり、記憶の内に注意を向け、過去の失敗を想起するといった心的過程を必然的に伴うものである。考えることは、想像し、注意の焦点をどこかに向けることだ。その緊密な連携ゆえに、この二つの過程は截然と区別されず、意志的・能動的になされる推論過程である実践推理が優位を保つような形で、後者の過程は行為の哲学で殊更に言挙げされることはなかったのである。

しかし、ヒュームがはっきりと気づいていたように、想像力とは、時に全く異なる話題領域に属する対象や出来事に注意を向け、それら

を心の中で融通無碍に結合させる「観念連合」を本質とする過程である。それは論理的に展開される推論過程とは本質を全く異にするものだ。CM・広告が、商品の合理的必要性を説くよりも、魅力的な場所や人々、雰囲気の設定・イメージを重視するのも、それらのイメージと商品を観念的に連合させ、無根拠に選別感、セルフ・イメージを高め、購買欲を昂進させようとの戦略からである。こうした場合、実践推理は、すでに行為決断がなされた後で、それを事後的に合理化する役割しか果たしていないことが多い。つまり、すでに促進された購買欲を合理化する形で、商品の実用性・機能性・必要性にも注意を向け、自分にとって意味と価値のある買い物と思いつつもとるのである。しかし、こうした推論的思考の動きが発動するときには、すでに行為決断はなされ、心中に意図は形成され、時にはすでに身体が動き出しているのである。

注意・想像力は、明示的になされる推論過程である実践推理と異なり、受動的・自動的に発動されるものである。人の話を聞いている最中に集中力が途切れ、あらぬ空想に耽っている自分に気づくなどという事例はありふれている<sup>16</sup>。そのため意識の構成要素としては、思考過程の影に隠れ、それとの差異に気づきにくいものであることは確かである。しかし両者の概念的な区別に疑問の余地はなく、また経験的にも、一般の行為主体は、どちらの過程が主に自身の行為を決定しているかについてよくよく注意深くあらねばならない。そして、理論のレベルで両者の区別に十分な注意を払ってこなかったのが、ソクラテス的なアクラシアの存在を否定する議論なのである。

#### 4 行為主体性

前節までの議論は、アクラシアをそれとして認識するのは存外困難なものであることを示している。私たちは、自身が何らかの行為に従事しているなら、それには適切な理由があり、自らの意図と目的を知悉した上で行為に及んでいると考えがちである。最善の判断と実際の行為の間に一瞬亀裂が開けても、思考は、即座にそれを合理化して自らの主体的な行為決断によるものと思いつまう。行為を先導するものは思考であり、行為に引き摺られて最善の判断の絶えざる微調整、変更を行っているなどとは思ってもよいのである<sup>17</sup>。

ソクラテスに端を発するアクラシアの存在否定の議論が、おそらく今後も跡を絶たないのも、それが一般の行為主体のこの思考の特質が理論の形を取ったものだからである。短期的快楽をもたらす報酬が物理的・時間的に近接して現前していることにより、それへの欲求が急激に昂進し、最善の判断の変更を促し、行為遂行へと至る。行為は合理化され、行為の時点では、それは最善のものになっているというわけである。

こうした説明では、行為を動機づける過程と、推論的に思考する過程が、渾然一体とされている。すでに私たちは、報酬の物理的・時間的近接性とは、思考ではなく、主体の注意・想像力に直接訴える過程であることに気づいている。推論過程を経由せずに欲求を肥大化させ、それを消費しようとの意図の形成を促し、すでに身体すら動き始めている。最善の判断の逆転は、この過程の生起には不必要な付随現象にすぎず、行為開始に遅れて生じている<sup>18</sup>。それは単に、自身と行為との間に整合性を保ち、統合された「行為主体 (agent)」としての自我像を維持しようとする、思考の弥縫策にすぎない。思考の重要な役割とは、絶えず捻出される行為を事後的に解釈し、それを意識的

な「私」の決断したことにすること、一貫した人格の、過去から未来へと続く歴史・物語の中に書き込んでいくことである<sup>19</sup>。思考は行為を先導し、決定するものという合理主義的な考えは、一面的なものとして修正されなければならない。思考は行為の必要条件ではない。推論的思考を経由せずして、注意・想像力過程により行為はなされるからである。また、思考は行為の十分条件でもない。あらゆる事情に鑑みた最善の判断でも、実際の行為遂行には十分ではないからである（アクラシアの事例）。合理的な行為は確かに存在し、思考は行為決定に関与しうるが、その場合でも、注意・想像力過程と調和・協働するのに成功する限りにおいて、間接的な仕方においてのみである。アクラシアの存在を否定する議論は、推論的に思考する過程と、行為を動機づける過程の、混同に根差したものである。

「行為主体性 (agency)」という概念は、従来の合理主義では重要な役割を果たしていた。ある振る舞いを、単に身体に生起する出来事ではなく、まさに当該主体の爲したことにするもの、責任を付与できる行為にするものが行為主体性である。行為主体性概念の哲学的分析を試みたデイヴィッドソンは、「意図」という概念に訴えずして、より基本的な概念で同概念を分析することはできないと言う。ある振る舞いを「行為」の名に値せしめるもの、それは主体が自らの振る舞いを何らかの意図の下に制御されているものと理解し、それを記述できることである<sup>20</sup>。「何をしているのか」という明示的な問いに答えられることとだ。くしゃみや引き付けのような身体的な出来事は、それを意図的なものとするような記述を一つも指摘できない、要するに非意図的なものであるがゆえに、そうした問いがそもそも場違いに響き、行為主体性を付与できないのである。

さらに、自由概念との関わりで言えば、行為主体性という概念には、もう少し積極的な意味合いもあるはずである。行為の主体であること、それは熟考し、自分で行為を決めることである。他からの影響を受けず、自身が行為の源泉＝原因となることである。実際、*メチザム*は、自由意志論の文脈で、自然界の出来事どうしの通常の因果関係のほかに「内在的因果性 (immanent causation)」ないし「行為主体による因果性 (causation by agent)」なるものを想定し、他からの影響を一切受けずに、新たな因果系列を創始する力を主体に付与したのである。チザムが言うように、それはアリストテレスにおける「不動の動者」にも比すべき、決定論とは両立しない自由意志を行使する主体である<sup>21</sup>。このように、行為主体性という概念は、責任概念や自由概念との紐帯のゆえに、哲学的、倫理的、あるいは法学的に重要な含意を有し、また経済学におけるホモ・エコノミクス——合理的計算のすえに自らの効用を最大化させるべく経済活動に身を投じる主体——という仮構とも無縁の概念ではあるまい。それは近代の人文・社会科学の要諦であり、また、互いの行為を説明し、非難・賞賛し合ったりする日常実践の背景をなす概念でもあるのである。

主体の意識が一樣な単一性・統合性をもつものではなく、二つの独立した過程の共存からなるという本稿の主張は、こうした行為主体性概念も修正・洗練させる必要があることを示している。自らの意図を知悉し、常に最善の判断に従って、自在に行為を制御する主体という想定は、規範的なものではなくなるのである。主体は、自らの意図に気づかずに行為している可能性があるし、また、他からの影響なしに、未来を分岐させる自由意志を行使するリバタリアン（自由意志論者）的な主体という想定も維持しがたくなる<sup>22</sup>。注意・想像力に直

接訴える環境的要因などに動機づけられて行為しているながら、主体の思考はそれについて判断を誤り、気づかずに終わる。あるいは、自分の行為を事後的に合理化する段階で捏造した意図を、当初から行為を導いているものと錯覚するなどの事例の可能性が、日常のこととして担保される。上述のようなポジティブな行為主体性概念は、実際に私たちの行為を導いているというよりは、一つの理念として仮構されていると考えた方がよい。心理学者のD・ウェグナーによれば、我々は「意識的な行為主体性という理念 (ideal of conscious agency)」を持っており、自身が何のために行為したかを推論する際には、常にこの理念が制約として働くという。自身が何のために行為したのか、その理由を知らない場合でさえ、行為主体としてのイメージを揺るがさないような意図を捏造し、自ら納得してしまうというのである<sup>23</sup>。実際、アクラシアの存在否定の議論とは、この欺瞞的な合理化機能を、意志の弱さの必須の構成要件と見なす転倒したものだ。思考は、行為主体性を保証するものではなく、行為主体というセルフ・イメージを構築するために、行為と自身との亀裂を塞ぐために、絶えず機能しているのである。

そうすると、注意・想像力は、意識を構成する一方の極でありながら、明示的な思考と区別されるかぎりにおいて、気づかれにくいものの、無意識のないし前意識的な行為決定要因の傾きをもつものと言つてよいであろう。実際、哲学的伝統の中で「意識」というとき、デカルトの懐疑の例を引き合いに出すまでもなく、言語的な推論過程の方にアクセントが置かれてきたことは否定しがたい。疑い、考える意識にこそ、自我の存在の根拠が求められたのである。理性を重視するこの近代合理主義の立場は、ソクラテス的な知性主義と整合し、西洋の

合理主義の伝統を継承・発展させるものだった。そして、現代の脳神経科学や心理学においても、意識とは、言語化可能性として捉えられている。私たちは、知覚や感覚の内容について、それを意識していれば、言語的報告 (verbal report) の形で他者に伝達できる<sup>24</sup>。言語を用いて推論し、判断する過程こそ、意識のモデルなのである。

もっとも、現代の精緻化する経験科学の要諦は、自然／社会科学の別を問わず、そうした言語的意識とは別のレベルで主体の行為を決定されたものとみなすところに共通認識がある<sup>25</sup>。合理的に推論し、判断して動く近代的な行為主体像は、揺らいでいるのである。分離脳のように神経生理学的基盤をもつものであれ、主体の行為に影響を与える社会工学的な環境を精査する社会心理学であれ、自身の行為や感情を決定している要因に関しては、主体自身の推論的判断に多くの誤謬が生じる余地が確認されている<sup>26</sup>。さらに付け加えるなら、脳の局所的な損傷による「盲視 (blindsight)」や「視覚性形態失認 (visual form agnosia)」の事例も、本稿の論旨と無関係ではない。前者の場合、視野の半分に欠損が生じ、そこに呈示された光点などは全く意識できなくなる。しかし、指差しや眼差しなどの端的な行動によってそれを示すよう半ば強制的に求めると、本人自身が驚くような精度を示すのである。また、後者の事例では、物体の色や表面の毛羽立ちなどのテクスチャーは識別できるが、物体の形、他の物との境界を識別する能力が選択的に破壊される。細長い鉛筆の縦横の区別すら意識できないが、その場合でも、端的にそれを掴むよう求めると、手の動きが正確に調整されてグリップすることができるのである。こうした意識的知覚と行動との分離事例の存在も、注意・想像力の扱いに関して本稿の文脈とは正確には重ならないが、広いパースペクティブのもとでは、



体系的な整合性を示しうるものと考えている<sup>27</sup>。

しかし、本稿の主旨は、新たな行為主体像構築のために、「学際的な研究に乗り出すことを推奨するところにはない。上記のような諸研究からどのような新たな行為主体像が立ち上がってくるのかは、まだ緒に就いたばかりだが、そこで哲学的考察ができることは少なくともないはずである。行為主体という言葉の本来の意味——自らの責任で行為を制御する主体というミニマルな意味——に立ち返り、意識の統合性を前提にせずに、しかし心の調和の取れた倫理的な人格について、あるいは自己改善や自由概念について考察する余地は残されている。強調しておきたいのは、アクラシアという古来から哲学者達が注目してきた些細な現象に、近代的な行為主体像を脱構築する十分な要素がすでに含まれていた点である。本稿におけるアクラシアの説明も、注意・想像力といった、ありふれた心理学的概念しか用いていない。真に自らの行為の主体であるとはいかなることなのか、「アクラシアの射程」は意外にも広いのである<sup>28</sup>。

## 注

<sup>1</sup> D.Davidson, "Incoherence and Irrationality," *Dialectica* 64,1985,345-354,pp.348-349.

<sup>2</sup> ところで「普遍的」というのは、経験的に採択されたものではなく、合理的主体の心そのものを構成している原則という意味である。  
*Cibid.*,pp.350-352.

<sup>3</sup> あるいは各人の、他者の利益への過度の固執は、自身の利益への固執以上に、他者や社会全体の利益にならない怖れがある。なお、エインズリーは、長期的利益への過度の固執を「意志の究極の破綻」と呼んでゐる。G.Ainslie,

*Breakdown of Will*,Cambridge : Cambridge University Press,2001,pt.III.

<sup>4</sup> D.デイヴィッドソン「意志の弱さはいかにして可能か」『行為と出来事』所収、服部裕幸・柴田正良訳、勁草書房、一九九三年、四一—四二頁参照。

<sup>5</sup> C.R.Audi, "Weakness of Will and Practical Judgment," *Noûs* 13,1979,173-196,pp.190-191.G.Rey, "Toward a Computational Account of Akrasia and Self-Deception," in B.P.McLaughlin and A.Rorty,eds.,*Perspectives on Self-Deception*, Berkeley : University of California Press,1988,pp.267-268.

<sup>6</sup> Ainslie,op.cit.,ch.3. J.Elster, "Davidson on Weakness of Will and Self-Deception," in L.E.Hahmed,*The Philosophy of Donald Davidson*, Chicago : Open Court,1999,pp. 425-442. J.Heath, "Practical Irrationality and the Structure of Decision Theory," In S.Stroud and C.Tappolet,eds.,*Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford : Oxford University Press,2003,pp.251-273.

<sup>7</sup> あるいは、全く別の説明原理が必要になる。また、悪癖のケースにしても、実際には、自己欺瞞というもう一つの非合理的現象に言及する必要が生じ、そのパラドキシカルな問題を解決する必要があると生じてくる。この点に関しては、浅野光紀「非合理性の哲学——アクラシアと自己欺瞞」新曜社、二〇一二年、第四章第六節を参照。

<sup>8</sup> C.Elster,op.cit.,pp.430-433. Ainslie,op.cit.,pp.28-35.

<sup>9</sup> 「悪——なすは悪と思う事柄——のはうへ自分からすすんでおもむくような者は、誰もいないのではありませんか」プラトン『プロタゴラス』藤沢令夫訳、岩波書店、一九八八年、一五二—一五三頁。

<sup>10</sup> C.D.Wegner,*The Illusion of Conscious Will*,Cambridge,MA : MIT

Press,2002,p.145.

- 11 フトソンのアクラシア論は、こうした方向を示唆しているように見える。  
G.Watson, "Skepticism about Weakness of Will," *Philosophical Review* 86,1977,316-339.

12 デイヴィッドソン 前掲書三二—三三頁参照。

- 13 あるいは、そうした心的過程に直接影響を与える環境的要因の存在を示唆している。人間に、ものを考えさせずにある行為へと動機づけることは、政治的ないし社会工学的に重要な意味をもつだろう。各種宣伝媒体や飲食店の固い椅子——人の流れをよくするための——などの事例が即座に思い浮かぶ。下条信輔『サブリミナル・インパクト—情動と潜在認知の現代』、筑摩書房、二〇〇八年などを参照。

- 14 つまり、「思考」という言葉を厳密かつ常識的な意味で、意識的・明示的に言葉を用いてなされる推論過程という意味で用いるなら、そうした過程の査定を経ないで従事されている。

- 15 浅野 前掲書 第五章第四節。そこでは、W.ミッセルの就学前の児童を対象とした「注意」と「自制 (self-control)」の関係をもぐる一連の心理学実験から多大な示唆を得ている。W.Mischel and E.B.Ebbesen, "Attention in Delay of Gratification," in *Journal of Personality and Social Psychology* 16,1970,329-337などを参照。

16 Cf.T.Schelling, "The Mind as a Consuming Organ," in J.Elster,ed, *The Multiple Self*, Cambridge: Cambridge University Press,1986,pp.189-199.

- 17 禁煙志願者の「これが最後の一本だから」「まあ集まりの席だし…」という自身の行為の合理化は、アクラシアにおける思考と行為の乖離を事後的に隠蔽しようとする思考の作業である。

18 にもかかわらず、アクラシアの存在否定の議論は、これが行為の直前

に介在するものとして、行為を決定するものと解釈してしまう。

19 Cf.D.Wegner, *op.cit.*, pp.145-146.

- 20 「行為は、行為者 (agent) のなすことが何らかの記述の下で意図的であることを要求するが、このことは、さらにめぐって、行為者のなすことが何らかの記述の下で彼に知られていることをも要求する」と私は思う」  
デイヴィッドソン「行為者性」、前掲書所収、七五頁。

21 R.Chisholm, "Human Freedom and the Self," in G.Watson,ed, *Free Will*, Oxford: Oxford University Press,2003,pp.26-37.

- 22 アクラシアに適合した自由概念に関する詳細な考察に関しては、浅野 前掲書 第六章参照。

23 Wegner, *op.cit.*, p.180.「意図改訂 (revision) の過程とは、手短に言えば、事前の知識をもって自分の意図的な意図と合致した行為を選ぶ責任ある行為主体としての私達というイメージに立脚した、作話 (fabrication) の過程なのである」。

- 24 Cf.R.Nisbett and T.Wilson, "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes," *Psychological Review* 84,1977,231-259; T.Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Cambridge, MA: Harvard University Press,2002; M.Gazzaniga and J.LeDoux, *The Integrated Mind*, New York: Plenum,1978.

25 Cf.R.Kane, *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford: Oxford University Press,2005,pp.9-10.「この『ケイン』の主眼は、そうした現代科学の趨勢にもかかわらず、リベタリア的な自由意志概念を擁護することにある」。

26 Gazzaniga and LeDoux, *op.cit.*; L.Ross and R.Nisbett, *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*, Philadelphia: Temple

University Press, 1991.

<sup>27</sup> Cf. M. Goodale and D. Milner, *Sight Unseen: An Exploration of Conscious and Unconscious Vision*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 8-15, 17-27, 67-71. クラークは、意識的経験と行動との連携は、我々が思う以上に間接的であり、前者は、行為タイプを選択する推論過程とより密接に結びつくと論じている。A. Clark, "Visual Experience and Motor Action: Are the Bonds Too Tight?", *Philosophical Review* 110, 2001, 495-519. これらの諸研究は、注意・想像力といった枠組みを超えて、より一般的な観点から、推論的意識とは独立した様々なレベルの行為決定要因に関する理論を發展させる可能性を示唆している。

<sup>28</sup> 本稿は、日本現象学会第三五回研究大会シンポジウム「意志の弱さ」は何を照らし出すのか―アクラシアの現象学―（二〇一三年一月九日、於名古屋大学）における発表原稿「アクラシアと意識」を加筆・修正したものです。大会関係者の方々、質疑応答に参加してくださった会場の皆さんに感謝します。

（浅野光紀・あさの こうき・立教大学）

# アクラシアの現象学

## ——実践的合理性を再考する——

はじめに

アクラシア、すなわち最善の判断に逆らう意識的な行為は、古代から哲学・倫理学の問題になっている。この問題は、現象学の伝統ではどのように扱われてきたのだろうか。最初に確認しておくべきは、現象学がアクラシアを正面から考察したことはなかったという点である。フッサール、シェーラー、ハイデガー、メルロ・ポンティ、レヴィナスなどの現象学の系譜のなかでは、断片的な言及を除いてこの問題が本格的に考えぬかれたことはなかった。したがって、アクラシアの現象学はある意味では無謀な企てであり、筆者にも、議論の蓄積やテキスト上の根拠とは切り離された水準において、自分なりの現象分析としての「アクラシアの現象学」を立ち上げる能力はない。にもかかわらず、アクラシアへの現象学的アプローチは可能であるし、この問題への寄与のために必要でもあるだろう。以下では、伝統的なアクラシア問題を踏まえたくて、現象学的哲学の立場からこの問題への取り組みの方向性を示唆してみたい。そこでまず、アクラシアの現象学がこれまで成立しなかった要因に言及し、その可能性や必要性を示すことから始めよう。

### 1. アクラシア問題と現象学

現象学においてアクラシアが正面から論じられない背景としては、次の二つのことが挙げられる。

第一に、現象学には、伝統的な哲学・倫理学の問題から意図的に距離をとる傾向があり、そうした姿勢が、善かれ悪しかれ、ある種の研究上のスタイルを特徴づけてきた。フッサールの「エポケー」という方法論は、伝統的な哲学の議論から隔離された現象学なるものの位置づけを正当化するように思われている。エポケーによって議論を排して「事象そのもの」に肉薄することが重んじられたことから、アクラシアのような伝統的問題に取り組む必要性がそれほど真剣に受けとめられなかった。しかしながら、現象学が哲学・倫理学としてその役割を果たすためには、このような姿勢は改められるべきであろう。現象学が、意志、弱さ、行為、自制などの事象を主題にするのであれば、そこからアクラシアをめぐる哲学の問題に積極的にアプローチする必要がある。そのようにしてはじめて、現象学の哲学的意義が示されるはずである。

吉川 孝

第二に、現象学がアクラシアを問わなかったのは、それが「(ある種のかたちの)問題」にならなかったからである。こうしたことは、現象学がアクラシアの解明に不向きであることを意味するわけではない。一般的に、アクラシアをめぐる哲学的問題は、『プロタゴラス』においてプラトンが描いたソクラテスや現代倫理学におけるヘアがそうであるように、アクラシアへの「懷疑」として生じている (Cf. Stroud 2014) ③。アクラシアの懷疑論者によれば、一見するとアクラシアと思われる現象「甘いものは健康に悪い」と判断しているにもかかわらず、それを食べてしまう」は、判断に逆らって行為するわけではなく、別の判断「一度くらいは甘いものを食べても大丈夫である」に基づいて行為する、と解釈される。あくまでも判断が行為を動機づけるとする主知主義的解釈によって、アクラシアの存在が否定される。懷疑論に端を発する現代の議論も、アクラシアの存在可能性をめぐる展開しており、その一つの到達点にして新たな出発点とも言うべきデイヴィッドソンの論文は「意志の弱さはいかにして可能か?」というタイトルをもっている (Davidson 1970)。これに対して現象学においては、判断とは異なる何らかの意識の機構(たとえば感情や習性など)が行為に関与することは、比較的自明なこととされている。そのため、現象学の内部からアクラシアへの懷疑が投げかけられることはなく、存在可能性をめぐる議論としての「問題」が生じることにはなかった。判断に逆らうような「誘惑」に屈する意志を「弱い」と見なすのであれば、現象学が念頭に置く行為主体は、何らかの「弱さ」を前提としたものである。

たとえば、ハイデガーの行為論はアクラシアにも通じる「弱さ」と見なされうる事象を重視してこそ (Schwartz 2001)。「存在と時間」

では、周知のように、人間的現存在の日常性をかたちづくる存在様式が「頹落 (Verfallen)」として解明されている。現存在はさしあたりたいいて「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, 181)。われわれの行為は「世界の側から」なされる自己理解に導かれており、自己に固有の自己理解からの決意がそのまま具体的な振る舞いに結実することはない。すなわち、現存在が「平均的日常性」において「世人」として振る舞うことは、「頹落への不断の誘惑」を自分自身のうちにかかえこんでいることに根ざしている。現存在はそれ自身に即して「誘惑的 (versucherisch)」であり (SZ, 177)、弱さのなかでしか自己を形成することができない。

このような洞察を手がかりにして、アクラシアの現象学の出発点を確保できるかもしれない。われわれの行為のほとんどは誘惑という弱さによって具体化されるのであって、誘惑から切り離された何か(たとえば純粋な判断)にのみ従って行為することは、かなり抽象的な状況設定のなかでしか生じえない。こうしてみると、懷疑論に由来する議論が欠如していることは、アクラシアの現象学の不可能性よりも可能性を示していると言えるのではないだろうか。弱さ、誘惑、意志、欲望、受動性、動機づけ、習性などのアクラシアと関連の深いさまざまな事象が、現象学的分析の主題になっている。アクラシアは現象学的分析の主要なテーマとなりうるのであり、その成果を伝統的な問題と関連づけることは、哲学・倫理学としての現象学の強みを明らかにする作業にもなるだろう。

## 2. 志向的感情と動機づけ

現象学は、行為の動機づけにおいて感情が果たす役割について特色

ある見解をもっている。たとえばシェーラーは、感情のなかに「……についての意識」としての志向性を見だし、感情によって価値が「認識」されると考えている。「感得 (Fühlen)」や「優先 (Vorziehen)」など意識は、価値についての知覚としての志向的感情であり、価値判断を含めたあらゆる判断とは異なった意識様式として、それらから独立に生じうる。しかも、このような志向的感情は、まさに価値を認識することにおいて、そうした価値を実現しようとする意志を直接的に動機づける。こうして、判断とは異なる感情という意識の機構のなかに、行為を導く積極的役割が見いだされる。しかも、「世界一般に対する第一的な振る舞いはすべて「……」情緒的で、価値を受けとるものである」(Scheler 1913, 206) とされるように、感情を通じて価値に出会い、行為するということが、世界へのかかわりの基本形態と見なされている。

甘いものをめぐるアクラシアを、シェーラーの立場から分析してみよう。そこでは「甘いものを食べることは健康によくない」という「判断」が成立している。しかし同時に、甘いものの美味しさや魅力を捉える「志向的感情」も芽生えている。この両者の内容は対立しており、場合によっては甘いものを前にした行為者に葛藤を生じさせる。最終的に後者が実際に行為を導くならば、その行為者はアクラシア的に行為することになる<sup>(2)</sup>。

シェーラーは、価値にかかわる志向的感情に注目することで、アクラシアの問題に対処できると考えていた。この問題に対する現象学の側からの数少ない応答を示すテキストを引用してみよう。

価値(ないしはその位階)は、感得や優先の働きにおいて「……」

与えられる。しかも、価値それ自体が与えられるならば、意志「……」の働きの存在も本質によって必然的なものとなる。このような意味において、しかもこのような意味においてのみ、ソクラテスの命題、つまり、あらゆる「善き意志の働き」は「善さの認識」に基づけられるという命題「……」が復活することになる。道徳的認識のこのような領域はすべて、しかしいまや判断や命題の領域「……」から独立である (Scheler 1913, 87)。

判断の内容に反するような価値がありありと意識されていれば、そのような価値の意識が行為を動機づけることになる。このような意味において、判断に逆らう行為を挙げることは、比較的たやすいだろう。航空機の安全性は高いと判断しているにもかかわらず、高所に恐怖を感じるあまり、遠距離を列車で移動する。近所の飼い犬は鎖につながれているので他人を襲うことはないと判断していても、その犬が吠えるたびに恐怖を感じ、遠回りをする。もちろん、判断と志向的感情とが対立せずに重なることもある。犬を繋いでいる強固な鎖に眼を向けることで安心感をえるならば、その家の前を通ることができる。これらの事例はいずれも、行為が志向的感情によって導かれていることを示している。

何が「善」であるかについての「知識」がたんなる判断による場合には、価値それ自体が感得において充実されることがない。それゆえ、道徳的規範についてのそのようなたんなる認識は、意志の働きを規定するものではない。「……」ソクラテスの定式化「……」において誤っていたのは彼の合理主義である。それに

よれば、何が善であるかについてのたんなる概念がすでに意志の働きを規定する力をもたねばならないことになる (Scheler 1913, 87, Anmk.)。

シェラーはこうした立場から、つねに判断が行為を導くと考ええるような主知主義を批判している。価値判断と価値の知覚とは区別されるべきであり、価値判断はそれだけでは行為に対して動機づけの力をもたないのに対して、価値の知覚(価値感得など)は行為を実効的に動機づけることができる。価値判断も価値の知覚に支えられなければ、行為を実際に動機づけることにならない。アカラシアとは、最善の判断に逆らうような価値の知覚に根ざした行為ということになるだろう<sup>(3)</sup>。

### 3. 習性と動機づけ

フッサールもまた、価値を知覚するような志向的感情を「価値覚(Wertnehmung)」と定式化し、それが意志を「動機づける」と考えており、このかぎりではシェラーと見解を共有している。ここでさらに注目したいのは、フッサールにおける「動機づけ」の詳細な分析である。「動機づけ」は「精神世界の根本法則」であり、人間の精神的なもの・心的なもののすべてが「動機づけ」という観点から説明される(行為の領域だけではなく、判断や知覚などの認識の領域にも該当する)。そこでは、二種類の動機づけが区別される (Hua IV, 220ff.; Hua XXXVII, 107ff.)。

一方には、「能動的動機づけ」「理性的動機づけ」「態度決定による態度決定の動機づけ」「明証の枠内での動機づけ」があり、そこでは、自我の能動的活動が関与している。たとえば、前提となる判断が結論

となる判断を動機づける。事物についてのありありとした知覚が知覚判断を動機づける。価値についてのありありとした知覚が価値判断を動機づける。他方には、「受動的動機づけ」「非理性的動機づけ」「連合による動機づけ」があり、そこでは、さしあたりは自我の活動ではない連合や習性が機能している。ある土地のことが意識されるのは、直前の会話のなかである人物の名前が登場しており、その人物とその土地で出会ったことによる。この場合には、土地と人物の連合的結びつきが動機として働いている。

二つの動機づけの区別を踏まえたうえで、行為者が行為へと動機づけられる場面について考えてみよう。動機づけ論が明らかにするように、行為は明証をとまなう活動的な意識によってのみ動機づけられるわけではない。甘いものの価値についてのありありとした知覚がなくとも、それにかかわる傾向(糖分の不足からくる身体的欲求)や習慣(おやつの時間)などの受動性の働きによって、甘いものを食べる行為が動機づけられる。

それら「受動的体験」の個々のものは、暗い基底のなかで動機づけられ、それぞれの「心的理由」をもっている。それらの理由については、どのようにして私はそうなるのか、何が私をそうさせたのか、と問うことができる。このように問うことが、あらゆる動機づけ一般を特徴づけている (Hua IV, 222)。

能動的な認識をとまなわなくとも、行為を受動的に導くさまざまな動機が存在している。しかも、行為者はそのような動機について、反省によらずに(ある意味で)すでに知っている<sup>(4)</sup>。そのような動機は、

行為の後から「なぜ」と問うことができ、ときには「なぜなら」という答えが与えられる。

フツサルは、行為の動機としてこのような受動性に大きな役割を認めており、純粹な理性的動機づけからのみ行為する主体を、実現不可能な理念と見なしている。しかもこうした点で興味深いのは、明証をとまなう理性的意識すらも、習慣化することで実際の行為に参与し続けることである。

価値の動機に規定されてある衝動に屈しないことは、ふたたびそのような価値の動機（……）に規定されてそのような衝動に屈しない傾向（一種の「衝動」）を根拠づける。この場合には、習性と自由な動機づけが絡み合っている（Hua IV, 255）。

こうしたことは、判断が習慣化してもなお動機づけの力をもち、しかもそれが別の新たな判断と齟齬を来す可能性を示唆している。このような観点から、「歯磨き」（Davidson 1970, 30）をめぐるアクラシアの有名な事例を理解することもできるだろう。疲労困憊している夜には体を休めるべきであり、歯磨きをしなくても大きな影響はないと判断している。それにもかかわらず、日頃からの習慣にしたがって歯磨きをしてしまう。もともとは理性的な根拠をもつ歯磨きが長い年月のなかで習慣化して、ときには最善の判断に逆らうアクラシア的なものとして出現することがある。

このようなフツサールの分析は、行為を導く要因が、顕在的な判断や直観である必要はなく、習慣化した判断や直観、触発、連合などの受動性のうちに見いだされることを示している<sup>(5)</sup>。競技中のスポー

ツ選手がさまざまな状況に適合する身体運動をするときに、われわれは受動的意識の働きに導かれて、首尾よく行為することができ（Cf. Arpaly 2000, 566）。このように、判断とは独立に機能する受動的意識の様式が、行為を動機づけるものとして働いている。競技中のスポーツ選手の運動を導く判断は、フツサールの用語では「判断」ではなく、判断に先立つ「受動性」の水準に位置づけられる。

#### 4. アクラシアと合理性

以上のように、感情の志向性に注目することで、アクラシアの諸現象を存在可能なものとして理解できる。ここで注目すべきは、主知主義からアクラシアを擁護する現代の論者たちのほとんどが、アクラシアは可能であるけれども同時に「不合理」なものと考えていることである（Stroud & Tappolet 2003, 5）。アクラシアは伝統的に「自制の欠如」として、行為者の実践的不合理性の一種と見なされている。デヴィッドソンも、「すべての到達可能な関連する理由に基づいて最善と判断された行為」をするように要求する「自制の原理」に背くゆえに、アクラシアは不合理であるとしている（Davidson 1970, 41; Cf. 1985, 194）。このようにアクラシアをめぐる議論のなかでは、自制の欠如としてのアクラシアを、合理性から逸脱する現象と見なすことが前提になっているように思われる。しかし、現象学的分析が示すように、アクラシア的行為を導く志向的感情が何らかの価値の「認識」であるならば、さらには受動性が優れた行為を形成することがあるならば、そうした前提はあらためて吟味されるべきであろう。最善の判断に逆らうことは、ほんとうにそれ自体において不合理なのだろうか。感情や習性に導かれることは、ときには判断に従うことよりも善きことを行



うことにならないだろうか。アクラシアの合理性・不合理性を検討するために、マーク・トゥエインの『ハックルベリー・フィンの冒険』とハンナ・アレントの『イエルサレムのアイヒマン』からの事例を取り上げてみよう<sup>(6)</sup>。

#### 4. 1 ハックルベリー・フィンをめぐって

ハックは脱走した黒人奴隷のジムを所有者に差しさすべきであると判断しており、しかもその判断は彼にとつて、すべての事情を考慮に入れた最善判断となっている。ハックは所有者にジムの居場所を告げる手紙を書きあげるが、どうしてもジムを所有者に差しさすことができず、その手紙を破り捨ててしまう。『改造』論文のフッサールならば、手紙を破り捨てるといふハックの行為のうちに、ジムへの「愛」を見いだすであろう。愛とは「わたしの価値」「生の価値」「愛の価値」とよばれる特殊な価値を志向する感情であり、その価値によつて人格はそれぞれ固有の人生を生きることになる (Hua XXVII, 20-43; Cf. 吉川 2013)。ハックはジムを愛しており、ジムを大切にすることがハックの生き方そのものをかたちづくる。たしかに、ハックは最善の判断に逆らつて行為することにおいて、何らかの一貫性を欠いている。しかしそこでは、判断との一貫性を欠くことによつて、むしろ自己自身に、あるいは自己を自己たらしめる価値に忠実であることができる<sup>(7)</sup>。最善判断という「前提」と人格としての当人の「前提」とが齟齬をきたすときに、つねに前者が優先されるべきとはかぎらない。判断の前提を重視することの方が、人格としての統合性に反するという実践的不合理性を示すかもしれない。その場合には、最善の判断の方が、自己形成の一貫性から逸脱していることになる (Frankfurt 1988, 190; Audi 1990, 278; Tappolet 2003, 117)。

いくつかの点に注意を向けよう。(1)ハックの行為が合理的であるのは、人権思想が流布した現代からみたときに、当時の最善判断に基づく行為よりも十分な理由によつて正当化されるからではない。二つの行為や二つの判断が、通時的な観点から比較されて、それらの合理性が評定されるわけではない。あくまでもハックの行為は、ハックの人格を形成する価値に忠実であることが重要であり、そのことにおいて合理性を示している。(2)愛の動機づけはさしあたり受動的に生じている。あらゆる反省に先立って、「私の人格の性質」「私の動機づけの様式」がすでに形成されており、当人の「できること」「できないこと」「せざるをえないこと」は決定されている (Hua IV, 265)<sup>(8)</sup>。たしかに、「なぜ」と問い「なぜなら愛しているから」などと答えることで、そのような動機を言語化することもできる。しかし、そのような反省がなくとも、愛は動機として機能し、行為者に可能な行為の地平を描きだしており、ハックは手紙を破るときにはじめてみずからの愛の深さを知ることになる。

#### 4. 2 アドルフ・アイヒマンをめぐって

こうした文脈では、最善判断とは何であるのか、どのようなときに不合理性が生じるのかが再検討されるべきである。「脱走した黒人奴隷は所有者に差しさされるべきである」というのは、時代や土地の制約ゆえに人権思想を知らないハックにとつて、文字通りに彼に関連するすべての事情を考慮したうえでの最善判断として形成されている。したがって、そうした最善判断が場合によつては可謬的であることを確認しておく必要があるだろう。最善の判断が状況依存的に形成され

るのであれば、状況の変化とともにその内実は変化せざるをない<sup>(9)</sup>。こうした問題を考察するために、アイヒマンの事例を考察してみたい<sup>(10)</sup>。

アイヒマンは、ナチスのユダヤ人問題の担当者として、ホロコーストの担い手となった。彼は殺人の禁止という道徳上の規範を知りながら、収容所への輸送という職務を果たすことによって大量虐殺に加担している。しかし、ナチス政権下のドイツの社会情勢や官僚という彼の立場を踏まえたときには、アイヒマンはすべての事情に鑑みて最善の判断に従って行なったと言えるかもしれない。彼は官吏としてユダヤ人問題に取り組み、職務に生きがいを見いだし、国家の体制のなかで自分の役割をはたしていた。アレントがこうしたアイヒマンに「思考の欠如 (thoughtlessness)」としての「悪の陳腐さ」を見いだしたことは周知の通りである (Arendt 1963-65, 252, 287f.)。しかし、アイヒマンに欠如しているとされる「思考」の種類には注意すべきである。アイヒマンは、ユダヤ人への強烈な憎悪や人並みはずれて悪質な欲望を抱いていたわけではなく、出世と家族のために生きるごく普通の勤め人であった。しかも彼は、カントの定言命法を理解できる知性を持ちあわせており、法廷においても感情的に取り乱したことを反省するほどに冷静でもあった。アレントによれば、アイヒマンによって読み替えられた「定言命法」は、「実践理性」ではなく「総統の意志」を源泉とする法則へ服従する「義務」を表現しており、犯罪者になりたくないという「誘惑」に抗して「汝殺すべし」を命じることになる (Arendt 1963-65, 136f., 150)。アイヒマンはそのような種類の思考に導かれ、判断を下していたのであるから、そのつどの最善の判断に逆らうような「自製の欠如」が見いだされるわけではない。アイヒマンは、「第三帝国の定言命法」に基づいて自己を厳格に律するような人物

と見なされるかもしれない。むしろアレントが強調するような思考の欠如というのは、人間の複数性を体現するような「対話」の欠如を意味している。人間は一人のときにも、自己を対話の相手とするかぎり、「一者のなかの二者」としての複数性に生きることができる (Arendt 1978, 179-193)。そうした対話においては、「殺人者であるような自己」とともに生きていけるのか」が問われ、「殺人を犯して自己と矛盾するくらいならば、世界と矛盾するほうがましである」という発想が生じることがある。アイヒマンが対話としての思考を放棄するとき、殺人者とともに生きることを受け入れ、大量虐殺に加担できるようになる。彼は自己を自己として形成する一貫性に逆らって、いわばその時代の最善判断に向けて自己を喪失するという不合理に陥ったのである<sup>(11)</sup>。

## むすび

ふたたびハイデガーの「頹落」の概念に立ち戻ってみよう。頹落は何らかの規範からの逸脱ではなく、むしろ公共規範に向けて転落して行くような運動である。ハイデガーの存在論は、世人の頹落を否定的に評価することはなく、現存在の存在様式として解明しているにすぎない。しかしアレントの道徳哲学は、世界の公共規範に従うことが最高度の不合理に陥りうることを指摘しており、そのうえで、自己の一貫性に根ざすことを全体主義のなかでも維持しうる道徳性として提示している。世界ではなく自己を起点にしたときには、ハックのように最善判断に逆らうことが不合理ではなかったり、アイヒマンのように最善判断に従うことが不合理であったりするかもしれない。デイヴィドソンの議論の文脈では、アイヒマンは最善判断に逆らっているわけではなく、そこに自製の欠如としての実践的不合理性は見いださ

れない。デイヴィッドソンはあえてアクラシアの概念を道徳哲学から解き放ち、行為論の俎上にのせることで、議論の土壌を整備している (Davidson 1970, 30)。とはいえ、アイヒマンは間違いなく、思考に逆らって行為したことによって、道徳的観点において最も重要な合理性を喪失したのであり、だからこそアレントはその罪をはっきりと糾弾したのである (Arendt 1963-65, 277-279)。

そうした議論のなかで、少なくとも次のことが明らかになるだろう。アイヒマンはある意味では、ある種の判断に従うような行為をすること、ナチズムに加担することになった。しかし、この行為は、誰とともに生きるのかという自己に固有の生き方の熟慮をなおざりにして、いつのまにか公共規範に順応するような弱さを示している。このような道徳的観点から理解するときにはじめて、アイヒマンとアクラシアとを結びつけて論じることができる。しかも興味深いのは、道徳的な不合理を避ける方途もまた、最善判断に従おうとする意志の強さに求められるわけではない点である。むしろ、殺人者である自分とともに生きることができないという無力に根ざして、悪への加担が回避されるかもしれない。フッサールやアレントは人格の生き方の問題を考察しながら、何かを「できない」という無能力が道徳性の核となりうることを指摘している (Hua IV, 265; Arendt 2003, 96-97)<sup>(12)</sup>。全体主義の世界に向けて誘惑されることも「弱さ」であれば、人を殺すことができないことも「弱さ」である。いわば弱さの様式の相違によって、最悪の犯罪行為への加担と道徳性の維持とが分岐することになる。現象学的哲学は、このような弱さを前提とする行為者を念頭に置きながら、その合理性の様式を探究している<sup>(13)</sup>。

## 注

- (1) 「ひとが善いことと悪いことを知ったならば、何かほかのものに屈服して、知識の命ずる以外の行為をするようなことは決してなく」(Protogoras, 352c)。Cf. Hare 1962, 1963.
- (2) このような判断と感情の対立は、認識の領域において、二つの直線の長さと同じであると判断するにもかかわらず、両者は違って見えるという「ミューラー・リヤーの錯視」と比較される (Tappolet 2003, 111)。
- (3) この立場は、デイヴィッドソン (Davidson 1970) における「P2」の原理、坂下 (2005a, 2005b) における「結論行為テシス」を却下するものである。
- (4) 「内的意識」という潜在的な気づきが生じているとされる。
- (5) 浅野 (2012, chap.5) は、「この水準の意識を『思考するシステム』から独立の『行為を導く心のシステム』として詳細に考察している。
- (6) ハックの例はアクラシアの合理性の擁護論者によって共有されている (McIntyre 1990, 380f.; Tappolet 2003, 115f.; Jones 2003, 186)。また、アイヒマンとアクラシアの関係が哲学上の問題となりうることを、シンボジウムでの坂下の提題発表 (坂下浩司「アクラシアの現象学のために——歴史的前提と問題提起」) から知った。
- (7) 前提される判断との整合性という観点においては、ハックの行為は不整合であるが、当人がもっている前提 (信念、欲望、理想) と整合的であり、合理的と見なされる (Audi 1990, 278)。
- (8) 行為を正当化する理由は、行為者に外的なものかもしれない。ハックはその善さの理由を知らないまま、善い行為をしている可能性がある (McIntyre 1990, 384ff.; Arpaly 2000, 505; Jones 2003, 193)。
- (9) 最善判断との一貫性を合理性の基準とする議論においては、時間的プロセスを含めた合理性が考慮されにくい (McIntyre 2008, 289)。

- (10) 本稿での「アイヒマン」は考察のための範例として理解される。
- (11) 周知のように、自己を起点に他者とともに思考するという意味での「判断力」の考察は、アレントの死によって中断された。
- (12) レヴィナスは、他人が傷つくことに傷つくという「傷ひきやすさ」のうちに「弱さ」としての合理性を見いだしている (Levinas 1974)。現象学以外の文脈でも、フランクファートによれば、人を殺すことができないという制限は、人間としての「根本的な健全さ」を示している (Frankfurt 1988, 190)。
- (13) いうまでもなく、このような論点を提起しうるのは現象学の特権ではない。シンポジウムでの浅野の提題発表(浅野光紀「アクラシアと意識」)は、最善判断に従って行為を制御する行為主体性の再検討を行いつつ、現代の行為の哲学の進むべき一つの方向性を示唆している。

## 文献一覧

- Arendt, Hannah (1963-65) : *Eichman in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books. (『イェルサレムのアイヒマン 悪の陳腐さにつづつの報告』、大久保和郎訳、みすず書房、一九六九年)。—— (1978) : *The Life of the Mind vol.1. & Thinking vol.2*, Willing, Harcourt Brace & Company. (『精神の生活 (上)』(第一部思考・第二部判断)、佐藤和夫訳、岩波書店、一九九四年)。—— (2003) : *Responsibility and Judgment*, Schocken Books. (『責任と判断』、中山元訳、筑摩書房、二〇〇七年)。
- Arpaly, Nomy (2000) : "On Acting Rationally Against One's Better Judgment," *Ethics* 110, 488-513.

Audi, Robert (1979) : "Weakness of Will and Practical Judgment," *Noûs* 13, 173-196.

Davidson, Donald. (1970) : "How Is Weakness of the Will Possible?," in *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press, 1980, 21-42. (「意志の弱さはいかにして可能か」、『行為と出来事』、服部裕幸・柴田正良訳、勁草書房、一九九三年、二九一六三頁) —— (1985) : "Incoherence and Irrationality," in *Problems of Rationality*, Oxford University Press, 2004, 189-198. (「非一貫性と不合理性」、『合理性の諸問題』、金杉武司・塩野直之・鈴木貴之・信原幸弘訳、春秋社、二〇〇七年、三〇六-三二二頁)

Frankfurt, Harry G. (1988) : "Rationality and the Unthinkable," in *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, 177-190.

Hare, Richard Mervyn (1952) : *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press. (『道徳の言語』、小泉仰・大久保正健訳、勁草書房、一九八二年) —— (1963) : *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon Press. (『自由と理性』、山内友三郎訳、理想社、一九八二年)

Heidegger, Martin, (SZ) : *Sein und Zeit*, 17. Aufl. Max Niemeyer, 1993.

Husserl, Edmund (Hua IV) : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana Band IV, 1969. —— (Hua XXVII) : *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Husserliana Band XXVII, 1989. —— (Hua XXXVII) : *Einführung in die Ethik. Vorlesungen*

Sommersemester 1920 und 1924, *Husserliana* Band XXXVII, 2004.

Jones, Karen (2003) : "Emotion, Weakness of Will, and Normative Concept of Agency," in *Philosophy and the Emotion*, Cambridge University Press, 181-200.

Levinas, Emmanuel (1974) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff. (『存在の彼方へ』 合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年)

MacIntyre, Alasdair (2008) , "Conflict of Desire," in *Weakness of Will from Plato to the Present*, The Catholic University of America Press, 276-292.

McIntyre, Alison (1990) : "Is Akraic Action Always Irrational?," in *Identity, Character, and Morality*, Cambridge, MIT Press, 379-400.

Plato (*Protagoras*) : 『プロタゴラス』 藤沢令夫訳、岩波書店、一九八八年。  
Tappolet, Christine (2003) , "Emotions and the Intelligibility of Akraic Action," in *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford: Clarendon Press, 97-120.

Scheler, Max (1913) : *Der Formalismus in der Ethik und die Materielle Wertethik*, in *Gesammelte Werke*, Band II, Francke Verlag, 1954.  
Stroud, Sarah and Tappolet, Christine (2003) : "Introduction," in *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford: Clarendon Press, 1-16.  
Stroud, S. (2014) "Weakness of Will," in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entry/weakness-will/>

Schwartz, Robert F. (2001) , "Born to Fail? Aristotle and Heidegger

on Akraic Action," <http://prolegomena.philosophy.ubc.ca/backissues/papers/Schwartz.htm>

浅野光紀 (2012) : 『非合理性の哲学 アクラシアと自己欺瞞』、新曜社。  
坂下浩司 (2005a) : 「解説」 アリストテレス『動物部分論・動物運動論・動物進行論』、坂下浩司訳、京都大学学術出版会、五二二―五三四頁。 — (2005b) : 「アクラシア論——アリストテレスの立場から——」、『イリソスのほとろし 藤澤令夫先生献呈論文集』、世界思想社、四八一―五二七頁。

吉川 孝 (2013) : 「使命感と合理性——フッサールにおけるアイデンティティの倫理学」、『現象学年報』第二十九号、日本現象学会、一六七―一七四頁。

付記・本稿は科学研究費補助金・基盤研究(C)「生き方をめぐる現代倫理学の統合的研究」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)

# 「精神としてのヨーロッパを超えた世界…超越論的先入見と現象学」

ニコラス・スミス（上級講師）哲学研究科、セーデルトーン大学、ストックホルム、スウェーデン

訳…赤坂 辰太郎・稲原 美苗・豊島 史彬

要旨…「自然的態度」から、「実際の生活世界」から始まる理論としての現象学は、その誕生時に既に広まっていた人種に対する先入観（prejudice）の反映を避けきることができるとができるだろうか。先入観の文化に対する盲目や無知を避け、先入観の一部となることを避けることができるだろうか。自然的世界の概念は不可避免的にそのような先入観を反映し、反復すること知らぬ間に先入観を強化することに貢献してはいないだろうか。現象学が誕生した二〇世紀の初頭、世界の約九〇％はヨーロッパに植民地支配されていた。この時代と場所の一致を私たちはどう理解するべきか。現象学的哲学は、世界が合理的統一体として構成されていることを明らかにするために始まったが、この哲学が実質的に世界全体を植民地化していた歴史と精神的文化から生じたということをどのように説明し、理解すべきか。本稿で私は、古典的な意味での現象学はそれ自身では決して世界を説明することができなかったことを示すだろう。現象学が現在でも影響力を持ち、そして、そうあり続けていることを確かめるためには、精神分析、ポストコロニアル的思想、フェミニズムを含むいくつかの異なった観点からこの哲学について再考しなければならない。

あなたはもう十分に知っている。私もまた十分に知っている。私たちに欠けているのは知識ではない。欠けているのは、私たちが何を知っているかを理解し、結論を引き出すための勇気である。（Sven Lindqvist, *Exterminate all the Brutes*, New York: The New Press, 1996, p. 2）

「…」偉大なる一七世紀における法の権威、あるいは、デカルト、マルブランシュ、スピノザ、パスカル、バイル、ラフォンテーヌといった哲学者や人文主義者から（奴隷に関する）伝統的理論に対する異議申し立てが生じたことはまったくなかった。「…」ヨーロッパ全土で、学者たちは、奴隷が神の法・自然法に対して持つ関係を弁証法における運動として論じてきたのである。それはあたかも、法や国政府に関する学術書が生みだされたのは、黒人捕虜がエルミナ城で船出を待機し、奴隷船では病氣や不快な悪臭が広がり、植民地政策では労働が厳格に管理されているのとは別の世界の出来事であるかのようにであった。「…」人間奴隷の持

つ内的な矛盾は、常に思想の内部に二元論を生み出してきたが、一六・一七世紀までに、ヨーロッパ人は最も偉大な二元論にたどり着いた——ヨーロッパにおいて自由にますます専心していくことと、アメリカにおいて黒人労働に基づいた重商主義システムが広がっていくこととの間にある深刻な分裂である。当面は、この食い違いを単に無視することで間に合わせる法学者や哲学者が大部分であった。(David Brion Davis, *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York: Oxford University Press, 1988 [1966], p. 106f)

人種の抑圧は不当な行為として調査されてきたが、こうした抑圧行為が私たちの知的構想や生産と関連する仕方を十分に精査できた者はほとんどいない。無知の生産と維持という認識論的に複雑な過程に関しては、なおさら注意が払われていない。知の裏面である無知には慎重な調査が必要であり、人種や人種差別のケースを扱わずにこの問題に取り組むことはできない。(Shannon Sullivan & Nancy Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press, 2007, p. 2)

## 一、序

現象学が実際の生活世界、日常性における世界から始まるのであるが、以下のように尋ねられるかもしれない。「現代の世界は、現象学を創設したフッサールとハイデガーの二人にとっての世界と同じもの

だろうか」。さらに「彼らによる世界の理解は、彼らの時代でさえ十分で一貫したものだったのか」と。この素朴で単純な問いから始めることは、多くのことを無視しているのだから、もちろん問題含みかもしれない。例えば、一九三三年の政治的変質にともない、いわば、再び「ユダヤ人」になったフッサールの「世界」と、総長就任の際にこれらの変質に参加したハイデガーの「世界」との間の決定的な違いである。しかし、そのような素朴な問いを追究することによって、現象学に関連する重要な、かつ、もしかすると根本的な問いに到達できるということを示せたらよいと私は望んでいる。そしてその問いは注目に値するもののなかだ。現象学的な世界概念に関する初期の議論の多くは、理論的観点からというよりむしろ実践的観点からアプローチすることを重視していた。この議論のきっかけはハイデガーの『存在と時間』における世界概念の受容にあり、ここでは、フッサールが新カント派的で過度に理論的に説明された世界に対するアプローチに結びつき過ぎているとして批判されたのだった<sup>(1)</sup>。幾分かの時を経て、いまや私たちはフッサールのパースペクティブが、一九一〇年の『イデーニー』刊行以前に既に、実践的かつ身体に根ざしたものであり、間主観的なものであったということを示すことで、ハイデガーの未熟な批判を修正することができる<sup>(2)</sup>。しかし、こうした論争が落ち着いた今となっても世界に関する現象学的アプローチについての未解決で重要な問題が残されており、極めて豊かな哲学的成果が得られたにもかかわらず、今日でもなお問いは尽きないのである。

『イデーニー』の緒論において、フッサールのプロジェクトは、還元を介して超越論的現象学の「新しい世界」へと分け入るために「自然な立場」から始めることとして説明されている<sup>(3)</sup>。ここで彼が

述べる「自然な立場 (natürliche Standpunkt)」がリヒャルト・アヴェナリウスの『人間的世界概念 (Der menschliche Weltbegriff)』(一八九一)における「自然的世界概念 (natürlicher Weltbegriff)」の再解釈と関係していることは明らかである。フッサールはこの書物を一九〇二年に初めて精査しており、その意味で、この書物は生活世界概念の発展にとって非常に重要である<sup>(4)</sup>。フッサールは前述の『現象学の根本問題』として出版されることとなる講義を一九一〇年から一九一一年の冬学期に行っているのだが、注目すべきことに、フッサールはそこでアヴェナリウスの自然的世界概念を現象学の出発点として取り上げている。

この一連の講義は「間主観性に関する講義」ないし「普遍的、間主観的還元としての現象学的還元に関する講義」と呼ばれ、自然的世界概念を出発点として据えていることから「自然的世界概念に関する講義」とも呼ばれる<sup>(5)</sup>。「自然的態度」は、「私たち誰もがその態度のうちに生きており、それゆえ哲学的な視線変更を行うときそこから始めることとなる」態度として提示されている<sup>(6)</sup>。この哲学的見解は、私Ⅱ自我(Ⅱ)の中に基礎を持つ。「私」という言葉は「私」と「一人称単数代名詞を使って」語る全ての人々にとって異なるものを意味しているのだが、どの異なる「私」にとっても共通するものを示している。それは、周囲を伴う中心である。この中心は、本質的に時空間的に方位づけられた生きられた身体 (Ich) であり、持続的なコミュニケーションや共感といった相互作用において、間主観的に共有された諸個人がつくる世界と共に見出される。フッサールが考察したように、この中心の周りに「これを中心にして無限 (無際限)」に至る事物的な周囲があつまっているもの (eine ins Unbegrenzte fortgehende dingliche

Umgebung) である<sup>(7)</sup>。際限なく広がるものとして自然の世界を特徴づけることは、本稿で提示される議論全体にとって極めて重要であるため、この点については後で立ち戻りたい。

現象学的方法論は「徹底した無前提性」という理念に当初から関係している<sup>(8)</sup>。『論理学研究』において中心となる無前提性についての議論は、論理学と関係する高度で理論的な知についての客観的理解を妨げるような、形而上学的な前提性に重きを置いている。私が主張したいのは、知の獲得において作用する前提を分析する際に、(フッサールの分析が) 論理学の領域の枠組みを越えて拡張されなかったということ、この分析が後年なされる世界の知覚的な知に基づくより一般的な分析と同時に起こらなかったということ、それゆえこの分析が、一度は極めて重要と考えられたものの十分に展開はされず「忘れ去られた」現象学の側面に留まっているということである。とりわけ、この分析は後の発生的現象学において現れないままである。もちろん超越論的現象学は私たちが自然的態度において見出す世界についての直接的分析を扱っているわけではない。現象学のプロジェクト全体は、一連の還元(これによってこそ現象学のプロジェクトは、心理学や人類学などの通常の実証科学と区別される)を行った後で開始されるからである。とはいえ、フッサールの主張では、還元においては「何も失われていない」。つまり(知覚、情動的状态、評価などにおいて) 私たちが世界について抱いたあらゆる事象は私たちに与えられるのだから、世界についての無意識的あるいは前意識的な先入見は、ひとたび還元を施すと超越論的世界の一部になってしまう。超越論的であると見なされるためには、先入観は世界の構成の一部をなす必要がある。そして、私が述べたいのは、事実この先入観が超越論的世界の



一部をなしているということである。このことは還元の心理学的な道によってとりわけ明確になる——そこでフッサールは日常的、経験的な生における自然的態度と超越論的態度の同一性について論じるが、『イデーン』において用いられるいわゆるデカルト的な道からものことは帰結する<sup>(9)</sup>。例えば『危機』書ではこの還元をめぐる議論が十分に展開された形式において見いだされるのだが、そこではエポケー、「二重の」（ないし「間主観的」）還元、「普遍的」還元の間の微妙な関係と同じように、デカルト的、心理学的、存在論的な還元の道の間の動的な相互作用が含まれている<sup>(10)</sup>。

しかし、この方法によって文化に深く埋め込まれたものも含めた全ての、あるいは大部分の先入見を見つけることが可能だろうか。現象学は先述の「自然的世界概念」から始まるのだが、その開講時に広まっていた文化に対する先入見、盲目性、無知を反映することを避けられるだろうか<sup>(11)</sup>。自然的世界概念は不可避免的にこうした先入見を反映し、反復することで知らぬ間に先入見を強化することに貢献してはいないだろうか。もしこのことが正しいとすれば、合理的統一体としての世界を明るみに出すことを本質とする超越論的現象学の最も遠大な目的から何が帰結するだろうか。世界に関する根強い先入観が目には見え、それゆえ手の届かない存在であり続けているならば、超越論的現象学がこの目的を達成する見込みはどのくらいあるのだろうか。これが、本稿が精査する主たる問いである。以下で私は、現象学がこの目的を達成するための手段を全く持っていないということ、そして、現象学が達成の見込みを少しでも持つために、他の理論的観点からこの問題を捉えるべきだということを示したい。したがって私の議論は、古典的な意味での現象学がそれ自身では世界を説明すること

が不可能だったという前提から出発する。以下ではその理由の一部を紹介する。

その前にフッサールの成熟した思考に見られる現象学的な世界を最後に一瞥してから、これまであまり特権を与えられてこなかった現象学の領域へと乗り出し、その後再びフッサールの議論へと立ち戻ろう。一九二九年の草稿において、フッサールは生活世界を「歴史的に真なる世界」として描いているが、それは同時に「純粹で単純な世界」、「私が生き、私たちが共に生き、年配者、そして年配者と共に生きる、既知の人々、そして未知の人々（*ihnen Bekannten und Unbekannten*）」などが生きてきた世界であり、皆にとつて存在する唯一の世界（*die einzige Welt, die für uns, die für sie überhaupt ist*）」であった<sup>(12)</sup>。このテキスト以前には、生活世界は「際限なしに」単に形式的かつ不特定の意味において展開されていると理解されていたが、いまや、外国人や文化をも歴史的な仕方を含むほどに詳細に定義されている。ここに存在する唯一の世界は、私と私の家族や文化などの世界にとどまらず、現在だけでなく歴史的にも見知らぬ人々全てを含むほどに拡張されている。ここで、あるよく知られた歴史的事実、すなわち現象学が誕生した二〇世紀初頭には世界の約九〇％はヨーロッパの植民地の支配下にあったという事実注目したい<sup>(13)</sup>。この事実はもちろん、すぐには問題にならないかもしれないが、両者の関連性は実は極めて重要だと考えられるからである。この時空間的な一致を私たちはどのように理解すべきだろうか。世界が合理的統一体として構成されていることを明るみに出すために出発したこの現象学的哲学が（とはいえ一貫して厳密に思考されるのとはかなりほど遠い仕方によってなのだが）事実として世界全体を植民地化していた歴史および精神文化から

生じたということをどのように説明し、理解すべきだろうか。

『黒い皮膚・白い仮面』の中で、フランツ・ファノン現象学に身体の自由についての問いを投げかけた。彼の著書では答えが与えられてはいないが<sup>(14)</sup>、最近ではサラ・アームッドが皮膚の色や社会空間について論じる際にこの問いを取り上げ直している<sup>(15)</sup>。この二人は共に、これらの過程を理解するためには精神分析が必要であると論じ、現象学に対して、他の論者たちが「植民地的差異」と呼んでいる観点からアプローチしている。この点においてこそ現象学はおそらく最大の抵抗を示すのだから、ここから始めるのが適切であろう。植民地的差異とは、バルタ・チャタジー (Partha Chatterjee)、ギャン・プラカシユ (Gyan Prakash)、ホミ・バーバ (Homi Bhabha) と呼ぶたサバルタン (下層民衆) を研究するインド出身の歴史学者によって一九八〇年代に導入された概念である。その後この概念は、ウォルター・ミグノロ (Walter Dignolo)、マリア・ルゴーネス (Maria Lugones) や酒井直樹といった哲学者によって取り上げ直された。各々の論点は異なるとはいえ、植民地的差異の概念がイギリスを介してインドからアルゼンチン、日本などへと広がっていることは、言語や文化を超えた有益性を示唆している。この概念を扱うことで私は参照されている事柄と経験における共通性を示すことを目指している——とはいえこの身ぶりの危険性はすぐに指摘されるのだが。そして、このことによって、植民地的差異の概念は一般的な規則の例外を指示するだろう。その例外は、一五世紀後半に始まった予期せぬ階層化——クイヤノ (Quijano) によれば未だ「地球規模で覇権を握っている権力モデル」——に (ある程度) 由来する<sup>(16)</sup>。チャタジーが典型的な例として挙げるポルトガル・ルネサンス期の人文主義者ジョアン・デ・

バロス (João de Barros) は一五五二年の文章で次のように述べる。

全ての船乗りの自由な航海を許可する慣習法が実際に存在したとしても「:」、この法が適用されるのはヨーロッパ全土に住むキリスト教徒のみである。イエス・キリストの法の外にいるイスラム教徒や異教徒については「:」彼らの重要な部分である魂において非難されるならば、その魂によって生命を与えられている彼らの身体は、法の特権にあずかることはできない。それらの教義を支持する人々が理性的存在者たる私たちの隣人であるかもしれない、真の信仰に回心するかもしれないとしても、福音の信徒の一員ではないのである<sup>(17)</sup>。

ここで適用されている「植民地的差異の規則」は、不正義を中性化し (neutralize)、隠してしまう。ここに、私が「植民地的否認 (disavowal)」あるいは「否定 (denial)」(Verleugnung) と呼ぶ現象が生じる<sup>(18)</sup>。カトリック信徒に適用されるもの (一般的な規則として男性に限られる) は、異教徒という例外には適用されない。この例外は、純然たる「男性」(と今日では言い換えられるもの) が世界中の海に対して統治権を要求できるということを示している。シュミットやデリダが主権者 (統治権を持つ者) を「法を停止する権利を持つ者」として論じていることはこの論点と関連するだろう<sup>(19)</sup>。統治する者は法に背くことに訴えることをならず者 (le voyou) と共有している。私のねらいはしたがって、ポストコロニアルやクイアの観点を介して、フッサールの思想の中にある種の統治が存在すること (それゆえ、ならず者が存在すること) を暴露することである。た

だし、私を取り組もうとしているのは歴史上の人物としてのエドムント・フッサールその人ではなく、彼の哲学であることを明言しておく。

植民地的差異はフッサールの思想においてどのように作用しているだろうか。この差異は普遍的理性の存在を信じること——『幾何学の起源』の中にデ・バロスの予期せぬ残響が聞き取られるような「まだきわめて未開なすべての人間、つまりは「理性的動物 (*animal rationale*)」のうちでも作動しているあの理性」という記述——と同時的な非ヨーロッパ民族（イヌイットやロマ）のヨーロッパ精神からの排除との緊張関係を通じて作用し始める<sup>(20)</sup>。他の箇所での「中国の小作人」「コンゴの黒人」「ヒンドゥー教徒」「パプア人」などに関する記述も含め、こうした傾向はフッサールにおけるヨーロッパ中心主義、さらには「精神的人種差別」として告発される<sup>(21)</sup>。しかし、フッサールの思想におけるヨーロッパ中心主義の問いは、よく考えられているよりも実ははるかに複雑なものである。このことには二重の意味がある。つまり、彼独自の立場（最近ではガシェ (*Gasche*)、モラン (*Moran*)、ミエッティネン (*Miettinen*) が擁護している) に関わるだけではなく、この問いに植民地的差異の視点からアプローチしようとする際にも関わるのだ<sup>(22)</sup>。フッサール現象学において植民地的差異の否認が行われているという私の仮説が正しいとすれば、その内部において、世界に関する知識が分裂しているということが帰結する。フロイトにとっての否認とは、人間が世界の知覚に対処するために持つ主要な防衛機制であるが、これは知覚があまりにも苦痛であり、その働きが受け入れられなくなるときに「現実からの離反が行われ、新たに別の現実が再構成される」ことを意味する<sup>(23)</sup>。現実を否

認することの情動的な動機づけ——心理的苦痛——に加えて、認識論的な側面もまた関与している。つまり、知覚される現実が期待する現実と一致していないがゆえに、私たちは現実を再構築するのである。フロイトは幻覚を、この再構築が「最も徹底的に」実行される経験として論じているのである。

別の観点から——とは言え上の問題に直接当てはまるのだが——チャールズ・ミルズは、白人は「創造された妄想的世界、人種的な空想世界、《同意に基づく幻覚》の中で生きる」ようになると論じている<sup>(24)</sup>。この一節は以下のように続く

人種にかかわる問題について、人種契約 (*Racial Contract*) は契約者に対して心理的かつ社会的に機能する転倒した認識論、無知の認識論、局所的かつ大局的な認知の機能不全をもたらす。このことは、白人が彼ら自身が作った世界を理解できないという皮肉な結果を招く。 (*Mills, The Racial Contract, op. cit. p. 18*)

「精神分析の文脈において」否認は、主として個々のトラウマへの反応を説明するために用いられるが、植民地システムにおける否認は集合的なレベルでのトラウマを表現するために用いられる<sup>(25)</sup>。そこで世界に関する現象学的知は二つの部分に分割されるだろう。一方は、(露呈されているか否かにかかわらず) 全体としての理論的・歴史的分析からなり、他方は、否認され続けてきた植民地世界に関する「否定的な」知からなる。

「植民地世界」が何を意味するか定義するのは難しい。歴史的、地理的、人種的、ジェンダー的な全ての側面が原因となっているため

ある。ウォラーステイン (Wallerstein) やクイヤノ、ミグノロが論じるように、近代性を植民地主義と同一視し、一五〇〇年頃の南北アメリカ大陸の植民地化から研究し始めるべきだろうか。今日のアイルランドを植民地世界として捉えるべきだろうか。マリア・ルゴーンネス、サンドラ・ハーディングらが論じるように、植民地的世界はジェンダー的なものとして構築されていると捉えるべきだろうか。これらの同様に差し迫った問いに答えたいところではあるが、私としては、「植民地世界」が植民地化されている世界だけでなく、植民地化している世界を含む世界秩序を示すという点に注目したい。「植民地的世界」とは、植民地化をする側と、される側の両者から成る複雑な世界である。この議論の中心にある道徳的・政治的問題は、遠くの植民地において進行していたことに関する知識の欠如だけでなく、ヨーロッパが果たしていた役割に関する知識の欠如だけでなく、ヨーロッパがの構造全体こそが今まさに否認されている。ここでは厳密な定義を指すのではなく、この概念を広義の概念として用いよう。

## 二、境界を拡張する

一方で、ここで問われているのはジェンダーと皮膚の色という二つのラインに沿って生きられた経験の領域を拡張し、現象学を批判することである。サンドラ・ハーディングのように上の二要素が互いを歴史的に「構成している」と論じるのであれば、マリア・ルゴーンネスのように「近代資本主義の植民地的近代性そのもの」があるネットワークから成っており、そこでは権力の植民地性が人種とジェンダーの論点を融合させているのだと論じるのであれ、人種とジェンダーを別個に扱うよりはこの二つの観点を関与させることで多くのことが得られる

ということとは明白であろう<sup>(26)</sup>。二〇世紀半ばに現象学の内部では人種・ジェンダー的な生きられた経験を取り上げることへの需要が高まり、こうした研究は徐々に成熟してきている。人種やジェンダーという限界は誰かに課せられたものではなく、限界それ自体が問いに付され始めた際に出会われる抵抗を通じて体験される。そして、ここから社会制度としての現象学の内部での性差別および皮膚の色に基づく先入見の両方が適宜的に示される。

人種とセクシュアリティに関する現象学のプロジェクトのなかで最も注目すべきなのはシモーヌ・ド・ボーヴォワールの『第二の性』における議論である(また「自然と恩恵したがった女性の務め」に関する一九二〇年代後半のエディット・シュタインの業績にも言及できるだろう)<sup>(27)</sup>。ここでは、現象学が第一哲学としての役割を果たすには女性の経験を考慮に入れなければならないと論じられている。近年、ボーヴォワールの業績と関連する研究が、先に言及したサラ・アーメッドの「クイア現象学」、そして、とりわけジャクリーヌ・マルティネス (Jacqueline Martinez) の「チカーナ経験の現象学」においてもなされている<sup>(28)</sup>。セックスやジェンダーの方向へと生きられた経験を拡張することに加え、皮膚の色や人種に関する多くの興味深い研究がなされているが、その源流となっているのはファノン<sup>(29)</sup>の『黒い皮膚・白い仮面』第五章「黒人の生体験」である。こうした思想家にとつて、現象学は先入見に対抗する、方法をなしている。ここでは経験こそが究極的な裁定者であり、正義は本質的に現象学的方法に関連するものと見なされるのである。

他方で、現象学の基本的な目標と価値を、それが成立する限りにお

いて維持することが問題となる。この問いは現象学の妥当性と参照項についての信頼を維持しつつ取り組まれる——ただし運動体としての哲学として、時間と空間のただなかでなされるのだが。この点に関してこれから三つのことを述べたい。この三点は相互に関連し合い、本稿の現象学的枠組みを形成する。第一に、世界の構成について説明を試みる研究である。この研究は、たとえば、世界という概念が未だひとつの世界を意味し、ホミ・バーバ、サンドラ・ハーディング、アヴター・ブラフ (Avtar Brah) らポストコロニアルの思想家が称揚する雑種性や「ディアスポラの空間 (diaspora space)」という断片化した複数的な世界を統一してしまうことを意味すること自体を問題化する<sup>(29)</sup>。第二に、フッサールが「現象学と人間学」(一九三一)において以下のように概略した一節にしたがって世界を理解することを目的とした、超越論的主観性と間主観性についての分析である。

いずれにせよ、この不明瞭さを明瞭なものに変え、かくして本当に具体的な、徹底的に基礎づけられた世界認識に到るために、私たちが何にかかわっているのかは明らかだ。私たちは、具体的な超越論的主観性の組織的研究に入らねばならない。そしてしかも問題は、この主観性がいかにして、それ自身において客観的な世界を意味と妥当にもたらしのかということだ<sup>(30)</sup>。

世界に関する具体的で基礎づけられた知は植民地的世界や性的差異を否認してしまうため、「私たちは」現象学が自らに課した制約を超えていかなければならない。しかし、これまでの二点では、現象学が何に乗り出していこうとするのか述べることができていない。最後

に、第三の点として、これら二つを考え合わせた際に生じる見方を示そう。それは、超越論的現象学が究極的には倫理的プロジェクトであり、政治的帰結もまた持たざるをえないという見方である。このことは何を意味するのだろうか。フッサール現象学はこれまで自然科学に基礎を提供することを目標とする認識論的プロジェクトとみなされていた。この見方は、フッサール自身の著作およびその解釈と、影響力を持つがある種の誤解に基づくハイデガーの批判の両方に由来する。しかし、そのいずれも、発生的現象学の頃から彼の思想をますます支配するようになる「本原的構成」という問題への移行を考慮に入れていない。フッサールは本原的構成の分析によって拡張された主観性についての「起源学 (archaeology)」を拓くのだが、ケルン (Kern) が最近の論考で示唆するように、この動向は科学の基礎づけといったよりオフィシャルな問題とは対立しない<sup>(31)</sup>。それどころか、(一九三〇年代の多くの手紙が示すように) 哲学的・政治的状況が切迫すればするほど、フッサールは可能な限り正確に(間)主観性を把握し、真の科学的合理性を確保することに重きを置くのである。現象学的起源学は最も具体的な意味における「本原的構成」を掘り起こすのだが、それがたとえ無限に続く仕事であるとしても、主観的生の全体を理解することを目的とするこの試みこそが、唯一科学の危機——これはただちに政治・倫理的危機としても解される——への治療薬たりうる。このような主観性の理解に賭けられた野望こそ還元理論に対する新たな関心を喚起したものである。この関心ははじめ一九二〇年代に高まり、一九三〇年代に再び増大した。本原的構成は、「超越論的感性論」とも呼ばれるものだが、現象学の内在的理解にとっただけでなく、より重要なことに、先に第二の点として記述したことと折り合いをつけるた

めにも、新たな可能性を拓くのである。

ここで明らかであるのは、例えば植民地主義（あるいは、現在の新植民地主義）における不道德性、暴力、不正について、さらには自然資源や、植民地主義の背後にある権力を政治・経済的に探究し、多くの知識をつけたとしても効果はないだろうということである。その意味でも、現象学を伝統にならって認識論として理解するだけでは十分なままだろう。つまり、本原的構成または超越論的感性論（と私が呼ぶもの）という形式においてのみ、現実的な牽引力も期待されるのだ。その場合に以下の三点の分析が統合される。すなわち、①世界の権力関係の分析。卓越したポストコロニアルの思想家の一部が取り組んでいるもの。②性的差異およびジェンダーの哲学③フッサールの形での現象学が到達できなかった無意識の領域の理解を試みる基礎的な精神分析的アプローチである<sup>(32)</sup>。現象学は事実、植民地的差異に取り組むことができないものとして姿を現すのだが、このことは世界を合理的統一体として理解する場合や、真の共同生活について考察する場合に重要な観点を見逃しているということのあらわれではないだろうか。ここで一例を挙げてみよう。『デカルト的省察』の第五省察において「人格の構成」といったより高度で複雑な形式における共同化を論ずる際（第五八節）、フッサールは私たちが本質的に「同一の世界」に属しているにもかかわらず、「異なる文化的周囲世界を構成する」という事実について論じる<sup>(33)</sup>。彼は続いて、誰しもはじめは自分自身の具体的な周囲世界や文化を理解するが、自己の周囲世界のもつ限界を超えるより包括的理解が「誰にとっても原理的には可能である」<sup>(34)</sup>と述べる。では、これはどのように起こるのか。こうした個人はまず、異なる世界に属する人間を一般的に人間、すなわち「特定

の」文化世界の人間として理解する<sup>(35)</sup>。このように論じる際のフッサールの意図が記述的であると共に規範的であることは明白である。つまり、私たちは他文化出身の誰かを実際にこのような仕方で見ているのだが、これは私たちがその人を見るべき仕方でもあるのだ。しかし、「異なる世界に属する人間」を同じ類すなわち普遍的人間の一部分と捉え、「理解」できるのは、彼らを実際に見て、*(see)*、彼らをその存在において、彼らの文化的な故郷世界において認める場合のみである。こうして、植民地的否認、二つの側面における植民地的世界の否定が作用し始める。すなわち、ヨーロッパが世界の大部分を植民地化していたという事実的側面だけでなく、植民地化された世界で異なる文化を持つ男性、子ども、女性との絶え間ない出会いと関連する側面である。問題は、現象学やフッサールおよび他の論者がこうした事態に何らかの役割を果たしていたということをほのめかすことにはない——それは論じたいことではないし、誤った主張でもあるだろう。ここで問題となるのは、認識にとまなう盲目性と、道德の欠如の現れである。これは、非常に個別的であるがゆえに探究されることがほとんど無かった「無知の」文明化に由来しており、この無知はヨーロッパという故郷世界、現象学という局所的な世界から来るものである。

### 三、身体を動かす——フアノン、アーメッド、人種的図式

フッサールにとって、私たちの身体意識を第一義的に特徴づけるのは、私はできる (*Ich kann*)、すなわち空間内で私たちの身体、手足を自由に動かすことである。なるほど、彼の場合によってこの過程に抵抗 (*Widerstand*) が生じることを認めている。彼がここで想定する抵抗の例は、手がしびれるという経験である<sup>(36)</sup>。これに対してフア

ノンが提示するのは、フッサールが取り組んではない皮膚の色や、他者の知覚による注視に関する別のタイプの抵抗である。

喫煙したいという突然の欲望が一方では煙草を、他方ではマッチを目標とするという場合に、一連の身体運動全体の開始を記述する際、ファノンには彼の身体図式が皮膚の色に対して中立的ではない世界に位置していることを指摘し、図式を複雑化する。「白人の世界においては、黒人は自己の身体図式を構成するのに多大の困難に出会う」<sup>(37)</sup>。身体運動は自由になされるのではなく、制限され、欲望の充足へと向かう過程において阻害されている。そのため、ファノンは現象学を身体と空間の人種化 (racialization) の優先性を認めないというかどで批判するのである。「私としては身体図式の下に歴史的・人種的図式を造り上げてあった」<sup>(38)</sup>。ファノンはサルトルの存在論を援用しつつ、まず白人男性の凝視が有色人種の身体としてある人の自己意識を構成し、その人を「黒人」にすると述べる。彼が、たしかにアンティル諸島の有色人種の友人と「黒人問題」について議論していたと述べたとしても、その問題は、「生きられておらず、未だ」知的な問題として捉えられているにすぎない。ファノンはフランスの本土に踏み込み、「ママ、見て、ニグロだよ、ほくこわいー」と叫ぶ幼い少年に道端で遭遇して初めて、黒人問題の現実直面したのである。「その結果、」<sup>(39)</sup>「身体図式は四方からの攻撃を受け崩壊し、人種の皮膚的図式がとって代わった」<sup>(39)</sup>。触覚、運動感覚、聴覚、視覚の側面から身体図式を構築するという現象学的な考え方に對して、ファノンはこれでは不十分だと指摘する。つまり、そこには考慮されなければならない歴史的側面があるというのである。この歴史的側面は現象学的図式の真下 (beneath) あると彼は述べる。そこでの歴史とは、植民地化の歴史で

あり、彼の分析によれば既に過ぎ去ってしまった過去ではない。ファノンによると、現象学の身体図式やフッサールが語る「私はできる」という考え方は、すでにそれ自体が人種化されている。このことが意味するのは、人種が、空間内での身体の可動性を中断するものではなく、常にすでにそれを構築し続けるものだということである。

著書の冒頭で方法論を問題とする際、ファノンは自身の目標が「意味と無意味とのカテゴリーが未だ使われていない地平に降りてゆくこと」だと述べる<sup>(40)</sup>。つまりこのことは、静的で、すでに構成されている意味のカテゴリーの下には、そこにおいて意味が構成されつつあるような、意味と無意味の両方がそこから生まれてくるような層が存在するということである。構成のこの発生的レベルは、人間が単に人間である（これがファノンの夢である）レベルを意味するだろうし、さらにハイレ・セラシエ一世の言葉を借りれば、「ある人の皮膚の色が、その人の目の色程度にしか重要性を持たない」ようなレベルを意味するだろう<sup>(41)</sup>。しかし、発生的構成の人種以前のレベルを想定することは、身体図式の根底に (underneath) 歴史的・人種的図式の所与が位置するというこれまでのファノンの主張に反する。それゆえ私たちがファノンに投げかけなければならない問いは、こうした人種以前のレベルが実際に存在するかどうか、あるいは、それは未だに古いヒューニストたちの夢にすぎないのではないか、ということである<sup>(42)</sup>。

私たち「ヨーロッパ人」の植民地的歴史が世界を「白く（白人化）」したのだが、このことは、白い（白人性をもつ）身体が社会空間において自由に動くことができるような世界「が存在すること」を意味している。白くされた世界において事物は有色人種の身体よりも

白い身体にとって手に取りやすい。このことが意味するのは、サラ・アーメッドが説得的に示しているように、白さが方位づけの力＝権力(Power)を持つということである<sup>(43)</sup>。アーメッドの分析によれば、白さは皮膚の色であるというよりむしろ「特定の方向に身体を方位づけ、身体が空間を「占有する」仕方、身体が「行為可能である」ことに影響するような、進行中であり未完成な歴史」である<sup>(44)</sup>。しかし、白さが皮膚の色ではないということによって彼女は何を言わんとしているのだろうか。そして、白さはいかにして世界を色のないものへと変えていくのだろうか。彼女は次のように述べる。

「…」経験を通して消失するカテゴリーとして白さを捉えること、そしてこの経験の無色化がどのように白さを「世界的」にするのかを考察すること。私がここで提示するのは、端的に言えば、白さが「世界的」になる過程を再び描き出すための語彙である。白さが描き出すのはまさしく、世界として凝集する「何か」である<sup>(45)</sup>。

私たちは以上のような主張をどのように理解すべきだろうか。カントによれば、カテゴリーとは事物の分類に用いられる単なる概念ではなく、対象一般の可能性の条件である。このことをアーメッドの狙いと合致するものと捉えるならば、(彼女のテキストでその方針が明確に記されているわけではないとはいえ)色を伝統的なカテゴリー(アリストテレスにおいては一〇個、カントにおいては一二個)の一覧表に追加することが試みられうるだろう。植民地的差異の観点から色をカテゴリーとして捉えること。このことが示唆するのは、色は他のカテゴリーよりも世界を形作る力として基礎的だということである。そし

て、世界を形成する力として色に着目しないときにいかにして他のカテゴリーが設定されるかも明らかとなるだろう。しかし、他のカテゴリーは色よりも表面的なものである。というのも、色は空間を描き出し、すでに構成された世界に分割線を引くからである。

#### 四、世界と色に基づく先入見についての分析の諸帰結

これまで見てきたように、経験のカテゴリーとしての白さは空間における身体に方位づけを与える。このことは、「白い」身体が社会的環境(および制度)を通過することを繰り返すことによつて起こる。ただし、ここでの白さは皮膚の色というよりは社会階層と特権を意味している。また、こうした空間の構成が有色人種の身体に与える効果についても考察した。世界と皮膚の色に基づく先入見をめぐる問いについて、私たちはどこに連れていかれるのだろうか。フッサールが後のテキストで語る「世界意識」(Weltbewusstsein)は、有色人種の線に沿って分割されている現実の世界と関係しているのだろうか。世界意識のなかには現実世界における分割線の存在する余地があるのだろうか。フアノンの世界とフッサールの世界を繋ぐものは何だろうか。世界史が色に基づく先入見および不正義にしたがって展開し、後にこのことが世界についての超越論的説明に反映されるようになるまでにどの程度時間がかかるのだろうか。アーメッドが白さを「未完の進行中の歴史」として定義していることを思い起こすならば、その定義にしたがえば、白さは事物に、一部の身体を持つ人間には手にすることができ、別の身体を持つ人間には手にすることができないという方位づけを与えるだけでなく、空間(公共の場所や施設など)に色を与えるのだった。しかし、こうした公共空間がすでに色づけされていると主



張することはできないのだろうか。超越論的世界の普遍性は実は普遍的ではなく、局所的であるに過ぎず、そこでの局所性は皮膚の色に基づく局所性だと言うことはできないだろうか。もちろん、複雑に考えるならば「皮膚の色」は決して見るができない。映画学、美学、文化理論の中で数十年間論じられてきたように、白さは西洋においては非・色 (non-colour) であり、白さとは権力の色に過ぎないというのだ<sup>(46)</sup>。こうした示唆を追究するとき、どのようにして世界は自らの色を手放すことができるようになるのだろうか。ファノンとアーメッドによれば、世界の白さは色を持たないその世界の住人「白人」にとつてのみ不可視であり、この白さというものは、他の色をもつ者にとつては「私はできない (I can not)」の世界として、行動の抑止された世界として、様々な抵抗に出会う世界として簡単に出現するのである。

デリダの議論を参照するならば、世界に関する現象学的理念性は、反復の効果として見出すことができる。その場合、理念としての世界の地位は、無限の反復の潜在性に存する。この分析のために付け加えるべきことは、知覚およびその他の多くの行為が反復されることこそ、(増加しつづける) 暗黙の白さを歴史的に担っているのであり、「白人にとつての世界から」色を無くさせている、ということである。つまり、魔法をかけたように色は消失するのだ。白さが具体化するものは、ファノンに「身体の認識はひとえに否定的な作業である」[...] それは第三人称での認識だ」と述べさせるに至っただけでなく、また、私たちが白さに影響された結果を示すだけでもなく、今や社会空間の一部を無色化し、私たちの魂のなかに内面化され、ファノンが言うよ

うに「皮膚化」されているのである<sup>(47)</sup>。ファノンやアーメッドらの思想家が示しているのは、現象学とは自分自身が思うような場所には決して存在しておらず、世界の理解という責務が果たされることは決してなかったということである。というのも、現象学が世界を植民地的差異の視点から捉えることができず、自らの認識論的、政治的、道徳的な盲点に関して無知なままであつたからである。

#### 注

- (1) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1986), §8 12, 15.
- (2) E. Husserl, *Grundprobleme der Phänomenologie* 1910-11: Nr. 6 in Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Hrsg. I. Kern (Den Haag: Nijhoff, 1973) [エドムント・フッサール『間主観性の現象学 その方法』浜渦辰二、山口一郎監訳、ちくま学芸文庫、二〇一二年「現象学の根本問題」一五—四七ページ]；Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. M. Biemel (Den Haag: Nijhoff, 1952) [エドムント・フッサール『イデーニ II・I』立松弘孝、別所良美訳、みすず書房、二〇〇一年、『イデーニ II・II』立松弘孝、榊原哲也訳、みすず書房、二〇〇九年]を参照。
- (3) Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, Hrsg. K. Schuhmann, (Den Haag: Nijhoff, 1976), Einleitung, p. 5. [エドムント・フッサール『イデーニ I・I』渡辺二郎訳、みすず書房、一九七九年、五二ページ]

- (4) Richard Avenarius, *Der menschliche Weltbegriff* (Leipzig: Reisland, 1891). Rochus Sowa, Einleitung, p. xxviff. Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), Hrsg. R. Sowa (Dordrecht: Springer, 2008) を参照。
- (5) Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Hrsg. I. Kern (Den Haag: Nijhoff, 1973), p. 111ff.1. 【「間主観性の現象学」】「二二五・六ページ」: p. 509ff. を参照。
- (6) Hua XIII, p. 112. 【「間主観性の現象学」】「一八ページ」参照。
- (7) Hua XIII, p. 113. 【同上】参照。
- (8) Hua XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. U. Panzer (Den Haag: Nijhoff, 1984): Einleitung § 7 【「エントイン・トッサール」】『論理学研究』立松弘孝、松井良和、赤松宏記、みすず書房、一九七〇年「二六・二七ページ」を参照。
- (9) Iso Kern, "Die drei Wege zur transzendental-phenomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls", in *Tijdschrift voor Philosophie* (1962), pp. 303-349 を参照。
- (10) Nicholas Smith, "Self-Alteration and Temporality: the Radicalized and Universal Reductions in Husserl's Late Thinking (*au-delà de Derrida*)", in D. Moran and H. R. Sepp (eds.), *Phenomenology 2010 vol. 4. Selected Essays from Northern Europe: Traditions, Transitions and Challenges* (Bucharest: Zeta Books, 2011), pp. 51-86 を参照。
- (11) Hua XIII, Nr. 6, p. 111ff.1. 【註】を参照。
- (12) Ms. A V 7/11b (1929): Sowa, Einleitung, Hua XXXIX, p. liii を引用。
- (13) Robert C. Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford UP, 2003) p. 2 を参照。Ania Loomba, *Colonialism/Postcolonialism* (New York: Routledge, 1998) に「一九三〇年代までは、植民地と旧植民地は地球の表地の八四・六%を占めていた。アジアの一部、ベルギー、アフガニスタン、モンゴル、チベット、中国、タイ、日本のみがヨーロッパの正式な占領下になつたことがなかった」(p. 3)。<sup>9</sup> 参考として Thomas Benjamin (ed.), *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*, vol. 1-3 (Detroit: Thomson Gale, 2007) を参照。
- (14) Frantz Fanon, *Pau noire, masques blancs* (Paris: Seuil, 1952): English tr. R. Philcox, *Black Skin, White Masks* (New York: Grove Press, 2007)。【「トランス・フアン」】『黒い皮膚・白い仮面』海老坂武、加藤晴久訳、みすず書房、一九七〇年。
- (15) Sara Ahmed, *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (Durham: Duke UP, 2006)。人種差別に対する批判の要素として現象学を取り上げようとする思想家として Lewis R. Gordon を挙げた。Fanon and the Crisis of European Man: An Essay On Philosophy and the Human Sciences (New York: Routledge, 1995), *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997) を参照。<sup>10</sup> 参考として Marilyn Nissim-Sabat, *Neither Victim nor Survivor: Thinking Toward a New Humanity* (Lanham, Md.: Lexington Books, 2009) を参照。ただし、以上の論者はいずれも超越論的な「発生の現象学の基礎に向けた徹底的な批判を行っている」。本稿で扱った議論への反応を試みる。
- (16) Anibal Quijano, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin

America", tr. M. Ennis in *Nepantla: Views from South*, 1:3 (2000), pp. 533-580, p. 533.

- (17) Partha Chatterjee, "Five Hundred Years of Fear and Love," in *Economic and Political Weekly*, 33:22 (1998), p. 1331より引用。

- (18) 「否認」にこころをランシュとボントリスは『精神分析用語辞典』(*The Language of Psychoanalysis*) (London: Karnac, 1973) において以下のように述べる。「フロイトがある特殊な意味につかつた言葉。防衛の様式で、外傷となる知覚の現実[...]を現実として認めることを、主体が拒否することにある。否認は外的現実に関係しているがゆえに、フロイトは、抑圧とは対照的に、そこに、精神病の第一段階をみる。神経症者は、まず始めに、エスの諸要求を抑圧するが、それになんとして、精神病者は、まず第一に、現実を否認するのである」。「ラフランシュ、ボントリス『精神分析用語辞典』村上仁監訳、みすず書房、一九九七年、三九八・九ページ」現実を認めるのを拒否すると自我は分割するが、その場合自我の一部分が、知覚が世界に関して私たちに伝えるものを否定するのに対し、自我の別の部分は、世界を知覚されているものとして受け入れる（これと対立するのは抑圧であり、エスの要求を無意識へと押し込める。ここでは現実が否定されている）。

- (19) Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, tr. P. A. Brault and M. Naas (Stanford: Stanford U. P., 2005), p. xi. 「ジャック・デリダ『なぐち者たち』鶴飼哲、高橋哲哉訳、みすず書房、二〇〇九年、六ページ」
- (20) E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, tr. D. Carr (Evanston: Northwestern U. P., 1970), p. 378. 「エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫、木田元訳、中公文庫、一九九五年、五三三ページ」イヌイッ

トとロバの排除については英訳p. 273以下「エドムント・フッサール『ヨーロッパの人間性の危機と哲学』「三〇年代の危機と哲学」清水多吉、鈴木修一訳、平凡社ライブラリー、一九九九年、三三三ページ以下」を参照。

- (21) フッサールにおける精神的人種差別主義に関し、David DeGroot, "Life-World within Brackets," in *Philosophy at the Barricade*, ed. DeGroot, Riepe, & D. Angelo (Bridgeport, CT: Spartacus Books, 1971) を参照。ヨーロッパ精神の誕生に関する考え方についての初期の批判はジャック・デリダの著書の中に見えつつがある。Jacques Derrida, *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*, tr. M. Hobson (Chicago: University of Chicago Press, 2003), p. 154ff. 「ジャック・デリダ『フッサール哲学における発生の問題』合田正人、荒金直人訳、みすず書房、二〇〇七年、二四五ページ以下」また『*The Other Heading: Reflections on Today's Europe*』, tr. P. A. Brault and M. B. Naas (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 19ff. 「ジャック・デリダ『他の岬』鶴飼哲、高橋哲哉訳、みすず書房、一九九三年、一五ページ以下」などの記述を参照。

- (22) Rodolphe Gasché, *Europe, or the Infinite Task. A Study of a Philosophical Concept* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009); Dermot Moran, "Even the Papuan is a Man and not a Beast": Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures", in *Journal of the History of Philosophy*, 49:4 (2011) pp. 463-494; and Timo Miettinen, *The Idea of Europe in Husserl's Phenomenology: A Study in Generativity and Historicity* (Helsinki: Helsinki University Press, 2013), ch. 4を参照。(アーメットを除き) 私の知る限り、フッサールを批判的なポストコロニアルの観点から読解する試みはそれほど多くはない。エンリケ・デュッ

ヤル (Enrique Dussel) の解放の哲学に関する仕事は、ついでに、重要な背景をもち、(綿密だが制限された) 現象学的な解釈と、ついで、むしろ、新しい研究を基礎としてそれを超えていくべきものである。とりわけ、フッサールに関する以下の文献を参照。『Para una destrucción de la historia de la ética (Mendoza: Ser y tiempo, 1972) ; and Para una ética de la liberación latinoamericana, 3 vols. (Buenos Aires: Siglo XXI, 1973) . ほか』 *The Underside of Modernity*: Abel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation (New Jersey: Humanities Press, 1996) tr. & ed. by E. Mendieta, Dussel の中で「解放の哲学の「言語」は、根源的、解釈学、対話的現象学の伝統の範囲内を記述されなければならない」と述べられている。

- [33] Freud, "The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis" (1924e), in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX (1923-1925) : The Ego and the Id and Other Works* (London: The Hogarth Press, 1961), p. 186. [「ベントヘル・フロイト」神経症および精神病における現実喪失]『フロイト全集』第一八巻「本間直樹訳」岩波書店、二〇〇七年、三二四-五ページ]
- [34] Charles Mills, *The Racial Contract* (Ithaca: Cornell U.P., 1997), p. 18
- [35] Warwick Anderson, Deborah Jensen & Richard C. Keller (eds.), *Unconscious Dominions: Psychoanalysis, Colonial Trauma, and Global Sovereignities* (Durham: Duke University Press, 2011) を参照。加えて Ranjana Khanna, *Dark Continents: Psychoanalysis and Colonialism* (Durham: Duke UP, 2003) 44-45 Leela Gandhi, *Postcolonial Theory. A Critical Introduction* (Crows Nest, NSW: Allen & Unwin, 1998) を参照。
- [36] Harding, "Postcolonial and feminist philosophies of science and

technology: convergences and dissonances", *Postcolonial Studies* 12:4 (2009), pp. 401-421; Lugones, "Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System", *Hyphata* 22:1 (2007), pp. 186-209 を参照。

- [37] Edith Stein, *Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade* (Louvain: E. Nauwelaerts, 1959), Gesantausgabe Bd. V, 4-1911年、4-1111年、の論議を参照。加えて Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (Paris: Gallimard, 1949) を参照。

- [38] Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit.; Jacqueline Martinez, *Phenomenology of Chicana Experience and Identity: Communication and Transformation in Praxis* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000).

- [39] Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994); Sandra Harding, *The Postcolonial Science and Technology Studies Reader* (Durham: Duke U.P., 2012), 特に序章、4-10の箇所を参照。pp. 1ff, 33ff, 151ff, 263ff, 365ff Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities* (London: Routledge, 1996).

- [40] E. Husserl, *Collected Works* vol. VI, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*, ed. & tr. T. Sheehan & R. Palmer (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), p. 496. 「現象学と人間学」『現象学研究』2号「粉川哲夫訳」セリカ書房、一九七四年「ハーゼーン」]

- [41] Iso Kern, review of Hua XXXII, *Husserl Studies* 19 (2003), pp. 167-177.

- [42] 他所でフッサール・フロイト関係のフランスにおける受容は、「メルロ＝ポンティやデリダからBégout(2010)の議論の口火を切るにあたっては重要であったが、現象学と精神分析との交差の深さと広がりと共に理解

するには究極的には不十分であったと論じた。Nicholas Smith, *Towards a Phenomenology of Repression. A Husserlian Reply to the Freudian Challenge* (Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis, 2010)を参照。: <http://sudiva.portal.org/smash/record.isf?pid=diva2:357531&rvn=1> からアクセス可能。

- (33) Husserl, *Cartesian Meditations*, tr. D. Cairns (The Hague: Nijhoff, 1969), p. 133. 「エドムント・フッサール『デカルト的省察』 浜渦辰二訳、岩波書店、二〇〇一年、二三七ページ」
- (34) Ibid. 「デカルト的省察」二三八ページ」
- (35) Ibid. [同上]
- (36) 「無抵抗な行ないしは抵抗なしでできるという意識もあれば、抵抗を克服しての行為《反対》を伴う行為と、それに対応して抵抗を克服せざるという意識もある。」Husserl, *Ideas II*, tr. R. Rojewicz and A. Schuwer (The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1989), p. 271. 「『イデーンII』一〇二ページ」
- (37) Fanon, *Black Skin, p. 90. 「黒い皮膚・白い仮面」七八ページ」*
- (38) Fanon, *Black Skin*, p. 91. [同上]
- (39) Fanon, *Black Skin*, p. 92. [同上]
- (40) Fanon, *Black Skin*, p. xiii. 「黒い皮膚」二〇ページ」
- (41) Haile Selassie, *Important Utterances of H.I.M. Emperor Haile Selassie I 1963-1972* (Addis Ababa: The Imperial Ethiopian Ministry of Information, 1972), 624 pp. エチオピア帝国最後の皇帝だったハイレ・セラシエ一世が一九六三年にニューヨークでの国連総会の前に行ったスピーチは有名であるが、それを誰が書いたのか、さらには「アムハラ語から英語に誰がそれを翻訳したのか」に関しては不明瞭な点が多い。

一九七六年に、レゲエ歌手であるボブ・マリーはハイレ・セラシエ一世のスピーチの中心部分の数行を基に作曲した曲を発売した(アルバム『*Rastaman Vibration*』収録「War」)。解放のヒューマンイズムと同様、ここに見られる考えは哲学的水準において完全に破綻していると見なすべきだろう。

- (42) 「黒い皮膚・白い皮膚」においてヒューマンイズムという考え方に躊躇しているようみえる。だが、ファノンとは以前と変わらず「人間の条件に付随している普遍主義」を認めている(p. xiv)。「黒い皮膚」二一ページ」。しかし「革命の社会学」(*A Dying Colonialism from 1959*) (H. Chevalier, New York: Grove Press, 1967) が出版された頃になると次の引用のように変わってしまう。「全国土にどくどくと噴き出しているこの無辜の血がすべて、新しい人間を立ち上がらせている。この事実を、何びとも無視してはならない。[...] 深層からの革命、まさしく人間を変え、社会を一新するがゆえに、真の革命、この革命は前進している。新たな人類を創造し準備するあの酸素(ヘアルジェリア革命)はまたそれでもあるのだ。」(p. 27f. 180f.) 「フランス・ファノン『革命の社会学』 宮ヶ谷徳三・花輪莞爾、海老坂武訳、みず書房、二〇〇八年、九ページ、一五一ページ。強調原文」。ファノンが「闘争の目標と方法のなかにあらかじめ示される」新しい人類について説明する箇所を *The Wretched of the Earth* from 1961, tr. R. Philcox (New York: Grove Press, 2004, p.178) 「フランス・ファノン『地に呪われた者』 鈴木道彦・浦野衣子訳、みず書房、一九九六年、二四〇ページ」から参照。
- (43) Sara Ahmed, "A Phenomenology of Whiteness", in *Feminist Theory* 8:2 (2007), pp. 149-168. これは *Queer Phenomenology* 第三章の改訂版である。

- (44) Ahmed, "A Phenomenology of Whiteness", p. 149; cf. p. 165.  
 (45) Ahmed, "A Phenomenology of Whiteness", p. 149f.  
 (46) 例として Richard Dyer, *White* (London: Routledge, 1997) ; Yancy (ed.) , *What White Looks Like: African-American Philosophers on the Whiteness Question* (New York: Routledge, 2004) . 以下 George Yancy の論文を参照。

(47) Fanon, *Black Skin*, p. 90ff. 「黒い皮膚」七八ページ以下」から引用。

〔訳注〕引用文献の翻訳は、既刊の邦訳に基づく。頁数は、本文中の頁番号の後の大括弧「( )」のなかに、漢数字で明記される。本文中の拮抗括弧「( )」は、訳者の補足である。

(赤阪辰太郎・あかさか しんたろう・大阪大学)

(稲原美苗・いなはら みなえ・大阪大学)

(豊島史彬・とよしま ふみあき・ニューヨーク州立大学バッファロー校)



# スキルとなったコーピングとは？

## ——専門家の技法——<sup>〔一〕</sup>

本論文の目的は、「スキルとなったコーピング (skilled coping)」という概念——すなわち、理性付与 (reason-giving) と概念的知識が意識の本質的な構成要素であるのかどうかに関して、ドレイファスとマクダウェル間の論争 (Dreyfus 2007a, 2007b; McDowell 2007a, 2007b; Schear 2013) において繰り返し議論されてきた概念——を研究し問題を提起することにある。ドレイファスおよびマクダウェルは、それぞれの主張を補強するために、チェスプレーヤー、野球やサッカーの選手といった多様な分野の専門家 (experts) の事例を引いている。その議論では専門家に焦点を当てているが、それは、反省 (reflection) とスムーズな身体的コーピング (smooth bodily coping) との関係を示すには専門家が好例だからである。ドレイファスの例で言えば、前者〔反省〕は、後者〔スムーズな身体的コーピング〕すなわち強力な直観的訴えを伴う考え (idea with strong intuitive appeal) を妨げるかのである。一般に、状況の「考えすぎ」は行為を阻害すると言われており、それは、バランスシンの「深く考えず、ただ踊ろう」<sup>〔二〕</sup>といういまや定説となったフレーズにも見られるとおりである。この「行動原理 (maxim)」(Montero 2010) は、専門家のコー

サイモン・ホフディング

訳：寺前典子

ピングを「思考以前の (mindless)」(Dreyfus 2013) もっぱら身体的な活動へ還元する。さらに、「行動原理」に関わる専門家の例を用いることによって、(ラディカルな) エナクティヴィズム (enactivism)、身体化された認知科学と相互作用論 (Hutto & Myin 2013; Chenero 2009; Gallagher 2005; De Jaegher & Di Paolo 2007; Colombetti (in press)) から、現象学 (Zahavi 1999, 2005; Legrand 2007; Colombetti 2011)、生態心理学 (Rietveld 2008, 2012)、スポーツ心理学 (Sutton et al. 2011; Geaves et al. 2013)、そしてフロー理論 (Csikszentmihalyi 1997) にまでわたる他の議論の核心部分を性格づけ、さらには関連づけることもできる。

本稿ではドレイファスに焦点を当てるが、それは、多かれ少なかれ皆が認めるように、彼は、スキルとなったコーピングの理論的枠組みを提示するすべての議論において、中心的な存在だからである。では、スキルとなったコーピングとは、正確にはどのようなものなのだろうか。本稿は、「デンマーク弦楽四重奏団」(DSO) のプロの演奏家に対して行なったインタビューを用い、ドレイファスの立場が何であるか、予備的回答を与え、次にそれを詳細に述べて批判的に論評して



いく。

本稿は三部構成になっている。まず、第一に、ドレイファスによる説明を以下の三つの主張として論評する。すなわち、(一)反省、もしくは冷静な観察 (detached observation)、(二)スキルとなったコピーング、(三)それらの関係性、である。ドレイファスの立場には説得力のある記述も含まれているが、それは、専門家のたしかな経験に伴う微妙な差異を忠実に描くための精確さおよび能力を欠いていると思われる。第二部では、DSGに取り組み、音楽演奏に内包されている四つの異なる主要な志向的スタンス (intentional stances) を提示する。第三部では、これら四つの志向的スタンス用いて、ドレイファスは、彼が同質的なものとしているスキルとなったコピーングの概念を放棄すべきなのか、あるいは、それが非常に限定的、かつ、専門家が行なう専門家ゆえの典型的な現象学においてもほとんど見られないような、ごく稀なタイプの経験にしか適用できないと譲歩すべきなのかを論じる。だが後者は説得力のない選択肢であることから、私は、同質の概念としての「スキルとなったコピーング」という考えは、実際のところ、専門技法に固有な (他の経験とは) 異質な心的生を、理論化されたものとしてではなく、生きられたものとして評価することを妨げるものであると結論する。

## 一・ドレイファスによるスキルとなったコピーング

ヒューバート・ドレイファスは、知覚、実践知 (practical knowledge)、そして、われわれの世界内存在 (being-in-the-world) の説明を構想してきたが、それは、コンピュータに着想を得た説明 [古典的計算主義] に異論を唱えるものである。後者 [コンピュータ

に着想を得た説明] は、知覚と実践知は根本的に概念的であり、主観と対をなすものであるとする。その主観は、世界を構成する多数の個々別々の諸対象に向かい、対峙しているものであると主張する。この考えに反対して、ドレイファスは、「J. ギブソンのみならず、古典的な現象学者からとりわけハイデガーを引き合いに出して、スキルとなったコピーングという考えを展開している。コピーングが巧みに行なわれている場合、世界は個々別々の対象から成っていると見なされてはいない。むしろ、アフォーダンス (affordance)」、すなわち、行為への誘い (invitations) を知覚し、われわれは行為の一定のあり方へと「引きつけられている」。たとえば、ドアを開けて通るために、私は、ドアノブの形やサイズを知覚しているわけではない。むしろ、ドアは、私の手がそこに至る前にすでに、開けて入ることをアフォードしてくる。そして、私の手は、そうしようと気にかけることもなく、ドアノブに合わせて「握る」体勢をとり、その「引く (pull)」[もの] に反応しているのである。

### 一・一・コピーングと理性付与

ドレイファスとマクダウエル の議論における最大の意見のくい違いは、概念性および理性付与が実践知に不可欠であるのかどうかという点にみられる。マクダウエルは、それが不可欠であると考えている。ドレイファスは、そうではないと考えている。

マクダウエルとハイデガーは共に、実践的英知 (practical wisdom) は習慣 (second nature) として獲得された技法 (expertise) の一種であるとしたアリストテレスの見解に賛意を

示している。それゆえスキルとなった知覚や行為には、概念的合理性 (conceptual rationality) が行き渡っていないなければならないかどうかに関して、誰が正しいかを判断しようと思う。「その際」われわれは現象に立ち返り、人はどのようにしてそれぞれの領域で専門家になり、また専門家はそれによってどのような能力を身につけるのかを見てみたい。(Dreyfus 2005, 52)

現象学的方法論の観点では、この一節は重要性をもつ。ここでドレイファスはその手段として専門家を考察するが、こうすることで理論的問題点を見定め、最終的に、実践知の本質についての判断を下すことができるからである。このように、この概念的合理性への問いは、彼が探求しようとする現象に賦課された理論的枠組みとなっており、結果として、それとは異なるより微妙な差異をもつ選択肢が専門技法についての実際の現象学によって提供される可能性を無視してしまった。プロの演奏家の現象学における私の研究では、理性付与の問題について特別な重要性を見いだすことはしていない。私は、実践的英知における理性付与に関して、賛成か否かを議論してはいない。むしろ私は、専門技法の現象学について理解を深めたいなら、理性付与の問題は重要ではないか、もしくは誤用されていると言いたい。もしそうであれば、非概念的コピーングを肯定するドレイファスの意図が、彼の説明をゆがめ、無駄に二元論的に行っているのである。では、この二元論について詳しく検討しよう。

## 一・二・ドレイファスの二元論

ドレイファスの主張では、われわれの根本的な世界内存在の本質

は、非概念的なコピーングにあるという。「しかし」ドレイファスは、新たな技能 (skill) を習得するといった場合のように、概念的に成立しているルール準拠 (rule-following) の重要性をも認めている。こうした二元論は、スキルとなったコピーングとルール準拠との関係をめぐる彼の説明に由来している。すなわち、

したがって、われわれは、専門家になるとルールは無意識的なものになるとする認知主義論者の前提を疑わねばならない。実際の現象が示唆するのは、専門家になるためには、冷静なルール準拠 (detached rule-following) から、よりいっそう没頭し、状況に適合したあり方のコピーングへと転換 (switch) しなければならぬ、ということである。(Dreyfus 2005, 52, イタリックは拙稿による)

われわれは、通常、われわれを取り巻く環境の中で巧みに立ち回っている。予見し得ない障害に出会った場合、われわれは反省的、概念的、ルール準拠的な方策へと「転換」するため、コピーングが働かなくなる。コピーングは、身体図式 (body-schematic) (Merleau-Ponty 2004, Gallagher 2005) として、背景において引き続き行われているが (Dreyfus 2007a, 354)、結局、第一次的な意識は、コピーングか、あるいはルール準拠かのいずれかでなければならない。それらは、「対立しつつも、補完し合っている」(Dreyfus 2013, 21)。こうした二元論をより具体的なものにすると、ドレイファスの立場は、以下の三つの主張に区分することができる。

一) 合理性とは、観察にも似た、反省的で、ルールに準拠する、距離を置いた志向性 (distanced intentionality) のことである。その志向性は、主観、対象、概念的内容によって構造化されている。

二) コーピングとは、自らを誘発するもの (solicitations) への隔たりのない (distanceless)、直接的な反応であり、ルール準拠に基づけられてはいない。

三) 合理性とコーピングは、互いに排他的であり、前者は後者が働くことを抑制するものである。

## 一・二・一・合理性

ドレイファスは、二〇一三年の自身の論文において、合理性 (rationality) を「冷静な観察者 (detached observer)」(Dreyfus 2013, 34) と名付けている。あなたは、「一時的に」冷静な観察者となり、こうして世界、すなわち、もはや「自由かつ、距離を置いた態度 (free, distanced orientation)」(Dreyfus 2007a, 354) をとって振舞うことができないような場所から、一歩身を引くのである。一方の「距離を置いて振舞えない」意識と他方の意識「冷静な観察者」との間隙を橋渡しすることはほとんど不可能であり、それは道に迷い、行く手を探りながらも、判断力や直感に頼らず、地図を不器用に探るハイカーにもたとえられよう。「だが」、今や彼は、別の世界、言いかえれば遠い記憶や予想はもろろんのこと、論理的な推論やルールへの準拠、批判的反省を働かせながら、世界の表象に関わっているのである。この反省の世界は、「明確かつ統一的で、名をあげ、想像することも可能 (thinkable)」(Dreyfus 2007a, 360) である<sup>9)</sup>。

ドレイファスの仕事をより詳しく検討すれば、少なくともコーピン

グに二つのタイプがあることが分かるであろう。第一の緩やかなもの (weaker) は、単に非概念的なものである。第二のより強いもの (stronger) は、非概念的であり、かつ思考以前のものである。

## 一・二・二・a. コーピング…緩やかな主張

ドレイファスは、マクダウェルとの論争に先立つ論文では、緩やかな解釈を提示している。

こうして、チェスの名人の純粹知覚には…、ある種の志向的内容がある。しかし、それは、けっして概念的内容ではない。「そのままの所与 (bare Given)」や「想像しうる」ものだけが、われわれの唯一の選択肢ではない。われわれが受け入れるべきは、基礎的レベルのコーピングは、有意味な所与 (meaningful Given)、言いかえれば、非概念的ではあるが「ありのまま」(Given) ではないもの (but not bare) へとわれわれを解放することによって世界を開くという可能性である。(Dreyfus 2005, 55)

緩やかな解釈を構成するふたつの主要素は、「志向的内容 (intentional content)」と「所与」である。このことが意味するのは、われわれの知覚、すなわち志向性とは、「何ものかについての知覚」であり、——またこうして「所与」に開かれていることにおいて——、幾つかの或いは少なくとも一つの対象をもつ、ということである。対象をもつことは、再び、遡って、知覚する主体に向かうことになる。知覚する主体がわれわれに提供する説明は、アフオーダンスと運動志向性 (motor-intentionality) を強調してはいるけれども、構造的に

は伝統的な概念的説明とそれほど異なるわけではない。

## 1. 2. 2. b. コーピング…より強い主張

マクダウエルとの論争が進展するにつれて、ドレイファスの立場も徹底するものとなっている。ドレイファスは、今や「意識的であることは、身体化されたコーピングを妨げる」(Dreyfus 2007, 353)ということを示そうとし、また、「コーピングには」内容や対象そして主体の概念のいずれも必要ではないと取れるような説明を展開している。

すっかり夢中のコーピング (fully absorbed coping) 現象では、

志向的な内容といったものはまったくみられなく。(Dreyfus 2013, 28)

コーピングの最中、われわれは「思考以前の」(Dreyfus 2007, 353)状態であり、「誘発するものに応答している最中、それら「誘発するもの」は、主体にとって、世界を特徴づけるものとして現れていない。人が誘発への応答に身体的に夢中になっているとき、そこには思考をめぐらせている主体も存在しなければ、思考される「世界の」特徴も存在しない」(ibid. 358)。しかし、思考する主体や内容どこか対象さえ伴わない思考以前の経験が、実際ひとつの経験とみなされるのだろうか。ドレイファスは、文字通り、思考以前のものを「無意識」とするのだろうか。ドレイファスは、正しい航路を進むパイロットに対するコーピング「の例」を好んで挙げ、「そこには、いかなる経験もまったくなく」(ibid.)と主張し、またオリンピックの水泳選手については「無意識のコーピング (unconscious coping)」すなわち「夢遊病

者 (sleepwalker)」のように「自動操縦 (auto-pilot)」にあると言う (Dreyfus 2013, 38, n. 43)。<sup>3</sup>ドレイファスは、これらの言い分において、全く経験的ではないある種のコーピングがあると主張しているように思われる。したがって、これは、現象学的方法の範囲を越えている。しかしながら、彼の論文では、思考以前のコーピングは例外的なものであるのかどうか、またそれは、専門家だけに見られるのか、そして緩やかなコーピングの事例とどのようなかわりがあるのか、といったことが明確ではない。「これから」これらの多義性にも立ち返るつもりであるが、まず当面は「ドレイファスの」第三の主張を論じていこう。

## 1. 2. 3. 相互の排除

夢中のコーピングには、注意深さ (mindfulness) の入る余地がないことはすでにみた通りである。ドレイファスのここでの基本的な洞察によると、われわれが進行中のコーピングの過程を反省したりモニターしたりすると、そのスムーズな稼働は損なわれる。すなわち、「万事もうまくいっていると意識することさえ、流れを阻害し、パフォーマンスの質的低下を招くことになる」(Dreyfus 2007b, 377, n. 5)。経験からわれわれの多くが知っているように、深く考え続けることによって、実際、われわれの歩みが止まったり、普通に世界とかかわる注意力が変化したりする。しかし、あらゆる反省、言いかえれば冷静な観察が、必然的にコーピングを低下させるのは、間違いないことなのだろうか。バーバラ・モンテロは、ドレイファスがこれに関して判断を誤ったことを示す明瞭な経験的事例を挙げている (Montero 2010)。だが、モンテロの実証は、ドレイファスの立場に影響を与え

なかった。というのも、ドレイファスの三つの主張の在り方が生み出した反論にとって、そのこと「モンテロの実証」はとうてい相容れないものだからである。すなわち、「ドレイファスの反論とは」もしコピーピングが反省と自己意識を含んでいるのであれば、それは専門家のコピーピングではない、というものである。

### 一・三・専門家と素人

ここで、平凡なコピーピング (ordinary coping) と専門家のコピーピング (expert coping) がどのように関わっているのかを探究するのが適切であろう。ドアを開けて通り抜けることは、現象学的にはチェスの名人がポーンやキング「の駒」を動かすことと同様なのであるか。ここで忘れてはならないのは、ドレイファスが専門家に第一の関心を向けるのは、コピーピングおよび実践的英知一般に関して何ごとかを語りたいとする思惑から生じているということである。具体的には、われわれの多くはチェスの名人でも戦闘機のパイロットでもないけれども、われわれは言うまでもなく、皿洗いからキーボードを打つといった多くの平凡な事がらの熟練者 (experts) である。論点となっている専門家は、この平凡なコピーピングを誇張するようなはたらきをする。ドレイファスは、異なる種類のコピーピングを明確に区別してはいない。まず、「夢中のコピーピング (absorbed coping)」は、単に、没頭したコピーピング (involved coping) の別名ではなく (Dreyfus 2007b, 373) イタリッくは拙稿による) としながらも、その一方で「現存在 (A Dasein) は、サッカーマン (soccer mom)」「熱血教師、差別的被害者であることにすっかり夢中になる (fully absorbed) ことがある」(Dreyfus 2013, 30) イタリッくは拙稿による) とする。もし「サッカー

ママ」がサッカーママとして (qua) 在ることにすっかり夢中になるのなら、夢中になることは、少なくともプロフェッショナルという意味において理解されている専門技法とは関係がない、ということになる。さらに「夢中のコピーピング」と「没頭したコピーピング」との間に、われわれは以下のような用語を見いだすことができる。すなわち、自我が含まれている「沈潜した行為 (immersed action)」(Dreyfus 2007b, 374)「最善のコピーピング (coping at its best)」(ibid.)、そして「すっかり夢中のコピーピング」(Dreyfus 2013, 28)「完全な夢中 (total absorption)」(ibid.)、そして最後に語られるものとして、専門家が最高の状態にある場合に見られる「無意識のコピーピング」(ibid. 30) などである。本章において、私は、ふたつのことを論証するつもりである。第一に、ドレイファスの説明にしたがえば、コピーピングに夢中になっているとき、われわれはアスリートやパイロットといった職業的な専門家とサッカーママのような日々の事がらの熟練者を区別するべきではない、と思われる。第二に、何種類の夢中になることがあるのか、それらはどのように関わり、また区別されるのかが明瞭ではない。

私自身の研究へ移る前に、本章の議論をまとめておこう。まず、ここでドレイファスは、アフォーダンスとコピーピングという専門用語を用いて、知覚と技法にかんする斬新で説得力のある説明に役立てている。しかし、一方でドレイファスの素描は、二元論的で柔軟性に欠けている。たとえば、緩やかな説明を取った場合でさえ、夢中でコピーピングをする人が、自分自身やその周囲のものに反省的、概念的に注意を向けることは不可能となる。他方、ドレイファスの説明は、一般的で漠然としている。というのも、それは、さまざまな種類のコピーピン

グが経験レベルで何を引き起こすのか、またそれらがどのように関わっているのかを決定することができないからである。ドレイファスは、理性付与にかんする論争が生じてから、スキルとなったコピーイングについての明瞭かつ微妙な差異を含んだ解釈を提示してはいない。したがって、以下の考察は、プロの演奏家に見られるスキルとなったコピーイングの現象学を發展させ、明らかにする試みとなっている。

## 二. 専門技法の分類法

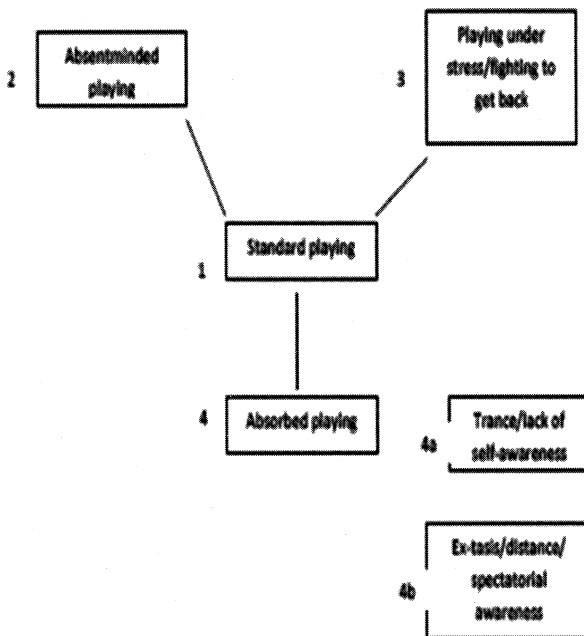
ドレイファスは、自身の説明を打ち立てるために、主に専門家の逸話に依拠している。それに対し、本稿は、インタビュを現象学的分析の基礎づけとすることを選択した。状況づけられた質的インタビュから、より普遍的で現象学的な主張へと至ること、いいかえれば、人によって異なる、複雑で、時に矛盾に満ちた経験から、主観性の形式的な構造へと進んでいくことは、方法的にひじょうに危険なものである。あるタイプの探究から他種の探究へと見識を転換することの正当化、そのことだけで一本の論文を必要とするだろう。本稿の目的は、それとは異なり、具体的な方法論的難題やその解決策の概略を同等に提示する代わりに、さしあたり、インタビュで得られたデータが、現象学的哲学の領域に応用しうることを素朴に前提しようと思う。

約二年間にわたり、私は、数々のコンサートやツアーを通してDSQを追い続け、その間、楽器演奏の経験に関して、各メンバーに対して徹底的なインタビュを行ってきた。DSQからの直接の引用に基づき、スキルとなったコピーイングの実例となりうる、おおよそ四つの

異なる志向的スタンスを記述していこう。私は、それらの相異点と類似点を明らかにし、以下のことを示したい。すなわち、それら「志向的スタンス」は個々ひじょうに異なったものであり、かつ何れもスキルとなったコピーイングの行為とみなすことができるため、このことから「スキルとなったコピーイング」という用語だけでは、あまりに一般的過ぎて、価値がないのである。したがって、「スキルとなったコピーイングという」画一的な用語によっては、当該の現象すなわち専門家の志向性への真の理解が深められるのではなく、むしろ妨げられることになる。

図一は、音楽〔演奏時〕の傾向を、その四種の異なる志向性に分

*Diagram 1: Expert musicians' intentionality in four categories<sup>1</sup>*



図一 プロの演奏家の志向性の四つの分類<sup>(3)</sup>

類したものである。「図中の」これらの「四角の」箱は、それぞれ、当該の心的傾向の複雑さを公平に扱っているわけではなく、したがって、それらは確定的なタイプであるというよりむしろ、程度の差こそあれ重なり合っているものとして理解されるべきであろう。さらに、この特殊な図表は、多くの可能性のうちの一つではあるが、少なくとも、主に、専門家の音楽「演奏時」の志向性について、外側からの理解を促す一助として用いられている。

### 1. 標準的な演奏

標準的な演奏 (standard playing) は、DSQのメンバーが最も頻繁に抱く心的傾向を包括する、きわめて広い概念である。彼らは、まさにそれが標準的であるという理由から、その「演奏の」性質について明確なことをそれほど多く語らない。それは、「日々のお決まりの仕事」というように注意散漫な演奏 (absentminded playing) もあれば、夢中の演奏 (absorbed playing) もあるように、退屈と高い集中との間を揺れ動いているからである。二人いるヴァイオリン奏者の一人であるフレデリック (Frederick) は、それを次のような言葉で語っている。

「われわれが技術面でどのような努力をしているかとあなたは言うかもしれないけれども、それは「自然に」そうなるのです。「何か」必要以上に意識を向けないとき、あなたもそれに対して多くの労力を注ぐことはないでしょう。これが、まさに「自然に」そうなるといったことなのです。そして、あなたがそれに気づいて、その状態を保持しようとする場合でも、ごくわずかなコントロールが働くだけです」。

DSQの四人のメンバーはみな、音楽のフレーズや作品について予想するものと演奏とが合うように注意を向けつつ、「やりたいように演奏する」といった方針に沿っていると述べる。こうした調和が存在する場合、注意は、演奏やそれに精神を集中することとは別のものへ向けられる。これが、奏者が実際の標準的演奏についての詳しい説明をほとんどしない理由である。すなわち、「行く手に障害はまったくなく、非常にスムーズだった。望んだとおりに私はやることができた」といったものである。このとき、注意は、演奏の技術的側面とは別の方向へと向かい、(さらにフレデリックの場合は「ごくわずかなコントロール」も加わるが)、「注意力は」あらゆる所へと向かうのである。たとえば、観客に目を向け、スコアを見たり、他のDSQのメンバーを見たり、聴き、楽しみ、空想し、音楽的表現を高めるために頭の中で妙技を行ない、時に、他のことに気を取られるといったようなことである。フレデリックは、演奏をしながら、いま奏でているパッセージを後で異なるやり方で表現するにはどうしたらいいかを推し量ることができる。もう一人のヴァイオリニストのルネ (Rene) は、典型的な反省的自己意識の事例となるような主張をする。すなわち、演奏をしながら、「いまの自分の表情はどうだろうか」、「まさにいま、何を伝えようとしているのか」、あるいは「どうやって譜めくりをしようか」などと、音楽表現の水準を保ちつつ自問するのである<sup>(4)</sup>。以上をまとめると、標準的な演奏とは、演奏の初期値 (default mode) である、と行うことができる。すなわち、それは、楽曲や周囲の状況そして演奏が極端に困難でない場合や<sup>(5)</sup>、音楽家がひどく取り乱したり注意散漫になったりすることもない場合、あるいは演奏に極度に集中することも

夢中になることもない場合である。

## 2. 注意散漫な演奏

DSQのメンバーは、ときに、平静を失ったり注意散漫になったりする。フレデリックは、これを「Netto<sup>⑥</sup>へ行く」と呼んでいる。それはたとえば、後で買いたい物へ行かねばならない、といったほんの些細なことをあなたが考えて、演奏から精神的に離れているような場合である。それをアスピョンは、次のように述べる。「これは、車を運転して来て、走行中、突如道路上のどこかで我に返るといったようなことに似ています。それは、高速道路を下りてからその時すでに五百メートルも離れているけれども、あなたはその五百メートルをどのように運転してきたのか思い出せないといったようなことです」<sup>⑦</sup>。フレデリックやアスピョンの例はともに、注意散漫な演奏 (absentminded playing) とは、まさに通常でいう注意が散漫 (absentmindedness) な状態のことであることを裏付けるものである。それは、玄関の鍵をかけたのかどうか、あるいはどこに鍵を置いたのかも憶えていないといった場合とも似ている。演奏中、一見、演奏の質は落ちていないとも、心はどこか違う所をさまよっている。こうしたときにも志向性を示しているが、それは、奏者が志向的に演奏そのもののへと方向づけられる標準的な演奏の志向性とは明確に区別されるものである。さらに、DSQのメンバーであるチェリストのフレドリック (Fredrik)<sup>⑧</sup> は、この意識状態が、夢中の経験に見られるようなもう一つの注意散漫な状態とは明確に区別されるものであること、また特定の経験的あるいは芸術的価値をもつ何かへと導くものではないことを認めている。

## 3. ストレス下の演奏／復活への戦い

ある状況は、音楽家に大きなストレスを強い、それは標準的な演奏で述べたような何の苦もない演奏を妨げるものである。こうした「隆起」や「障害物」は、身体的あるいは精神的な妨害、いら立ち、苦痛という形をとって現れる場合もあり、また騒がしい、集中力を欠いた聴衆から生じてくる場合もある。もう一人のヴァイオリニストのルネは、その一例を挙げている。

「ニールセン弦楽四重奏団での、…この楽曲の演奏では本当にひどい経験をしました。(雰囲気が) 非常に悪いなか、演奏しなればならない時、あなたはある種の『投げやりな状態』へと入り込んだことになります。それは真のサバイバルとなり、私は失望感を抱きました。…そして『われわれは協力関係にはなく』『波長は合わない』といったん考え始めると、あなたはみずからしくじりを誘い始める。いったんこうした状況に身を置くと、私はもう元の状態に戻れなくなる」。

ここにおける志向的スタンスは、標準的な演奏へ「戻ろうと道を探る」「真のサバイバル」というスタンスであり、しばしばそれは技術面への過度なこだわりや、特定の身体的な痛みや最適に働いていない演奏の局面に反省的なまなざしを向けさせることもある。ここには、標準的な演奏で繰り広げられるような自由な展開を妨げる、予想と実際の演奏とのミスマッチが見られる。しかし、平凡な観客の観点をもつなら、あなたは、音楽家があがき苦しんでいることに気づくことはない。一見、演奏の質は低下していないことから、それがスキルと



なったコーピングの具体例を示していると主張することは妥当であろう。

#### 4. 夢中の演奏

夢中の演奏は、他の演奏と同様に連続のうちに生じている。しかし、私がインタビュを行なった音楽家のほとんどは、一つないしごく僅かではあるが、非常に深く夢中になった (deep absorption) 例を回想している。そうした経験の回想は非常に明瞭であるが、それに対して、その本質をめぐる語り口は、まったく明瞭ではない。現象学的には、夢中の演奏について記述することは、非常にやりがいのあることである。というのも、志向性を構成する主観—対象の多くは、「夢中の演奏では」変化し、曖昧なものになるように思われるからである。そこには、志向の対象のあいまいな輪郭があるのみで、——時にその経験は、完全にはやけ、さらに、完全な意識の欠如 (total lack of awareness)、『記憶喪失 (blackout)』、トランス (trance) としても記述されるほどであり、また、演奏していたのが音楽家自身ではなかったというものでさえある (Bastian 1987)。だが、こうした経験を検証しながら、私は、疑似脱自的な自己観察 (quasi-ecstatic self-observation) という、もうひとつ別の特性をも偶然見いだすことができた (図1-4b)。これら二つについて概略を述べていこう。

#### 4A. 自己意識の欠如／トランス (lack of self-awareness / trance)

自己意識の喪失 (loss of self-awareness) についての主張は、あらゆる種類の芸術的经验に見られる (たとえば、Bastian 1987, Meinert 2008)。現象学者にとっては、この経験は非常に興味深い。というの

も、自己意識すなわち意識の本質的な特徴である「最小限の自己 (the minimal self)」(Zahavi 2005, 2011を参照) を喪失することは、無意識状態 (unconsciousness) を引き起こすが、明らかに演奏中の音楽家は意識がないわけではない (not unconscious) からである。次に見るのは、「消失する (disappearing)」経験をしたフレドリックから引いたものである。

「フレドリック」「深入りすればするほど、周囲の世界を観察しなくなりすよね。…そして私は、完全に消失した所で、このように非常に強烈な経験をしました。信じられないほど心地よい感覚を身体に覚えたことを、私は記憶しています。そして元〔の所〕に戻るのもまた非常に奇妙で、その時〔元の所に戻った時〕自分がどこに行ってきたのかを理解するのに数分かかりました。私は、完全にどこかに行っていたのであり、〔その過程を〕観察する機会はまったくありませんでした。…それは、これほどまでに、ひどく幸福感にあふれた喜びでした」。<sup>9)</sup>

フレドリックの記述にもとづくなら、夢中になった経験を回想しつつ辿るという彼の主な方法は、一種の遡及的推論であると思われる<sup>10)</sup>。その実際の経験についてフレドリックが思い出すことができるのは、心地よい身体的な感覚があったことだけである。まず、皮肉なことにこの経験は、主観と対象を伴わない夢中のコーピングについてのドレイファスの見解とも一致する。しかし、フレドリックは、深い夢中の状態を幾度となく経験したと述べるが、彼がこうした典型的な出来事、すなわちわれわれが「完全な夢中」と呼ぶものを経験したのは、

ただ一度に過ぎない。

#### 4 B. エクスタシス<sup>〔三〕</sup>／距離／観者の意識 (Ex-tasis / distance / spectatorial awareness)

上でみたように、深い夢中の状態を現象学的に説明することは困難である。それが容易ではないのは、その経験は時に、自己意識の欠如 (lack of self-awareness) という考えと正反対のものとしても語られているようだからである。次に見る二つの記述は、順に、(深い夢中の状態を「ゾーンに入る (being in the zone)」と表現する) アスビヨン (Asbjørn)、そしてフレデリックのものである。

「君は意識が朦朧とする (less conscious) こともあれば、非常に意識的になる (a lot more conscious) こともあるのだと私は思う。というのも、仮に君がゾーンに入っているときでも、私は、なお自分がどうやって椅子に座っているか、自分の膝が固まっているのか、自分の太ももの筋肉に力が入っているのか、自分の肩が持ち上がるのか、自分の目が緊張しているのか、といったことを知っていると思うからです。…ところが、私がゾーンに入っているあいだ、それは、何かもつと、傍観的 (disinterested) で、中立的に記録でもすることにも似ています。すなわち、私は、自分がその内側にあるようなものではなく、つまり組織「カルテット」の一員のように思えず、ただ傍観しているだけなのです。しかし、ゾーンに入っていない場合には、私は共演者となり、全体の「事物の」一員となります。そうしたとき、私は、領海上を飛ぶ鳥のように、それ「カルテット」を見渡すことはできません。

というのも、「このとき」私は、事物「すなわちカルテット」を意識するようになっていますが、私は「ゾーンに入っている時と」同じ程度まで、事物の一員になってはいないからです」<sup>〔三〕</sup>

アスビヨンのエクスタティック「脱自的」な感覚 (sense of ex-  
stic)、すなわち傍観的な観察は、現象学的には、フレデリックの「完全な夢中」の感覚とは大きく食い違っている。「そして次の」フレデリックは、むしろ、深い夢中 (deep absorption) の経験をあえて避けようとするが、それにもかかわらず、ベートーヴェンの弦楽四重奏曲第十五番イ短調の緩やかな第三楽章を演奏しながら以下のような経験をしている。

「フレデリック」「そう、まさにそれは、現在と非現在とが同時に生じているといったようなものです。それは、うーん、説明することは難しくて、…さまざまな可能性があるとでもいうような感覚だけでも、あなたはそれぞれの可能性を気にかけることはないでしょう。…それは広大な景色を見渡しているような感覚に似ているかもしれません。つまり、この風景が、虫や木の枝、根など、全体を作り上げているあらゆる種類の事物から構成されていることを知っているながらも、あなたは、個々の部分は見ることができないのです。あなたが知っているのは、それらの一つ一つがその「全体の風景の」存在に寄与していることだけであり、あなたは実際、事物に対してほとんど影響を及ぼすことはできず、それを浴することもありません。なぜなら、すべてが、そこに在り、「全体に」寄与することをあなたが望んでいるからです」。

「インタビュアー」「では、ベートーヴェンの演奏であなたが説明されたことについてはいかがでしょうか。あなたは、まだそれら二つのレベルにいるのでしょうか、それとも、まったく異なるのでしょうか、あるいは?」。

「フレデリック」「私の感覚とは、いったん慣例にとらわれないようにすれば、それらの物事が幾分かは解消されていくというものです。それ「私の感覚」は、「まったく異なるものではなく、」完全に開かれた状態になっていて、たいていは一方〔の道〕に向かっているといったことにも似ています。「その道とは、」そこで何が生じているのかあなたには全く判断できないのだけれども、そこでは、それが（あなたができそうだと思うことについての）もう一方の道なのです」。

フレデリックとアスピヨンは、「非常に意識的なこと」／「現在的事であること」と「意識が朦朧とすること」／「非現在のであること」とが同時に生じるといふ矛盾した事態を共有しており、そうした経験の本質を理解し、適切に表現することが基本的にはできないと指摘している。さらに、彼らは共に、没頭しておらずかつ距離を置いた感覚

重要なことは、夢中になることをある種の注意散漫の状態として片付けてしまうような思弁、およびその二つの状態を非常に明確に区別することができると信じている三人のDSのメンバーの憶測を取り除くことである。この安全策は、夢中の演奏——二つの形式をもつとはいへ——を「四つのうちの」他の三つと同じく、独特の志向性として分類することを保証する。現象学的には、注意散漫(2)と夢中になること(4a)とを区別するものとは、志向の対象それぞれが存在するのかわしないのかによっている。4aにおける志向の対象は、もはや、われわれが通常「対象」ということで連想するような境界をもたないほどに、不明瞭なものであった。

では、端緒に戻り、上の分析に照らしつつ、ドレイファスの三つの主要な主張を見ていこう。

一) 合理性とは、観察にも似た、反省的で、ルールに準拠する、距離を置いた志向性のことである。その志向性は、主観、対象、概念的内容によって構造化されている。

二) コーピングとは、自らを誘発するものへの隔たりのない、直接的な反応であり、ルール準拠に基づけられてはいない。

三) 合理性とコーピングは、互いに排他的であり、前者は後者が働くことを抑制するものである。

第一のポイント…私が述べたコーピングのほとんどは、冷静な観察の実例ではない。しかし、語られたようなエクスタティックな夢中は、冷静かつ距離をおいた観察の見解と大いに重なり合うと思われる。この種の夢中〔の状態〕の存在は、ドレイファスの枠組みを否定する。なぜなら、ドレイファスのそれは、一種の冷静な観察と、明瞭な主観対象の区別を含んでいるからである。

第二のポイントとして私は、ドレイファスによるコーピングのより強い解釈に一見合致するような「自己意識の欠如」(4a)という珍しいケースを提示した。しかしながら、私は、それ以外の三種の演奏やコーピング(標準的なもの、注意散漫な場合のもの、ストレス状況のもの)、そしてさらに、深い夢中の状態(エクスタティック)、すなわち、(自らを誘発するものとの間に) 隔たりが無いのではなく (not distances) 「(つまり距離 (distance) があり)、かつ、また、主観に対峙して提示される志向の対象によって構造化されている夢中の状態を提示した。コーピングを「思考以前のもの」とするドレイファスの強い解釈に対して、私がまさにここから「批判の」目標を定めたこと

は、強調されるべきであろう。

第三のポイントについて、私は演奏中にフレデリックとルネがおちいる高次元の反省の例を提示した。私はスムーズな演奏を妨げる種類の反省があることを否定しないが、それら〔演奏と反省〕は互いに排除しあっているとする一般的な主張は、真ではない。もし反省が専門家のコーピングの質を低下させるのであれば、音楽家たちはなぜ演奏中にすすんで反省するのだろうか。仮にここでドレイファスが正しいとしても、そのことは、専門家〔奏者たち〕自身、そのコーピングがどのような精神活動によって向上したり低下したりするのか、語ることができないということを含意するだけであろう。

もし私が上で示した報告や分析が正しいなら、そのことはドレイファスの立場が疑わしいことを証明することになり、彼には〔次の〕二つの選択肢が残されることになる。

一) ドレイファスは、より非反省的であるような志向性と混在する多様な反省があることを認めて、夢中のコーピングは、非常に異なった形式の現象——さらに言えば、関連しあいながらも、異なる多くの現象——であることを聞き入れる必要がある。このことは、二元論的枠組みを放棄することを意味する。

二) あるいは、ドレイファスは、夢中のコーピングを「自己意識の欠如／トランス (4a) と私が呼んでいるものに限定し、最終的に、(ドレイファスによって) 提示されたそれ以外の種類の志向性は夢中のコーピングの例ではないという立場をとることである。このことは、前述〔本稿の二、二、三〕の論争的な相容れなさとして一致するだろう。しかし、このようにコーピングを限定した場合、犠牲がつきも

のである。第一に、4aは、現象学的に記述しがたく、漠然としていてめったに生じないものであるため、反省とコーピングの一般理論としては穴をもつ根拠として働くことになる。第二に、「夢中のコーピングは」あまりに稀で並はずれているので、概して、ほとんど専門家の精神状態を示唆することにはならず、したがってアマチュアのそれについては言うまでもないことである。第三に、二元論として、経験的な生の全体は、こうした種類の夢中であることを別として、いまや距離を置いた反省 (distanced reflection) と見なされねばならなくなるだろう。それによって、ノエ<sup>13)</sup>が浴びせた「過度の合理性要求」という非難を「ドレイファスが」容認することになってしまう。

ドレイファスが第二の選択肢に快く対価を払うとは、私には思えない。というのも、第一に、彼の仕事は非反省的、非概念的、非計算(主義)的な用語で精神を理解することに専心しているからである。さらに第二に、プロのミュージシャンシップの現象学としてここで提示された専門技法の現象学は、われわれが世界に主に反省的に関わっているという主張を支持するものではないからである。そのかわりに、ドレイファスは、第一の選択肢を採ること、さらに専門家のコーピングを同質のものとする見解を放棄することを余儀なくされる。繰り返すが、スキルとなったコーピング、言いかえれば、夢中になることは、概念的反省 (conceptual reflection) を、より前反省的な種類の身体的行動と巧みに統合した、複合的で、異なった形式の、しかしながら関連しあった現象である。私は四種類の異なるコーピングを提示してきたが、それらはそれぞれ「スキルとなったコーピング」という一般

的かつ同一的な観念に還元するのではなく、これら種々の志向性を適切に扱いうる専門用語を展開するため、より詳細な分析を受けるに値するものである。スキルとなったコーピング(「という概念」をほとんど無批判なままに用い続けると、結果的に、うわべを飾るだけで、専門技法についての現実的で魅力的な現象学に取り組み損ねるような概念的な混乱に陥るであろう<sup>14)</sup>。

## 注

(1) バランシンのこの言及に関してなされたモンテロの興味深いコメントを参照のこと (Montero 2013, 316)。

(2) 現象学の伝統に則ってなされた反省の本性に関する論考を考えれば、反省と観察をこうして一まとめにして扱うことは奇妙に思われる。まして、現象学の伝統から言って、反省の本質に関する仕事には、ドレイファスの還元的説明と対立するものも見られる。オイゲン・フリンクを見てみると、反省とは、自体具体化 (self-reifying) としてではなく、前反省的な自己意識 (pre-reflective self-awareness) を増大するものとして記述されている (Fink 1992, 116-17, 128)。サルトルにも、平凡な反省でもほぼ全知と言ってもよい並はずれた性質で満たされているとする「純粹反省 (pure reflection)」(Sartre 1991, 155) の概念がある。なぜ、反省が単なる「冷静な観察者」などではなく、より重要なものとして、もっと柔軟に理解しろるということを確認しようとするのだろうか。(たとえば、Zahavi 1999, Chap 10; 2013, Merleau-Ponty 2004, xv、を参照)。

(3) この基本的な分類に加え、音楽家たちがこれらの間をさまざまな仕方で移動するのはどのようにしてか、またそれはどのような状況下で生じるのか、これらを詳述するより精巧な「図表の」バージョンを作ること

可能であろう。しかし、これについては残念ながら本稿の範囲を越えている。

(4) Michael Overgaard and Christensen (2013) による、複雑な認知と、基本的な身体化された反応と統合に関する報告も参照のこと。

(5) Csikszentmihalyi 1997, 30の「フロー (flow)」と困難を感じるときに関係性をめぐる思考を参照のこと。

(6) Nettoは、デンマークにおいて食料雑貨類を扱うチェーン店のこと。

(7) この例は、アームストロングの「注意散漫のトラックスドライバー」と大いに共通点がある。Armstrong, 1981を参照のこと。

(8) 二人の名前が似ているため注意のこと。「フレデリック」はヴァイオリニスト「フレドリック」はチェリストである。

(9) フレドリックの言うことには一貫性がなく、「完全にどこかに行った」あるいは「完全に消失する」ということは、「強烈な経験」あるいは「信じられないほど心地よい感覚」とは相いれないものである。最低限であるが、受け入れられそうなのは、彼の経験の局面はあまりに変化するため、彼が自らを経験の主体であると認識できていなかったという主張である。

(10) ドレイファスも同様のことを述べている。Dreyfus 2005, 54を参照のこと。

(11) これは曖昧な記述であり、次のように理解するべきであろう。すなわち、アスピヨンは「ゾーン」に入っている時、「傍観的」で「中立的な」記録にオープンな形で、彼に対して際立っているものとして、「事物を意識」している。「ゾーンに入って」いない時、彼は、「組織」すなわち、カルテット「の一員」、言いかえれば「全体の(事物の)一員」であり、「そこに」すっかり浸っている (immersed)。これは、夢中のコーピングを隔たりのなもの (distanceless) とするドレイファスの基本的見解と相反するものと思われる。

(12) Hurlbert, 2011による、これと近接した大変興味深い数々の知見を参照のこと。

(13) Nöe, 2013, Chap. 8.

(14) 二〇一三年の秋に名古屋大学で行われた日本現象学会研究大会における非常に興味深い討論への参加者およびオーガナイザー各位に感謝の意を捧げます。また、本稿の初期の版にコメントを寄せて下さったDan Zahavi氏およびSøren Overgaard氏をはじめとするコペンハーゲン大学主観性研究センターのメンバー各位にもお礼を申し上げます。

## 訳註

(一) 以下に訳出したのは、Simon Høffding, 2014, *What is skilled coping? Experts on Expertise* である。

(二) コーピング (coping) とは「to strikeを意味する古代ギリシアの kolaphos に由来し、元来 to meet 'to encounter' to strike against という意味で用いられていた (Marsella & Scheuer, 1993)。その後、社会的・文化的変化に伴い、コーピングは「何とかうまく処理すること」 (to manage successfully) を意味するようになった (Aldwin, 1994)。(加藤 2007: 2)。なお、コーピングという用語は分野によって多様に用いられており、たとえば「社会」心理学では、対人関係と関連づけ、そこで生じるストレスへの対処法すなわち「対人ストレスコーピング」として論じられることもある。本稿におけるコーピングとは、ドレイファスの議論にみるように、たとえば、ドアを開けて入る場合にわれわれが自然に行なう、状況に応じた対処法であるが、さらに、それは身体化されたものとなっている。

【参照】加藤司、2007『対人ストレスコーピング——過程における対人スト

レスコーピング』ナカニシヤ。

(iii) エクスタシス (ecstasis) という語により、脱自的 (ecstatic) な状態を表している。接頭語 ex- (...から、...から外へ) によって、著者はこの状態が傍観的な観察であることを示したのである。

〔 〕内は、訳者の補足である。章立ては漢数字を用いたが、図表とかわる節は図表内で用いられている番号と対応させるためにアラビア数字を用いた。また、原文中のイタリックで書かれた語については、訳語に圈点を付すようにした。

## 参考文献

- Armstrong, D. M. (1981) "The nature of mind." in *The Nature of Mind and Other Essays*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bastian, P. (1987) *Ind I Musikken. En Bog om Musik og Bevidsthed*. Gyldendal/PublishMus.
- Chemero, A. (2009) *Radical Embodied Cognitive Science*. Cambridge, MA and London, England: MIT Press.
- Christensen, W. et al. (2013) *Cognitive control in skilled action*. Online draft: <http://waynechristensen.wordpress.com/2013/08/>
- Colombetti, G. (in press) *The Feeling Body: Affective Science Meets the Enactive Mind*. MIT Press.
- Colombetti, G. (2011) "Varieties of Pre-Reflective Self-Awareness: Foreground and Background Bodily Feelings in Emotion Experience." *Inquiry*, 54: 3, 293-313.
- Csikszentmihalyi, M. (1997) *Finding flow in everyday life*. New York,

NY:HarperCollins Publishers.

De Jaeger, H., & Di Paolo, E. (2007) . Participatory sense-making. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6 (4) , 485-507. doi:10.1007/s11097-007-9076-9.

Dreyfus, H. L. (1996) "The Current Relevance of Merleau-Ponty's Phenomenology of Embodiment." *The Electronic Journal of Analytic Philosophy*. [www.ejap.louisiana.edu](http://www.ejap.louisiana.edu)

Dreyfus, H.L. (2005) "Overcoming the myth of the mental: How philosophers can profit from the phenomenology of everyday expertise." *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 79. pp. 47-63.

Dreyfus, H.L. (2007a) . "The Return of the Myth of the Mental." *Inquiry* 50/4, 352-365.

Dreyfus, H.L. (2007b) . "Response to McDowell." *Inquiry* 50/4, 371-377.

Dreyfus, H.L. (2013) "The myth of the pervasiveness of the mental" in Shear, J.K. (Ed.) (2013) *Mind, reason, and being-in-the-world*. Oxon: Routledge: 15-40.

Fink, E (1992) *Natur, Freiheit, Welt*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Gallagher, S (2005) *How the body shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Geeves, A et al. (2013) To Think or Not To Think: "The apparent paradox of expert skill in music performance." *Educational Philosophy and Theory*.

Hurlburt, R. T. (2011) "Multiple Autonomous Experience in a Virtuoso

- Musician" in *Investigating Pristine Inner Experience: Moments of Truth*. Cambridge University Press: 258-290.
- Hutto, D. & Myin, E. (2013) *Radicalizing Enactivism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Legrand, D (2007) "Pre-Reflective Self-Consciousness: On Being Bodily in the World" *Janus Head*, 9 (2) : 493-519.
- McDowell, J. (2007a) . "What Myth?" *Inquiry* 50/4, 338-351.
- McDowell, J. (2007b) . "Response to Dreyfus" *Inquiry* 50/4, 366-370.
- Meinert, A (2008) Erik Bruhn, billedet indendi. Schönborgs Forlag.
- Merleau-Ponty, M. (2004) *Phenomenology of Perception*. trans. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul
- Michaels, J. et al. (2013) "Mindreading as social expertise." *Synthese*
- Montero, B. (2010) "Does Bodily Awareness Interfere with Highly Skilled Movement?" *Inquiry*, 53, 2: 105-122.
- Montero, B. & Evans, C.D.A. (2011) "Intuitions without concepts lose the game: mindedness in the art of chess." *Phenomenology and Cognitive Science*. 10:175-194.
- Montero, B. (2013) "A dancer reflects" in Schear, J.K. (Ed.) (2013) *Mind, reason, and being-in-the-world*. Oxon: Routledge: 303-19.
- Noë, A. (2013) "On overintellectualizing the intellect" in Schear, J.K. (Ed.) (2013) *Mind, reason, and being-in-the-world*. Oxon: Routledge: 178-93.
- Rietveld, E. (2008) Situated normativity: The normative aspect of embodied cognition in unreflective action. *Mind* 117: 974–1001.
- Rietveld, E. (2012) Bodily intentionality and social affordances in context. In: *Consciousness in interaction: The role of the natural and social context in shaping consciousness*, ed. F. Paglieri, John Benjamins.
- Sartre, J.P. (1991) *Being and Nothingness*. London: Routledge.
- Schear, J.K. (Ed.) (2013) *Mind, reason, and being-in-the-world*. Oxon: Routledge.
- Sutton, J. et al. (2011) "Applying intelligence to the reflexes: embodied skills and habits between Dreyfus and Descartes." *Journal of the British Society for Phenomenology* Vol. 42, No. 1.
- Zahavi, D. (1999) , *Self-awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. (2005) *Subjectivity and Selfhood*. Cambridge MA: MIT Press.
- Zahavi, D. (2011) "The Experiential Self: Objections and Clarifications" in M. Siderits, E. Thompson and D. Zahavi (eds) *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological & Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press. pp.56-78.
- Zahavi, D. (2013) "Mindedness, mindlessness, and first-person authority" in Schear, J.K. (Ed.) (2013) *Mind, reason, and being-in-the-world*. Oxon: Routledge: 320-43.
- (Simon Höfding・カヤギハ・ホフマンズ ロゼンバーク・ハナ・ナカノ研究ヤハター)
- (寺嶋暉子・リュウ・カサハラ 編著)





# ワークシヨップ1

## 知覚の哲学―分析哲学と現象学の交差点―

提題者 源河 亨・新川 拓哉・山田 圭一・特定質問者 植村 玄輝

オーガナイザー 國領 佳樹

### 1 ワークシヨップの主旨

知覚とは、私たちが世界と接する第一の手段であり、それに伴う意識経験は、知覚を構成する不可欠な要素であることは疑いえないだろう。にもかかわらず、これまでの分析哲学では、意識経験はそれほど重要視されてこなかった。それは、知覚の哲学が心の自然化をめざす心の哲学の文脈のもとで問われてきたことに部分的に由来する。自然化を目指す理論は、意識そのものではなく情報や機能といった枠組みを強調し、できるならば意識をそうしたものの還元しようと試みていた。そして、知覚もそうした枠組みのもとで扱われてきたのである。

だが、こうした自然主義にとって問題となったのが、クオリアをはじめとする、私たちの意識経験にそなわる独自の現象的な性格である。現象的意識が自然主義に重大な問題を提示することが明らかにされたのはおよそ二〇年前であるが、それ以来問題を完全に解決できるような革新的な手法は提案されていない。むしろ、以前の研究は現象的意識を軽視しすぎていたのではないか、それゆえあらためて現象的意識を検討する必要があるのではないか、という声が高まっている。こうした動向のもと、一部の分析哲学者たちは（少し前の分析哲学者

たちとは異なり）、意識経験それ自体についてすでに多くの研究がなされている現象学に目をむけ、その知見を積極的に取り込もうとしている。

以上のような背景のもと、本ワークシヨップでは、知覚の哲学という分野で近年みられる分析哲学から現象学への接近がどのようなものであるのか、そして、現象学的知見がどのような仕方で見られいるのかを明確にすることを第一の目的とした。そのために、知覚の哲学に関心をもち三名の分析哲学者（源河亨、新川拓哉、山田圭一、敬称略）を提題者として招き、あらかじめ現象学側から特定質問者（植村玄輝、敬称略）を指名した。そうすることで問題の共有化を円滑にすすめ、当該の研究領域への現象学者の積極的な参入を促すよう試みた。

### 2 各発表の要旨

それぞれの要旨は以下のとおりである。

#### 2・1 源河亨「知覚可能性と現象的性格」

私たちはどれだけのものを知覚できるのだろうか。色や形といった

いわゆる「低次性質」の知覚可能性を否定する人はいないだろうが、他者の心的状態、種性質（犬性、椅子性など）、道德的性質といった「高次性質」も知覚可能なのだろうか。こうした問題は知覚経験の許容内容（admissible contents）と呼ばれる。許容内容は近年注目を集めつつあるが、その背景には、人気のある知覚理論がセンスデータ説から表象説へ移行したことが挙げられる。

センスデータ説論者は、外界に存在しない対象が意識に現れる幻覚などを取り上げ、そのときセンスデータという心的対象が知覚されていると主張する。そして、幻覚と真正な知覚が主観的に区別不可能であることから、全ての知覚経験の対象はセンスデータだと主張する。だが周知の通り、センスデータ説はさまざまな問題を抱えている（外界へのアクセスが心的対象によって阻まれている、心的対象を導入する存在論的負担が大きい、など）。こうした問題を回避できるものとして登場したのが表象説である。

私たちの心的状態の多くは志向的内容をもつ表象である。たとえば「雨がふっている」と信じているとき、その信念は世界をそのように表象しており、その内容には雨降りという事態が含まれている。このとき実際に雨が降っているなら信念は真であり、そうでないなら偽である。「内容をもつ」とはこのように、対象となる事物と照らし合わせて正しさを問えることである。表象説によれば、知覚経験も内容をもち、意識に現れている対象が知覚されている対象と一致するならその経験は真であり、そうでないなら偽（錯覚や幻覚）である。そして、内容という枠組みを用いることで考えることで、センスデータを用いず幻覚を説明できるようになる。たとえば「雨が降っている」という信念が正しいとき、雨降りは実際に起こっているが、「月に宇宙人の基

地がある」と誤って信じている場合、宇宙人の基地が実際に存在するわけではない。それは誤表象されているだけである。知覚経験も同様に、幻覚において意識に現れる対象は誤表象されているだけであり、センスデータが知覚されていると考える必要はない。このようにセンスデータのような媒介物を排除する点で、表象説は直接实在論の一つとして広く受け入れられている。

こうした動向を踏まえると、許容内容が注目されつつある理由が理解できる。センスデータ説は、高次性質は知覚されるものではなく、知覚された低次性質をもとに判断・解釈されるものだと言主張しなければならなかった。というのも、センスデータという「心的」対象が種性質などの高次性質を例化しているとは到底認められないからである。他方で表象説は心的対象を導入しないし、さらに、何が知覚的に表象されるかについて制限を与えていない。そのため、知覚経験の内容にはどれだけのものが含まれるかが問題になるのである。

次に、高次性質が内容に含まれると主張する戦略として、シーゲルによって提案された現象的対比（phenomenal contrast）をみてみよう。たとえば、松と他の木を区別できない人が松を見たときの現象的意識のあり方は、他の木を見たときのものと明確に区別がつかないだろう。だが、松を見分けられるようになると、松を見たときの現象的意識は他の木を見たときのものとは大きく異なるようになる。こうした現象的な変化は、以前は知覚できなかった松性という種性質が知覚できるようになったために生じたと考えられる。

だが、この戦略は現象的差異の原因が種性質にあると示すには不十分である。たとえば、松を見分けられるようになると「これは松だ」と判断できるようになるが、知覚ではなくこうした判断が原因かもし

れない。また、松を見慣れた感じや、松への注意の向け方の違いが原因かもしれない。あるいは、以前よりもきめ細かな（しかし種を判定するのに重要な）低次性質が知覚可能になったことが原因かもしれない。

いままた反論からわかるように、知覚経験とその他の心的状態を区別し、高次性質が知覚経験の対象になっていると示すのは難しい。だが、この課題に取り組み価値は十分あることを最後に述べておこう。たとえば、他人の感情が知覚できるなら、他我問題を解決することができるかもしれないし、道徳的性質が知覚できるなら、道徳的性質は知覚されるものとして客観的に存在すると主張できるかもしれない。こうした主張が可能なのは、知覚が私たちと世界とを結ぶ第一の手段であり、他の心的状態にはない特別な認識論的な正当化を与えると考えられるからである。

\*本報告に基づく提題者の論文（源河亨（2014）「何が知覚されるのか」は、応用哲学会のウェブジャーナル *Contemporary and Applied Philosophy* vol. 5 にて公開されている。

## 2・2 新川拓哉「内観と現象的性格」

現代の分析的な知覚の哲学では、視覚的な知覚経験の現象的性格（phenomenal character）の本性に関するさまざまな哲学的立場が林立している。知覚経験の現象的性格とは、「ある主体が知覚経験をもつことがそのようなことである何か（what it is like for a subject to have a perceptual experience）のことである。知覚経験のみならず、意識的思考・想像・気分といったさまざまな心的活動／状態も現象的性格をもつ。そこで、知覚経験に特有の現象的性格を言い当てるため

に、しばしば「現前（presentation）」という概念が用いられる。つまり、「知覚経験が現象的性格をもつ」を「知覚経験において（視野に）何かが現前する」と言い換えることにより、知覚経験に特有の現象的性格を捉えることができるのである。というのも、上に挙げたような心的活動／状態は、なんらかの現象的性格をもっていたとしても、この現前性をもたないからである。

知覚経験の現象的性格の本性に関する哲学的立場とは、二つの問いにどう答えるかによって特徴づけられる。一つは「経験主体がどのような性質／関係をもつことによって、知覚経験において何かが現れるのか」という説明的な問いである。もう一つは「知覚経験において現れるものの形而上学的地位は何であるのか」という形而上学的な問いである。たとえばセンスデータ説は、説明的問いに「経験主体がセンスデータという心的な対象に対して直知関係に立つことにより、知覚経験において何かが現れる」と応答し、形而上学的な問いに「知覚経験において現れるものはセンスデータという心的な対象である」と応答する立場として特徴づけられるのである。他方で、素朴実在論は、説明的問いに「経験主体が（リングや机のような）日常的对象に対して知覚関係（perceptual relation）に立つことにより、知覚経験において何かが現れる」と応答し、形而上学的問いに「知覚経験において現れるものは日常的对象である」と応答する立場として特徴づけられるのである。

さて、知覚経験の現象的性格の本性に関する哲学的立場を評価するにあたって、知覚経験に対する反省（＝内観）が重要な役割を果たすと考えられている。特に（単純化を恐れずに言えば）素朴実在論を支持しセンスデータ説に反する証拠を与えるものと考えられているので

ある。しかし、知覚経験への反省は本当にそうした証拠を与えうるものなのか。本報告で扱ったのは、そのような問いであった。

知覚経験への反省によってそうした証拠として利用可能になると考えられているのは、経験の透明性テーゼである。経験の透明性テーゼとは、「通常の視覚経験においては、心に存在論的に依存しない日常的对象が現れているようにみえる」というものである。ここで重要なのは、この透明性テーゼは曖昧であり、少なくとも二つの異なる解釈の余地があるということである。

【非認知的な透明性テーゼ】通常の視覚経験において、現れが実際にそうみえているような仕方では、現れを構成するものは心に存在論的に依存しない日常的对象であるときに限られる。

【認知的な透明性テーゼ】通常の視覚経験においては、私たちは「心に存在論的に依存しない日常的对象が現れている」という内容に対して「みえる」という認知的態度をとる。

これら二つの解釈の違いは、透明性テーゼに含まれていた「みえる」という語が認知的状態を表すものと考えるか、現象的状态を表すものと考えerかの違いである。非認知的な透明性テーゼは素朴实在論を支持しセンセーデータ説に反するかなり強い証拠であるが、それは反省によって導かれまいと考えられる。というのも、Raleigh (2009) が論じるように、経験の現象的性格への反省によって「実際に現れているものがセンセーデータであったとしたらこのようにはみえない」ということまでは示されないからである。現れているものがセンセーデータであるような経験と、心から独立の日常的对象であるような経験をどちらも反省したうえでのみ、そのテーゼは導かれうるが、そもそも実際に現れているのがどちらであるのかが不明だというのが論争の前提で

あるので、そのテーゼは導かれえないのである。他方で、認知的な透明性テーゼは反省によって導かれうる。というのも、通常の視覚経験を反省することにより、「心に存在論的に依存しない日常的对象が現れている」という内容をもつ認知状態が生じるというのはいちからである。だが、この認知状態にあることがその内容に対してどの程度の正当化能力をもつかは明らかではなく、多くの論争がある (Tucker (2013) を参照せよ)。

ここまでの考察から、反省によって導かれる透明性テーゼは認知的な透明性テーゼに限られるということが明らかになった。そして、認知的な透明性テーゼが、知覚経験の現象的性格の本性についての哲学的立場を評価する際の基準となりうるかどうかは、知覚経験の現象的性格についての内容に「みえる」という認知的態度が向けられているとき、その認知状態がどの程度の正当化能力をもつかにかかっているのである。

\* 本報告に関連する提題者の論文および参考文献

Takuya Niihara (Forthcoming), "Naive Realism and the Explanatory Role of Visual Phenomenology", *Argumenta* (the Italian Society for Analytic Philosophy).

Raleigh, T. (2009). "Understanding How Experience 'Seems'", *European Journal of Analytic Philosophy* 5 (2): 67-78.

Chris Tucker (ed.) (2013). *Seemings and Justification: New Essays on Dogmatism and Phenomenal Conservatism*. Oxford University Press.

2・3 山田圭一「アスペクトの変化とは何の変化であるのかーウィトゲンシュタインの哲学と知覚の哲学の交差点ー」

ウイトゲンシュタインが『哲学探究』の第二部において考察しているアスペクト知覚（～として見る）は、通常の知覚（～を見る）とは異なり、思考と類比的な特徴（たとえば、〈意志に従う〉という特徴）をもつ独特な知覚のモードである。このようなアスペクト知覚においてとりわけ問題となるのは、アスペクトの変化（たとえば、ヘウサギとして見る）から（アヒルとして見る）への変化）とはどのような変化であるのかという点である。山田の報告は、この問題に関してウイトゲンシュタインの前期・中期の思想についての分析と、現代の知覚の哲学におけるアスペクト変化に関する分析の道具立てを用いて回答を試みた。

現在知覚の哲学の領域でアスペクトの変化が議論の対象となつているのは、この変化が近年有力視されている「非概念主義的な表象説」と呼ばれる立場への反例を示していると思われるからである。非概念主義とは、知覚経験の内容は非概念的である（以下、「NCテーゼ」と考える立場である。表象説とは、経験の現象的性格（その経験をもちつことがどのようなことであるのか）が経験の表象内容と同一であるか、あるいは、それにスーパーヴィンする（経験内容が変化することなしに、現象的性格が変化することはない（以下、「Sテーゼ」と呼ぶ）と主張する立場である。多義図形の知覚においてみられるアスペクトの変化は、非概念的な表象内容（色や形や位置など）が変化することなしに、現象的性格が変化している事例であるように思われるので、これはSテーゼ+NCテーゼ（非概念主義的な表象説）への反例となっている。

以上の問題にどのように答えるべきかは現在でも論争中であるが、本報告では以上の分析の道具立てを用いるとウイトゲンシュタインの

議論はどのような立場として位置づけられることになるのかを考察してみた。その分析の足がかりとして用いたのが、ウイトゲンシュタインがアスペクトの閃きにおいて知覚されるものとして挙げている「その対象と他の諸対象との内的関係（der internen Relation）」である。ここでの内的関係に対して、本報告では以下の二つの仕方での解釈を試みた。

第一に、彼の前期の思索（『論理哲学論考』において、内的関係は「その性質をもたないことが考えられない」ものとして捉えられていたが、本報告ではこの規定を少し経験的な方向へ拡張して、内的性質をその対象の典型的な特徴として捉え直してみた。このことによつて、先述のアスペクトの閃きを、ある図形（対象）の二つの突起がウサギ（他の諸対象）が典型的にもつ〈長い耳である〉という特徴であることに気づくこと、として解釈することができると。この第一の解釈は、アスペクトの転換を引き起こす気づきとはどのようなものであるのか、を説明できるという点に利点がある。

第二に、ウイトゲンシュタインの中期の思索（『論理形式について』において、内的関係は「矛盾しないが、相互に排除し合う」関係として捉えられていた（たとえば、青と赤の関係など）。この規定も少し経験的な方向へと拡張するならば、アスペクトの閃きを（ウサギ）であつて（アヒル）ではないという関係（『対象と他の対象との間の否定的関係』に気づくこと、として解釈することができると。ウサギを生じていないのに対して（アヒルではなくウサギである）という可能性に気づくことによつてはじめて（ウサギとして見る）というアスペクト知覚が可能となる。以上のように、第二の解釈は通常の知覚とアス

ペクト知覚の違いを説明できるという点に利点がある。

以上の解釈のいずれをとった場合も、アスペクトの変化における知覚経験の現象的性格の変化をもたらしているのは、概念的な表象内容の変化(第一の解釈では、二つの突起)↓(長い耳)、第二の解釈では、(線の集まりではなくウサギ)↓(アヒルではなくウサギ)であるということになる。つまり、本報告では概念的な表象主義者としてのウイトゲンシュタインの議論を提示したことになる。しかしながら、このことはウイトゲンシュタインが非概念的な議論を提示していない、ということの意味しているわけではない。実際に彼は「純粹に知覚的な」アスペクトと「概念的な」アスペクトとの間に区別を立てることもできるだろう」と述べてもおり、彼が考察していた二重十字や立体視などは、この区分では「純粹に知覚的なアスペクト」の方に含まれるものであると思われる。本報告はあくまでも語りうるアスペクトに焦点を合わせて論じたが、ウイトゲンシュタインの議論の中には語りえぬアスペクトについての考察も多々含まれていた点は銘記しておくべき点である。

\* 本報告に関連する提題者の論文

山田圭一(2006)「他人の心の知りえなさについて—ウイトゲンシュタイン最後の思索から—」、『倫理学年報』(日本倫理学会編)、第59号、2009年。

山田圭一(2013)「蝶番命題の否定が位置づけられる場所—前期・中期・最晩期のウイトゲンシュタインの思考を通じて—」、『千葉大学人文社会科学研究』、第27号、2013年。

### 3 特定質問、会場の反応、今後の課題

特定質問者の植村玄輝氏は、分析哲学者による上記の三つの提題を、まず現象学の伝統における議論に引きつけながら、まとめなおした。そのうえで、現象学研究者の立場から、これらの報告全体にかかわる三つの問いを提示した。(1)「知覚経験」「内容」という概念によって、それぞれのどのような存在者が考えられているのか。(2)「内容」と「感覚」によって知覚の現象的性格を説明する古典的なモデルにはまだ可能性があるのではないか。(3)現象学の伝統では知覚の形而上学に関して多くの洞察を含む考察を残してきたが、分析哲学においてそれに比肩するような知覚の哲学はあるのか。

提題者からの応答によれば、(2)に関しては、その古典的なモデルの可能性が認められうるからこそ、現象学の伝統にいま注目が集まりつつある、ということである。(1)、(3)に関しては、会場からも同様の質問があった。さまざま要因で議論が少々錯綜したが、報告者三名の見解は、知覚の形而上学にかかわるこの種の問いは分析哲学の議論のなかではまだ十分には展開されていない、という点で概ね一致していた。反対に、このような論点に関して現象学側に十分な研究蓄積があるかどうかについては、会場の反応は二分していたように思われる。

それぞれの報告に対する質疑応答は紙幅の都合上割愛するが、会場からの多種多様な反応に共通して含まれていたのは、知覚の哲学の議論では、知覚経験をスナップショット的に捉える考え方が前提とされており、それゆえあまりにも人工的なものとなっている、という現象学研究者の不満である。というのも、実際の知覚経験は時間的構造をもった動的なプロセスであり、知覚についての哲学的理論はこの特徴をまじめに受けとめる必要があると考えられているからだ。この種の問題意識は、多くの現象学者によって共有されているように思われ

る。

以上、提題者たちの報告（および特定質問者とのやりとり）は、会場にさまざまな論点を投げかけ、現象学研究者と分析哲学研究者の建設的な交流の可能性を示した。とりわけ、両者共通の課題として少なくとも以下の三点が明確になったことは、今回のワークショップの重要な成果であろう。

・「知覚経験」「内容」という概念によってどのような存在者を考えるべきなのか。

・知覚経験そのものには、どのような現象的性格が属しているのか。

・動的プロセスとして知覚経験を捉える必要性が本当にあるのか。

こういった課題にそれぞれの関心から取り組むことで、知覚の哲学は、現象学と分析哲学が交差するの実に豊かな研究領域として今後の発展が期待できる。知覚の哲学における現在の動向は、ウィリアム・フィッシュ『知覚の哲学入門』（山田圭一監訳、源河亨・國領佳樹・新川拓哉訳、勁草書房、2014年）の出版によって日本語でも簡単にアクセスできるようになった。本ワークショップと、この入門書を機会にして、知覚の哲学への現象学研究者の積極的な参入を期待したい。

（國領佳樹・こくりょう よしき・いわき明星大学非常勤講師）





## ワークショップ2

# 科学技術の発展と抑制——現象学には何ができ、何をするべきなのか？——

提題者 金光 秀和・寺本 剛・鈴木 俊洋

オーガナイザー 鈴木 俊洋

### 趣旨

高度な科学技術全盛の近代を経た現代という時代、我々は技術とどうつきあっていくべきなのか。それについて哲学は何を言うことができるか、現象学は何を言うべきなのか。

科学技術と我々のつきあい方が問われるとき、多くの場合、問いは科学技術の推進か抑制かという二択で立てられる。そしてほとんどの場合の現実的な答えは「全面的推進はやめて抑制しながら発展させるべきである」という穏当なものに落ち着く。ただ、もしその背後に「本当は全面的に推進したいが」か「本当は全面的に抑制したいが」のどちらかの譲歩があるのであれば、その穏当な答えは現実的な妥協（場合によっては無責任な妥協）の産物であることになる。

おそらく哲学にできる仕事の一つは、「問いの立て方」や「問題に向かう態度」そのものを新しく提案したり、変えたりしていくことである。いわゆる「経験的転回」以降、現象学的な技術哲学は、技術と人間についての抽象的な考察から、具体的事例の詳細な研究に焦点を移してきた。その中で見えてくることは、右のような二択的問いのあり方に疑義を呈し、具体的事例に即しつつ、問題の問い方、問題の捉え

方そのものについて考える必要性である。

現代社会において、技術について考えなければならない具体的問題は山ほどある。そして問題のほとんどは、問題の立て方や捉え方というレベルに遡って考える必要のあるものである。そこには哲学にしか論じられない論点がたくさんあり、現象学にしかできない提言もある。誰かが必ず扱わねばならない論点があり、それが現象学にしか扱うことが出来ないのであれば、「技術の現象学」は哲学の喫緊の課題であることになる。本ワークショップは、その端緒となることを意図したものである。

現象学的方法論を基盤として科学技術の関わる問題を哲学的に考察してきた各提題者は、それぞれの立場から、具体的問題に即しつつ、科学技術と人間の関わり方という根本的問題への「向かいかた」を提案する。

各提題者の発表標題及び要旨は以下の通りである。

### 提題1 「科学技術の発展と哲学者の責任」（金光秀和）

現代の「大きな社会」においては、生産の一部を担うのみの作り手

が、顔の见えない使い手に対して、かつての職人と同じような配慮を払うことは不可能であり、一方、使い手は複雑化し、ブラックボックス化した技術を、社会生活に不可欠のものとして使わざるを得ない。このような状況で技術はさまざまなリスクを孕んだものとなるが、そのリスクに直面して哲学はどのような構えを取りうるだろうか。

第一に、哲学、特に現象学は「技術の記述」という役割を果たしうると考える。事実、現象学の流れにおいて、たとえばアイディ (Don Ihde) が、ハイデッガーの伝統に根ざしつつそれを発展させる形で独自の議論を展開している。

アイディは、人間と技術的人工物の相互作用に関するハイデッガーの分析をさまざまなタイプへ拡張し、技術的人工物がわれわれの現実の見方を形成する仕方を分析している (Don Ihde, *Technology and the Lifeworld*, Indiana University Press, 1990)。第一に身体化関係 (embodiment relation) である。これはハイデッガーのいう「使用しているハンマー」の例にあたり、技術的人工物と人間の間には一体感や透明感が成り立っている。第二に、解釈学的関係 (hermeneutic relation) で、これはハイデッガーの「壊れたハンマー」の例にあたる。この関係では道具や機械そのものが経験の焦点となり、その意味や状態の検討がなされる。たとえば、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ほならないが、それを解釈することによって、人間と現実との間にある関係が確立される。第三の他者関係 (alterity relation) では、世界が背景に退き、技術そのものが私の知覚する「他者」として出現し、逆に、第四の背景関係 (background relations) では、技術が前景を有効に作動させる背景のようなものとして存在する。このように、アイディはわれわれが現実と相互作用す

るさいにはたす技術の媒介的な役割を分析するが、それはある懸念を表明していると解釈することができる。すなわち、われわれが技術の媒介的な役割を忘れ、現実を経験するさいに技術がもたらす縮減 (reduction) に慣れきってしまうと、われわれの実存がいかに豊かであるかということの意味を失うかもしれないという懸念である。

現在では、アイディの流れを汲むフェルベーク (Peter-Paul Verbeek) が、脳深部刺激療法などの最新の技術が人間を媒介するあり方を視野に入れながら、独自の理論を展開している。そのフェルベークは、技術の記述という段階から進んで、媒介を積極的に設計することについても論じている。これが本発表で考察したい第二の論点、つまり「技術のデザイン」という論点である。果たして哲学は「技術のデザイン」という役割を果たしうるのだろうか。あるいはその役割を果たすべきであろうか。フェルベークはこれらの問いに肯定的に答える。

フェルベークは、その著作『事物が行うこと』において、技術的人工物を体系的に考察している。彼は、技術 (特に技術的人工物) がわれわれの知覚 (世界解釈) や行為 (実践) を媒介することによって、人間の行為や意思決定を形成することにかかわることを明らかにする (Peter-Paul Verbeek, *What Things Do: Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Pennsylvania State University Press, 2005)。

彼の媒介理論によれば、近代哲学が想定したような自律的な自我は現代では成立せず、常に「技術的に媒介された自我」が存在するのみである。また、技術と人間 (社会) との二分法も成立せず、両者は常にハイブリッドなあり方をしている。こうして彼によれば、人間 (倫

理)と技術の領域を区別することはできない」(Peter-Paul Verbeek, *Moralizing Technology*, The University of Chicago Press, 2011)。

したがって、問題はある技術が道徳的に受容可能かどうか線引きをすることではなく、人間と技術とのベストな相互関係性をいかに形成するかということである。「新しい技術を拒絶するのか、それとも受け入れるのかだけを目的として、技術に対する外的な(external)立場から作用を及ぼすのではなく、技術の倫理学は、媒介を実験しながら、またこれらの媒介がいかに人間の生活の仕方にフィットしうるかを議論し評価するための方法を探索しながら、技術的發展に「同行する」(accompany)することを目的としなければならない」(ibid, p. 96)。フェルベークによれば、外的な視点から技術を評価することはできず、どのような点で道徳的考察をするかを同定したり、設計中の技術が及ぼす社会的影響を予測したりしながら、デザイナーやユーザーにかかわらなければならない。そうであれば、技術の社会的・文化的影響の性質を理解し、予測し、評価するための適切なフレームワークをユーザーやデザイナーに備えさせることが哲学に期待される役割となるだろう。フェルベーク自身、その著『技術の道徳化』において、媒介の予料、媒介の評価、媒介の設計について具体的に論じている。

われわれは、フェルベークの考えに同意しつつ、科学技術の発展を目の当たりにした哲学の役割として、(1) 技術がどのように、いかなる媒介的役割を持つようになったのかについての記述的探求、および(2) 技術そのもののデザインだけではなく、それをいかに導入するかの考察が必要だと考える。

## 提題2「技術選択の一つの指針——D・コリングリッジの議論をもとに」(寺本剛)

科学技術の発展とともにその影響力は増大した。その結果、現在私たちはその負の影響をひき受けて生きていかざるを得なくなっている。しかし、科学技術は私たちの生活を支える基盤となっており、それを今から完全に放棄することは事実上不可能である。また今直面している様々な問題を解決するためにも、新しい技術の開発が必要な場合がある。こうしたなか、リスクの低い技術を社会全体で選択していく仕組みが求められている。もちろん、すべての技術をふるいにかけることは不可能であるし、特定の技術のリスクをすべて正確に予測することも困難であろう。しかし、放射性廃棄物問題を棚上げして出発した原子力発電のように、「見切り発車」と言わざるを得ないような事例が存在しているのも事実だ。この事実を踏まえるならば、少なくとも「見切り発車」を「見切り発車」として認知するための仕組みが最低限必要だと思われる。こうした課題にこたえるための糸口として、本提題ではD・コリングリッジの技術選択に関する議論を紹介した。

コリングリッジによれば、科学技術の社会的影響はその初期段階には予測できない。一方、望ましくない影響が見出された時には、その影響をもたらしただ科学技術は、多くの場合、すでに経済構造や社会構造全体の大きな部分を担っており、それをコントロールすることは極めて困難な状態になっている(Collingridge, 1980, p. 11)。これが「コリングリッジのジレンマ」と呼ばれる状況である。私たちがこうしたジレンマを避けられないのだとしたら、技術選択は本質的に困難、あるいは不可能だということになる。しかし、ここにこそ技術選択の問題を考えるヒントがある。私たち人間の知性には限界があり、ま

た意思決定のための時間や資源も限られているため、私たちは未来を十分に予測することはできない (Collingridge, 1992, pp. 34)。それゆえ、私たちが新しい技術を選択しようとする際には、未来が不確実であり、はじめの意思決定を後悔する可能性がいつも存在するといふ厳しい現実から出発しなければならないとコリンギリッジは考える (Collingridge, 1992, p. 4)。前提となる状況が本質的にこのようなものだとしたら、私たちは技術を選択するにあたって、誤りを許容し、失敗を通して学び、元の決定を修正できる意思決定、すなわち、試行錯誤学習が可能なフレキシブルな意思決定を行わなければならないということになる。これは一時に大きな決断を下すのではなく、小さな決断とその結果の確認を繰り返し行い、失敗から学び、それを修正しながら少しずつ現実に適応していくような漸進的な意思決定である (Collingridge, 1992, pp. 46)。

では、技術選択の場面でこのような意思決定は具体的にどのようななされるのか。私たちは技術選択の必要に迫られたとき、どのような点に注意すべきなのか。コリンギリッジによれば、リードタイム(製品ができあがるまでの準備期間)が長く、規模が大きく、資本集約的で(最初の設備投資が大きい)、インフラストラクチャーに高く依存するような技術は要注意である (Collingridge, 1992, pp. 12-14)。長いリードタイムは、試行錯誤のサイクルを長期化するため、失敗からの学習を遅らせる原因となる。また、リードタイムが長いために、製品ができ上がったときにはすでに莫大な予算がつき込まれており、その技術を支えるインフラストラクチャーも整備されてしまっているため、その段階で深刻なリスクが認知されたとしても、もはやプロジェクトは後戻りできなくなっているか、後戻りするために多大なコストがかか

る状態になっている。まさにコリンギリッジのジレンマに陥ってしまっているのである。以上のような性質を持つ巨大技術は、多くの場合、本質的にフレキシビリティに欠けるものであり、その意味において、こうした技術を選択する際には十分に慎重にならなければならない。

また、これまでの歴史において、ある目的を達成するために、国家的なプロジェクトとして革新的な科学技術を開発し、導入するところがさまざまに行われてきたが、政府などの大きな組織の関与は機動的な意思決定を妨げる可能性が高いとコリンギリッジは指摘する (Collingridge, 1992, pp. 14-16)。大きな組織には技術力、財政的、政治力があるため、計画の失敗や運営の失敗が大きくても、それをカバーし、計画を継続することができてしまう。その結果、失敗の認知や失敗からの学習が遅れ、修正や後戻りが不可能になるところまで問題が深刻化してしまうのである。

このようにコリンギリッジの洞察にしたがうならば、不確実な技術発展の動向のなかでは、可謬主義的な立場をとり、間違った選択をしても後から修正できるようなかたちで技術を選択していく体制を整えておかねばならない。その際に選択の一つの指針となるのが以上で指摘した技術のフレキシビリティである。もとより、この指針は万能ではなく、リスクい技術をおおまかに識別するためのメルクマールにとどまる。巨大な技術はすべて危ないものであり、漸進的な性質を持つ技術であれば安全というわけではもちろんない。それゆえ、どのような技術がどのようにリスクいのかということについてはより詳細で、体系的な検討が引き続き必要であろう。しかし、技術のフレキシビリティという観点は、よい技術選択を行うための一つの重

要なチェック項目であるにはちがいないし、以上のような技術選択の基準についての体系的考察の糸口ともなりうるものだ。そのような意味で、コリンギリッジの議論はこの分野における重要な貢献の一つとみなされるべきだと思われる。

### 【文献】

Collingridge, David, *The Social Control of Technology*, Palgrave Macmillan, 1981

Collingridge, David, *The Management of Scale: Big Organizations, Big Decisions, Big Mistakes*, London: Routledge, 1992

### 提題3 「科学技術とのつきあい方 — ヨナスの技術抑制論とその哲学的基盤」(鈴木俊洋)

「我々はよりよい未来を作ることに対する責任を持たないが、壊滅的な未来を作らないことには責任がある。」というテーゼに由来する「技術抑制論者」として知られるハンス・ヨナスの思想は、環境思想、生命倫理において現実即した提言のできる哲学としても知られている。その思想の根本にあるのは、現象学的系譜の延長線上にある技術の哲学であり、さらにその基盤にある独特の目的論的自然観である。本発表では、ヨナスの哲学の全体を見据えたうえで、ヨナス倫理学の根本概念ともいえる「人間の理念」に焦点を当てることで、現代における「ヨナス型」の技術とのつきあい方を提案する。

現代において我々が技術を野放しに発展させることに問題があることは明らかである。だとすれば、我々は技術を抑制するべきなのか。そもそも技術の抑制はどこまで可能なのか。技術の発展を抑制することが不可能としたら、すべきことは何であるのか。

右のようなかたちで科学技術に対する哲学の態度が問題とされるとき、我々は「人間」が「技術」によって「自然」をコントロールするという三項図式の中で、あるいは「人間」対「技術」という二項図式の中で問題を考えがちである。「技術抑制論」と「現実的路線」という二つの(相反するとも言える)特徴を持つヨナスの思想は、そうした図式のなかで、全体として一貫性を欠くものとみなされたり、場合によっては部分的に取り出されて、一方では「臆病な哲学者の技術抑制論」と捉えられ、他方で「無責任な妥協に基づく現実的路線(技術発展容認論)」と捉えられてしまうことすらある。しかし、ヨナスの思想はそのどちらでもなく一貫性も欠いていない。

まず、彼の諸々の提案の背景にあるのは、「人間」が「技術」で「自然」をコントロールするという図式ではなく、「人間・技術・自然」の連合体の目的論的運動という世界観である。彼の哲学的基盤となっている目的論的世界観は、時折言われるように宗教的、前近代的な要因と捉えられるべきではない。同様の技術の捉え方は、近年では、ブルーノ・ラトゥール(Bruno Latour)やピーター・ポール・フェルバーク(Peter-Paul Verbeek)などにも見られるものであり、むしろ、ポスト近代、非近代的な要因と捉えられるべきである。

「人間・技術・自然」連合体の運動において、技術の発展を全面的に抑制することは(そもそも連合体の一部である人間が技術を全面的にコントロールすることが)不可能である。そのなかで我々は具体的にどのような技術をつきあっていくべきなのか。ヨナスは、「技術の不確実性」を常に念頭におきながら、「怖れに基づく発見術」によって技術との関係を統制することを提案する。つまり、技術は、利便性だけではなく、設計者の意図せざる災厄をもたらす(「技術の不確実性」)。

そして「何を欲しないか」ということのほうが、何を欲するかということよりも我々にはずっとよく分かっている。」（「怖れにもとづく発見術」）

この二つのテーゼを基盤とするヨナスの議論において、例えば、生命科学的な技術の倫理を論じる際に、生命とは何か、人間とは何か、人格とは何か、という問いは中心的問いではない。ヨナスは、問題となっている技術がもたらす可能性のある災厄は何か（つまり最悪の事故が起これたらどうなるか）を考え、その状況を想像して「怖れ」の度合いを考える、というふうに進めを進める。

もちろん、すべての技術はある程度の災厄をもたらす。ただ、だからといって、すべての技術発展を抑制することはできない。そこで、何を最終的な価値基準とするかが問題となる。つまり、最終的に何を「怖れ」なければいけないかということである。その答えが「人間の理念」である。「怖れにもとづく発見術」で守られるべきものは「人間の理念」である。「人間の理念」とは、理想的な人間のあり方というようなものではなく、人間が集団をなし集団として判断をするときの「結束点」のことである。つまり、「人間として」我々が存在し、行為し、判断するときの「人間として」の意味が歪むことが防がれるようにしないといけないということである。

そこからヨナスのもう一つのテーゼ「実務家への委任」の本当の意味が明らかになる。ヨナスは、技術が関わる倫理的判断（例えば技術選択の判断）は、哲学者がすべきことではなく、最終的には実務家にゆだねるべきだとする。我々は、「人間の理念」がいかなるときに歪み、いかなるときに歪まないかの基準を（文言によって）あらかじめ作っておくことはできない。しかし、我々は、「人間の理念」が著しく歪ん

でいる具体的状況に直面したとき、そこで「人間の理念」が歪んでいかどうかを、まさに「人間として」判断することはできるはずである。そして、ある技術が不確実性のなかでどのような災厄をもたらす可能性があるかを考え、その災厄の状況を具体的に想像することができるとは、その技術の専門家のみである。（このことは、特に現代のように専門分化した高度な科学技術においては顕著である。）具体的な状況を想像することができる専門家が、最悪の災厄の事態を想像し、そのときに「人間の理念」が歪んでいないかを「怖れ」にもとづいて発見する、もし、著しく「人間の理念」が歪む可能性のある場合には、その技術は選択肢からははずす。これがヨナス型の技術とのつきあい方である。

こうした技術とのつきあい方は、現在主流であるリスクマネジメント的な技術とのつきあい方と対比することができる。ヨナス型の判断では、ある技術の是非を判断するときに、その利便性とリスクを確率なども考慮に入れながら天秤にかける、のではなく、技術の利便性や危険性の確率とは関係なく、まず、その技術のもたらす最悪の災厄を想像する。そして、そのときに「人間の理念」が歪まないかを考えるのである。

大規模に環境や人間のあり方を変化させる可能性のある現代の高度な技術を考える際に、一つの選択肢として念頭にしておくべきものとして、ヨナス型の技術とのつきあい方を提案したい。

### 全体討論

フロアの参加者はそれほど多くはなかったが、その分密度の濃い議論が展開された。技術選択についての具体的な質問、技術哲学や技術

倫理の抱えている課題、現状、将来的展望、また、そこに現象学がどのような位置を占めており、また占めるべきかといったテーマについて、日本国内や欧米の学会の具体的様子などの報告も交えた討論があった。

**付記** 本ワークショップの各提題は、平成25年度～27年度科学研究費

補助金基盤研究（C）「記述に根ざした技術の現象学的研究・技術の記述的探求と批判的視点の確立」（課題番号26370032、研究代表者：金光秀和）の成果の一部である。

（金光秀和・かねみつ ひでかず・金沢工業大学）

（寺本剛・てらもと つよし・中央大学）

（鈴木俊洋・すずき としひろ・上智大学）





# ワークショップ3 ユンガーとニヒリズムの今

提題者 山本 與志隆・竹内 綱史・有馬 善一

オーガナイザー 松本 啓二郎

第一次世界大戦の物量戦を自ら体験したエルンスト・ユンガーは、『総動員』（一九三〇）において、戦場の兵士だけでなく、すべての国民のあらゆる活動が動員される総力戦の巨大な過程を、「労働者の戦争」として描き出した。そして、つづく『労働者』<sup>註</sup>（一九三二）では、ニーチェの「力への意志」の思想の影響のもとに、戦争だけにとどまらず、人間の生活様式の全体が「労働者」という「形態」に一樣化され、それが「力」として世界全体を支配する様を予見した。「労働者」の「形態」が地球規模にまで拡大し、「労働国家」という世界的な国家秩序が出現することを予測したのである。

こうしたユンガーの洞察は、一九三〇年代の初頭になされたものであるが、およそ八十年を経た現在の世界の状況を不気味なほどまでに言い当てているように思われる。現在の世界の状況とはおよそ以下のようなものであろう。すなわち、冷戦後のグローバルイゼイションといわれる世界的な動向によって、それぞれの国が有していた固有の文化、固有の社会構造が各地で失われ、そこに生活する人間の様態の画一化が進行している。そのなかで各個人は、グローバルな社会で「労働」し活躍する人的資材とみなされ、好むと好まざるとにかかわらず、

そのような人材としてグローバルな社会に参入していくよう「動員」されている。大学までもが、そのようなグローバルな人材を養成することを社会から要請されている。このような昨今の状況は、ユンガーが予見したような、「労働者」という人間の形態が地球規模にまで拡大した状況としてみなすことができるように思われるのである。

また、ユンガーは、ハイデガーとの間で互いの六十歳の記念文集に寄稿しあつた興味深い文章を残している。ユンガーからハイデガーに寄せたのが「線を越えて（Über die Linie）」（一九五〇）、ハイデガーからユンガーに寄せたのが「線」について（Über die Linie）<sup>註</sup>（一九五五）（のちに「存在の問いへ」と改題）と題された文章である。そこで問題となっているのは、「ニヒリズム」、そしてその「克服」という問題である。ユンガーは、上記の「労働者」の「形態」が地球規模にまで拡大している状況を「ニヒリズム」として把握し、その「克服」に関する示唆に富んだ議論がハイデガーとの間で交わされたのである。

本ワークショップを企画したきっかけは、そのハイデガーの「存在の問いへ」を、関西ハイデガー研究会（月に一回開催）において

二〇一三年の春から夏にかけて精読し、議論したことにある。上記のようなユンガーの先見的な洞察、そしてそこから展開される諸問題を引き受けて、今あらためて「ニヒリズム」の問題を現在のな問題として再考してみることができるのではないか。ユンガーを手がかりにしたニヒリズムの考察は、従来のニヒリズム論とは異なった新たな視点を与えるものとなるはずだろう。

提題については、ユンガー、そしてユンガーが強い影響を受けたニーチェ、さらにユンガーがニヒリズムの問題を論じ合ったハイデガー、という三つの視点を盛り込むことを考えた。そして、おもにユンガーの立場から議論を展開する山本與志隆氏（ハイデガー全集第九十巻『エルンスト・ユンガーへ』の翻訳者）、おもにニーチェの立場から議論する竹内綱史氏、おもにハイデガーの立場から議論する有馬善一氏の三人が提題者を務めた。

以下では、三人の提題の要旨と、ワークショップ参加者、提題者、オーガナイザーの間で交わされた質疑応答のおもな論点を記す。

### 提題一 山本與志隆（愛媛大学）「ユンガーとニヒリズムの今」

ハイデガーの六十歳記念論文集に寄稿した「線を越えて」において、ユンガーは、ニーチェの思想圏域のなかでニヒリズムをとらえ、ニヒリズムを、「何人もその影響力から逃れることのできない根底的な力」を有する「大きな運命」として理解していた。『労働者』における「技術の本質」についての考察をふまえるならば、ユンガーにとって現代とは、価値観の多様化のなかで唯一の「統一性」をもった「目的」や「存在」が相対的に否認されながら、その一方で、ますます急速に進展発展する科学技術によって動員されて、生のあり方が全体的に画

一化され、一様化させられているニヒリズムの時代であると言つてよいだろう。そしてそのようなニヒリズムの状況の「診断」につづいて、ユンガーは、ニーチェの「価値創造」の思想を導きとして、ニヒリズムの「治療」を試みている。その方途は、ニヒリズムに打ち克ち、超克することを模索する「楽観主義」の担い手を「活気づけ」、ニヒリズムのうちにあっても生そのものを肯定していくという仕方である。

このようにユンガーは、ニーチェの眼差しをととしてニヒリズムの「診断」と「治療」を試みていたのだが、ニヒリズムを把握するその「方法」について改めて注目してみたい。その「方法」は、客観主義的な自然科学的な方法ではなく、通常の哲学的思惟において採用される「直観」や「認識」といった方法でもない。ユンガーは、ニーチェ、あるいはドストエフスキの作品を「解釈すること」とおとして、ニヒリズムに接近しようとしている。その方法を、ハイデガーの規定に即して「解釈学的現象学」と呼ぶことは必ずしも間違いではないであろう。だが、ニヒリズムの把握において問われているのは、なんらかの存在者ではなく、「無」である。したがって同時に考慮されねばならないのは、そこで採られる問いの方法が、通常の学の領域で採用される方法ではなく、存在者ならざるもの、存在者を越えたものを問う、いわば、形而上学の方法であるということである。それゆえ、ユンガーがニヒリズムの克服を企図しているさいに採られる途は、やはり形而上学のうちに留まることになる。この点が、ハイデガーが「存在の問いへ」のなかでユンガーを批判する点でもあった。

上述のように、ニヒリズムを楽観主義のもとに眺めるユンガーは、ニヒリズムの向かう先を必ずしも悲観してはいない。ニヒリズムの過程は、段階を経て、最終的に「新たな充足」へと至ると考えられている。

るのである。その最終段階に至るためには、前段階を的確に把握し、診断結果を明確化することが必要である。そのためにユンガーは、日常性におけるわれわれのあり方、とりわけ「労働者」の「形態」としてのあり方を、周到にニヒリズム的な事象として取り上げ、解釈し、その本質を明らかにしようとしたのであろう。しかしこの点においても、ハイデガーはユンガーに対して批判的である。ハイデガーによれば、ニヒリズムは完了に至っていわゆる「正常状態」となっても、けっして終末に至らず、われわれはそのニヒリズムの幅広い領域を耐え抜かねばならないのである。ハイデガーのこの見方は、ユンガーの樂觀主義に比して、きわめて悲觀的である。形而上学の思惟様式から脱することができないかぎり、われわれはどこまでもニヒリズムのうちに留まらざるをえないのである。そうであればこそ、形而上学とは別な思惟の始まりが、ハイデガーによって求められたのであった。

このようなハイデガーからの問いかけに対するユンガーの応答はいかなるものだろうか。ユンガーとハイデガーとの間で交わされた書簡から読み取れるのは、ユンガーが最終的にニヒリズム克服の途として希望を寄せているのは、詩作を含めた芸術であつたということである。それゆえ、ユンガーとハイデガーの芸術作品をめぐる思惟の異同を明らかにすることが今後の課題となるだろう。

また、ニヒリズムがわれわれに対して問題化してくるのは、それがわれわれの思惟によつては的確に把握できない「無」に根ざしたものであるからである。ユンガーが「形而上学の言葉」を語っているとして批判されたのもそのゆえであつた。つまり、そのような「無」との関わり方が、ニヒリズムをめぐるわれわれの思惟の躰きの石であつたと考えられるのである。ハイデガーは形而上学的な思惟とは別なる思

惟のあり方として *Gelassetheit* という語を提示し、従来の西洋の思惟の中心にあつた主観性、主体性にもとづく思惟を放棄することを試みていた。そうした事態のあり方を、われわれの伝統は「自然(じねん)」という語で表してきた。ここにわれわれは、ニヒリズムの克服ではなく、ニヒリズムを耐え抜くことの一つの可能性を見出すことができるのではないだろうか。

## 提題二 竹内綱史(龍谷大学)「ニーチェにおけるニヒリズム」

ニーチェにおいて、ニヒリズムとは、この世界で生きる価値を見出そうと欲しているにもかかわらず、世界がそれに応えてくれない、という事態のことである。すなわち、自己の側における価値への欲求と、世界の側における価値の不在という事態が、同時に起こっている状況である。世界の側に価値が存在しないとは、価値に関する反実在論を採用することで、これまで尊ばれてきた諸価値から、その価値が失われたように感じられるということである。他方で、自己の側に価値への欲求が存在するというのは、人間はただ生きるのではなく、「よく」生きていると自分で納得できる必要があるということを意味している。そしてまた、ニヒリズムは、われわれの「真理への意志」のせいでもある。真理への意志とは、われわれをして、何をおいても「真理」を追求させ、科学的世界観を生み出させたものである。その科学的世界観によつて、人間的な「価値」や「意味」が世界から抜き取られ、われわれは価値に関する反実在論を採用せざるをえなくなった。これが「神の死」の意味である。それゆえ、われわれ自身の真理への意志こそが、世界を価値なきものとした当のものであり、その世界にわれわれ自身が耐えられないのである。

ニヒリズムには、次のような二つのタイプがあるように思われる。すなわち、この世界（ないし自己）を否定するタイプ（キリスト教、禁欲主義的理想、無への意志、等々）と、価値ある世界を否定するタイプ（真理への意志、中期までのニーチェの立場、ロシア・ニヒリスト、等々）である。だが、そうした二者択一状況自身がすでに「ニヒリズム」的なものである。価値ある世界の（実現の）ためにこの世界（およびそこで生きる自己自身）を否定するか、価値が不在の世界に耐える自己へと自らを変容させるか、の二者択一は、いずれにしろニヒリズムであろう。そしてこの二者択一状況としての「ニヒリズム」の原因究明と、それをいかに「克服」するかが、ニーチェの課題となったのであり、その究明の過程で、「価値ある世界の否定」が実は「この世界（ないし自己）の否定」と同一のものであったということが、次々と「暴露」されていくのである。

ニヒリズムを生み出す「真理への意志」は、それ自身どのように進展していくのだろうか。真理への意志による真理探究が進むと、価値に関してのみならず、真理に関しても、反実在論を採らざるをえなくなる。つまり、「絶対的現実性」の探求は、そのような「現実性」に人間は到達できないことの自己認識へと至るのである。そこからさらに、そもそも到達しえない「真理」を追いかけることが、実はある特定の価値の追求であったのだ、とニーチェは解釈する。つまり、真理への意志は、その真理探究の果てに、自らが一つの権力の意志でしかなかったことに気づくことで、瓦解するのである。それによって、「パースペクティヴィズム」というニーチェの立場に至ることになる。パースペクティヴィズムとは、世界はわれわれの権力への意志と相關的にしか存在しない、というものである。それによって、世界の側に存在

を求められていた価値は、原理的に存在しえないことになる。なぜなら「世界」なるものが（客観的に、それ自体としては）存在しないからである。価値に関する反実在論によって引き起こされたニヒリズムは、認識論的反実在論へと徹底されることによって、その克服へと進んでいくことになる。つまり、パースペクティヴィズムが含意するプラグマティックな真理観によって、世界そのものが価値現象であることになるのである。

また、ニーチェは、自己の側の価値への欲望を否定してはいない。価値の断念がニヒリズムの克服ではない。そうではなく、従来の「至高の諸価値」以外の諸価値がありうることで、諸価値は可変的であることを受け容れることがニーチェの要求であり、それがニーチェの言う「価値転換」である。そのような「価値転換」には時間がかかるが、惰性の強い自らの権力の意志を徐々に変えていくことが必要とされる。

ニーチェは、パースペクティヴィズムの首尾一貫した帰結として、自らのニヒリズム言説そのものが一つのパースペクティヴでしかありえないということを重々承知していた。それゆえに、「ヨーロッパの全歴史の一大転換」とでも言うべきニーチェのニヒリズム論は、「戦略的大言壮語」なのである。そしてそれによってまさにニーチェは、ある特定の方向に向けた「価値転換」を実践しようとしていたのである。

### 提題三 有馬善一（摂南大学）「ハイデガーとニヒリズムの問題」

ハイデガーは「存在と無の相即不離」という事態をライトモチーフとしながら、ニヒリズムの根源を西洋形而上学にあると主張している。形而上学の歴史において示されるのは、世界全体の根拠が、神、

主体、価値といった仕方では「存在者」としてとらえられることによって、存在者の現れをそもそも可能にしているはずの「存在」の開けがそれとしては隠れてしまう、つまり、無となってしまうということである。ユンガーとハイデガーのニヒリズムに対する思索の相違も、このようなハイデガーの形而上学理解から生じてきている。

ハイデガーは、現代のニヒリズムの具体的な動向を、世界が近代技術によって徹底的に支配されていることに見て、その技術の「本質」を「ゲシュテル」と名づけている。近代技術を統べているのは、自然や人間に対して「資源」や「エネルギー」や「労働」を供出するようにそのかす「挑発すること」や「徴用すること」(Bestellen)である。ここで注意すべきなのは、一つの徴用はさらに次の徴用へと至ること、連鎖的な「円環運動」を形成しているという点である。円環運動に特徴的なことは、「なんのために」という「目的」が欠如していることである。そこには過程のみが存在し、存在者は自らの根を奪われて代替可能なものとして漂っているのである。それゆえ、近代技術の支配する世界においては、人間もまた徴用され、召集(Gesamtheit)されたものとなる。自然と人間は徴用されることで、次の徴用のために用意されたもの、つまり、在庫・ストックとしての「対象(Bestand)」となる。ゲシュテルとは、徴用することのヴァリエーションとしての *instellen* (配置する)、*zustellen* (呼び立てる)、*gestellen* (出頭させる・調達する) などの「立てる」働きの「集約態」ないしは「メカニズム」として、現代の技術的世界の全体を動かす根本動向を指示するものである。自然も人間も自らの固有性を失い「無」となっているという点で、まさにこれはニヒリズムの究極のあり方であるとなすことができるだろう。

さらに注意しておくべき点が二つある。第一に、ゲシュテルにおける技術の徴発の支配は、同時に、近代的な主観性の「完成」でもあるという逆説的な事態である。人間は単にゲシュテルの「部品」となるだけではなく、ゲシュテルというメカニズムにおける歯車の回転をより速める役割を果たすこともある。第二の点は、ゲシュテルに徴用される「主体」は、より典型的には、国家、会社法人、産業社会といったあり方をとるということである。人間が一個人として、近代技術におけるゲシュテルの動向にどう応じるかということであれば、事態は比較的単純であるとも言えるが、ゲシュテルに応答するものが「組織」としての「主体」であるとすれば、組織のなかで対象となった人間がどのようにこれに対決することができるのであろうか。この問題についてハイデガーはどのように考えていたのだろうか。

ハイデガーによれば、現実には地球が滅亡することや、何十万の人間が収容所で死んでいくことは、技術の危険の「本質」ではない。それよりもはるかに大きな危険は、危険が危険としておのれの正体を隠蔽しているということであり、人間の思惟がこの正体を十分に思惟することなく、計算的・算定的な思考に限定されるということである。ゲシュテルは人間の仕業ではない存在の真理の次元に属するものなので、ゲシュテルを人間が自らの力で乗り越えることはできない。近代技術の大地の支配は、まさに時代の「命運」なのであり、人間にできることは、技術の「本質」を熟考することによって、ゲシュテルに対して開かれた場所を確保することにすぎない。そしてハイデガーは、技術的世界に対して同時に然りと否を言う態度、物への関わりのおちにおける「放下」という態度を提唱する。すなわち、技術的な対象の避けがたい使用に対しては「然り」を言い、それがわれわれを独占し、

人間の本质を歪め、混乱させ、荒廃させる場合には「否」を言うことができるのである。

このようなハイデガーの態度に対しては、たとえば、第三次世界大戦によって人類と地球が減んでもなお、存在の思惟は意味をもつのだろうか、という批判が出てくるだろう。これに対してわれわれは「然り」とも「否」とも言いうる。「否」というのは、存在の思惟は思惟する存在者の存在を前提するからである。そして「然り」というのは、人類と地球の滅亡を阻止するために存在の思惟（あるいは芸術の創造）が完全に失われるのならば、人類はむしろ名譽ある絶滅を選ぶべきである、とも考えられるからである。また、ハイデガーは、「危険」という言葉を人類絶滅と存在の思惟の喪失の両方に用いて、後者が「より危険である」という言い方をしているが、はたしてそれは比較級によつて表現すべき事態であつたのか、という疑問が残る。ここには両者を上から見下ろすような超越的な視点が忍び込んではいないだろうか。

### 質疑応答

・ユンガーのニヒリズム理解について

ユンガーの描き出している「労働者」には、「なんのために」という価値や目的が「無」になっている。その意味で、人間を「労働者」という「形態」において動員する「技術」はニヒリスティックなものだと言える。こうした「技術」についての見方において、ユンガーの思想は、ニーチェの影響を受けながらも、ハイデガーに近づいていると言える（あるいは、ハイデガーがユンガーに近づいたのか）。だが、ユンガーのニヒリズム理解は、ハイデガーに比べると「楽観的」なもの

であり、ニヒリズム克服の可能性を、素朴に詩作や芸術において期待しているところがあるかもしれない。

・ニーチェのパスpekテイヴィズムについて

パスpekテイヴィズムによつてニヒリズムの克服が果たせるのだろうかという問題について、確認しておかなければならないのは、パスpekテイヴィズムを採用したからといって「価値」の問題が消えるわけではないということである。価値評価の主体は「権力への意志」であり、ニーチェ的な見方をするならば、将来において「超人」が生じうような土壌作りを行う、そのようなパスpekテイヴを採用しようということである。たとえば「永遠回帰」なども、あくまでも一つの世界観であつて、宗教論や神話論的観点から考えられるものである。

さらに言うならば、パスpekテイヴィズムにもとづけば、時代全体を見通すような客観的な視点はありえないのであつて、現代がニヒリズムの時代だと単純に言うこともできない。現代をニヒリズムとしてとらえるのも、歴史解釈の一つの仕方であつて、ニーチェの議論は彼の考える特定の方向へと「時代」ないし「歴史」を「誘導」するためのものである。

・ニヒリズムのとらえ方について

ニヒリズムは、ユンガーにおいては「労働者」という「形態」によつて、ハイデガーにおいては「ゲシュテール」によつてとらえられている。「形態」とは「部分の総和を超える全体」であり、「ゲシュテール」もまた、個々の存在者のあり方を超えてそれらを規定しているような「全体的なもの」だと言える。そうすると、そのような「全体的なもの」をパスpekテイヴ、「地平」のようなもののうちでとらえることができるの

か、という問題が出てくる。ハイデガーはむしろ、そのような「地平」の根源を考えようとしていたのではないか。

・「考えること」について

アーレントは「思考の欠如」を現代の危機としてとらえているが、ニヒリズム的状况において「考えること」はどのような意味をもちうるだろうか。これについて、ニーチェならば、考えずに行動することが重要だと言っているのではないか。『ツァラトゥストラ』の「三様の変化」の「小児」を思い浮かべよう。また、ユンガーやハイデガーが「詩人」や「芸術家」に言及していたことも、それに関連しているように思われる。「詩人」や「芸術家」は「考える」のではなく「創造する」者たちである。

・ゲシュテルの主体について

現代においては、ゲシュテルの主体が個人ではなく、会社などの組織になっているということが重要なことである。各個人が「存在の思索」に目覚め、技術に対して「否」を言おうとしても、組織のなかではたしてどの程度のことができるのか。ゲシュテルの問題の奥深さはそのようなところにもある。

（松本啓二朗・まつもと けいじろう・大阪教育大学）

（注）『総動員』は、ユンガーの主著とも目される重要な著作であるにもかかわらず、これまで邦訳がなかったが、京都産業大学の川合全弘氏によって本邦初訳が刊行された。エルンスト・ユンガー、『労働者——支配と形態』、川合全弘訳、月曜社、二〇一三年。川合氏には関西ハイデガー研究会にもご参加いただき、貴重なご教示を承った。あらためて深謝申

し上げたい。





# 自然・運動・身体性

伊藤良司

本稿はハイデガーにおける「現存在の身体性」[*Leiblichkeit*]に関する考察である。「現存在の身体性」は『存在と時間』の中で「固有な問題性格」[*Sein.108*]が示唆されつつも、同書およびその後の講義等でも断片的に言及されただけで、その内実は不明である。また、「現存在の身体性」を取り上げている先行研究もいくつかあるが、それらは主にハイデガーの考察の不備を非難するもの<sup>(1)</sup>、「身体性」を彼の思索の非本質的な問題として退けるもの<sup>(2)</sup>、メルロー・ポンティ身体論との親和性を指摘するもの<sup>(3)</sup>のいずれかにとどまっている。加えて、これらの先行研究はそもそもハイデガーが存在をめぐる思索のどういった問題領域に「身体性」を位置づけているかを十分に検討しているとは言いがたい<sup>(4)</sup>。むしろハイデガーの身体性に関する解釈や評価には、既存の認識論や知覚論あるいは行為論の文脈が暗黙裡に導入されてきたというのが実情である。だが、ハイデガーは「身体性」ということで、事物についての知覚経験の生起に不可欠な感覚能力や運動能力を問題にしようとしているのではない。なによりもまず、彼が「現存在の身体性」と表現していることに注意せねばならない。現存在とは存在了解を本質とする存在者である。ならば、彼が固有な問題

性格を見出したのは「存在了解する存在者の身体性」であるはずだ。すなわち「現存在の身体性」とは、現存在が存在了解において示す何らかの実存様態であり、しかもそれはハイデガーに「身体的」と呼ばしめる固有な在り方なのである。はたしてそれはいかなる在り方か。解釈の手がかりとなるのは、『存在と時間』公刊翌年の一九二八年夏学期講義『論理学の形而上学的な始元諸根拠』での次の記述である。

「現存在は、投げられたもの、事実的なものであり、その身体性を通じてまったく自然の真只中に在る」[GA26, 212] (身体性テーゼ)

現存在は身体性を通じて自然の真只中に在る。換言すれば、身体性は現存在が存在了解において自然とかかわる在り方なのである。よって次の三点が問われなければならない。まず、この主張はどのような問題領域から述べられているか、つまり身体性問題は存在をめぐる思索のどこに布置されるか(第一節)。次いで、ここでの「自然[Natur]とは何か(第二節)。最後に、現存在が「自然の真只中に在る[in mitten der Natur sein]とはいかなる在り方であり、そのとき

「身体性を通じてdurch」とは何を意味するのか(第三節)。本稿は主に一九二〇年代から一九三〇年代にかけての諸講義のテキストを用いて、これらの問いに応答する。それによって、ハイデガーが「身体性」として言い表そうとしている実存様態の解釈を試みたい。

## 第一節 ハイデガー哲学における「現存在の身体性」の問題布置

身体性とは「自然」とのかかわりにおける現存在の実存様態である。ここでハイデガーが「自然」を取り上げている背景には、存在に関する学としての「形而上学」概念をめぐる問題がある<sup>6)</sup>。それはアリストテレスの『形而上学』第六巻第一章(1026a29-32)における「第一哲学」の規定に端を発す。そこでは第一哲学(形而上学)が、神的なものについて考察する神学、およびに存在者を存在者として考察する存在論として二重に規定されている。ハイデガーは初期の一九二四／二五年冬学期講義や一九二六年夏学期講義等ですでにこの二重規定を問題視し、アリストテレスが果たせなかった「形而上学の二重性の統一」という課題を晩年まで引き受けている<sup>6)</sup>。

ただし、「神的なもの」については一九二二年夏学期講義で次のように解釈されている。アリストテレスにとって「神的なもの(to theion)」とは「不動の実現態」を指す<sup>7)</sup>。すなわちそれは、あらゆる後世の宗教的解釈に先立って、まず存在者の動性一般の最高理念であった[GAb2, 389]。そして、存在者の動性一般についての彼の理解の源となっていたのは、存在者をその「ピュシス」という動性において考察した『自然学』に他ならない。それゆえ神学は自然学へと還元される[GAb2, 99]。こうしてハイデガーはアリストテレス形而上学における「神学・存在論」の二重性を、「自然的存在者一般への問い・存在その

ものへの問い」の二重性として読み換える。

身体性テーゼが登場する一九二八年夏学期講義では、形而上学の二重性格がさらに「基礎存在論・メタ存在論」構想に重ねあわされる。「存在と時間」での基礎存在論は存在一般の意味の解明を目指し、存在了解をその本質とする現存在の構造分析を行うものであった。だが、同書最終節ではそうした分析が存在問題の解明全体の一部を占めるものでしかないことが指摘され、すべての存在論がそこから生起する「存在者の基礎」へと立ち戻る必要性が説かれる[SuZ, 436]。これを受けて一九二八年夏学期講義では、現存在の存在了解の存在者の基礎として「自然の事実的な眼前存在Vorhandensein」[GA26, 199]が指摘される。ただし、この自然は『存在と時間』に登場するような、用具的配慮のもとで発見された「環境的自然Umweltnatur」[SuZ, 71]でも、それが脱世界化された物理学的自然[SuZ, 112f, 361f]でもなく、むしろそれは同書でわずかに示唆されている、現存在を「包み込み」、それに「不意に襲いかかる」ものとしての自然である[SuZ, 70, 211]。そして、そこでは一切の存在者が未だ現存在的とも用具的とも事物眼前的とも了解されないままに全体化されていることから、ハイデガーはこの自然を「全体としての存在者das Seiende im Ganzen」[GA26, 33]とも換言する。あらゆる存在論が現存在の存在了解の具体的遂行であるなら、その徹底化は存在了解の存在者の基礎たる「自然」、すなわち「全体としての存在者」を主題とする「メタ存在論Metontologie」へと転化(metabole)することで果たされる[GA26, 199]。こうしてハイデガーは形而上学の二重性の統一という課題を、基礎的存在論がメタ存在論へと折り返す循環的統合によって解決しようと試みる<sup>8)</sup>。この「基礎存在論・メタ存在論」構想の鍵となるのが「超越」と呼ば

れる現存在の動性である。ハイデガーはこの動性の解明を通じて、現存在の存在了解における「存在者の基礎への被投性・存在そのものの企投」という二重構造を統一的に扱おうとする。身体性テーゼもこうした「現存在の超越」という問題領域から語られたものである。それゆえ、前掲の引用は次のように続いている。「現存在は、投げられたもの、事実的なものであり、その身体性を通じてまったく自然の真只中に在る。そしてまさに、現存在がその真只中に在り、現存在そのものがそれに属しているところのこの存在者が現存在によって超出されるということのうちに、超越が存在する」[GA26, 212]。

ところで「超越」は哲学の伝統の中で認識論の意味（内在との対概念）や神学的意味（被造物との対概念）で理解されてきた[GA26, 204-211]。だが、ハイデガーはこうした既存の超越概念やフッサール現象学の志向性概念とは区別して、「超越」を現存在が自らも含めた一切の存在者を超えて在るという動性を指すものとして導入する[GA26, 233]。この超越動性こそが存在了解を可能にし、現存在は自らの投げ込まれた「自然」を跳び超えて、自らの企投した「世界」へと超出する[GA26, 204, 213]。このとき「自然」は超越がそこからなされるといふ(Wovon)であり、「世界」は超越がそこへと向かうところ(Wohin)である[GA26, 212]。したがって、現存在が身体性を通じて真只中に在るとされる「自然」は「世界」ではない。

ここでハイデガーが「世界」と呼んでいるのは、現存在が自らの実存を規定する「のためにdas Umwollen」に応じて定まる存在者の存在様式である[GA26, 221f, 238, 247]。『存在と時間』で考察された「有意義性Bedeutsamkeit」[SuZ, §18] もその一つである。現存在は世界を企投し、世界内存在する。それにより初めて、あらゆる存在者は

存在者として現存在に出会われうる。逆に言えば、現存在が「自然」の真只中に身体的に在るかぎりにおいて、それは自己自身をも含めた一切の存在者と未だ出会えない。「およそ世界への進入が起きないかぎり、存在者は端的に覆蔵されている」[GA26, 281]。「現存在の身体性」とはこうした覆蔵的な自然とのかかわりを指す実存様態なのである。

以上の確認から、「現存在の身体性」が『存在と時間』でその固有な問題性格を示唆されつつも考察を先送りされた理由が明らかにさう。それは単なるハイデガーの不備でもなければ、「身体性」が彼の思索にとって非本質的な問題であったからでもない。「現存在の身体性」は同書の基礎存在論の枠を超えるメタ存在論への反転において初めてその固有な問題性格を備えて主題化されるものだったからである。そして「現存在の超越」という文脈に布置される「身体性」の問題性格とは、世界（存在者の存在様式）への超出が未だ果たされておらず、それゆえ一切が存在者として未だ顕現してない「自然」に、それでも現存在はいかにしてその「真只中に在る」と言いうるのか、という点にある。すなわち、現存在が存在了解の存在者の基礎たる覆蔵的な「自然」に既に投げ込まれているとき、それはどのような在り方をしているのか。これこそがハイデガーにとつての身体性問題である。したがって、事物についての知覚経験の生起に関与する感覚能力や運動能力が問われているのではない。いわゆる知覚論や行為論の文脈で扱われるような身体性は、ハイデガーにとつていわば内世界的な身体性にすぎない。彼が問題提起している「現存在の身体性」は知覚論的・行為論的な身体性の手前に位置するものである。

## 第二節 「自然」を規定する運動性格

現存在は覆蔽的な自然の真只中に身体的に在る。だが、自然が未だ存在者として出会われていないのなら、現存在は身体性を通じて何とかかわっているのか。ここで身体性テーゼにおける「自然」の内実を検討すべきだろう。

現存在がすでに投げ込まれている存在者的基礎としての自然は「全体としての存在者」と言い換えられている。この表現が含意するのは、一切の存在者が何らかの視点において全体化されているということである。では、自然はいかなる視点において一切の存在者を全体化するのか。前節で確認した初期以来の形而上学問題の文脈を踏まえれば、その視点となるのは古代ギリシア人たちが「ピュシス」と呼んでいた動性であろう。一九二八年夏学期講義では、こうしたピュシスという動性を具えた自然がその「眼前性」と「威勢性」から規定されている。まず存在了解の存在者的基礎が「自然の事実的な眼前存在」とされていたことからわかるように、自然は最広義の眼前性 (Vorhandenheit) として規定される。すなわち、自然は「最広義の眼前存在するもの」[GA26, 159]であり、現存在の世界企投 (存在了解) と無関係に「端的に存在しているもの」[GA26, 13]、あるいは「即自的に在るもの」[GA26, 209]である<sup>9)</sup>。このような自然の眼前性は、あたかも自然が静態的であるかのような印象を与えるが決してそうではない。ハイデガーはこの眼前的な自然をさらに威勢性 (Übermächigkeit) としても規定している。前節でも触れたように、自然は「神的なもの」でもある。初期講義にみられた「神的なもの」を自然的存在者一般の運動性格へと還元する解釈は、一九二八年夏学期講義でも引き継がれている。すなわち、「神的なもの」とは「明白な

存在者に自らを告示する威勢的なもの」[GA26, 13]であり、「その下にかつそこにわれわれが投げられており、それによってわれわれが捕われ襲われているところの包括しつつ、圧倒するもの」である[ebd.]。したがって、世界への超出 (存在者の存在了解) がそこからなされるところの自然とは、眼前的な威勢という動性 (ピュシス) において全体化された「全体としての存在者」のことである。

## 第三節 「身体性を通じて自然の真只中に在る」ということ

現存在は身体性を通じて、眼前的な威勢 (ピュシス) という動性において一切の存在者が覆蔽的に全体化された自然の真只中に在る。このとき、自然の威勢に巻き込まれてしまっている現存在は自らもまた未だ存在者として顕現することなく覆蔽的にその「真只中に在る」ということになる。だが、そのようにして現存在が存在者としてではなく端的に存在しているとはどのような在り方か。先に確認された自然と世界の区別に従えば、少なくともそれは「内世界的な存在者のそばに在る」や、「他者とともにin-it-in」や、「現存在が自己自身へ向けzu sich selbst在る」のいずれでもない。これらは企投された世界の内で初めて可能となるからだ。いったいハイデガーは「身体性を通じて自然の真只中にinmitten在る」という表現によって、現存在のいかなる在り方を言いつししているのか。

まず、一九二八／二九年冬学期講義では「身体性を通じて自然の真只中に在る」が次のように説明されている。すなわち、それは単に「現存在が他の存在者の下にunter出現する」ということではなく、「現存在がその委ねられている存在者によってくまなく支配されているdurchwaltet ist」といふことである[GA27, 328]。そして、「このとき」そ

のつど何らか気分づけられて在るといふ仕方、現存在は自らをくまなく支配する存在者の真只中に情態的にある *sich befinden*」[GA27, 329] とされる。それゆえ、自然の真只中に身体的に在るとは「自然の支配的な威勢に気分づけられて情態的に在る」ということである。

さらに、このように一切の存在者を全体として気分づける自然の威勢は「自由な自己としての現存在が操れない *nicht machting*」[GA27, 329] だとされる。同様のことは一九二八年冬学期講義でも述べられている。「現存在は存在者をその抵抗において初めて、超越する現存在がそれに対して無力であるところのものとして経験する」[GA26, 279]。したがって、現存在の身体存在は「自然の威勢による支配に対して無力に在る」ことである。

また、一九二九年の論文「根拠の本質について」では、自然（全体としての存在者）の真只中に在る情態的な身体存在について次のように述べられている。「現存在は情態的に在るものとして存在者によって囚われており、それも現存在が存在者に所属しつつ存在者によって徹底的にくまなく気分づけられているという仕方、囚われている」[GA9, 166]。だが、こうした「存在者による捕囚性 *Eingenommenheit*」[ebd.] は単に自然の威勢に対する現存在の無力さを強調するための性格づけではない。というのも、そのように自然の威勢に囚われて在ることで「現存在は存在者の内に地盤 *Boden* を受けとり『根拠 *Grund*』を獲得した」[GA9, 166] からである。同様の記述は一九二八／二九年冬学期講義にもみられる。「存在者の向こうに乗り越えることは、存在者の真只中に情態的に在ることにおいて、そしてそこから生起する」[GA27, 329]。確かに現存在はその身体性を通じて自然の威勢に無力に囚われて在る。しかしこうした身体

存在の捕囚性こそが、現存在の超越動性がそこから始まるところの根拠を確保するのである。すなわち、気分づけられる捕囚的な身体存在は超越動性のアルケー（動の始原）である。

ところで「現存在の身体性」を「存在者による捕囚性」として性格づけてしまうと、それが一九二九／三〇年冬学期講義で分析されたような動物の有機体的生の在り方と混同される恐れがあるかもしれない。というのも、同講義ではこの有機体的生が「自らの関わっているものを何かとして受け取る可能性」を奪い取られた「とりさらわれ *Benommenheit*」と性格づけられていたからだ [GA29/30, 363]。動物は自らが住まう自然を「全体としての存在者」として了解することなく、ただ自然の威勢に合わせて自らの衝動 (*Triebe*) を「脱抑止 *Enthemmung*」するだけである。動物はそうした衝き動かされ (*Getrieben*) の連鎖の中へ「自らを輪で囲む *Sich-umringen*」ようにして在り [GA29/30, §58-60]。その輪を跳び越すことはない [GA29/30, 363]。すなわち、存在者の存在への超出がない在り方が動物の有機体的生の「とりさらわれ」である。それゆえ、ハイデガーは人間の身体存在を自然および動物の有機体的生と峻別する<sup>(10)</sup>。例えば一九三一／三二年冬学期講義では次のように述べられる。「人間において身体性は始めから単なる自然とは別のものである。つまり、人間の身体性は根源的に存在努力に挟み込まれている。それは、あたかも身体性がまずはじめ単なる動物的なものでその次に何かがさらに付け加わる、ということではない」[GA34, 236]。ここで語られている「存在努力」は超越動性と同義である。人間の身体性は存在へと開かれた超越動性を孕む点において自然および動物の有機体的生と区別されるのである。

また、先に身体存在が超越動性の始原であり根拠であることを確認したが、それはさらに身体存在における自然との「共振」という仕方でも語られる。「人間は、人間の在り方においてではあるが、身体的に自然として、自然の全体のうちで、共振する[mitschwingen]」[GA34, 237]。現存在の身体性とは自然の威勢との共振性である。そして、現存在はその身体存在において自らを貫き支配する自然の威勢と共振してその蠢きを「実存の内的高まり」[GA34, 236]とする。それは自然（全体としての存在者）から世界（存在者の存在）へと向かう超越動性の内的可能性の充溢である。

自然と共振しつつ世界への超越動性を内的に高める。こうした現存在の身体性の在り方は次のようにも説明される。「人間の身体は、その直接的な与えられ方に従っても、その存在様式に関しても、いづれにせよ単なる自然ではない。人間の身体はむしろ、いわばその高みと深淵の間に掛かっており、一方から他方への通行であり、両者へ開かれた停留である」[GA34, 236]。超越する現存在が自然の真只中に在ることは身体性を通じて可能となる。現存在の身体性とはまさにこの「通じdurch」で表されているような実存の開かれた動態である。つまり、身体存在は自然（存在者）と世界（存在）のいづれにも開かれ、被投・企投のいづれにも向かいうる「進行Durchgang」である。さらに、身体存在は超越がいままさにそこから生起せんとしてその力が内的に高まりつつあるような「停留Aufenthal」でもある。すなわち、現存在はその身体性において、存在へ向けて（auf）姿勢をとりつつも、自然の威勢との共振を続けて超越を未遂行のままに自らを抑制する（sich enthalten）ことで、超越がそこから始まる内的な力を高めつつある。したがって、現存在の身体性とは「現存在の本質としての

超越動性とその力を充溢して在る」という動態のことである。

## 結語

本稿の考察をまとめる。現存在は身体性を通じて自然の真只中に在る。「自然」は一切の存在者を未だ存在者として顕現することなく、ただその眼前的な威勢という動性（ピュシス）において全体化されて在る<sup>(1)</sup>。現存在は「超越」という本質に従い、一切の存在者を含む覆蔵的な自然に「世界」（存在者の存在様式）を企投し、各々の存在者として在らしめるように世界内存在する。このとき、現存在が「自然の真只中に身体的に在る」とは、自らも自然（全体としての存在者）によって無力に囚われつつも、その威勢と情態的に共振することによっての実存（存在企投）の内的高まりに姿勢をとって在ることとして解釈できる。こうした身体的な在り方は、存在そのものへと向かう現存在の超越動性の始原であり、その超越によって可能となる世界内存在の根拠である。

ハイデガーが身体性を問題にする背景にあるのは、彼の思索動向を終始貫く「形而上学の二重性の統一」という課題である。ハイデガーは「存在論・神学」というアリストテレス形而上学の二重性を「存在そのものへの問い・存在を最も体現する範例的存在者としての神的存在」「さらには「存在了解の基礎的存在論・その存在者の基礎を主題とするメタ存在論」として読み換え、その二重性を現存在の本質動性としての「超越」によってつなぎとめようとする。それは現存在の存在了解が具える「存在そのものへの企投・その存在者の基礎への被投」という二重構造を循環的に統合する試みである。超越する現存在は存在そのものの高みへ向かいつつも、自らもまた存在者のなもの

(自然)の深淵に巻き込まれて在る。超越する現存在の事実的な実存様態としての身体存在とは、存在そのものと存在者的なものとをつなぐ通行の道であり、その途上の停留である。すなわち、身体存在は「存在論・神学」という形而上学の二重性において両者をつなぐ「一」なのである。

ハイデガーが「身体性」を掲げて問題にしようとしたのは、私たちの身体に具わる諸々の感覚能力や運動能力といった何らかの機能ではない。多くの先行研究は既存の知覚論や行為論に引きずられて、こうした機能面からハイデガーの「身体性」を解釈し評価しがちである。だが彼が問おうとしていたのは、私たちの身体そのものが自ら示すところの在り様なのである。本稿は存在了解する現存在の身体存在を、存在者的な自然の威勢によって存在への超越という本質がその内的可能性を高めつつ在ることだと解釈した。その本義は、現存在が自らの超越動性を未遂行な可能性のままに保持して在ることの内的な本質充溢性である。(一)

## 注

\* 本稿で引用したハイデガーの著作は『ハイデガー全集』(Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1975-)の場合、略号GAを用いて「巻数・頁数」で示した。また『存在と時間』に関しては以下の略号を用いた。SuZ……*Sein und Zeit*, 18. Aufl., Max Niemeyer, 2001

(1) Cf. Alphonse de Waelhens: "The Philosophy of the Ambiguous", in: *The Structure of Behavior*, Maurice Merleau-Ponty (trans. Alden L. Fisher), Boston, MA: Beacon Press, 1963; D. F. Krell: *Daimon Life*,

*Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 1992. 453。

(2) Cf. H. Dreyfus: *Being in the World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1991.; Didier Franck: "Being and the Living" (Translated by Peter T. Conner), in: *Who Comes After the Subject?*, ed. Eduardo Cadava, Peter Conner, Jean-Luc Nancy, Routledge, New York, 1991, pp. 135-147. 453。

(3) Cf. K. A. Aho: *Heidegger's Neglect of the Body*, SUNY Press, Albany, 2009. など。

(4) 例外として、身体性の問題布置に取り組んでいる先行研究として次の二つが挙げられる。David R. Corbone: "Heidegger and Dasein's Bodily Nature": What is the Hidden Problematic?, in: *International Journal of Philosophical Studies* Vol. 8 (2), 2000, pp. 209-230; 轟孝夫『存在と共同——ハイデガー哲学の構造と展開』(法政大学出版局 二〇〇七年)、二四・二六頁。ただし、セルボーンは身体性を世界問題に布置することを主張しているが、本稿は後述する理由(自然と世界の区別)からその解釈を許容できない。また轟は身体性と情態性の密接な関係を指摘しており、本稿もそれに賛同する。

(5) ハイデガーの形而上学問題の整理にあたっては次のものを参照した。細川亮二「意味・真理・場所」(創文社 一九九二年)および『ハイデガー哲学の射程』(創文社 二〇〇〇年)、齋藤元紀『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)。

(6) Cf. GA19, 221f.; GA22, 180; GA11, 51f.

(7) 『形而上学』第十二卷第七章1073a27 同巻第八章1071b19-20。なお同書



の頁数・行数にうつつてMeiner社の希独対訳版 (PhB307-308, Griechisch, Text in d. Ed. von W. Christ) に従った。

(8) 「基礎存在論とメタ存在論は、それらの統一において形而上学の概念を形成する」[GA26, 202]。メタ存在論への転化は一九二六年夏学期講義でまずに見られる[GA22, 106]。

(9) こうした自然の眼前性については『存在と時間』でも次のように述べられている。「しかし、あらゆる眼前性が事物眼前性であるわけではない。われわれを『包み込んでいる』『自然』は、確かに内世界的存在者ではあるが、用具的なものの存在様式を示さず、また『自然事物性』という様態での眼前的なものの存在様式をも示さず」[SuZ, 211]。

(10) 例えば一九四六年に書かれたヒューマニズム書簡では「人間の身体は、動物の有機体とは本質的に異なるものである」[GA9, 324]と明言されている。

(11) 本稿は一九二八年夏学期講義の身体性テーゼを考察の手がかりにしたため、テキストも同講義の周辺時期に限定していた。だがハイデガーは一九三〇年代半ばから自然とピュシスとを厳密に区別し、古代ギリシアにおけるピュシスの根源的意味の解釈へと思索を傾ける。こうした解釈の深化にともない、彼の自然概念の位置づけもそれまでの「全体としての存在者」から、古代ギリシア人たちが経験した始原的存在、(ピュシス)へと変化している。ただし、このような自然概念の深化は本稿の身体性解釈の成果を蔑ろにするものではない。なぜなら、ハイデガーが「現存在の身体性」を自然との情態的共振性において考えているかぎり、彼の自然概念の深化にともなって「身体性」の位置づけも「自然的存在者一般(全体としての存在者)」に気分づけられる身体性」から「原初的存在(ピュシス)」に気分づけられる身体性」へと深化しうるからである。それ

ゆえ「現存在の身体性」はハイデガーの思索動向の特定の時期に限定された問題にとどまらず、さらなる広がりを見せるように思われる。だが、それについては稿を改めて検討したい。

(伊藤良司・いとう りょうじ・慶應義塾志木高等学校教諭)

# メルロ＝ポンティの身体意識論

國領佳樹

## 1 導入

知覚経験はさまざまな対象をもつ。例えば、私たちは机・椅子・コップのような日常的な物体（およびその色・形・大きさなどの性質や周囲の環境）を知覚し、世界がどのようなのかを知ることができる。もちろん、自分の身体もそのような対象の一部に数え入れることができる。しかし身体には、他の対象とは決定的に異なる特徴が少なくとも二つある\*<sup>1</sup>。

**身体の恒存性**…身体はつねに知覚されている。

**身体の両義性**…身体は知覚経験の対象にも主体にもなりうる。

『知覚の現象学』においてメルロ＝ポンティが表明する不満は、多くの心理学者たちがこのような特徴を記述していたにもかかわらず、**身体を他の対象から厳密には区別せず<sup>2</sup>、その違いに基づく哲学的帰結に注意を向けてこなかった、ということである**（PhP, 110）。

とはいえ、他の対象から身体を区別すべきであるという考え自体は古くからある。例えば、デカルトは主体と身体を水夫と舟の関係にたとえることを拒否している。マーティンによれば、そうすることでデカルトが注目していたのは、身体経験の現象的な特殊性である。すな

わち、身体以外の他の対象は（外側から）経験される一方で、「私たちは身体を（内側から）経験するのである」（Martin [1995], 267）。

この〈内側から〉経験するという現象的性格を認めることは、私たちが身体に対して認知的に特権的なアクセスをもつという考えを反映しているようにみえる。例えば、自分のお気に入りのボールペンを使うためには、それがどこにあるのかを探さなければならないが、筆箱に入っているそのボールペンを取り出すために、自分の手をわざわざ探す必要はない。それ故、一見すると、身体と他の対象は、現象学的にも認知的にも決定的な差異があるようにみえるのである。

では、メルロ＝ポンティも身体と対象の違いを考察することで、同様の結論を見出すことになるのだろうか。本論の主な目的はこの問いに答えることである。私の考えは以下のとおりである。

**本論の主張**…メルロ＝ポンティによれば、本質的には身体と他の対象のあいだには、認知的なアクセスに差異はない。

この主張を擁護するために、私は次の手順を踏む。(1) 上記のような身体の弁別の特徴に関する考察からメルロ＝ポンティが導き出す二つの哲学的帰結（＝身体の超越論性と運動志向性）を提示する。(2) そし

て、そのどちらの帰結からも本論の問いに対して否定的な答えが与えられることを明らかにする。また、この議論をとおして、メルロ＝ポンティの身体意識概念の明確化も目指す。

本論の具体的な構成は以下のとおりである。第二節では、まず恒存性と両義性という身体の弁別的特徴にかかわる問題を検討しながら、今後の議論に必要な概念を導入する。そのうえで、(古典心理学においても特定されていた)この種の特徴に関する考察からメルロ＝ポンティが導く結論の一つが、本論で問われているような身体の認知的特権性ではなく、別の意味での特権性(＝超越論性)であるという点を確認する。第三節では、前節の成果をふまえつつ、もう一つの哲学的帰結(＝運動志向性)がどのようなものであるのかを明らかにする。そして第四節では、この運動志向性に関する考察からも、私たちが自分の身体に対して認知的に特別なアクセスをもっているとは結論できないことを明らかにしよう。

## 2 身体の超越論性

まず本節では、身体における恒存性と両義性という二つの特徴を認めることが、一見すると、メルロ＝ポンティが強調する別の主張と矛盾する点を確認する。つぎに、「現象的身体」と「客観的身体」という区別が、この矛盾を見かけだけのものにするということを指摘する。そして最後に、このような概念的区別を導入することで、メルロ＝ポンティが新たに導き出す哲学的帰結の一つが、身体の超越論性であることを提示し、この点では本論の問いに肯定的に答える要素が見当たらないことを明らかにしよう。

### 2・1 恒存性と両義性

冒頭で指摘したとおり、メルロ＝ポンティは身体の恒存性を認める。それは身体を他の対象から区別する特徴の一つである。「テーブルやランプから眼をそらすことができるが、私の身体はたえず知覚されているので、この意味で私の身体はテーブルやランプから区別されるのである」(Ph.P. 106)。他方で、メルロ＝ポンティは身体の両義性も認めている。例えば、私の右手はリングに触ることができるが、同様に左手によって触られることもできる。つまり右手はリングに触る主体である一方で、左手によって触られる対象でもある。この意味で、身体は知覚経験の対象にも主体にもなりうるのである。

しかし一見すると、この二つの特徴を相容れないものにしてしまう第三の主張がある。メルロ＝ポンティは以下のようにも述べているのである。

両立不可能テーゼ…世界を見たり触ったりするかぎり、私の身体は見られたり触られたりすることができない (Ph.P. 108)。

議論の余地はあるとはいえ、このような主張はごくありふれた経験の現象学に基づいている。例えば、右手でリングを触りつつ、その右手を左手で触ってみたとき。メルロ＝ポンティによれば、「私の右手がある対象に触っている間に、この右手を左手で触ることができても、その対象としての右手は物に触っている右手ではない」(Ph.P. 108) かのようには主体には体験される。つまり知覚経験の主体として役割を果たしていた右手は、左手に触れることによって対象の身分に移行してしまうのである。したがって、現象学的には、右手がリングに触ることと、その右手が左手によって触られることは同時に生起しえない数的に区別された経験とみなされるのである。

以上のことが正しいならば、身体の恒存性と両義性という二つの特

徴は矛盾することになる。というのも、身体がつねに知覚されているならば、(両立不可能テーゼにより)それは主体として経験されえないことになるからである。同様に、身体が知覚の対象だけではなくその主体にもなるというのならば、それはいつも知覚されているわけではないことになるだろう。

## 2・2 二種類の身体意識

しかしこの二つの特徴が矛盾してしまうのは、知覚経験において現前するものを単純化して捉えているからである。ここで「現前するもの」とは、知覚・錯覚・幻覚にかかわらず経験において主体が気づくような何かとして理解しておこう。メルロ＝ポンティは、ゲシュタルト心理学の成果に言及しつつ、以下のように知覚経験の構造について述べている。

知覚されている〈何ものか〉は常に他のものただなかにあり、〈領野〉の一部をなしている。まったく一様な平面は知覚すべきものを何も提示しないので、どんな知覚にも与えられない (PhP. 10)

ここで強調されているのは、知覚野(あるいは現象野・意識野)という考え方である。例えば、机のうえに置かれたリングを、あるいは教室の片隅に座る友人を見ているとする。このとき、私が気づいているものは、リングや友人だけではない。リングや友人という対象は、他の事物をも含む知覚野全体に浮かび上がる図として理解しなければならない。つまりその背景に知覚すべき未規定的な現前がなければ、他の事物から十分に区別できる程度に規定されたリングや友人についての知覚経験をもつこともできないのである。

こうしてメルロ＝ポンティによれば、知覚経験に現前するものは、少なくとも以下のような仕方で二つに分けられるのである。

私は眼差しを光景の一部分に集中させる。この一部分は活気を帯び、より細やかな部分を展開する。他の対象は周縁に後退して色あせるが、依然としてその周縁に存在しつづける。それ故、私は対象とともに、その対象の地平も自分の手におさめているのである。(PhP. 82)

上記でメルロ＝ポンティが指摘しているのは、知覚経験のなかには、知覚野の構造(図と地平)に対応した二種類の気づきがある、ということだ。つまり意識と無意識という二分法が退けられ、その中間に位置する意識状態が認められるのである。この種の意識を「周縁意識」と呼ぶことにしよう。メルロ＝ポンティの不満の一つは、このような中間的な意識状態を捉える概念が、古典心理学のなかには見出せないことにあつた(PhP. 121)。

以上の点をふまえると、身体の恒存性は次のように解釈すべきであろう。すなわち、**自分の身体は、知覚経験において対象(Ⅱ図)的に現前するか、あるいは周縁的に現前するか**のいずれかである。もしそうであるならば、たとえ両立不可能性テーゼを認めたとしても、身体の恒存性と両義性は矛盾しないことになる。というのも「世界を見たり触ったりするかぎり、私の身体は見られたり触られたりすることができない」(PhP. 108)というメルロ＝ポンティの主張は、知覚経験の主体であるかぎりでの身体が対象という身分では知覚経験には与えられていない、と指摘しているだけだからである。つまり机の上に置いてあるリングを触るとき、教室の片隅に座る友人を見るときも、私の身体は他の事物と同様に周縁意識に現前するのである。そして、このような触ったり見たりする主体として周縁意識に現前する身体は「現象的身体」ないし「生きられた身体」と呼ばれ、私が自分自身の身体を見ようとするときにその知覚経験に現前する「客観的身体」(Ⅱ知

覚経験の対象)から区別されることになる。つまり両者は同じ私の身体ではあるが、それぞれ異なる意識モードで現前しているのである。

## 2・3 周縁意識における身体の身分

私の身体が対象としてではなく周縁意識に現前するという点をもう少し明確にするために、同種の区別をより詳細に展開しているA・グールヴィッチの考えを参照しておこう。グールヴィッチにおいては、知覚経験の対象(Ⅱ図)に対応するものが「主題」(theme)と呼ばれる。例えば、床に転がるリングを見ているとき、そのリング(あるいはリングが床に転がっていること)こそが当の知覚経験の主題である\*<sup>3</sup>。本論では、このような主題(Ⅱ対象)に対応する意識を「主題意識」と呼ぶことにしよう。そして当該の経験では、主題の背景をなす周縁的なものも意識されている。

先ほど確認したとおり、この二つの区分はメルロ・ポンティの議論においてもはつきりと見て取れる。しかしグールヴィッチは、周縁意識のなかに、さらに「主題野」(thematic field)と(単なる)「周縁」という区別を設ける\*<sup>4</sup>。主題野は主題に対して内的に関連する一方で、周縁はそのような関連性をもたないとされる(Gurwitsch [2010], 332, 335)。こうして、知覚経験は主題・主題野・(単なる)周縁という三つの区域に大きく分けられるのである。本論では、単なる周縁から主題野を区別する内的関連性(relevancy)という基準を以下のよう理解しておこう\*<sup>5</sup>。

**内的関連性**…周縁Mが主題Tと内的に関連するのは、Mの変化によってTが変化しうるときにかぎる。

ここで注意してほしいことは、内的関連性を「Mが変化すれば、Tも必ず変化する」というような強い依存関係として特徴づけてはい

ない点である。「Mの変化によってTが変化しうる」とは、Tを変化させるようなMの変化がある、というだけのことである。実際、グールヴィッチによれば、主題は主題野から比較的独立に存続する(Gurwitsch [2010], 344, 347)。とはいえ、単なる周縁ではなく主題野に現前するものは、主題に対して構成的な関係に立っていることにはかわりないだろう。この点をふまえると、知覚経験の主題野に現前するものは、対象(Ⅱ主題)を取り巻く環境がもつ現前の特徴のごく一部(e.g. 対象の近傍に位置する事物の色・形・大きさや照明)に制限されるように思われる(Cf. Gurwitsch [2010], 349)。

それでは知覚経験の周縁に現前する身体はどちらの区域に属するのだろうか。一般的には、周縁意識に現前する事物が主題野に属するかどうかは、そのときどきの主題によって相対的に決まる。そして、ほとんどの場合、知覚経験の主題は外界の事物に関するものである以上、現象的身体は単なる周縁として現前するように思われるかもしれない。実際、グールヴィッチ自身もそのように考えていた(Cf. de Vignemont [2004], 9)。

しかしメルロ・ポンティによれば、現象的な「自己の身体とは、図と地という構造の、いつも言外に了解されている第三の項であり、そして、いつさいの図は、外的空間と身体的空間という二重の地平のうえに姿を現すのである」(Ph.P. II, 傍点引用者)。つまり主題に相対的な仕方では主題野に組み込まれる他の事物とは異なり、いかなる知覚経験においても現象的身体は必然的に主題野に属する、と考えられているのである。こうして現象的身体は主題野を構成する不変項として他の事物から区別され、ある意味での超越論性が認められるようになるのである。

このような超越論性こそが、身体の弁別的特徴からメルロ＝ポンティが最終的に導き出す哲学的帰結の一つである。それは以下のように定式化できるだろう。

**身体の超越論性**… なんてあれ知覚経験が成立するならば、当の経験の主題野には現象的身体が現前していなければならない。

この定式から明らかなように、ここでメルロ＝ポンティが身体と他の対象に認める違いは、冒頭で指摘したような認知的アクセスの差異ではない。つまり他の対象と比較して、私たちは自分の身体に対して認知的に特権的なアクセスをもつというのではなく、身体についてのある種の気づきが、知覚経験の主題に対して構成的な関係に立つと主張されているだけなのである。したがって、この哲学的帰結は本論の問いに答える際に、直接的には何の役にもたたないであろう。

### 3 運動志向性

前節では、知覚経験を構成する意識領域の区分から、身体に関してメルロ＝ポンティが導き出す哲学的帰結を確認した。本節ではこの区分別に対応する身体意識の志向性にかかわる考察から、もう一つの哲学的に重要な結論が導き出されることを明らかにする。

#### 3・1 志向性の必要条件

これまでの考察で確認したとおり、客観的身体とは知覚経験の主題として現前する身体のことであり、これに対応する意識を「主題意識」と呼ぶことにした。他方で、現象的身体とは「周縁意識」の一部（＝主題野）に現前する身体のことである（以後、それぞれの身体意識を「主題的な身体意識」「周縁的な身体意識」と呼ぶことにする）。

メルロ＝ポンティによれば、この二つの身体意識は異なる種類の志

向性をもつ。この違いを明らかにするために、まずは知覚における志向性一般の必要条件を以下のように定めておく\*<sup>6</sup>。

**志向性条件**… ある物体Oについての知覚経験を主体Sがもつならば、Sはどの物体を知覚しているのかを何らかの仕方を知っていなければならない。つまり、Sは他の事物から何らかの仕方でも区別できなくてはならない。

このような条件を満たすための基準は次のいずれかである\*<sup>7</sup>。

(i) SはOを直示的に同定できる。

(ii) SはOを他の対象から選り出す何らかの能力をもっている。

この二点について手短かに確認しておこう。まず(i)によって要求されているのは、Sがある特定の仕方でもOの空間的特徴を把握できることである。つまり知覚経験に現前する何らかの特徴に基づいて、SがOの位置を指示することができれば、志向性条件は満たされていることになる。そして(ii)では、空間的特徴にかぎらず、Oがもっている何らかの弁別的特徴を、何らかの仕方でも把握できればよいとされている。例えば、他の対象から区別できる程度にOの性質をSが報告できるならば、志向性条件は満たされたことになるだろう。

#### 3・2 身体意識における二種類の志向性

以上のような志向性条件に基づいて、主題的な身体意識から周縁的な身体意識を区別できるかどうかを検討しよう。そのために、まず注目すべきことは、ゴルトシュタインとゲルプによって報告されたシュナイダーの症例に関するメルロ＝ポンティの考察である。その報告によれば、この患者は眼を閉じてしまうと、現実的状况に対応していない運動課題(やただ腕や足や指を動かしたり曲げたりするような運動)を遂行することはできないが、生活上必要で自分にとって習慣的

な運動であるならば、眼を閉じたままでも迅速に遂行できる。このような事例を分析するために、メルロ＝ポンティは、ゴルトシュタインと同様に「具体的運動」と「抽象的運動」という区別を導入し、患者の障害が顕在化する行動を後者のカテゴリーにいれる。

この二種類の運動はどのような違いがあるのだろうか。どちらの運動も、自分の姿勢や手足の空間的特徴を把握していなければ、それをうまく実行することはできない。つまりいずれの場合も身体についての気づきが必要なのである。しかし一方は成功して他方は失敗する以上、抽象的運動と具体的運動では、それぞれに伴う身体意識の種類に違いがあると推察されるのである。

まず抽象的運動について考えてみよう。例えば、もし右手を左右に単に振るように命じられ、実際にその運動課題に取り組むならば、当の経験の主題は「右手を左右に振ること」になるだろう。つまりこの運動に伴う意識経験の主題は身体そのものである。しかし具体的運動(c. b. 生活習慣に根付いた行動)を実行する際は、自分の身体ではなく、それによって実現する何ごとかが当の経験の主題となるように思われる。例えば、シュナイダーはポケットからハンカチを取り出した後、箱からマッチを取ってランプに灯をつけることもできるが、その際、主題として意識に与えられるものは少なくとも自分の身体の特徴ではないはずである。おそらく、ここでの経験の主題は「ハンカチをポケットから取り出すこと」や「ランプに灯をつけること」になるのであって、自分の身体は周縁意識の一部(＝主題野)に現前しているにすぎないのである。

要するに、「患者は身体的空間を、客観的空間 (milieu objectif) としてではなく自分の習慣的行動に付着するもの (grangue de son action

habitué) として意識している」(PhP, 121) おかげで、具体的運動に属する行為をうまく遂行できるのである。しかし医師によって与えられた条件(目隠し状態)では、彼は自分の身体を主題的に意識することが困難であるため、抽象的運動をうまく遂行することができないのである。健常者であれば、眼を閉じた状態でも、自分の身体を主題的に意識することができるので、その現前的特徴に基づいて抽象的運動を比較的容易に実行できるであろう。したがって、抽象的運動と具体的運動を区別する特徴の一つは、それに伴う身体意識が主題的であるか周縁的であるかの違いとしても考えられるのである。

以上のようなシュナイダーの症例に関する考察からわかることは、少なくとも周縁的な身体意識は主題的な身体意識から独立であるという点である。つまり周縁的な身体意識が正常に機能していたとしても、主題的な身体意識がうまく機能するとはかぎらないのである。したがって、それぞれの志向性にも何らかの違いがあると考えられるのである。

この志向性の違いを知る手がかりは、同じくシュナイダーの障害のなかに見いさだけられるだろう。ゴルトシュタインらの報告によれば、患者は自分の鼻を掴むことができるにもかかわらず、それを指示することはできない。つまり「私の身体的一点が、掴むべき点としては私に現前していないが、…指示されるべき点としては私に与えられていないのである」(PhP, 120)。

このような事例をふまえると、主題的であるか周縁的であるかに応じて身体意識の志向性に区別をつけるものは、先に確認しておいた志向性条件を満たす仕方にあるように思われる。志向性条件によれば、もしシュナイダーが自分の鼻を知覚しているならば、彼は何らかの仕

方で他の身体部位から自分の鼻を区別できなくてはならない。彼はこの条件を(ⅰ)の基準(Ⅱ直示的な同定)からではなく、(ⅱ)の基準(何らかの選別能力)から満たしているのである。というのも、彼は自分の鼻がどこにあるのかを指し示すことはできないが、それでも眼や耳ではなく自分の鼻をしっかりと掴むことができるからである。しかもシユナイダーは自分の身体部位の位置を報告できないこともふまえると、**周縁的な身体意識の志向性とは、具体的な運動能力によって志向性条件を満たすものとして特徴づけられるだろう**。それ故、この特殊な志向性は「運動志向性」ないし「身体志向性」と呼ばれることになる。この運動志向性こそが、身体の弁別的特徴に関する考察からメルロ・ポンティが導き出すもう一つの哲学的帰結なのである。他方で、主観的な身体意識の志向性は、直示的同定や言語的報告から志向性条件を満たすものとして特徴づけられうるが、古典心理学においてはこの種の志向性しか理解されていなかったとメルロ・ポンティは考えていたように思われる\*。

#### 4 結論…現象的身体は特権的なアクセスをもつか？

前節で確認したことは、志向性条件を満たす仕方によって周縁的な身体意識が主観的な身体意識から区別されるという点であった。そして、周縁的な身体意識が志向性条件を満たすのは、身体の運動能力からであった。それ故、周縁的な身体意識の志向性は「運動志向性」と呼ばれるのである。

では、この種の志向性に関する議論は、身体に対して私たちが認知的に特権的なアクセスをもつという考えを押し進めるのだろうか。例えば、メルロ・ポンティは「運動における私の決心と身体の関係は魔術的である」(PhP, 110)とも述べているが、この「魔術的」と表現

される関係は身体に固有であると考えられているのだろうか。以下の論述からもわかるとおり、そのようなことはない。

ある対象に向かつて手を振りあげるといふ身振りには、その対象への照合が含まれている。しかしこれは表象された対象へではなく、私たちが自分をそれに向かつて投げかけ、まえもつてその傍らにあり、いわば私たちにつきまとうような特定の物への照合である(PhP, 160-161)。

この論述は、まさに身体以外の事物にも運動志向的な意識が向けられているとメルロ・ポンティが考えている証拠である。この詳細を理解するために、視覚経験を例にして考えてみよう。メルロ・ポンティがたびたび強調するのは、**私たちが何かを見るためには、それに眼差しを向けなくてはならない**という点である(cf. PhP, 268)。というのも、自分の眼差しを事物に向けることで視覚経験の主題が確定し、図として見られた対象が意識に現前するようになるからである。そして事物が対象として主題意識に現前するならば、私はその現前の特徴(Ⅱ視覚的現前)に基づいて当の対象を指示することができる。こうして、私は直示的同定によって志向性条件を満たすのである。しかしこのように志向性条件を満たすことができるのも、まえて私が対象を周縁的に意識しているおかげである。なぜなら、主題意識に先立つ気づきがなければ、自分の眼差しを対象に向けることもできなかったはずだからである。つまり直示的同定によって志向性条件が満たされる水準での視覚に先立つて、眼差しという運動能力(あるいは「身振りのなかに含まれる対象への照合」)によって、主体は志向性条件を満たすことができなければならないのである。このような仕方では、運動志向性は、周縁意識における身体だけではなく他の事物についても同様



に作用している、とメルロ＝ポンティは考えているのである\*。

したがって、以上これまでの考察から次の点が明らかになった。すなわち、身体意識についてメルロ＝ポンティが導き出す二つの哲学的帰結は、本論で問題にしている認知的特権性をどちらも含意しない、ということである。つまりメルロ＝ポンティの身体意識論における中心的な概念（＝運動志向性）に訴えても、身体に対して認知的に特権的なアクセスを認めることはできないである。むしろ従来身体にのみ認められてきた特権的なアクセスが、周囲環境にも認められることになるのである。

## 文献

- Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945/1999. (中島盛夫(訳)『知覚の現象学』、法政大学出版局、1998年) \*略記: PhP.
- De Vignemont, F. (2004). "The Marginal Body", In Gurwitsch's *relevance for cognitive science*, ed. Embree, L. (Kluwer Academic).
- Evans, G. (1982). *The Varieties of Reference*, (OUP).
- Gurwitsch, A. (2010). *The collected works of Aron Gurwitsch* (1901-1973), (Springer).
- Kelly, S. D. (2002). "Merleau-Ponty on the body", In *Ratio* XV 4 December.
- Martin, M. (1995). "Bodily Awareness: A Sense of Ownership," in *Body and the Self*, ed. Bermudez, J., Marcel, A., Eilan, N. (Cambridge, Mass: MIT Press).
- Montague, M. (2013). "The Access Problem," in *Phenomenal*

*Intentionality: New Essays*, ed. Kriegel, U. (OUP)

## 註

- \*1 以後「身体」という表現は、「主体自身の身体」「自分の身体」「自己の身体」の省略とする。
- \*2 実際には、メルロ＝ポンティは四つの特徴を挙げているが、議論を簡潔にするために、本論では残りの二つの特徴に関する考察を省略する。
- \*3 グールウィッチは「主題」を定義するために、事態（ないしトピック）と対象の区別も設けている (Gurwitsch [1964], 301-311)。しかし議論を簡単にするため、本論では、知覚主体の心的活動が中心的に注がれる対象と事態をひっくるめて「知覚経験の対象」ないし「主題」と呼ぶ。
- \*4 実際のグールウィッチの区分は更に詳細であるが、議論を簡潔にするために省略する。
- \*5 本論で定式化した内的関連性の基準は、de Vignemont [2001] に部分的に基づく。
- \*6 この定式は、エヴァンスが提示したラッセルの原理を変形させたものである (Evans [1982])。
- \*7 以上の二点に、Evans [1982], Montague [2013] を参考にした。
- \*8 メルロ＝ポンティは、この種の志向性に「表象」という語を使う (cf. PhP, III, 121, 161)。
- \*9 このメルロ＝ポンティの考えと盲視に関する現代の知見との関係については Kelly [2002] を参照。

(國領佳樹・つくりよう よしき・いわき明星大学)

# レヴィナス『全体性と無限』における現象学的方法と存在論的言語 ——「転回」解釈への一批判——

小手川 正二郎

はじめに(\*)

レヴィナスは、第一の主著『全体性と無限』（一九六一年）公刊後、『存在するとは別の仕方で』（一九七四年）にかけて思想上の「転回」を果たした——こうしたレヴィナス像は、今日半ば自明なものとして語られている<sup>(1)</sup>。転回の要因を、デリダ「暴力と形而上学」（一九六四年）のレヴィナス批判に見るにせよ、別の点に求めるにせよ<sup>(2)</sup>、レヴィナスの歩みのうちに「転回」を想定する解釈（以下、「転回解釈」と略記）には、幾つかの難点がある。第一に、この解釈は十数年にわたって練り上げられた『全体性と無限』を、不完全な著作とみなし、その成果の意義を過小評価してしまう。第二に、そのことによって、後期著作とりわけ『存在するとは別の仕方で』の問題構成や議論の前提も見えにくくしてしまう。本論は、転回解釈を反駁することを主眼とせず、あくまで転回解釈によって見過ごされてきたレヴィナスの分析の側面を提示・検討することで、『全体性と無限』と後期著作に通底する問題意識および、その深化の過程の一端を説明することを目的とする。より具体的には、転回解釈が看過してきた（第一節）、『全体性と無限』における「存在論的言語」の肯定的な役割に光をあて、そ

れがレヴィナス独自の「現象学」理解に由来することを示す（第二節）。さらに『全体性と無限』以降の歩みを、あくまで同書の分析の「深化」という観点から捉え直すことを試みる（第三節）。こうした課題は、レヴィナスに関心がある読者だけでなく、現象学を自らの分析方法とするすべての人にとって重要なものとなるう。というのも、ここで問われているのは、レヴィナスの遍歴や思想史における位置づけではなく、現象学および現象学的記述がどのように理解されるべきか、いかなる意味と厳密さでそれらを深めることができるかということだからだ。

## 一．問題の所在

転回解釈がしばしば依拠するのは、『全体性と無限』の——ポケット版冒頭に置かれている——「ドイツ語版序文」（一九八七年）におけるレヴィナス自身の次のような言明である。「『全体性と無限』は、存在論的言語 (langage ontologique)」、より正確には形相的 (eidétique) 言語に絶えず訴えることで、存在者の「存在しようとする努力」を問い直す自らの諸分析が、心理学的な経験論に基づくものとみなされ

ないようにしたのだが、『存在するとは別の仕方』は、すでにそうした言語を避けている」(TI1D)。しかし、ここからレヴィナスが存在論的言語を「放棄」したというのは、二重の意味で性急である。第一に、引用部でレヴィナスは、『全体性と無限』において「存在論的言語」を用いた理由を明確に示しており、『全体性と無限』の問題構成における存在論的言語の有効性を「放棄」したわけではない。実際、レヴィナスは、引用箇所前で、『全体性と無限』の諸主題が後期の著作で「再び取り上げ」られ、場合によっては、より「正確に論じ」られたと明言している(TI1D)。

第二に、「存在論的言語」とはそもそもどのような言語であり、それが「経験論」とみなされないのはなぜか、経験論のこのような回避がなぜ必要だったのかについては、ほとんど顧みられることがない。それゆえ、レヴィナスが存在論的言語を避けることで、どのような問題次元に迫っているのかも全く不明瞭なままである。多くの読者は、「存在」という語を用いて「他者」(l'autre)を記述する言語を存在論的言語とみなし、他者が存在の領域にはとどまりえないがゆえに、そうした言語が「放棄」されたと解釈する<sup>(3)</sup>。しかし、そもそも『全体性と無限』において、存在者としての他人(l'autrui)とその他性としての(他者)(l'autre)を明確に区別していたレヴィナスが<sup>(4)</sup>、(他者)が存在の領域にはとどまりえないという点を見過ごしていたなどとは考え難いし(cf. TI 336, 336)、ましてやたんなる語り方の変更だけで、思索の「転回」を果たしうると考えていたとは思えない。

## 二. 「存在論的言語」とは何か——『全体性と無限』における役割と位置づけ

そもそも「存在論的言語」とは、どのようなものであり、『全体性と無限』においては、なぜそれが用いられたのだろうか。「存在論的言語」は、次のような形で捉え直された、レヴィナス独自の「現象学的方法」に由来する。

本書『全体性と無限』で用いられる数々の概念が提示され展開されるのは、現象学的方法に全面的に依拠することによってである。志向的分析は、具体的なものの探求(recherche du concret)である。概念は、思惟の直接的なまなざしのもので捉えられ、思惟によって定義されるにもかかわらず、この素朴な思惟には気づかれていない諸地平(horizons)に知らぬ間に根づいているものとして露わになり、こうした諸地平によって概念に意味が付与されている。これこそがフッサールの本質的な教えなのだ。(TI14)

ここでレヴィナスは、ある概念をそれに意味を付与している諸地平から解明することに現象学的方法の利点を見出している。しかし、これだけでは「諸地平」が何を指すのかがわからず、なぜこの解明が「具体的なものの探求」と同一視されているのかも不明瞭なままである。続く箇所がこのことが説明される。

重要なのは、客観化する思惟から、この思惟を培っていないが忘却されている経験がはみ出しているという考えだ。志向作用による志向対象という思惟の形式的な構造を、この構造によって隠されているがこの構造を支え、その具体的な意味に立ち戻

らせる数々の出来事へと分裂させること (éclatement)、このことが本書では「つまり」や「正確にいえば」「AがBを実現する (accomplir)」や「AがBとして生じる (se produire)」といった表現で示される「演繹」(déduction)を、必然的ではあるが分析的ではなく (nécessaire et cependant non analytique) 演繹をなしている。(TI 14)

ここまで読むと概念に意味を与えるとされた「諸地平」が、経験(より正確には「出来事」と解されていることがわかる。レヴィナスによれば、ある概念を理解するためには、概念の内包を分析するだけでなく、その概念が具体的に把握される経験に立ち戻らねばならない。ただしこのような立ち戻りは、概念のたんなる例示にはとどまらない。というのも、概念を理解させる経験は、形式的に理解された概念には含まれていなかった要素をもちし「思惟からの経験のはみ出し」、この要素は概念の形式的理解に跳ね返ってその変更を促すからだ。志向作用と志向対象という形式的構図から捉えられた概念から、当の概念理解に特有な出来事に立ち戻り、この構図に縮減されない要素を取り出すこと(「分析的ではない演繹」、すなわち概念の「具体化」(concrétisation, TI 42))こそが、概念の厳密な理解を可能にする<sup>5)</sup>。逆に言えば、具体化を欠いた諸概念の形式的理解や分析方法の精緻化それ自体は、抽象的で曖昧であるばかりか不正確ですらある。このような考えに基づいて、『全体性と無限』では、第一部で様々な形式的概念(「無限の観念」「絶対的に他なるもの」(同))や概念間の形式的構造(同と他の「分離」や「関係」が提示され、それらが第二部以降で「具体化」を通じて厳密に理解されようとしている。例えば、第一部で

「自分が思惟しうる以上のものを思惟する可能性」(cf. TI 56)として形式的な仕方では提示された「無限の観念」は、第三部で、他人との対話において「私」が「把握」(comprendre)しえないものを、つまり「私」の理解の枠組みから一方的に理解しえない他人の発話を「理解」するよう促される(「教え」という経験から具体化される(「他人との関係としての」)社会性が無限の観念を具体的に実現する (accomplir concrètement) (TI 104))。そのとき無限の観念は「私」の理解を際限なく「量的に」(TI 213) 超え出るものとしてではなく、「私」の理解の枠組みをその都度問い直す他人の他性(「他者」l'autre)として厳密に理解し直される<sup>6)</sup>。

ところで、このような「具体化」という方法には、当然ながら次のような疑問が提起されよう。レヴィナスは、具体的な経験に拠り所を求めることで、志向作用の本質分析を主眼とする現象学を、場当たり的な(ad hoc)経験叙述、あるいは特定の経験を不当に一般化する現象学もどきの議論に貶めているのではないだろうか。まさにこのような疑問に対して応える際、レヴィナスが訴えていたのが「存在論的言語」なのである。

本書で遂行されている方法は、経験的狀況の条件を探索すること(に)存するが、その一方でこの方法は条件となる可能性を実現する経験的といわれてきた叙述すなわち具体化に、ある存在論的役割(rôle ontologique)を与える。この役割とは、当の条件においては見えなかった、根本的な可能性の意味を明確にするという役割である。(TI 188-189)

「存在論的言語」という表現は用いられていないものの、後年彼がこの表現で言わんとしていたのは、種々の経験の条件を問いつながら、この条件の実現に「存在論的役割」を見出す記述法だということが見て取れる。この記述法は、一方で、場当たり的な経験叙述に終始するものではなく、あくまで経験の条件（いかなる条件のもとで種々の経験は成立するのか）を問おうとするものである。たんなる経験論的叙述との相違を際立たせるために、引用直前では、ある概念の理解に特有の「出来事」(événement)と個人的な「経験」が区別され、出来事をたんに「経験的な」(empirique)ものとみなす立場が退けられている(TI 188)。ここに「存在論的言語は経験論を避けるために用いられた」と言われた所以がある。

他方、この記述法は経験の形式的条件を描いて満足するのではなく、形式的な水準では見えなかった概念の具体的な意味を明らかにせんとする。例えば、「内省」(recueillement)という概念を考えるにあたってレヴィナスが訴えるのは、反省能力や自己意識といった概念ではなく、外的ものの直接的な影響に晒されない「家」に定位し、馴染みの領域から外を眺めるといふ出来事である。

「…」「具体化」は、自らが具体化する可能性をたんに反映して、この可能性が孕む様々な構造を開陳していくのではない。家によつて具体的に実現される(accompli)内面性、住まいを通じた内省の実現態への移行は、新たな可能性、内省の可能性が分析的な形では(analytiquement)含んでいないがその実現態に本質的で、それが展開される時のみ露わになる可能性を開く。(TI

164)

「内省」という概念に分析的には含まれていない「家に住まう」という出来事に訴えることで、孤立した個人の心的能力に縮減されかねない「内省」が、私的空間に対する馴染み(familiarité)や周囲のものの心地よさ(douceur)を含意するものとして「具体化」される(TI 165)。このようにして形式的な水準では見出されなかった内省の豊かな意味が明らかになる。様々な概念を理解する際にレヴィナスが訴えている出来事が妥当なものか、そしていかにしてその妥当性を証示しうるかという点については、議論の余地があるものの、こうしたレヴィナスの「現象学」理解は、今日でもなお示唆に富むものであると言えよう。

### 三、「転回」というよりも「深化」

上述したレヴィナス特有の「現象学的方法」は、『全体性と無限』にとどまらず後期の著作にも一貫して見て取られる。「存在するとは別の仕方では、次のように言われている。

本書の分析は、「…」フッサール現象学の精神を要求するものである。われわれが諸概念を提示していくのは、概念を論理的に分析したり、弁証法的に叙述したりすることによってではない。われわれの提示法は、志向的分析が諸概念をそれが現れて来る地平(horizon)へと立ち戻らせるものである限りで、志向的分析に忠実なままである。こうした地平は、看過されたり、忘却されたり、対象の現出や対象の概念のうちに、概念にのみ注がれたまなざしのうちに置き移されてしまっていたりするのだ。(AE 280)

『存在するとは別の仕方で』においても、「日常的ではあるが際立った出来事」(événement extraordinaire et quotidien) に立ち戻って、「一切の現在の手前に位置するような過去」といった「形式的概念の具体的意味を明らかにするという方向性にはぶれがない」(cf. AE 24)。事実、同書第一章において「無限」「近々」「代替」(substitution)、「感受性」という順序で形式的概念が提示され、第二章以降でこれとは逆の順序で諸概念の具体的吟味がなされる (cf. AE 37)。もっともまた、たんなる経験叙述とは区別される記述、概念の具体的かつ厳密な理解を可能にする出来事の記述が試みられようとしている。

では、いかなる点で、そしてなぜ『存在するとは別の仕方で』は存在論的言語を「避けている」のだろうか。「本論が試みるのは、(他人との) 近さを存在との関連で (en fonction de l'être) 考えないようにするのだ」(…)。他性は、「存在するとは別の仕方で」においては、存在論的次元 (ordre ontologique) に適した、他者のあらゆる形容の外で、そしてあらゆる属性の外で、(…) 近き者として重要となる」(AE 32)。ここでレヴィナスは、倫理的係わりにおける他人との「近さ」を、空間的な距離の大小や「私」に馴染みの活動範囲 (身近さ) からではなく、「私」のあり方や社会的責務とは無関係に「私」が他人に責任を感じてしまうといった事態から考えることを提案している (例えば、現にある「私」がなしたのではない、過去の日本人の戦争犯罪や、街でたまたま見かけたホームレスに負い目を感じてしまうといった場合)。根拠のないまま責任を感じてしまうという事態は、他人のあり方 (どのように存在しているか、そもそも現に存在しているか) や「私」のありかた・利害関心に先立って考えられなくてはなら

ない。このようにしてレヴィナスは、他人に対する近さや責任についての通常の見方 (「私」が他人に対して意図的になした行為にのみ責任を負うといった考え) を転換することを読者に促している。

こうした着想に基づき、『存在するとは別の仕方で』では、自我の主体性が存在者の本質や属性とは異なる水準で考察される。

自我が「他人に対する」代替であるということが表しているのは、原理となるものの普遍性 (自我) の「何性」(quiddité) ではなく、まったく逆に、いかなる一般化も担うことがない自我性 (égotité) を魂に返してやるということだ。(…) (自我) ( Moi ) としての主体は、何らかの形相的構造 (structure eidétique) として自我性を有する存在者なのではない。さもなければ、主体は概念にならざるをえないだろうし、単数形の存在者として主体は概念の現実化にならざるをえないことになる。(AE 202-203)

この引用は、レヴィナスが記述する「自我」を、一般化しえない個人的・経験的な「私」とみなす解釈へと読者を導きかねない。しかし、存在論的言語の回避は、決して個人的な経験に回帰するためになされたのではない。ここでレヴィナスが言いたいのは、主体性が、ある存在者のうちに局所化されるような性質 (何性) でも、あらゆる自我に共通する構造 (自我の「形相的構造」) でもなく、あくまで他人に向かう「動向」として記述されねばならないということだ (レヴィナスは、自我の志向的「運動」とは区別して、意図や志向に先立つ方向性ないし動向 (tendance) として主体性を記述している。cf. AE 113-200)。このことは、主体が概念化しえないものだとか、私秘的なもの

だといった主張を含意しない<sup>⑧</sup>。他人との関係において体験される様々な動向（責任、負い目、後悔）には、それぞれに固有の特性があるはずだからだ（cf. AE 199）。

『存在するとは別の仕方<sup>⑨</sup>』の分析は、つねにこのような水準を動いている。例えば、「同の内なる他」（AE 46）と「主体性の特徴づけを、特定の存在者の自然本性ないし自我一般の「潜在的な構造」とみなすや否や、レヴィナスの慎重さは見失われてしまう。「同の内なる他」もまた、自我という存在者のうちに他性という性質が刻み込まれているといった自我の構造を意味しない。それが表しているのは、もし人が外的拘束なしに他人のために何かをするということがありうるなら、それは自分のために「存在する」という運動（同）とは逆向きの（他者）へ向かう）動向がこの存在する運動の内から生じてきたとしか言いようがなく、こうした逆説的な事態（「私」の引き裂かれ）そのものが主体性をなすということだ（特定の状況におかれれば、あらゆる人間がこうした動向を体験すると確言することはできない。ひょっとすると他人を傷つけたり、殺したりすることに、いかなる躊躇も負い目も一生感じることがない人間がいるかもしれないからだ）。それゆえ、主体性を存在者の性質や「形相的」構造として捉える見方から、以上のような分析水準への移行に、「存在論的言語」（「より正確には、形相的言語」）から『存在するとは別の仕方<sup>⑨</sup>』の語り方（倫理的言語）への移行を重ねることは故なきことではない<sup>⑩</sup>。ただし、この移行を「転回」と呼べるかどうかは熟考を要する。

まずもって、『全体性と無限』においてすでに、自我は自我一般としてではなく、個々人に固有の実質をもった者として分析されている。そこで強調されているのは、他人が（他）なるもの（l'autre）とし

て現れうるのは、自我一般に対してではなく、個別的な自我に対してだということだ（cf. TI 55）。というのも、他人が自我とは根底的に異なるものとして現れるのは、他人の体験が自我一般に共通の構造から再構成されることによってではなく、個々人に固有の生や理解の枠組みを問い直すものとして他人が現れることによってであるからだ。

確かに、多くの論者が指摘するように、『全体性と無限』においては、他人との関係における主体性が「存在の究極的出来事」（TI 24）と、他人に対する「善良さ」（bonté）が（他人）のために実存すること（existence pour Autrui, TI 263）と呼ばれており、その限りで主体性が存在論的次元で論じられていると言える。しかしこうした表現でもってレヴィナスが言わんとしていたのは、自我という存在者の本質ないし存在することの一樣態として、善良さが位置づけられるということではない。他人に対する善良さが「存在の究極的出来事」と呼ばれるのは、それが存在することのうちで生じる「存在すること自体の逆転」——自分にとつての有用性や価値という側面から世界を把握する求心的な存在することが、自分とは端的に異なる他人のために存在することへ、つまり「自己自身よりも（他人）が重要となるような仕方<sup>⑪</sup>」（TI 277）存在することへと逆転させられること——とみなされるからだ。

伝統的な実体概念に対して、「他人に向かう」欲望はいわば一つの逆転を記している。欲望において存在は善良さとなる。「存在は」幸福に溢れた自らの存在の極みにおいて（à l'apogée de son être）、自己中心化のうちに、自我として自らを定立し、そして自分自身の限界を突き破って、他の存在に気を取られてしま

う。このことが表しているのは、ある根底的な逆転、存在の幾多の機能の一つが逆転したり自らの目的から逸らされたりすることではなく、存在者による存在することの行使それ自体の逆転 (inversion de son exercice même d'être) である (「…」) (TI 57)。

善良さが成立するとしたら、それは自分にとって外的な慣習や拘束あるいはその日の気分といったものによってではなく、まさに自分が存在すること (および存在してきたこと) が根底的に問い直されることによって、この存在することの核心が逆転することによってである。『全体性と無限』のこのような考えぬきに、『存在するとは別の仕方での次のような言明を理解するのは困難である。『存在することの先端で生じる (surgir à la pointe de l'essence) ことで、善良さは存在とは他なるものとなり、損得勘定することがなくなる』 (AE 35)。善良さの特徴づけのこうした変化——存在することの極点で生じる『存在することの逆転』から『存在することとは異なること』への移行——は、いかなる「転回」も示しておらず、むしろ『全体性と無限』の成果を正確に理解して初めて捉えられる「深化」と解されねばならない。そのようにして初めて、「存在するとは別の仕方での」という視点の導入が、存在論的次元の無視や蔑視に至るものではなく、逆に存在論的次元をそれとは異なる地点から捉え直し、評価するためになされていることが理解可能となる<sup>(10)</sup>。

## 結び

本論を閉じるにあたり、転回解釈のもう一つの論拠をなす (同の内

なる他) という概念についても、同様のことが言えることを確認しておきたい。確かに、このような主体性の捉え方は、他者と分離し自分に閉じこもりうる自我という『全体性と無限』の主体概念とは一線を画するように見える。しかし、こうした捉え方も、『全体性と無限』の延長線上で考えられない限り、奇妙かつ独断的なものとなってしまう。

『全体性と無限』第三部において (他) という形式的概念は、いかにして他人が自我に非暴力的な仕方でも働きかけうる (自我の責任を生じさせる) のかという問いのなかで「具体化」される。そこで (他者) (l'autre) は、力 (能力や権力) でもって自我に働きかける存在者としての他人 (autrui) とは概念上区別される形で、自我の自由に非暴力的な仕方でも働きかける「他人の他性」として厳密に理解し直される<sup>(11)</sup>。 (他者) のこのような位置づけは、『存在するとは別の仕方での』においても捨て去られることなく、むしろ徹底化されている (cf AE 197)。実際レヴィナスは、すでに『全体性と無限』において、 (他者) の非暴力的な働きかけもまた、それが何らかの働きかけである限りで、通常の意味ではない「力」 (force, TI 296) ないし「暴力」 (violence, TI 38) を伴うと考えていたが、『存在するとは別の仕方での』では、この「力」を、自我の意志に先立って自我を唯一的なものとして指名する「善」に帰し、「善が自らの他性の暴力を贖う」 (AE 32) と主張するに至る。ここでは、他人の他性に自我が働きかけられるという事態が、 (当の他人に対して何もしていないにもかかわらず、自らの善良さに動機づけられたかのように、自我が他人に責任を感じてしまうこと) と解釈され、 (同の内なる他) という主体性概念も、まさにこの文脈で要請されている。このように、『全体性と無限』の議論の延長線上



におかれて初めて『存在するとは別の仕方で』の議論の必然性が理解され、いかなる点で議論が深まっているかが考察可能となるのだ<sup>(12)</sup>。

(\*) レヴィナスの著作の引用には略号を用い、引用に際しては、拙訳を提示した。

Emmanuel Levinas *TI: Totalité et Infini*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1961, Livre de poche. AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, Livre de poche.

(1) Cf. David Breis, *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris: Hermann Editeurs, 2012, p. 8. 熊野純彦『レヴィナス入門』、筑摩書房、一九九九年、一五七頁。「転回」(Kehre)という語を用いて『全体性と無限』から『存在するとは別の仕方で』への移行を最初に説明したのは、シユトラッサーだと思われる (Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Hague: Martinus Nijhoff, 1978, pp. 220-222)。

(2) Robert Bernasconi and Simon Critchley, *Re-Reading Levinas*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, pp. xii-xiii, 154. 村上靖彦『レヴィナス 壊れものとしての人間』(河出書房新社、二〇一二年)第七章は、デリダの批判以前に「転回」を位置づけている。デリダの批判を転回の要因とみなす解釈の困難については、稿を改めて論じる。

(3) Colin Davis, *Levinas: An Introduction*, Cambridge: Polity Press, 1996, p. 62. 村上靖彦、前掲書、八八頁。

(4) 拙論「レヴィナスにおける他人 (autrui) と〈他者〉 (l'Autre) ——『全体性と無限』による「暴力と形而上学」への応答」(『哲学』第六五号、日本哲学会、二〇一四年、所収) 参照。

(5) モアティは、フッサールやハイデガーとの関連のなかで、この点を明確に描いている。Raoul Moati, *Événements nocturnes: Essai sur l'Totalité et Infini*, Paris: Hermann, 2012, p. 55.

(6) 前掲拙論および拙論「他人を「理解」すること——レヴィナスの理性論序説」(『人文』第一三三号、学習院大学、二〇一四年、所収参照)。

(7) しばしば見過ごされていることだが、『存在するとは別の仕方で』は『全体性と無限』同様、極めて体系的な仕方では書かれており、そこでの記述が一見するとイメーজの羅列に見えるのは、レヴィナスが議論の前提や細かい論証を繰り返し述べることを避け、極度に圧縮した文体で記述しているからだ。こうした事情は、『存在するとは別の仕方で』の「前書き」で説明されているにもかかわらず、看過されることが多い。[「…」本書は論文集ではない。本書は、その核心部をなす第四章を中心に築き上げられたのだが、本書の最初の草稿は、出版された諸論文に先立って書かれたからだ」(AE 10)。邦訳(合田正人訳、講談社、二〇〇四年、八頁)では、「二文目の主語(E)」が「第四章」とされており、誤解の遠因となっていると思われる。

(8) 『存在するとは別の仕方』における「私」の位置づけをフッサールの原自我との関連で明確に描いている文献として、田口茂「私」の定義としての「身代わり」——主体の唯一性と留保なき普遍性をめぐって、『現代思想』(総特集レヴィナス)、青土社、二〇一二年所収参照。

(9) ただし「倫理的言語」は、存在とは異なる次元で「存在の彼方」を描く方法ではなく、あくまで存在論的次元とそこには縮減されえない要素との絡み合いなしずれ(「逆説」)を記述する方法と解されている(AE 150: 191)。こうした事情も、存在論的言語から倫理的言語への「転回」を安易に語ることを許してくれない。この点については、別稿にて論じ

る。

- (10) 「ここ」で提起されている考察法の主眼は、存在を看過することにも、存在を不当に見下して論じることにもあるのではない「……」。むしろ逆に、存在がその正当な意味をもつのは、「他人との」近さから出発して (à partir de la proximité) なのだ」(AE 33)。

- (11) Cf. TI 222. 前掲拙論「レヴィナスにおける他人 (autrui) と〈他者〉(l'Autre)」参照。

- (12) 本論発表前後に貴重なご意見・示唆を賜った、石原孝二先生、森一郎先生、「存在するとは別の仕方」読書会メンバーに深謝します。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。

(小手川正二郎・こてがわ しょうじろう・國學院大學)



# 告知と身体表現

## 問題設定

ブレントノーは、『経験的立場からの心理学』第一巻（一八七四年）において、「告知する」を *kundgeben* (Brentano 1924, S. 55) という語に独自の意味を与えた。同書の説明に従うと、告知することは次のように定式化できる<sup>(1)</sup>。

告知することとは、ある主観の体験が、あるものを媒介として表出されることである。

重要なのは、体験が「表出される *sich äußern* (*Ibid.*, S. 53)」という点である。つまり、ある主観の体験が別の主観に告知されるためには「媒介 *Mittel* (*Ibid.*, S. 54)」が必要であるが、告知される体験は媒介によって記号的に示されるのではなく、媒介そのものとともに外に現れているのである。このとき、告知の媒介となるものとして考えられているのは、意図的ないし非意図的な身体動作、および言語表現である (*Ibid.*, S. 55)。

特に彼は、ウィーン時代（一八七四―一九五年）に行った論理学講義

## 鈴木崇志

の中で、言語表現を媒介として体験を表現すること（告知すること *kundgeben*）を、意味を表現すること（意味すること *bedeuten*）と、対象を表現する（指示すること *bezeichnen*）と並ぶ言語表現の一機能と解している (Brentano 1956, S. 47)。

フッサールは、『論理学研究（以下、論研）』第一版（一九〇〇／〇一年）において、この告知概念を受け継いだ。ただし同書は、意味を介さずに他のものを示す記号である「指標」と有意義な記号である「表現」を区別した上で (XIX/1, A23) 考察の対象を言語表現に限定する。それゆえ同書が扱うのは、言語表現の一機能としての告知だけである。そのような告知は、言語表現による伝達の場合で必要となる。なぜなら、送り手が音や線描によって「意味付与作用 (XIX/1, A33)」を告知し、受け手がその告知を受容することによってはじめ、音や線描は受け手に何かを表現する声や文字となるからだ。これにより表現されるのは、体験（すでに表現された意味付与作用以外の感情や願望など）と、意味（あるいは意味を介して表現される対象）である。

しかし伝達一般を考察する際には、言語表現における告知のみなら

ず身体動作における告知への言及が必要になる。私たちは、「荒々しい運動」において「怒り」を告知したり、「頬の赤み」によって「羞恥」を告知したりすることがあるからだ (XIV, 330-331)。そしてこれらの告知を体系的に論じるためには、告知の分類が不可欠だろう。

そのような分類の構想は、『間主観性の現象学』所収の一九一〇年の草稿に見いだされる。ここでフッサールは、他者の目や手の運動の知覚に伴う「見ている」あるいは「手の上にある重いものに」押されている」という他者の「感覚」が感情移入によって伝達されることをまず確認する (XIII, 64)。そして彼は、そのような感覚より高次の「確信、愛、喜び、怒り」等を伝達するものを、「括弧付きの表現 “Ausdruck”」と呼ぶ (XIII, 63)。さらに、この括弧付きの表現は表①のように分類される (XIII, 63, なおアルファベットによる記号付けはフッサール自身によるものである)。

【表① 「括弧付きの表現」(告知の媒介となるもの) の分類】

- (a) コミュニケーションに関わらない nicht kommunikativ (恣意的でなく unwillkürlich)  
(b-a) コミュニケーションに関わり、かつ言語的 kommunikativ und sprachlich  
(b-β) コミュニケーションに関わり、かつ非言語的 kommunikativ und nicht sprachlich

ここで (a) と (b-β) において体験の非言語的な伝達の媒介として考えられているのは「表情の動きや身振りなど (XIII, 65)」である。するとこの分類は、プレゼンターがすでに示唆していた告知の媒

介となるものの分類と重なる。つまり、体験を伝達する「括弧付きの表現」とは、告知の媒介となるもの一般のために、便宜的に与えられた名称なのである。

しかし、『論研』にならって有意義な記号のみを表現と呼ぶとすれば、身体動作を表現と呼ぶことには議論の余地がある。少なくとも身体動作は、言語表現と全く同じ意味において「表現」であるわけではないだろう。よって、右の分類を完成させるためには、便宜的に「括弧付きの表現」と呼ばれているものが正確には何と呼ばれるべきかを、(a) (b-a) (b-β) の各々において特定する必要があるだろう。そしてこの分類の完成によつてはじめて、私たちはそれぞれを媒介としてなされる告知を分類することができるだろう。そこで、本論文の答えるべき問題を次のように設定する。

告知の媒介となるものに応じて、告知はどのように分類されうるか。

この問題に答えるための手がかりは、そもそも身体動作が表現でありうるかという論点である。そこで本論文はまず第一節で身体表現の説明を行い、第二節で、この身体表現を含めた記号一般の分類を行い、表①の (a) (b-a) (b-β) がそれぞれどこに属するかを明らかにする。するとこの分類に対応する仕方、告知の分類が可能となるだろう。

本論文は、主に一九一三年から一四年のフッサールのテクストを用いてこの分類を試みる。主に参照されるのは、『間主観性の現象学』、『イデーンⅡ』、『論理学研究の補巻』である。なお本論文は、時系列を整理する都合上、『イデーンⅡ』のうち、同書の原草稿との対照によって執筆時期が特定できる箇所だけを扱う。ただし本論文は原草稿そ

のものを参照することができなかったため、榊原二〇〇九、二二〇一二二二頁の対照表を利用した。

## 一 身体表現

一九一〇年の草稿において、フッサールは恣意的な身体動作と恣意的でない身体動作を区別する(表①を参照)。そして同草稿によれば、前者が「感情移入を通じて了解されるように」という「意図(Absicht)」を伴うかぎりにおいて「本来的表現」であるのに対し、後者は「可能的表現」にとどまるとされる(XIII, 63)。意図的な身体動作を表現と見なすというこの着想の進展を促した要因の一つとして(二)、本文は一九一三年頃に書かれたと推定されるリップス批判に注目する(XIII, 70-76)。ここでフッサールは、リップスの「心理学の手引き」(一九〇三年)を取り上げ、同書が、これまでの自分の感情移入論に欠けていた「異他なる者の生の表出(fremde Lebensäußerung)」を考察している点を評価しつつも、感情移入という体験のすべてをそのような「身体表現(leiblicher Ausdruck)」の理解と見なす傾向を批判する(XIII, 70)。さらに同草稿に後に付記された注の中で、フッサールは、「表現の継起的な諸段階」の区別が同書に欠けているという点を批判している(三)(XIII, 76)。そして同じ一九一三年頃から、フッサールは「括弧付きの表現」の分類に本格的に取り組むことになる。この取り組みは、リップスに欠けていた表現の諸段階の区別の試みとも解せらるだろう。

特に表現の段階の一つとしての身体表現に関する考察として挙げられるのは、『イデーンII』の中で一九一三年三月から四月にかけて書かれた箇所である。そこでは、「語られた言葉」という言語表現に加えて

「表情の動き」や「身振り」等の身体動作が「告知」の媒介であることが明記される(IV, 192)。さらに同じ箇所では、これらの動作が「精神的意味(geistiger Sinn)」の担い手でもあるとされる(IV, 192)。この意味をもつかぎりにおいて、身体動作は表現と呼ばれうるだろう。では身体動作はいかにして精神的意味の担い手と見なされるようになるのか。手がかりとなるのは、『イデーンII』において右の箇所と同時期に論じられた、自然科学的態度と精神科学的態度の区別である。

自然科学的態度において、主観は身体を介して他の物と因果的に関係する「心(Seele)」として扱われる(IV, 175)。このとき身体を含めた諸物が属する世界は「自然(Natur)」である(IV, 174)。これに対し、精神科学的態度において、主観は因果法則ではなく動機づけの法則に従って行為する「人格(Person)」として扱われる(IV, 185)。この行為が向かう世界は、当の人格を中心にして広がる「周囲世界(Umwelt)」である(IV, 185)。

自然は自然科学の区域になったり、美感的価値づけの領野になったり、現実的あるいは可能な実践の仕事(Arbeit)の領野となったりする。そしてこの仕事は、それ自身で学問的、美感的、倫理的、あるいはその他の目的をもちうる。そしてこの目的を設定するのは、個体的あるいは社会的な主観性なのである(…) (IV, 197)。

このように、人格は、各々の目的(自然科学的、美感的、実践的などの)を設定し、その目的を実現すべく仕事する。精神科学的態度において了解されるのは、そのような人格、人格の仕事、および仕事によって産出された出来事や作品なのである。

特に、「行為[un]」の精神的意味を理解することとは、行為を「しかしかの意図において表出されたals in solcher Absicht geäußert<sup>(四)</sup>」、「作用[Act]」として了解することであるとされる(IV, 192)。そのような意味が精神的であるのは、この意味の中に、人格によって設定される意図(本論文は、この行為の「意図」を、直前の引用における仕事の「目的」と同義と解する)が含まれているからである。

〈身体動作の精神的意味を理解することは、身体動作をしかしかの意図において表出された作用として了解することである〉という右の主張と、上で確認した〈非意図的な身体動作は可能的表現であり、意図的な身体動作は本来的表現である〉という一九一〇年の草稿の主張を結合すると、身体表現は次のように説明される。

本来的な身体表現(精神的意味をもった身体動作)は、送り手が自らの作用を身体動作によって意図的に表出し、かつ、受け手がその動作を〈しかしかの意図において表出された作用〉として了解するときに成立する。これに対し、非本来的な身体表現には、送り手の意図がそもそも欠けている。ただしそれは、誤解であるにせよ受け手の了解の対象となりうるという点で、可能的な身体表現と呼ばれる。

だがこの説明においては、精神的意味がそもそも何であるかということが未だ明らかではない。言語表現においては、告知される体験と意味される意味ははっきり区別されていた。これに対し、身体表現においては両者の区別は曖昧であり、身体表現の意味は「個体的なもの Individuelles」であるとする言われる(XIII, 66)。これは一見すると、意味を「普遍的な(XIX/1, A167)」ものと考ええる『論研』からの逸脱である。身体表現の意味に関するこれらの混乱を整理するために、次節では『論研』第二版のための草稿の中で試みられた記号の再分類

を概観し、その再分類における身体表現の位置づけを確認する。なお次節以降では、『イデーニー』(一九一三年)における、経験の中で形成される「意味Sinn」と表現のもつ「意義Bedeutung」の区別<sup>(五)</sup>(III/1, 203, 285)を踏まえ、両者を訳し分ける。

## 二 告知の分類

『論研』第二版第六研究のための草稿のうち、特に一九一四年一月から四月にかけて書かれた諸草稿において、フッサールは同書第一版における指標と表現という区分に加えて、「信号Signal」とよばれる区分を導入している<sup>(六)</sup>。まず確認すべきことは、指標、信号、表現に共通する特徴は、第一研究のように「何かの代わりとなるfür etwas (XIX/1, A23)」という構造よりむしろ、「AがBを示すA weist auf B hin (XX/2, 83)」という構造であるという点である。重要なのは、このとき示されるBは、最も広義の「意義Bedeutung」とよばれ、何かを示すという点においては、指標さえもが「意義」をもつと言われていることである(XX/2, 78)。以下、この構造に即して、三つの記号の特徴を示す。

第一に、AがBの指標である場合、AがBを示すということは、「Aの存在定立が[...] Bの存在定立を動機づける(XX/2, 51)」ということである。この動機づけの関係は、主観が能動的に設定するものではなく、経験の中で受動的に形成されるものである。このような意味において「獣道Wildspur」は「獣Wild」の指標である(XX/2, 51)。

第二に、AがBの信号である場合、AがBを示すということは、AがBを思念するという「目的」のための「手段」となるということである(XX/2, 83)。この目的と手段の関係は、AがBを示すという構

造の上に付け加わる、Aを用いてBを思念するMit-A-B-Meinenという構造である(XX/2, 84)。それは、主観が能動的に「意図(XX/2, 81)」をもって設定する関係である。このとき、『論研』においては指標の一例とされていた「ハンカチの結び目(XX/1, A24)」は、信号の一例とされる(XX/2, 81)。つまり、想起の目印にしようという意図をもってハンカチに結び目をつけることによってはじめて成立するという点で、結び目は信号なのである。

第三に、AがBの表現である場合においても、AがBを思念するための手段として意図的に用いられるという点は、信号の場合と変わらない。ただし信号が部分をもたないものとして与えられるのに対し、表現は、判断等に対応するような分節としての「カテゴリー的な諸々の形式化kategoriale Formungen」を被る(XX/2, 118)。それゆえ、表現は他の記号と区別するために、特に「カテゴリー的記号」とも呼ばれる(XX/2, 118)。

以上をまとめると、表②のようになる。

【表②】記号一般の分類

	カテゴリー的形式をもつ		
	Aを用いてBを思念する (Mit-A-B-Meinen) という構造をもつ	AがBを示す (A weist auf B hin) という構造をもつ	
(ア) 記号でないもの	×	×	×
(イ) 指標	○	×	×
(ウ) 信号	○	○	×
(エ) 表現	○	○	○

では、表①における「括弧付きの表現」(a) (b-a) (b-β) は、それぞれ表②のどこに属するのか。まず言語表現(b-a)が、カテゴリー的記号としての表現(エ)の一種であることは自明だろう。では身体動作についてはどうか。

一方で、非意図的な動作(a)においては、動作と体験の関係はそもそも「記号的関係ではない」(XX/2, 73)。このとき、動作と体験は、前者が後者を示すという仕方で別々のものと見なされるのではなく、「心身のレアルな統一体(XX/2, 130)」の二側面であるとされる。それゆえ、動作において、「怒りや憎しみ」等の体験は、「まなざしや表情の動き」等の動作においてただちに知覚されるのである(XX/2, 73-74, 89, 104)。よって非意図的な身体動作は、記号でないもの(ア)の一種である。

他方で、意図的な動作(b-β)においては、動作と体験の関係は記号的関係となる。なぜなら、意図的に動作を行うときには、非意図的な場合と異なり、動作と体験の結びつきを恣意的に変更できるからだ。そして、記号によって示されるものを広義の意義とするという見解に従うと、意図的な身体動作の意義とは、動作主体のもつ体験にはかならない。このとき、身体動作はカテゴリー的形式をもたないが意図的になされているという点で、信号に分類される。例えば、呼び鈴を鳴らすという身体動作は、「ドアを開けるように」という「要求のための信号Auforderungssignal」である(XX/2, 56)。よって意図的な身体動作は、信号(ウ)の一種である。

それゆえ以前と同様に、ここでもやはり意図的な身体動作は「括弧付きの表現'Ausdruck」に属する(XX/2, 188)。それは身体表現というよりむしろ身体信号と呼ばれるべきものである。しかし信



号という区分は公刊された『論研』第六研究第二版（一九二一年）では断念されたため、以降、意図的な身体動作は、指標との違いを重視して、やや曖昧な言い方で、端的に表現と呼ばれることが多くなる（VIII, 63, XIV, 243 *et al.*）。

以上を踏まえ、本論文は告知の媒介となるものに応じて告知を次のように分類する。

【表③ 告知の分類】

告知 a …告知の媒介 a（記号ではない非意図的な身体動作）に

よる告知

告知 b-a …告知の媒介 b-a（表現の一種である言語表現）によ

る告知

告知 b-β …告知の媒介 b-β（信号の一種である意図的な身体動

作）による告知

この分類は、冒頭で見た一九一〇年のフツサールの構想に従ったものである。しかし彼自身が明示的にこの分類を提示しているわけではない以上、あえてこの分類を用いることは無益に思われるかもしれない。そこで最後に本論文は、この懸念に対して、告知の分類が相互伝達の記述のために寄与しうることを、フツサール自身の発言に従って示したい。手がかりとなるのは、意図的な身体動作である。

すでに確認したように、意図的な身体動作は信号であり、その意義は動作主体のもつ体験である。すると確かに、意図的な身体動作においては、意義される体験と告知される体験が一致する場合があることになる。しかし次の記述が示すように、表出（告知）される体験と話し手が実際にもつ体験の間には齟齬が生じうる（七）（なお本論文は、

ブレンターノと同様、フツサールが表出と告知を交換可能な語としていたと解する（八）。

私を含めた誰もが、「自分を表出する *sich äußern*」ことができ、しかも、「恣意的に表出する *willkürlich äußern*」ことができる。例えば、誰もが表出を自分で支配することができるし、表出をおしとどめることもできる。だから、「その人の中で起こっている」ことは、見えないのである。彼は「本心を隠す *sich verstellen*」ことができるし、感じていない喜びを「表現する」ことができる。さらに彼は、相手がこのような意図性を了解できるように、わざとらしく表現を行うこともできるのだ（XX/2, 70）。

話し手が実際にもつ体験を表出してくれない場合として、この引用は、本心を隠すこと、本心を偽ること、本心を偽りつつその偽りをわざと露見させることの三つを挙げている。本論文では便宜的に、これらを、秘匿、嘘、冗談と呼ぶ。これらの場合に生じている告知される体験と意義される体験との齟齬は、正直な動作との対比で次のように記述できる。

正直な動作…実際にもつ体験を告知し、実際にもつ体験を意義する

秘匿の動作…実際にもつ体験を告知せず、実際にもつ体験を意義しない

嘘の動作…実際にはもっていない体験を告知し、実際にもつ体験を意義しない

冗談の動作…実際にはもっていない体験を告知し、実際にもつ体験を

意義する

これらの記述は、非意図的な身体動作や言語表現には当てはまらない。一方で非意図的な身体動作は意義をもたないし、他方で言語表現は意義をもつものの、その意義は体験ではないからだ。

すると、特に言語表現との関連において、身体信号（身体「表現」は、言語表現の告知を是認あるいは否認するための根拠となる。例えば、「嬉しい」という言語表現は喜びという感情を告知しているが、それだけでは告知された感情を送り手が実際に抱いているか否かは分からない。だが身体信号としての微笑み等がそこに伴うことで、言語表現による告知（告知 $b-a$ ）と身体信号による告知（告知 $b-\beta$ ）の比較が可能となる。そして例えば、身体信号が正直な動作として了解されるならば、言語表現の告知は是認されるし、身体信号が嘘や冗談の動作として了解されるならば、言語表現の告知は否認される。

当然ながら、この了解は誤っていることがありうる。私たちは、嘘の動作を正直な動作として了解することによって「嘘を見抜けない」ことがあり、冗談の動作を正直な動作として了解することによって、「冗談を真に受ける」ことがある。さらにいえば、意図的でない身体動作による告知（告知 $a$ ）を身体信号による告知（告知 $b-\beta$ ）と取り違えることにより、相手のことを「深読みしすぎる」こともある。このようにして、伝達の際に送り手と受け手の間で生じる多様な出来事は、告知の分類を利用して記述されうる。

## 結び

本論文が冒頭で設定した問題は、「告知の媒介となるものに応じて、

告知はどのように分類されうるか」であった。本論文はこの問いに答えるために、まず冒頭で、フッサールにおいては告知の媒介となる意図的な身体動作、非意図的な身体動作、言語表現の三つが「括弧付きの表現」と総称されていることを確認した。次に第一節において、「送り手が自らの作用を身体動作によって意図的に表出し、かつ、受け手がその動作をしかじかの意図において表出された作用として了解する」という場面では、意図的な身体動作が表現と呼ばれうることが確認された。そして第二節において、この意図的な身体動作が正確には「信号」の一種であり、加えて、非意図的な身体動作が「記号でないもの」の一種、言語表現が「表現」の一種であることにより、これら三つが区別できることが確認された。そして最後に、この区別に対応する仕方では表③において告知の分類を行うことにより、本論文は冒頭の問題に回答した。

すると新たな疑問が生じる。身体をもつかぎり、人間は否が応でも告知（告知 $a$ ）を行っている。ではそのような告知とは別に、意図的な告知（告知 $b-a$ 、告知 $b-\beta$ ）を行う理由は何か。この問題が重要になるのは、フッサールの晩年の他者論においてである。例えば一九三二年四月の草稿において、彼は、人間たちの「単なる集合存在 bloßes Zusammensein」が未だ「社会的合—soziale Einigung」でないことを確認した上で、後者が成立するためには「告知の企図と意志 Vorhaben und Wille der Kundgebung」が必要であると述べている（XV, 472）。ここでの「企図と意志」を、本論文で取り上げた告知の「意図」と同義と解してよいとすれば、意図的な告知を行うのはなぜかという問題は、最終的に、人間が社会的存在であるのはなぜかという問題に帰着することになる。この新たな問題に答えることは今後の課題とし

たい。

〔付記〕本稿は、平成二五年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による研究成果の一部である。

## 注

※フッサールからの引用は、*Husserliana*の巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表す。ただし*Logische Untersuchungen*については、第一版(A版)の頁数を記す。

(一) プレンターノの告知概念の詳細は鈴木二〇一三を参照。

(二) 他の要因としては、ディルタイの表現概念からの影響が挙げられる。これに関しては榊原二〇〇九、第二部第三章で詳細に論じられている。

(三) ただし同草稿の執筆と注の付記の間にはどの時間的隔たりがあったかは不明。

(四) 榊原によれば、この語句は原草稿から変化していないが、原草稿においては、「としてals」という語が強調されているという(榊原二〇〇九、二七二頁)。

(五) テンゲイによれば、「経験意味」と「表現意義」は「(として)構造AlsStruktur」を共有するものの、たえず形成しなおされるか固定的であるかによって区別される(Tengelyi 2007, S. 170)。

(六) 信号についての研究として、Sinigaglia 1998およびMelle 2008を参照。

(七) 身体表現における意味の独自性に関して、村上は、告知される心的体験を「非理念的意味」とする解釈を提示している(村上二〇〇一、一八一頁)。

(八) この解釈は、直後の引用のほかXX/2, S. 191, 313等により支持されう

る。

## 引用文献

- Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Erster Band, O. Kraus (Hrsg.), Leipzig: Felix Meiner, 1924.
- *Die Lehre vom richtigen Urteil*, F. Mayer-Hillebrand (Hrsg.), Bern: Francke, 1956.
- Husserl, Edmund, *Husserliana*, Den Haag: M. Nijhoff, 1950-1989; Dordrecht: Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989-2005; Dordrecht: Springer, 2005.
- Melle, Ullrich, "Das Rätsel des Ausdrucks", *Meaning and Language*, P. Mattens (ed.), Dordrecht: Springer, 2008, S. 3-26.
- Sinigaglia, Corrado, "Zeichen und Bedeutung", *Husserl Studies* 14, Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 179-217.
- Tengelyi, László, *Erfahrung und Ausdruck*, Dordrecht: Springer, 2007.
- 榊原哲也「フッサール現象学の生成」, 東京大学出版会, 二〇〇九年。
- 鈴木崇志「Der Hintergrund von Husserls Begriff der Kundgebung und Kundnehmung」, 『実践哲学研究』第三十六号、二〇一三年、一三二頁。
- 村上靖彦「非理念的意味と身体性—フッサール『論理学研究』第一研究と『イデーニII』第五六節をめぐって—」, 『現象学年報』, 第一七号、二〇一一年、一七九—一八六頁。
- (鈴木崇志・すぎき たかし・京都大学・日本学術振興会特別研究員DC)

# 現象学的存在論の方法

## 還元から解釈学へ

内 藤 麻 央

ハイデガーは『存在と時間』の中で哲学を「普遍的な現象学的存在論」(SN 38)<sup>(1)</sup>と定義し、それが「フッサールが築いた地盤の上でのみ可能になった」と述べている。また初期講義や講演において、志向性とカテゴリー的直観の発見が存在論的研究への道を開いたとし、現象学的存在論に対するフッサール現象学の功績を認めている<sup>(2)</sup>。ところがハイデガーは、現象学的還元というフッサール現象学の根本的方法に関しては、存在論的研究にそぐわないものとして批判し、拒否するのである。本稿では、まずハイデガーによる現象学的還元の批判について検討し、還元の拒否によって生じる問題を指摘する。そしてこの問題の考察を通じて、ハイデガーの現象学的存在論においては解釈学の方法が還元の役割を果たしているということを論じる。

### 1 フッサールの現象学的還元に対するハイデガーの批判

ハイデガーは一九二五年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』において、フッサールの還元に対する批判を行っている。この講義の中でハイデガーはフッサールが意識の存在を問うているのかを問題にし、純粹意識を獲得し際立たせる方法である現象学的還元という方法

によつては存在を問うことができないと批判するのである。「この問い〔存在への問い〕は、超越論的還元でも形相的還元でも、還元においては立てられないだけでなく、還元を通してまさしく失われてしまうのである」(GA20, 151-152)。ではなぜ還元によつては存在を問うことができないのだろうか。

まず超越論的還元についていえば、それは自然的態度における一般定立 (Generalthesis) を遮断し、純粹意識という厳密な学のための地盤を獲得するための方法である。ハイデガーは、この還元は世界の存在・非存在についての判断を停止するのであり、いわば存在を度外視するための方法であると言う。この還元においては、存在者はそれが現に存在するものとしてではなく、意識されたものとして考察されるのであり、「自然的態度において与えられ、事実的人間にある意識の実在性は、まさしく還元においては度外視される」(GA20, 150)。存在を度外視することとしての超越論的還元は、存在を積極的に問うのには本質的に不適切な方法だということである。とはいえ、超越論的還元は世界の存在(実在性)をさしあたり度外視するだけであり、後から反省を行うことによつて、現象学的考察の対象とすることができ

ようにするための方法である。ハイデガーも超越論的還元における遮断によって現象学的考察がもはや存在するものとかかわらないと考えるのは誤解であり、「むしろ逆であって、まさしく最大限にまたひとつえに、存在者そのものの存在の規定が今や問題となつてゐる」(GA20, 136)と認めてゐる。しかしながら、ハイデガーによれば、フッサールの還元は超越論的還元の後に形相的還元をおこなうのであり、結局存在が問われることがないという。

ハイデガーによれば、形相的還元とは存在者の個別具体相を度外視し、その理念的本質を取り出そうとする方法である。今ここに在る個別的な椅子ではなく椅子一般、また、私の体験ではなく体験一般が考察対象にされるのである。椅子一般や体験一般について現象学的に考察し、その本質を直観することは可能であろう。しかしこのような形相的還元によつては、家が在ること、体験が在ること、作用の本質内実を見て取ることは、内実的な構造だけが見られ、体験の存在の本質は、理念的にも純粹意識の本質連関へ受け入れられることがなく」(GA20, 151)。

## 2 還元の拒否によつて生じる問題

以上のようなハイデガーの還元批判は存在を主題的に問うという意図の下でなされたものであるが、還元の方法的意義という観点からすると、それを拒否するということは現象学的哲学にとつて重大な意味をもつことになると考えられる。フッサールの現象学的還元とは自然的態度において働いてゐる諸々の妥当を素朴に遂行することをやめることであり、そうすることで「厳密な学」のための地盤を獲得すると

いう意味をもつてゐる。「事象そのもの」に即した現象学的研究をおこなうためには、ただ素朴に漫然と物事を見るのではなく、事象が自らを示す通りに受け取るための確かな地盤が獲得されなければならぬはずである。したがつて、現象学的考察においてそのような役割を果たす還元を遂行しないことは、自然的態度に立つたままであるということの意味し、素朴で独断的な立場ないしは非現象学的な立場に立つということを帰結するように思われる<sup>(3)</sup>。

たしかにフッサールとハイデガーの間には多くの根本的な違いが認められる。たとえば「ブリタニカ」草稿の共同執筆作業で顕在化した「主観性」の在り方をめぐる対立があり、またそもそも学問とは何か、哲学とは何かということに関する理解の基本的な差異がある。ハイデガーは「究極的な基礎づけ」による「厳密な学」という理念をフッサールと共有してはおらず、「普遍妥当性」という学問的認識の伝統的な理念を批判し、フッサールが「確実性への気づかい」(Sorge der Gewißheit)にもとづいて現象学を展開したことを批判するのである(vgl. GA17)。こうしてみると還元が現象学の根本的な方法であるとはいへ、フッサールとハイデガーがその方法を共有していないとしても別段そこに問題はないと思われるかもしれない。しかしハイデガーは『存在と時間』で「現象学」の概念をギリシャ語の語源的意味にまで遡つて独自に規定する際にも、「事象そのものへ」という格率を積極的に用い、「自らを示すものを、それがそれ自身の方から自らを示してくる通りに、それ自身の方から見えるようにさせる」(GA20, 32)という現象学の根本精神を継承してゐるのであり、そうであるならばやはり、ハイデガー現象学においても、いかにして「事象そのもの」を獲得するのかということが方法的課題となるはずである。したがつ

て、フッサール現象学の核心にある還元の方法をハイデガーが単純に否定し拒否したとみなすのではなく、ハイデガーの現象学的存在論に「フッサールの還元」とは異なるが、還元役割を果たしている独自の方法を読みとる必要があると考えられるのである<sup>(4)</sup>。実際ハイデガーの現象学的存在論には現象学の格率を実践するための自覚的な方法が認められるのであり、また、「どんな前提も問に付したまま機能させない」という意味での「無前提性」の理念をハイデガーはフッサールと共有してもいるのである。以下ではハイデガーの現象学的存在論において還元役割を果たしているものが解釈学であるということを論じるが、その際、「形式的告示」と「現象学」との関連性において初期ハイデガーの「解釈学」の方法を捉えていくことにする。

### 3 形式的告示的解釈学と現象学的存在論の「無前提性」

ではまず現象学的存在論の「無前提性」の問題を考察するために、ハイデガーの形式的告示的解釈学についてみていくことにする。「形式的告示」は前期ハイデガーの思索を導く主導的な方法概念であり、「存在と時間」においても術語として論じられることはないが積極的に用いられている。形式的告示の方法とは、はじめに形式的で内容的には空虚な概念を提示し、それから具体的な考察の遂行過程で徐々にその意味内容を充実させていくというものである。形式的に告示されたものは規定された一般的な意味内容をもつ概念や命題とは異なり、そこからさらに別の概念や命題を分析や演繹によってひきだすことができるような考察の地盤にはならない。しかしそれは「指示的」と「禁止的」機能をもっており、問われているものをあらかじめ空虚にはあるが告示しておくことで、それを事象そのものに即して直観

的に充実化する「視線の方向」を「指示」し、また非本来的な理解や伝統的な既成解釈に引きずられることがないよう「禁止的」に導くのである (vgl. GA61, 141)。

形式的告示は、それが固定された一般的な命題とみなされたり、また、それが先持とともに構築的、弁証法的に演繹されたり空想されたりするときには、いつも誤解されている。未規定ではあるがなんらかの仕方で理解されうる告示内容から出発して、理解を正しい視線方向へもたらすこと、そのことにすべてがかかっている。(GA63, 80)

興味深いことに、ハイデガーは現象学の「現象」の概念をも形式的告示的に理解している。「現象」とは「自らを示すもの」のことであり、それは「代理」や「間接的観察」、「再構築」されているものではないということの意味する。このような現象概念の理解においては「さしあたり事象内容についてはまったく何も確定されていないし、そのうちには一定の事象領域への指示も存していない」(GA63, 68) が、「存在者が対象で、あることの本来的ではない仕方、しかし可能的で実際には支配的な仕方を防止するということが共に含意されている」(ibid.)。しかしながらフッサール現象学においては、「現象」は「領域的なカテゴリー」にまで改変され、「体験」や「意識連関」を意味している。「体験としての体験が現象である」(GA63, 72) というわけである。ハイデガーはフッサールに抗して、あくまで「現象」概念を事象内容については未規定なものとして受け取ろうとする。「『現象』という」この主題的なカテゴリーは、批判的に確定された隠蔽態を解体

していく道へ還帰するように見ることを批判的・警告的に導いていく、という機能を有している。それは監視的であり、つまりはその警告的機能においてのみ理解され、「領域の」限定としては誤解されているのである」(GA63, 76)。このように形式的告示的に現象概念を理解するということが、「現象学をその可能性において把握する」(GA63, 74)ということに他ならないのである。

では現象学的存在論において形式的告示の方法が具体的にどのような用いられているのかを簡単に確認しておこう。『存在と時間』の序論では現存在の存在が「この存在者にとつては自らの存在においてその存在それ自身が問題である」(SZ, 12)と定式化され、「実存の理念」(SZ, 232f, 302, 311, 314)が形式的に告示されている。現存在の存在のこの本質規定は「何らかの事象内容を持った何」を述べておこなわれているのではなく、「実存」の実質的な意味内容はこの段階では未規定である(vgl. SZ, 12)。現存在の解釈学は形式的に告示された実存の理念から出発し、それに導かれながら、告示内容の充実化を目指して解釈学的「循環」を遂行するのである。ここで「実存の理念」は現存在の解釈学の「前提」として機能しているのだが、その意味は「何らかの命題を設定し、そこから形式的な整合性の規則に従って、現存在の存在に関するその他の諸命題をも演繹している」(SZ, 314)ということではない。ハイデガーは『存在と時間』において「解釈」(Auslegung)を特定の学問的方法や認識態度ではなく、より根源的に、現存在の存在構造と捉えている。それは「了解」を「形成仕上げる」と「(Ausbildung)を意味しており、あるものもあるもの」として捉えるという構造をもっている。判断や言明といった理論的認識的態度がとられる以前に、日常的な道具の使用においても常にすでに

解釈はおこなわれているのであり、たとえば身近なものが「机として」「これこれの用途のためのものとして」前述定的に解釈されている。われわれが関わり合うものはすべて、あらかじめすでに解釈されているのであり、哲学的探究というものも一定の被解釈性という「前提」ないし「先入見」から出発せざるをえないのである。つまり、解釈というものは「先行構造」(Vor-Struktur)の中でおこなわれるのであり、「循環」は了解そのものの本質的特徴をなしているのである(vgl. SZ, 152, 314)。したがって、解釈が何事かを「前提」し、「循環」的に遂行されるのは必然的なことなのであり、「すべての解釈は、一方でこれから了解をもたらそうとするものでありながら、他方では、それが解釈すべきものをすでに了解していなくてはならないのである」(SZ, 152)。それゆえ「決定的に重要なことは、循環のなかから抜け出すことではなく、まともな仕方でのなかへ入り込むことである」(SZ, 153)といわれるのである。そして、現存在自身にそなわる頹落傾向のゆえに、現象学的研究によって解釈されるべきものはすでに日常的で平均的な了解によって「隠蔽」されているため、「現象的挙示の根源性をみずから目標としているわれわれの存在論的解釈は、この存在者の存在をそれ自身の隠蔽傾向に逆らって奪取しなくてはならない」(SZ, 311)とされるのである。このように日常的了解の隠蔽傾向に逆らって解釈されるべきもの(現存在)をそれが自らを示す通りに受けとるための方法として、解釈に「視線の方向」を「指示」し、また非本来的な理解や伝統的な既成解釈に引きずられることがないよう「禁止的」に導く形式的告示が遂行されているのである。形式的告示は具体的な考察の遂行に先立って実存の理念のような「前提」を提示するが、それは「どんな前提も不問に付したまま機能させない」と

いう意味で、「無前提」であるためなのである。ハイデガーにおける「無前提性」が意味するのは、あらゆる前提を排除することを目指すのではなく、前提を積極的に明示化していくことを目指しているのであり、すなわち、日常的了解においてすでに暗黙のうちに作用している前提（平均的了解）に抗して事象そのものを探求するために、形式的告示によって自覺的に前提を提示するということを意味するのである。

#### 4 伝統の批判的解体としての解釈学

『ナトルプ報告』の中で「解釈」とは「過去を了解しつつ我がものにする」と（GA62, 347）であるといわれており、「解釈学は、唯一、解体という方途によってその課題を成し遂げる」（GA62, 368）とされていることから明らかなように、ハイデガーの解釈学は本質的に過去や歴史性とかかわる考察方法である。『存在と時間』では解釈学の主題は現存在であるとされ、「現存在の解釈学」は「実存的分析論」であるといわれており（vgl. SZ, 37-38）、『存在論（事実性の解釈学）』でも「解釈学という用語は、事実性への導入、接近、問い、解明の統一的方法を告示すべきである」（GA63, 9）と述べられている。つまり、解釈学とは現存在（事実的な生）という主題を問うための方法であり、事実性・歴史性という現存在の固有の在り方に即応した考察方法なのである。

『存在と時間』の序論では、現存在が「自らの過去を存在する」という根本的な歴史性を有しているということがまず概略的に示される。現存在の歴史性のゆえに、存在への問いは「それ自体歴史性によって性格づけられてゐる」（SZ, 20）のであり、また「現存在とい

う」この存在者の最も固有な存在論的照明は、必然的に『歴史学的な解釈になる』（SZ, 39）のである。そして現存在が歴史的に存在するのは、さしあたりは平均的日常性という様態においてであり、非本来的な、頹落という仕方においてであるため、現存在は「伝統にもたれかかり」、現存在の歴史性は「根のない」ものとなっている。それゆえ存在の意味を問うためには、「固定化した伝統を解きほぐし、その伝統がもたらした閉塞状態を解消することが必要となる」（SZ, 22）のであり、つまり伝統の「解体」（Destruction）が必要となるのである。存在論的研究が伝統の批判的解体としての解釈学を必要とするという、以上のようなハイデガーの発想は、「現象学」（もつといえは還元思想）と深く関係しており、それをベースにしている。この点について「事象そのもの」が獲得されていない状態、つまり「事象が自らを示さない」という事態をハイデガーがどのように理解しているのかを確認することを通じて明らかにしていこう。

#### 5 事象そのものを獲得するための方法としての解釈学

ハイデガーは『存在論（事実性の解釈学）』で「事象そのもの」が自らを示さないという事態を次のように表現している。

事物が自らを「示すのは、伝統によって固定された一つのアスペクトでもありうる。〔…〕また、それ自身において自らを端的に示すものは、いまだ事象そのものである必要はない。ひとがそれに安んじているかぎり、地盤を設定するさいにすでに一つの偶然なものも自体的なものと同様に扱ってしまったことになる。ひとは一つの隠蔽態を事象そのものと見なすのである。（GA63, 75）



事象そのものは隠蔽状態のなかから獲得されなければならない。そのためには「隠蔽の歴史を開示することが必要になる」(ibid.)のであり、伝統の「解体」(Abbau)によつてはじめて「根源的な事象設定が可能になる」(ibid.)。つまり、ハイデガーにおいては、事象そのものが自らを示さないうという「隠蔽状態」は、「伝統による」隠蔽なのであり、事象そのものを探求するためには伝統の解体作業が必要なのである。それゆえハイデガーは伝統の批判的解体という原理的な「歴史的批判」を欠いている「現象学の没歴史性」を批判するのである(vgl. GA63, 75)。現象学的研究のための地盤を獲得するための方法は、フッサールにおいては自然的態度における一般定立を遮断し純粹意識の領野を獲得するという意味での還元であったが、ハイデガーにおいては解釈学的解体がその役割を果たすのである。このようなハイデガーの「還元」は諸概念をギリシア哲学という根源的な地盤へと連れ戻す還元であり、そうすることで事象そのものの生き生きとした経験へと連れ戻す還元であるといえるだろう。

ではこの伝統の解体作業は具体的にどのように遂行されるのか。ハイデガーは次のように述べている。

解体ということがここで意味しているのは、いかにしてある一定の根源的なものが下落し隠蔽されるに至ったかを見るために、また、われわれがこの下落のうちにあるということを見るために、ギリシア哲学へ、アリストテレスへと還帰するということである。(GA63, 76)

ここでハイデガーが特にアリストテレス哲学を重視するのは、それが伝統によつて歪められ隠蔽されていく以前の「哲学の原初」<sup>(5)</sup>だからである。哲学の伝統的な諸概念、たとえば「超時間的なもの」「理念的なもの」「一般的なもの」「経験的なもの」等々、これらはハイデガーによればわれわれにとつて「きわめて異質な由来をもった範疇的諸規定」(GA63, 60)である。それはわれわれにとつては疎遠なギリシア的な地盤においては事象そのものに即して把握されたものであり、すなわち古代ギリシア人には生き生きと経験されていた事象から獲得された概念である。われわれはその同じ経験地盤には立っていないのにもかかわらず、「今日の哲学」はギリシア的な概念を用いてものを考え続けている。それゆえ「今日の哲学の傾向」は「異邦人のプラトン主義」(GA63, 43)と特徴づけられるのである。

ここで解体ということが意味しているのは、伝統の単純な否定ではない。それは伝統の「可能性と限界」を明確化することを目指しているのであり、「解体は過去に対して否定的に接するのではなく、その批判は『今日』に向けられている」(SZ, 22)のである。解釈学的解体によつてはじめて、伝統というものが暗黙の「前提」として機能することをやめるのであり、それを「積極的に我がものにする(Aneignung)」ということも可能になるのである。ここにはハイデガーの解釈学的解体とフッサールの還元とが果たす機能の類似性が認められる。フッサールの還元において懷疑はデカルトの懷疑とは異なり世界の存在を否定や除去するのではなく、その妥当を停止させる「遮断」ないし「スイッチを切ること」なのであり、そうすることで括弧に入れられたものは積極的に現象学的考察の対象となるのであるが、同様にハイデガーの解釈学的解体も暗黙の裡に働いている伝統の妥当

を停止させ、それを単純に否定し拒否するのではなく積極的な可能性において捉えなおすということを目指しているのである。

これまでハイデガーの現象学的存在論において解釈学の方法が還元役割を果たしているということを論じてきたが、ハイデガー解釈学とフッサールの還元には決定的な差異もある。フッサール現象学においては徹頭徹尾反省の諸作用のなかで現象学的考察が遂行されるが、ハイデガーの解釈学は伝統の批判的解体のためにアリストテレス研究などのテキスト解釈をおこなうのであり、それは方法的意識操作や独白的な思考にとどまるものではない。解釈学の主題は現存在(事実性)ではあるが、この主題が自らを示すとおりに「見えるようにさせる」ためには「隠蔽の歴史」を開示する伝統の解体作業が必要なのであり、このことは既存の諸概念や言説の起源となる文献を解釈するということを意味するのである。またフッサールの還元が「超越論的なもの」と「経験的なもの」を分離し個別的で偶然的なものを捨象することをその本質としているのに対して、ハイデガーの解釈学は「経験的なもの」から分離されたという意味での「超越論的なもの」の獲得を目指してはいない。むしろ反対に、解釈学は「事実的な生」を問うために「歴史的批判」をおこなうのであり、それは「経験的なもの」を最大限考慮に入れるための方法なのである。このように両者の方法の具体的内容にはいくつかの本質的な相違点があるが、ハイデガーはフッサールから「現象学的に見ること」を学び、「事象そのものへ」という原理と事象が自らを示すとおりに「見えるようにさせる」という直観主義的態度を継承しているのであり<sup>(6)</sup>、そうである以上、「事象そのものを獲得するために素朴で日常的立場から脱却しなければならぬ」という方法的課題も引き受け独自に深化発展させていったと考えるべきで

あろう。そしてフッサールの還元に代わってハイデガーが採用したのが解釈学の方法なのであり、それは事象が自らを示す通りに受け取るために暗黙のうちに作用している伝統を批判的に解体し、素朴で日常的立場から脱却することを目指すという点で、還元役割を果たしていると考えられるのである。

## 注

(1) 『存在と時間』(Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001)からの引用は、略号SZおよび頁数によって本文中に表記する。また、『ハイデガー全集』(Martin Heidegger Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 1975-)からの引用は、略号GAおよび巻号・頁数によって本文中に表記する。

(2) 一九二三／二四年冬学期講義『現象学的研究への入門』では「志向性のこの発見によって、哲学史全体の中ではじめて、徹底的な存在論的研究のための道がはつきりと与えられることになる」(GA17, 260)とされ、また一九二五年の「カッセル講演」では「存在の意味に通じる道を切り開く作用がカテゴリー的直観である」(Wilhelm Dilthey's Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, hrsg. von Frithjof Rodi, in: *Dilthey Jahrbuch* Band 8, 1992/93, 161)と述べられている。

(3) ハイデガーは一九二七年夏学期講義『現象学の根本諸問題』において、自らの「還元」について語っている。「フッサールにとっては、現象学的還元とは、事物と人格の世界に入り込んで生きている人間の自然的態度から、超越論的な意識生へと、またそこにおいて客観が意識の相関者として構成される超越論的意識生のノエシス・ノエマ的諸体験へと現象

学的なまなざしを廻行させることである。われわれにとっては、現象学的還元とは、存在者のいづれもどりの特定の把握から、この存在者の存在の了解「…」へと現象学的なまなざしを廻行させることを意味する」(GA24, 29)。とはごえいのようなハイデガー流の「還元」が意味するのは、ハイデガー現象学は存在を主題とするということだけであり、その内実はフッサールの還元とは大きく異なっている。実際ハイデガー自身もここで「事柄の上からではないが、表現上はフッサール現象学の中心的用語を継承する」(ibid.)という言い方をしている。

- (4) これまでもハイデガーの「還元」をめぐる多くの議論がなされてきた。たとえば「不安」に還元の役割を認めるといふ解釈があり、近年の現象学会の研究発表でもその解釈が提示されている(荒畑靖宏「還元と二つの主観性」、『現象学年報 一七』、日本現象学会、二〇〇一年、参照)。この解釈は日常性からの脱却という点に還元の機能の本質的特徴を認めるという点で本稿と観点を共有している。しかし本稿は還元を現象学的考察全体を導く根本的な方法として捉えており、ハイデガーの還元が不安によって開示される世界の世界性そのものや現存在の本来的存在可能の分析だけに限局されずに、日常性の分析はもちろん『存在と時間』以前の事実性の解釈学などにおいても常に遂行されていると考える点で異なっている。

- (5) Günter Figal, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg, 1992, 27-28.

- (6) 佐藤真理人によれば、「およそ『現象学的』と称される哲学すべてに共通する性格をあげるとすれば、それはこの直観主義的態度である。すなわち、自己を与える (sich geben, se donner) 、自己を示す (sich zeigen, se montrer) 、自己を告げる (sich melden, s'annoncer) 等の言う回しで

表現される対象の現象を基礎として事象の考察を進めることである」(佐藤真理人「現象学的に考察するとはいかなることか」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第五一輯、二〇〇六年、一九頁)。この意味でハイデガーも「直観主義を継承している」のであり、「そのように解してこそハイデガーの諸説は現象学的分析と呼ぶにふさわしいものとなるであろう」(同上)。

(内藤麻央・ないとう まお・早稲田大学大学院)

# アポリアの始まり

## ——若きデリダのフッサール『算術の哲学』読解——

長 坂 真 澄

はじめに<sup>(1)</sup>

デリダの高等師範学校修了論文、『フッサール哲学における発生の問題』(執筆1953・出版1980)(以下『発生』論文と略)は、彼の後のフッサール読解、さらには、彼が後に展開する哲学の方向性を決定づけるものとして、彼の『算術の哲学』読解が重要な意味を有していることを、如実に示している。しかしながら、この読解がいかなる意義を有するのか、詳細に検討した研究は未だ見受けられない<sup>(2)</sup>。我々はいくつかの検討を、デリダを理解する上で不可欠な課題であると考え、というのも、第一に、『算術の哲学』読解を通してこそ、彼は彼の哲学全体の代名詞ともいえる、アポリアの議論を展開することになるからである。第二に、『算術の哲学』読解を通してこそ、デリダの後のフッサール諸著作の読解を貫く重要な諸前提が構成されるからである。デリダのフッサール読解は、通常のフッサール読解からはかけ離れた特異な点を有している。ごく概略的に言えば、『発生』論文は、フッサール哲学を、事実と本質、実在性と理念性といった二項対立への抵抗と捉え、二項に対する第三項として「発生」の概念を位置づける。当時のデリダに入手可能であったフッサールのすべての著作、つ

まり「数の概念について」(1987)から「幾何学の起源」(1986)までを、彼はこの論文で、実在性と理念性とを二極としてその間を揺れるジグザグ運動、「弁証的な揺れ」(PG)の線上に位置づける。こうした彼の読解は、フッサール解釈におけるヘーゲル思想の密輸入として受け取られがちである(Cf. DH02)。しかし、彼の『算術の哲学』読解を辿るならば、むしろこの独特のシナリオは、『算術の哲学』におけるアポリアとの取り組みからこそ帰結することが理解されるのである。

本論考はこの読解を辿ることにより、第一節において、デリダがフッサールの面したアポリアをそもそも議論の出発点としていることを明確にする。さらに第二節では、彼がフッサールをカントの批判的継承者として捉えていることを、「ア・プリオリな総合」に着目して明確にする。最後に第三節で本論考は、発生の問題が抱えるアポリアを、デリダがフレイゲから受け継ぐ問いを通して観察する。それが、デリダのフッサール読解全体、さらには、彼の哲学の基本構造をも貫くことになる、直観の不可能性というアポリアへとつながることになる。

### 第一節 実在的なものから理念的なものへの移行のアポリア

デリダは『算術の哲学』を、個別的、実在的なものから、概念という普遍的、理念的なものへの移行に伴う困難との取り組みとして特徴づけている (cf. PCMT273: OG6)。フッサールの表現によれば、それは「具体的な」「集合」から「普遍的概念」への「移行」に存する「特別な難しさ」(Hua XII 64)である。『発生』論文においてデリダが向かうのはこの「移行」の問題、すなわち、数概念の「生成(Entstehung)」の問題である。デリダによれば、数の生成の問題は「発生(Genesis)」の問題にはかならない。それはまさに、フッサールの後の発生的問題を十全に提示しているとされるのである (cf. PG60)。

しかし、問題のフッサールの書は、そもそもフレーゲの『算術の基礎』(1884) (GIA) への反論をなすものであるで、まずはフレーゲの説を確認しておきたい。フレーゲは同書において、数が具体的な諸対象の集合に対する抽象を通じて形成されるという説に異論を唱える (cf. GIA38ff)。例えば、白い猫と黒い猫という対象に対して、抽象を行う、つまり、これら対象の性質の捨象を行うとする。すると、そこから得られるのは「猫」という概念であって「2」という数ではない (cf. GIA45)。さらに、具体的な諸対象から数概念が発生するとする説は自ら背理に陥るということを示すために、フレーゲは、この説が避けることのできないアポリアを提示する。それは差異 (Verschiedenheit) と相等性 (Gleichheit) の両立不可能性に由来するアポリアである (cf. GIA50)。一方で、互いに異なる諸対象の単なる堆積からは、数は発生しない。数が、この集合から誕生するためには、諸対象の間に、相等性があるのでなければならぬ。つまり、単位を構成する対象の一つ一つが、同じものとして現れるのでなければ、数を数えるということとはありえない。しかし他方で、同じものの堆積は、決して数にはな

らない (cf. GIA50)。例えば、フレーゲがウィリアム・スタンレー・ジェヴォンズから引用している例で考えてみよう。3つの硬貨があるととして、それらが同じものであるとする。つまり、同じ性質を持ち、同じ空間、同じ時間に存在しているとすると。その場合、人はそれを3つではなく1つだと言うであろう<sup>(3)</sup>。同じものを数えることは無意味である。このアポリアを敷衍しつつ、デリダは宣言する。「発生のあらゆるパラドックスが、ここにある」(PG70)。

ところで、フレーゲは、上のアポリアに対する彼自身の解決策を提示する。それは、数を、具体的な諸対象の集合とは独立した、「概念の言表」(GIA59)として捉えることにかならない。この観点から、フレーゲは次のように言い放つ。「[...] 数が、心理学の対象や心的経緯の結果ではないということは、例えば北海がそうでないのと同様である」(GIA34)。フレーゲによれば、北海という名が指す客観性それ自体は、心的作用によって生成するのではなく、心理的行為があるなしに関わらず存在する。数も同様に、心的作用に関わらず、客観として存在するとされるのである。

フレーゲに真つ向から反対する形で、フッサールは、数の発生を考えるために、具体的な諸対象の多性から出発する。彼は、フレーゲが提示したアポリアが、或る混同に基づくものであるとし、そこにそもそもアポリアはないとする。彼によれば、フレーゲは「相等性 (Gleichheit)」と「同一性 (Identität)」を混同している (cf. Hua XII 148)。たしかに同一性は差異とは両立不可能である。しかし相等性は、差異とは両立不可能ではない。様々に異なるものが、同等であるということとは十分に可能だからである。

しかし、そもそもフッサールは、相等であるか、差異があるかと

いった、諸対象間の比較は、多性概念や数概念の形成には、先行しないと考える (cf. Hua XII 18)。彼は、諸項における、以下の二つの関係のあり方を区別する。第一に、この関係が、各項のそれぞれに既に含まれているような場合である。例えば、各項同士の相等性という関係においては、各項の性質に、等しいというこの関係がそもそも含意されている。こうした関係を、フッサールは「第一次の関係」と呼ぶ。第二に、各項に外的な意識の関与によって初めて確立され得るような、諸項間の関係がある。例えば、表象や判断などの行為によって確立されるような諸項間の関係がそうである。これをフッサールは「心的関係」と呼ぶ (cf. Hua XII 69)。例えば、「赤、月、ナポレオン」という互いに非常に異なる諸対象があるとすると、我々はこれを数えることができる。それは3にはかならない。このように、互いに遠く性質の異なるものを数えることを可能にするもの、それは、赤、月、ナポレオンという各項が、互いになす関係からきているのではない。そうではなく、我々がそれら「を共に考える」(Hua XII 74) ことから来るのである。かくして「…を共に考える」ということが心的関係を打ち立てる。フッサールはこの心的作用を「收集的結合」(*kollektive Verbindung*) (Hua XII 20) と呼ぶ。心的関係は、多性の概念を産出し、さらに我々を数概念へと導く。それは、数えられる諸対象の内容や特徴といったものの彼方に、我々を導くのである。

ところがデリダは、この書の核となる概念は、收集的結合よりも別のところにあると考える。それは、フッサールが、收集的結合が前提するものとして提示する、「或るもの (Etwas)」の概念である。この「或るもの」の概念は、主観性の関心の方向の転換を指し示すものである。様々な諸対象を「何らかのもの (irgend etwas)」として捉えるとき、

主観性の関心は、それら諸対象の内容や特徴へとはもはや向かわず、むしろ、それらがひとまとまりにあるという「結びつき」(Hua XII 29) へと向かう。例えば、ジュピター、或る矛盾、或る天使は幾つか、という問いに対して、我々は、即座に3と答えるであろうとフッサールは言う (cf. Hua XII 145)。このことは、ジュピター、或る矛盾、或る天使の各項が持つている内容や特徴に対する関心を、我々が中断し、我々の関心をむしろ、単に「何らかのもの」でしかない各項へと向けることができることを示している。デリダはここに、後のフッサール現象学における、形相的還元の母型を見ている。「数えることは、『本質的な』区別を前提とするのであり、『実在的な』差異を前提とするのではない」(PG7)。それゆえにこそフッサールは、それぞれの「或るもの」、つまり各単位が、あらゆる経験的な次元を超えて、「絶対的な」相等性 (Hua XII 156) において獲得されると言い得るのである。しかし同時に、この「或るもの」が実在的なものから獲得されるものであることは、既に見たとおりである。かくしてフッサールの「或るもの」の概念は、デリダによれば、心理学主義にも論理学主義にも還元不可能なもの、すなわち、具体的でありかつ形相的であるようなものを指し示しているのである (cf. PG7)。

## 第二節 カントにおけるア・プリオリな総合のフッサールによる批判的継承

第一節で、我々は、フッサールが、数えられる諸対象の内容や特徴を、数概念の形成にとって重要ではないものとし、心的関係を打ち立てる心的行為が、数概念の構成に寄与すると考えることを確認した。しかし、フッサールがこのような考え方に至るのはなぜであろうか。

ここで重要であると考えられるのが、カント及びランゲである。カントが『純粹理性批判』あるいは『プロレゴメナ』において言及する数概念は、時間表象と関連づけられたものであった (cf. KrV, A142-143, B182, AA, Bd. IV, 283)。対して、カントを批判する形で、ランゲは数概念を空間表象に結びつける。例えば、四角は四という数字に対応する。これは、単位を追加していくことによって形成されるものではなく、「直観による総合」によるとされる (cf. LS141)。さて、フッサールは、数概念を時間表象から捉える説も、空間表象から捉える説も、ともに反駁する。例えば、A、B、C、D という時間表象が継起的に現れるとして、それが数4を構成するとする。しかし、D、C、B、A と逆の時間的順序で対象が把握されたとしても、それは数としては同じである。このことは、時間が数の概念の形成と無関係であることを示している (cf. Hua XII 31-32)。空間についてもパラレルな議論がなされる (cf. Hua XII 36)。例えば、A、B、C、D という対象が、左から右に並んでいても、右から左に並んでいても、それらを我々は4と数える。それゆえ数の形成は、空間状況とは関係がないことになる。そもそも空間表象や時間表象は、あらゆる概念の形成に必要なものなのであって、数概念の形成に特別にそれらが寄与するとは考えられないのである。しかし他方でフッサールは、ランゲの用いる「直観による総合」という考え方に着目する。「総合」という語は、カント由来でランゲが用いている術語である。このカントにおける総合という考え方こそ、フッサールの収集的結合という構想のヒントになっていると考えられるものである。

カントは、『純粹理性批判』第二版において、統覚における諸表象の多様なア・プリオリな総合的統一を、悟性の働きに帰す。〔(1)S〕

結合は諸対象のうちにあるのではなく、「結合は悟性の働きである」。「悟性自身は、ア・プリオリに結合する能力である」(KrV, B134-135)。つまりカントはここで、ア・プリオリな総合は主観の悟性の働きであるとするのである。ランゲが出发点としているのはこのア・プリオリな総合である (cf. LS136)。ただし、カントの総合においては、悟性の自発性と感性の受容性とは分離され、悟性の働きが、直観によって与えられる多様の総合を遂行するのに対し、ランゲは、このようなカントにおける「悟性と感性の暴力的な分断」(LS135)を認めず、ア・プリオリな総合を直観に帰す。概念は、悟性によってではなく、直観を通してまず固定される (cf. LS133) のであり、直観に内在的 (cf. LS134) とされるのである。また、この総合は「心理学的事実」(LS135) であるとされ、この総合がいかにして可能かを問うことは意味がないとされる (cf. LS136)。フッサールは、ランゲのいう「総合」は、彼自らの術語では「収集的結合」に相当すると明言している (cf. Hua XII 35)。つまり、数の具体的な諸項からの発生は、「ア・プリオリな総合」にはかならないのである。かくして、フッサールは、カントにおける、悟性によるア・プリオリな総合という考え方と、ランゲにおける、直観によるア・プリオリな総合という考え方を吟味した上で、両者をそれぞれ批判しつつ部分的に継承するものとして、直観によるア・プリオリな総合に対応する、主観性の心的作用としての収集的結合という考え方へと至ったと考えられるのである。

以上の背景から、フッサール自身は、「ア・プリオリな総合」という術語は用いないにも関わらず、デリダは以下のように要約するのである。数の概念の発生の問題は、「いかにしてア・プリオリな総合判断は可能か」(KrV, B19) とどう、カント由来の難問にかならない (cf.

PG77)。ただし、デリダは言う。「ア・プリオリな綜合は[...]もはや『判断』がなすことではなく、直観がなすことになる」(PG74)。つまり、ア・プリオリな綜合判断ならぬ、ア・プリオリな綜合直観なるものが、いかにして可能なかが問題であるとされるのである。このことは次のことを指し示している。結合を直観することは、感性的ではもはやないものを直観することであるから、このア・プリオリな綜合直観は、後にフッサールが『論理学研究』で導入する、範疇的直観に対応するものである。この拡大された直観の不可能性こそが、デリダが、彼のフッサール現象学の読解を通じて主張してゆくことにほかならない。それを最終節で確認しよう。

### 第三節 直観の不可能性のアポリア

上述のようにフッサールは、「或るもの」及び收集的結合の概念を導入することによって、数の概念が心理学の対象ではないとするフレーゲの説に異論を唱えるが、彼はそれに並行して、フレーゲによって提示されていた、0や1のアポリアをも吟味する。それは、数を多性から出発して考えるならば、多性には由来しない0と1を数として考えることができないという問題である (cf. GIA38ff.)。例えば、月に対する抽象を行えば、確かに、「地球の衛生、或る惑星の衛生」等の諸概念を獲得することができるかもしれないが、「1」という概念に辿り着くことはない。0の場合、問題はより深刻である。そもそも抽象の出発点となるような対象がないからである (cf. GIA56-57)。フレーゲはまた、大きな数あるいは無限の数のアポリアも提示していた。それは、直観では把握しきれない百といった数や、無限の数を、いかに具体的な諸対象の知覚から導き出せるのかという問題である (cf. GIA6,

101)。フッサールはこれらの困難な問題も解決する。彼によれば、0と1は、本来的な数ではなく、多性に基づくような本来的な数から、事後的に限界概念として演繹されるような、例外である (cf. Hua XII 133-134)。さらに彼は『算術の哲学』第一巻第二部で、本来的表象と象徴的表象を区別する (cf. Hua XII 193)。象徴的表象とは、直観に与えられ得ない対象を「記号」を用いて媒介的に表象するものであり、しばしば、本来的表象を「代補する」(Hua XII 194)とされる。1ダース以上の数といった直観では与えられ得ない数の場合 (cf. Hua XII 197, 222)、無限の場合 (cf. Hua XII 219) などにも、この象徴的表象が活用される。例えば、無限の数をなす自然数の全体に到達するためには、或る数に1を加えるということを、ただ規則的に反復すればよい。ため、この作業は「少なくとも理念的に (ideell) 可能である。実際には、無限に或る一定の作業を反復するためには、我々には時間も能力も欠けているのだが、我々の表象能力の「理想化 (Idealisierung)」により、可能であるとされるのである (cf. Hua XII 223)。

さて、『算術の哲学』に対する書評において、フレーゲは、自らが提示した三つのアポリアに対するフッサールの解決策を、ことごとく拒絶する。第一に、フレーゲは、先に触れた相等性と差異のアポリアに関して、次のような反論を提示する。既に見たように、「或るもの」はフッサールによって「絶対的な」相等性を持つものとして提示された。しかしフレーゲは、この「絶対的な」相等性が発生するためには、単位という理念的な存在が、具体的な諸対象とは別に、これら「諸対象に並んで」、あらかじめ前提されていなければならないはずだと考える (cf. KS 167-188)。第二に、0と1のアポリアについては、彼は次のような反論をしている。フッサールは0と1を本来的な数でないと



するが、数は、幾つかという問いに対する答えである。幾つかという問いに、0と答えることと、「そのような数はない」と答えることは、同じではない。0と答えることは、ある数を提示することであるからだ (cf. KS189)。第三に、大きな数あるいは無限な数のアポリアの解決策に対して、彼は次のような問題を提示する。我々が本来的表象を持たない場合に、「自分の表象能力を理想化し、(idealisieren)」て象徴的表象を得るのであれば、その表象が対応する客観としての数は、実際にはないものだということになる。それでは、大きな数や無限の客観としての存在を否定することになってしまう (cf. KS190)。それゆえフレーゲは、相等性と差異の両立不可能性、0と1、大きな数あるいは無限という「三つの暗礁」(KS187) が、フッサールによって克服されたとは見なさない。

デリダがフッサールのアポリア解決に対して提示する問いは、フレーゲの反論を踏まえたものである (cf. PG78)。第一に、相等性と差異のアポリアの解決に対するフレーゲの反論を反映させる形で、彼は次のように断じる。「或る要素の経験的な並列が、多性を全体性へと変換することができるとしたら、それは、単位がすでにそこに、その対象のうちにある場合のみである。つまり、志向性が単に心理学的なものではなく、超越論的なものの場合にのみである」(PG69)。数が全体性として構成されるとすれば、その構成されたときには、実は既に、単位が超越論的に想定されていなければならない。その場合、発生は創造ではなく、理念的に既にあったものの発見にすぎなかったということになる。それはフッサールの、具体的な諸対象から出発するという原点に反し、発生は発生ではなかったことになるのである。端的に言えば、実在的なものから理念的なものへの移行は、既に移行が

なされていること、つまり、自らそれ自身を前提とするというアポリアに陥るのである。ここで単位とは、先の「或るもの」の帰結するところにはかならないから、単位の獲得にまつわるこのアポリアは、「或るもの」の獲得のアポリアを指している。第二に、0の問題は、デリダにとって、後のフッサール現象学の問題を予告するものである。先に、数の発生は、デリダによって、いかにして、ア・プリオリな綜合直観つまり範疇的直観が可能かという問題として捉えられると述べた。すなわち、0の事例が示しているのは、彼にとって、「範疇的直観によるあらゆる『充実』が不在である」(PG88) 場合の問題なのである。第三に、無限のアポリアに関しては、デリダは『算術の哲学』読解の範囲内では明示的には論じていないが、この問題は、『発生』論文第二部第二章で明示的になる (cf. PG167, 170)。後述するように、フッサールは後に心理学的アプローチを放棄して、現象学を確立した後、『イデーニー』において、「カントの意味における理念」すなわち「統整的理念」の「直観」について語る (cf. Hua III/1 186)。ここで、「カントの意味における理念」とフッサールが呼ぶのは、フッサールがカントから借用しつつ、独自の用法で用いる概念であり、当該の箇所の文脈では、「無限の統一性」(ibid. 184) としての体験流とされている。デリダはこの「無限の統一性」の直観を認めない<sup>(4)</sup>。こうしたデリダの議論は、先に見た、フレーゲの無限のアポリアの議論に端を発していると考えられるのである。さらに『声と現象』で後に明記されるように、デリダは、あらゆる理念的なものの獲得は、まずは「カントの意味における理念」の獲得を前提とすると考える (cf. VII12)。それゆえ、範疇的直観が可能であるためには、統整的理念の直観が前提となることになる。デリダが理念の直観を不可能とするということは、

範疇的直観も不可能になるということを示唆している。かくして、フレーゲが数の概念の発生に関して提示する三つのアポリアを、フッサールが克服するのにもかかわらず、デリダは逆に、フッサールのその仕事を形容して、「アポリアの拒絶」(PG69)と呼ぶのである。

フレーゲの批判が、フッサールを『論理学研究』の執筆へと向かわせた直接的な要因であったかどうかについては、諸説あり、異論も多い<sup>(5)</sup>。しかし我々にとって重要であるのは、デリダが、『論理学研究』第一巻の序文に現れる、フッサールの以下の告白に着目していることである。「[...] 思考の心理学的諸連関から、思考内容の論理的統一性 [...]」への移行が遂行された途端、いかなる適切な連続性も明晰性も、いっこうにあらわれなくなったのだ」(Hua XVIII 6; cf. PCMT3)。フッサールはここで、移行という発想の不毛な性格について述懐している。自らを前提とする移行が主題となる以上、「いかにして [...] は可能か」という問いは、無限遡行へと我々を追いやる。フッサールはそこで方法論を転換する。範疇的直観は、いかにして可能になるのかという問いにふさわしいものではない。そうではなく、範疇的直観そのものが明証の源泉であると捉える必要があるのである (cf. PG76)。かくしてフッサールは、この研究の第二巻を発行するという当初の予定を放棄し、無限遡行を避けられ得ない心理学主義の徹底的な批判へと転じる。換言すれば、彼は発生を實在的観点から創造として思考することをやめ、そもそも理念的であるような客観の発見として捉える極へと旋回するのである。しかし、デリダによれば、そもそも困難は、発生という問題そのものの本質に属する。それは、「意味を産出するのと同じ時に、発見するような発生」という「還元不可能的に弁証的な性格」(PG78)に由来する。彼によれば、発生の問題は、心理学的な立場、

つまり、心的関係によって数概念という意味が「産出」されると考える立場と、論理学的立場、つまり、既に意味が自立的に存在しており、主観性はそれを「発見」するに過ぎないとする立場との、どちらにも集約されない問題を含むのである。かくして、アポリアを抱えることを理由にフッサールの説を否定し、論理学主義に安住するフレーゲとは対照的に、デリダは、フッサール哲学が、アポリアを内包する発生の問題に立ち向かうからこそ、そこに、思考が向かい合うべき大きな意義を見出すのである。

## 終わりに

以上に見たデリダの『算術の哲学』読解のシナリオの要点を振り返っておこう。フッサールは、カントのア・プリオリな総合判断を、ア・プリオリな総合直観とでもいうべきものによって置き換えることにより、後の範疇的直観の雛型をつくとされる。対して、フレーゲの提示する三つのアポリアは、範疇的直観の不可能性を予告するとされる。フレーゲと同様デリダもまた、フッサールによるアポリアの解決を解決とは見なさない。アポリアが解決可能であるためには、實在的なものから理念的なものへの移行が既に起きているのでなければならぬ。この自らを前提するという不毛なパラドックスは、フッサールが心理学的アプローチを廃棄し、範疇的直観を明証の源泉とすることにより、克服されるかと思われるが、デリダはそれをも克服とは見なさない。それは、今度は逆に、理念的な立場をとること、発生の問題を回避することにほかならない。それゆえにこそ、デリダの見立てでは、フッサールは後に、超越論的なレヴェルで発生の問題へと再び帰ってくることになるのである。

かくして我々は、デリダがいかにフッサールのテキストの内部の議論から出発して、彼独特のフッサール読解の基盤を得るか、また、いかにそれが、既にアポリアの発見という脱構築そのものの容貌をなしているかを確認した。

## 註

- 1 本論考で用いる文献記号を以下に示す(引用文中の強調は全て原文に<sup>よる</sup>) : Kant, Immanuel: AA: *Akademie-Ausgabe: Gesammelte Schriften Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin, Reimer, 1910ff.) ; KrV: *Kritik der reinen Vernunft* (AA, Bde. III/IV) ; Lange, Friedrich Albert: LS: *Logische Studien*, Leipzig, Julius Baedeker, 1894 (Erstdruck 1877) ; Frege, Gottlob: GLA: *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, Koebner, 1884; KS: *Kleine Schriften*, hrsg. v. L. Angelleli, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, S. 179-192 (Erstdruck in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. CIII, Halle, 1894, S. 313-332) ; Husserl, Edmund: Hua: *Husserliana*, Nijhoff / Kluwer Academic / Springer, 1950ff.; Derrida, Jacques: PG: *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1990; OG: Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, P.U.F., 1962; PCM: « *La phénoménologie et la clôture de la métaphysique* » [1966] in: *Alter, Revue de phénoménologie*, N° 8, Derrida et la phénoménologie, Paris, Alter, 2000, pp. 69-84; VP: *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967; Lawlor, Leonard: DH: *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 2002.
- 2 簡潔な言及として付記を参照。DH67-68: Ruin, Hans, "Seeing Meaning:

Frege and Derrida on Ideality and the Limits of Husserlian Intuitionism" in: *Husserl Studies*, Springer Science+Business Media B.V. (オントネン・ジャーナル), 2010.

3 Cf. GLA46; Jevons, William Stanley, *Principles of Science*, Macmillan & Co, 1874, 3d. ed, p. 156.

4 「連鎖という無限の統一性の顕在的な直観はない。そうではなく、連鎖のこの統一性の無限限性そのものの、顕在的な直観があるのである」(PG169)。

5 フレーゲのフッサールに対する影響については、フェレスタールが主張して以来、モンテンティ等から様々な批判的見解も提出された。これらの論争と双方の問題点を簡潔にまとめているものとして、以下を参照。Fisette, Denis, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Paris, l'Éclat, 1994.

(長坂真澄・ながさか ますみ・大阪大学—日本学術振興会／トゥールース・ジャン・シヨレス大学)

# なぜフツサールは事態と状況を区別したのか？

## ——超越論的考察の意義——

早坂真一

### 序論

『論理学研究』（以下『論研』<sup>(1)</sup>）において「事態 (Sachverhalt)」は、判断命題の真理の根拠としての役割、言い換えると、判断に「明証性 (Evidenz)」を与える役割を担っており、論理学の認識論的基礎付けという『論研』の課題にとって重要な存在論的概念である。後期の『経験と判断』（以下ED）では、この事態という概念は、新たに導入された「状況 (Sachlage)」<sup>(2)</sup>という存在論的概念との対比のもとで捉え直されている。両者の存在論的な区別の考察に関しては、すでにいくつかの先行研究があるが<sup>(3)</sup>、なぜフツサールが事態と状況を区別する必要があったのか、その理由についてはまだ十分に議論されていない。

そこで、本稿ではこの理由を明らかにしようとするのだが、まずは、この事態と状況の区別が関わっている認識論的な問題を、『経験と判断』というタイトルになぞらえて身近な問題として捉えてみよう。例えば、買い物をするときや、旅行に出かけるときなど、常に我々は何らかの判断を行っている。経験に基づいて判断をするときもあれば、何の経験的根拠もなしに判断をする場合もある。一般的には、経験に基づいた判断の方が尊重されるが、経験豊富な人が誤った判断をする

場合も多々ある。しかし、我々が常に目標とするのは経験から正しい判断を引き出すこと、フツサールの言葉で言うところ、経験から明証的な判断を引き出すことである。

我々が本稿で提示しようとするのは、EDにおける事態と状況の区別は、経験から正しい判断を導くための条件、すなわち判断の明証性の超越論的な条件を明らかにするために必要とされた、という主張である。しかし、この主張の妥当性をEDから直接示すことは難しい。というのも、判断の明証性についての議論は、EDへの導入の書として位置づけられている『形式的論理学と超越論的論理学』（以下FD）において述べられているのだが、そこでの議論がEDにおける判断の現象学的分析と、どのように関わっているかが明らかでないからである。この点を明らかにした先行研究はほとんど見当たらないし、もしかするとフツサール自身が、明証性の問題と判断の現象学的分析を関連付けられていなかった可能性もある。そこで本稿では、フツサールによる明証性についての議論と判断作用の現象学的分析を整理し直し、上述した主張の妥当性を示すことにする。

# 1 『論研』における「事態」の問題点

『論研』では事態しか扱われていないのに対し、『E』では事態と状況の二つが扱われている。これは、『論研』での事態を用いた判断の明証性についての理論に何らかの問題が生じていることを含意しているのではないだろうか。そこで、本節では『論研』における判断の明証性の理論のどこに問題があるのかを確認することによって、なぜ『E』で状況の導入が必要となったのか、その理由を前もって考察しておきたい。

まずはフッサールが事態をどのような概念として捉えていたのかを見ていこう。フッサールは、言語的表現が持つ意味と、対象への関係性を区別し、「表現は、その意味を媒介として対象を指示する（命名する）」(XIX/1, 54)と述べる。例えば、「イエナの勝者」と「ワートローの敗者」という名辞では、その意味は異なるが、「ナポレオン」という同一の対象が指示されている。同様に言表文でも、意味と対象の区別が行われる。すなわち、「言表された事態の全体を、名辞で命名された対象の類似物 (Analogon) とみなし、その対象を言表命題の意味と区別する」(XIX/1, 54)。例えば「 $a \wedge b$ 」と「 $b \vee a$ 」という言表文では意味すなわち命題は異なっているが、同一の事態が指示されている、と考えられている。このように、名辞の指示対象と類比的に考えられる、言表文全体の指示対象が事態と言われるのである。

フッサールによれば、判断作用は言表文に意味すなわち命題を与え、その命題によって事態を対象的相関者として思念する<sup>(4)</sup>。この判断作用の明証性を説明するときに事態が重要な役割を果たすのである。フッサールによれば、明証性とは「真理の体験 (Erfahrung der Wahrheit) (XIX/2, 652)」より正確には、「最も完全な合致綜合

(Deckungssynthesis)」(XIX/2, 651) の作用<sup>(5)</sup>である。例えば、家の中にいながら、「今、雨が降っている」と判断しているとしよう。このとき判断作用によって「今、雨が降っている」という事態が思念されているが、実際にそのような事態が成立しているかは分からない。「今、雨が降っている」という事態が成立しているかを確認するためには、窓の外を見てみる必要がある。そして窓の外を見て、その事態を知覚できた場合に、完全な合致綜合が生じているのである。つまり、事態は判断の明証性の根拠となっており、フッサールの明証性の理論にとつて最も重要な概念なのである<sup>(6)</sup>。

ではフッサールが考えたように、本当に、判断作用の明証性は「知覚によつて事態が与えられる」という説明だけによつて尽くされるのだろうか。問題はそう単純ではない。なぜなら、名辞の場合には意味志向が「感性的知覚 (sinnliche Wahrnehmung)」(XIX/2, 676) によつて端的に充実されるのに対して、事態はイデア的な高次のカテゴリー対象であるため、それを構成するプロセスを経てはじめて直観されるからである。この事態を構成する直観は「カテゴリー知覚 (kategoriale Wahrnehmung)」と呼ばれ、感性的直観に基づけられた三段階のプロセスを持つ<sup>(7)</sup>。フッサールに倣つて、「Aはaである (そのボールは丸い)」という単純な事例を用いて説明しよう。まず始めに、(1)感性的直観である全体知覚に、対象A (ボール) が全体として与えられる。この対象A (ボール) のうちにはその部分であるa (丸さ) も含まれているが、まだ顕在的に知覚されているわけではない (XIX/2, 681)。部分a (丸さ) は全体知覚の部分志向によつて潜在的に志向されているだけである。このa (丸さ) は「特殊知覚 (Sonderwahrnehmung)」によつて、はじめて対象として把握される。このとき、部分志向に

従って、(2)全体知覚(ボールの知覚)と特殊知覚(丸さの知覚)の合致が生じる(XIX/2, 682)。この感性的知覚の内部での全体知覚と特殊知覚の合致をローマーにならって単純に「合致綜合」と呼び、判断作用と事態知覚の合致としての「完全な合致綜合」から区別することにしよう。さて最後に、(3)カテゴリー作用が、合致綜合による感性的な統一に対して「カテゴリー形式」(である)を与えることによって、「Aはaである(そのボールは丸い)」という文によって指示される事態が構成されることになる<sup>(8)</sup>。要するに、事態のカテゴリー知覚とは感性的知覚に基づいた複雑な構成のプロセスなのである。

そうすると、判断作用と事態知覚の「完全な合致綜合」としての明証性は、事態知覚の前提となっている(2)の感性的知覚による合致綜合に依拠することになってしまふのではないだろうか。なぜなら、(3)の事態構成は、その前段階である感性的知覚における(2)の合致綜合に基づいており、これなしでは成立しえないからである(vgl. XIX/2, 712)。そのうえ、フッサールによれば、「カテゴリー的諸機能は、感性的対象を《形式化する》にも関わらず、その実在的な本質は手つかずのままにしておく」(XIX/2, 715)。というのも、もしカテゴリー作用が、合致綜合による感性的な、すなわち実在的な統一の本質を変えてしまうとすると、「現にそうであるもの」の思考と認識ではなくて、別のものへと偽造変更すること(fälschendes Umgestalten)「(ebd.)」になってしまうからである。よって、カテゴリー作用は、感性的対象の実在的な本質には何の影響も及ぼさないで、判断の明証性の根拠は感性的知覚における合致綜合へと廻らなければならない。

それでは、この感性的知覚の合致綜合は、我々の判断の明証性を根拠付けるに足るものだろうか。例えば、草むらで細長いものを見たとき

きにそれを蛇だと思い、「蛇がいる」と判断したとする。その後で、よく見てみるとただのロープであることが分かることがある。このように感性的知覚から誤った判断をすることがある。したがって、感性的知覚を判断の明証性の根拠とするためには、感性的知覚の合致綜合が適切に行われていることを保証するための何らかの法則性を認め、誤謬の可能性を排除できる場合があることを示す必要がある。しかも、論理学の心理主義に反対するフッサールにとっては、感性的知覚の合致綜合の法則性を、観念連合のような心理学的法則とみなすことはできないはずである(vgl. XVIII, 144f)。そのため、フッサールは次のように述べている。

実在的な(real)、外的または内的感性的統一形式は、結合されるべき諸部分の本質的本性によって法則的に規定されており、また、それら諸部分が、完全に個体化されている場合には、絶対的に規定されている。あらゆる統一性が法則性を示し、実在的な統一は実在的な法則性を示している(傍点筆者 XIX/2, 716)。

つまり、感性的知覚の合致綜合は部分・全体関係の実在的な法則性によって規定されているのである。これこそが、合致綜合が、全体知覚と顕在化された部分志向である特殊知覚との合致である、ということの内実である。しかもフッサールは「感性的な諸結合は、実在的な対象の諸契機(Momente)、すなわち現実的な諸契機である」(XIX/2, 684)と述べ述べている。契機とは、例えば、全体(ボール)から切り離すことのできない部分(丸さ)などのことを意味しており、実在的(リアル)な対象の持つ「性質(Qualität)」や、対象の諸部分を「結

合する形式 (verknüpfende Form)」も、この契機に数え入れられる (vgl. XIX/1, 253, 284)。つまりフッサールは、感性的形式と実在的な対象の形式があたかも直接的に対応するかのように述べているのである。このような主張を認めるためには、より詳細な議論が必要となるが、我々が見出した以上のものを『論研』の中に見つけることはできない。ただし、フッサールのように考えると、感性的知覚を判断の明証性の根拠として認めることができるかもしれない。だが、そうすると、今度は別の問題が生じてしまう。

その問題とは、フッサールのように考えると、ロープを蛇と見間違えるような感性的知覚の誤謬性を説明できなくなってしまう、ということである。なぜなら、我々の感性的知覚は常に実在的な対象の形式をそのまま直接的に知覚していることになり、誤った知覚をすることは理論的に不可能になってしまうからである。しかし、感性的知覚が明証性の根拠になりうることをより説得的に説明しようとするならば、どのような場合に感性的知覚から誤った判断が導かれるのかを明らかにして、感性的知覚が明証性の根拠となりうる場合とそうでない場合の間に境界線を引く必要があるだろう。

『論研』の感性的知覚の合致綜合の理論は、以上のような問題を含むのであるが、これらを解決できるような糸口を『論研』の中に見出すことはできない。そこで、EUでの状況の導入は、以上のような『論研』に内在する問題を解決するために必要だったのではないかと推測することができる。次節以降ではこの推測に基づいて考察していこう。

## 2 FTLにおける明証性の区別

まずは、EUでの議論の見通しを良くするために、FTLでの

明証性の議論を見ていこう。FTLでは、事態などの対象性の概念に関わる区別、すなわち「思念された対象性 (vermeinte Gegenständlichkeit)」と「真あるいは現実の対象性 (wahre oder wirkliche Gegenständlichkeit)」の区別が行われている (vgl. XVII, 127)。判断者によって単に思念されただけの対象性は、カテゴリー直観によって充実されることによって、現実の対象性という身分を与えられることになる。明証性の概念もこれに対応するかたちで区別され、主に論理的判断に関わっている「判明性 (Deutlichkeit)」と「明晰性 (Klarheit)」が詳細に論じられている。判明な判断とは、その思念の内容が言語によって明示的に分節化された判断のことで、曖昧で混乱した判断に對置される。ただし、この場合は、実際に事態が直観に与えられているか否かは問題となっていない (vgl. XVII, 64)。その一方で、明晰な判断とは、「事象それ自体、つまり事態それ自体の自体所与 (Selbstgegebenheit) の明証性」(XVII, 66) である。明晰性は、その与えられた事態が、思念された事態である場合には、「予期 (Antizipation) の明晰性」と呼ばれ、現実の事態が直観に与えられた場合に「自体所持 (Selbstabe) の明晰性」と呼ばれ区別される。次節で詳しく見るように、状況は、現実の事態の与えられ方を説明するための鍵となる。

明証性概念のうちでも、自体所持の明晰性は最も重要なもので、FTLの別の箇所で「現実性 (Wirklichkeit) としての真理」と「正当性 (Richtigkeit) としての真理」を区分する際にも登場する。前者の現実性としての真理とは、「自体能与的明証性の相関者としての、現実的、または真なる存在者」(XVII, 133) を意味し、この現実的存在者には事態や他のカテゴリーの対象性も含まれる。正当性としての真理

とは、単なる思念としての判断が、カテゴリー対象性、すなわち事態の「自体所持 (Selbststabe)」(XVII, 132) によって充実されていることを意味している。この正当性の真理の体験としての「正当性の明証性」は、『論研』における「完全な合致綜合」としての明証性に対応している。つまり、自体所持の明証性は、正当性の明証性を基礎づけている、より根源的な明証性なのである (vgl. XVII, 134)。

このようにFTLの明証性の区別は『論研』に暗示されていた明証性の概念を明示化し、それらの間の関係性を詳細に規定したものと言えるが、次の点で『論研』と大きく異なる。それは、FTLで重要視されている現実的事態の自体所持としての明証性に関連して、フッサールが「明証的自体能与は構成のプロセス、つまり、経験的対象の自体形成 (Sichbild) のプロセスとして特徴づけられなくてはならない」(XVII, 173) と述べていることである。前節で我々は、『論研』の完全な合致綜合としての明証性が、事態知覚に依拠しており、さらに後者の明証性の根拠は感性的知覚の合致綜合の明証性に遡ってしまうことを指摘した。そして、FTLでは、我々の指摘がまさにフッサール自身によって認められ、「異なった機能を果たす志向性へと遡行していく、現象学的解明」(XVII, 214) が必要であると考えられている。特に、判断形成のプロセスの現象学的解明に関しては、「述定的明証性から非述定的明証性への発生的遡行」(XVII, 217) が、超越論的判断論の主題であると思なされている。というのも、FTLの序文でも繰り返し述べられているように、諸科学や論理学において言語的に表現された「論理的形成物 (logisches Gebild)」は、その起源を我々の志向的能作に持つており、それら論理的形成物の意味の「超越論的起源の解明 (Aufklärung des transzendentalen Ursprungs)」こそが、論理学

の哲学的側面を扱う現象学者の仕事だからである (vgl. XVII, 13-19)。そして、FTLにおける判断論とは、このような判断の明証性を持つ超越論的起源への遡行のための具体的分析なのである。

### 3 事態の明証性の条件としての状況の構成

いま見てきたように、FTLでは『論研』に暗示されていた明証性の段階性が明示化されているのだが、FTLでは、それに対応して、前述定的経験が述定的判断に明証性を与えているプロセスが詳細に分析されている。ただし、FTLの序文を書いたランドグレーベによると、前述定的経験は知覚の場合に限定されており、しかもカテゴリー対象性を構成するための基礎として分析されている (FTL, 71)。そのため、本論の以下の分析もこの方針に従うことにする。

前述定的経験は、言語的なカテゴリー化を施されていない意識の相互作用で、前節で示した『論研』における事態の構成の(1)と(2)のプロセスに対応している。ただし、『論研』では、合致綜合によって構成された感性的統一の存在論的身分が明らかでなかったのに対し、FTLでは、それが「状況 (Sachlage)」と名付けられ、前述定的経験の対象として位置づけられている。述定的判断は『論研』での(3)のプロセスに対応しており、状況から事態を構成する。以上のように、FTLは大まかな理論的枠組みを『論研』と共有しており、述定的判断による事態の構成は、その前段階である前述定的経験に依拠している。それでは、FTLでの前述定的経験の分析は、『論研』で未解決であった、感性的知覚が明証性の根拠となりうる場合とそうでない場合の間に境界線を引く、という課題を達成しているのだろうか。以下では、これらの点を明らかにするために、前述定的経験の分析の中でも、特に「内



的地平 (Innenhorizont)」における「解明 (Explikation)」と「連合 (Assoziation)」という異なる作用の分析をより詳細に追っている。

解明は、対象の内的地平を規定していく前述的な作用であり、『論研』での(2)の合致綜合に相当する。より詳しく言うと、まず知覚に与えられた対象Sに関心が向けられて把握され、次にその内的規定すなわち契機である $\alpha$ へと関心が向けられ、それが把握される (vgl. EU, 125-6)。このとき、対象Sと契機 $\alpha$ はそれぞれ「基体 (Substrat)」と「規定 (Bestimmung)」という「対象の意味 (gegenständlicher Sinn)」を与えられる (EU, 127-8)。特に、いま我々が問題として知る知覚の基体対象は、「絶対的基体 (absolutes Substrat)」 (EU, 159) と名付けられ、個別的对象のことを意味している。以降も基体というときは絶対的基体を意味するものとする。そして、このプロセスにおいて構成されるのが状況Saである<sup>30)</sup>。基体と規定の対象の意味は、広義の全体・部分関係とみなされているという点で、『論研』の合致綜合の分析と共通している (vgl. EU, 160-171)。しかし、対象の意味が「いわゆる論理のカテゴリーの第一の根源的な場 (Ursprungsstelle)」 (EU, 127) と考えられている点で、『論研』と大きく異なる。フッサールにとっては論理の意味の担い手のみが「本来的な意味での認識対象」 (EU, 279) であるため、状況は認識対象ではない。そのため、状況が認識対象として把握されるためには、述定的判断によって、「基体対象が述定の主語という形式を受け取り」 (EU, 244) 規定に述語という形式が与えられて、論理の意味を持った「構文論的対象性 (syntaktischer Gegenstand)」 (EU, 285) としての事態が構成される必要がある<sup>31)</sup>。つまり、解明によって、対象の意味を担った状況が前述定的に構成されていることが、「本来的な意味での認識対象」である

事態を述定的に構成するための条件なのである。

このように、解明が対象の意味を与えるプロセスであることは重要な意味を持つ。なぜなら、「専らこの意味形式に関連付けられた、特殊な合致統一」こそが、「明証性のプロセス」だからである (EU, 127)。つまり、FTLにおいて「経験的对象の自体形成 (Sehild) のプロセス」 (XVII, 173) として特徴づけられた明証的自体能与とは、この解明のプロセスのことなのである。それでは、なぜ解明は明証性のプロセスと言えるのだろうか。以下では、その理由をさらに詳しく探っていく。

解明、つまり「対象の意味に従った合致綜合の総合的能動性」は、特殊な合致綜合とみなされ、「同一性綜合 (Identitätssynthese)」と名付けられる (EU, 128)。同一性綜合は、他の綜合の仕方と対比されることによってよりよく理解できる。例えば、「我々がある色から別の色へと移っていく」場合には、ある色と別の色は同一とは言えないので、両者の間には単に「同等性 (Gleichheit) あるいは類似性 (Ähnlichkeit)」といった仕方<sup>32)</sup>で合致綜合が生じるだけである (EU, 129)。その一方で、基体対象Sとその規定の解明では、例えば、あるボールをその赤色に関して解明しようとする場合には、その赤色はまさにそのボールにしか帰属し得ない性質である。そのため、「Sを解明する規定は、その特性におけるSである」 (EU, 130) という意味において、基体と規定は同一のものであり、両者の間には同一性綜合が生じる。さらに重要なことは、この基体と規定の同一性綜合のように、個別的对象の持つ「現実の結合 (wirkliche Verbindung)」に基づく関係性が、「現実性の関係 (Beziehung der Wirklichkeit)」と呼ばれていることである (EU, 216)。この点を考慮するならば、フッサールが明示的に述べて

いるわけではないが、次のように結論づけることができる。すなわち、同一性綜合によって対象の意味を担った状況が構成されている場合に限って、それに基づいて、述定的判断は現実の關係についての事態を構成することができる。ここでの我々の現象学的分析が、「E」における「明証的自体能与」の「超越論的起源」を説明したものであることは明らかだろう。したがって、『論研』に内在していた問題に対しては、同一性綜合によって状況が構成されていることが、感性的知覚が事態の自体能与的明証性の根拠となりうるための超越論的な条件であると答えることができる。

では、感性的知覚はどのような場合に誤る可能性があるのだろうか。それは、端的に言うところ、直観の対象と「想起 (Erinnerung)」の対象が連合によって關係付けられる場合である。これまで我々が扱ってきた解明は「根源的な解明」と言われ、非根源的な「想起における解明」と区別される (EU, 143)。対象が根源的に解明されると、それは「習慣的知識 (habituelles Wissen)」 (EU, 137) となり、次に、それと同じ類型を持った対象が知覚された場合には、連合によってその習慣的知識の想起が生じることになる。すでに例で挙げたように、ある色から別の色へ移っていく際には、根源的な解明によって与えられた対象の色に対して、連合によって類似した色が想起され、結び付けられている (vgl. EU, 228)。この場合には同一性綜合が生じず、類似性の合致綜合が行われているに過ぎない。このように連合によって生じた「現実の關係ではない同等性關係や類似性關係」は、「觀念の關係 (Ideenrelation)」である (EU, 215)。したがって、類似性の合致綜合や同等性の合致綜合は現実には結合していないものの間にも成り立ちうる (vgl. EU, 220)。根源的な解明と想起の解明が

同時に進行し、連合によって両者が結び付けられる場合には、「錯覚 (Täuschung) の可能性」が生じることになる。したがって、この場合には、感性的知覚は誤謬性を含み、自体能与的明証性の根拠とはならないのである。

## 終わりに

以上から、「なぜフツサールは事態と状況を区別したのか」という問いには次のように答えることができる。すなわち、事態と状況の区別とは、自体能与的明証性の超越論的な条件を説明するために必要だったのである。

さて、この問いに答える過程において我々は想起における解明を分析したが、想起は、ある種のアブダクションに相当する「予期の明晰性」を持つ事態を構成する際に、大きな役割を果たすことになる。この点に関する詳細な考察が、今後の課題である。

## 注

(1) フツサール全集からの引用・参照に関しては、慣例に従って巻数をローマ数字で、頁数をアラビア文字で併記し本文中に直接挿入した。

(2) 従来、フツサールの「Sachlage」という術語には「事況」という訳語が与えられており、「状況」という訳語は「Situation」に対して与えられてきた。しかし、本稿では「Sachlage」を「状況」と訳すことにする。

その理由は、フツサールの「Sachlage」とは同様の概念を「Situation」や「状況」と名付けて研究している他分野の研究者にとって、フツサールの理論に触れる機会が少しでも増えることを期待するからである。

(3) 事態と状況の存在論的区別の先行研究については Polt (2003) が簡潔にま

とある。

- (4) フッサールの判断論は命題でなく、事態を重視している。Cf. Cobb-Stevens (2003) .
- (5) Tugendhat (1970, p. 92) に従って、ノエリス的「一致 (Übereinstimmung)」と、ノエリス的「十全性 (Adäquation)」を総括して「合致 (Deckung)」という語を用いる。
- (6) 『論研』第六研究の第三十九節では真理概念が四つに分類されているが、その中でも、事態は最も優位にある真理概念である。Cf. Tugendhat (1970) , p. 94.
- (7) この三段階のプロセスの区別はローマーを参考にした。Cf. Lohmar (2008) , pp. 214-7.
- (8) カテゴリー直観をより正確に説明するためには、カテゴリー代表象への言及が必要であるが、本稿では合致綜合に焦点を当てるため、省略した。Cf. Lohmar (2008) , pp. 224-30.
- (9) 解明のプロセスはより細かく「表明的観察」や「展開的観察」等に分類されるが、本稿では簡潔さのためにこれらを一括して解明と呼ぶことにする。
- (10) 状況は言語的に表現されない対象だが、便宜性のために  $S_a$  と表した。
- (11) フッサールの言う構文論は、現代論理学の構文論ではなく、彼独自の理論である。詳しくは (EU, 247-50) と (XVII, Beilage 1) を参照。

## 参考文献

- ・R. Cobb-Stevens (2003) . Husserl's theory of judgement: A critique of Brentano and Frege. In D. Fisette ed. , *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, pp. 151-162. Kluwer Academic Publishers.

・E. Husserl (1999) . *Erfahrung und Urteil. Untersuchung zur Genealogie der Logik*. Hrsg. v. L. Landgrebe. Hamburg.

・D. Lohmar (1998) . *Erfahrung und Kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorpraktische Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Springer.

・D. Lohmar (2008) . Kategoriale Anschauung (vi. Logische Untersuchung §§40-66) . In V. Mayr ed. , *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen (Klassiker Auslegen)* , pp. 209-237. Akademie Verlag.

・R. Poli (2003) . Descriptive, formal and formalized Ontology. In D. Fisette ed. , *Husserl's Logical Investigations Reconsidered*, pp. 183-210. Kluwer Academic Publishers.

・Ernst Tugendhat (1970) . *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Walter de Gruyter.

(早坂真一・はやさか しんいち・神戸大学人文学研究科博士後期課程)

# 同一性と物語

## ——リクールとパーフィットにおける人格の同一性の問題——

三ツ野 陽 介

### 0. はじめに

十年も経てば、人は大きく変わる。これが二十年、三十年ともなれば、ほとんど別人と言つていいぐらい外見、性格、思考など様々な面で異なってくるのに、それでも、時を隔てた二つの自己は同じ「私」として語られるのである。それらを同一人物と見なす根拠はいったい何なのだろうか。

未来に目を向けてみても、同様の疑問は浮かんてくる。十年後、二十年後の自分もやはり、いまの私にとっては疎遠な存在だ。彼は、いまの私とは違う顔をして、違うことを考えているだろう。まだ生きているかも知からない。それでもなお、われわれは、未来の自分の成功のために今ここで研鑽したり、過去に自分がやったことについて責任を取ったりするのである。

本論文はこのような、時間の経過のなかでの同一性、特に人格の同一性の問題を扱う。

デレク・パーフィットの『理由と人格』は、この問題について論じた文献として、英語圏の哲学において、もっとも重要なもののひとつである。この著作は特に、パーフィットがそこで提示したある思考実験

によって広く知られている。本稿でも、その有名な思考実験を中心に、この著作を取り上げたい。

本稿で、おもな言及の対象とするもう一人の哲学者は、ポール・リクールである。リクールは、大著『時間と物語』の終盤部分から、それに続く著書『他者のような自己自身』にかけて、「物語的自己同一性」という概念を磨き上げ、同一性の問題について、ひとつの回答を提示した。それはひとこと言えば、自己同一性は物語によって作られる、という見解である。

パーフィットとリクールの考えは、おもに二つの点において対立している。第一に、人格の同一性を成り立たせているものは何か、という点。第二に、自己同一性は本当に重要なのか、という点である。

以下においては、パーフィットとリクールの見解をそれぞれ紹介、比較しながら考察を進めていくことにする。

### 1. 分岐線ケース ——パーフィットの思考実験

まず、パーフィットの『理由と人格』第三部「人格の同一性」<sup>(1)</sup>に登場する思考実験とは、以下のようなものである。

このSF的な未来世界では、遠隔輸送機「[Teletransporter]<sup>(2)</sup>」が発明されている。これは地球と火星のあいだの光速移動を可能にするもので、「スキャナー」と「レプリケーター」からなる。つまり、私が地球にあるスキャナーのボタンを押すと、スキャナーは私の細胞の正確な状態を記録しながら身体を破壊し、その情報を火星まで光速で発信する。火星でこれを受けとった「レプリケーター」は、新しい物質から私とまったく同じ脳と身体を作り出す（単純な遠隔輸送のケース）。この時点ですでに、地球で破壊された私と、火星で復元された私のあいだには、本当に同一性が確認されているのか一抹の不安がよぎるのだが、話はさらに続く。

このSFの主人公である「私」が遠隔輸送機を利用し始めてから数年が経ち、私はそれにすっかり慣れていく。ところがある日、私はいつものように装置のボタンを押したのだが、どういふわけか何も起こらない。私はまだ破壊されずに地球にいる。故障だろうか。

係員によれば、これは故障ではなく技術の進歩なのだという。新型のスキャナーでは、もとの身体を破壊しなくても身体情報をスキャンできるようになったのである。しかし今までは、地球側にいる私が破壊されることで、私の唯一性が保たれていたのに、この新スキャナーでは私が二人になってしまう（分岐線ケース）。

さらにこのSFには続きがある。実は、開発されたばかりの新スキャナーに不具合が見つかり、火星に転送されたほうの「私」に問題はないが、地球に残されたこの「私」はスキャンする際に心臓が傷つけられていた。「私」は数日中に死ぬだろう。そのように係員に告げられた後、地球にいる「私」は、火星にいる「私」と何か話したいことはないか、通信システムによって会話するよう促される。そのよう

なシーンで、このSFは終わる。

さて、地球にいる「私」は、火星の「私」とどのような会話を交わすのだろうか。この物語のラストシーンはどのようなものになるだろうか。

もし、地球の「私」が火星の「私」を自らと人格的に同一であると見なすならば、地球の「私」は自らの死を悲しむ必要はない。ある意味では、それは死ではないからである。

その一方で、もし地球の「私」が火星の「私」との同一性を認めないならば、地球の「私」は自らの死後、他人が「私」の場所を乗っ取って生きていくことにおどましさを感じながら、死を迎えなければならぬだろう。「彼は私の妻を愛し、一緒に私の子供たちの面倒を見るだろう。そして彼は私が書きつつある本を完成させるだろう」<sup>(3)</sup>。

パーフィットはこの物語の結末について、以下のような考えを示している。

もしわれわれが、私の（レプリカ）は私でないと思ふならば、（分岐線「Branch Line」）にある私の将来は通常の死とほとんど同じくらい悪いと想定するのは自然である。私はこの想定を否定したい。後に論ずるように、私は（レプリカ）を持つことを通常の生存とほとんど同じくらいよいと思ふべきである。<sup>(4)</sup>

要するにパーフィットは前者のラストシーンを支持し、自分が死んでも自分と質的に同一なレプリカが生き続けることを、「私の生存」として考えるよう促しているのである。われわれの感覚は、この主張を

受け入れることはできるだろうか。

## 2. 自己同一性を成り立たせているものは何か

私が消滅したあとレプリカが生き残るという結末が、悲しむべきものでないのはなぜだろう。パーフィットは、人格の同一性を成り立たせているものは何なのかを問うことで、それに答えようとする。

例えば「今日の私」と「昨日の私」は、非常に多くの点で共通しており、パーフィットの言葉で言えば、そこには強い連結性「connectedness」がある。この連結性とは、私の身体が昨日と今日ではほぼ同じ物質で構成されているという物理的連結性でもあるし、昨日の私の身に起きたことを今日の私がまだよく覚えており、昨日と今日で私の性格もほぼ変わっていないという心理的連結性でもある。「今日の私」と「昨日の私」のように強い連結性があれば、われわれは両者を同一と見なすことにほとんど抵抗を感じないだろう。

しかし「今日の私」と「二十年前の私」を比べるとすれば、そのあいだの連結性は、物理的に言っても心理的に言っても、かなり弱いものになる。そこでパーフィットが持ち出してくるのが、継続性「continuity」という考えである。すなわち、「今日の私」と「昨日の私」の間には強い連結性があり、「昨日の私」と「おとといの私」のあいだにも同様の強い連結性があるのだから、それと同じ強い連結性は、あらゆる日々について認められるだろう。つまり、「二十年間毎日、前日の経験のうちのあるものを思い出していた」<sup>(5)</sup>という、途切れることなく継続されてきた連結性の連鎖によって、「二十年前の私」と「今の私」は、ひと繋がりにつながるのである。

パーフィットは人格の同一性にとって、連結性と継続性の物理的な

側面よりも心理的な側面のほうが重要であると述べているのだが、この見解は妥当である。例えば、ある男と女の心と体が入れ替わってしまふといった、フィクションによくある題材を思い出してみると、人格の連結性にとっては心の連結性のほうが重要であることがよく分かる。パーフィットは、心理的連結性と心理的継続性を合わせて「R関係」と呼び、このR関係が人格の同一性を成り立たせていると論じた。

時間を通じた我々の同一性が含んでいるのは、(a)〈R関係〉——正しい原因を持った、心理的連結性および・あるいは心理的継続性——だけである——(b)ただし、かつてのわれわれとR関係を持つている別の人物がいなからずして。<sup>(6)</sup>

要するに、単純な遠隔輸送においては地球の「私」と火星の「私」のあいだにR関係が成り立っているので、人格の同一性は保たれている。ただし、新スキナーによる分岐線ケースにおいては、私の唯一性という、もう一つの条件が脅かされているので、人格の同一性が成り立っていない。ここでパーフィットは、人格の同一性は重要なことではなく、本当に重要なのはむしろR関係のほうであると主張する。この主張に従えば、私の〈レプリカ〉が今後も生き続けるという〈分岐線ケース〉において、私と〈レプリカ〉の間に同一性が成り立たなくとも〈R関係〉が成り立っているのだから、自らの死を悲しむ必要はないということになるのである。

## 3. 物語られる自己同一性

しかし、地球にいる「私」はやはり、火星の「私」に取って代わら

れることに納得して死んでいくことはできないのではないだろうか。

さらに私が疑問に感じるのは、この二人の「私」がお互いに対して何を感じるかといったことを、パーフィットがおこなったような何らかの理論的分析によつて明らかにすることができるといふことである。二つの自己のあいだの同一性は、「明らかにする」対象であるといふよりも、「決める」対象なのではないか。つまり、「これ」と「あれ」が同じものであると決める、そのように見なすと決めるのである。そして私の考えでは、それを決めるのは何らかの哲学理論ではなく、「物語」の役割なのである。

パーフィットの作つた事例を、哲学的な思考実験としてではなく、ある作家が書いたサイエンスフィクションとして読み直してみよう。もうじき死ぬことを伝えられた地球の「私」が、モニター越しに火星にいる「私」と対面したところでこの物語が終わってしまうのだとすれば、ここには、あるべきラストシーンが欠けている。そのせいで、登場人物の同一性が決定不能であるように思えてしまうのだ。あるべきラストシーンとはもちろん、地球の「私」と火星の「私」とのスクリーンを介した会話のことである。いったいそこで何が語られるのか。その会話の内容を決めるのは、人格の同一性の問題を論じる哲学者の役割ではなく、この物語の登場人物である「私」の役割であり、あるいはもっと言ってしまえば、このストーリーを書いてる作家の役割なのである。

もし、この物語の登場人物である地球の「私」が、火星の「私」もまた自分であると認めて、ラストシーンで火星の「私」に向かつて、自分の妻の今後を託すような台詞を言うとしたら、そのような態度が哲学的に妥当かどうかにかかわらず、たんにこれはそういう物語であ

るといふことなのだ。火星の「私」のこれからの人生は、地球の「私」の今までの人生の「つづき」であり、それぞれの「私」はひとつの同じ物語の一人の主人公である。この物語のなかでは、登場人物の同一性がそのようなものとして考えられている、といふことなのである。そのように見なすという決定は、このSF作家がストーリーを作る前におこなった世界観の設定に属することであり、その設定は、遠隔輸送機による破壊を伴うスクランを死とは見なさないと語り始めたときから、すでに機能していた。

もし逆に、地球の「私」が火星の「私」を自分であると認めることができず、差し迫つた死を前にして錯乱し、火星にいる「二七の私」に向かつて、モニター越しに何か恨み言を述べるとすれば、それまたんに、この物語のなかでは、そのような存在論が採用されているといふことなのである。そのとき、この主人公はあらためて、最初の遠隔輸送からすでに自分の同一性は損なわれていたのではないかと疑い始めるだろう。

要するに、同一性に関する理論的考察によつてラストシーンが決まるのではなく、この物語の結末によつて、そこで採用されている同一性の基準が決まるのだ。

二〇一四年の日本に生きる私の感覚では、旧スクランによる身体破壊すら恐ろしいし、エンディングに関しても後者のラストシーンのほうが受け入れやすい。しかしそれは、私自身の人生の物語の舞台となつてゐる現代日本の世界観の設定が、後者のラストシーンと親和性が高いといふことを意味しているだけであつて、このSF物語が主人公の錯乱と悲しみで終わるべきだと主張するものではない。遠隔輸送機が開発されたこの世界では、そこで生きる人々が抱く存在論も異

なっているはずだと空想する自由が、SF作家にはある。そして、特異で非凡な哲学者であるバーフィットが、私と異なる世界設定を持つ人生を生きていたとしても、不思議ではないのである。

#### 4. 物語の登場人物の自己同一性

人は、それ自体としては断片的なモノや出来事を物語的に解釈し、それを物語ることによって、理解可能なコンテキストに配置していく。ポール・リクールに代表される物語論の哲学は、そのように考える。

そのときどきの断片的な「私」の同一性についても、同様に考えられる。すなわち、人格は、何らかの物理的状态や心理的状态として認識されるものではなく、物語的に理解されるものである。リクールの考えによれば、「物語的に理解された自己同一性は、登場人物「Personage」の自己同一性と呼ぶことができる」<sup>(7)</sup>。

物語においては、主人公をはじめとする様々な登場人物の成長や成功、あるいは失敗や破滅などが描かれる。つまり、「物語」はただの断片的な出来事の羅列ではなく、登場人物（特に主人公）の変化についての記述なのである。物語の最初と最後だけ取り出して比べてみれば、一人の登場人物の連結性は弱くなっているかもしれない。それでも、桃から生まれたばかりの桃太郎と、鬼ヶ島から凱旋してくる桃太郎は、一人の同じ桃太郎なのである。それは、桃太郎が少しずつ大きくなって、その連結性を継続させたからではなく、『桃太郎』の話の筋が、桃太郎を一人の登場人物として成り立たせるからである。リクールは、以下のように述べている。

ここで主張されるテーゼとは、作中人物の自己同一性は、まず物語られる行為に適用される筋立ての操作を人物に転移することによって理解される、というものである。作中人物そのものが筋立てられる、と言おう。<sup>(8)</sup>

質的には大きく異なるかもしれない「あれ」と「これ」のあいだに、一本の筋を通し、ひとつにまとめあげていく機能が、物語にはある。つまり、確固とした自己同一性を持つ人物が独立した実体としてまず存在し、この登場人物によって物語が演じられていくのではなく、まず物語があつてこそ、一人の登場人物の自己同一性が「筋立てられる」のである。リクールの言う「物語的自己同一性」とは、このような概念なのである。

#### 5. 還元できないもの

人格の自己同一性を心理的な連結性と継続性へと還元するバーフィットに対して、前節までの議論で、それに代わる重要な概念として、物語的自己同一性を対置した。

ところで、「人格の自己同一性は必ずしも重要なものとは言えない、重要なものはR関係のほうである」ということも、バーフィットのおもな主張のひとつであった。ここからは、人格の自己同一性は重要なものなのかという問題も含めて、検討を進めていく。

とは言え、これは価値判断を含む問題であるから、人格の自己同一性は重要なのか、そうでないのか、一方が正しく他方は誤りであると強い主張をおこなうのは難しい。しかし、バーフィットの強い主張に対して、必ずしもそうとは言えない、人格の自己同一性を考慮せずに生きるこ



とは実際には難しい、と反論することはできる。

リクールは『他者のような自己自身』のなかの特に第五研究「人格の同一性と物語的自己同一性」でパーフィットに言及している。リクールはそこで『理由と人格』を「非凡な著書」と認めつつも、パーフィットの分析においては「自己同一性が同一性しか意味することができず、同一性と自己性のいかなる区別も排除されるため、その二つのあいだの物語的な弁証法や他のすべての弁証法も意図的に排除されている、そのような平面でパーフィットの分析は繰り広げられている」<sup>(9)</sup>と批判している。

リクールが『他者のような自己自身』の自己同一性論において導入した重要な区別は、自己性「jéséité」と同一性「méneté」の区別である。このうち同一性の意味は、パーフィットの場合と基本的には同じである。要するにそれは「地球の私」と「火星の私」の同一性のような、二つのもののあいだの類似性、連結性、継続性によって成り立つものなのである。このような同一性は、確かに、パーフィットの遠隔輸送機によって転送されうる。

それに対して、リクールの言う自己性とは、自己が自己に対して持つ関係のことである。例えばそれは、「私は誰か」ということについての語りである。自分が誰なのかについて私が語るとき、私は遠隔輸送機がスキャンするようなデータを読み上げるわけではない。つまり、私の身長や体重はいくつで、身体の組成はどのようになっていて、脳の状態はどうなのかといった情報は、「私は何か」という問いに対して答えるとしても、「私は誰か」について教えてはくれない。自己性は遠隔輸送できないのである。

パーフィットは自らの立場を還元主義と呼んでいる。この還元主義

こそが、リクールのパーフィット批判のポイントでもあるのだが、それは、パーフィット自身の言い方では以下のような主張である。

「人格の同一性を判定するための」〈物理的基準〉によると、時間を通じて人格の同一性は、生きた人物の脳であり続けるに十分なだけの脳の、物理的に継続した存在だけを含む。〈心理的基準〉によると、時を超えた人格の同一性は、正しい種類の原因を伴った、様々の種類の心理的継続性だけを含む。これらの見解はともに〈還元主義的〉(Reductionist)である。<sup>(10)</sup>

要するに、人格の同一性は、物理的あるいは心理的な連結性、継続性へと還元できるという主張をここで還元主義と呼んでいるのだが、これはリクールの用語で言い換えるなら、自己同一性「jéséité」は同一性「méneté」に還元できる、自己性については考慮しなくてよいという主張になってしまう。

逆に、パーフィットが非還元主義と呼んでいる主張は、連結性と継続性だけでは還元できないような剰余が、人格の同一性に宿っているとする立場である。ここで言う還元できないものとは例えば、別の身体を持って生まれ変わることのできるような不死の魂がそうであるし、デカルト的自我もそうである。

## 6. 物語的自己同一性と人生の物語的統一

パーフィットの考えを支持して、人格の同一性を、心理的な連結性と継続性に還元することに同意した場合、われわれは、昨日の私と今日の私、あるいは去年の私と今年の私といった、隣り合った自己との

連結性については気にかけても、十年前、二十年前の、遠く離れた自己との連結性に関しては、そこに継続性があることだけで満足して、もはや気にかけなくなるのだろう。

その一方で、物語的自己同一性の概念は、物語の筋立てを媒介にしながら、遠く離れた昔の自分を今の自分と強く結びつけることができる。われわれは、過ぎ去った遠い過去に経験したことを今はもうほとんど忘れていても、そのなかでも特に重要な事柄に関してだけは、物語のかたちで記憶していて、それをもとに「あの頃の自分があったから、今の自分がある」という自己物語を語るのである。

アラスデア・マッキンタイアは、このような種類の自己同一性、パーフィットがその重要性を認めなかった自己同一性を、きわめて重要なものであると考える強い立場を打ち出した。マッキンタイアは、『他者のような自己自身』に収められた第六研究「自己と物語的自己同一性」および第七研究「自己と倫理的目標」においてリクルールが言及している、もう一人の重要な英語圏の倫理学者でもある。マッキンタイアはリクルールと似た立場から、人格の同一性を、人生の物語的統一という観点から考察した。

マッキンタイアによれば、「人間の生の統一性は、物語的な探求[narrative quest]の統一性である」<sup>10)</sup>。すなわち、生まれたときから死ぬまでの自分が、一貫してひとつの同じ人格であり、一人の同じ登場人物であるということは、人生全体を貫く物語が存在するということである。一人の人間の生は全体として、ある目的にむかって探求を行い、場合によって成功したり失敗したりする、ひとつの物語なのだ。マッキンタイアはそのように主張する。

しかしリクルールも指摘するように、われわれは自分が誕生したとき

のことを知らない。それゆえ、この物語は確固とした始まりを欠いている。そして死について言えば、「私はつねに死へと向かっている。このことは私が死を物語的終わりとして捉えることを拒む」<sup>11)</sup>のである。

私の物語的自己同一性とは、「あなたは誰か」という問いに対して、私が語る自己物語のことである。私の考えでは、われわれは実際にはこの物語を、誕生と死という始まりと終わりに縛られずに、もっと自由に語っている。だからこそ、人生における様々な時点において、「私は誰か」という問いに対する返答は異なっているのもよいのである。十年前の私と今の私では「あなたは誰か」と問われたときに語る物語は、変化している。すなわち、矛盾した言い方になるが、われわれは同一性そのものを変化させながら、生きているのである。

この次元において私は、過去の私の自己同一性と、今の私の自己同一性が異なることを気にかけていない。それゆえ、パーフィットも主張するように、私の人格は確固とした実体ではないし、それはリクルールの立場からも言えることである。しかし、そのときそのときの私の物語は、過去の私と現在の私を、ひとりの同じ人物として物語らざるをえないのである。生きているということは、過去、現在、未来の私を、同じ一つの物語の主人公として物語ることであると同時に、刻一刻と、その物語を変化させていくことでもあるのだ。

## 註

- (1) Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984. (デレク・パーフィット『理由と人格 非人格性の倫理へ』、森村進訳、勁草書房、一九九八年)

以下、この著作をRPと略記する。

(2) 本稿では、訳語の原語を示すときや、引用に際して語句を補うときに「」記号を用いる。

(3) RP, p.201. (二八一頁)  
以下同様に、ローマ数字で原著のページ数を、漢数字で邦訳ページを示す。

(4) RP, p.201. (二八二頁)

(5) RP, p.205. (二八七頁)

(6) RP, p.216. (三〇一―三〇二頁)

(7) Paul Riceur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, 1990, p.168.  
(ポール・リクール『他者のような自己自身』久米博訳、勁草書房、一九九六年、一八二―一八三頁) 引用文の傍点箇所原文はイタリック。  
以下、この著作をSAと略記する。

(8) SA, p.170. (一八五頁)

(9) SA, p.156. (一六六頁)

本稿では、日本語訳を参照しながら、必要に応じて訳語を変更しつつ引用しているが、特にこの箇所は引用者が訳し直した。

(10) RP, pp.209-210. (二九一―二九二頁)

(11) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, p.219. (アラスデア・マッキンタイア『美德なき時代』篠崎栄訳、みすず書房、一九九三年、二六八頁)

(12) SA, p.190. (二〇七頁)

(三ッ野陽介・みつの ようすけ・国際武道大学、専修大学)

# 前期ハイデガーにおける「現実性」概念の捉え直し

——マールブルク時代の範疇問題に対する取り組みの視点から——

峰 尾 公 也

「現実性 (Wirklichkeit)」という概念は、ハイデガーの最初期のテクストにおいて明らかに重要な位置を占めていた。ところが、「現実性」よりも高いところに可能性が立っている (SN 38) という『存在と時間』の記述に見られるように、この概念はその重要性を次第に喪失していくように思われる。このような外観もあって、従来のハイデガー研究において「現実性」は主題的にはほとんど論じられてこなかった<sup>2</sup>。われわれはしかし、一見したところそれが重要な役割を演じていないように見えるマールブルク時代の範疇問題に対する取り組みの内でさえ、ある種の「現実性」が依然として彼の関心を占め続けているということをここで明らかにしたい。

そのために本論はまず、(一) ハイデガーの青年期の論文において特に中心的な位置を占め、しばしば「存在」を表すものとして使用されていた「現実性」が、一九二四／二五年冬学期講義「論理学—真理への問い」(以下「論理学」講義と略記) におけるロツツェの「妥当 (Geltung)」概念に関する考察の内で、「存在」から切り離され、「実在性 (Realität)」と同一視されていることを確認する。(二) 次いで、マールブルク時代における「実在性」に三つの意味を区別することによっ

て、それらの内のどの「実在性」が「現実性」と同一視されているのか明らかにする。(三) かくして、われわれはカント解釈の文脈においては「現実性」が「実在性」から明確に区別されていることを見て取ると共に、そうしたカント的な意味での「現実性」に関するハイデガーの理解を、主に一九二七年夏学期講義「現象学の根本諸問題」(以下「根本諸問題」講義と略記) を通じて検討する。(四) 結論として、ハイデガー哲学の内で三つの「現実性」が区別され得るということ、その中でわれわれが特に「意のままにならない現実性」と呼ぶものこそ、ハイデガーが彼の最初期の仕事から三〇年代の形而上学期に至るまで一貫して問題にし続けてきたものであるということを明らかにする。

## 一 存在と同一視された現実性—ロツツェの用語法からの決別

「存在」が明白に主題化される以前、ハイデガー哲学の内では「現実性」は特に中心的な位置を占めていた。この語はロツツェやラスク等の強い影響下にあった彼の青年期の取り組みにおいて既に重要な役割を演じており、とりわけ一九一五年の『ドゥンズ・スコトゥスの

範疇論と意義論」と題する教授資格請求論文の中で、ハイデガーは「現実性の諸領域の範疇論的性格付け」(GA1 211, 232, 251, 265)を自身の解決すべき課題として引き受けていた。また前期フライブルク時代においても、この概念は当時の彼の中心主題である「事実的生 (faktisches Leben)」と密接に結びつけられ、しばしば「根本現実性 (Grundwirklichkeit)」や、ディルタイに由来する「生の現実性 (Lebenswirklichkeit)」といった表現の内て姿を現わしていた<sup>3</sup>。ところが、ある時期を境にハイデガーはこの「現実性」という語を目立つた仕方では使用しなくなる。それは今や「存在」に取って代えられ、ここに至ってひとは「現実性」が「存在」の後景に退いていったような印象を受けることになるだろう。そうした印象はしかし、この「現実性」という語によって以前に考えられていたものに対するハイデガーの哲学的立場の変容を果たしてその通りに反映していると言えるだろうか。それを確かめるため、われわれは第一に、当初ハイデガーが「現実性」という語をどのような意味で使用していたのか、次いで、なぜ後にこの概念を中心的なものとして使用しなくなったのかを明らかにせねばなるまい。

さしあたり指摘できることは、ハイデガーが最初期から一貫してこの概念を特にロツツェ的な用語法との関わりにおいて思考していたということである。そのことを殊更に示している「論理学」講義の第九節において、ハイデガーは後の『存在と時間』第三三節に見られるようなロツツェの「妥当」概念に対する批判 (SZ 155f.) のより詳細な議論を展開している。ハイデガーはここでまず、ロツツェが、一方で「存在」という表現を狭められた意味で、つまり「諸物の現実性」を指すものとして使用していること、他方で「現実性」という語を極め

て広い意味で使用しており、「存在」が「現実性」の一形式と見られていることを指摘する (GA21 62f, 68)。こうした用語法に従って、ロツツェは彼が「現実性の諸形式 (Wirklichkeitsform)」と呼ぶ四つの形式として、物質的な物の「存在」、出来事の「生起 (Geschehen)」、数学的關係の「成立 (Bestehen)」、論理学的命題の「妥当」を区別し、これらの内で特に「妥当」という現実性の形式から真理およびプラトンにおけるイデアの存在を解釈しようと試みていた (GA21 74)。このような解釈においてはしかし、「ロツツェは自らの狭められた存在の概念に完全に呪縛されて」(GA21 70) おり、真理や存在に関して根本的な誤解に陥らざるをえない。そこで、ハイデガーは自身とロツツェの用語法上の差異を明確化するべく次のような概念操作を行っている。「われわれの用語法においては、混乱させないように言っておくが、(ロツツェとは) ちょうど逆に、ギリシア人の哲学の真正な伝統を受け継ぎつつ存在を広い意味に用いるので、存在は実在性をも理念性をも、あるいはその他の可能な存在の諸様式をも意味するわけであり、またわれわれは逆に現実性という語を実在性を表すべく用いる」(GA21 63f.)。この箇所ではハイデガーは、一方で「存在」に関して、この概念がロツツェにおいて持っていた狭い意味を「実在性」と「理念性」のいずれにも適用可能な広い範囲に拡大し、他方で「現実性」に関して、この概念の持つ極めて広い意味領域を、それが「実在性」と同等視されるまでに縮小している。これら概念操作によってハイデガーは、ロツツェが、実在的なものの現実性としての「存在」と対立的に、理念的なものの現実性としての「妥当」を問うような場合に、そこで前提されていた実在的なものと理念的なものの対立から距離を取ることで先の誤解を回避しようとしていた。このような概念

操作を、ハイデガーはところで彼のキャリアのどの時点で行っていたのか。それを理解する手掛かりが先の引用箇所が続く記述に見出される。「私自身、以前に行った中世の存在論についての研究においては、ロッツェの区別を受け継ぎ、したがって存在を表す表現として現実性を用いたが、今ではもうそれを正しいとは考えていない」(GAS1 28)。この箇所では「中世の存在論についての研究」と言われている本節冒頭でも取り上げた教授資格請求論文においては確かに、*Sein* という語は取り立てて使用されず、存在ということを用いられるのはむしろ *Existenz* であり、この語はしばしば「現実性」あるいは特に「現実性の諸様式 (*Wirklichkeitsweise*)」と言ひ換えられていた (GAS1 287, 290)。してみると、ハイデガーはこの一九一五年から一九二四年にかけての約十年の間に「現実性」という概念に関するロッツェ的な用語法との決別を果たしていたことになる。

はつきりさせておかねばならないのはしかし、ハイデガーにおけるこうした概念操作が、必ずしも彼の哲学的立場の根本的変容を意味しているわけではなく、想定される誤解を避けるため、あくまで一種の防御措置として導入されていたに過ぎないということである。語としての「存在」が同じく語としての「現実性」から切り離されているからと言って、それはハイデガーにとって「存在」が何か非現実的なものとして思考されているということの意味しない。この概念操作によってハイデガーが回避しようとしていたのは、「現実性」そのものというよりはむしろ、それが暗に前提としていた實在的なものと理念的なものとの対立であった。然らば、教授資格請求論文においてハイデガーが引き受けていた「現実性の諸領域の範疇論的性格付け」というロッツェ的な課題は、その用語法に一定の修正を加えた上で、『存在と

時間』期における現存在の「存在の諸様式 (*Seinsweise*)」の根本分節化という課題へと継承されていると見る余地が残されているように思われる<sup>4</sup>。そういうわけで、われわれは次に、このような「存在の諸様式」の根本分節化という課題がまさに遂行されている『存在と時間』ならびに「根本諸問題」講義の中で「現実性」がどのように思考されているのかを見ていくことにする。

## 二 實在性と同一視された現実性——「實在性」の三つの意味

「論理学」講義において、ハイデガーは「現実性という語を實在性を表すべく用いる」と述べていた。この記述を字面通りに受け取るならば、われわれは「現実性」が何であるかを理解するために「實在性」という語において意味されているものを明らかにすればそれで十分であるだろう。しかしながら、ハイデガーは「實在性」という概念を常に一義的に使用していたわけではなく、少なくとも次の三つの意味を区別して使用している。(1) 伝統的な意味での實在性、(2) 存在論的な意味での實在性、(3) カント的な意味での實在性。以下、われわれはこれら三つの「實在性」の考察を通じて、先述の「現実性」がどの意味での「實在性」と同一視されていたのかを明らかにすることにしたい。

(1) 伝統的な實在性について、ハイデガーは『存在と時間』第四三節cの冒頭で次のように述べている。「ひとが〈實在性〉はこの語にその伝統的な意義をそのまま与えておくならば、その場合には、この語は単なる物的眼前性 (*Dingvorhandenheit*) という意味での存在を意味することになる」(SZ 211)。この意味での實在性は、この節以前にも度々言及されていたように、そのラテン語の形態にあた

る「モノ性 (realitas)」つまり「物性 (Dinglichkeit)」ないし「物的現実性 (Dingwirklichkeit)」と云うところから理解されている (SZ 99)。先に見たロッツェはまさにこの「物的現実性」から「存在」を思考していたわけだが、そのように物質的な「物」という存在者から存在論が着手されるならば、存在者の実践的なし手許的性格は見過ぎされ、それは単に眼前にあるものとして受け取られざるを得ない。そういうわけで、ハイデガーはこの種の実在性を「物的眼前性」として規定する。

(2) 同じ箇所でハイデガーはまた、「実在性は存在論的呼称としては、内世界的存在者に関係づけられている。その呼称が「内世界的存在者の存在という」このあり方一般の表示に用いられるとすれば、その場合には、手許性 (Zuhandenheit) と眼前性 (Vorhandenheit) とはそれぞれ、実在性の様相という役割を果たすことになる」(SZ 211)と述べている。ここで存在論的な実在性の一樣相とされている「眼前性」について、われわれは当面、ハイデガーがこの語を非現存在的存在者の単に事物的な在り方を指すためにかなり広い意味で用いる場合と、今問題としているように特に「手許性」と対比して狭い意味で用いる場合とがあるということを指摘するだけに留めよう。この観点から見られた場合にまた、同節で言及される「われわれを〈取り囲んでいる〉自然」は、狭い意味での眼前性や手許性には含まれないが、広い意味での眼前性には含まれていると見ることができる。事実、ハイデガーはそれが「手許存在者という在り方を示しているのでも、(…)眼前存在者という在り方を示しているのでもない」(Ibid.)としつつも、そこで「自然」に実在性の第三の様相という位置づけを与えることに関しては明言を避けていた。この「自然」について、われわれは

後で再び立ち戻ることしよう。

(3) 「根本諸問題」講義においてハイデガーはところで、上述のいずれの実在性にも厳密には該当しない第三の意味での「実在性」を導入している。それはカント哲学の内で見られる「事象性 (Sachheit)」としての用法である。周知の通り、カントにおいて「実在性」は「質 (Qualität)」の範疇に属するものであり、判断表の内でのこのカテゴリーに対応するのは「肯定的判断 (bejahende Urteile)」である。然らば「実在性」は「肯定的に措定された事象的実質的述語」として理解されるべきものであつて (GA24 47)、「この意味でカントはしばしば『実在性』を『事象性』や『事象規定性 (Sachbestimmtheit)』と言い換えている (GA24 45)。カントにとって『実在性』とはつまり、その物が「何であるか」を意味する表現であり、それが「いかなる様相で (現実的ないし可能的に) あるか」はそこでは問題とならない。このように「事象性」と解された「実在性」とは区別される、カントにおける「現実性」を、ハイデガーは (1) の実在性と同様に「眼前性」として規定している (GA24 36)。

これら三つの「実在性」を区別することによって、ハイデガーは更に、カントに関する認識論的解釈において伝統的に生じてきた「実在性の問題 (Realitätsproblem)」の解消を『存在と時間』において試みている。外的世界の存在の証明はいかにして可能かを問うこの問題は、外的世界の存在としての「実在性」をわれわれの区別における (1) の物的現実性の意味で理解しており、そのような理解によって、現存在から独立に、つまり「世界の外に」それ自体としてあるものの存在を問おうとしていた。これに対して、ハイデガーはまず「実在性」という概念を存在論的には (2) の内世界的存在者の二つの様相につい

て用いることで、この概念において伝統的に理解されていた「物的現実性」をそこから切り離し、次いでそのような物的現実性と同一視された(1)の伝統的な実在性を今度、それ自体(2)の存在論的な実在性の一樣相に他ならない「眼前性」として規定し直す。かくして、彼は「外的世界の存在の証明が可能かどうかという問いが、世界内存在としての現存在によって立てられるのであれば意味をなさない」(SZ 202) ことを立証しつつ、加えてこの(1)の実在性が、そもそもカントにおける「実在性」を彼の「現実性」と誤認するによって生じたものであることを指摘することで、この問題がカントにおいても同様に意味をなさないことを明かしてみせる。したがって、われわれは(1)の伝統的な「実在性」概念のみが一般に「現実性」と同一視され、(2)と(3)の「実在性」がいずれもそうした「現実性」との明白な区別の内に置かれていることを確認できるだろう。

### 三 眼前性と同一視された現実性

これまでに、ハイデガーの「現実性」が、伝統的な「実在性」とは等置されているが、カント的な「実在性」とは区別されていること、とはいえないずれの場合においても「眼前性」として規定されていることが確認された。カント以降の伝統的な意味において、「実在性」と「現実性」の区別は瓦解し、両者は「物的現実性」という意味での「眼前性」を意味するようになる。ここで言われている「眼前性」ところで、われわれが先に区別したところの狭い意味での眼前性を指していた。他方、ハイデガーがカントの「現実性」を「眼前性」として規定するとき、そこで理解されているのは広い意味での眼前性である。以下、そのことを明らかにしよう。

「根本諸問題」講義において、ハイデガーはカントの「現実性」がまずもって「絶対的定立 (absolute Position)」として規定されていること、更にその特有の性格が「知覚」であることを指摘する。「物の現存在、現実性、現実存在の射程を、われわれの用語法で言えば物が眼前にあることへの射程を、自らの内に持っているのが知覚である。したがって、カントが明瞭に規定したように、絶対的定立の特有な性格は、知覚として露わになる」(GA24 62)。ここで「知覚」と言われているものは「知覚されたものが知覚されてある」という意味での「被知覚性 (Wahrgenommenheit)」を指しており (GA24 65)、それゆえカントは、何らかの「現実的な物」がそれ自体において存在しているということについてではなく、そのような物が「知覚されてある」ということについて「現実性」という語を用いていた。前者の「現実的な物」の存在について言えば、それは主観による知覚作用とは独立にそれ自体客観的に存在すると考えられるような狭い意味での眼前性である。対して、後者のカント的な「現実性」は、「存在」と同様「レアルな」述語ではあり得ず、むしろ知覚する主観に依存した「被知覚性」としての広い意味での眼前性を指している。この区別はところで、われわれが「現実」という言葉で日常的に理解している次のような両義性との対応から理解され得る。すなわち、ひとは彼が必ずしも実際に目にしたわけではない何らかの出来事や客観的事実に関して、それが虚構ではなく本当に起こったことであるという意味で「現実」という言葉を使うこともあれば、彼が今まさに実際に目の当たりにしている出来事の全体について「現実」という言葉を使うこともある。後者の場合、そこでの出来事が仮に夢や幻覚のような虚構であったとしても、つまり前者の意味で言えば「非現実」であったとしても、それが



見られてあるということに關してはなお「現実的」だと言われ得るだろう。

われわれは目下、カントにおける被知覚性としての現実性が、ハイデガーにおける広い意味での眼前性に対応するということを問題にしている。このような広い意味での眼前性を、ひとは、それを知覚する主観によって恣意的に解釈され自由に使用され得る、それ自体としては何ものでもないものとして理解すべきなのだろうか。しばしば指摘されるように<sup>5</sup>、この種の理解はたとえば「知覚しつつ私はこの特定の使用物としてのあそこ窓に向けている。このような存在者、最も広い意味での眼前存在者には或る一定の適所性 (Bewandnis) がある」(GA24 95f.) といったハイデガーの記述から生じてくる反証に耐えることができない。なぜなら、ただ単に知覚されてあるものを現存在はまずもって道具でも理論的客体でもなく自由に使用可能な眼前存在者として受け取りはするものの、そこで出会われる眼前存在者の道具性格や客觀的諸性質は、現存在がその存在者に後から付与するものではなく、そもそもこの「眼前存在者に属している」ようなものだからである (GA24 96)。それゆえ、われわれはこの広い意味での眼前性を、狭い意味での眼前性や手許性を可能的に含んでいるようなものとして理解せねばならない<sup>6</sup>。

狭い意味での眼前性に対応する物的現実性への見通しはこのように、われわれがさしあたり「被知覚性」として把握している広い意味での眼前性の内に既に含まれており、したがってハイデガーは今や、これら二つの現実性理解を可能にしている一層根本的な現存在の振る舞いを、端的に「制作 (Herstellen)」として、あるいは制作されたものを「こちらへ・立たせること (Herstellen)」として明らかに

にする (GA24 152)。知覚は、制作という仕方では現存在が存在者へと関わる様式の一つに他ならない。この制作という振る舞いの対象一般を、ハイデガーはまた「眼前にある意のままになるもの (Vorhandenes Verfügbares)」と呼んでゐる (GA24 153)。ここでの「眼前にある」という表現は、それが単に感性的に知覚されてあるということだけを意味しているのではなく、この知覚においては同時に、知覚されてあるものの事象内実が予め見通されている。制作という振る舞いは、その対象が何のためにあるのかを見て取る「配・視的な (um-sichtig)」まなざしと、それが何であるのかを前もって見通す「先・視的な (vorsichtig)」まなざしという二つの「視 (Sicht)」を備えており (GA24 154)、これら「視」によって「眼前にある」意のままになるものの内には、諸々の道具だけでなく「原料」や「素材」すなわち「自然の所産」も含まれてゐる (Cf. GA24 152f.)。こうした「原料」のようなそれ自体一定の道具性格ならびに客觀的諸性質を備えたものとして出会われ、制作という振る舞いによってそれら諸性質を解放され得る自然の在り方とは区別して、われわれは更に、そのような解放に抵抗するような自然の在り方を考えてみるができるだろう。それはたとえば、われわれが先に言及した内世界的存在者ではあるが手許存在者や眼前存在者という在り方をしていないと言われていた「自然」であり、このような「自然」に対応する「現実」の在り方をひとは考えてみることができる。すなわち、物事が想定されていたように上手く進まないとき、突発的な自然災害、事故、事件等に見舞われるような場合に、そこにおいて不意にわれわれに干渉してくるような「現実」について、われわれは「現実には直面する」とか「現実が立ちはだかる」とかいいた表現をする。それはわれわれの眼前にある意のままになら

い現実である。このような現実とは、われわれが先に取り上げた客観的事実としての現実や被知覚性としての現実のいずれとも区別される。

#### 四 結論―「現実性」の三つの意味

かくして、われわれは「現実性」について次の三つの意味を区別するに至った。

(a) 主観によって制作され、然る後にそれ自体で自立したものであるとして主観から切り離された「現実性」。これは存在者の道具性格の隠蔽によって規定される狭い意味での眼前性であり、(1)の伝統的な実在性概念において理解されていたような物的現実性である。われわれが「現実」という言葉で伝統的でないし一般的に理解している客観的事実としての現実がこれに当たる。

(b) 主観によって知覚されてあることとしての「現実性」。カントはこれを(3)の事象性としての実在性と区別して「絶対的定立」ないし「被知覚性」として規定する。もともと、知覚とはそれ自身ハイデガーが制作と呼ぶ現存在の振る舞いの一様式に過ぎず、このような振る舞いにおいては、存在者の道具性格と共に、そこからして(a)の現実性が生じるような理論的諸性格が予め見通されている。われわれはこのような「被制作性」としての現実性を、特に広い意味での眼前性、すなわちその内に狭い意味での眼前性と手許性を共に含むような「眼前にある意のままになるもの」として明らかにした。

(c) 世界の内で出くわしはするがそれ自体としては常に覆われたままであるような、特定の道具や理論的客体として把握されることに對して抵抗する「意のままにならない現実性」。これは(a)や(b)を可能にしている被制作性としての現実性理解からは絶えず逃れ去る

ようなものである。(b)と(c)はしかし異なる領域ではなく、これら二つの現実性の相違はあくまでその出会われ方の相違に過ぎないだろう。そうであるからこそ、ハイデガーは「制作において制作が不要なものにまさしく出くわして (stößen auf)」おり、「存在者と制作し・使用しつつ交渉することにおいて、すべての制作および制作されるものと制作可能なものに先立って存しているものの現実性、あるいは制作し形成しつつ改作することに抵抗する (Widerstand entgegen)」もの、現実性が、われわれに對して発源する」(GA24 [5] 傍点筆者)と述べるわけである。このように(c)の現実性をハイデガーが際立たせるのは、制作という振る舞いにおける存在者との出合いの仕方に、常に一定の不随意性が介在せざるを得ないという事実を指摘せんがために他ならない。

われわれが最終的に明らかにしたこの「意のままにならない現実性」はまさに、三〇年代のハイデガーが「ピュシス」として中心的に主題化することになるようなものの、とりわけその「隠れ」の次元を先立って準備しているように思われる。そういうわけで、この領域の準備が彼の初期の仕事から既に着手されていたということ、それがほとんど明示的に語られていないマールブルク時代の取り組みにおいてさえ彼の関心の一部をなしていたということを、われわれは明らかにしようとしてきたのであった。

#### 凡例

ハイデガーの著作からの引用については、本文中の括弧内に以下の略号と頁数を併記した。

GA: Gesamtausgabe, V. Klostermann.

SZ : Sein und Zeit. Niemeyer, 16. Aufl. 1986.

## 註

<sup>1</sup> 本論では特に Wirklichkeit を「現実性」と訳し、Realität を「実在性」と訳すことにする。後で触れるように、カントにおける Realität は「実在性」というよりはむしろ「事象性」であり、正確を期するならば訳し分けるべきところだが、混乱を避けるため全て「実在性」で統一することにした。同様の理由から、カントの Dasein も「現存在」で統一している。

<sup>2</sup> シュラー＝ラウターの古典的研究 (Müller-Lauter, Wolfgang, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1962) を除けば、山本が近年まさにこの問題を取り上げるまで (山本幾生『実在と現実——リアリティの消尽点へ向けて』関西大学出版部、二〇〇五年)、ハイデガーにおける「現実性」は主題的にはほとんど取り上げられてこなかった。

<sup>3</sup> 本論では扱わなかったが、前期フライブルク時代におけるハイデガーの事象的生と結び付けられた「現実性」とデイルタイにおける「現実性」概念との関連については前出の山本 (二七三・三〇二頁) を、また『存在と時間』におけるデイルタイの「現実性」ならびに「実在性」に関するハイデガーの解釈学的な取り組みについては齋藤を参照 (齋藤元紀『存在の解釈学——「存在と時間」の構造・転回・反復』法政大学出版局、二〇一二年、三五〇・三八一頁)。

<sup>4</sup> そのような解釈を、たとえばダストゥールが採用している (Dastur, François, *Heidegger. La Question du Logos*, Paris: J.Vrin, 2007, p. 29)。

<sup>5</sup> この点については、池田が透徹した議論を提示している (池田喬『ハイデガー 存在と行為——「存在と時間」の解釈と展開』創文社、二〇一一年、

三九・四一頁)。

<sup>6</sup> Cf. Courtine, Jean-François, "Donner / Prendre: La Main" in *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris: J.Vrin, 1990, pp. 283-303, 299f.

(峰尾公也・みねお きみなり・早稲田大学)

# マックス・シェーラーにおける価値の現象学

## ——価値と良心について——

横 山 陸

はじめに

はじめオイケンのもとでカント研究から出発したシェーラーは、その名著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（以下では『形式主義』と略す）において、カントの「形式主義」的倫理学に対して、「実質的価値」の倫理学を構想する。カントがアプリアリ性を意志規定の法則的形式に制限し、意志の対象の実質を経験的なものとして斥けるのに対して、シェーラーは本質直観によって、こうした対象の実質領域にアプリアリな価値の層を見出す。シェーラーによれば、日常において私たちのまわりにあるのは、たんなる事物ではなく価値物であり、私たちはこうした価値物を情緒的に志向している。他方で『形式主義』には「倫理学的人格主義の新しい試み」という副題が付いているように、シェーラーはカントの人格概念の理性的抽象性をまた批判し、それに代わって愛に基づいた個別具体的な人格概念を提案する。情緒的な価値志向性は、こうした個別具体的な人格に基づくというわけである。

本稿の目的は、こうしたシェーラーの価値倫理学における良心の役割を明らかにすることにある。シェーラーによれば、私たちはアプリア

リな価値を本質直観でき、こうした価値直観に基づいて、善悪の道德価値をも認識できるといふ。そうであれば、道德判断の根拠づけには価値直観だけで十分であり、良心という別の根拠づけを持ち出す必要はないように思える。これに対して金子は、価値志向性が基づく人格を構成する作用が、愛だけではなく良心でもあることを指摘する（金子〔1995〕317頁）。実際『形式主義』刊行の翌年、突如シェーラーは論文「悔恨と再生」において、良心の「悔恨」による人格の「再生」を論じている。これを水谷は、歴史的時間性における人格の再構成という解釈学的運動として説明する（水谷〔1983〕104頁）。またフリングスは良心の悔恨を、形而上学Ⅱ存在論的地平を開く、自己存在への根源的な関わりと解釈し、それをハイデガーにおける「責め(Schuld)」と「良心」という実存の根源的契機と比較する。両者の根本的相異は、ハイデガーが悔恨なしに「責め」のみを扱う点にあるという（Trings〔1969〕75ff, 80ff）。ハイデガーにとって「責めあること」とは、自らの存在に対して自らが「無力な根拠」であるという現存在の在り方であって、他者に対して責めを負うことは、こうした存在様式の帰結にすぎない。だがフリングスの見るところ、こうしたアプローチでは

人倫的な要求としての「罪責 (Schuld)」を存在論的に明らかにすることはできない。むしろ人倫的な罪責は、「汝の圏域への関心作用によって、固有の自己に振り戻される場」(Frings (1969) 68f.) としての悔恨を分析することによって、はじめて説明されるのだという。では他者に対する罪責という道德現象を、シェーラー自身は適切に分析しているのだろうか。むしろシェーラーは、罪責という現象を道德的次元だけではなく、カトリック的な宗教的次元においても論じることによって、かえってこの現象を不明瞭にしていると、ザイファートとヴァルロートは指摘する。一方で、宗教的罪責が悔恨という自律作用を中心に考えられることによって、神による許しという契機が抜け落ち、宗教的浄罪は「魂の自律的浄化」になってしまふ (Seifert (2005) 19f.)。他方で、こうした宗教概念の性急な導入によって、個別具体的な人格同士の間での罪責の悔恨という現象は「色褪せて」しまったところ (Wallroth (2003) 57f. 61)。

しかしシェーラーにとって罪責とその悔恨は、たんに宗教Ⅱ形而上学的な抽象的思考の産物であつたわけではない。論文「悔恨と再生」が第一次世界大戦の終盤一九一七年に発表されたことを鑑みれば、良心の悔恨は戦争への悔恨でもあつたことが分かるだろう。本稿はこうした時代状況から、改めてシェーラーの価値倫理学における良心の役割を考えてみることにしたい。以下では、まず第一節において、情緒的な価値志向性とそれを基底づける人格という二つの観点からシェーラーの価値倫理学を輪郭づける。次に第二節では、論文「悔恨と再生」における良心の悔恨作用を、人格の再構成を促す作用として解釈する。最後に第三節では、こうした良心の悔恨による人格の再構成が、集合的人格すなわち社会形態の再構成をも可能にする力として考えら

れていたことを、戦争への悔恨とヨーロッパの再建というシェーラーの構想から明らかにする。

## 一・価値と人格

シェーラーの見たところ、カントは意志の対象の実質をすべて経験的なものとして斥け、意志の規定の法則的形式にアприオリ性を切り詰めてしまふ。しかし現象学の立場からすれば、経験とアприオリとは二律背反するものではない。本質直観は、経験の実質からそのアприオリな本質としての価値を観取しうる (GW2, 73f.)。こうした価値が与えられるのは、「価値自由」を標榜する学の理論的態度においてではなく、日常における情緒的経験におつてである (GW10, 363)。それゆえ、情緒的な価値志向性がそのアприオリな本質において明らかにされねばならない。

事実に存在する「価値的なもの」に含まれるアприオリな「価値性質」は、特定の「価値実質」をもち、それは「感じる」という感得作用において、直接かつ直観的に与えられる (GW2, 37f.)。こうした感情は、志向作用の主体のいかなる層に結びついているかに従つて、四クラスに区分される (GW2, 335-45)。(A) 感性的感情 (痛みや不快) は、身体の局所化された特定部分に結びつく。(B) 生命的感情 (疲労感や健康感情) は、身体全体としての身体的自我に結びつく。(C) 心的感情 (悲しみや喜び) は、身体性から解放され、心的自我に結びつく。身体的自我と心的自我はそれぞれ生物学、心理学の対象であり、人間の有機的組織に依拠する。これに対して、(D) 精神的感情 (浄福や絶望) は、生命的有機体としての自我を超えた精神的人格に結びついている。

以上の感情区分に基づいて、感得作用の志向対象である価値もまた四クラスに区分される (GW2, 122ff.)。 (1) 感性的価値は、(A) 感性的感得によって志向され、快・不快を根本価値としてもつ。 (2) 生命的 (心的) 価値は、(B) 生命的感得ないし (C) 心的感得によって志向され、卓越・卑俗を根本価値としてもつ。 (3) 精神的価値は、正・不正の倫理的価値、美・醜の美的価値、真・偽の純粋な認識的価値の三種の根本価値からなる。この価値クラスを志向する感得の種類は『形式主義』において明示されていない。 (4) 宗教的価値は、(D) 精神的感得によって志向され、聖・非聖を根本価値としてもつ。これら価値の四様態はアプリアリな位階秩序を形成し、(1) 感性的価値から (4) 宗教的価値へと進むにつれて価値は高まる。すなわち価値を志向する感得作用が、人間の生命的有機体の側面に条件づけられることが少なくなるほど、その感得によって志向される価値は高まるのだという (GW2, 114f.; Cf. Frings (1966) 61ff.)。また位階秩序の各段階において、それぞれの価値は対価値をもち、たとえば快と不快のように、それぞれ積極的であるか、消極的であるかのいずれかだとされる。

こうした価値の高低と積極・消極性から形成される、価値のアプリアリな位階秩序に基づいて、シェーラーは善悪の道德価値を規定する。道德価値は、他の価値のような志向対象ではなく、価値対象を志向する作用自体に、とりわけ価値の実現をめざす意志作用自体に「付随する」。積極的ないしより高い価値を志向する意志作用に付随するのが、善であり、消極的ないしより低い価値を志向する意志作用に付随するのが、悪だとされる (GW2, 48)。こうした道德価値の規定は、新たな禁欲的新プラトン主義のようにも聞こえる。なにしろ、こ

の規定に従えば、感性的、生命的価値を目指す意志が相対的に悪であり、精神的、宗教的価値を目指す意志が相対的に善なのであるから。しかしシェーラーは、道德価値は「人格価値」であるとも言う (GW2, 36)。人格は次のように定義される。「人格とは、異なった本質をもつ諸作用の存在の統一であり、それは具体的でありながらも本質的な統一である」。こうした統一として「人格存在は、本質的に異なったあらゆる作用を、『基底づける』」 (GW2, 382f.)。人格は、様々な価値志向作用の「統一」であり、こうした作用を「基底づける」。それゆえ、感性的、生命的価値のようなより低い価値への志向作用は、それ自体否定されるのではなく、精神的、宗教的価値のようなより高い価値への志向作用と共に人格において統一され基底づけられる。それによって、この人格のなかで新たに意味づけられると考えるべきだろう。このように人格が作用の統一であるならば、新たな価値が志向される毎に、人格はこの価値作用を、既存の諸作用と再び統一しつつ基底づけねばならない。同時に、それによって諸作用の統一としての人格自身も、そのつど再構成されることとなる。したがって、シェーラーが言うように、人格とは事物のように「実体化」されず、「各々の作用のうちで、また各々の作用によって変様する」 (GW2, 36)。絶え間ない自己再構成のプロセスだと解釈できる。そして善い人格とは、より高い価値を志向する新たな作用を、既存の諸作用と統一しつつ基底づけることによって、より高い水準において自らを再構成する人格だと言える。

## 二. 道德価値と良心の悔恨

情緒的直観に基づいた価値志向作用の統一が人格であり、この人格

の価値が、善悪の道德価値であるならば、良心が道德において果たす役割はどこにあるのだろうか。『形式主義』のなかで、良心は、善の「個別的妥当性」(GW2 331)の洞察、すなわち「自体的な善」が殊更この私にとって善いことの洞察として規定される。それは良心の「呼ぶ」という語用論的性格から次のように説明される。「自体的な善の特殊な実質的内実のうちで、(記述的に言うならば)私への指示が体験される。すなわちこの内実から出発して、『私』を指示するという指差しが体験される。それはいわば『汝にとって』と語り囁くのである。この内実、そうやって、私に道德世界における唯一無二の地位を指示するのであって、内実が私に様々な行為を命じることが、副次的なことである。私がこうした行為を表象するならば、そのすべては『私は汝にとってあり』『汝は私にとってある』と呼ぶのだ」(GW2 382)。つまり良心の意義は、それが命じる「自体的な善」の命題的内実にあるのではなく、そうした「内実」をこの私に呼びかけることにある。良心は普遍的妥当性をもつ「自体的な善」を、個別的人格としてのこの私が為すべきだと呼びかけるのだ。このことの具体的な説明を、次に論文「悔恨と再生」のうちに求めてみよう。

シェーラーによれば、良心の悔恨という現象には、否定的機能だけでなく、隠匿された積極的機能、すなわち人格の「再生」機能があるという。それを顕在化することが「悔恨と再生」の主題となる。まず否定的機能について見てみよう。良心の悔恨においては、過去の「私たちの自我とその行為の悪さ」が「苦悩に満ちた非難」とともに洞察される。それと同時に「より善いことが可能であった」という認識が「十全に明証な認識」として獲得されると言う(GW5 41)。しかしこのことが意味するのは、行為が為された時点では、こうした善悪の認

識が欠けており、無知ゆえに悪が為されたということではない。むしろ行為が為された時点においても、人々はすでに「より善い」価値を知っていたのだが、それは「曇った」認識であったのだ(GW5 41)。「曇った」認識は、悔恨の「苦悩に満ちた非難」という情緒性によってはじめ「十全に明証な」認識へと変化する。この善の認識の様態の変化こそが、『形式主義』における良心の定義、すなわち善の「個別的妥当性」の洞察の具体的内実だと考えられる。つまり行為が為された過去の時点では、善は一般的かつ「自体的な善」としてしか認識されず、ありきたりな言い方をすれば、どこか人ごとであった。それがいまや悔恨の苦悩と非難と共に、それが殊更この私にとつての善であり、この私が為すべきだった善として「明証」に把握される。だとすれば、善の「個別的妥当性」の洞察は、洞察にとどまらない。この私が為すべきだったという洞察は、この私にこれからそれを実現するよう迫るはずである。前節で考察したように、シェーラーの価値倫理学において、善の実現は、積極的ないしより高い価値を志向する意志作用に付随するのであった。そして人格は、このより高い価値を志向する意志作用を、既存の価値作用と統一しつつ基底づけることによって、諸作用の統一としての自らの人格をより高い水準で再構成するのであった。それゆえ、この私に善の実現を迫る良心の悔恨は、それによって、この私の人格が再構成され、変換されることをまた迫っていることになる。こうした人格の自己再構成を、シェーラーはこの論文で「集中」と呼ぶ。「人格自身の集中の段階を変えることは、……私たちの人格全体の自由な行為である」。こうした「私たち(人格)の内的実存の全体が集中する水準が、(人格の)自由な活動によって変化することは、悔恨作用に付随する現象なのである。まさにこのこと

から、いまや、より深遠な悔恨作用が十全に理解されるようになる」(GW5, 40)。「集中する水準」の「変化」とは、人格の自己再構成がより高い水準で為されることを意味するわけだが、それは人格の「回心」であり、「再生」という事態に他ならない。悔恨は過去の行為に関する「行為的悔恨」から、人格に関する「存在的悔恨」さらには「回心的悔恨」へと進展する。これが悔恨現象の隠匿された積極的機能であり(GW5, 42)「いまや、より深遠な悔恨作用が十全に理解される」と言われる。

悔恨が、行為から存在へと進展するということは、過去に為された行為の悪さではなく、人格の存在の悪さが問題となるということだ。それをシェーラーは罪責として定義する。罪責とは「悪しき作用によって、継続して生長し人格自身のもの、すなわち作用中心のものとなった『悪』という質である」(GW5, 46)。罪責は、実際に為された個別の行為ないし作用の悪さではなく、こうした作用が継続し積み重なることによって生じる「作用中心の質」すなわち作用の統一としての人格存在の悪しき質だという。つまり罪責とは、悪行ではなく悪徳という傾向性なのである。

ここから、罪責と悔恨を間主観的な次元において展開することが可能となる。罪責は個人の悪徳、傾向性であるだけでなく、同じ傾向性をもった人々との「共同罪責」「集合的罪責」でありうる。私たちは『他者の』罪責と時代の集合的罪責に対して、現に共に責めを負っている(mitschuldig)ことを感得でき、それを『自らの』罪責として、共に注視し、共に後悔する(mitbereuen)ことができる(GW5, 52)。しかし、こうした意味での罪責の悔恨の共同性を、フリングスのように「汝の圏域への関心作用によって、固有の自己に振り返さ

れる場」というのは言い過ぎである。「共同罪責」とは、ヴァルロートが言うように、自らが他者を傷つけたという現実の行為に対する罪責ではなく、咎められるような行為を為しうる自らの傾向性に対する罪責であり、別言すれば、自らの行為の可能性に対する罪責なのである。しかしこれは、ヴァルロートが主張するように、シェーラーが神学的な罪責概念を性急に導入したことに起因するのではない。むしろそれは、他者「了解」に関するシェーラーの考え方に基づいている。他者の「人格が私に与えられるのは、ただ私とその人格の作用を『共遂行する』ことによってのみ、すなわち認識的には『了解』と『追体験』によって、道徳的には『まねび』によってのみである」(GW7, 168)。他者の悪しき行為を共遂行的に追体験することで、この作用の悪しき質、すなわちこの行為のうちに現れる他者の傾向性を自らも共有していることに気づく。それによって、この傾向性を「共同罪責」として「共に後悔する」ことが可能となるわけである。

### 三、戦争の悔恨と人格共同体としてのヨーロッパ社会の再建

さて、シェーラーの良心論に関するこれまでの議論が見逃しているのは、こうした罪責とその悔恨の共同性を、シェーラーが極めて実践的な文脈において論じている点である。論文「悔恨と再生」が発表された一九一七年当時、シェーラーにとつての最大の問題は、終局に近づいた第一次世界大戦によって荒廃したヨーロッパの再建であった。彼は戦争への共同罪責と共同悔恨に基づいたヨーロッパの文化的「再生」を訴える。同年に発表された論文「ヨーロッパの文化的再建について」では、共同悔恨についてこう述べている。「戦争が起こったこと、ましてそれがどう始まり、いつ始まったかということが、共同罪



責の対象なのではない。そうではあるがしかし、戦争が起こり、えたと  
いうこと、こんな出来事がこの地球上のヨーロッパ人たちの間で可能  
であったということ、そして戦争が現にそうであるような状態であつ  
たこと、これらが共同罪責の対象なのである。つまり戦争が現実に関  
始されたことではなく、戦争の可能性とその本質 (Sosein) が、共同  
罪責の対象なのである」(GW5, 416)。個々人の戦争への態度、関与  
の相異や敵味方の区別を超えて、ヨーロッパ人はみな戦争を引き起こ  
すような内的傾向性、すなわちエートスをもっていた。そして、こ  
うした悪しきエートスを時代の集合的罪責として、ヨーロッパ人みな  
が共に責めを負い、共に悔恨するからこそ、そうした共同心情によつ  
て、戦争の荒廃から精神的共同体としてのヨーロッパが再建される、  
これがシェラーの意図である。罪責は現実の戦争行為ではなく、そ  
うした戦争を可能にしたヨーロッパ人の精神的傾向性、つまり近代の  
資本主義的エートスにある (GW5, 417)。そうすると、ヨーロッパの  
「再建」は、戦争によつて疲弊したプロイセンの国家とそこに繁茂し  
た資本主義的市民社会の復興ではありえない。むしろシェラーが目  
指すのは、回心的悔恨による、より高い水準における人格の自己再構  
成というプロセスを、人格の集合的次元において社会形態の再構成と  
して遂行することにある。

この資本主義的市民社会の克服というモチーフは、すでに『形式主  
義』のなかに見出せる。シェラーの価値倫理学と人格論の基礎をな  
す情緒的な価値志向性が与えられるのは、他者から隔絶した純粹自我  
意識のような領域ではなく、他者との社会的領域においてである。そ  
れゆえ価値作用は同時に社会的作用となる。そして、こうした作用の  
統一としての人格は「個的人格 (Einzelperson)」として存在するの

みならず、様々な社会的集団としての「総体的人格 (Gesamtperson)」  
にも属していることとなる (GW2, 509)。第一節で述べた価値の四様  
態のうち、どの価値が個々の人格によつて中心的に志向されるかに応  
じて、「社会の本質形態」もまた四クラスに区分される (GW2, 515ff.)。  
すなわち (1) 感性的価値に基づいた群衆、(2) 生命的価値に基づい  
た血縁的生命共同体、(3) 精神的価値に基づいた資本主義的利益社  
会、そして (4) 宗教的価値に基づいたキリスト教的な人格共同体であ  
る。ここで問題となるのは、それぞれの社会形態において個々人を結  
びつける連帯原理の性格である。連帯は (1) 群衆には認められず、  
(2) 血縁的生命共同体においてはじめて成立する。しかしここでは、  
個々人は共同体に奉仕するためだけに存在し、その個別性が認められ  
ない。それゆえ個々人の連帯は「代替可能な連帯」となる (GW2,  
516)。これに対して (3) 資本主義的利益社会は個人主義社会であつ  
て、全体ではなく個人から出発する。それゆえ個々人の結びつきは、  
相互の利害が一致するかぎりでの「契約」に基づいた「利害的な連帯」  
にすぎなくなる (GW2, 517f.)。「代替可能」や「利害的」という形容  
は、連帯という語が含意する積極の意味にそもそも矛盾している。む  
しろ連帯とは、個々人がそのかけがえのなさを承認されながらも、相  
互に有機的に結びつくようなさまを言うわけだが、こうした本来の意  
味での連帯は、シェラーによれば、(4) キリスト教的人格共同体に  
おいてはじめて成立する。連帯は「愛」に基づいた「代替不可能な連  
帯」となる (GW2, 523)。自らの利益を実現し確保するための契約と  
は違い、愛は他者を、かけがえのない存在として承認する。そして契  
約とちがひ、相手から見返りを要求するわけでもないにもかかわらず、  
愛された者は、自らの愛によつて自発的に「応答 (Antwort)」しよ

うとする。愛における応答は、個別の事柄や行為に対してだけではなく、他者のかけがえのない人格に対する応答であり、この人格に対して「共に責任があること (Miteinanderverantwortlichkeit)」を意味する (GW2, 525)。それゆえ「代替不可能な連帯」は「道徳的連帯」でもある。もちろん、ここでシェーラーが説いているのは、契約か愛か、あるいは資本主義的利益社会か人格的共同体か、という「あれかこれか」の二者択一ではない。第一節で論じたように、より低い価値への志向作用はそれ自体否定されるのではなく、作用の統一としての人格において、より高い価値への志向作用と共に基底づけられる。そしてそれによつて、この人格のなかで新たに意味づけられるのであった。それと同様に、低次の社会本質は、より高い社会形態のなかに統合され、再構造化されるのだと考えるべきだろう。当然ながら、契約の利害的連帯や家族の血縁的連帯なしに、相愛だけを原理とするような社会が成り立つはずがない。つまり近代市民社会のように、資本主義システムが社会原理として舵を取るのではなく、そうした資本主義的利益社会を、キリスト教的な愛の人格共同体によつて基底づけ再構成しようというのがシェーラーの意図である。

こうした人格共同体の構成作用として、シェーラーは愛だけでなく良心にも言及する。「普遍妥当的な自体的善の他に、なお個別妥当的な自体的善が存在するだろうという「良心の」命題は、連帯の原理を排除するどころか、むしろこの原理を「代替不可能な連帯という」この原理が取りうる最高の形式へと、はじめて導くのだ」 (GW2, 523)。善の「個別的妥当性」とは、第二節で見たように、この私が為すべき善であったという良心の洞察である。それによつて悔恨は、人格にこの善を実現し、自らをより高い水準において再構成すること、すなわ

ち自らの回心と再生を迫るのであった。それは「総体的人格」という人格の集合的次元においては、より高い社会形態、最終的にはキリスト教的人格共同体へと社会を再構成することの要求に他ならない。それゆえ良心における善の個別的妥当性の洞察こそが、連帯をその「最高の形式」へ「導く」と言われるわけである。

## 結論

以上の考察から、諸々の価値作用をそのつど再統一することによつて絶えず自らを再構成する人格のプロセスを、具体的に推進する力が良心だと解釈できるだろう。しかもそれは、個別の人格のみならず、諸人格の社会的集合体としての「総体的人格」の再構成をも促す力である。時代の集合的罪責としての資本主義的エートスを、個々人が良心において悔恨することによつて、資本主義的市民社会を超越し、ヨーロッパ社会を人格共同体へと再構成することが可能だと、シェーラーは考えていたわけである。

最後に、シェーラーの良心概念の問題点を二つ簡単に指摘しておく。第一に、「この私が為すべきであった」という善の個別的妥当性への洞察は、悔恨の「苦悩に満ちた非難」という情緒性において成立するのであった。そしてそれに基づいて、人格の再生という悔恨の「積極的機能」が発動することを思い出したい。はたして、そうした実存的な情緒性は、この私が実際に為した行為の悪さへの悔恨ではなく、たんにそうした行為を可能にする悪しき傾向性を私がもっていることへの悔恨においても、同様に生じうるのだろうか。戦争への個々人の事実に関与や行為をまったく問わず、この戦争を可能にしたエートスのみを悔恨するならば、悔恨する者の内面に「苦悩に満ちた非難」

が生じることは不可能ではないにしても、きわめて難しいように思える。それはシェーラー自身の態度にも言える。戦争勃発当初、シェーラーは『戦争の精神とドイツ人の戦争』の書によって、戦争遂行とナショナリズムの高揚に積極的にコミットした。こうした自らの行為に一切触れることなく、時代の精神的傾向性という共同罪責を共に悔恨することのみを訴える姿勢は、苦悩する悔恨者の態度にはほど遠いのではないだろうか。自らが実際に為した行為に対する罪責と悔恨に基づかないかぎり、シェーラーの言う共同罪責と共同悔恨は、空回りしたものになりかねない。

第二に、愛と良心とを連関させるために、良心の悔恨が愛の一種へと性急に還元されてしまう。より高い価値の実現を人格に迫る悔恨は、最終的には最高の価値としての神へと人格を向かわせる (GW5, 58)。そしてこの高みにおいて、より高い価値を目指す人格の運動と、それを促す「悔恨の自発的な遂行」が、実は「神による愛と恩寵の贈り物」に基づいていたことが明らかとなる。つまり悔恨とは、神の愛に対する返愛に他ならず (GW5, 59)、この神と人格との間の相愛関係によって、人格同士の相愛と人格共同体がまた基礎づけられる。しかし、こうした神による愛と良心の関係づけは、議論として宗教Ⅱ形而上学的な負荷が大きすぎる。人格同士の相愛とは、他者をかけがえのない存在として承認する愛と、この愛する者のかけがえのない存在へと応答し責任を引き受ける返愛から成るのであった。むしろこうした相愛において、シェーラーの良心論に欠けている、実際に為した行為に関する当事者間での罪責の悔恨を基礎づける方が、見込みある議論のように思える。

## 参考文献

- Frings, Manfred S. (1966) : *Der ordo amoris bei Max Scheler*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 20, 57-76.
- Frings, Manfred S. (1969) : *Person und Dasein*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Kather, Regine (2007) : *Person*, WBG, Darmstadt.
- Scheler, Max (1954-1997) : *Gesammelte Werke*, (Hrsg.) Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn. 全集からの引用。参照は、GWと略記したあとに巻数と頁数を付す。
- Seiert, Josef (2005) : *Scheler on Repentance*, (trans.) John F. Crosby, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 79, 183-202.
- Wallroth, Martin (2003) : *Der Wert und Reue*, in: *Vernunft und Gefühl*, (Hrsg.) Christian Bernes, Wolfhart Heckmann u. Heinz Leonardy, Königshausen & Neumann, Würzburg, 51-62.
- 金子晴勇 (1995) 『マックス・シェーラーの人間学』、創文社。
- 水谷雅彦 (1983) 『悔悟と人格：シェーラー倫理学における情緒的なものの位置』、『実践哲学研究』六号、一二-四頁。

(横山陸・よこやま りく・一橋大学／フライブルク大学)

# 鈴木俊洋『数学の現象学——数学的直観を扱うために生まれた フッサール現象学』(法政大学出版会、二〇一三年)

秋葉 剛史

現象学の創始者E・フッサールがもとと数学者であり、また哲学に転向後も終生数学に関心を寄せ続けたことはよく知られている。この事実からすれば意外かもしれないが、フッサール現象学と数学の関係に焦点を当てた文献は決して多くない(この状況は、近年だいたい改善されつつあるとはいえ海外でもさほど変わらない)。本書は、我々の多くが重要だと感じながらもつい敬遠しがちだった「フッサール(現象学)と数学」というこの境界的テーマに捧げられた初めての日本語単著であり、長年この主題にとり組んできた著者がその成果をまとめた労作である。著者によると本書は、「一人の哲学者フッサールが数学論から現象学を作った過程を数学史の中に位置づけながら語ったものであり、その結果できた現象学の枠組みで数学論の問題がどのように見えるかを説明したものである」(S)(以下、アラビア数字は本書の頁数を示す)。さらに本書の目的は、従来の現象学研究の「空白部分」(S)を埋めることに尽きるものではない。著者によると、数学と現象学が結び付くことは双方に対する新しい見方を提供してくれるのであり、本書ではこの二つの分野の結合によって著者が経験したという「感動的と表現してもいいような知の刷新」(二)を伝えること

も目指されている。

こうした胸高鳴る予告によって始まる本書は、ひとこと言えば野心に満ちている。まず狭義のフッサール研究としてみた場合、最初期から最晩期までのフッサールの歩みを数学論の観点から一本の道として描き出そうという本書の意図は、言うまでもなく壮大である。さらに本書は、数学・論理の哲学、数学史、科学哲学、技術の哲学(さらには数学教育)といった分野の多様な話題について、独自の観点から豊富な示唆を行っている。なお、時折出てくる数学の例も読者に配慮されており、(評者のように)数学の知識の乏しい者でも十分ついていけたので、その点の心配も無用である。以上を総合するに、本書の刊行は日本の現象学徒すべて(あるいはもっと広い範囲の人々)にとつて歓迎すべき出来事だと言える。

ただし以上のことは、本書が何の「引っかけ」もなく読める書物だということを意味しない。むしろ本書は、読む者のそれぞれの関心に応じて実にさまざまな問題を提起する——言い換えると非常に「刺激的」な——著作である。以下では、本書の内容を簡単に紹介した後で、評者自身がそこから受けとったいくつかの問題について論じるこ

とにしたい。

本書は全部で三つの部からなる。まず「ヴァイアーシュトラス・プログラムからの課題」と題された第一部(第一—三章)では、フッサールが現象学創設の際にもっていた数学論(数学についての哲学的考察)上の問題背景が明らかにされる。この部分は、著者自身「本書を他の先行する研究から区別する大きなポイント」(15)と述べる本書の「売り」であり、評者としても大変勉強になった。ここで話題の中心となるのは、十九世紀後半の数学界で進められていた「解析学の算術化」プログラム——解析学の体系全体を自然数論と論理的推論だけから構成し直そうという試みで、本書では「ヴァイアーシュトラス・プログラム」と呼ばれる——であり、著者によると、フッサールが数学から哲学へ向かったのは、まさにこのプログラムに哲学的基盤を与えたいという動機からだった。第一章では、同プログラムの中心人物である数学者ヴァイアーシュトラスに即して、このプログラムの内容が紹介される。第二章と第三章では、このプログラムからフッサールが具体的にどのような課題を受けとったのが、カントルとデデキントという二人の数学者との関連を中心に明らかにされる。おおまかに言うとその課題とは「自然数」や「実数」といった数学的概念が我々の意識において把握されているさまを、数学者の実践に即した形で説明する、というものである。これらの課題は本書で「ヴァイアーシュトラスからの課題」と呼ばれる。

これに続き、「フッサールの現象学創設の過程」と題された第二部(第四—八章)では、右の課題への答えを求めてフッサールが現象学を創設していく過程が、主として初期の『算術の哲学』から中期の『イデーンI』までの著作をもとに、ほぼ時系列に沿って描かれる。まず

第四章では、『算術の哲学』(一八九二)におけるフッサールの議論から、後の発展の足がかりとなる「集合の認識論」の枠組みがとり出される。第五章では、フッサールがこの集合の認識論に関して『算術の哲学』直後の時期に抱えることになった問題が具体的に述べられ、第六章では、初の現象学的著作である『論理学研究』(一九〇〇/〇一)においてその問題につけられた解決の筋道が明らかにされる。そして、本書のちょうど折り返し地点に当たる第七章では、『イデーンI』(一九一三)において完成する「現象学的対象観」が定式化され、続く第八章では、その対象観に基づいて、第一部でとり出されたヴァイアーシュトラスの課題に対するフッサールの答えがまとめられる。

最後に、「数学の現象学の展開」と題された第三部(第九—十三章)では、第二部で得られた現象学の枠組みの下で数学論上の問題がどのように捉えられ、どのような数学観がもたらされるかが後期フッサールの主要著作——『形式論理学と超越論的論理学』(一九二九)、『経験と判断』(一九三八(没後出版))、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(一九三六)——をもとに論じられる。このうち最初の三章の主題は、二〇世紀初め頃から数学の主潮流となったヒルベルトの公理的手法とフッサール数学論の関係である。著者によると、ヒルベルトの公理的手法に対するフッサールの基本的姿勢は、その数学的成功を認めつつ、それに哲学的基盤を提供しようというものだった(16)。この基盤提供がどのようなものかを示すため、まず第九章では、後期フッサールの数学論に特徴的な「確定的多様体」概念の解明を通じて、フッサールとヒルベルトの関係が整理される。次に第十章では、発生の現象学のいくつかの道具立て(新対象の構成、間主観的世界の構成と変化など)が導入される。そして第十一章において、直前で導入さ

れた道具立てに基づき、公理的手法に「意味と本質を与えることを目指す」(73)フッサールの試みが再構成される。続いて第十二章では、ブラウアーの排中律批判に対するフッサールの態度が論じられ、第十三章では、数学史家ジュステイの研究を手がかりに、フッサール数学論の新たな展開可能性(歴史学や社会学との接続可能性)が考察される。

以上が本書の概要である。ここからもわかるように、本書の内容はきわめて多岐にわたっている。紙幅と能力の都合上、ここでそのすべてに触れることはできないが、以下では評者が疑問に感じた点を三つほど挙げ、それぞれについて若干の議論をしたい。

第一の疑問は、「哲学の課題には何が含まれるのか」という点についてのフッサールとその師ブレンターノの見解に関わるものだ。本書の説明によると、この点に関するブレンターノの見解とは、「諸々の学問はその学問内では分析できない基本概念をもち、哲学の仕事はまさにそうした基本概念を心理学的に分析することだ」というものである(44,236)<sup>ii</sup>。そして本書の第二章までを読む限り、フッサールはこの点でブレンターノの忠実な弟子だったという印象を我々はもつ。というのも、フッサールが哲学的課題と捉えたものとして同章までの議論が挙げるのは、まさに自然数という基本概念の心理学的分析だからだ。つまり第二章までを読む限り、フッサールは右のブレンターノの見解を単純に数学に当てはめ、「哲学が問題にすべきはその基本概念である自然数のみであり、自然数から数学を構成していく過程は数学内部の問題だ」と考えていた、という印象が自然に生じる(76も参照)。

しかしその後、第三章において十九世紀数学の「集合アプローチ」が紹介され、フッサールがそのアプローチへの対応の必要性を意識す

るようになったと(第五章で)語られるとき、フッサールは、右のブレンターノの見解をあつさり超え出た問題意識をもつ者として描かれているようにみえる。というのも、集合アプローチとは、たとえば実数を有理数の無限集合を使って定義するものであり、このアプローチによって導入される概念——たとえば実数——の把握を哲学的解明の対象とすることは、すでに哲学の課題のうちに非基本的概念の分析を含めることだと思われるからである。

さらにフッサールの問題意識は、本書では明示的に論じられていない面でもブレンターノのそれをはみ出しているようにみえる。フッサールが当時の数学から受けとったものとして本書の第一部でとり出される三つの課題——「ヴァイアーシュトラスからの課題」——は、いずれも数学的概念の把握を問題にしている。すなわちそれらは、(しかし)かの数学的概念(自然数、実数、その他)は我々の意識においてどのように把握されているのかを問うものだ(70,135)。こうした論じ方からは、フッサールにとつての数学論上の問題は、記述の問題(数学をやっているとき我々は何をしているのか)に尽きていたという見方が自然に示唆されるだろうし、実際『数の概念について』(二八八七)の頃のフッサールの問題意識はその中に収まっていたようにみえる。しかし少なくとも伝統的な数学論では、正当化の問題(数学的認識の妥当性はどのように保証されるのか、その源泉は何か)がそれに劣らず重要だったはずだし——たとえばカントの数学論を思い出されたい——、フッサール自身、遅くとも『算術の哲学』(二八九二)の頃にはこの問題に明確にとり組んでいたようにみえる(と読まない限り同書の後半部は理解が難しいのではないだろうか)<sup>iii</sup>。

以上が正しいとすれば、フッサールはいずれかの時点で、当初受け

入っていたブレンターノ的な哲学観を踏み越えていたことになる。ではフッサールはどのような考察を経て自らの見解を変化させ、哲学の課題を全体としてどのようなものと考えようになったのだろうか。これらの点は「フッサールの数学論は何を目的としていたのか」という本書の大前提となる問いに直接関わるものであるから、本書でも多少は論じてほしかったと思う。

二つ目の、そしていま述べたこととも関係する疑問は、「数学的直観」に関するものだ。本書第七・八章での議論によると、しばしば数学的直観（数学的概念の直観的把握）として語られるものは、数学的概念を「対象として把握する」ことに他ならず、何かを「対象として把握する」とは、意識に直接与えられる「近位項」の群を統一する「遠位項」としてその何かを把握することに他ならない。こうした志向性の構造は、たとえば外的知覚作用にも共通する一般的なものであり、数学的直観は何か謎めいた特殊能力などではない。

数学的直観についてのこうした主張（フッサールのものであれ著者自身のものであれ）に一定の魅力があることは否定できないだろう。しかしこれに対する素朴な疑問は、この主張が正しいかどうかは一体どうやって判断すればよいのか、というものだ。一般的に言って、この種の主張の正否を判断するための主要な基準はその説明能力、すなわち「仮にそれを受け入れた場合、関連するさまざまな事実がどのくらいうまく説明できるようになるか」という基準だろう。そしてたしかに、右の主張を仮定することで、数学的直観に関して認められる一部の事実は説明可能になるかもしれない。たとえば説明可能になるのは、数学をしているとき我々が外的知覚の遂行時と似た感じをもつ場合があること⑥、外的知覚の対象把握が訓練なしには成功しない（こ

れは先天盲開眼手術の事例が示している）ように、数学的直観にも訓練が要ること（166,174）、といった事実である。

だがこれはいまだ不十分だろう。というのも、右のような事実の説明は、数学的直観にふつう期待される中心的役割とは言いがたいように思われるからである。むしろ「数学的直観」について語る論者の多くは、数学的知識を単なる数学的信念から区別する「正当化根拠」や、記号的表象がそこから本来の意味を汲み取ってくる「有意味性の源泉」といった役割を数学的直観に期待しているだろう。そして評者のみるところ、少なくとも一般的には、フッサール自身まさにこれらの役割を果たすものとして「直観」を理解していた（二つの役割はそれぞれ「志向充実」図式と「志向的遮示」の議論で論じられていたとみることができる）。本書で提示されるのがあくまで数学的直観についての理論なら、それは数学的直観に期待されるこれらの中心的役割——どちらも規範性を含んでいる——がいかにして果たされるかを明らかにしなくてはならないはずである。だが本書の議論からは、この点についての理解を得るのは容易でない。（誤解のないように言っておくと、これは本書の主張への反論ではない。ここで評者が行っているのは、数学的直観に関する本書の主張は現段階ではまだ正否の評価が可能になるだけの内実を備えていないのではないかという指摘であり、であるとすればもっと議論を展開してほしいというリクエストである。）

三つ目の、そして最後の疑問として、「排中律」の問題に触れたい。本書の第十二章によると、フッサールはすべての対象（についての判断）への排中律の無制限の適用を否定していた（200）。そして著者によれば、フッサールのこの態度は、彼の現象学的対象観からの自然な

帰結である。なぜなら、フッサールは排中律を、(i) もしある判断が十全性にもたらされるなら、それは肯定的な十全性か否定的な十全性にもたらされる、(ii) すべての判断は十全性にもたらされる、という二つの主張へと分析したが、後者の主張 (ii) の方は、近位項のすべてが現前しなくても対象が構成される (遠位項が把握される) ことを認める現象学的対象観の下では、普遍的に前提できるとは言いがたからである (140)。

しかしこの解釈はいくつかの理由から疑わしいようにみえる。第一に、右の (ii) が主張しているのはあくまで、「aはFである」という判断——任意の判断の例としよう——には十全性にもたらされる原理的な可能性が属しているということであり、この可能性は、たとえばFかどうかからない状態でaが与えられることが可能だとしても、またさらに、aのあり方のすべてが一度に与えられることが不可能だとしても、それだけで排除されるわけではない (少なくとも「F」として有限の述語を考えるとすれば)。第二に、フッサールが排中律に疑問を呈している「(140) 証拠として著者が挙げている箇所——『形式論理学と超越論的論理学』第77節付近——が、実際にそう読まれるべきどうかは定かでない。むしろ同箇所でもフッサールが行うと言っているのは排中律の「超越論的説明」であり、これは、たとえばカントが現象界におけるユークリッド幾何学や因果律の妥当性を示そうとしたのと同様の意味で、排中律の一種の正当化 (超越論的主観性により構成された「客観世界」) における妥当性の説明) として読まれることも十分可能だと思われる<sup>iv</sup>。

以上三点、評者の疑問を述べてきた。評者としては、本書を通じて色々な問題に出会えた喜びを素直に表現したつもりである (そう見え

なかったかもしれないが)。以上の議論が、著者の研究の更なる発展と、本書の一人でも多い読者の獲得に少しでも役に立てばと思う。

i 論文単位では、日本語でもいくつかの文献がある。本書で挙げられているもの以外にも、たとえば、野家啓一「『幾何学の基礎』から『幾何学の起源』へ」(『無根拠からの出発』、勁草書房、一九九三年に所収)、野家伸也「フッサールの数学思想」(『フッサール研究』創刊号、二〇〇三年)、貫成人「数学的直観…フッサール現象学と数学の哲学」(『フッサール研究』第2号、二〇〇四年) がある。

さらに文献情報の補足を三つ：(i) 本書にあるLohmar (2003) の掲載情報に誤りで、正しくは「*New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 4, pp. 53-68」である (著者の依頼により訂正)。(ii) 本書では触れられていないが、近年の重要な研究としてはS. Centrone, *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* (Springer, 2010) もある。(iii) 二〇一四年八月にフッサール研究会特別企画として本書の合評会が開催された (於東海大学高輪キャンパス)。ここでの発表に基づく三つの論考は、秋吉亮太「鈴木俊洋『数学の現象学』に関するいくつかのリマーク」(『フッサール研究』第12号、二〇一五年)、稲岡大志「最初の幾何学者はいかにして恣意性の鉛筆を折ることができたか?」(同上)、富山豊「『数学的直観』概念の眼目とフッサールの『直観』概念」(『モラリア』東北大学倫理学研究会編、第20・21号、二〇一四年) としてそれぞれ掲載予定である。

ii このプレランターノ解釈にも異論はありうるが、ここでは著者の読みに従って議論を進める。

iii もちろん、記述の問題と正当化の問題はときに切り離しがたく、とり



わけ超越論哲学の系譜においては、数学的認識を記述することとその正当性の源泉や限界を究明することは表裏一体だ、と言いうるだろう。たとえば、カントが与えた数学的認識の記述は、同時にその（限定つき）正当化とみなされうるし、評者の考えではフッサールにおいても事情は同様である（前述の貫（二〇〇四）はこの点に関し有益な示唆を含んでいる）。いずれにしても本書では、正当化の問題を著者とフッサールがどう考えているのか、もう少し明らかにしてほしかった。

iv これに近い解釈にはたとえば次がある。da Silva (2005) “Husserl on the Principle of Excluded Middle”, in G. Banham (ed.), *Husserl and the Logic of Experience*, Palgrave Macmillan.

（秋葉剛史・あきば たけし・成城大学）

# Sein und Zeit 110の新訳について

陶 久 明日香

数ある現象学関係のテキストのうち、ハイデッガーの *Sein und Zeit* はど日本語訳のヴァリエーションがあるものは他に例を見ない。寺島實仁訳（三笠書房、一九三九〜四〇年）、桑本務訳（岩波書店、一九六〇〜一九六三年）、松尾啓吉訳（勁草書房、一九六〇〜一九六六年）、細谷貞雄・亀井裕・船橋弘共訳（理想社、一九六三〜一九六四年）、細谷氏の単独訳としては筑摩書房より一九九四年に刊行）、辻村公一訳（河出書房新社、一九六七年）、原祐・渡邊二郎訳（中央公論社、一九七一年・中央公論新社より二〇〇三年再刊）、そしてハイデッガー全集第二巻を底本にした辻村公一訳（創文社、一九九七年）というように、これまで七つのタイプの邦訳書が刊行されてきた。

これに加えて二〇一三年、約十六年ぶりに新訳『存在と時間』が、しかも二つ登場した。熊野純彦氏（岩波書店）と高田珠樹氏（作品社）によるものであり、これで日本語では九つの訳本が出たことになる。久々の新訳ではほぼ同時期に二種類のものが刊行されたとなると、それぞれの特徴、これまでの訳本の試みとの相違点などが我々の関心事となる。以下、僭越ながら、今後の日本のハイデッガー受容にも大きな影響を及ぼすものと思われる両者の訳本の特徴について紹介し、また

評者の感じたことを述べさせていただくことにする。

熊野氏の訳本は、全集版第二巻（一九七七年）に準拠する仕方で行された単行本の第十七版（一九九三年）を底本としている。この訳書の特徴としてまず挙げられるのは、その多面性である。文庫版で全四巻のこの訳本の内容は、訳文と訳注だけではない。各巻の冒頭にはまず、その巻で所収されている内容を各節ごとに概観できる①「梗概」が付され、そのあとに②「訳文」が載っている。そしてこの訳文は段落ごとに番号が付され、各段落（ないし数段落ごと）にその段落の要約ともいうべき③「注解」がつけられている。そこでは当該の段落で出てくる重要語の原語や議論の要点を確認することができる。そしてさらに③には、④「訳注」がところどころに挿入されている。それは一方でハイデッガーの言葉の裏に潜んでいると訳者が見抜いた背景ならびに当時の哲学関係の事情を説明するものであり、他方では翻訳上で難点がある箇所に関して既存の邦訳、英訳、仏訳を呈示しつつ、訳者の訳の根拠やそれとは別の読み方の可能性を明示するものである。また訳者はハイデッガーによる自家用本への欄外注記（全集版の脚注ならびにそれに準じて刊行された第十四版以降の巻末に載っているも

の)を「書き込み」と称して訳出し、④の一部として載せている。

このように四つの契機から多面的に構成され、①から④へと進むにつれて、いわばマクロ的視点からミクロ的視点へと移行するという仕方で内容を詳しく追えるようになっていたため、読者は自分のニーズに合わせて様々な読み方をする事ができる。訳者自身が「解説」(第三卷所収)においてその目論みを述べているように、ハイデッガーのこの難解といわれる著作に初めて触れようとする読者も、①によって「航海図」を手に入れてから②の読解に挑むことができ、また分からなくなれば①に戻ったり、③でのまとめをあらためて読んだりすることによって自分の理解について確認することが可能である。

なお②「訳文」は、「ハイデッガーが、固定された哲学用語ではない、ありふれたドイツ語表現を鑄なおしながら、思考をすすめてゆくさまを、可能なかぎり重視」(「解説」、第三卷五五二頁参照)するという考えのもとに作成されている。これまで「予持・先持」「予視・先視」「予握・先取」などと訳されることが多かったVorhaben・Vorsicht・Vorgreifenを「あらかじめ持つこと」「あらかじめ見ること」「あらかじめ握むこと」などと訳したり、ドイツ語の成り立ちを顧慮しつつ概して堅い印象を与える漢字の羅列を避けたりしながら、日常的な語に直せるところは極力直すという試みがなされている。だが訳文自体が読みやすいかといえば、そうであるとは必ずしも言い難い。副詞や接続詞が原文と同じ位置で訳されていることが多かったり、それらに大抵において同じパターンの訳がつけられていたりするのが一因なのではないかと思われる。訳者いわく今回は「生まれでようとする思考が有する鮮やかな彩りと、ややぶつきらぼうで、ごつごつとした思考の文体を再現しようとした」(同頁)とのことなので、おそらく狙いどお

りの仕上がりであり、このような感想を抱くこと自体見当違いなのかもしれない。だが、やはり日本語とドイツ語とでは言語の形態が違い、また副詞や接続詞の訳出が細かなニュアンスを左右してしまう以上、それらに關してはある程度は日本語でとおりのよい語順で、また意味をもう少し訳し分けたりしていただければ有り難かった、と感じたのは一人評者だけであらうか。

本書のもう一つの特徴として挙げられるのはハイデッガーの思索の解釈学的背景、当時の哲学的諸事情への指示と説明が④「訳注」を通じて随所でなされているということである。従来のいずれの訳本でも訳注は付されているが、ハイデッガーの思索の背景に潜んでいる事柄に關してここまで徹底して言及している訳注は本書が初めてである。ハイデッガー自身が本文にてごく簡単に言及するにとどめている哲学者やその著作に關して、その該当箇所を詳細に示すというのはもちろんのこと、彼自身その由来を言及せずに他の哲学者の用語や論述をベースとして語っているところに関しても逐一その由来、典拠を示し、その内実を説明している。またそのみならず、一見しただけでは、そこでハイデッガーが論敵への批判をこめていたり、過去の哲学者の見解を継承しながら語ったりしているとはほとんど気づかれないような箇所まで取り上げ、解説を加えている。カント、ヘーゲル、フッサールについての論述がとくに多いが、その他、古代から現代までの哲学の議論を網羅する仕方、訳者の膨大な哲学史の知識があまるところなく適用されているという印象を受ける。また特筆すべきは、新カント派についての言及も非常に多いことである。判断、認識、真理などについての従来の捉え方に対するハイデッガーの批判の矛先が向いている暗黙の論敵として特にリッカートやハルトマンの存

在をあらためて浮かびあがらすことにより、ハイデッガーの主張の根拠が読者により明確に伝わるようになっていく。

こうした訳注に関する本書第二の特徴は、たんに形式面の充実であるかのように一見思われるかもしれないが、決してそうではない。ハイデッガー自身、その現象学が目指す「事象そのものへの」の遂行には、「事象そのもの」を表すと思ひこまれていく従来の概念を批判的に解体していくこと、これまでの哲学との批判的対決としての解釈学の遂行が必須であると考えている。このような意味で、④「訳注」を通じて様々な影響、批判といった解釈学的な背景を常に意識しながら読み解くことが可能になっている、これまでの訳本とは一線を画す本書の構成は、内容そのものの理解にも大いに貢献するものである。

他方、高田氏の訳本は、全集版第二巻（一九七七年）が出る以前に刊行された第十一版（一九六七年）を底本としている。辻村氏による全集版の訳本、ならびに全集版に準拠する形で改訂された版を底本とした熊野氏の訳本では入っているハイデッガーによる自家用本への欄外注記は著作権等の理由により訳出されていない。この訳書の特徴としてはまず、全体として従来のものと比べるとかなり読みやすい作りになっているということが挙げられる。訳者は「原語を思い浮かべることなく日本語で読み進めることができ、段落ごとに何が話題になっているのか訳文を読めばひととおり分かる翻訳」（「訳者あとがき」六八八頁）を目指したと述べているが、その思いが見事に結実した一冊になっている。

形式面では、原著では地の文の中に組み込まれている他の哲学者からの引用文を、本文から独立させて前後に一行ずつ空けて示したり、ハイデッガーが自らの見解とは異なる見解を敢えて述べている、読解

する上で紛らわしい箇所に関しては「……」を（括弧にくくらずに）挿入したり、という工夫がなされている。また訳文自体も流暢な日本語で書かれており、ドイツ語のかなり細かなニュアンスの一つ一つまで汲み取って訳しているという印象を受けた。例えば第十三節のタイトル（Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Weltkennen）の訳（「世界を認識すること、内存在を基盤とし、かつ内存在のひとつの形態であり、これを例にとつて内存在ということを示してみる」）だけをとってみても、その訳出のきめ細やかさが伝わってくる。付加的に使用されている過去分詞由来の形容詞（fundiert）、また不定冠詞（einem）の意味を的確に解し、そして Weltkennen という語と Modus という語との関係にも注意を払い、それを分かりやすい日本語に表現しているがゆえに、かなり容易に内容が頭に入ってくる。

その他、従来のどの訳本においても aber が「しかし」と訳される箇所でも、直前の文の日本語訳との対応において（例えば、前文の内容にすでに逆説の意味が込められていて、それに続いてさらに「しかし」という訳をいれると、内容が不明瞭になってしまうような箇所で）、臨機応変に「ちなみに」などと訳すことにより、当該の箇所全体において何が言われているのかを巧みに訳出している。こうした試みが全体を通してなされているのであるが、それはこれまでハイデッガーの翻訳につきまとうてきた問題、つまり「単語レベルでの訳語の選択に、読者や研究者の関心が集中しがちで、原文の趣旨がどれだけ正確に読みとられているか、それが訳文の中にどう反映されているか、といった翻訳本来の仕上がりについては、二の次に置かれる傾向がある」（同頁）といった問題を何とか克服しようという思いに基づくも

のである。なお、これまでずっと誤訳されていた可能性が高い箇所の修正を一点試みているのも特筆すべきであろう<sup>1)</sup>。

また他方、訳者は単語レベルでの訳語の選択に関しても、独自の比類なきこだわりをみせている。例えば従来、存在の問いを「仕上げること・仕上げ行くこと」などと訳されることの多かった *Ausarbeitung* を「練り上げること」と訳したり、手許に在るものとの「交渉」と訳されるのが常である *Umgang* を「ハンマーなどの道具と現存在との関係」というニュアンスを汲みつつ敢えて「付きあい」などと訳したりしており、訳語として従来のものからかけ離れたものが多くある。これまで「決意性・覚悟性」と訳されてきた *Entschlossenheit* の「果断さ」という訳になっていた「脱現在化」 *Entgegenwärtigung* が「現在から解きほくく」であったり、「現在化」 *Gegenwärtigen* が「現じやせる」となっていたり、「被解釈性・解釈されてあること」 *Ausgelegtheit* が「出来合いの解釈」であったりと、枚挙にいとまがない。これらの新訳をつける理由に関しては、「用語・訳語解説」においてかなり詳細に述べられている。

こうした高田氏によるハイデッガー用語の新訳の試みには評者自身、敬服するところであり、またどの程度までこれからの日本のハイデッガー受容において浸透するか実に興味深いところである。しかし評者のいわば義務として、憎越ながら一点だけ私見を述べさせていだきたい。従来、 *existenziale Analytik des Daseins* に関しては、主に「現存在の実存論的分析論」と訳されてきたが、本書では「現存在の実存論的な分析作業」とされている。 *Analyse* が個々の「分析」を示しているのに対して、 *Analytik* はその工程全体を示すという解釈のもと、それが示唆できるように敢えて「分析作業」という語を適応さ

れたという理由に関しては共感できる点があり、また一般読者にも大変分かりやすい訳となつていえると思われる。他方、ハイデッガー自身、後期「ツォリコーンゼミナール」において *Sein und Zeit* での *Daseinsanalytik* という語はカント『純粹理性批判』における *Analytik* を意識して作られた名称であるということをも明言しており<sup>2)</sup>、またカント関係の訳として *Analytik* に「分析論」という訳がつけられることが主流であることを考慮に入れると、ハイデッガーの解釈学的背景を読者に示すためにも、ここは従来どおり、敢えて「分析論」という訳語にとどまってもよいかもしれないと思われた。

すでに多様に解釈されてきたこの本をあらためて翻訳し、我々にハイデッガーの言葉を伝えてくれる媒介者である両訳者の目的はいずれも、この現象学の古典としての *Sein und Zeit* の内実を従来よりも少しでも詳細にわたって正しく伝承し、なおかつ多くのひとによって接近可能な訳本を作ることにあるように見受けられる。しかし当然のことながらその遂行の仕方は互いに異なっており、その結果全く違った仕上がりとなっている。熊野氏の訳本は、従来にない構成で初心者にもアプローチしやすく、またハイデッガー研究者でもなかなか細部まで知ることのできない解釈学的背景を重視した読み方のものである。その一方、高田氏の訳本は訳注を最小限に抑え、ドイツ語の難解な表現をどれだけハイデッガーの予備知識のないひとにも分かりやすい日本語にできるか、またハイデッガーの言表の内実を日本語での解釈を通じてどれだけ迫れるかということに可能な限り挑んだものである。両者のこれらの新しい訳本の試みが、我々にハイデッガーとの新たな対話の次元を開くことを確信しつつ、またハイデッガーと我々をつなぐ両媒介者の並々ならぬご尽力に敬意を表しつつ擲筆する。

注

1. 第七四節「歴史性の根本体制」において、個々の現存在のSchicksal（本訳書では「運命」）に関して、現存在が常にすでに他者と共に有るという意味での相互共同存在である以上、それは共同体の歴史生起としてのGeschick（本訳書では「命運」）でもあるという議論がなされる。その箇所に出づる“...sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet”（原著三八四頁）という箇所を高田氏は「それらの運命には初めからすでにともに歩む道連れがいる」（訳本五七一頁）と訳している。従来ではgeleitetはleitenの過去分詞だと解され、そのため「導かれていく」という訳が主につけられていたが、訳者いわくgeleitetはむしろgeleiten（同行する・随行する）の過去分詞であるという。たしかにそのような意味でとらないと、つまり「導かれていく」と解釈してしまうと何によって導かれているのが不明であり、運命即ち命運であるとするハイデッガーの意図がはつきりと説明されていることにならない。「ともに歩む道連れがいる」という訳のほうが前後の文脈に一致するという理由で、訳者はこうした新しい訳を試みている（訳注三七参照）。

2. Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle - Zwiegespräche - Briefe*, Hrsg. v. Medard Boss, Frankfurt a. M., 1994, S. 148f.

（陶久明日香・すえひさ あすか・学習院大学）



# 香港・現象学国際セミナーからデンマーク・主観性研究センターへ

本 林 良 章

筆者は、二〇一一年度に香港中文大学のEdwin Cheng Foundation Asian Center for Phenomenologyによって開催されたSymposia Phenomenologica Asiaica: Master Class in Phenomenology for Asian Scholars (略称はSPA。以下、現象学国際セミナー)に参加し、さらに関心をもった。その後、コペンハーゲン大学のCenter for Subjectivity Research (略称はCFS。以下、主観性研究センター)に滞在する機会も得た。この場で両者の報告を行う。

## 香港・現象学国際セミナー

実行委員であるKwok-ying LAU氏、Chan-fai CHEUNG氏等によって運営される現象学国際セミナーでは、欧米圏から招聘された二名の講師が、アジア圏の若手研究者に対して現象学の講義を行う。セミナー終盤ではシンポジウムが開催され、参加者は講義を踏まえてその年のテーマに関する研究発表を行う。筆者が参加した年の講師はDan Zahavi氏とLaszlo Tengelyi氏であり、テーマは「自己と他者: フッサールからレヴィナスへ」であった。参加者は約三十名で、韓国、台湾、中国、日本、香港から来ていた。現象学を専攻している者が多

かったが、中にはギリシア哲学を専門とする者もいて、参加者の学問的背景はヴァリエティに富んでいた。セミナー期間は計十六日であった。

Zahavi氏の講義内容は、自己や感情移入に関する伝統的な哲学的問題から近年の社会認知に関する神経科学的研究までも射程に入れられており、氏の研究の幅広さを実感した。一方Tengelyi氏は、未刊のものを含む自身の論考を主たる題材として講義を展開し、筆者は最新の哲学研究を目の当たりにする喜びを感じた。Tengelyi氏は、アンリなどフランスの現象学者にも積極的に言及していた。

現象学国際セミナーの最大の特徴は、そのゆったりとした時間設定にあると思う。なんと講義は午前中のみである。午後や土日は、来るシンポジウムに向けて原稿作成に各々が励むのであるが、皆、その合間を縫って、ショッピングや食事のために街に出かけたりもしていた。またCultural Eveningと題された夕食会が二回あり、ここでそれぞれの出身の食事を作り、簡単に文化を紹介した。尚、日本側の出し物としてはたこやきが人気だった。こうした種々の楽しい機会が、若手研究者同士の国際的な人間関係を形作った。それは、座って講義を



受けるだけでは、或いは学会の懇親会での名刺交換では得がたい質の継続的な人間関係であった。歓談中に一人の参加者が言った台詞を、私は今でも記憶している。「この中の何人かは教授になることができ、何人かはできないと思う。でも、いつか必ず再会しよう」。セミナーで出会った仲間が日本を訪ねた折には酒を飲むなど、研究仲間かつ友人としての付き合いが今でも続いている。

最後のシンポジウムでは、各々が講義内容を踏まえて自身の研究を発表していた。日本側の参加者の発表内容は、フッサールやフランクといったドイツ哲学からバタイユやレヴィナス、ドゥルーズといったフランス哲学まで狭義の現象学に限らず多岐に渡っていた。筆者は、共通感覚の一機能である調律というある種の波長合わせに関する報告を行った。シンポジウムにてセミナー講師や参加者から質問や意見・アドバイスを受けることも、刺激的な体験であった。

現象学国際セミナーは二〇〇七年から二〇一三年まで継続的に開催され、二〇一四年は第六回PEACE国際会議（東アジア現象学サークル）が、第八回現象学国際セミナーを兼ねて開催された。

若手研究者同士の絆が、この現象学国際セミナーを通じて築かれたことは既に書いたが、欧米から招聘された講師と知り合えることもセミナー参加者にとって大きな収穫である。もちろん通常の国際会議や講演会で海外の研究者とコネクションを作ること可能であろう。しかし、研究を始めたばかりの院生にとって、それは必ずしも容易なことではない。長期間の講義であるからこそ、（少なくとも私のような内気な者にとっては）講師に積極的に英語で質問をしたり食事中に気軽に話しかけたりといったことがし易くなるように思う。

私は現象学国際セミナーの講師であったZahavi氏にセミナー後連絡

を取り、主観性研究センターでの研究滞在が実現した。こうした縦横の継続的な人間関係を得られる場が、東アジアで今後益々増えることを願う。本原稿執筆中、Jorge氏の計報を耳にした。私は、サマースクールにて氏が学生とのチュートリアルを数時間にわたって開催し、シンポジウムでは全員の発表に対して丁寧なコメントをされていたことを思い出す。

### デンマーク・主観性研究センター

香港・現象学セミナーが与えた人間関係を頼りとして、デンマーク・主観性研究センターにて二〇一二年度に半年強、二〇一四年度に一年弱の滞在が実現した。Zahavi氏をディレクターとする主観性研究センターは、哲学・現象学の主導的な研究で知られ、また数多くの学術イベントを組織している。

主観性研究センターには大学院生やポストドクなど若手研究者も多く滞在している。フッサール等のテクスト研究に取り組む者と、応用現象学的研究に取り組む者の双方がバランス良く在籍している印象である。世界各地から現象学者が集っており、中国や日本といったアジア圏の出身者もいる。日本からは石原悠子氏が主観性研究センター所属のPhDとして、ハイデガーと西田の比較研究に取り組まれている。人材はかなり流動的で、Visitorとしてかなり短期間の滞在をする者も多い。また教授陣としては、Arne Grøn、Josef Parnas、Søren Overgaardといった各氏が在籍している。

主観性研究センターの一日は朝十時頃に始まり、各々が執筆や文献読解に取り組む。そして昼には皆で食事をし、そこで研究の相談や雑談をすることで互いにコミュニケーションを取り合っている。研究室

での単独作業になりがちな研究において、こうした慣習は案外重要であろう。夕方の三時、四時頃には帰宅する者が多い。また週に一回、主観性研究センターの演習会が開かれ、センター所属の者が研究発表を行う。初めの滞在時、筆者は共通感覚と自己意識に関する発表を行った。その際に積極的に言及した木村敏氏の「あいだ」の精神病理学が、彼らの関心を引きつけたようだった。

センターが主催する学術イベントとしては、毎年開かれているコペンハーゲンサマースクールが最大のものであるが、他にもレクチャーやワークショップが数多く開かれている。サマースクールは五日間の開催と香港のそれと比すと短い、日替わりで五人の講師によるレクチャーに接することができる。またここで前記の香港の現象学国際セミナーで出会った東アジアの仲間がに再度でき嬉しかった。

さて、私にとっての主観性研究センターの最大の印象は、主観性をめぐる問いに対して分析的アプローチと現象学的アプローチの双方に軸を置く研究スタイルに加え、心理学・精神医学・哲学の間の横断的な研究であった。学際的研究の進展には、精神科医のParnas氏の影響も大きい。氏は主観性研究センターの臨床教授であり、同時に精神医学センター・ヴィドーヴェにも所属している。Parnas氏は、統合失調症の現象学的精神病理学研究で知られている。このParnas氏とZahavi氏の共同研究により、精神医学と哲学を横断する学際的な仕事が多く生み出されている。精神病理現象は、哲学研究者にも解釈の材料として開かれているはずである。臨床哲学が提唱されて久しい日本にこのような学際的なセンターが存在すれば、心理学・精神医学・哲学の三学問間の学際的研究の進展を見込むことができるだろう。

以上の報告を踏まえて、次のことを再確認して締めくくりたい。現象学国際セミナーは、東アジア圏の研究者の連帯と欧米圏の研究者へのコネクション形成に寄与していた。私は、そうして得られた人間関係を基に、心理学・精神医学・哲学がコラボレートする主観性研究センターの研究に触れることができた。今後、日本を拠点に研究する者にとって、近隣の東アジア圏の研究者との連帯と、欧米圏への心をめぐる学際的研究へのアクセスが益々実現することを願い、報告を終える。

## 付記

本原稿は、JSES科研費（特別研究員奨励費）25・6377の助成を受けた主観性研究センター滞在中に執筆された。現象学国際セミナーと主観性研究センターでの一度目の滞在については、これを可能にしてくれたプログラムの報告書、神戸大学人文学研究科、2013年、『国際プラットフォームによる東アジアの未来を担う若手研究者等の育成』（派遣成果最終報告書）にも記載されている。

（本林良章・もとばやし よしあき・日本学術振興会／神戸大学）



# 日本現象学会会則

**第一条** 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

**第二条** 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

**第三条** 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

**第四条** 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

**第五条** 本会は左の役員をおく。

委 員 若干名

会計監査 二名

**第六条** 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

**第七条** 委員の任期は四年とする。

**第八条** 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

**第九条** 役員はすべて重任をさまたげない。

**第十条** 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

**第十一条** 会計監査は年一回会計を監査する。

**第十二条** 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

**第十三条** 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

## 研究奨励賞について

二〇一二年度から設けられました若手研究者を対象とした「研究奨励賞」、第二回（二〇一三年度）受賞者は、武藤伸司氏『「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―』でした。武藤氏には、昨年十一月一〇日名古屋大学での第三五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

『現象学年報』第三〇号をお届けいたします。

昨年十一月の研究大会時は、当地でのライブイベントの影響で、宿泊場所を確保するのにたいへん苦勞した記憶が、よみがえってまいります。名古屋大学で開催されました第三五回研究大会では、「意志の弱さ」は何を照らし出すのか?―アクラシアの現象学―というタイトルのシンポジウムが行われました。アクラシア（抑制のなさ）をめぐる、アリストテレス、近現代の行為主体性、現象学というそれぞれの観点から、たいへん興味深いご発表と議論を、坂下浩司先生、浅野光紀先生、吉川孝先生にいただきました。特集として掲載しております。また、ニコラス・スミス先生には「精神としてのヨーロッパを超えた世界―超越論的先入見と現象学」というタイトルの海外特別講演をいただきました。さらに海外研究者発表として、サイモン・ホフディング先生に、事態へのスムーズな対処法である「コーピング」をテーマにした現象学的考察について、ご講演いただきました。今年度三六回大会から、英語・

ドイツ語・フランス語による個人研究発表が可能になりましたので、今後、国際交流がいつそう進むものと思われれます。

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。國領佳樹先生がオーガナイザーの「知覚の哲学」をテーマとするワークシヨップ1、鈴木俊洋先生をオーガナイザーとする「科学技術」を扱ったワークシヨップ2、松本啓二朗先生がオーガナイザーの「ユンガーとニヒリズム」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一〇編が掲載されています。

書評欄では、秋葉剛史先生に鈴木俊洋氏「数学の現象学 数学的直観を扱うために生まれたフッサール現象学」を、評していただきました。また、昨年ハイデガー『存在と時間』の翻訳が二冊、相次いで出版されましたので、陶久明日香先生に、熊野純彦氏の翻訳と高田珠樹氏の翻訳を、それぞれの特徴などをふまえて、評していただきました。

海外事情では、本林良章先生に、香港中文大学で開催された現象学国際セミナーへの参加、およびそのセミナーをきっかけとして、その後、デンマーク・主観性研究センターへ留学されたご経験を報告していただきました。大学院生を対象とした国際セミナーにご関心の方には、特に興味深い内容かと思われれます。

本号がこれまで同様、大変充実した内容になりましたことは、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。

本号の出版に關しましては、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。

## 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

〒六〇二一八五八〇

同志社大学文学部哲学研究室

郵便振替 〇〇九八〇一九一〇九一五三

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）

### **Workshop 3**

Keijiro MATSUMOTO Ernst Jünger und Nihilismus heute

#### **Articles read in the 35th Meeting of PAJ**

- |                   |   |
|-------------------|---|
| Ryoji ITO         | Nature, Motion, Bodily-Being  |
| Yoshiki KOKURYO   | La conscience corporelle chez Merleau-Ponty   |
| Shojiro KOTEGAWA  | La méthode phénoménologique et le langage ontologique dans <i>Totalité et Infini</i> d'Emmanuel Levinas : une réflexion critique sur l'interprétation selon le « tournant » |
| Takashi SUZUKI    | Kundgebung und leiblicher Ausdruck  |
| Mao NAITO         | Die Methode der phänomenologischen Ontologie : Von der Reduktion zur Hermeneutik  |
| Masumi NAGASAKA   | Das Aufkommen der Aporien<br>–Der junge Derrida und seine Lektüre von Husserls <i>Philosophie der Arithmetik</i>  |
| Shinichi HAYASAKA | Why did Husserl distinguish State of affairs and Situation; Importance of Transcendental Argument   |
| Yosuke MITSUNO    | Personal Identity in Paul Ricœur and Derek Parfit   |
| Kiminari MINEO    | Betrachtung des Begriffs der "Wirklichkeit" in den frühen Werken Heideggers in Auseinandersetzung mit dem Kategorienproblem in seiner Mahrburger Zeit                       |
| Riku YOKOYAMA     | Max Schelers Wertethik: Wert und Gewissen   |

#### **Book Review**

- |               |  |
|---------------|--|
| Takeshi AKIBA | <i>Phänomenologie der Mathematik</i> by Toshihiro SUZUKI (Hosei University Press, 2013)  |
| Asuka SUEHISA | Zu zwei japanischen Neuübersetzungen von <i>Sein und Zeit</i> (Übersetzung von Sumihiko Kumano, Iwanami Verlag, 2013) (Übersetzung von Tamaki Takada, Sakuin Verlag, 2013) |

#### **Abroad Information**

Yoshiaki MOTOBAYASHI Visiting Research Report: SPA to CFS

# GENSHÔGAKU NENPÔ 30

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 Akrasia***

- |                   |   |
|-------------------|---|
| Koji SAKASHITA    | Historical Phenomenology of «Weakness of Will»<br>: Ἀκρασία, Incontinentia, and Akrasia |
| Koki ASANO        | Akrasia, Consciousness, and Agency  |
| Takashi YOSHIKAWA | Phenomenology of Akrasia<br>: Practical Rationality Reconsidered                        |

### ***Special Lecture***

- |  |   |
|--|---|
| Nicholas Smith   | The world beyond Europe as spirit: transcendental prejudice and phenomenology |
| (tr. by Shintaro Akasaka,<br>Minae Inahara and<br>Fumiaki Toyoshima) |   |

### ***Invited Speaker's Paper***

- |                         |  |
|-------------------------|--|
| Simon Høffding          | What is Skilled Coping? Experts on Expertise |
| (tr. by Noriko Teramae) |  |

### ***Report of the 35th Meeting of PAJ***

#### ***Workshop 1***

- |                 |  |
|-----------------|--|
| Yoshiki KOKURYO | Philosophy of Perception<br>–A Dialogue between Phenomenology and Analytic Philosophy– |
|-----------------|--|

#### ***Workshop 2***

- |                  |  |
|------------------|--|
| Toshihiro SUZUKI | How philosophy should deal with the development of technology<br>– From the phenomenological point of view – |
|------------------|--|



● 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 30

---

2014年11月19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

---

