

φανομενον

現象学年報

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

kal

34

日本現象学会編  
2018

λογος

---

## もくじ

**特集 シンポジウム「共同行為の現象学—現象学と現代行為論の接点を探る」**  
共同行為論の射程——分析系の議論を中心に—— ..... 古田 徹也 3

共同行為と期待の循環  
——草創期ドイツ社会学における現象学の位置—— ..... 木村 正人 15

初期現象学と共同行為論の接点  
——期待していいこと、しないほうがいいこと、泥臭い仕事を厭わないための今後の課題—— ..... 植村 玄輝 27

**【特別講演】**

エディット・シュタインの感覚的および情動的感入の現象学 ..... フレドリク・スヴェナエウス 39  
訳：小田切建太郎

現象学と因果性の問題 ..... シャーロッタ・ワイゲルト 65  
訳：金成 祐人

An Analysis of the Antinomic Structure of the Relation of Being in Husserl  
and Its Political Implication ..... Yusuk (21)

**日本現象学会第39回研究発表大会報告**

**【公募ワークショップ1】**

**Scientific Technology and Transformation of Humanity**  
提題者：Nicola Liberati Tetsuya Kono Kiyotaka Naoe  
オーガナイザー・提題者 ..... Shoji Nagataki (37)

**【男女共同参画・若手支援ワークショップ報告】**

**現象学を(用いて)どう教えるか—教育に関する情報と知見の共有に向けて**  
提題者：吉川 孝 陶久明日香 小嶋 恭道  
オーガナイザー ..... 秋葉 剛史 75

**【個人研究発表論文】**

前期サルトルにおける他者の出現 ..... 赤阪 辰太郎 83

ベルクソン『物質と記憶』における「私の現在」の概念について ..... 岡嶋 隆佑 93

フッサールの知覚概念とダメット的検証主義 ..... 葛谷 潤 101

美学理論の解釈学的解体  
——カント美学と解釈学における構想力の問題—— ..... 小平 健太 111

---

---

人間と動物との間の深淵をめぐるハイデガーの問い	城田 純平	119
他者理解において移入されるもの	鈴木 崇志	127
ハイデガーの空間論	高井 寛	137
人間科学と現象学		
——フッサール現象学における人間理解をめぐって——	竹中 正太郎	145
ハイデガーにおける語りと言明	西村 知紘	153
引き裂かれた現在		
——レヴィナスのフッサール『内的時間意識』の解釈をめぐって——	平岡 紘	161
〈私〉の声と「名の狂気」		
——ロゴザンスキーによる「出エジプト記」第三章の解釈——	本間 義啓	169
西田幾多郎によるフッサール批判		
——『一般者の自覚的体系』期を中心には——	満原 健	177
ハイデガーと存在論的責任		
——合理的なものの時間性——	山下 智弘	185
ハイデガー『ソピステス』講義における「実践的推論」と「知慮」の解釈について		
.....	横地 徳広	193

### 【書評】

植村玄輝・八重樫徹・吉川孝編著、富山豊・森功次著『ワードマップ 現代現象学』(新曜社、2017年)	長門 祐介	201
植村玄輝著『真理・存在・意識——フッサール『論理学研究』を読む』(知泉書館、2017年)	佐藤 駿	207

### 串田純一『ハイデガーと生き物の問題』

(法政大学出版局、2017年)	高井 寛	211
-----------------	------	-----

### 【海外事情】

政治哲学化する現象学 ——ニューヨーク～コペンハーゲン研究滞在報告——	池田 喬	217
--	------	-----

### 【欧文要旨】.....(1)

古田徹也、木村正人、植村玄輝、長滝祥司、秋葉剛史、赤阪辰太郎、岡嶋隆佑 葛谷 潤、小平健太、城田純平、鈴木崇志、高井 寛、竹中正太郎、西村知紘 平岡 紘、本間義啓、満原 健、山下智弘、横地徳広		
--	--	--

### 会則・編集後記・若手奨励賞告知・欧文タイトル・奥付

---

# 共同行為論の射程 ——分析系の議論を中心に——

古 田 徹 也

## はじめに

二〇一七年一月に開催された、日本現象学会第三九回研究大会シンポジウム「共同行為の現象学——現象学と現代行為論の接点を探る」において、私の役割は、いわゆる分析系の共同行為論の大枠を紹介することと、それと現象学および大陸系の哲学分野との接点を探る最初の手掛けりを提供することであった。

分析系の共同行為論をめぐっては、私はすでにいくつかの論考を公

にしている（古田二〇一七、二〇一二、二〇一一）。それらと内容は重複することになるが、本稿ではまず、この議論領域の概要を確認することにしたい。それが、本紙上においてもやはり議論の基盤になると思われるからである。

その確認作業を踏まえて、本稿では次に、当該シンポジウムにおける植村玄輝氏と木村正人氏の提題の内容に簡単に触れつつ、分析的現象学的共同行為論のありうべき今後の論点や課題について、多少の展望を得ることを試みたい。さらに、共同行為の責任をめぐるより踏み込んだ論点についても、ハンナ・アーレントの議論等を参照しつつ言及することにしたい。

## 1 「意図」概念に定位した共同行為論

分析系の行為論の基本的な特徴として挙げられるのは、（1）意図や欲求、信念といった心的プロセスと行為との結びつきを探究する方向性が支配的であったこと、また、これと関連するが、（2）議論の対象が主として個人が単独で行う行為——これを本稿では「単独行為」と呼ぼう——に限定されてきたということである。

しかし、行為のなかにはその種のものだけではなく、複数人が共同で行うもの——すなわち、「共同行為（joint action, collective action, etc.）」——も無数に存在するようと思われる。では、その二種類の行為の違いはどこにあるのだろうか。共同行為とはそもそもどのような種類の行為なのだろうか。特に一九八〇年代以降、この問題をめぐる議論が分析系の行為論において盛り上がりを見せるようになってきている。

分析系の共同行為論の牽引者の一人であるマイケル・ブラットマンは、共同行為とは何かを特徴づける際の導きとして、単独行為をめぐるウイトゲンシュタインの有名な問いを利用している。すなわち、

「手をあげる」とから、手があがることを引いたら、後には何が残るのか」という問いである (Wittgenstein 1953→2009: 1621)。プラットマンはこれを下敷きに、次のように問う。〈複数人が共同行為をしていることから、複数人がたまたま同じ行為をしていることを引いた後には何が残るのか〉と (Bratman 2009: 42)。

この問い合わせに対するプラットマン自身の答えは、複数人で共有された意図 (shared intention) が残る、というものである (ibid.)。つまり、単独行為をめぐる分析系の議論の枠組みが基本的に、意図をはじめとする心的プロセスの詳細を探る営みへと集約されていくのとパラレルな仕方で、共同行為とは何かという探究は、〈共有された意図〉とは何かを明らかにすることになる。そうプラットマンは考えるわけである。

この見立て自体が適切なものかどうかについては後で検討する。その前にまず、〈共有された意図〉の解明が共同行為論において重要な位置を占めると見なされる次第について、具体例を挙げつつもう少し丁寧に見ておきたい。

たとえば、広い公園のあちこちで人々が思い思いにくつろいでいるところ。すると、にわかに雨が降り出し、皆あわてて近くの東屋に向かって走り出す。このとき、彼らが「いま何をしているのか?」と尋ねられたら、「我々はいま東屋に向かっている」と答える人もいるだろう。しかし、彼らはたまたま同じ」とをしているにすぎない。実際、この場合には、東屋に行く人がたとえ自分以外に誰もいなかつたとしても、東屋に行くという行為を一人で遂行することが可能だったはずである。つまり、彼らは「東屋に行こう」という同じ意図をもち、同じ行為をしており、そして、そのことをお互いに認識しているが、そ

れでも、共同行為を行っているわけではないのである。(ちなみにこの例は、ジョン・サールが、「共同行為とは似て非なる行為」の一例として挙げているものである (Searle 1990: 402)。)

では、どうすれば、複数人が同じ行為をしていることが共同行為を意味するものになるのだろうか。たとえば、公園にいる人々が皆「他の人と一緒に東屋に行こう」という意図をもつて行為すれば、共同行為を行つたと言えるだろうか。——否。それだけでは足りない。といふのも、このとき人々は、他の人についていこう(あるいは、他の人を誘導しよう)と勝手に思つてゐるだけかもしれないからだ。それゆえ、「他の人と一緒に東屋に行こう」という意図は、当人たちの間で共有されているのでなければならない。これが、共有された意図の存在が共同行為の成立にとって本質的な条件となるとプラットマンが考えられる理由である。

しかし、問題は、意図が共有されているとは具体的にはどのようなことを指すのか、ということである。「それは、複数人が協力して一緒に何かをしよう」と意図していることだ」と言つても答えにはならない。問われているのはまさにその「協力して」の中身であるからだ。プラットマンは、複数人が共有された意図をもつてていると言えるための必要十分条件を様々な仕方で挙げているが (Bratman 1999: 121, 2009: 54, etc.)、それらの要点を最も簡潔にして再構成するならば、およそ以下のようになるだろう。

- ① ある集団の構成員それぞれが、他の構成員と同じ行為をする意図をもつてている。
- ② それぞれが、他の構成員がもつ①の意図ありきで自分の①の意図をもつてている。

③ それぞれが、他の構成員が①を実現させる手段としてもつ意図に合わせて、自分が①を実現させる手段としてもつ意図を調整する意図をもつてている。

④ 上記の①～③が、構成員の間で共通知識となつてている。

以上の諸条件の含意を、先の例に沿つて説明しよう。まず①は、公園にいる人々が皆「東屋に行こう」という意図をもつていることを指す。それゆえ、この条件①を満たすだけでは当該の人々が意図を共有しているとは断定できない。というのも、彼らは皆、たまたま同じ行為をする意図をしているだけかもしれないからだ。

次の②は、こうした偶然の一致を排除できる条件であり、相手が自分と同じ行為をする意図ありきで、自分も相手を同じ行為をする意図をもっている、ということを指す。たとえば、公園にいる人々が皆、他の人と一緒に東屋に行こう」という意図をもつている場合には、この条件②が満たされる。というのも、この場合各人は、他の人が「東屋に行こう」という意図をもち、それに基づいて行為することを前提にして、「東屋に行こう」という自分の意図をもつていることになるからである。それゆえ、たとえば他の人がもはやその意図をもたなくなり、別の場所に向かってしまつたりなどしたら、「他の人と一緒に東屋に行こう」という自分の意図も実現することができなくなり、消滅することになる。

しかし、この条件②を満たしてもなお、当人たちが意図を共有しているとは断定できない。なぜなら、たとえば彼らは他の人についていこう（あるいは、他の人を誘導しよう）と勝手に思つてゐるだけなのかもしれないからである。

そして、③は、各人が同じ行為をする意図をもつているということ

に実質を与える条件である。たとえば、公園にいる人々が皆「東屋に行こう」という意図をもつているとしても、その内実は相当に異なるものでありうる。ある人は、いまぐるに走つて東屋に行こうと思つているのかかもしれないが、別の人にはゆつくり歩いて東屋に着くつもりなのかもしれない。また、ある人は、いつたん家に帰つてひと休みし、服を着替えてから東屋に行こうと思つてゐるのかもしれない。そして、意図の詳細がこれほど異なつてゐる場合には、「東屋に行く」という目的の達成のために各人が協力することは困難になるだろう。たとえば、走つて東屋に行こうと思つてゐる人は、ゆつくり歩いていく人を待たないだろうし、家でひと休みしてゐる人が、他の人に何らかの貢献をすることもできないだろう。逆に言えば、共同行為を行う人々は、共通の目的を達成する手段としてもつ意図をめぐつて、互いに調整を行なうか、少なくともその用意があるはずだということである。たとえば、一緒に走つて東屋に行こうと思つてゐる人々は、互いに走るスピードを調整し合うだろうし、相手が転んだら手を貸したり、立ち上がりつて走り始めるのを待つたりするだろう。また、お互にいつたん家で休んでから東屋に行こうと思つてゐる人々は、待ち合わせの時間をすり合わせたり、家から何をもつてくるか相談したりするだろう。

しかし、仮に上記の条件①～③をすべて満たしたとして、それで、複数人が意図を共有してゐるとは限らない。というのも、たとえば各人が他の人についていこう（あるいは、他の人を誘導しよう）と勝手に思つてゐる場合でも、互いに邪魔にならないよう道を譲り合つたり、誰かが転んだら助けたりといった調整を行うことはありうるからである。

それゆえ、最後の条件④が必要になる。たとえば、相手と一緒に東

屋に行こうという意図をもつてている」と、それから、相手が東屋に行く手段としてもつ意図に合わせて、自分が東屋に行く手段としてもつ意図を調整する意図をもっていることが、当該の人々の間で共通知識になつてゐるところ。そのような場合には、彼らはたまたま同じ行為を意図しているわけではないし、勝手に相手についていこうなどと意図しているわけでもない。そして、これ以上、人々が意図を共有していないケースを想像することはできないだろう。そうであるならば、条件①～④がすべて満たされることが、まさに人々が意図を共有しているということを意味すると言えるわけである。

## 2 意図せざる共同行為の存在

ここまで、プラットマンによる分析系の代表的な共同行為論の枠組みを紹介してきた。この枠組みに対しては、まず、共同行為というものをめぐつて議論すべき重要な領域が丸ごと抜け落ちているという事実を指摘できる。それは、意図せざる共同行為とも呼ぶべき領域である。

行為には、非意図的なものも数多く存在する。「過失」と呼ばれるものはその典型である。そしてそれは、単独行為だけではなく、共同行為にも等しく当てはまる。たとえば、ある集団の誰もが事故を起こすことなど意図していなかつたとしても、皆がその事故を当事者たちの過失として回顧する、といったケースはありうるのである。

そして、そのようなケースは、少なくとも共同行為に関しては決して珍しいものではない。個人が自分の手をあげるといった、ある意味で単純な行為とは異なり、共同行為は、必然的に他の人々と関わり合ひながら行われるものであり、ある程度時間な幅が広く複雑なもので

ある場合が多い。そのため、個々人の事前の意図を超えるような不測の要素も増加するし、全く意図しなかつた過失に分類されるようなケースも数多くなる。したがつて、共同行為という概念の分析を意図的なもののみに局限することは、この概念の射程を實際よりも著しく狭めることになるのは間違いない。そうである以上、意図の共有のみによつて共同行為を特徴づけるのは適当ではないのである。

## 3 行為者の自然的態度に定位した共同行為論の可能性

以上は、プラットマンが論じていない事柄を指摘する、いわば外的な批判である。しかし、仮に意図的な共同行為のみに敢えて関心を絞つたとしても、彼の議論の枠組みに対しても内在的な批判が様々に存在する。その代表格は、彼の還元主義的なプログラムに対するものである。

プラットマンは、個々人がどのような種類の意図をもち、それがどうのよに関係し合えば、その全体が「共有された意図」として立ち上がつてくるかを論じている。それは逆に言えば、この種の意図は個々人の意図の相互依存的なあり方に還元できるとする立場にほかならない。この還元主義に反対する代表的な立場としては、共同行為の規範的側面に着目するマーガレット・ギルバートの議論 (Gilbert 2006: Part.II, etc.) や、あるいは、個々人の連携によつて成立する共同行為と、集団それ自身が主体となる共同行為とを区別する、フィリップ・ペティットとD・P・シュヴァイカートの議論 (Pettit & Schweikard 2006, Schweikard 2008) などが存在する。ただし、これらについては前掲の拙稿すでに扱つてゐることもあり、紙幅の都合でハハでは省略する。代わりに、以下ではまず、共通知識の成立とい

うものをめぐってプラットマンに向けられるべき批判を主題的に取り上げることにしよう。

的であるかのように素朴に、そしてある意味で独断的に自明視している。(木村二〇一七、一〇頁)

たとえば、ある二人の人物が、前節で掲げた条件①～③に当てはまる意図を互いが確かにもつてることを、どうやって知ることができるのでだろうか。言い換えれば、条件④の共通知識というものは、いかにして成立しうるのだろうか。共通知識の成立のためにには「しかじかのことをお互いが知っている、ということをお互いが知っている、ということをお互いが知っている……」といった無限個の高階の知識が必要となるように思われるが (Lewis 1969)、それは端的に人間の有限な能力を超えていて。かつて Wittgenstein (1953→2009: 1258-268) が明確に示したように、人は自分自身によつては「事実……である」と「……であると私が信じている」とを区別することができない (Wittgenstein 1953→2009: 1258-268)。したがつて、相手の意図がどうのうなもののかについての自己の信念は、それだけでは決して知識へと格上げされることはないのである。

シンポジウムでの木村氏の報告は、還元主義を採つた場合に直面することになる、共通知識をめぐる以上の問題を踏まえたものである。木村氏は、二十世紀初頭ドイツの初期社会学およびアルフレッド・シュツツの現象学の議論を手掛かりにしつつ、日常を生きる我々が共有の裏づけがない知識を独断的に先取しつつ共同行為しているという点に着目している。

日常世界を生きる私は、他者の存在自体を自明視する「他我の一般定立」に加え、他者の具体的なありよう（相在）や動機、関心の布置をも、類型的に既知のものであり、かつ私のそれと相応

この指摘は、分析系の議論において共通知識の成立の可能性を説明するためには、持ち出される共有環境定義と共通点があると言えるだろう。筒井晴香氏によれば、共有環境定義とは、共通知識を「特別な事情がなければ」ふつう誰でも気づくような出来事についての知識として定義するものである（筒井二〇一四、四五頁）。そして、その「ふつう誰でも」というのは、人々の標準的な知覚・推論・背景知識のあり方を前提している（同頁）。共有環境定義は、その種の標準性を基盤にすることにより、「無限個の高階の知識そのものによつて共通知識を定義づけるのではなく、無限個の知識の導出を可能にする有限個の知識によつて共通知識を定義づける」（同四四頁）ことを目指す。その内実や成否について本稿でこれ以上追うことはできないが、ともあれ、少なくとも行為者のいわば「自然的態度」に着目するという点で言えば、初期社会学およびシュツツの現象学と、現代の分析系の議論との接点を探ることは可能であるようと思われる。

さらに、木村氏の報告で注目される点がある。それは、共通知識（共有知識）というものを上述の方向性で把握する観点の下では、それは共同行為の原因というより、むしろ結果として捉えうる、と指摘されていることである。

意図に関する相互信念なしし共有知識は、そもそも私とあなたがそれぞれにもつ高階の意図の成立によって、なるものではないし、行為に先立つてあるものでもない。私とあなたの期待の一一致、

翻つて共同行為は、共有知識が原因ないし根拠となつてもたらされるものではない。むしろわれわれは、共有知識を仮定し、それを先取りした期待によつて、結果として共有知識を生み出しているのである。(同頁)

ここで描かれてゐる構造は、主題は異なるが、ドナルド・ディヴィドソンが言語的コミュニケーションの成立をめぐつて描き出そうとしている構造と似通つてゐる。ディヴィドソンによれば、人々の一般的なイメージとは裏腹に、我々はコミュニケーションの成立に先立つて、何か共有された体系的理論としての「言語」なるものを所有しているわけではない。我々は、周囲の環境やコミュニケーションの相手などについての様々な仮定を足掛かりに意思の疎通を試みる。もしも両者に何か共有されるものがあるとすれば、それは、コミュニケーションが成功したその時点で、その成功を事後的に説明するものとして取り出される解釈理論——ディヴィドソンの用語では「当座理論 (passing theory)」——に限られるというのである (Davidson 1986→2005)。

同様に、木村氏の捉える共通知識（共有知識）のありようも、共同行為に先立つて行為者間で共有されているものではなく、共同行為の立ち上がりに際して独断的に先取り（期待）されつつ、共同行為の成立において同時に結果として成立するものとして特徴づけられる。それは、無限個の高階の知識といった非現実的な道具立てを退けつつ、まさしく現象学的に共同行為の成立の過程を跡づけようとする視座だと言えるだろう。

**4 共同行為における責任の問題①——「事前の共謀に基づく共同行為」をどう説明するか**  
ただし、この視座に立つた場合には、共同行為の責任をめぐる問題が首をもたげてくることになるだろう。

プラットマンの言う〈共有された意図〉の類いは、共通知識の成立を前提にする。それゆえ、共通知識の成立を共同行為の原因ではなく結果として捉えるならば、〈共有された意図〉は当該の行為に先だって存在するものではなく、むしろ、共同行為が成立した時点ではじめて生み出されるものとして捉えられることになるだろう。

しかし、そうすると、多くの共同行為に関して、我々はその責任を問う根拠を失う可能性がある。たとえば、通常我々が共同行為の行為者たちに対して責任を問う場合は、彼らが事前に共謀し、それに基づいた〈共有された意図〉をもつて何らかの共同行為をなした、ということを根拠にする。しかし、この種の責任帰属はまさしく、共通知識の成立を共同行為の原因として捉える前提に基づいているがゆえに、この前提が崩れたならば、責任帰属の根拠も崩れることになるだろう。

言語的コミュニケーションの成立という、ディヴィドソンが扱つてゐるケースであれば、この問題は生じない。というのも、この場合の目的は、意思の疎通ができたことそれ自体だからである。しかし、行為の成立というケースに関しては、責任の概念がかなり深く結びついている。というのも、誰が何をどうやつたのかを我々が明確にしようとするのは、多くの場合、ある出来事に対し誰かに責任を帰属させようとするときだからである。

行為および行為者に対する我々の典型的な責任帰属のモデルは、

個々人の意図や欲求等の心的プロセスが行為を引き起こすという、分析系の行為論の基本的なモデルと軌を一にしている。しかし、このモデルを共同行為にも適用させようという還元主義は共通知識をめぐる難問に直面する。だからこそ、行為者の自然的態度に定位したモデルが探されることにもなるわけだが、この後者のモデルを採用すると、今度は責任帰属をめぐる上述の問題が浮上してくることになる。それゆえ、むしろ後者のモデルは、近代的な責任概念が孕む問題を炙り出すものだとも言えそうだ。つまり、行為の原因として自由意志（意図、欲求）の働きといへ、心的プロセスを捉え、そのプロセスの存在を責任帰属の根拠とすること自体に、このモデルは疑問符を付けるものだとも捉えうるのである。（実際、行為者性を構成すると通常考えられている諸々の心的プロセスは、誰かに責任を帰属させるためにこそ生まれたり利用されたりしてきたものだ、という見方は、現在では一定の勢力をを得ている。たとえば、小坂井（2008: chapp.4-5）や國分（2017: chap.1）などである。）

## 5 「理由」概念に定位した共同行為論の可能性

また、個々人の心的プロセスが行為を引き起こすという見方に対する批判は、現在では「理由」概念の捉え直しというかたちでも生じている。

行為の理由はその原因でもあると見なし、個人の心的プロセスの分析を通じて行為の成立を説明しようとするブラットマンの姿勢は、分析系の行為論の伝統に則つたものだと言える。そして、サールやライモ・トゥオメラといった、分析系の共同行為論における他の代表的な論者もまた、この伝統を踏襲している（Searle 1990, Tuomela 2007）。

しかし、特に一九九〇年代以降の単独行為をめぐる分析系の議論においては、別の方針性も顕著になってきている。それは、行為がなされる理由をめぐる探究として行為論を位置づけたうえで、その「理由」というものを、行為の原因たる心的プロセスとして捉えるのではなく、行為を正当化する事態や命題（のようなもの）として捉える、という方向性である（Dancy 2000: etc.）。この方向性においては、心的プロセスは行為に対し因果的にどう結びつくのか、といったことは、もしかり行為論の枢要な課題ではなくなることになる。そして、この新しいアプローチが、共同行為論にも今後広がっていくことは十分に予想される。

シンポジウムでの植村氏の報告は、初期現象学の議論のなかに、こうした方向性と呼応しうる部分があることを明らかにしている。ゲルダ・ヴァルターは、動機というものを脱心理化する発想を師アレクサンダー・プロエンダーから引き継いでいる。すなわち、動機づけを意志とその理由（根拠）の間に成り立つ正当化関係として捉えたうえで、理由は原因から厳格に区別されると規定する発想である。

「プロエンダーによれば」私がある理由に基づいて決意するとき、その理由は（場合によっては私の決意に因果的な影響を与える）私の心的状態ではなく、むしろ私を取り巻く世界のなかにあるという」とある。（植村二〇一七、九頁）

そして、ヴァルターがこの発想を共同行為の範囲内でも展開していると解釈できることは（同四頁以下）、分析系の共同行為論においてまだ目立っていない方向性を先取りするものとして注目に値する。つま

り、共同行為論をめぐって、現象学がむしろ分析哲学にアイデイアを提供する可能性をもつ」とが示唆されてくると言つてよいだらう。

責任を問われた個人の人格に注目せざるをえない」とにある。  
(ibid.)

## 6 共同行為における責任の問題②——集団への責任帰属をめぐつて

ただし、行為を引き起こす心的プロセスの存在に責任帰属の根拠を求める見方を退けるとすれば、共同行為の行為者たる集団の責任といふものをそもそもどのように考えればよいのか、という課題にやはり直面することになる。

分析系の行為論と現象学の接点、という本稿（およびシンポジウムの）の主題からは逸れていくことになるが、ここで、集団の責任をめぐるハンナ・アーレントの議論を紹介しておこう。刑事責任を問う法廷においては、社会の近代化とともに、連帯責任も含むような集団への責任帰属から、主観的な認識や意志の有無といつた基準に基づく個人への責任帰属へと枠組みが変遷した結果、現在では、集団それ自体の責任や罪といったものが裁かれる事はない。この点をアーレントは極めて重視している。というのも、彼女によれば、「人間からシステムに責任を転嫁することを許さず」（Arendt 1964→2003: 32）「システムや組織ではなく個人を裁く」（Arendt 1965-66→2003: 57）といふ

刑事司法の機能は、例のアイヒマン的な自己弁護のロジック、すなわち、「あれは集団がやつた」とあり、私はその歯車にすぎなかつた」という歯車理論を挫くものにはかならないからである。彼女はこれを、「司法の偉大さ」とも呼んでいる。

司法の否定できない偉大さ、それは、誰もが自分の」とをあらわす種の機械の歯車にすぎないと考えがちな大衆社会にあっても、

アーレントは、集団の責任といふものの存在は認めている。しかし、それは彼女にとって、共同行為の行為者としての集団の責任を意味するわけではない。「共同で行われた行為に個人が関与している場合でも、裁かれるのは集団ではなく、個人なのである」（Arendt 1968→2003: 148）。むしろ彼女によれば、自分が実行していないことについて、自発的な仕方では自分が離脱できない集団に所属しているににより責任を問われることこそが、集団の責任を問われる条件を構成する（ibid. 149）。つまり、先述の政治的責任に当てはまるもの

彼女によれば、「我々が自分で行わなかつた行為について罪を感じる」と言つて)とができるのは、ただ比喩的な意味においてのみである」（Arendt 1964→2003: 28 ※強調は原著者）。もちろん、自分の属する集団や、あるいは国家、人類などの成員が過去に行つた行為について、賠償などの政治的（political）責任を負うことはありうる。しかし、それについて罪を感じるのは端的に誤りであり、混乱の所産であるとこう。言い換えれば、「集団の罪や集団の無罪というようなものは存在しない。有罪と無罪の概念は、個人に適用されなければ意味を成さない」（ibid: 29）というのである。むしろ、彼女が強調するのは、内実を欠いた「集団の罪」なるものの主張が、かえつて集団内の個々人の罪を覆い隠してしまう危険性である。すなわち、「集団の罪」というものを自発的に認める」とは、その意図とは反対に、何かを実際に行つた人々の罪を免除するうえで極めて効果的に働いてきたのである」（Arendt 1964→2003: 28 ※強調は原著者）。

アーレントは、集団の責任といふものの存在は認めている。しかし、それは彼女にとって、共同行為の行為者としての集団の責任を意味するわけではない。「共同で行われた行為に個人が関与している場合でも、裁かれるのは集団ではなく、個人なのである」（Arendt 1968→2003: 148）。むしろ彼女によれば、自分が実行していないことについて、自発的な仕方では自分が離脱できない集団に所属しているににより責任を問われることこそが、集団の責任を問われる条件を構成する（ibid. 149）。つまり、先述の政治的責任に当てはまるもの

——そして、それのみに当てはまるもの——を、彼女は集団の責任と呼ぶのである。

はたして、この見解はどいままで妥当だと言えるのだろうか。木村氏がまとめているように、少なくとも民事責任を問う日本の司法においては、複数の行為者間に〈共有された意図〉が認められなくとも、被害者利益の積極的な保護という法の趣旨に則り、集団（あるいは集団の集団）それ自体に賠償などの責任が課せられることがある（木村 2014）。そのような場合には、集団それ自体が行為者として立てられていると見ることもできるだろう。

また、たとえば、小手川正一郎氏がレヴィナスとI・M・ヤングの議論から引き出している責任概念——「無起源責任」、および、責任にかんする社会的つながりモデル——は、アーレントの議論と対立するものと言えるかもしれない（小手川 2015: chap.8, 2016）。

行為者としての集団はそれとしてどう立てるのか。そして、集団の責任というものはどのような位相でどう捉えればよいのか。これは難問だが、どうにかして解きほぐすべき難問である。たとえば、ある企業が重大な事故を引き起こしたとしよう。このとき、事故の直後にその企業に入社した社員も、減給を受けるなど、責任を分担する場合があるだろう。言い換えれば、その新入社員も責任主体の一員となりうるだろう。しかし、その新入社員は明らかに当該の事故を起こしてはいないし、その遠因ともなっていない。あるいは、ある戦争が終結した後に生まれたある国の国民が、正当なものであれ不当なものであれ、その戦争に対する責任を求められる場合はあるだろう。しかし、

戦後に生まれた国民は、当然のことながら、戦争を行う決定に賛成したわけではないし、武器を握ったこともない。もし、何の条件も置か

ず、個人を超越した集団それ自体が行為の主体として存立しうるとするなら、新入社員も事故を起こしたとか、戦後に生まれた国民も戦争を行ったといった、明らかにおかしな主張を排除できなくなってしまう。それゆえ、共同行為の主体の分析は、単に集団を主体として立てれば済む話なのではなく、その集団が構成される具体的な条件について、すなわち、どのような観点やプロセスによって個々人が同一の行為の主体としてまとめ上げられているかという、当該の行為の内実について、分析を行うことが不可欠である。

また、それと同時に、責任という概念それ自体についても、集団概念とのかかわりにおいて、より詳細な分析を加えることが求められる。具体的には、道徳的責任、法的責任、政治的責任といった、責任概念それ自体の多様性を考慮に入れながら、集団と責任の関係についても慎重に見定めていく必要がある。

しかし、紙幅はもはや尽きた。本稿では、(1) 共同行為には、過失をはじめとして意図せざる種類のものも含まれること、(2) 共同行為に関する還元主義モデルをめぐる問題と、行為を引き起こす心的プロセスの存在に責任帰属の根拠を求める見方をめぐる問題のなかに、分析哲学と現象学が協働する接点を見出せること、そして、(3) 行為者としての集団という概念が、責任の概念と絡んで複雑かつ重要な課題を哲学と社会とに突きつけているということ、この三点を確認してきた。以上で、本稿の役割は果たされたことにしたい。

- Arendt, H. (1964→2003): "Personal Responsibility Under Dictatorship" in J. Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, Schocken, pp.17-48. [first delivered in 1964]
- (1965-66→2003) : "Some Questions of Moral Philosophy" in *Responsibility and Judgment*, pp.49-146, [first delivered in 1965-66]
- (1968→2003) : "Collective Responsibility" in *Responsibility and Judgment*, pp.147-158. [first delivered in 1968]
- Bratman, M. (1999): "Shared Intention" in his *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press, pp.109-129.
- (2009): "Shared Agency" in C. Mantzavinos (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge University Press, pp.41-59.
- Dancy, J. (2000): *Practical Reality*, Oxford University Press.
- Davidson, D. (1986→2005): "A Nice Derangement of Epitaphs" in his *Truth, Language, and History*, Clarendon Press, pp.89-107. (First published in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, E. Lepore (ed.), Blackwell, 1986)
- Gilbert, M. (2006): *A Theory of Political Obligation: Membership, Commitment, and the Bonds of Society*, Clarendon Press.
- Lewis, D. (1969): *Convention: A Philosophical Study*, Harvard University Press.
- O'Connor, T. & Sandis, C. (eds) (2010): *A Companion to the Philosophy of Action*, Wiley-Blackwell.

- Pettit, P., & Schweikard, D.P. (2006): "Joint Actions and Group Agents" in *Philosophy of the Social Sciences*, 36(1), pp.18-39.
- Schweikard, D. P. (2008): "Limiting Reductionism in the Theory of Collective Action" in H.B. Schmid, K. Schulte-Ostermann, & N. Psarros (eds.), *Concepts of Sharedness: Essays on Collective Intentionality*, Ontos Verlag, pp.89-117.
- Searle, J. (1990): "Collective Intentions and Actions" in P. Cohen, J. Morgan & M. Pollak (eds.), *Intentions in Communication*, MIT Press, 401-15.
- Tuomela, R. (2007) "Joint Social Action" in his *Philosophy of Sociability: The Shared Point of View*, Oxford University Press, pp.106-123.
- Wittgenstein, L. (1953→2009): *Philosophical Investigations*, revised 4th ed., P. M. S. Hacker & J. Schulte (eds.), G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker & J. Schulte (trs.), Wiley-Blackwell. (first published in 1953)
- 植村玄輝 (11017)「初期現象学と共同行為論の接点——期待としての現象学——現象学と現代行為論の接点を探る」配付資料。
- 木村正人 (11014)「共同不法行為の成立要件——共有意図なも共同行為」『行為論研究』第三回研究大會ハハボウカム「共同行為の現象学」、日本現象學會第三回研究大會ハハボウカム「共同行為の現象学——現象学と現代行為論の接点を探る」配付資料。
- 國分功一郎 (11017)「共同行為と期待の循環——戦間期ドイツの社会学理論と現象学」、日本現象學會第三回研究大會ハハボウカム「共同行為の現象学——現象学と現代行為論の接点を探る」配付資料。
- 小坂井敏唯 (11008)「責任と虚構」、東京大学出版会。

小手川正二郎（二〇一五）、「蘇るレビュアナス——『全体性と無限』読解」、  
水声社。

——（二〇一六）、「責任を負うこと」と「責任を感じること」——レビュ  
ナスの責任論の意義」、『國學院大學紀要』第五四卷、二九〇四二頁。

筒井晴香（二〇一四）、「反個人主義的共同行為論——間主觀的な行為者性」、  
東京大学大学院総合文化研究科博士課程学位論文。

古田徹也（二〇一一）、「共同行為」とは何か——プラットマンの定義の批  
判的検討を通して」、『行為論研究』第二号、行為論研究会、一〇三五頁。

——（二〇一二）、「共同行為の構成条件」、『哲學』第六三号、二六五〇  
二七九頁。

——（二〇一七）、「共同行為の問題圈——分析系の議論をめぐって」、『現  
代思想』二〇一七年一二月臨時増刊号、青土社、二二二一〇二三四頁。

※本稿は、JSPS科研費16K02218および17H02260の助  
成を受けた研究成果の一部である。

（古田徹也・ふるた てつや・専修大学）



# 共同行為と期待の循環 ——草創期ドイツ社会学における現象学の位置——

木村正人

## 一 還元主義の限界——期待の循環と共有知識

現代の分析哲学を中心とした共同行為論の議論において、現象学者の立場から発言しているハンス・ベルンハルト・シュミットは、「われわれ志向性」について論じた浩瀚な書物のなかで、還元主義的な共同行為論の隘路を指摘し、概略以下の理由から還元主義が失敗していると述べる (Schmid 2005: 122f.)。第一に、相手が貢献することについての相互信念は無限の反復を引き起こすこと、第二に、実際の行為者の心理や認知能力からすれば蓋然性の低いそのような信念を行為者が仮にもちうるとしても、それだけでは、その行為が共同行為への寄与だとみなされるために必要な相互信念ないし共有知識を生み出すことはない。

共同行為に関するブラットマンの説明戦略は、サールやギルバートの非還元主義の立場とは異なり、「共有された協力的活動 (shared cooperative activity)」を中心として、個人主義的かつ還元的なモデルの構築を目指すものである。にもかかわらず、このモデルが、共同行為の成立条件として知識の共有を仮定するのみならず、相手が共同行為に寄与しようとする意図についての信念が真であることを要請し

ている」とは、シュミットが指摘する他者認識の無限循環が共有知識かというジレンマにあって、ブラットマンが共同行為の前提として後者を先取していることを示している。古田はこれを「三人称的視点の密輸入」として鋭く批判しているが (古田二〇一一: 1111)、ブラットマン自身ものちには共有知識が「個人の行為者性の構造」を逸脱するものであることを認めるに至っている (Bratman 2009: 51) <sup>(1)</sup>。

だが、こうした還元主義の隘路にむしろ自覺的に立つことが、「自然的態度」における行為の記述に関心をもつ現象学者にとっては重要ではないか。日常を生きる行為者はたしかに、客觀性や共有の裏づけがない知識——フォークエイズや似非科学のよつた臆見、さらには実体のない「空氣」のごとき「知識」——を、ある意味独断的に先取すことによって、理論が想定する非現実な循環を乗り越えているよう思われるからである。

本稿では、この共有知識と期待の循環という問題について、二〇世紀初頭の社会学者たちが展開した議論を取り上げ、さらにそれに対し現象学者らが寄せた批判を再検討することで、現代の共同行為論に対する現象学の貢献を探る。以下ではまずこの問題を最初期に洞察し

ていたリップスの議論を取り上げ、その感情移入説による解決とジン

メルの相互作用論を比較的に検討する。さらに行為論を基礎とする

ヴェーバーの理解社会学におけるゲマインシャフト行為概念と社会関係論、そしてそれに対する応答としてシユツツら初期の現象学者たちが示した論点を、現代の共同行為論に対する寄与として引き出してみたい<sup>(2)</sup>。

## 二 感情移入と信頼——リップスとジンメル

興味深いことに、テオドール・リップスは一九〇七年の論文「社会学の根本問題」において、「社会はいかにして成立しうるか」という問い合わせ社会学の根本問題と位置づけ、それに回答を与えるためには、まず他我認識の問題を「先決問題」として問わなければならないと述べ、期待の循環問題に論究している (Lipps 1907: 652f)。彼はいわゆる類推 (Analogieschluß) 説による他我問題の解決を退け、周知の感情移入論を導入する。つまり私が他者についてもつてゐる知識は、それ自体他者との「関係」にちがいないが、重要なのはそうした知識や推論を通じたある種「理論的な」つながり以前の、感情移入を通じた「実践的なつながり」である、と。アノロジーを通じた推論や知識の獲得以前に、感情移入を介して私と他者の意識生が同一視されるこの「傾向」を、リップスは「共体験の傾向」と呼ぶ (ebd: 657)。

そしてリップスは、当時ドイツでまさに個別科学として出発しつつあつた社会学の既存の文献は、社会学の根本問題がこの感情移入の事実についてのものであるという認識を欠いており、個体間の内面的なつながりを個人心理——とりわけ「利己的な」それ (ebd: 667) ——から「発達史的に」導き出そうとする試みのゆえに「きわめて素朴な

仕方において循環論に陥る」と主張する (ebd: 657)。

個人Aが別の個人Bを心から顧慮したとして、それはその代わりにBから顧慮される「ため」である。そして時を経て、個人Aが個人Bを顧慮することは習慣となる。すなわち一般的に言えば、彼らが相互に顧慮することを自身にとつて利益があると認め、それゆえに繰り返してそれを実行したことがまさしく理由になつて、個人そのものが相互に顧慮することが習慣になるのである。

このようにして個人の内面的な結合、言い換えれば社会が発生したのであると。しかしそれでは私は尋ねるが、AがBからさらに顧慮されたいが「ため」にBを顧慮したということは、いかなることを意味するのか。無論それは、Aがその代わりにBから顧慮を受けるであろうという期待の下に顧慮したのである。しかしこの奇妙な「期待」はいつたいどこから来るのか。善は善をもつて報いる、言い換えれば「恩に感ずる」という義務づけの意識をBが自身のうちに体験するだらうということをAという個人が信頼したという理由によつて、個人Aは個人Bが代わりにAを顧慮するだらうと期待するのか。それならば、この信頼はどこから来るのか。事実、この信頼はAが自分自身のうちに、善は善をもつて報いるという義務の意識を見出したこと、そしてAが自分のうちに体験した事柄をそれからBに移入した (übertragen) ということにしか基づくことはできないだらう。：「期待」は決してそれ自体によつては基礎づけられることができない。それは結局どこかに確固たる基礎を持たねばならない。このことは、期待は最後にそれ以上還元することができない一つの事実に基礎づけられ

なければならない」ということを意味するのである (ebd.: 657f.)。

リップスは、期待の一致を過去の利得経験に基づく帰納的な推論 (習慣) によって説明するのではなく、相互顧慮や信頼、義務感を導出しうるいわば法則的基礎を求めて、感情移入と共体験の傾向に言及している。彼はこれらを人間の「利他的な傾向」という本能的必然性と位置づけて、期待の循環を断ち切る不可疑の参照点と捉えているのである。

リップスは具体的な名を挙げていながら、利己主義的想定を別とすれば、社会一般を心的相互作用や内面的結合として理解し、その成立可能性に関する問い合わせ「社会学の根本問題」と呼ぶところからみて、彼が念頭に置いているのはゲオルク・ジンメルであろう。社会学史におけるジンメルの革新的な着眼点は、社会の構成を「心理学的な顕微鏡によってのみ捉えられる」個人間の内的結合に見出し、その相互作用の形式を分析するいとや、社会学の学としての独自性を見出そうとしたところにある (Simmel [1894] 1908: 2)。

ジンメルは確かに、心的相互作用の成立を相互の知識と信頼に求めていた。しかし彼が他方で重視したのは、むしろ他者についての無知であった。彼は一八九四年の論文「社会学の問題」を所収した主著『社会学』(一九〇八年)の第五章で、「秘密と秘密結社」について論じた際、信頼を次のように定義している。「信頼は、実際の行動の基礎となるほどに十分に確実な将来の行動の仮説として、まさに仮説として、人間についての知識と無知とのあいだにある中間状態なのである。完全に知っている者は信頼する必要はないであろうし、完全に知らない者は合理的には決して信頼することができない」 (Simmel 1908: 346)。

相互作用が可能であるためにはたしかに相互知識が必要であるが、同時に他者は、まさしく他者であるがゆえに完全に社会的統一のなかには收まりきらず、たえず隠蔽され、社会化されている以上の存在 (aussersoziales Sein) としてある (ebd.: 36)。他者のわかるなむ「秘密」を保持したまま、しかしながら相互作用という社会が可能なのは、ひとつには、われわれが他者を役割や職業類型などに一般化して理解し、成員各々の独特さにもかかわらず「あたかもすべての成員が統一的な関係にあるかのよう」 (ebd.: 43) 扱うからである。他者がこのように知と無知の二重性のうちに顕現しつつ、相互作用において調和が仮構されることを、ジンメルは「社会化のアприオリな条件」と呼び、驚くべきことにそのような条件を見抜く見方のことを「心理学的にではなく、純粹に社会的な内容そのものに着目する現象学的」な見方と呼んでいる (ebd.)。

既存の社会理論を批判したリップスの議論に見るべき点は、共同行為の社会性が構成されるには、知識や意図の共有以前に、他者の存在が把握されている必要があり、それには感情や体験水準での共有が先立つことを指摘したことであろう。しかしへジンメルとの対比でいえば、リップスの相互作用論は、循環論を避け、他者との同一化を強調するあまり、相互期待の一致は説明できても、不一致の可能性を排除してしまう。

リップスの議論を隘路に導くのは、すでに見た彼の演繹的思考である<sup>(3)</sup>。相互期待の「奇妙さ」を「本能的傾向性」という「確固たる基礎」にもどづけることで解消しようとするリップスは、過去の経験にもとづく帰納推論によつてただ當然的にのみ基づけられるような信頼を介して「(これまで) そうだったから、これからもきっとそうだろう」期

待の一致が担保されることは十分ではないとし、そこに本能的必然性を要請してしまう。それによって、行為者による期待は誤謬の余地のみならず、信頼によって含意されている投企的な性格を逸してしますことになる。ジンメルが注意深く補足するように (ebd.: 346)、信頼は極端な場合には、宗教的信仰のようにあらゆる反対の証明にもかかわらず維持されうる。信頼を知識で裏づけることはできても、信頼をあらかじめ完全に保証することはできないのである。

### 三 形式社会学から現象学的社会学へ

ともあれ、ジンメルが提起した、相互作用論による社会学の基礎づけというアイディアと内的作用への注目は、ドイツ社会学の草創期にあたるこの時期に、ほかならぬ現象学への大きな注目を喚起した。当時フォン・ヴィイェゼと並んで、ジンメルの形式社会学を継承する論者のひとりと目されていたアルフレート・フィーアカントは、その著書『社会学』の序言で、概略次のように述べている。あらゆる歴史的変遷に左右されない社会的生の本質に由来する社会の形式と力、事實を扱うという社会学の目標はジンメルによって発案されたが、いまだ解決は与えられておらず、それはただ現象学の発展を通じて解決される。現象学は、経験的帰納的偶然的な諸類型ではなく、事物の「本質」に由来する論理的特徴をもつた諸類型を設定する可能性を、この分野に対して保証してくれるのである、と (Vierkandt 1923: iii)。こうした認識は、ジークフリート・クラカウラー (Kracauer 1922)、テオドール・リット (Litt 1924) らによつても共有され、現象学的社会学と呼ばれる一群の潮流を形成する」とになる<sup>(4)</sup>。ただし、これらの試みはなお、現象学を標語的にのみ取り上げている感が強い。フィー

アカントが上掲書で実際に行つてゐる作業は、ジンメルの心的相互作用概念に加え、テニエスのゲマインシャフト概念を手掛かりに、支配と従属、ケア、闘争、同感 (Sympathie)、模倣、社交といった社会化の形式を、それぞれに対応する衝動や本能をもつて記述心理学的に説明することであった。つまり、相互作用の「基礎づけ」の方法はその限りにおいて、むしろリップスのものに近いと言える。

このように、社会学分野における現象学への初期の言及が、いずれもジンメルの形式社会学への応答として、内的相互作用の形式を行動主義心理学の帰納的方法によらずに記述する目的でなされたことは注目に値する。今日、現象学的社会学といえば、アルフレート・シュツツとその影響下にある論者たちがもっぱら想起されるが、シュツツは形式社会学ではなく、行為論にもとづくヴェーバーの理解社会学を基礎に、現象学的な志向性分析を応用したのであり、その着眼点の独自性は先行する試みとの比較において際立つてゐる。

### 四 ゲマインシャフト行為と諒解

ジンメルの議論は相互作用論であつて、社会関係自体を議論の出発点においている点に特徴がある。そこでは関係の形式に焦点が当てられ、相互作用が結ばれる動機や目的といった「内容」は問われない。初期の「現象学的」試みが補完しようとしたのは、この相互作用の形式の心的な基礎づけであり、あるいは内容に関わる知識社会学的試みであった。社会関係から社会的行為へと遡及し、行為意図という志向的態度を分析の俎上に載せたのは、マックス・ヴェーバーである。その後社会学分野で展開されてきた共同行為論の礎は、彼のゲマインシャフト (共同体) 行為概念によつて与えられることになる。

ヴェーバーは周知のとく、論文「理解社会学のカテゴリー」(Weber 1913)において行為論にもとづく理解社会学の方法を定式化し、それによって社会学の心理学的方法からの訣別を宣言した<sup>(5)</sup>。

理解社会学が行為の説明を通じて社会を説明するところと、それは人間の心的生理的特性から行為を捉えることではなく、行為者自身が他者の行動についてなす期待の合理性（主観的目的合理性）とその見込みの妥当性（客観的整合合理性）から行為を捉えることを指す（Weber [1913] 1922: 408）。ヴェーバーはそこで、「人間の行為が当人の主観において他の人間の行動へと意味の上で関係づけられる」ような行為、すなわち「ゲマインシャフト行為」を社会学特有の対象として位置づける。

ゲマインシャフト行為は、他者の行動へと主観的に関係づけられているがゆえに、典型的には、他者の一定の行動に対する行為者の期待に準拠している<sup>(6)</sup>。しかしだだ自らの他者への期待に準拠するだけでは不安定なので、行為者は、そうした期待に一定の「見込み」をもたらす法や慣習律、思考習慣といった「定律」(Ordnung秩序) を頼みにする。

定律の遵守は、法秩序の場合には強制装置の存在によって、慣習律の場合には社会的制裁の存在によって強化される。また定律のうち、対等な当事者間に交わされた（と主観的に信じられている）合意を、ヴェーバーは協定（Vereinbarung）と呼び、強制ないし服従によるものは「押しつけ」（Oktroyierung）と呼んでいる。協定（プラットマンやギルバートが言う明示的合意）が存在する場合をヴェーバーは特にゲゼルシャフト行為と呼ぶが、それはゲマインシャフト行為の下位類型であり、依拠する定律が協定であるうと押しつけであるうと、

行為者による最低限の同意が含まれる限り、ゲマインシャフト行為は成立しうる（プラットマンのshared, not cooperative activity）。」のよう、単に目的的意図の共有によってのみならず、なすべき理由を示す定律の内容と性質、それに従う動機によって、種々の社会関係が分類できるというのが、ヴェーバー社会関係論の基本構想であった。他者への期待が、定律の共有と遵守を想定することによって下支えされることは、期待の一致の蓋然性を高めるのみならず、共同行為に直接参与しない第三者の期待を担保する意味でも重要である。とはいえ、これでは行為意図に関する期待の循環が、定律の共有という「共有知識」問題に先送りされるだけではないか。定律が共有される根源的な機制はどこにあるのか。

ヴェーバーが注目するのが、定律に関する明示的な協定が実際には存在しないにもかかわらず、協定がある「かのように」、ゲマインシャフト行為が経過していく場合である。ただし、「行為が協定された定律によって〈あたかも〉規定されている〈かのように〉みえる、という全体的効果が生じるのは決して人間のゲマインシャフト行為のみではない」(ebd.: 430)。酔っぱらいの取り押さえや救難行為など群集的または斉一的に行われた集合行動もまた同様の効果を惹起しうる。それでは、ゲマインシャフト行為ないし共同行為と、社会学が対象としない単なる集合行動とを分けるのは何なのか。ヴェーバーはこのとき、ただゲマインシャフト行為にのみ認められる「かのように」の特性を「諒解」（Einverständnis）と呼び、次のように定義している。

諒解という概念のもとに理解されるのは次のような事態である。それは、他者の行動について期待し、それに準拠して行為す

れば、その期待通りになる可能性が次の理由から経験的に妥当していることであり、その理由とは、当の他者がその期待を、協定が存在しないにもかかわらず、自分の行動にとって意味上「妥当なもの」として実際に扱う蓋然性が客観的に存在している、といふことである (ebd.: 432)。

「方法論的個人主義」を標榜し、行為の構成要素を個人の志向的態度（意図）に見出すヴェーバーの議論は、(1)に至って意外にも、ゲーマインシャフト行為の成立を、期待の「経験的妥当性」と期待が実現する「客観的蓋然性」に求めている。しかもこれらの妥当性要件は、ゲーマインシャフト行為に参与する当事者による主観的評価に還元されるべきものではないことを、ヴェーバー自身も強調しているのである<sup>(7)</sup>。

## 五 われわれ関係の先与性——シュツツによる現象学的捕獲

ヴェーバーの社会関係概念が多義的であることは、シュツツがヴェーバーに寄せた最重要の批判のひとつであった (Schütz [1932] 2004: 299ff; 423ff)。社会関係概念に関する彼の批判はもしかたで、主観的可能性と客観的可能性の区別に関するヴェーバーの記述の曖昧さに對して向けられている。複数行為者や観察者のあいだで社会関係の存在についての判断が一致しないことがあるのはもちろん、観察者の判断であれ、その「客観的」可能性についての洞察の程度は一様ではない。つまり社会関係の存立には観察と記述の視点に応じて、無数の解釈可能性がある (ebd.: 30ff)。

社会関係の存立可能性を行為者自身が「客観的に」判断する」とも

もちろんありうるが、その場合、行為者は自らが参与している社会関係に対し、観察者の立場をとっていることになる。行為者はそれによつて、ゲーマインシャフト行為に没入して関係そのものを生きている状態から、多かれ少なかれ「離脱して」しまう (ebd.: 306)。

日常世界を素朴に生きる日本人はむしろ、シュツツがシェーラーに依拠して述べるよう、他者の存在を、そこにある身体物体への感情移入や類推、知識によつて構成したり、期待の妥当性を殊更裏づげずとも、端的にそれらを自明視している（「他我の一般定立」）。そして社会的世界はただ私にとつてのみ現出しているのではなく、私と等根源的な他者たちにとつてもまたあるのであり、世界経験自体がすでに私は独立した他の私の存在を前提にしている<sup>(8)</sup>。シュツツは、この明示的には対象化されていない前反省的な「われわれ」体験こそが、あらゆるコムニケーションや社会的行為、そして「共同の労働と作業」(gemeinsames Wirken und Werken) (ebd.: 303) が成立する前提であると考える。つまり共同主体としてのわれわれは、行為意図の共有に先立ち、前反省的な体験レベルで与えられている所与だということになる<sup>(9)</sup>。

もちろん、実際に種々の共同行為を行うためには、他者の存在を自明視しているだけではなく、目の前にいる具体的な他者がどのような人間であり、何をしているか（他者の相在と行為の直接的理解）、なぜそのように振る舞うのか（動機の説明的理解）が把握可能でなければならぬ<sup>(10)</sup>。手掛かりとなるのは他者の身体である。他我の一般定立が成立しているとき、目の前にある身体物体が有心的な他者のそれであり、その限りで、他者の体験を同時的に指示する「指標の宝庫」、表現野であるところともまた自明視されている。

対面状況にある行為者たちは、たとえば期待の循環問題を洗練された形で考察するゲーム理論が、種々の社会的ジレンマ状況においてしばしば想定しているように、互いの欲求信念を中空で推し量りあつて、それぞれの手を一斉に出すわけではない<sup>10</sup>。他者の相在と意図は少なくとも部分的には、その身体上につねにすでに公然と漏れ出ている。フッサールの『論理学研究』に依拠してシュツツが確認しているように、他者の志向的態度を示す身体の指標には、伝達意図にもとづく表現だけではなく、意図せず告知機能を果たす表明（表情など）が含まれる。シュツツは、行為者の身体が対面する他者にのみその意図を告知する場合があると述べ、ある種の二人称特権を認めてさえいる（ebd: 246）。

しかし溢れ出る徵候充実としての身体の「意味」は、ふたたびそれを解釈するための先行知識と解釈（表現）図式の共有を要件とするのではないだろうか。意味の共有を解釈図式の共有に求める限り、再び無限循環が生じるのは明白である。シュツツはたしかに、こうした概念図式の共有の起源を求めて、いわゆる共同注意の体験の分析へと向かい、純粹なわれわれ関係にあつても時に時を経、とともに「同じもの」を見ているときの、対象世界の同一性の経験にそれを見出そうとしている（ebd: 321-326）。

しかし重要なことは、共同注意を通じた直示的定義によつても対象の理念的同一性は、リップスがみたようには法則的に根拠づけられないということである。ましてその都度の行為状況に普遍的に適用可能な不可疑の同一性はいづれにせよ得られない。詳述する余裕はもはやないが、シュツツはその後こうした、他我の定在や相在、具体的動機のレベルでの同一性の構成を繰り返し、自然的態度における理念的仮定を告知する場合があると述べ、ある種の二人称特権を認めてさえいる（ebd: 246）。

定の問題として論じていくことになる。すなわち、日常世界を生きる私は、他者の存在 자체を自明視する「他我の一般定立」に加え、他者の具体的なありよう（相在）や動機、関心の布置をも、類型的に既知のものであると仮定しており、しかもそれらが私のもつてあるう動機や関心とあたかも相応的であるかのように、素朴に、独断的に自明視している。シュツツはこれらの「理念化」を「立場の交換可能性の理念化」と「レリヴァンス（関心）体系の相応性の理念化」からなる「視界の相互性」の理念化と呼び、社会関係が成立する本質的な契機となしている<sup>12</sup>。

## 六 結論——循環問題の日常的解決

相互作用や社会関係に関するジンメルやヴェーバー、そしてシュツツによる以上のような議論は、現代の共同行為論にどのような示唆を与えるだろうか。これらの理論的考察は、期待の循環問題について図らずも同様の結論を示唆しているように思われる。

意図に関する相互信念ないし共有知識は、そもそも私とあなたがそれぞれに持つ高階の意図の成立によつてなるものではなく、共同行為は、共有知識が原因ないし根拠となつてもたらされるのではない。むしろわれわれは、共有知識を仮定し、それを先取りした期待によつて、結果として共有知識を生み出している。期待の一貫は、日常生活を生きるわれわれの期待によつて自己成就する。共有知識とはすなわち共同行為の原因ではなくむしろ結果なのである。

社会科学の諸理論はドイツ語圏に限らず、共同行為ないし相互作用における期待の循環の問題を社会秩序の成立を問う根本問題として捉

えてきたが、相互作用論、理解社会学、交換理論、社会システム論、ゲーム理論といった多様な試みはいずれも、循環問題を主題化する際、行為者による実践的推論に外在する何らかの制約のシステム（遺伝的傾向性や学習による条件づけ、フォーカル・ポイント、ヒューリック・ステイック、地位役割、文化的パターン、知識集積等）を意志決定に必要な追加の認知的資源として検討してきた。他者の志向的態度に対する期待の一致が蓋然的であるためには、たしかに行為決定に際して行われる熟慮において、端的に所与として扱われるようある種の制約が先取されている必要がある（そもそも、無際限な効用最大化を前提にした場合には、個人的行為も不可能になる）。

(2) collective action が、社会学や心理学の文献では集合行為と訳されるのが通例であるが、それは分析哲学の議論において中核をなす協力行為（複数個人が一緒にひとつの行為を協力して行う共同行為）にとどまらず、複数個人が互いの行為を利用し調整しあう行為、対立を含みながら行われる相互行為等を含むものとして理解されている。現代の議論においても中核概念の規定と分類がひとつの争点になつており、上記の循環問題が協力行為に限らず生じうこと、また社会学者による関連の考察に言及することを念頭に、本稿では共同行為概念を広義に捉えて議論を進め る。

(3) こうした演繹的思考は、欲求と信念を主観的期待効用と結果が生起するペイズ確率に置き換えて行為を考える意思決定理論、そしてその理論的道具立てを社会的文脈に応用する現代のゲーム理論についても当てはまる。それらは個人の功利的で道具主義的な関心を前提にして、なおパレート最適的な均衡解が導かれる条件はどのようなものを問うからである（木村二〇一七）。

なわち日常行為が不合理であることを意味しない。諸制約は可能的に常に再考慮に開かれており、ただ当座の目的に關する限りにおいて、暫定的な妥当性を与えられる。こうした暫定的で臆見的な行為の仮定は、無限に続く高階の知識や逐次合理性にもとづく熟慮コストを避けるという意味で限定合理的であり、行為を現実的に可能にする思考の経済なのである。

(4) こうした動静に関する同時代の邦語文献に、新明正道『独逸社会学』がある。新明はこのほか、ヴァルターについても「形式社会学の意図に一致し、しかも現象学的方法に準拠している」とし、他方、リットとシェーラーについては（リットについては彼自身の自覚に反して）、むしろ形式社会学の問題気圧を超える「総合社会学者の見地を持していたもの」とみなしている（新明「一九二九」一九七九、四七九）。

(5) 前出のリップスの著作が、この『理解社会学のカテゴリー』の公刊にさ

(1) 注 サール、プラットマン、ギルバートらによる論争については、木村二〇一二を参照。

(5) 前出のリップスの著作がこの「理解社会学のかたごり」の公刊にさえ先立つてゐることは注目してよい。ヴェーバーは歴史学派の先達であるロッシャーとクニースを批判した際、人間行為の独特の合理性と他者による行為の理解可能性について論じ、リップスの感情移入説を、ゴツ

- (6) テルの類推説やクローチェの模写説等とあわせ批判的に検討していた。ヴェーバーは興味深々)と同じ個所でフッサールの『論理学研究』第二巻を参照して、その体験概念と範疇的直観に言及している (Weber [1903-1906] 1922: 109f.)。
- (7) ゲマインシャフト行為概念は、いりでの規定に明らかであるように、個人の志向性における一方向の方向づけのみを条件としており、その志向がともに行為する他者の認識によって裏づけられることを要請している。これは「カテゴリー」論文を改稿してゲマインシャフト行為を社会的行為概念へと一般化したヴェーバーの後の論文についても言える)とあるが、麻醉のかかった患者への外科手術や自転車の衝突を社会的行為に数えない彼の概念理解からすれば定義の過誤であろう。こうした社会的行為の方向づけの問題は、ライナッハ (Reinach 1922: 707ff.)、尾高朝雄 (Otaka 1932: 121)、シュツツ (Schütz [1932] 2004: 292ff.) の初期現象学者たちによって一様に問題視されてる。
- (8) 諒解および共同行為概念の)うした用法は、「カテゴリー」論文に特有のものであり、その意義と他の著作との関係、またヴェーバーにおける「還元主義」(方法論的個人主義の評価について、詳しくは別稿で論じた(木村)〇一八)。
- (9) 『知識形態と社会』 (Scheler 1926) において、ショーラーは)のわれわれの先行所与性がアブリオリな知識であると主張し (52)、さらに集団心や集団精神をもあからざるに認めてるが (ebd.: 55)、シュツツは後年ショーラーを批判して、われわれの原信憑は、本来は人種特定以前の「匿名的な思惟の流れ」とするほうが適切であると述べてる (Schütz [1942] 1962: 168)。
- (10) 宮原 (一九九八) は、共有知識がはらむ無限循環を、意味の同一性)と

- う視点から現象学的に検討しており、フッサールもまた「『幾何学の起源』では、コムニケーションは「〈われわれ〉という地平」、あるいは「共同間性」を前提とする」と考えていたことを指摘している (第二章)。
- (11) シュツツは)るに共同行為 (相互行為) の十全な成立を、複数主体間の動機の論理的な連関によって説明している (間主観的動機連関)。会話のような応答関係は、相手からの回答を得る「ために」私の発話が動機つけられ、その発話の「ゆえに」あなたが応答する)う目的・理由の合理的な関係を形成している (Schütz [1932] 2004: 309)。
- (12) ゲーム理論ではしばしば、共同行為における「先手」の存在が捨象されるとか、あるいはゲームの始点が非現実な仕方で定められている。私の身体は私自身の行為 (ゲームの開始) に先立つて、私の体験を告知しており、相手の反応を引き出す合図として機能)る。
- 視界の相互性概念は前出のリット (Litt 1924:33ff.) によって提案されたものであるが、シュツツは)の理念化を構成する)うの契機を独自に分析し、知識の社会的起源や配分の問題とあわせて詳述してる (Schütz [1953] 1962: 11f.)。

## 文献

※訳書がある場合には参考したが、引用文中の訳は文脈に合わせ、特に断りなく変更した。

- Bratmann, Michael E. (1999) *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press.
- Bratmann, Michael E. (2009) "Shared Agency," in Chrysostomos Mantzavinos (ed.), *Philosophy of the Social Sciences: Philosophical Theory and Scientific Practice*, Cambridge University Press, 41-59.

古田徹也 (1910-11) 「〈共同行為〉とは何か——ラッテルの説義の批判的検討を通じて」行為論研究会編『行為論研究』第1号、1-115

木村正人 (1910-10) 「意志と行為の現象学——ルデアハム・ライナー・ムニッヒ」行為論研究会編『行為論研究』第一号、111-111

木村正人 (1910-11) 「共同行為の主体と責務」仲正昌樹編『「倫理」における「主体」の問題』(叢書アーネストアーネル) 御茶ノ水書房、1911-1912

木村正人 (1910-14) 「共同不法行為の成立要件」行為論研究会編『行為論研究』第11号、145-146

木村正人 (1910-17) 「秩序問題と共同行為——循環を断ち切るのはなぜか」1910-17年度第一回行為論研究会、1910-17年9月4日 (於高千穂大寺)

木村正人 (1910-18) 「共同行為の誤解——M. マルバーリーの共同行為論」行為論研究会編『行為論研究』第四号、1-11

Kracauer, Siegfried (1922) *Soziologie als Wissenschaft: Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Sibyllen Verlag.

Lipps, Theodor (1907) "Die soziologische Grundfrage," Alfred Ploetz (Hrsg.), *Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie: einschließlich Rassen- und Gesellschafts-Hygiene*, 5te Heft, 652-674.

Litt, Theodor (1924) *Individual und Gemeinschaft: Grundlegung der Kulturphilosophie*, 2te völlig neu bearbeitete aufl., Teubner.

畠原勇 (1910-18) 「ル・マトロの現象学——対話的言語行為の構造と原理」(英洋書房)

Otaka, Tomoo (1932) *Grundlegung der Lehre vom sozialen Verband*, Springer.

Reinach, Adolf (1922) "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes," Edmund Husserl (Hrsg.), *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Bd. 1/2, 685-847.

Scheler Max (1926) 1960 *Gesammelte Werke, Band 8, Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 3. durchgesehene Aufl. hrsg. von Manfred S. Frings, A Francke AG Verlag.

Scheler, Max, (1948) 1973) *Gesammelte Werke, Band 7, Wesen und Formen der Sympathie*, (6., durchgesehene Auflage von ders (1913) *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*) hrsg. von Manfred S. Frings, Francke Verlag.

Schmid, Hans Bernhard (2005) *Wir-Intentionalität: Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft*, Verlag Karl Alber.

Schütz, Alfred (1932) *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einführung in die verstehende Soziologie*, in ders, 2004, *Alfred Schütz Werkausgabe Band II*, hrsg. von Martin Endreß und Joachim Renn, UVK, 75-447.

Schutz, Alfred (1942) "Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego," later in his, 1962, *Collected Papers I*, Martinus-Nijhoff, 150-179.

Schutz, Alfred (1945) "On Multiple Realities," later in his, 1962, *Collected Papers I*, 207-259.

Schutz, Alfred (1953) "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action" later in his, 1962, *Collected Papers I*, 347.

新明正道 (1911-19) 『独逸社会学』社会科学叢書第14編, 日本評論社,

(一九七九『新明正道著作集第四卷』〔一八九一五〕九)

Simmel, Georg (1894) "Das Problem der Soziologie," später in ders. 1908,

1-27.

Simmel, Georg (1908) *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot.

Vierkandt, Alfred (1923) *Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, Enke.

Weber, Max ([1903-1906] 1922) "Roscher und Knees und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie," *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, 1-145.

Weber, Max (1913) "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie,"

in ders. 1922, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, 403-450.

(木村正人・新明正道　明治大学・幡下穂大等)



# 初期現象学と共同行為論の接点

—期待してほようとしないほうがいい」と、泥臭い仕事を厭わない人のための今後の課題—

植村玄輝

本稿の目的はタイトルの通りである。初期現象学と共同行為論の接点について、副題のようなことを以下で指摘したい。ただし、語呂の良さを優先したタイトル上の並びとは違い、(1)期待しないほうがいいこと、(2)期待していいこと、(3)今後の課題の順番で話を進める。これらはそれぞれ導入・本題・結語の役割を果たす。

## 1 期待しないほうがいい」と

私たちがすることのなかに、現代なら「共同行為」と呼ばれるような独特のものがあるということは、初期現象学——いわゆるミュンヘン・ゲッチンゲン学派とその周辺——でもはやくから認知された。たとえばアドルフ・ライナッハは、初期現象学における社会哲学の始まりとなる論考「民法のアприオリな基礎」で、次のように述べる（強調は引用者）<sup>1</sup>。

二名の人それぞれが作用（Akt）の遂行、たとえば命令をして、この遂行が両者のもとで外的に現れる〔〔（典型的には言語によつて）表明される〕。しかし、それぞれがその作用を「もう一人と一緒に」

遂行する。私たちは〔〕で、あるきわめて固有の「連結」を手にしている。この結合は「命令の」内容や名宛人の同一性に還元されではならないし、ましてやその遂行が同時的なものとして意識されていることに還元されではない。これらの事例では、私たちはいつも独立的な複数の作用を持つだろう。しかし、私たちのここでの事例では、差出人のそれぞれが他方と「協力して」その作用を遂行し、その他人の関与を知つており、その他人を関与させ、自分自身も関与するのである。つまり私たちが手にしているのは、二人やそれ以上の人によつて共同で遂行されるひとつの特有な作用、複数の担い手を持つひとつの作用なのである。（Reinach 1913, 713）

ライナッハは、複数人によつて行われる数的にひとつの命令があることを認めていた。これは共同行為に他ならない。したがつて、ライナッハの主張のより正確な内実とその根拠を明らかにすれば、初期現象学を現代の共同行為論に接続できるのではないだろうか。

いい。現在では「共同行為」と呼ばれるものについて、ライナッハはこの引用文より詳しいことをほんと述べない。というのも、「民法のアブリオリな基礎」の主題は、共同行為ではなく、命令や約束や譲渡のような「社会的作用 (sozialer Akt)」が契約や所有権といった「法的形態 (rechtliches Gebilde)」の生成・変化・消滅にどのように関わるかについての、アブリオリな (つまり本質にもとづく) 法則だからだ (cf. Reinach 1913, §§ 1, 10)。そのため、右の引用文における命令のような共同的な社会的作用が同論考で実質的な役割を果たすのは、複数人が共同所有する物件の譲渡という応用的・発展的な問題を扱う周縁的な場面に限られる (cf. Reinach 1913, 766–767)。

また、ライナッハにとって社会的作用が体験の一種であるとともに、見落とすわけにはいかない。他人に差し出され他人に受け取られる必要な体験としての社会的作用は、深夜に風呂場でナイフを使ってゆつくりと慎重にトーストにバターを塗ることのような他人に受け取られる必要のない行為ではなく、何かを見ることや何かについて考えることのような意識的な体験と対比されて論じられる (引用文中の「Akt」を「行為」ではなく作用と訳したのも、こうした事情による)。そうだからこそ、社会的作用に関するライナッハの議論は、「現象学」と呼ぶにふさわしい。しかし、まさしくこの現象学的な観点のおかげで、ライナッハの議論は現代の行為論からいざさか隔たつてしまつてゐる。私たちが行為するときの体験はどのようなものであり、それが知覚などの体験とどう関係するかという問題は、現代の行為論にとって主要な関心事であるようには思われない。

初期現象学における社会哲学は、ライナッハ以降も、共同行為を主題的かつ集中的に扱つてゐるわけではない。また、共同行為が扱われ

る数少ない場面でも、この伝統における議論は、体験の現象学的分析という現代行為論とは異質な問題設定のもとで進められる。このことは、たとえばゲルダ・ヴァルターの「社会的共同体の存在論について」からも確認できる。

例として、無差別に集められた多数の労働者——スロヴァキア人、ボーランド人、イタリア人など——が、ひとつの建築物を作つているとしよう。彼らは互いの言語を理解せず、互いに面識を持たず、以前に一緒に何かをしたことがあるわけでもない。彼らはただ生計を立てるために稼ぎを得ており、その際たまたま同じ建築会社に雇われた。さて、彼らはたとえば壁を築く。何人かはレンガを取つてきて、何人かはそのレンガを他の人に渡していく、最後には壁職人の手に渡る。壁職人はモルタルをレンガに塗りつけて積み上げる「…」。もしかすると、この労働者たちはその建築物を作つてゐるあいだ、一緒に料理をして暮らしている。さて、彼らはひとつの共同体を作り上げているだろうか。外側から見ると、そう見えることは十分ありうる。そう、ここには多くの人間があり、彼らは互いを知つており、行動に際して相互作用のうちで互いと向き合つてゐる「…」。彼らには、彼らは自分たちの心的生のある層において、ひとつの目的統一のもとで等しい志向的対象——レンガ、壁、建築物の全体——に向かつてゐる。ここからは、「ある等しい志向的対象 (建築物、そしてそれを建てる) によって自分日々の糧を得ること」によつて規制される、ひとつの目的統一に貫かれた、部分的に同種の心的精神的生が帰結する。こうしたことのすべては目の前にあり、労働者たちはそのことを知つてゐる。さて、ここで私

たちはひとつの共同体を手にしているのだろうか。（Walther 1923, 30-31）

う。本稿の残りの部分では、ヴァルターの議論を題材としていのような作業を行いたい。

ヴァルターもまた、共同行為の典型といつていいような例を取り上げている。しかし、引用文中で二度繰り返される問い合わせわかるように、ここでヴァルターが明らかにしたいのは、共同体とは何かである。実際、この引用文のあとで、ヴァルターは労働者たちは共同体を形成しないと主張し、共同体の成立のためには情動体験の共有——「内的結合 (innere Verbundenheit)」・「一緒に属している感じ (Gefühl der Zusammengehörigkeit)」・「内的合」 (innere Einigung) へ呼ばれる——が必要だと論じるのである (cf. Walther 1923, 33-66; Zahavi & Salice 2017, 518-521)。労働者たちの例はもっぱらこの点を浮き彫りにするためのものであり、共同体に関する議論のなかには引き継がれない。そして、労働者たちの共同行為を「心的生」やその「志向的対象」といった用語で特徴づけるヴァルターもまた、行為を体験の一種とみなすのである。

話をまとめて先に進もう。初期現象学にはそれ固有の文脈と問題設定があり、それらは現代の共同行為論の文脈・問題設定とは異なる。そのため、初期現象学のなかに現代の共同行為論ときれいに対応する何かが簡単に見つかるという期待はしないほうがいい。初期現象学における議論からそのような対応物を取り出し、しかもそれを多少なりとも興味深いものとして提示するためには、余計なものを削ぎ落とし足りないパーソンを持ち込みながら、それなりに大胆な再構成をすることが必要になる。だが、おそらくよりいつそう興味深いのは、そうやって仕立直された議論を本来の文脈にあらためて置き直すことだろ

## 2 期待してもいい」と 2. 1 ヴァルターと総体行為の現象学

ヴァルターは先の引用文の少し前の箇所でも、別の共同行為の例を取り上げている。すでに簡単に確認したように、ヴァルターの主要な関心は共同体の成立の条件であり、複数人による共同行為はそうした条件を満たさないというのが彼女の見解である。そのため、共同行為に関するヴァルターの議論はここでも、先の労働者の例と同じく概略的でしかない。だがこの議論は初期現象学と共同行為論の接点を示してもらいたい。そこを掘り下げてみたい。

まずは以下で取り上げることになる議論の文脈を確認しよう。この議論が登場するまでの箇所でヴァルターが取り組むのは、ある共同体 (Gemeinschaft) における共通の (gemein) ものとは何かという問題である。ヴァルターはまや、この問題の答えが何ではないかを、以下のように論じる。 (cf. Walther 1923, 18-22)。複数の個人が共通の外的特徴や身体的状態を持つことは、彼らが共同体を形成することと関係ない。したがって、いま問題になつている共通のものは、共同体の成員の心的・精神的生 (要するに体験) に求められなければならない。複数の個人が体験において共通のものを持つためには、彼らは等しい志向的内容を持たなければならない。だが、志向的内容の等しさは、共同体の成立の十分問題ではない。たとえば、中国とアルゼンチンとノルウェーのそれぞれにいる人たちが、同じ学問的問題に取り組み、そこで同じ方法を用いているとしよう。そのとき彼らの体験の経

過のかなりの部分は、同じ志向的内容を持ち、同じ仕方で遂行されている。だが、三人は互いを知らない以上、いかなる共同体も形成しない。三人それぞれが互いに等しい志向的内容を持つということを知っているという相互知識を(こ)に足しても、共同体が形成されるわけではない。共同体が成り立つためには、複数の個人の心的・精神的生のあいだに相互作用(Wechselwirkung)が成り立たなければならない。ここで必要とされる相互作用は、単に物理的なものでも生理的なものでもなく、志向的なものである。つまり、複数の主体の志向的体験が相互に影響しあつており、この相互影響関係それ自体も当該の主体の志向的体験を経路とするときに成り立つような相互作用がなければ、共同体は成り立しない。とはいっても、この目的は、現実に存在する必要がなく、思念・表象・思考といったさまざまな体験のあり方に応じて多様な仕方で関係できるものだからである(cf. Walther 1923, 25-6)。だが、(こ)で志向的対象だけに着目し、多様な仕方での関わりを度外視してしまうと、この志向的対象を目的として持つとはどういうことかをうまく説明することができない<sup>2</sup>。この問題への対応策のひとつとして、ヴァルターは、志向的対象による動機づけを導入するというアイディアを取り上げる(cf. Walther 1923, 26)。このアイディアにしたがえば、ある行為者がその志向的対象が目的であるのは、その行為者がその志向的対象に動機づけられているときでありそのときに限られる。すると、目的の共有を通じた共同体の形成は、当該の共同体の成員全員が同じひとつの志向的対象に動機づけられていることによつて達成されるという発想が可能になるだろう。

だがヴァルターはこのアイディアを採用しない。ヴァルターによれば、共同体の成員全員が同じ志向的対象(つまり目的)に動機づけられているように見えるとき、そこで問題になつてゐるのは(a)眞の意味での共同体の事例ではないか(b)そのまま放つておくと消滅してしまう「病的な」共同体のいづれかだというのである(cf. Walther

からである。しかし他方で、分業に余地を与えるために(同じ目的に)同じ仕方で関わるという規定を外すと、今度は共同体の一般的な成立要件が広くなりすぎてしまう。

こうしたジレンマから抜け出すために、ヴァルターは、目的の共有とはそもそもどのようなものなのかを現象学的分析によって明らかにするという課題に取り組むことになる。ヴァルターによれば、共同体が共有する目的は、その共同体の成員にとつての志向的対象である(cf. Walther 1923, 25)。といふのも、この目的は、現実に存在する必要がなく、思念・表象・思考といったさまざまな体験のあり方に応じて多様な仕方で関係できるものだからである(cf. Walther 1923, 25-6)。だが、(こ)で志向的対象だけに着目し、多様な仕方での関わりを度外視してしまうと、この志向的対象を目的として持つとはどういうことかをうまく説明することができない<sup>2</sup>。この問題への対応策のひとつとして、ヴァルターは、志向的対象による動機づけを導入するというアイディアを取り上げる(cf. Walther 1923, 26)。このアイディアにしたがえば、ある行為者がその志向的対象に動機づけられているときであるのは、その行為者がその志向的対象に動機づけられているときでありそのときに限られる。すると、目的の共有を通じた共同体の形成は、当該の共同体の成員全員が同じひとつの志向的対象に動機づけられていることによつて達成されるという発想が可能になるだろう。

だがヴァルターはこのアイディアを採用しない。ヴァルターによれば、共同体の成員全員が同じ志向的対象(つまり目的)に動機づけられているように見えるとき、そこで問題になつてゐるのは(a)眞の意味での共同体の事例ではないか(b)そのまま放つておくと消滅してしまう「病的な」共同体のいづれかだというのである(cf. Walther

1923, 26-27)。しかし、このことは、本稿の目的にとつてはさほど重要な問題ではない。目下の目的にとつて大切なのは、ヴァルターによれば共同体はどのように成立するかではなく、ヴァルターが件のアイデイアを検討するまさにその過程で共同行為論に再接近するという点である。ヴァルター自身はこのことをはつきりとは述べないのだが、すでに言及した労働者たちの例もこの議論の一部である。というのもこの例は、複数の個人が同じ志向的対象に動機づけられつつも、眞の意味で共同体を形成しないという、右の(a)のケースを具体的に示しているからである。そして、成員全体が同じ志向的対象に動機づけられることで共同体が危機に瀕するという(b)のケースについても、ヴァルターは具体例を挙げて分析している。以下では、この例に関するヴァルターの議論から、共同行為に関する見解を再構成したい。

病的な共同体における共同行為の例として、ヴァルターは以下のような状況を描写する。

たとえば辺鄙な村から一度も外に出たことのない完全に無教養な田舎の老女が一方にいると想定しよう。さて、ドイツが戦争状態にありこの戦争に勝たなければならないということを聞いたこの老女は、「ドイツの勝利」に彼女なりの仕方で貢献するために、兵士たちの靴下を編む。したがつてここでは、このドイツの勝利は志向的対象であり、老女の行為はこれを目指している。他方で、たとえば帝国軍の最高司令官としてのドイツ皇帝が、ドイツ軍の勝利のために活動していると想定しよう。したがつて、皇帝の行為を動機づける志向的対象もドイツの勝利である。ここではたしかに、橋渡しがほとんどできないような違いが、皇帝がドイツの勝利について持つ表

象——そして勝利のための皇帝の行為——と、老女がドイツの勝利について持つ表象および彼女による勝利のための貢献とのあいだに生じている。だが、皇帝と老女は志向的に同じ対象——ドイツの勝利——に関係しており、この対象によって動機づけられた彼らの行為は、あらゆる違いにもかかわらず、同じ目的を持つ統一的な總体行為へと、ある統一的な動機づけ連関によって結合される——たとえ、二人のあいだに多くの仲介者を介してのみそなうなるのだとしても。(Walther 1923, 27 「強調は引用者による」)

靴下を編むという老女の行為や、(たとえば)提案された計画を承認するという皇帝の行為は、ドイツの勝利という同じ志向的対象に動機づけられているかぎりで、共同でなされるひとつの行為、ドイツの勝利に向けて戦争をすることの一部となる。こうした発想の背後には、おそらく、単独の行為者が複数の行為を行うことによってひとつの大きな行為を達成するという事例とのアナロジーがある。たとえば、買いたい物に行く・帰宅する・手を洗う・食材を切りそろえる・フライパンを火にかける・食材をフライパンに投入する、という私の一連の行為は、今晚の夕飯という志向的対象に動機づけられているならば、今晚の夕飯を準備するというひとつの大きな行為にまとめあげられる。その場合、買いたい物に行く途中に私は今晚の夕飯を準備するというひとつの行為にも携わっており、そのとき「何をしているのか」と問われたら、「夕飯の準備」と答えることもできる。同様に、老婆と皇帝も、ドイツの勝利に動機づけられたそれぞれの行為において、戦争というひとつ行為にも携わっている。そのかぎりで、老婆も皇帝も、靴下を編んだり会議に参加したりしている最中に「何をしているのか」と問

われたら、「ドイツの勝利のための戦争」と答えることややむ。

ここで注意しなければならないのは、ヴァルターが同じ志向的対象を動機として持つことを、単に同じ志向的対象に関わる行為を行うこと以上のなにかとみなす点である (cf. Walther 1923, 27-28)。先に見た事例では、敵軍の司令官も、ドイツの勝利という志向的対象に関わる行為を行なつてはいる。だが、この行為は老女と皇帝による共同行為の一部とはならない。というのも、敵軍の司令官は、ドイツの勝利という志向的対象に動機づけられているわけではなく、むしろ、阻止するところしかたでそれに関わりながら行為しているからである。したがつて、同じ志向的対象を動機として共有するためには、行為者のあいだに調和が成り立つていなければならない (cf. Walther 1923, 28)。

さて、以上の議論でヴァルターが「総体行為 (Gesamthandeln)」と呼ぶものが共同行為の一種であることは間違いないだろう。そのかぎりで、ヴァルターは共同行為の現象学的分析にごく簡単な概略を与えたといつても差し支えない。そこから取り出すことができる知見のうち、もっとも重要なのは、次のようなものだろう。

**総体行為の成立条件** 複数の個人  $S_1, \dots, S_n$  によるひとつの総体行為が成立するのは、次の条件すべてが満たされているときであり、そのときに限られる。

1.  $S_1, \dots, S_n$  はあるひとつの志向的対象  $o$  を共有し、かつ、 $S_1, \dots, S_n$  のそれぞれが  $o$  に動機づけられて行為する。
2. 当該の行為に際して  $S_1, \dots, S_n$  は協調関係にある。

もちろん、これは暫定的な定式化であり、共同行為に関するヴァルター的見解に実質を与えるためには、1と2の条件をさらに明確化し洗練しなければならない。共同行為の現象学という観点からとりわけ興味深く、また発展の見込みがあるのは、条件1をどのように洗練させるのかという課題だろう。しかしヴァルターは条件1に登場する事柄について特に詳しい説明をしているわけではない。つまり、志向的対象・志向的対象の共有・志向的対象による動機づけ・行為の動機づけとはそれ何かという問題への答えを、ヴァルターが明示的に書いていることのなかに見つけることは望めない。したがつて、条件1をより詳しく特定するためには、ヴァルターの議論だけを参照しても先には進めない。ここで最初に手掛かりとすべきは、彼女が属していた初期現象学の伝統における関連する議論だろう。

## 2. 2 ヴァルター的見解をさらに発展させる<sup>3</sup>

志向的対象による動機づけという発想から始めよう。これに似た考えを、ヴァルターのミュンヘンにおける師であるアレクサンダー・ブフェンダーが「動機と動機づけ」で詳しく述べている。ブフェンダーによれば、動機づけとは意志とその根拠・理由 (Grund) のあいだに成り立つ正当化関係のことであり、理由は原因から厳格に区別される (cf. Pfänder 1911, 125)。私がある理由に基づいて決意するとき、その理由は（場合によつては私の決意に因果的な影響を与える）私の心的状態ではなく、私を取り巻く世界のなかにあるというのである。ブフェンダーは意志行為 (Willenshandlung) を意志の一種とみなすため (cf. Pfänder 1911, 126)、決意の動機づけに関するブフェンダーの見解は、適宜変更を加えれば行為の動機づけにも適用できる。

するとプフェンダーは、行為の理由を意識を超越したものとして脱心理化する点で、行為の動機を志向的対象とみなすヴァルターと見解を共有するといえる。

だが、動機づけに関するプフェンダーの見解をそのまま用いてヴァルターの議論を補うのは難しい。プフェンダーによれば、ある行為者のある決意を動機づけるもの、つまり動機とは、その行為者にそのように決意する要求 (Forderung) を掲げる対象のことであり、このとき対象からの要求は私たちから独立したものとされる (cf. Pfänder 1911, 141-143)。たとえば私が知覚された冷気に動機づけられて部屋を出るうと決めたとき、私は知覚された冷気という対象から「部屋を出ろ」という要求を受け取り、それを根拠にして決意をする。したがってプフェンダーの議論の枠内では、決意の内容と一致するような対象からの要求がないケース——たとえば、幻覚のうちで経験された冷気を理由にして、実際には快適な部屋から出て行こうと決意すること——の余地がなくなってしまう。つまり、プフェンダーの立場からは、その内容と一致する要求を掲げる対象のない決意は動機を持たないという主張が帰結してしまうのである。別の言い方をすると、プフェンダーにとって行為の動機とは、当該の行為に何らかの規範的なサポートを与えるものであり、そうしたサポートを欠いた行為は「動機なき行為」と特徴づけられるべきものなのである<sup>4</sup>。それに対して、ヴァルターによれば、行為を動機づけるものは志向的対象である。このことが示唆するのは、行為の動機とはあくまでもその行為を行う行為者にとつての理由であり、からずも当該の行為に規範的なサポートを与えるわけではないということである。

プフェンダーの立場が直面する問題への解決のひとつは、エディッ

ト・シュタインの論考「心理学と精神科学の基礎づけへの寄与」第一部において与えられている。シュタインによれば、動機は、私たちの体験の意味内容であつて対象ではない (cf. Stein 1922, 38)。つまり先ほどの例を引き続き用いるならば、部屋を出るという私の決意の理由 (＝動機) は、冷気の知覚という体験の意味内容であつて、この体験が実際に冷気という対象を持つかどうかは、動機づけの分析とは無関係とされるのである。このとき動機としての意味内容はそれを持つ体験から区別されるため (cf. Stein 1922, 38)、シュタインの立場は、規範的サポートを欠いた行為の動機づけのような、対象からの要求が対応しないケースをうまく扱いつつも、動機を脱心理化するという方針をプフェンダーから引き継いでいる。以上を踏まえるならば、ヴァルターの立場はプフェンダーよりシュタインに近い。

こうした解釈には反論があるかもしれない。というのも、意味内容の導入によってヴァルターの主張がどれくらい明確化されるのかが、少なくとも一見するかぎりではつきりしないからである。対象から区別された意味内容とは、複数の体験が同じひとつの中異なる仕方で関わることを説明する役割を負うもののことである。すると、ここで二つの疑惑が出てくるよう思える。第一に、動機を意味内容の一種と認めるることは、行為を動機づける志向的対象に複数の体験が多様な仕方で関わるというヴァルターの考えにうまくフィットしないのではないかだろうか。第二に、志向的対象を意味内容と同一視することは、後者が体験の対象と区別されていることを踏まえるならば、不可解な主張ではないだろうか。

第一の疑惑については、ヴァルターの見解に立ち戻ることで解消できる。ある総体行為に参与する行為者は全員でひとつの志向的対象を

共有するが、それぞれの行為者がこの志向的対象に関わる仕方は多様であつてよい——ヴァルターがこのように述べているときに念頭にあるのは、その志向的対象が多様な意味内容を通じて経験の対象となりうることではない。ヴァルターの見解はむしろ、その志向的対象（たとえばドイツの勝利）が多様な手段（たとえば靴下を編むことや作戦を承認すること）によつて実現するものとして行為者の体験に登場してもよいといふものである。したがつて、ヴァルターの分析に

登場するドイツの勝利を老婆や皇帝の体験の意味内容とみなしたとしても、彼らがドイツの勝利に多様な仕方で向かつてゐるという主張が受け入れられなくなるわけではない。

また、志向的対象を意味内容と同一視することに関する第二の疑念に対しても、純粹志向的対象に関するインガルデンの見解を参照することに応答である。インガルデンによれば、どんな志向的な体験にも純粹志向的対象が相關し、それは世界内の客観的対象から数的に区別される (cf. Ingarden 1931/74, 121-122°)。こうした純粹志向的対象は、相關する志向的体験の内容と正確に対応した性質だけをその内実 (Gehalt) として持つとされるため、当該の体験の意味内容としての役割を担うことがわかる (cf. Chrudzimski 2015)。

ヴァルターの見解をインガルデンの理論によつて敷衍する」とは、

総体行為に参加する行為者がひとつの志向的対象を共有するとはどういうことかについての説明も可能にする。インガルデンによれば、純粹志向的対象は、それを生み出す志向的体験が文書などに記録されることによつて、当該の志向的体験が消え去つたあとにも、共有可能なものとして残り続けるのである (cf. Ingarden 1931/74, 131-132°)。こ

ラクター、むしろには社会的対象一般が挙げられる。インガルデンの理論の詳細をここで論じることはできないが、この理論によつて老女とドイツ皇帝による志向的対象の共有をうまく説明する見込みがあることは、すでに明らかだ。ヴァルター自身が示唆するように、老女とドイツ皇帝がともにドイツの勝利を目指すようになる過程には、多くの人々やメディアによる伝達が介在していたはずだからである。

## 2. 3 ヴァルター的見解のどこが興味深いのか

ここまで成果をまとめよう。ヴァルターによれば、総体行為の成立条件には、その行為に参加する行為者の全員が志向的対象を共有し、それに動機づけられて行為することが含まれる。ヴァルター自身はこうした見解がより正確に何を意味するのかについてほぼ説明を与えていないが、初期現象学における議論を参考することで、彼女の見解を以下のように展開できる。(意図的な) 行為は、それによつて実現されるべきものを志向的対象として持つ。そのかぎりで、(意図的な) 行為はそれによつて実現されるべきものによつて動機づけられている。すると、行為の志向的対象は、一定の条件下では複数の主体によつて共有可能である。したがつて、総体行為の成立条件 1 は次のように再定式化される。

1'  $S_1, \dots, S_n$  のそれぞれが行為  $a_{S1}, \dots, a_{Sn}$  を行い、 $a_{S1}, \dots, a_{Sn}$  はある同一の  $\circ$  を、それぞれの行為によつて実現されるべき志向的対象として持つ。

では、ヴァルターを中心にして初期現象学から再構成された上の立

場に、共同行為に関する現代の議論を踏まえたときにも興味深いところがあるだろうか。この点に関する判定は、もちろん最終的には現代行為論の専門家に委ねるしかない。しかし、この立場が興味深いと思われる理由をざく手短に述べておきたい。

初期現象学における動機づけに関する議論には、現代行為論における比較的最近の話題と共鳴するところがある (cf. Uemura & Salice Forthcoming)。行為の合理化を信念と欲求の組み合わせによって説明したデイヴィッドソン (cf. Davidson 1963) 以来、行為の理由とはそれを引き起こす心的状態 (の組み合わせ) であるという見解が、現代の行為論における標準見解として長らくその地位を保ってきた。行為の理由に関するこうした心理主義に対し、近年、行為の理由を心的状態の外部に求める反心理主義の立場から疑義が表明されている (cf. Wiland 2013, 鈴木 2010-14)。行為はその志向的対象によって動機づけられるというヴァルター的な立場が反心理主義の一種であることは間違いないだろう。

このことを踏まえると、総体行為に関するヴァルター的見解は現代の議論にとつても興味深いものとして姿を表す。現代の共同行為論が、共有された意図や共同コミットメントといった事柄を焦点とすることからもわかるように、共同行為に関する議論はこれまでのところ、行為の理由に関する心理主義を前提としてなされる傾向にある。こうした現状にあって、行為の理由を脱心理化したうえで総体行為の成立条件を特定するヴァルター的見解は、行為の理由に関する反心理主義を共同行為論に持ち込んだ際に帰結する立場のひとつを素描するものとして理解できる。そのかぎりで、ヴァルター的見解をさらに洗練させると、この課題は、現代の共同行為論でまだあまり検討されていない才

ーションを作り上げるという課題でもある。最後に、この課題への取り組みが具体的にどのようなものである (べき) かについてざく簡単に所見を述べ、本稿を閉じよう。

### 3 泥臭い仕事を厭わない人のための今後の課題

本稿では、総体行為に関するヴァルターの議論からこうした行為が成立する必要十分条件を条件1と条件2の連言としてまず暫定的に定式化し、条件1を多少なりとも明確化した。とはいっても、行為の志向的対象とは何か、志向的対象の共有とは何かという問題に、本稿での議論は十分に応えていない。これらの点をさらに論じることが、今後の課題のひとつとして挙げられる。また、条件2のさらなる明確化も必要である。さらには、総体行為が共同行為の一種であることは間違いないが、その他の共同行為に関するヴァルター的見解が (どのような) 含意を持つのかと、いうことも考察しなければならないだろう。

こうした課題に取り組む前に指摘しておかなければならぬのは、現時点であきらかになつた範囲でも、ヴァルター的見解にはあまりに多くの理論的なコミットメントが含まれるという点である。純粹志向的対象と現実の対象とは別の存在者として導入し、そうした対象と共に可能性を認めるとは、共同行為の一クラスとしての総体行為を説明するための道具としては大げさすぎるのではないかだろうか。こうした疑念を拭い去らないかぎり、ヴァルター的見解は、現代の論争状況において不利な状況にあると言わなければならぬ。

この状況を脱するためには、本項で参照したヴァルターやその他の初期の現象学者たちの議論が本来どのような文脈に置かれていたのかを思い出す必要がある。総体行為についてのヴァルターの議論も、純

粹志向的対象に関するインガルデンの議論も、社会的対象（共同体や文学作品）の存在論ところへ大きな話題の一部でしかな。また、「心理学と精神科学の基礎つけ」におけるシュタインの動機づけ論も、同論考の第2部で展開される現象学的な社会哲学のプロジェクトのなかに位置づけられるべきものである。つまり、彼らの道具立てが私たちにとつて大きめに見えるとしたら、それは、彼らの議論を大局的な観点から眺めず、共同行為論といつ（彼らにとつては）相対的にローカルな話題のなかに押し込めてしまへるに起因するのである。したがつて、総体行為に関するガアルターの見解を擁護するためには、共同行為論をより広範な問題のなかに埋め込む必要を説得的に示し、やがて拡大された戦線のなかでの見解が有望であることを證しなければならない。つまり、今後の課題に中途半端ではなくしっかりと取り組むために求められてくるのは、結局のところ、初期現象学における社会哲学を掘り起し、彼らが何を目指しそれをひきまで達成できたのかを（現代の議論との相違に注意を払はながる）明かにすらむとこへ地道な作業でしかな。

- des Wollens. Motive und Motivation.* J. A. Barth, 1963.
- Reinach, A. 1913. "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes." In E. Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I. Max Niemeyer, 685-847.
- Salice, A. 2013. "Social Ontology as Embedded in the Tradition of Phenomenological Realism." In M. Schmitz et al. (eds.), *The Background of Social Reality*. Dordrecht: Springer.
- Stein, E. 1922. "Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften." In E. Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. V. Max Niemeyer, 1-284.
- Uemura, G. Forthcoming. "Alexander Pfänder." In Ch. Erhard & T. Keilng (eds.), *Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*. Routledge.
- Uemura, G. & Salice, A. Forthcoming. "Motives in Experience. Pfänder, Geiger, and Stein." In A. Cimino & C. Leijenhorst (eds.), *Phenomenology of Experience*, Brill.
- Uemura, G. & Yaegashi, T. 2012. "Alexander Pfänder on the Intentionality of Willing." In A. Salice (ed.), *Intentionality*. Philosophia Verlag.
- Chrudzimski, A. 2015. "Intentional Objects and Mental Contents" *Brentano Studien* XIII, 81-119.
- Davidson, D. 1963. "Action, Reasons, and Causes." Reprinted in his *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 2001.
- Ingarden, R. 1931/72. *Das literarische Kunstwerk*. 4th edition. Max Niemeyer.
- Pfänder, A. 1911. "Motive und Motivation." Reprinted in his *Phänomenologie*.
- Gurwitsch." In J. Kiverstein (ed.) *Routledge Handbook of Social Mind*,

London: Routledge.

(植村玄輝・うえむら げんき・岡山大学)

植村玄輝 二〇一七「社会の現象学」、植村玄輝・吉川孝・八重樫徹 編著、

富山豊・森功次著、『ワードマップ現代現象学』、新曜社。

鈴木雄大 二〇一四「行為の理由に関する心理主義、反心理主義、選言

説——知覚の哲学を参照して——」『哲学・科学史論叢』第16号、

二〇九—二二一頁。

## 注

\*1 初期現象学における社会哲学については、植村（二〇一七）および Salice 2013を参照。

\*2 なぜうまく説明できないのかについてヴァルターは詳しい説明をしていない。だが、どの志向的対象も目的であるとはかぎらないという点を踏まえるならば、志向的対象を単に持ち出しても求められている説明に達するわけではない（こう）とは明らかだろう。

\*3 本節におけるプフェンダーおよびシュタインに関する議論は、Uemura & Salice Forthcoming<sup>4</sup>より詳しく述べてある。プフェンダーの意志の現象学についてはUemura & Yaegashi 2012<sup>5</sup>によるUemura Forthcoming<sup>6</sup>を参照のこと。

\*4 つまり、現代では「規範的理由」と呼ばれ、「動機づけ理由」からしばしば区別されるものを、プフェンダーは「動機」と呼んでいる。

\*5 本稿の準備の過程で以下の方々からいただいたコメントに感謝する。木村正人、竹内聖一、筒井晴香、古田徹也、八重樫徹。なお、本稿のもとになつた研究は科学研究費（日本学術振興会）による助成をうけている（課題番号26770014、18K12186）。



# エディット・シュタインの感覚的および情動的感入の現象学

(注1)

フレドリク・スヴェナエウス (注2)

訳・小田切 建太郎

## 要旨

この論文は、エディット・シュタインの初期の哲学、特に一九一七年に公刊された著作『感入の問題について』のなかに見出される感入の理論を提示し展開している。またそれとともにその感入の理論を、一九二二年に公刊された『心理学と精神諸科学の哲学』に見出される身体的な志向性と問主観性にかんする補足的思想から前進させている。これらの著作のなかでシュタインは、感入にかんする革新的かつ詳細な理論を提出している。その理論は、精神物理学的な因果関係にかんする問題、社会的存在論、道徳哲学を含んだ哲学的人間学の構想

のなかで発展してきたものである。感入とは、シュタインにしたがえば、他の人格の感情についての「みずから」の感情に基づいた体験である。この体験は、相互関係にある二つのレベルにおける三つの連續的ステップを通じて発展する。シュタイン風の感入の過程を理解するための鍵は、いかにして実際に感入のステップが調律されているのかを解明することである。というのも情感の質がエネルギーと理論を供給するのは、感入の過程がたんに始まるだけでなく、三つのステップを通じて前進し二つの異なるタイプの感入に対応する二つの異なる

キーワード：エディット・シュタイン、現象学、感入〔感情移入〕、情動の哲学、生きられた身体、共感

## 一 序論

最近、エディット・シュタイン (注3) の感入 (注4) にかんする理論の意味が、認知科学とその隣接領域で注目を集めることとなつた (Dullstein 2013; Jardine 2014, 2015; Svenaeus 2016; Szanto 2015; Vendrell Ferran 2015; Zahavi 2014)。そつしたなかで、社会的認知の

場面における感入の本性や役割にかかる彼女の仕事の多くの重要な位相はまだ詳細に説明されていないままである。」の論文の目標は、シュタインの初期の哲学、とりわけ一九一七年（一〇〇八年）に公刊された『感入の問題について（*Zum Problem der Einführung*）』（『感入の書』と略記する）のなかに見出される感入についての理論を詳細に提示することだが、それだけではなく一九二二年（一〇一〇年）に公刊された『心理学と精神諸科学の哲学的基礎づけにかんする寄与論考（*Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*）』（『寄与論考』と略記する）のなかにわたしたちが見出すところの身体の志向性と間主觀性についての補足的な思想を、そこから前進させながら詳細に示すことにある。これらの著作のなかでシュタインは、感入にかんする革新的な理論を提出している。この理論は精神物理学、社会的存在論、道徳哲学を含む哲学的人間学の構想のなかで発展したものである。彼女の主要なインスピレーシヨンの源泉はエトムント・フッサール（1976）とマックス・シェラー（2005）である。だが彼女の最後のものとなつた現象学的感入の理論は、彼らとは違つたものであり、ほかの歴史的あるいは同時代の有力な議論（そうした感入の理論は、Coplan and Goldie 2011; Decety 2012）のなかに通覧することができる）に見られる理論とも異なつている。

いかにして感入の現象を考察するのか。これについてのシュタインの提案の出発点は、感入とは他の人格の体験のうちへみずからを感じ（*feeling oneself* 「みずからを感じる *sich einfühlen*）ひとつのみ方である、ところへ理念のうちにある。これから展開し詳述することだが、感入のこの基本的位相は、感入は他の人格を知覚し理解する

直接的で基礎的な仕方だと現象学者たちが主張する際につねに承認されてきたわけではない（たとえば、Zahavi 2011）。シュタイン自身でさえ、感入の諸々の感情的位相が「感入」の術語によつて「すでに」かなりよく言い表されていると見なしており、そのため異なるタイプの感情の現象学——これはわたしが参照した二つの著作のなかに見られる——が、いかに彼女の感入の現象学にリンクしているかという議題を「殊更には」扱っていない。わたしはこの不足分を、感情にかんするシュタインの哲学が、感入についての彼女の記述のなかに現れてくるあり様をそのとおりに明示化するとともに体系化することによって補いつつ改善することを狙つてている。わたしはこの努力をやるべき価値があると考える。というのもシュタインの感情の哲学は、感入についての彼女の理論と同様に、現代の現象学と認知科学における感情にかんする研究と——異なるたび語によつて描かれていくとはいえ——かなりよくかみ合つて調和しているからだ（Colombetti 2014; Svenaeus 2016）。わたしが望んでいるのは、感入についてのシュタインの記述を、彼女がそう見たように感情に基づいた過程として提示することで、彼女の理論が現代の議論にとつてもいかに豊かで、いかに細やかで、そしていかに重要なものかを明示することである。

感入とは、シュタインにしたがえば、他の人格の体験についての体験である。シュタインが感入に属すと見ることの体験（「*Erlebnis*」）とは、感情（わたしは、「感情」という術語を「感性的的感覺」や「氣分」、「情動」のようなさまざまなタイプの亞種すべてを包括する仕方で用いる）のさまざまな形式である。それらの感情は、感入者（「= 感入する者」）の知覚的そして想像的な感情であり、被感入者（「= 感入される者」）（そ）く感入される人格）の身体によつて表現される感情であ

る。とりわけわたしはご覧に入れてみたいのは、シュタインが感入を

主要な論点のいくつかを要約している——をお目にかけたい。

つぎの三つのステップからなる過程として把握していることだ。この過程は、(1)まず他の人格(被感入者)の体験が、被感入者が持つ体験として感入者へ現れてくる。(2)つぎに感入者が被感入者の体験に倣う<sup>(注5)</sup>。(3)それは、被感入者が持つ体験の意味のより包括的な理解へ帰つてくるためだ(Stein 2008: 18-19)。

シュタイン風の感入を理解する鍵は、実際どのようにして感入のこられ三つのステップが(感情に基づいた仕方で)調律されているかを説明することにある。というのは、情感の質がエネルギーと理論を提供する際、感入の過程は、単に連続的な三つのステップをとおして始まるだけでなく前進もするのであり、相関的な二つのレベル——感覚的感入と情動的感入のレベル——で意味を担うからだ。この論文では、シュタインが感入の三つの異なる「遂行段階」と呼ぶものを名指すために「ステップ」あるいは「ステージ」という術語を使用したい。だが、「レベル」という術語は感覚的感入と情動的感入のあいだの違いを表すためにとつておきたい(ここでシュタインが最も頻繁に使用する術語は、さまざまに深さを伴つた感情を指す「諸層」である。これについては以下でさらに論じる)。また感覚的感入とこれに対する情動的感入を、右で触れた二つのレベルで成立した二つの異なるタイプの感入として示そつと思う。つまり、情動的感入はつねに感覚的感入を前提しているということだ。

結果として、わたしたちは考慮されたすべての場合において、「他の人格についての」<sup>(注7)</sup>体験がわたしたちに現れてきているときは、遂行の三つのステージないし様相を有している。それぞれの具体的な場合において三つのすべてのステージが遂行されるわけではなく、わたしたちはしばしばステージ(1)ないしはステージ(2)で満足する。(1)体験の登場、(2)説明の充実化、(3)

## 二 シュタインの理論と現代の感入研究

それではシュタインの感入についての理論を紹介する際に最も頻繁に引き合いに出される引用——わたしはそこからすでにシュタインの

いまや感入そのものへ「が問題である」。わたしたちは、ここで

も「記憶、予期、想像におけるのと同様に」<sup>(注6)</sup>、眼下現在の体験であるという意味では原本的だが、その内容にかんしては非

原本的な作用を論じている。「……」それが突如としてわたしの眼前に現れる際、それはひとつのかくの客観対象(たとえば、わたしが他者の顔のうちに「読み取る」悲しみ)としてわたしに面することなる。しかしながら、わたしがそこに暗示されている諸傾向のうちへ聞いたずね入ろうとするとき(わたしが他者の気分をわたり自身への明確な所与へもたらすことを試みるとき)、その体験は、わたしに対してもはやひとつの客観対象ではなく、むしろわたしをそのうちへ引っ張り込んでいる。わたしはいまもはや体験に向かっているのではなく、そのかわりに、体験の客観対象に向かっている。わたしは原本的な体験の主体に、ないしはその主体の場所に位置しており、もっぱら体験の明確化が達成されたその後でのみ、それはわたしに再度ひとつの客観対象として現れるのだ。

## 説明された体験の包括的な客観化。(Stein 2008: 18-19)

感入とは、シユタインにしたがえば、なにかあるものの現前——他人の人格についての体験——における知覚、無媒介的〔＝直接的〕な仕方における知覚に似ている。しかし、「端的な意味での」知覚に似ているのではない。むしろ体験の意味内容が感入者へ直接には与えられないという意味ではたとえば想像のようなほかの諸体験の形式に似ている。この区別を維持するためシユタインが使用する術語は、なにかあるものが「原本的」な仕方で意識に現れるか、それとも「非・原本的」(Stein 2008: 15)な仕方で意識に現れるか、というものである。非・原本的な仕方に対立するものとしての原本的な仕方で現れる意識の作用の内容——「内容」——について後者の形式を強調するためにシユタイン(そしてフッサール——彼の著作は『感入の書』におけるシユタインに主要なインスピレーションを与えた)がしばしば使用する術語は、「ありありと現前の」あるいは「ありありと与えられる」、すなわち、「ありありとした現前において与えられて」(e.g. Stein 2008: 16, 31)、である。たとえば昨日味わった晚餐のありようについて思い出すとき、わたしは自分の体験のうちで二次的なありようでなにかあるものを現前化している。というのも当該の体験は記憶へ引き戻されるのであり、そのアクチュアリティにおいて(その時に味わった晚餐というありよう)そこにあるのではないからだ。シユタインのポイントは、感入の体験は、ある意味で想起の作用に似て非・原本的だが、また重要な違いを伴っている、すなわち「感入の」体験内容は決してわたしにありありと現前しないが、むしろわたしが感入しているところの他の人格にはそのように「＝ありありと」現前するという「想

起には見られない」違いを伴っている、とこうところにある。感入に特有のこの非・原本的な特殊形式を区別するためにシユタインが使う術語は、「共同・原本的」(共同原本性)である。

シユタインは感入の相互に連結した二つのタイプを区別するが、これによると三つのステップ・過程は二つの異なるレベルで始まる」とができる。感入にかんする現代の議論は、しばしば、低いレベルの(基礎的な)感入とこれに対する高いレベルの(再・開始的な)感入のあいだを区別している(概観のためには、Coplan and Goldie 2011を参考)。低いレベルの感入は最も多くの場合、性質上、多かれ少なかれ自動化したものとして理解されているが、高いレベルの感入は、どのようにして他の人格の立場に立つことができるのか(あるいは、どのようにして他の人格であると感じるのか)を想像しようとする企てのうちにある。シユタインの理論の優位性は、この区別〔＝低いレベルと高いレベルの区別〕を、感覺的または情動的レベルにおけるステップ①とステップ②の感入についての区別として理解できるかもしれない。また、二つの異なるがしかし相関的なタイプの(感覺的と情動的)感入の相違についての区別として理解できるかもしれないところにある。このような仕方でシユタインの理論は、感入の過程についての最も現代的な理論よりもっとニュアンスに富んだ完全な記述を可能にする。

シユタインのモデル(両方〔＝感覺的・情動的〕のレベルにおける)では、第二のステップにおいて、わたしたちはなにかある知覚的なものに過ぎないものが想像的なものへ変容するのを見る。この変容は第三のステップをとおして、〈想像を伴った知覚的なもの〉であるようなにかかるものへ至る。感入の過程のこの動的なドリフト〔＝横すべ

り」を理解するための鍵は、わたしが信じるところでは、三つのステップすべての感情に基づいた位相を、それらが典型的に導きかつ相互に強化するのにしたがつて強調することにある。シュタインは、ステップ①とステップ②が感入の過程において常に生じるわけではないと書く。とはいっても、この点にかんするシュタインのポジションについての最も啓発的な解釈は、わたしたちが持つているほかの思想や感情が、そして／またはわたしたちがみずからを見出す状況の諸々の位相が、任意ないし不本意な仕方で過程のステップ①からステップ②そしてステップ③への前進をストップさせてしまふ、というものである(Stein 2008: 19, 26)。シュタインの見解では、そうした障害物のせいでもなんら十分な説明にたどり着くことがない、他の人格の持つ体験についての体験も、もしそれらがわたしたちに少なくとも他の人格が有している体験についての基礎的な理解を与えるとするなら(ステップ①の感入)、それでもまだ感入として把握可能であろう。

現代的な場面に焦点をあてるなら、シュタインがみずから感入の現象学に一つの事柄の達成を求めていたことに気がつかなければならぬ。それは、シュタインの時代から今日まで感入の研究を主導する二つの中心的な問い合わせに対する回答を与えることと大雑把な仕方ではあるが一致する。すなわち、「いかにしてひとは、他の人格がなにを考えまた感じているのかを知ることができるのか?」そして「なにがひとりの人格を、他者の苦しみに感受性をともなつた仕方で応答し、ケアする」と「導くのか?」(Batson 2009: 3; 現代の感入研究の概観のためには、Coplan and Goldie 2011; Decety 2012を参照)。最初の問い合わせに対する回答は、感入を社会性へ至るためのメイン・ロードとして用いる。第一の問い合わせに対する回答もまた、ケアの倫理において鍵となる

構成要素のひとつとして強調される感入にかかわっている (Calcagno 2014: 90 ff.)。

感入にかんするシュタインの本は、彼女の博士の学位論文を短縮した版である。学位論文は、さらに十八世紀と十九世紀の哲学における感入の概念を調査している第一章を含むが、それだけではなく、社会現象としての感入、倫理現象としての感入、美学的現象としての感入をそれぞれ扱う第五章、第六章、第七章も含んでいる(Stein 2008: xx-xxi)。学位論文の存在していたすべてのコピーは失われてしまつたので(Stein 2008: xxi)、シュタインがこれらの章にどのような思想を入れよべきかを正確に知る者はだれもない。残っているものといえば、一九一七年に公刊された本である。ここに含まれるのは、感入の作用の構造にかんする第二章、生きられた身体にかんする第三章、そして人格の概念にかんする第四章である。これら公刊された諸章においてシュタインが明確にしているのは、彼女の全般的な狙いが感入体験の構造を研究するだけにとどまらず、社会的文脈において人格であることはなにを意味するのか、そして、どのようにわたしたちは世界のなかでともに生きていかなければならないのか、という問題の研究にあつたということである。これらの問いは、さまざまな仕方での(重要な区別は、一方の「大衆」と「社会」という非本來的形式と、他方の「共同体」という本來の共同存在「の区別」である)人格の「共にあること」が論じられる『寄与論考』の第二章で焦点があてられている(Stein 2010: 218 ff.)。両方の著作におけるシュタインの最も重要な目標は、世界のうちで他の人格と共に感じかつ行為することをとおしてわたしたちが出会う価値のヒエラルキーのうえに、道徳哲学を展開することにほかならなかつたようと思われる。この点

を顧慮するなら、シユタイン哲学のプロジェクトは、シェーラーのそれにたいへん似ている。とはいっても、シェーラーは感入そのものよりも、より強く共感（シナジー）（愛）に興味を示したのだが（Scheler 2009）。

ハトンン (Batson) の両方の問いに焦点をあてるミニタインの企ては、経験のどのタイプが、すでに参照した三つの段階のなかに、二つのレベルのモデルのなかに、感入として数え入れられるべきかにかんして、感入についての彼女の理論をいささか曖昧なものにしている。わたしの眼前にいる人格がなにか苦しんでいるという体験をわたしが感じる」と、そして理解すること (ステップ①) で十分なのだろうか？それともわたしはまた自分の体験を感入として数え入れるために、他の人格の感情になんとかしてつながる「参加する」 (ステップ②) という意味で他の人格に寄り添った仕方で感じなければならないのか？右でわたしが指摘したように、シユタインの本のなかで最初の典型的な感人を規定し、それを体験のほかの形式から切り離しながら最初の選択肢に落ち着く (Stein 2008: 11-20) しかも、つづく分析でほかの体験から感入の作用を区別するのは、まさに他の人格の足取りにおける感情だと明示的に強調している (Stein 2008: 21-25)。

感入する際の他者（の足取り）に寄り添う感情は、同じ事柄について相互的体験を持つという意味で共に感じること（シュタインはこれを『寄与論考』のなかでは「共同体体験」と呼んでいる）、あるいはまた、シェーラーが「い친なる感入」（他者と共にひつに感じること）と呼んだものと混同されはしない（Stein 2008: 25-29）。また、シュタインとシェーラーの両者が共感（「共感」ないし「共感」）——これは感入者が持つ被感入者のためのケアの感情である——と名づけるものによつて混乱する（Stein 2008: 24-25）。感入とは、嚴

調和した振る舞いを含まない各ステップ——へ制限するとしても、もし被感入者が、自分が感入されていること、それゆえ過程において自分の表現的な振る舞いを感入者に対してもうけることを認識しているとするなら (Jardine 2015)，無言のコミュニケーションの形式は感入の過程においてすでにほぼ間違いなく現にある。そして、他の人格の体験に寄り添う感入の感情は、また人間の相互作用の多くの「感入に加えて」の諸形式において働いている。この諸形式は、他の人格の経験を感じかつ理解することに加えて、世界のうちで共に話し活動することを巻き込んでいる。実際、少なくともステップ①の意味での感入は、<sup>「</sup>協働的体験のなかで働く必要がある<sup>」</sup>。というのは、協働がきちんと共同の努力となるために、第一の人格は、他の人格も自分がやっているのと同じようにやっているのだと感じ知つていなければならぬし、相互にそうあらねばならないからだ (Stein 2010: 156, 162, 202; シュタインにおける社会性についてはSzanto 2015aを参照)。

現代の多くのいわゆる〈シミュレーションに基づいた〉感入の説明が出发点とするのは、感入の際に被感入者が必ずしも感入者に現前しないで感入者が被感入者の立場に立つならばどうか、ということを想像するというアイデアである (Goldie 2000; Goldman 2006; Stueber 2006)。このやり方だと、ただ単に部屋のなかに身体が不在の人格だけではなく、ことによると死者や本のなかの架空の登場人物に感入することができる<sup>1</sup>ことになる。これとは対照的に、シュタインが議論する感入の例すべては、わたしの眼前にいる他の人格についての知覚的出現に基づいている。シュタインにしたがえばこれは、感入のすべての形式が、感入者（感情を表現し動く人間ないしほかの動物。Stein 2008: 76 ff.を参照）を宛て先とする生きられた身体的表現によって始

まるからである。以下で展開することになるが、感入のすべてのケースは基本的に性質上、感覚的であり、これが意味するのは、すべてのケースが生きられたほかの身体についてのありありと感じられた体験であるということだ。こうした感入の理論は、他の人格についてのより深い理解を手に入れようとする際の文学や人間の想像力の資格を剥奪することはない。それが否定するのは、わたしが読んでいるこの本について友達が考えるだろうことをわたしが想像しているとき、あるいはわたしについて本のなかの登場人物が考えるだろうことをわたしが想像しているときにわたしがしていることを感入のケースだとすることである。

シュタインは、生きられた身体を呈示する描かれた絵や写真の例を考慮しなかつた——もともとそのような例は、彼女が働いていたドイツの伝統のなかで、感入 *Einfühlung* の過程<sup>「</sup>過程<sup>」</sup>を描写するために使用されていたにもかかわらず（たとえば、テオドール・リップスの感入の理論がそうである。Coplan and Goldie 2011を参照）——。技術に媒介される感入のならにより喫緊の例は、他の人格との生の会話で声かもしれない他者の身体の映像的体験、あるいはその両者がともに現前的である電話やスカイプでの会話といった仕方によって他の人格と出会いう現代のやり方である。わたしの見方では、シュタインの理論は感入という術語によってそうした出会いを解釈することへオープンである。実のところ、電話やスカイプの会話による感入の現前を否定することは、人間のコミュニケーションのこうした形式がそもそも共有された、繋がろうとする共同の努力であることを否定することになるだろう。右で指摘したように、感入は少なくともステップ①では、協働的体験のなかで働く必要がある。というのも、協働がきちんと共同の努

力となるために、第一の人格は、他の人格も自分がやっているのと同じようにやっているのだと感じ、知つていなければならない、そして相互にそうならなければならぬからだ (Szanto 2015)。ステップ①の感入のそうした現前に加えて、感入者にはつぎのこととも可能かもしれない。すなわち、もしもたとえば感入者が話しかけているその人格やもしかするとスクリーン上で見ているその人格がある理由や他者のために突然涙をながすなら、感入者はステップ②の感入に参与できるかもしねれない。

### 三 感覚的感入

シュタインは、世界のうちの事物や人格や状況についての、とりわけそれらをどのように評価し大事にするべきかについての知識や判断を巻き込んだ感情の一定のタイプにしたがつてひとつの現象学的理論を発展させた (Vendrell Ferran 2015)。シュタインの感情と価値の現象学は、この点でシェーラー哲学の影響を深く受けているが (Scheler 2005, 2009)、しかしそれはまた際立つた仕方で、知覚や知識や行為にかかる情感性に基礎的な重要性を認めている認知科学と分析哲学における現代のいくつかのポジションに接近している (Colombetti 2014; Goldie 2000)。

シュタインは、知覚の形式すべてにとつて基礎的な諸感情、そしてより明瞭な意味におけるありありとした体験を巻き込んだ

諸感情から始めている (とりわけ『寄与論考』の第一章、Stein 2010: 13 ff. を参照)。この「感覚的諸感情」(シュタインはこれらを「感覚諸感情」あるいは「感覚的諸感情」と名づける)は、世界内の事物の状態についての完全に形をなした判断の認知レベルには達

していなかつた。しかし感覚的感覚はなお、有機体とそれを取り巻く環境の現在の状態についてのある種の評価を示している。

食欲をそそる一皿の楽しさ、感覚的痛みによる苦しみ、柔らかな衣服の心地よさは、どこでその食べ物が味わわれるのか、どこにその痛みが貫きとおすのか、どこでその衣服が体の表面にしつくりくるのかを気づかせてくる。けれども感覚的感覚は、そこにだけあるのではなく、また同時にわたしのうちにある。それら感覚的感覚はわたしのエゴから発している。(Stein 2008: 65)

ここでシュタインが語るエゴ (『我』) とは、構成された (存在へもたらされた) ものであり、かつ生きられた身体 (『身体』) としての意味を構成する (創造する) 肉の自己のことである。それは、フッサール的意味における超越論的エゴ、つまりシュタインが純粹なエゴ (『純粹な我』) の領域と名指す意識の次元ではなく、経験的実存に基づいてきつちりと感覚的なありとした感情を持つことをとおして、しつかりと経験的実存を獲得するエゴ (わたしたちはここで自己性) という術語を使ってもよいだろう) のことである。これらの感情は身体に自己を投錆し、この投錆によって世界を持つことを可能にする。

理論的作用においてのみ生きている主観——それは客観的世界を持つが、主観それ自身に気づくようになることはなく、主観の意識がなく、主観それ自身のための「現存在」がないままその客観的世界に対峙している——というものを考へる」とは可能であ

る。しかしこうしたことは、この主観が知覚し、思考する等々だけではなく、感じもするならもはや不可能だ。主観が客観対象だけでなく主観それ自身を体験することを感じる、というように。主観は「そのエゴの深み」から来たように感情を体験する。このことがまた意味するのは、この「自己」を体験する」エゴが、純粋なエゴが深みを持たないことからして純粋なエゴではない、ということだ。感情のなかで体験されるそのエゴは、しかし深みのままのまなレベルを有しており、これらのレベルは感情がそこから溢れ出るときに明らかとなる。(Stein 2008: 117)

生きられた個人の身体とその世界のあいだの関係は、感覚的感情のレベルですでに明らかとなる。この感覚的感情は、身体のなかで感じられ、それゆえ、生きられた身体を、それを取り囲む世界から切り離す。生きられた身体に場所と空間がもたらされる」と、また自己の体験した境界の外部から自己にかかわってくる諸事物を同一化する」とで、これらの感覚的感情は自己に世界を現れさせる。『寄与論考』のなかでシュタインは、この差異を「自我的」(エゴ的) 体験と「自我に疎遠な」(エゴ・ワーキング) 体験——今日のより一般的な術語は、内的知覚と外的知覚であろう——のあいだの差異として示すが、決定的な点はシュタインが、感覚的感情に基づくその差異とそれ(「差異」)を担う構成的な力を取りあげることである (Stein 2010: 18, 67, 91-93)。

感覚的感情に近いのは、シュタインが「共同感情」「生命現象」あるいは「生命感情」と呼ぶものであり、それはたとえば精力旺盛であるいは怠惰な、目覚めたあるいは疲れた、若いあるいは年老いた、健

康あるいは病気の感情である (Stein 2008: 65, 86, 93)。生のこうした一般的諸感情は、生きられた身体全体を多かれ少なかれ生命エネルギーに満ちたあるいはそれの乏しい存在として明らかにする。そしてその一般的諸感情はまた、体験された世界を、それに対応するよう調律された質と一緒にもたらす。シュタインは、一般的感情をつぎのことをよって気分(「気分」)から区別しようと考える。すなわち、後者「=気分」は生きられた身体の領域内部ではそれら自身を知らしめることがない——いわば、それら気分は世界のうちで感じられるだけで、自己のうちでは感じられない——、ということを主張することによって。しかしながら、この区別ため説得的な議論をシュタインのテクストに見つけ出すのは難しい。またシュタインもその二つのタイプの感情を区別するのは難しいだろうことを認めている (Stein 2008: 65-66, 118-119)。不安や悲しみ、あるいは悦び——これらはすべて気分である——は、ちょうど精力旺盛な感情や病気の感情がするのと同じような仕方で、わたしの身体化と取り囲む世界を同時に暴露する」とみずからを告げ知らせるのではないか (Ratcliffe 2008) ?

感入に戻ると、シュタインは、この現象の基礎的な形式——彼女はこれを先行研究が等閑にしていると考へる——のために特別な名称を確保している。それが、感覚的感入(「感覚の感入」)である (Stein 2008: 7-480)。感覚的感入とは理解と認知の過程のことだが、この過程は、ひとつの生きられた身体が他の生きられた身体の現前を感じかつ知覚し、自発的な仕方でその諸表現に倣うときに、身体化した実存のレベルで生じる。この過程は、シュタインが感覚の領野(「感覚の領野」)と呼ぶもの——これをとおして右で言及した感覚的感情(「感情の感覚」)が異他の生きられた身体から突き出て

protrude' わたしをそれの現前のうちへ引き入れ、draw——に依拠してゐる (Stein 2008: 74-75)。わたしはテーブルのうえに置かれたひとつ手を見るとき、わたしはすぐさまつぎのことを察知する。すなはち、その手はその横にある本とは対照的にそれ自身を多かれ少なかれテーブルに押しつけている、ということだ (Stein 2008: 75)。だがそれだけではない。わたし自身が生きられた身体であり、そうであるからして、その他の手の緊張と押しつける傾向に、わたしは自分の手でもつて自発的に倣うのである。

そして共同・理解のこうした仕方をとおして、わたしの手はそれ自身が他の手の場所のうちに動く（現実にではないが「あたかもそうであるかのように」）。その場所のうちにとは、つまりその位置と傾向を占めながら、ということであり、そうしていまやその他の手の感覚的的感情を感じるのだが、それは原本的な仕方ではなく、またその他の手の固有の存在としてでもなく、まったく感入の過程——これをわたしたちは以前にわたしたち固有の体験とあらゆるほどの種類の現前するものから区別した——という仕方でその他の手と「共に」感じるといふことだ。 (Stein 2008: 75)

わたしたちが、人間の身体化にとって特徴的な仕方で他の身体が動いているのを見るとき、感覚的感入は性質上より強力になるし、また、人間が見せてくる情動的な諸々の表現によつて、とりわけ顔の表情や身振りによつて容易にされる。シユタインは、この過程では、感覚的感入が起ころるために他の身体がわたしのそれと似ているタイ

普だといふ」と十分だと記す。たとえば、わたしは自分の手よりも小さくてもかかわらず、また同じことを犬の足もするにもかかわらず、「人間の」子供の手を、テーブルを押しているものとして認識するだら (Stein 2008: 76)。実のところ多くのケースで、わたしは生きた身体としての人間のタイプとはつきりと異なる生き物の身体をすぐさま認識するだら。だがわたしはとりわけ、たとえば犬の尻尾振りのような人間の身体言語とは十分には似ていよいよ身体表現の位相において問題を見出だら (Stein 2008: 104)。もつと正確に言うと、わたしは犬の運動と表現の生きられた質を認識するだらうが、尻尾振りが喜びの表現であることに「倣う」ことには問題を見出だらう。というのも人間は尻尾を持たないのでそのようなやり方で幸せを表現したりしないからだ。にもかかわらずある範囲では、おそらくはわたしの身体全体を振り動かすという感入の仕方での感情をとおして、その「犬の尻尾」振りに倣うかもしれない。あるいはわたしは体験によつて犬の尻尾振りとは犬が幸せであることを意味することを学習するかもしれないし、さらには犬の身体言語のほかの位相に感入という仕方で気づくことをとおして、どの尻尾振りが後でそれに結びついているかを学習するかもしれない。

#### 四 シュタインにおける「共同・原本的」の意味

犬の生きられた身体を認識する」と、喜びの表現としての動いているのを見るとき、感覚的感入は性質上より強力になるし、また、人間が見せてくる情動的な諸々の表現によつて、とりわけ顔の表情や身振りによつて容易にされる。シユタインは、この過程では、感覚的感入が起ころるために他の身体がわたしのそれと似ているタイ

犬の生きられた身体を認識する」と、喜びの表現としての動いているのを見るとき、感覚的感入は性質上より強力になるし、また、人間が見せてくる情動的な諸々の表現によつて、とりわけ顔の表情や身振りによつて容易にされる。シユタインは、この過程では、感覚的感入が起ころるために他の身体がわたしのそれと似ているタイ

にすでに当てはまっている。このことは、その手がひとつの中であることをわたくしが見た、という手の例から明らかだ。その手は緊張しテーブルを押している（ステップ①）、そしてわたくしはこの緊張と押す動きに倣うのだが（ステップ②）、それは、手であるものそして手がすることについてのより明瞭な、あるいはむしろより「うちに生きられた」知覚へと戻つてくるためである（ステップ③）。この点において、ひとは感覚的感入の三つのステップのあいだの区別をそれらが発展するとおりに強調していないとシュタインを責めることができるかもしれない。シュタインの例では、彼女は一般にステップ②の感覚の感入を明らかにしようと努めているが（Stein 2008: 74-80）、彼女が例を定式化する仕方からは、各ステップのあいだを差異化したいことが明らかである、なぜなら、ステップ①に与えられたものは、ステップ②のつねに充実化されるとは限らない諸可能性を前もつて書き込んでいるからだ。前もつて書き込んでいる諸可能性が保持されつづけない理由は、シュタインによれば、被感入者と感入者の生きられた身体は異なるタイプの身体であること、あるいは、感入者は前進するために重要な体験を欠いていることにある。人間が尻尾を持つていてないということだけではない。子供は大人に感入するために必要な体験をまだすべて持つているわけではないし、盲目でない人間は盲目である誰かに十分に感入するために必要な体験を持たないのだ（Stein 2008: 80）。

これらはとても重要な洞察と区別であり、すでに感覚的で身体に基づいたレベルでの感入のなかで第一のステップを第二のステップから区別することで感入の諸々の限界を書き込もうとするシュタインの方法は賞讃されるべきである。（以下で見るよう、この区別は、

情動的感入のレベルでさらにもつと重要なだろう）。にもかかわらず、感覚的感入における感入者の体験についてのシュタインの記述は、二つのステップにおいて「共同・原本的」が意味すべきもののあいだをそれぞれ十分に差別化していない（Stein 2008: 75, 79）。第一のステップにおいては、わたしの——一定の仕方で身体化した存在と取り組む世界への応答についての——原本的な感覚的体験と、他の人格のパター——わたしの感覚領野に現れる——の生きられた身体の感覚的パターとのあいだの区別は、一般的な対照へ委ねられなければならない。他の人格の「生きられた身体から溢れ出る」（Stein 2008: 65, 117）感覚的感情（「一般的感情」）を含む。右を参照）は、まさしくわたしの存在ではないものとして知覚され、わたしの生きられた身体から拡がる原本的な感覚のパターンに对照をなすものとして知覚されるが、これによつてこのわたしの生きられた身体のうちでまた他の人格の共同・原本的な感情が知覚される。これが「共同・原本的」が第一のステップにおいて意味するものである。すべての感覚的感情の一般的な対照は、わたし（原本的な仕方で知覚された）とこれに対する他の人格（非・原本的な仕方で知覚された）に帰属する、ということである。しかしながら第二のステップにおいてわたしの感覚的感情は他の人格の感覚的感情に倣うが、この過程においては共同・原本的とは、ステップ①とは異なる事柄を意味しなければならない。つまり、わたしの感覚的感情は、他の生きられた身体の感覚領野へつづくそれらの道を感じ取るが、わたくしはそれにより、他者によつて持たれた存在と、それと対照的な仕方でわたしによつて持たれたものとの同じ種類の感情のあいだの対照を体験するのだ。

すでに最初のステップで、他者の生きられた身体は、尻尾振りのよ

うな例における幸せのような感情の一一定の種を表現するものとしてわたしに現れている。しかし、このステップで、共同・原本性の源泉は、犬の原本的な幸せへの対照<sup>コントラスト</sup>をなすところのわたしのパースペクティヴから感じられたものとしての幸せではない。犬が幸せであるとわたしが感じるとき（もしわたしが犬の表現を幸せとして理解することができるならば）、わたしは悲しく感じているかもしれないが、わたしがステップ②に（自発的に）すすむときには、共同・原本的な対照<sup>コントラスト</sup>は、わたしが「倣う」<sup>フォロースト</sup>幸せと、わたしが倣うところの犬の幸せのあいだの対照<sup>コントラスト</sup>となる。このことは、わたしの感覚的かつ一般的な生感情の領野全体がステップ②において共同・原本的な幸せ<sup>オーリジナル</sup>の尻尾振り<sup>ティル・ツイギング</sup>（あるいはもしここで尻尾は問題だというなら、他者の身体全体の共同・原本的な搖れ動き<sup>オーリジナル</sup>）へと変容してしまう、ということを意味するのではない。実際過程全体は、わたしの「エゴ的」な感覚的感情と一定の範囲に留まっている外部の世界の「エゴ異他の」感覚の現れとの、最初のステップの一般的対照に依存している。というのも、そもそもければ、〈我がことのように感じられるvicarious〉幸せというものは、当該のステップ②を行うあらゆるエゴ（自己）人格<sup>コントラクト</sup>を欠いているからである。ステップ③においては、この一般的な対照は、右に挙げた引用にシユタインが書いていたように、「他の主観の場所から」というよりもわたし自身の身体から、わたしが他者の表現的身体を知覚するところの位置へ戻ることによって確保されてくる (Stein 2008: 19)。

感覚的<sup>センシブ</sup>感入<sup>センシブメント</sup>では、わたしは自分の体験を持つていて自分の場所に留まっているが、わたしはまた、自分にとって異他の感覚の領野のうちへ巻き込まれることによって、わたしの眼前にいる他の人格の体験に倣い<sup>コロッピ</sup>もする。感入過程<sup>プロセス</sup>の各ステップにあつてはわたしの感覚的感情と他の人格の感覚的感情は区別されたままだが、しかし後々より充実した他者理解を生み出すなかでお互いに対照<sup>コントラスト</sup>をなすそれらの仕方は異なつていて、ステップ③は、さらにもつと広い範囲に対する共同・原本性の複雑さを示す——つまり、わたし自身が悲しんでいる一方で犬が幸せだと情感的に理解すること、おそらくはまた、わたしの悲しみに関係する一般的な感情に基づいて、「我がことのように感じられる」尻尾振り<sup>ティル・ツイギング</sup>の影響を感じる、ということである。

これらの区別——これはシュタインの理論をとおしてうまく働かせることができる——は、たとえばフレデリク・ド・ザイニユモン (Frédérique de Vignemont) とピエール・ヤコア (Pierre Jacob) のケースにおけるような刺激に基づいた感入理論と、いわゆる同形<sup>アシメトリック</sup>の基準にダン・ザハヴィが向けた批判にとって重要であるとわたしは考える (Jacob 2012, Zahavi 2011)。ザハヴィは、フッサールとシェーラーにおいて見出された理論にしたがつて、被感入者の状態のいかなるシミュレーションを試みることも含まない日常における顔を突き合わせた出会いにおける他の人格の直接的な知覚的表現であると感入を受け取っている (Zahavi 2014)。感入の際、感入のシミュレーション理論は、感入者が被感入者の感情体験に似て、いふ感情体験を持つていてそれを要求しているように見えるが、ザハヴィが論じるように、わたしはしばしば自分自身の同種の感情の持ち合わせなしに他者の感情を理解しはしないだろうか？おそらく、たとえばわたしが他の人格が怒っているのを見たときには、わたし自身が怒るようになるというよりもむしろそれを見るのを恐れるようになるが、これは、わたしが他の人格が感じていることを理解することがないことを意味するのではない (Zahavi 2011)。

もしわたしたちがシュタインのモデルにおける第一のステップに留まっているとするなら、シュタインから発して、感人者の被感人者についての知覚的理義は、すべてのケースにおいて被感人者が持つているのと同種の感情を発展させることではない、という点をザハヴィが指摘したことを正しいだろう。ステップ①において、わたしは、他の人格が怒っていることを、わたし自身が怒ることなしに理解するだろ。彼が突然現れるとき、おそらくはわたしは悲しかつたり幸せであつたり、あるいは退屈しているかもしれない。実のところ、怒りは感人することがとりわけ難しい感情のひとつである。といふのも、一般に怒りの表現は、たとえば苦痛や悲しみにおいてしつかり見出すような「引き込み」<sup>（フューチュラ・スキン）</sup>傾向を持つていてないからである（Svenaeus 2016）で、展開された「情感的図式」の観念を参照）。その代わりに、ほとんど哺乳類（ホモ・サピエンスも含んだ）において、怒りは、怒りに對峙すること、あるいはそれから逃げる振る舞いの両方を喚起するという一般的的傾向を有する。

繰り返すと、ザハヴィは、わたしは他の人格が怒っていることを、自分自身が怒ることなしに理解すると主張する。ステップ①の感人——ここでは、共同・原本的な対照<sup>（オリジナル・コントラスト）</sup>——の一部に基づくさまざまな種類の感情を巻き込むだろう——にとつてこれはたしかに真実である。しかしながら、そうしたケースにおいてステップ①がステップ②に、そして続いて起こる豊かなステップ③にすすまないという事実は、ステップ①がステップ②と③にすすむところの諸状況が、ステップ①の感人よりも充実した理解にすすむわけではないのだということは意味しない。そしてこれらの「ステップ②と③にすすむ」諸状況は、感人者に被感人者と似た種類<sup>（ポート）</sup>の感情のう

## 五 生の力、衝動、感染

シュタインは、感覚的感人のいづれの特徴が先天的なもので、いづれの特徴が体験によつて学ばれたものかを議論していない。シュタインはしばしば——シュタインがほかの多くの理論家、たとえばテオドール・リップスが感人に從事していると理解する企図のなかで——現象の説明<sup>explaining</sup>に興味があるのではなく、現象学的觀点から感入を記述する」と理解<sup>（スタンディング）</sup>ことに興味があるのだと主張する（Stein 2008: e.g. 14, 21-22）。とはいえシュタインの現象学的方法を、たとえばわたしたちが他の人間存在に感人するとき、生きられた体験においてわたしたちにそれ自身を示すものを説明的に記述することを一般に差し控えることとして解釈してはならない。シュタインは、フッサー

ルが純粹意識として示したものとの体験的例示に興味がないのではなく (Husserl 1976)、そのまゝたく反対である。すなわち、シュタインの目標はむしろ、自然と文化が一つの生きられた身体——これは物質的過程に依存しつつも同時に行為へ向けて自由である——において一緒に到来することを理解することであった。シュタインは、これを魂の（精神物理学の）因果関係と精神の（「精神の」）動機とのあいだの対照と統一として示す。この関係はすでに感入についての本にしつかり書いてあるが、『寄与論考』においてより深く探求されている。わたしが見るよう、感覚的感入とわたしが情動的感入と術語化したもののあいだの関係は、まさしくこれら精神物理学的因果関係と自由意志という二つの領域——これらは感情的・体験的身体によつて一緒に結びつけられる——のあいだの関係である。

感覚的感入は、シュタインにしたがうない、他の生きられた身体が取りあげ倣うこととなる生きられた身体「がら溢れ出る」、感覚的で生に繋がれた一般的感情に依存している (Stein 2008: 65, 117)。感情のこの溢れ出る質を説明するためにシュタインが『寄与論考』で導入した概念は、衝動（「衝動」）、生の力（「生の力」）であった (Stein 2010: 5-109; see also Stein 2008, e.g. 55-56, 108-109)。

ウイリアム・ディルタイとアンリ・ベルクソンがシュタインにとって生の力の概念の発展において重要であったと想定することはできるが（二人の学者は複数回、「感入の書」でも『寄与論考』でも言及・参照している）、生の力の概念のためにシュタインを生氣論者だと考える必要はない。いすれにしろこの概念が『寄与論考』で紹介されたとき、インスピレーションのひとつ由来として指摘されたのは、ベルクソンの「エラン・ヴィタール」ではなく、リップスの概念

「心的力」であった (Stein 2010: 22)。

衝動あるいは欲求（「衝動」）は、生存を確保しなければならないという仕方で生きられた身体を動かし振る舞わせる体験の流れ（「体験流」）のうちにある生の力によつてなされる表明である（シュタインは生殖衝動の主題には立ち入らない） (Stein 2010: 57-61)。諸々の衝動は感覚的感入において体験されるが、この感覚的感入をとおしてわたしは世界の一定の諸特徴によつて引き寄せられた拒絶される。その際、わたしの身体を動かし振る舞わせるためには、わたしの側の行為についてのなんらの決定も必要としない（わたしが一定の範囲で、衝動がわたしそこへ向けて引き込もうとする動きや振る舞いを拒絶しようとも）。シュタインはこゝでは何ら詳細な議論を展開することはないが、人間やほかの多くの動物存在が体験する衝動の例は、空腹、苦痛、恐れ、性的魅力であろう。「生の領域」は、体験流の下層として記述される。これが、各個体の生を作りあげており、下層のようなものとして流れが時間的に前にすすむ紛れもない力forceを供給し、引き込みpullが一般的生の感情と衝動という仕方で感じられるのだ (Stein 2010: 26-27)。

感覚的感入は、似た感じの生の力のメカニズム——これは感覚的情や一般的生の感情や衝動のなかで知られるようになる——にしたがつて起らなければならないよう見える。感覚的感入においては、他者の生きられた身体表現を見ることとこれに倣うことについての感情に基づいた体験は、感入者がする選択ではなく、生の力の力強い衝動の結果としての感入過程の各ステップとして知覚されるものである。今日、感覚的感入の下に横たわっている過程は、生の力——これは旧式で、ある程度冗長な概念である——よりも、ミラー・ニューロ

ンのような脳の活動の諸特性によるものとされるだろう。それにもかかわらず、感情の働きにおける因果過程を生の力という仕方で理解しようとするシュタインの試みは、感入を記述するだけでなく、その前意識的な根を理解しようとする彼女の試みを示している (Svenaeus 2016)。

「情動的感入」(「情動的感染」)——これはシュタインの時代にすでによく知られていた現象である——のひとつの実例にすぎないのでないことを指摘することが重要となる。その二つの現象が同じものではない理由は、感覚的感入をとおして持たれる感情が、感入者によって原本的(「オリジナル」、「ライフハーフト」)な仕方で体験されたものではないからである。つまり、それらは情動的感染におけるように「原本的な仕方」ではなく、そのかわりに「共同・原本的」なのだ。すなわち、それらは被感入者に帰属するものとして感入者に与えられている、ということだ。したがって、情動的感染の主体は感入者ではない。なぜなら、その主体は、当該の感情を自分自身の感情として、体験しており、それらの由来については無自覚だからだ (Stein 2008: 35-37)。

シュタインは、情動的感染が大抵の状況においてほかの迂路よりもむしろ感入を前提とする過程だと考える。感染を最初に置くことは、シミュレーションに基づく理論では、感入の説明を発展させる一般的なやり方のひとつである (Jacoboni 2008)。こうした理論では——まず、シミュレーションに基づく理論では、感入の説明を発展させる一般的な感染をとおして、わたしたちが知覚している人格の状態に似ている感情の状態へもたらされる。そして、この感情を意味あるものにするために、わたしたちはそれを他の人格に投影し、この過程によつてその人格に感入することになる (Zahavi 2014)。シヨタインにとっては、こうした仕方で感入の過程に接近することは間の抜けたものだつた。なぜなら、それは、ステップ②にすすむために必要なステップ①の感入の理解を認めないからだ (Stein 2008: 21-22, 27-28, 35-37)。わたしが綱渡りの曲芸師を知覚するとき (リップスの最も有名な例)、わたしはまずこの曲芸師がそこにいるのを見ていなければならぬ。曲芸師は綱の上でバランスを取つてゐる、そしてわたしのそれと対照をなすひとつの感覚的・知覚的領野をとおして、彼の生きられた身体は一定の感覚的かつ生に基づいた感情を表現している (Stein 2008: 27-28)。第一のステップでわたしはこの感覚的・知覚的領野に倣う、するとわたしはそこに引き込まれる、そしてもつばらこの点においてわたしは共同・原本的な仕方で、バランスを取つているときの曲芸師が持つてゐるのと同じ種類の感覚的感情を体験する。シュタインが、リップスの感入理論にかんしてただ単に批判的なだけではなく、それを認めている理由は、まさにシュタインが自分の感入理論において共同・原本的の二つの意味を扱つてゐることにある (もしシユタインがこの点にかんしてもつと詳細で一貫してゐたら、読者は多くの混乱を回避できただらう)。リップスは、ステップ②の感入の共同・原本的な体験を正しく捉えているが、この体験がステップ①における曲芸師についての異なる共同・原本的な体験を前提していることを認識していない。リップスはまた、シュタインにしたがうなら (しかしシュタインはこの点においてはたぶん間違つてゐるかもしが)。Stueber 2006: 8を参照)、ステップ②における共にゆく感入と、曲芸師と「一つであること」(「いちなる感入」)——このでは、見る者と見られる者とが一つの体験のうちへと溶け込むこと——とを

混同する傾向がある。わたしたちが見たように、両方のステップにおける感入は、つねに感入者の体験が被感入者の体験から区別されることは前提している。二つの分かれた体験のこの区別はまた、共に幸せであること、共に行動すること（Stein 2008: 28-29）といったほかのもつと相互的な共同・体験のために、協働の諸様態——これについてはもつと詳細に『寄与論考』の第二章で分析されている（Stein 2010: 163 ff.）——を有している。

情動的感染についてのシュタインの見方を要約するなかでつぎのことについて言及すべきである。すなわち、シュタインが、わたしがほかの人々の情動的表現によって、あるいはその環境のほかの特徴によってそれと気づくことなしに影響され、その結果、そのような仕方でわたしに影響を与えていたほかの人々やほかの世界の気分を表現するような質に気づくことなしに、結局それに対応する感情を持つに至るというケースを除外していない（Stein 2008: 37, 38-49, 89-90），というとだ。『寄与論考』のなかでシュタインは、もつとより詳細な仕方で情動的感染の過程を分析して、つぎのような結論に至っている。すなわち、情動的感染の感覚的感入への関係にかんしてわたしたちは三つの異なる可能性を持つている（Stein 2010: 155-156）。第一に、わたしたちはその源泉を理解することなしに情動的感染を持つかもしれない。このケースでは因果的影響は、「エゴ的」な（身体と結びついた）感覚的感情および一般的感情が、わたしたちに対する意識的客観対象としてそれらを現れさせることなしにそれらの「エゴ異他の」な諸源泉に結びつくという仕方に依拠している。こうしたケースでは、わたしたちの変容した感情の源泉は、ほかの人々だけでなく、たとえば音楽や風景の表現的な質であるかもしれない。第二に、わたしたちは、

情動的感染をその源泉についての理解と一緒に持つ。それは、右に書いた感染の背後にある過程がまた、その周囲から立ち現れ、わたしたちをその現前のなかへ引っぱり込もうとする源泉をつくる効果を持つていてある。第一のケースは、わたしたちの感情の変容の源泉が他の生きられた身体であるとき、ステップ②の感入に発展していく過程におけるステップ①の感入のひとつの実例だろう。そして第三に、わたしたちは、世界のうちでなんらの継続しつつある知覚される感染なしにわたしたちに立ち現れる事物についての感入的理を持つていて。理解された事物が別の生き物である場合、第三のケースはステップ①の感入のひとつの実例だろう。感入の過程において第一のステップに第二のステップが続くとき、わたしたちは、感入者の感覚的感入のパターンにおける共同・原本性の第二の意味への第一の意味の変容を持つ。そうではあるが、そうした感覚的感入は、第一のステップにおける情動的感染に依存しているわけではなく、第二のステップにおけるなか感覚に似たものに依存している。というのは、感入される事物によって表現されたその種の感情を共有したいという知覚された欲望は、感入的な体験の一部だからだ。右で議論したように、ステップ②にすすまないステップ①の感覚的感入のケースでは、感入者が持っているほかの感情反応によって、あるいは被感入者の感情の引き込みに感入者が抵抗することによって妨げられているということだ。

どのようにして感入の感情は、部分的に意識を越えた力の結果であり、かつまたもうひとり別の人格の知識を表現する意味内容を伴った体験でありうるのか？ どのようにしてシュタインの理論における感覚的な、身体に基づいた感情が他の人格の知識を明確に示すのかを

理解するための手がかりは、どのようにして、感情のうちに根ざしているにもかかわらず、あるいはむしろ正確には、感情のうちに根ざすことによつて、感入体験が異なるレベルにおけるさまざま深い認知的内容を保持することができるのであるのかを明瞭にする」とにある。

## 六 情動的感入と共感

感覚的感入では、他の人格が生きられた身体としてわたしの眼前にいることにわたしが気づく。そしてその人格が一定の種類の感情を持つていてることにも気づく。わたしは、緊張してテーブルに押しつけられている手を感じ、その顔に表現された他の人格の悲しみを感じる(Stein 2008: 18-19, 75)。しかしあたしは、どうして *why* 手が緊張してテーブルに押しつけられているのか、あるいはどうしてその人格が悲しんでいるのかを、まだ知らない。感入者が、感入の過程や被感入者についてのほかの知識によつて、被感入者の感情の対象が何であるのかを理解するとき、当該の感入者はただ単に感覚的なようから、わたくしが情動的感入と呼ばうとするものへ変容している。そうするとステップ③の感覚的感入は、情動的感入の過程の第一のステップに変容する(おそらくは多少のケースではステップ①の感覚的感入が直接に情動的感入の最初のステップに変容する)ともまたありうる)。この点においてシュタインにとってみれば、感入は彼女が精神(精神)と呼ぶものの次元のうちへすすんでいる。変容は、宗教的信仰を参照することによってではなく、現代の哲学的意味での諸々の情動を参照することことで最もよく捉えられる。情動は、現代の意味では、まさに、客観対象を持つ感情、世界の内にある事物についての感情であり、情動はこれらの事物を一定の評価的な光のうちに立たせる(Goldie

2000)。感入は、感情(感覚的感入)についての感情だが、この感情は情動についての情動になりうる(情動的感入)。

異なるタイプの感情についてのシュタインの議論において明らかになるように、ただ単に体験的な質を持つだけの感情と、世界のうちの事物(感入における出来事のように、世界における他の人格を含む)についてかかわつてることにより意味内容を持つ感情のあいだの境界線は、絶対的ではなく漸進的である。喉の渴きのような感覚的感情は、喉の渴きの感情においてのみそれを知られるだけでなく、水のような望ましい存在としての世界のうちの一定の客観対象に渴きの感情を向けることでも知られる。すでに感覚的感入において、感入者によつて体験された感情は情動である、と最小の意味においてではあるが言える。というのも、感入者の感情とは、ただ単に被感入者の感情に影響された感情であるよりも、被感入者のこれこれの存在としての感情についての感情だからである。感入者の感情は、非原本的である、あるいは原本的である代りに、シュタインの使つた術語で言えば正確には共同・原本的である。

シュタインがフッサールの現象学から出発する仕方で体験の「内容」と呼んだものは、つねに二つの構成要素を、すなわち「与えられる仕方」(「与えられる仕方」と「与えられているもの」)と「対象」(「対象」)を持っているが、そこでは後者が体験の客観対象と呼ばれる(Stein 2008: 15-16; Stein 2010: 18-19, 86-87)。それゆえ右でそうしてあたるように「内容」は「内容」や「意味内容」と翻訳できるが、「与えられているもの」という意味での内容にはつねに「与えられる仕方」が属することを想起することが重要である。いざれにしろ、喉が渴いているといった感覚的感覚においては、なにかあるものが現前する仕方

と現前しているもののあいだの対照は、シュタインが体験の「エゴ的」位相と「エゴ異他の」位相と呼ぶもの——「与えられる仕方」と「対象」の術語においてではなく——のあいだの差異としてのみ現れる。感覚的感覚における「エゴ的」位相は「どのように」であり、「エゴ異他の」位相は体験されているものの「なに」だが、この「なに」はまだ特定のはつきりした意味内容対象ではなく、むしろ体験の「どのように」が搜索している最中の客観対象である。」のことはとりわけ衝動のケースにおいて明らかであるが、右で明瞭にしようと試みてきたように、感情に基づいた意味の知覚のすべての形式（感覚的感覚も含む）においては、知覚する者はその魅力によってその客観対象に引きつられるところの、あるいはむしろ客観対象になるものに引きつけられるところの「刺激」（「刺激」）を感じている（Stein 2010: e.g. 41-42）。

情動的感入においては、ステップ②において生じる寄り添う感情は、被感入者が持つ種類の感情だけではなく、この感情の客観対象であるものにもかかわるという事態にまで拡張される。」のことは二つの違った仕方で起る。すなわち、ことによるとわたしはすでに、なにが被感入者の感情の客観対象であるべきかを理解させるようなその者に起つた事柄に気づいている、ということかもしれない。あるいは、ことによると被感入者が持つている感入の表現は、その者の近くの環境に現れている事物のうちにその理由をわたしに探させる、ということかもしれない。感入に数え入れられるこの「理由を探すこと」のために、その理由は表現に倣うことで見つけ出されなければならないのであって、結論によってではない。被感入者が躊躇した道化師を笑っているとき、もしその者の注視にしたがうことで、わたしがその

者の情動の客観対象を見つけ出すなら、わたしは感入を実際にしている。だが、もしわたしがその者の横にあるテーブルのうえの宝くじの券を見ることで、くじに当選したためにその者がおそらく幸せであると結論するならば、わたしは感入しているのではない。

躊躇したピエロと宝くじの券の楽しさは、わたしの例であつてシュタインのものではない。実際のところシュタインは、どのようにして情動の客観対象が被感入者の表現（「表現」）を伴つて与えられるのかについて多くの例を示しているわけではない（Stein 2008: 68-74）。このことの理由は、おそらくシュタインがみずからが「精神的感覚」（Stein 2008: 66）あるいは「語の深い意味における感情」と呼ぶものの複雑さを（Stein 2008: 119）、被感入者の注視や動作傾向に倣うだけでは見つけたり理解したりすることができないような客観対象をも含むものとして理解していたことにある。一定の出来事についての感情（情動が動く客観対象——「対象」）のヴァリアント）と、その出来事の主体である人格に寄り添った感入的感覚のあいだの関係をシュタインが呈示する仕方を辿つてみよう（Stein 2008: 23-25）。

——わたしの友人が部屋に来てわたしに喜びいっぱいで話したことは、その友人は試験に合格したといふことだ。その友人が言うことわざが理解してしまつ以前にすでに、彼女が部屋に入つて来てそれで幸せであることをわたしは感覚的に感入している。そうしてわたしは、その友人が言うことを理解し、またすぐさまこの理解に倣いその友人の喜びへのわたしの道すじを感じ取り、試験合格についての喜びであることを理解するのである（情動的感入）。その結果として、わたしはただ単にその友人が幸せでそれがなぜなのかを感じ理解するだけではない。その友人について心配するがゆえに、その友人が試験

に合格したという理由によつてわたし自身もまた幸せにならぬのである。いまこの状況は一見したところまつすぐで単純だが、シュタインが示したようにむしろ複雑である。そこには喜びを共有し、最後には友人が試験に合格したことを幸せに感じるようになる複数の仕方が存在する。

たとえば、その友人が試験に合格したと聞かされると、わたしは幸せをただ単に理解するのではなく、また感じもする。そうしてわたしはその友人の表現した体験に注意を向け、それに感入する。その結果、わたしはその友人の喜びに倣い一緒にすすむという仕方で、試験に合格した事実について幸せを感じるので。シュタインの理論において、友人について幸せであることのこうした仕方のみが、同情ないし共感（*シンパシー*、*シンパチ*）として知られる現象と見なされる（Stein 2008: 25）。すなわち、わたしがその友人を心配するという意味でその友人と共に感じ、それゆえその成功を聞かされたときそれについて幸せを感じた、というだけでは不十分である。つまり、共感がしつかりするためには、わたしはまた情動的感入の過程をとおらなければならない。現代の共感研究において他者に感入することなしに他者を配慮するという意味での同情もまた共感とされているが、これ「シュタインの共感理解」はこの現代の感入研究における一般的な共感理解とは異なつている。

シュタインが共感にこうした修正を加える理由は、おそらく彼女が、ひとが他の人格の感情に入る感情（*まぶしき*）の過程を、社会的かつ倫理的生物としてのわたしたちの形成に絶対的に本質的であると見なしていることにある（Calcagno 2014）。にもかかわらず、ひとは、共感にかんするこの理解がもしかすると混乱していることに気が勘

づかなければならぬ。というのも、シュタインはみずからの『感入の書』でしばしば前置詞の「共に」（「傍らで」、「共に」）を、感情の過程との結びつきにおいて、ステップ②の感入を特徴づける際に用いるが、これはしかし必ずしも共感へ至ることができないものだからだ（e.g. Stein 2008: 18-20, 31, 101）。わたしの友人の幸せを感じる過程を充実したあとで、わたしは結局幸せとなるが、しかしわたしの最終的な幸せ状態の理由とは、友人のためを思つて試験に合格したことについてわたしが幸せであるというより、むしろたとえば友人と旅行といつたわたしが欲するなにかを成し遂げることができたることにある（Stein 2008: 25）。もし試験に合格したひとがわたしの友人ではなく、わたしの敵だとすれば、そのひととの感入の過程は、わたしの敵意を共感のうちに変換することでは不十分である。といふのも、そのひとが嫌いであるという理由のために、その合格についてわたしはまだ怒り、消沈しているだろうからだ。そしてそのひとがわたしの敵であり、試験に落ちたなら、感入の過程をとおしてわたしに起るだろう感情はおそらくにか「他人の不幸は蜜の味」のようなものとなり、共感を特徴づけるにはおかしなものになるだろう。

友人の試験合格の例についての議論においてシュタインが完全な仕方で明瞭にしているのは、共感と感入との違いを、後者のケースにおけるふたりの当事者の感情はつねに同じ種類の感情でありかつ同じ内容を持つことにあるのだと、感入者は被感入者との比較において非-原本的な仕方において感情を体験するという修正を施しつつ、洞察したことである。シュタインは書いているが、共感つまり「共感」は一方では、被感入者が持つ感情からは内容において異なつている（Stein 2008: 25）。言つてみれば、たとえば、友人が勘

違ひして試験に落ちたと考えている（掲示板に書かれた結果を読み間違えるという仕方で）、ということがある。もしわたしがわたし自身で、友人が実際に試験に合格しているという結果を（なんらの勘違いを犯すことなく）読んだとするなら、わたしは友人の消沈に感入し、友人にグッド・ニュースを聞かせる以前に友人が実際には合格していることを共感的な仕方で幸せだと感じるだろう。他の人格と共にそのひとのために感じるそうした仕方は、同じ感情を持つあるいは他の人格と一緒にそれを持つという厳密な意味で共<sup>シニア</sup>有するケースではないとはいえる。それでもそれらは特定の他者と結びつくこと、そしてそのひとを配慮するようになることのための決定的な仕方なのだ（Zahavi and Rochat 2015）。

七 感入と倫理

共感のシユタインの理解によって、わたしたちは感入研究の第二の問いに答えることへはつきりと巻き込まれてしまつてゐる。その問

いというのは、右で参照したように、「なにがひとを他者の苦しみに感受性をもつて応答し、それをケアすることへ導くのか?」(Batson 2009: 3) というものである。シュークタイン哲学からの問いへの十分な回答を詳細な仕方で与えることは、この論文においてわたしができる範囲の越えてしまうが、シュークタインの感入理論と結びつく彼女が指示するいくつかの重要な概念と議論を、道徳哲学の議題へ向けて呈示することを試みたい。

シユタインにしたがうなら、道徳的に重要な感情はすでに  
感覚的<sup>ゼンシキョク</sup>、感官的<sup>センソキ</sup>のうちで働いていることに気がつかなければならぬ。わたしたちが見てきたように、他の人格のありありとした表現は、わた

しをその現前へと引つ張り込み、この過程<sup>プロセス</sup>によつてわたしはたんにそれに注意を向けるだけでなく、自発的にその体験に倣う<sup>アプローチスル</sup>。このことが意味するのは、もしその他者がわたしの眼前で苦しんでいるとするところ、わたしはそのひとに寄り添つて感じるという仕方でこれを認識し、その結果、できるならそのひとに共感して助けることを試みるだろう、ということだ。ほかの生き物の情動的表現に対するこの感受性<sup>センシビティ</sup>は、部分的には先天的なものだが、わたしたちはこの感受性<sup>センシビティ</sup>を育む仕方は疑いなく早期の体験とわたしたちが他者を抱擁しまた拒絶することを教えた仕方に依存している (Rochat 2009)。他の人格の感情に感受的であるという意味で感入的になる<sup>リ</sup>とは、それゆえ、教育可能なスキルであり、これは他の人格に基礎的な関心を持つことに依拠する。自閉症のような精神医学的障害と精神病は、感受性<sup>センシビティ</sup>の欠落ないし他の人格の体験への興味の欠落のためであるように思われる (Baron-Cohen 2011; Svenaeus 2015)。

が情動的という術語をつかう感情とのあいだの区別は、シュタインが「深ヨハス」(Stein 2008: 122)と呼ぶものにおける区別である。感情の深さは、それの内容——情動という仕方で理解されている事柄がどのように複雑なのか——をとおしてそれ自身を示す、そして増加した複雑さは、人格の生とは複雑であり、その身体を支配するのは衝動ドライヴだけではないことを示唆する。情動の内容は、シュタインが人格の世界のうちに現前しているとする価値のヒエラルキーに関係する。シュタインは情動価値実在論者であり、このことは、わたしたちがそうであらねばならないものやそれをしなければならないものは、他の人格たちの体験と行為に出会うなかでわたしたちが発展させる感情をとおしてわたしたちに見えてくる、ということである (この圏域ではシュタインは明らかにシェーラーの影響を受けている。Scheler 2009を参照)。

倫理に対する関係におけるシュタインの感情の哲学の意味を明確にするために、いくつかの事柄が分節化されなければならないが、わたしの狙いはシュタインの（大部分は幾分未発達である）道徳哲学を擁護することではなく、むしろシュタインの感人理論をより良く理解するという目的のために、それを理解可能なものにすることがある。

シュタインにしたがえば、あらゆる感情はそれにとって価値的な構成要素を持つ。というのは、それはさまざまな仕方で主体にとって良いか悪いかを判断するからである。感覚的感覚のレベルにおいてこの良さない悪さは、ただ単に身体的な仕方で良いか悪いかということがある。感情が情動に発展したとき、当該の判断は単に身体的な状態だけではなく、世界（における客観対象）の状態にかんするものとなる。友人が試験に合格したことでわたしが幸せであるとすると、わ

たしは友人が合格した事実の価値を評価する。そしてわたし自身が試験に合格しなかったことを悪いと感じるとき、合格しなかったという事実を無価値と見なす。後者のケースでは、もしわたしが、試験前に熱心に十分勉強しなかつたがために悪いという意識を持つとすれば、そしてさらに、わたしが自分自身を無価値で勉強あるいは合格しなかつたがために罰に値するとすれば、悪さの感情はもっと複雑であります。

事柄をもっと複雑にするのは、価値のヒエラルキーが意味するのが、わたしたちがある情動を持つときには、わたしたちは正しくあるいは間違っていることができる、ということである (Stein 2008: 114-115, 119-121, 126)。たとえば、もしわたしたちが他の人格を愛するべきないし助けるべきことをそのうちで理解する情動をとおして行為への可能性が開かれているにもかかわらず、これを感じることや為すことがないとするなら、わたしたちは現前している価値に正しい仕方で応答していないことになる。もつと言えば、各人格は、シュタインにしたがうと一定の予め決められた性格を持ち、各人はこれに注意を向けたり、無視したりできる。個性のこの「根」ないし「種子」を、シュタインは「個性の核」ペルソナリティーフォーカスと呼ぶ、そして彼女は、『寄与論考』においてさらに詳細に、もしわたしたちが本来的な道徳的に素晴らしい人生を共に生きるなら、どのようにしてそれを発展させることができるのか、どのようにして発展させるべきかを詳しく述べる (Stein 2008: 121-130; Stein 2010: 80, 166-167, 191-194)。結果として、価値と個性についてのシュタインの理論にしたがえば、感情が深さを持つことが意味するのは、感情がその人格の性格の深みへ伸びるということであり、どのように行為し自己自身を発展させるのかに心を配り、その道

徳的知識を呈示するところ」とある。

感入のケースにおいてわたしたちが注意しなければならない性格は、わたしたち自身のものだけではなく、他の人格のそれもある。この他の人格の性格は、その人格が表現する感情においてまたその行為をとおしてわたしたちに示されてくる (Stein 2008: 127; Stein 2010: 196)。結果として、感入をとおしてわたしたちが詳しく知る) がで、あたは、感覚的感情や情動だけでなく、当該の感情を持つている人格の個性であった。もしわたしたちが他の人格の体験にその深さにおいて倣うとともにそれを理解し、この結果として、そのひとつわしたち自身の性格を倫理的価値のヒエラルキーにしたがう方法で感覚を发展させることができるとするなら、わたしたちは他の人格の個性を知る必要がある (Stein 2008: 134-135)。情動的体験が表現され、行為に変換される仕方を規定している情動的过程におけるエネルギーの源泉として、わたしたちは右で議論した身体的な生の力だけではなく、「精神的生の力」(「<sup>ライフ・フォース</sup>精神的生の力」)も持っている (Stein 2010: 69-75, 99)。精神的な生の力とは、わたしたちがなにかあるものを高潔なそして／またはなすべき正しい事柄として一定の状況下で感じるときにわたしたちを満たすエネルギーである。正しい仕方における感情と行為のためのエネルギーは、それゆえ二つの補足的な仕方で呈示される。すなわち、「ひとつには」身体に基づいた感情をとおしてであり、「もうひとつには」精神的価値を目掛ける情動をとおして、である。そこにおいてわたしたちがうまく感じられず、正しいことがうまくできないケースでは、わたしたちの欠陥のある体験と行為は、魂の力のこれら領域のひとつないし両方のうちに存する欠陥に帰すことができる。

## 八 結論

この論文でわたしは感入の現象を提示した。この現象学はわたしらがエディット・シュタインの初期の仕事のなかに見出したものであり、わたしたちはそれの主要な特徴を分かりやすく示すことを試みた。わたしがこれをしたのは、シュタインの理論に含意されている二つの異なる狙い、すなわち、どのようにしてわたしたちは他の人格の体験を知ることになるのか、そして、どのようにしてこの知識はわたしたちが彼らを配慮して扱うことへ導くのか、ということを理解することを明示的にすることによってである。どのようにシユタインの感入理論の異なる特徴とその背後の狙いが共に妥当性を有するのかを理解するための手がかりは、わたしが主張したように、感入とは他の人格の感情についての感情である、あるいは、他者の状態に関係するそくした感情のひとつのセットである、ということを強調することにある。感入は、シユタインにしたがえば、触れられている)との感情であり、ここで感覚的感入と情動的感入と名づけられた二つの相互に関係するレベルに基づく二つのステップにおいて他の人格の感情の足取りに倣うことである。

感入者によって持たれる感情は、「<sup>共同</sup>・<sup>オーリジナル</sup>原本的」な仕方で持たれる感情であり、これの意味するところは、当該の感情は被感入者の感情をあらわすということである。すなわち、最初は一般に感入者自身の感情に対する対照がある (ステップ①)。つぎに、同じ種類の感情がしかし被感入者の感情に倣うこと試みることのなかで持たれる (ステップ②)。そして被感入者の感情についての強化された感情に基づいた理解へ戻つて来る (ステップ③)。シユタインが感覚的感入と呼ぶ基礎的な身体的な感入の過程は、感入のすべてのケースにおいて働い

ているが、多少のケースでは感入はステップ①で止まってしまう。なぜなら、感情の対照全体——これは被感入者の感情を際立たせる——は、感入者の情動的注意をほかの方法で方向づけるからであり、かつ／または、感入者はステップ②の感入への引き込みに意志によって抵抗することができるからである。感入は、他の人格の感情についての感情であり、これは世界のうちににおける他の人格の情動とその個人的／あり方についての情動へ発展するかもしれない。こうしたケースで感入は典型的な仕方で情動的になるが、それは被感入者の感情を思つているという最小の意味においてだけでなく、被感入者の感情の客観対象を思つていることによるのであり、これもまた結果としてそうしたケースでは情動である。

あらゆる形式における感入は、シュタインにしたがえば感覚的な基礎を持つが、それは被感入者の状態についての知識によって、また感入者が被感入者の体験に倣う(「*仿う*」)ことによって、拡張されかつ深められる。被感入者の共同、原本的、感情の作用によって、またそのひとをもつと知るようになることによって、感入はしばしば共感ないし被感入者へかかるなんらかの別のあり方をもたらす。感入はまた、世界のうちで相互に思いやる感情と行為のほかの諸形式の一部をもたらすかもしれない。我々・志向性の諸形式においては、シュタインにしたがえば、共・協働者たちは彼らの体験にかんしては区別されたままだが、それでもなお同じ事を感じかつ／または同じ事をしているという共有された感覚を持っている。これとは対照的に、シュタインのモデルにおける感入は、一方通行で主体性のない(「=他者にしたがつた・他者に方へづけられた」)ままだとはいえ、ユニークで特別な体験の形式として

被感入者と共に<sup>ビーアンク・ウイド</sup>にすることそしてそのひとの苦境を共有しているという独特の感情——これをわたしたちは他者理解を高めかつてまざまな仕方で他者を配慮して感じるのに使うことができる——をもたらす。他者についてのこの情動的理解は、シュタインの理論におけるわたし自身についての深化する知識への道筋でもあり、また同様に、彼女の価値と感情に基づいた社会的・道徳的哲学全体の一貫した部分なのである。

## 注

(1)【訳注】本稿は、11016年度の第三八回・日本現象学会研究大会(於高千穂大学)におけるフレドリク・スヴェナエウス(Fredrik Svenaeus)氏の特別講演(原題「Edith Stein's phenomenology of sensual and emotional empathy」)の原稿の全訳である。

(2) ヤーデルトーレン大学・哲学部・実践的知研究センター(スウェーデン、ハディンジ)一四一八九)。Email: fredrik.svenaeus@sh.se

(3)【訳注】エディット・ハコタイン(Edith Stein, 1891-1942)のドイツ語全集(Edith Stein - Gesamtausgabe)は、インターネット上のエディット・シュタイン・アルヒーフ(Edith Stein Archiv: <http://www.edithstein-archiv.de/>)でダウンロード可能。

(4)【訳注】原語は英語でempathyである。これはシュタインの使用するドイツ語のEinfühlungに対応している。これはまた「感情移入」と訳されることがあるが、本稿で扱われるemotional empathy<sup>ビーム</sup>「情動的、感情移入」となり、いわゆる同語反復の感が強くなつてしまふ。em-<sup>u</sup>Einfühlungともに「入れる」「入る」の意味を持つ。pathy-<sup>u</sup>fühlen<sup>ビーム</sup>に感情にかかる語である。よつて「感入」を訳語として用いるとした。後

で登場する類似の語「sympathy」や「Mithören」があるが、これは「sympathy」はドイツ語の「共感」に対応しており、「感情」と訳す。これは本文で説明されるように、知覚や気分などを含んだ包括的意味で使用されてくる。emotionは語源に含まれる「動motion/move」のニュアンスを生かすべく「情動」と訳す。

(5) 【訳注】「倣う」と「倣う」は、この論文では準術語的に使用されてくる。followは「つらひゆく」という意味だが、「倣う」「おねぐ」(動作や文字を)「たどる」という意味、そうした仕方で「理解する」という

意味があり、本論文でもややこしいところではある。ただし、throughの語りけでfollow throughの用法の辞書的意味は(最後まで)「やり抜く」である。本論文では「なぞねぐ」というたのニュアンスがあるのかもしれないが訳には反映されなかつた。

(6) 【訳注】スヴェナエウスによる挿入。

(7) 【訳注】スヴェナエウスによる挿入。

## 謝辞

ウェーラン大学の現象学的病理学と精神医学哲学のための研究グループのマッハート・ラトクリフ(Matthew Ratcliffe)、リーネ・リーベング・イナーベル(Line Ryberg Ingerslev)、オーランダー・ルクティッシュ(Oliver Lukitsch)、クリストフ・ダート(Christoph Durt)、そのほかの皆がこのは、感入の現象学をめぐる刺激的な議論に感謝申し上げる。そして一人の匿名の評者には本質的なフィードバックに感謝申し上げる。それにもかかはる、タインの理論をより明快かつより適切な仕方で提示することができた。

## オーラハ・アクセバ

この論文「英語原文」は、クリエイティブ・コモンズ・アトリビューション4.0国際ライセンス(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)の条件のもとで配信されています。原著者と原典の適切なクレジットを表記するとともに、クリエイティブ・コモンズ・ライセンスへのリンクを示して、変更箇所を指示していただければ、あらゆる媒体で無制限の使用・配信・複製を許可します。

## 文献一覧

- Baron-Cohen, S. (2011). *The science of evil: On empathy and the origins of cruelty*. New York: Basic Books.
- Batson, C. D. (2009). These things called empathy: Eight related but distinct phenomena. In J. Decety & W. Ickes (Eds.), *The social neuroscience of empathy* (pp. 3-15). Cambridge: MIT Press.
- Calcagno, A. (2014). *Lived experience from the inside out: Social and political philosophy in Edith Stein*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Colombetti, G. (2014). *The feeling body: Affective science meets the enactive mind*. Cambridge: MIT Press.
- Coplan, A., & Goldie, P. (2011). Introduction. In A. Coplan & P. Goldie (Eds.), *Empathy: Philosophical and psychological perspectives* (pp. ix-xlvii). Oxford: Oxford University Press.
- de Vignemont, F., & Jacob, P. (2012). What is it like to feel another's pain? *Philosophy of Science*, 79(2), 295-316.
- Decety, J. (Ed.). (2012). *Empathy: From bench to bedside*. Cambridge: MIT

- Press.
- Dullstein, M. (2013). Direct perception and simulation: Stein's account of empathy. *Review of Philosophy and Psychology*, 4, 333-350.
- Goldie, P. (2000). *The emotions: A philosophical exploration*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, A. I. (2006). *Simulating minds*. New York: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1976). [1913]. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Iacoboni, M. (2008). *Mirroring people: The new science of how we connect with others*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- Jardine, J. (2014). Husserl and Stein on the phenomenology of empathy: Perception and explication. *Synthesis Philosophica*, 58 (2), 273-288.
- Jardine, J. (2015). Stein and Horneth on empathy and emotional recognition. *Human Studies*, 38, 567-589.
- MacIntyre, A. (2007). *Edith Stein: A philosophical prologue*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of being: Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press.
- Rochat, P. (2009). *Others in mind: Social origins of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheler, M. (2005) [1913/23]. *Wesen und Formen der Sympathie. Gesammelte Werke Bd.7*. Bern: Francke Verlag.
- Scheler, M. (2009) [1913/16]. *Der Formalismus in der Ethik und die* *materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Gesammelte Werke Bd. 2. Bern: Francke Verlag.
- Stein, E. (2008) [1917]. *Zum Problem der Einfühlung*. Gesamtausgabe Bd. 5, Freiburg: Verlag Herder.
- Stein, E. (2010) [1922]. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Gesamtausgabe Bd. 6, Freiburg: Verlag Herder.
- Stueber, K. R. (2006). *Rediscovering empathy: Agency, folk psychology, and the human sciences*. Cambridge: MIT Press.
- Svenaeus, F. (2015). The relationship between empathy and sympathy in good health care. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 18 (2), 267-277.
- Svenaeus, F. (2016). The phenomenology of empathy: A Steinian emotional account. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15 (2), 227-245.
- Szanto, T. (2015). Collective emotions, normativity and empathy: A Steinian account. *Human Studies*, 38, 503-527.
- Vendrell Ferran, I. (2015). Empathy, emotional sharing and feelings in Stein's early work. *Human Studies*, 38, 481-502.
- Zahavi, D. (2011). Empathy and direct social perception: A phenomenological proposal. *Review of Philosophy and Psychology*, 2, 541-558.
- Zahavi, D. (2014). Empathy and other-directed intentionality. *Topoi*, 33 (1), 129-142.
- Zahavi, D., & Rochat, P. (2015). Empathy ≠ sharing: Perspectives from phenomenology and developmental psychology. *Consciousness and Cognition*, 36, 543-553.

著者：フレドリク・スヴェナエウス（セーデルトーン大学）

Fredrik Svenaeus

訳者：小田切建太郎・おたぎり けんたろう（京都大学・日本学術振興会）

# 現象学と因果性の問題

シヤーロツタ・ワイゲルト  
訳・金成祐人

「現象学と因果性の問題は、主に古代哲学との関係において私が数年間取り組んできたテーマである。そのため古代哲学的な背景がときおり本稿に現れるだろう。因果性の問題は根本的にはまさに、私が思うところでは現象学がいまだはまり込んでいる古代哲学の問題であると私は確信しているからである。そして、私はこの問題からの出口を見つけられていない。」

一方が他方によつて何らかの仕方で影響を受けるとみなされているような、諸々の出来事や諸対象のあいだの、内在的で不变で必然的な連関という意味での因果性は、望みがないと同時に避けられない考え方であるように思われる。ヒュームと同じく、もし因果性を自然の世界内の「どこか」に、実在的な連関として見出すことを期待するなら、私たちは落胆することになる。ヒュームが『人間本性論』で言うように「それ自体で考えれば、私たちに対象を越えて結論を下すための理由を提供しうるようなものは、対象の内に存在しない」のであって、諸対象の恒常的な連結が観察された後でさえ、私たちが経験したものをおえる結論を出す理由などないのである。もし私たちがこうし

た理由づけの仕方を難解だと思うなら、それは私たちが「精神の知性的能力について深く熟慮することに慣れて」おらず、常識が告げるものに固執したいがためなのである、とヒュームは付け加える。因果性は全く正当化しえない考え方であり、習慣以外の根拠をもたないというヒュームの結論は、科学的議論や哲学的議論のなかで今日にいたるまでさまざまな仕方で繰り返されてきた。バートランド・ラッセルは、一九一三年の「原因の概念について」という有名な論文のなかで、現代の物理学は原因に期待することを完全に諦めたのであり、その理由は「実際には原因などというものはない」からであると主張した。「因果律は、哲学者たちのあいだでは通用している他の多くの概念と同様に、過ぎ去つた時代の遺物であり、君主制と同じくただ害がないと誤つて思われてゐるために生き残つてゐると思われる。」

因果性という考え方は悪しき形而上学の一部に過ぎず、近代科学においては関数や方程式のよき数学的概念によつて首尾よく取り替えられたと考えるのは、決してラッセルだけではない。しかし問題は、たとえば法則や統計的相関関係の観点から、もしくは反事実的主張の真理として、または必要十分条件の観点を加えてもよいのだが、こう

したさまざま仕方で私たちがどのように因果性を取り替えたり再定式化したりしても、この悪しき形而上学が日常生活によつて、保証されているとは言わないにしても、維持されているという事実は残るということである。感覚的経験がもつまつたく本質的な特徴は、物事は単に偶然によつて起ころるではなく、別の物事が原因となつて、つまり別の物事の結果として起ころるという印象をその経験が与えるということである。カントはそう考へるだらうが、こうした意味で因果性は、単にそれなしでは整合的な世界を経験することができないよくな、経験のまさに可能性の条件であるように見える。私たちの周りで何が起こつてゐるのかを理解していると自然に思へるのは、起ころてることの原因が分かつてゐるときである。雨が降つたことが原因で、地面が濡れでいるのだと私たちは認識する。私たちの言行が原因で、人々は確かな行動指針を得るのだと私たちは理解する。経済的関心や権力への意志が原因で、しかしまだ正義や民主主義などの考へが原因で、社会は形成されると私たちは思ふ。端的に言へば、私たちは生のあらゆる領域を、すなわち單に自然の働きだけではなく精神世界の働きをも、因果的連関という考へによつて理解しているのである。したがつて、哲学が一種のアルケオロジー [archeology] として、言い換へればアルカイ [archai] とアイテイアイ [aitai] の、すなわち世界の起源と原因を探求することとして始まつたことは何ら驚くべきことではない。諸事物や諸々の出来事のあいだに関係や連結があると單に言つうだけではなく、そのような連結の内で、一方が他方をもたらしたり産み出したりすると言つうよくな、いわゆる作用因よりも説明力をもつものが何かあるだらうか。実際のところ、因果性という私たちの考へ方は習慣から帰結したものとみなさねばならないというヒュームの

考へは、それ自身作用因の線の因果的説明なのである。

現象学は意味の空間という独自の領域内で、(現代的な意味での)因果的説明を停止するという、私たちが知る限り最も徹底的な試みを提示しているのかもしれない。確かに、現象学が実質的にそれ以前の近代哲学すべてと袂を分かつのは、概して因果性を志向性という概念から排除するためである。すなわち、志向性は心と世界との外的関係として理解されではならず、意識それ自身の内的特徴として理解されねばならないという、現象学の主張のためである。そのうえ、現象学は意味を経験の内容として解説することで(経験の内容は、私たちの経験の因果的歴史に訴えることなく手に入るとされる)、まさに因果性の意味を解説できるともする。すなわち、現象学は因果性を、私たちの自然的態度に内在する理解可能性の形式として解説する。自然的態度は、(世界の客観的存在を前提ないし仮定するために)世界を擬<sub>シ</sub>実在論的ないし「実証的」に見るのである。しかしながら、現象学が主觀性を自然の一部として扱つことを拒否すると同時に、現象学はまさに通常自然の構成的特徴であるとされるもの、つまり時間性や変化を主觀性の領野に招き入れる。こうしたことはすでに静態的、「古典的」現象学にも当てはまる。それは、構成され「完成した」世界を私たちが経験することの説明にはすでに、経験の内容に含まれてゐる時間的側面が現れるからである。そして発生的現象学が、自我とその世界との発生と歴史とを究明するという形でこうした経験の前提を探求する限り、発生的現象学はある種のアルケオロジーを私たちに提示しているのは間違ひない。

発生的現象学をどのように理解すべきか、もしくは超越論的な発生という考へ方にどのような意味が与えられうるのか、という疑問を抱

いたのは、私が最初というわけではない。この発生は、経験のまさに条件となるものの構成要素である。そしてこの条件は、カントにならって、静態的現象学がアприオリとみなしていたものである。そこで上記の疑問を言い換えれば、超越論的なものが発生の前提を示すことになっていたのであって、その逆ではないのではないか。だが他方で、純粹に非経験的な観点から、自己になることを考へることが本当にできるのだろうか。また、意味の原創設 (*Urschaffung*) のようなことや、(フッサールが後期著作において語ったような) 古代ギリシアにおける終わりのない課題としての哲学といった理念の出現のようなものが、私たちの事実的な歴史によつて条件づけられえないことがどうにして可能だろうか。デリダがフッサールの『幾何学の起源』に関する彼の論稿で言つうように、もしそうではないなら、すなわち哲学という考え方がつねに、歴史のある時点でただ偶然に気づかれた休眠中の可能性であったのなら、一体どのような意味で私たちは発生について語つてゐるのだろうか。しかしながら、本稿で私は発生の問題一般にではなく、理解可能性のモデルとしての因果性にまさに主たる関心を向けるつもりだ。

若干の例を挙げてみよう。フッサールは精神的創造物 (*Schöpfung*)<sup>33</sup>として自然を語り、志向的な、すなわち主觀の能作 (*Leistung*)<sup>34</sup>として世界の構成について語る。またハイデガーは、存在 [*Sein*] は私たちから退去し、その結果として存在者が現れることができると何度も語る。そしてそのために、まさに実在の意味のある種の行為者として扱つてゐるよう見える。こうした例においては、原因と結果の言葉が使われているのではないか。私が提案したいのは次のことである。すなわち、現象学がここで立ち向かつてゐる課題は古代における哲学

の始まりを遡つて示すことであり、この課題は世界を何かほかのものの産物とみなすような立場に陥ることなく、可変的な世界（現象学においてこれは意味の世界である）を認める可能性に関わつているということである。しかし問題は次のことなのである。すなわち、製作の観点とは異なる仕方で変化と発生を考えることはいかにして可能なのか、まさに根拠や由來、つまりアルカイの探求は、私たちをまさにこうした観点で考へるよう促さないかとということである。

この問題を古代の観点から手短く見てみよう。アリストテレスが『自然学』において因果性の理論を展開するとき、彼は次のように明言する。すなわち、自然は運動と静止の内的な根拠であり原因である。それだから、因果的説明は何よりもまず、形相や質料や目的のようないくつかの原因をもつてゐる。このことはまた、自然の存在ももつてゐる自然的因果性は内的因果性である。このことはまた、自然に有機体が参与している運動や変化を説明する要因をつきとめるために、因果的説明はその有機体を越えて考へる必要がないということをも意味している。それでもやはり、アリストテレスが運動の起源や由來という考え方を導入するとき（彼の表現ではアルケー・テレス・キネーセオースであるが、この原因是作用因として知られるようになったものである）、彼は内的因果性という観点と袂を分かつて、自身の基準からすると大いに問題含みである外的な行為者性の線で因果性を考へる可能性を考慮してゐるよう見える。それは外的因果性が、自然の、すなわちピュシスのではなく、その反対である人為 [*art or craft*]、すなわちテクニーの特徴だからである。たとえば、彫像が

生じるためには、外的な行為者、すなわち制作者が必要とされる。しかし自然的な生成の場合には、変化の潜在的 possibility は内的なものであることは、私たちが先ほど見てきた通りである。それゆえ、作用因という考え方を、私たちが因果性一般を理解するための導きの糸として理解するなら、原因であることは、何らかの結果を産み出すために何かに作用することを決定的な仕方で含意すると（誤って）信じ込む恐れがある。その結果、存在論的でも認識論的でもあるような自然の自己充足性は失われる（自然は自己目的的であり、ただそれ自身の自己保存のために存在している。そしてそれゆえに、それ自体で理解可能である）。その代わり、私たちには自然を人工物ないし製作物として考えるだろう。それはちょうど自然の神話的説明の場合と同じようにであるが、それは自然学がすでに発足の時点で決別しようとしたものである。自然学の発足時には、自然の根柢を自然自身の内部に探し求めるために、初期自然哲学者は神や運命などの介入といった、自然に対する外的な要因の観点から説明することを拒絶したのである。したがって、因果性についてのアリストテレスの理論は、因果的説明の二つの異なる考え方を含んでいるように見える。一つは内的要因を示すもので、この説明は運動する自然物の一種の自己説明という形態をとる。もう一つは外的要因を示すもので、因果性は行為者と製作のモデルと同じ仕方で考えられる。このモデルは自然の擬人化的説明なのである。そのため端的に言うと、こうしたことが現象学が答えるようとしているところが思っている、因果性という古くからある問題なのだ。

ところで、ギリシアの、とりわけアリストテレスの観点からすれば、主観的領域で因果的説明を用いることの問題は、フッサールがう考えるであろうように、とりわけ意識の自然化を生じさせるという

ことではなく、構成主義やソフィズムを生じさせることである。これらの考え方によると、プラトンの『ティマイオス』において自然の世界における美と合理性との外的由来として現れるデミウルゴスのように、主觀は世界の制作者である。ハイデガーもまた、一方の作用因という考え方と、他方の構成主義とのつながりを強調していた。しかしこの後に見るように、フッサールと異なり、ハイデガーは少なくとも円熟した著作においては、目的論を主觀性の因果的説明に対する実現可能な選択肢とみなしえない。このことによって、因果性の問題は彼にとってとりわけ深刻なものとなる。それゆえ私は以下でハイデガーに焦点を当てるつもりだ。

さて、もし私たちが主觀性の自然化を避けたいのなら、そしてもし私たちが「理由の空間」の還元不可能性を擁護したいのなら、少なくとも歴史的観点から見れば、目的論という選択肢が自然と現れてくる。行為者もしくは主觀として、私は（現代的な意味で）引き起こされるというより、動機づけられる。それゆえ、たとえば私の前にあるこの机を私が知覚することで、私は私の前に机があるという判断を形成するよう動機づけられる。だがこの知覚によって、産み出すという意味でその判断が引き起こされるのではない。言い換えれば、知覚と私の判断との関係は、内的で、合理的で、動機づけられているのである。『イデーン II』において、動機づけが精神的境界の根本法則（Grundgesetz）であると言つたように、フッサールはこの観点を最大限認めていた。しかし、ハイデガーの方に目を向ければ事態はもつと複雑になる。まず思い出しておいて欲しいのは、彼は『存在と時間』において、日常的関心すなわち配慮的気遣い（Besorgten）の目的論的分析を展開することをためらわなかつた（アリストテレスに大きく依

存しながら、ということに軽く注意を払つておいてもよいのは、目的因と作用いうことである。さらに、『存在と時間』はフッサールの基準からすると静態的現象学における著作ではあるが（『存在と時間』は日常的な世界を与えたものとして、その発生について探求することなく受け入れる）、理論的対象の発生の分析も含んでいる。この発生の内の第一段階が起こるのは、私たちの期待がはずれるとき、たとえば捜し物が見つからないときや、ハイデガーの有名なハンマーの例のように、何かのために使いたいものが機能しないときなどである。こうして虚しくはずれた期待の経験内で、かつて利用可能であったものや利用可能だと期待されていたものは、いまや客観的に存在する事物として現前する。こうした事物は、私たちとの関係において、以前はそうではなかつた仕方で目立つのである。たしかにハイデガーは、利用可能な性から客観的現前ないし眼前存在性〔*Vorhandenheit*〕への事物の移行を、私たちが意味を企投したり見越したりすることによって引き起こされるものとして描いてはいない。しかし、この移行は意味の企投や見越しと密接に結びついているのであって、企投（*Entwurf*）はいわばすべてを進行させるものに見えるのである。そしてハイデガーは後に、まさにこの点に関して非常に自己批判的になつた。私が提案したいのは、ハイデガーが気づいたことは単に彼がいまだ伝統的な主観主義の範囲内にはまり込んでいたこと（彼自身が自己批判をしたように）ではなく、より正確には、ハイデガーは人間的理の目的論的分析は、いくぶん逆説的であるが、一種の作用因ないし意味の製作者としての主觀を設定することにつながりうるということである。したがつて、因果性と動機づけは（つまり原因と理由は）、フッサールや、おそらく現代哲学一般が想定するような仕方で対立してはいない。両

者は表裏一体なのだ。注意を払つておいてもよいのは、目的因と作用因との連関は、少なくともすでに（『存在と時間』出版の二、三年前に行われた）ハイデガーのいわゆる『ソフィスト』講義において示唆されていることである。同講義で、どのようにしてハイデガーが次のような判定を下すようになったのかを理解することができる。つまり、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても、ポイエーシス、すなわち製作が、可変的な世界を分析するための一種のパラダイムとして機能しており、その結果、存在一般は製作されてあること〔*Hergestellsein*〕と同一視されるということ、つまり存在するとは何かによつて製作されたことであるという判定である。

『存在と時間』の後、ハイデガーは人間と世界との関係を定式化する様々な仕方を試み始めている。そこでは目的論はおそらく完全になくなつたというわけではないが、少なくとも扱いが軽くなつていている。いまや人間は、存在の呼び声に答え、存在の牧人であり、事物を現前するがままにさせておく者である等と言われている。これらの定式化はすべて、世界の創造者や起源ではないにもかかわらず、人間が世界の現前や意味に何らかの仕方で貢献しているという確信を表現する試みなのである。『存在と時間』では本来的自己の発生について説明がなされていたが、後の著作ではそうしたことはもはや語られない。個別的な主觀はいまや静的なものに見える。発生に関する限りで私たちが見出すことは、存在の歴史である。この歴史において、世界と世界の内の自分自身の居場所とに関する人間の理解は、相当な変化を被つた。人間が世界内に存在する仕方について語る適切な仕方を見出すというハイデガーの計画の範囲内で、しかもそのような課題の障害でもあり資源でもある伝統との関係においてこうしたことなどをなすため

に、因果性の概念を、特にアリストテレスの因果性という概念を再考することは重要な役割を果たしてくれる。

『ツオリコーン・ゼミナール』（一九六〇年代）において、ギリシア人は作用因を、ポイエーシス、すなわち製作や作ることに基づいて、それゆえ動機づけの観点から考えていたとハイデガーは言う（二二二頁）。したがって、私たちはここでも一度、作用因と目的因との連関に出会うのである。しかし今回は、ポイエーシスと作用因ないし製作の概念とを単純に同一視するのを避けることができるよう、ハイデガーはポイエーシスの目的論的な側面を活用しようとする。アリストテレスの意味での作用因は本質的に、運動の過程を開始し、そのようなものとして、与えられた目的、すなわちテロスを達成することを可能にするものである。この特徴は、運動の由来という古代の考え方を、作用し作動する原因という現代的な把握から区別するとともに、それらのあいだの結びつきを成す。ギリシア人にとってポイエーシスは、ハイデガーはこれをよく「こちらへともたらすこと」〔*Her-vor-bringen*〕と翻案するのだが、プラトンによつてもアリストテレスによつても形相を解き放ち現前させることとして理解されており、その形相の実現こそ製作の終わりなのである。そしてこの形相は、人間が製作したり何らかの仕方で操作したりできるものではない。形相は発生の領域内にまつたく属していないのである。（したがつて、アリストテレスが『形而上学』において強調するように、私が彫像を作るとき、私はその彫像の形相を作つてはいけないし作ることはできない。）したがつて、私たちは次のように言うことができるかもしれない。すなわち、ギリシア人は自然の根本的特徴としての因果性の理解を、人間的行為のある特定の様式であるポイエーシスから引き出したけれど

も、それでもやはりこうしたことは、実在を完全に擬人化的に規定するわけではない、ということである。それは、ポイエーシスが成し遂げることとして純粹に理解されるのではなく、究極的には人間の制御を逃れるような真理の出来事として理解されるからである。それでもやはり、事物が利用可能なものとして、手段として、もしくはある目的を達成するための存在として私たちに与えられることを示すということは、この目的論的分析の一部である。こうした考え方方が、技術の時代において新たな装いで戻つてくるのをハイデガーは見てとる。この技術の時代には、世界は徴用物資〔*Bestand*〕として、つまり制御可能で計算可能な資源として現れる。それは、その目的としての人間のために存在している。言い換えれば、この目的論的な枠組みによつて、私たちは世界を独立したものや自己充足的なものとしてではなく、所産や結果として考えるよう促される。これはギリシア人の、とりわけアリストテレスの自然に関する観点とは正反対である。そして、資源として経験されるのは世界 자체ないし実在自体であつて、単に世界の内の事物ではないということに注意すべきである。実際ハイデガーはあるとき、存在と存在者との区別を見て取ることができないことは、因果性の支配に関係していると言つてゐる<sup>46)</sup>。

それゆえ、因果性という古くからある概念に対するハイデガーの態度はどつちつかずである。一方では、何かを現前させ、それ自身で現れるようにさせることとして、したがつて真理の出来事として製作を考えることは、私たちが人間と世界に関する因果的説明をまさに乗り越えるのに役立つ。しかし他方で、利用可能性に収斂する目的論的な見方に組み込まれるという点で、この思想はたしかに（とりわけ技術の時代において）私たちが実際のところどのように世界を知覚し

ているかに関する診断として正確であるが、経験のまさにこの様式の、すなわちハイデガーの言葉では総かり立て体制〔*Gestell*〕の諸前提についてどう考えるべきかに関する問い合わせ私たちに残す。

さて、ハイデガー自身の分析に目を向けて、それを歴史的で、もしすると発生的な説明であると考えよう。まず明らかなのは、歴史の現象は、根本的には運動とその原因や根拠に関する古くからある問題であるものとの関係において考えられねばならない、とハイデガーが確信していることである。五〇年代はじめの『自然学』を扱つたゼミナールにおいて彼が言うには、この著作は「西洋の流れに棹さす国における分水嶺」であるので、その後のあらゆる思索は自然主義的ななつてしまつたが、このことが歴史の真正な理解を妨げたのである。それゆえ彼が付け加えるには、私たちは運動の本質について再考する必要がある。「誰もが生起（*Geschehen*）について語るが、誰も運動とは何かということを語らないのである。」（GA83, 529）しかし、ここでハイデガー自身の立場は決して明確ではない。彼が言う存在の歴史が経験的であることを意図したものでないことは間違いない。存在の歴史は、理念や理論が文化的要因もしくは社会・経済的要因の所産であることを示すと称したりはしない。たとえば、ハイデガーが繰り返す以下のような主張を取り上げよう。すなわち、技術の本質は技術的なものではなく、それは思考のある特定の形式を「作りだす」ような、機械や技法などの発達という観点から理解されえない。事態はその逆である。近代機械の発達を可能にしたのは、技術の現前（理念としてのだろうか）であった。もしくは、ハイデガーの次のようないきなり主張を取り上げよう。現代の危機は、近代という時代の始まりから生じているのであって、何らかの誤りの結果ではなく（したがつて事

実的で偶然的状況の結果ではなく）運命である（七）。

これをどのように理解すべきだろうか——古代の思索が私たちの起源を成すことや、この起源は将来から私たちにやつてくるが、まるで充実されるのを待つているかのように、つねに私たちから退去するというようなことは（GA45, 40）、何を言わんとしているのだろうか。世界の内で展開する精神の内在的歴史——この歴史はそれ自身の内的動機づけによってだけ駆り立てられるという意味で完全に合理的なものである——についてハイデガーは語つていると結論づけるべきだろうか。言い換えれば、現代には必ず起源としての古代が先行するのだろうか。だから、たとえばギリシア人のポイエーシスの経験がなければ、今日、微用物資として世界が現れることは不可能だつたのだろうか。私が理解しうる限り、ハイデガーはこの問い合わせに決して答えない。もし彼が存在の歴史〔*Seingeschichte*〕と彼が言うもので何かを説明したいのなら、そしてもし彼の起源の概念が何らかの意味を成しうるなら、彼はそうだと答えるべきであるように思われる。「技術の本質としての総かり立て体制の本質をたどる系譜学は、西洋的ヨーロッパ的でありながら今日では地球規模に広がつてゐる、ピュシスの内で起ころる存在の歴史的運命の本質由来へと達し、その本質由来を指し示している」というようなことを言うとき、彼は確かに歴史の内の一種の理由なし論理を再構築しているように見える（今日の世界が資源として現象することは、究極的には自然についての古代の経験を遡つて示す）。しかしそのとき、彼は危険なほどヘーゲルに近づいているように見える。ヘーゲルにとって精神は、歴史的な存在者として、まさにそれ自らの産物である。この考え方は、いかにして真理が歴史の内で展開するかについてのアリストテレスの考え方まで遡る。真理

が歴史の内で展開するというのは、言い換えれば、人々は「事柄そのもの」、つまり真理によつて探究へと導かれるということである。

ハイデガーが慎重なときには、このような仕方で、すなわち目的論的統一として歴史を再構築するあらゆる試みを差し控えている。たとえば、歴史は「真理の本質に関する決定の性起の出来事 [Ereignis] である」<sup>(4)</sup>と、この出来事の背後にあってそれを説明しうるような何らかの生成があることをほのめかすことなく単純に言うときがそうである。また、ハイデガーが次のように言うときもそうである。「二一チエの言葉「神は死んだ」において、自分の言う意味での歴史的反省は、諸々の時代の連続としてではなく、「同じものの唯一の近さ」として歴史を考えることを含んでおり「この同じものは、歴史的運命の算定されえない仕方で」、すなわち明白な論理なしに「私たちの思索に關わるのである」(GA5, 212)。)のようなことが言われるとき、ハイデガーが言う準備があるのは次のことだけであるように見える。すなわち、歴史の内で物事が生じ、出来事が起こる。私たちが知つているのはこれだけである。世界はいまやこのようないかなる根拠も、アルケーもない。したがつてこのことが意味するのは、世界をその起源とする原因 [archai kai aitai] とに還元する計画の終わりであり、その代わりに、少なくともアリストテレスの觀点から、実在の本性を偶然に、すなわちアルケーに委ねるということだろう。こうした説明不可能性を表現するためのハイデガーの根本概念は、性起の出来事である。こ

の点に關して決定的なのは、彼がこれらのテクストにおいて、理解可能な様態としての技術の明白な根拠は存在しないと確信しているよう見えるという点で、彼の技術についての熟慮であると思われる。彼が「總かり立て体制」において言うように、總かり立て体制という現象、言い換えれば私たちが世界にある特定の仕方でふるまうよう命ずることは説明されえず、私たちはその本質をただ経験しなければならないのである。(三一頁)。

性起の出来事 [Ereignis] の水準、すなわち真理と現前の单なる出来事の水準は、一種の超一超越論的な水準であると私は思う。それは人間的経験の究極的前提出り世界の存在の究極的前提出りもあるものとしての出来事の語り、もしかすると変化のそれである。ここでは、因果論者の言葉を使つてしまふ恐れはないし、実在を何かの結果とみなしてしまふ恐れもない。しかし、この代償は相当大きい。ハイデガーが性起の出来事や世界の世界化などについて語るとき、控え目に言つてあまり情報を与えてくれるものではない。それは彼が、根拠の探求と一緒に、発生を犠牲にしたからである。アリストテレスの觀点からすれば、こうしたことはパルメニデスへの、そして発生に関するソクラテス以前の哲学者たちの悩みに対する、パルメニデスの「解決」への回帰のように見えるだろう。その悩みとは、どのようにして何かが存在から、もしくは非存在から発生させられるのかを理解することとは不可能であるように見える、というものである。パルメニデスが発生そのものの可能性を否定することでこの問題を解決しようと試みたとき、彼は同時に次のことを示した。すなわち、もし実在の本性を考慮するときに因果性というモデルに頼らないようにしたいのなら、「存在が存在する」(estin gar einai) とだけ言つてそれ以上は言わないよ

うにしたほうがよい、という」とである。「何ものも根拠なしには存在しない」という原理に対するハイデガーの解釈は、まさにこの方向

を指し示していないだろうか。

しかしながら同時に、性起の出来事が出来事として性起する〔das

Ereignis ereignet〕、世界が世界化する〔die Welt waltet〕、言葉が語

〔die Sprache spricht〕などハイデガー特有の定式化は、自己説

明的なものの、すなわち自然の現象学的（そしてアリストテレス的）理想の反響でもある。世界に関する、つまりのようにして、そしてなぜ世界はそれが実際にしている仕方で私たちに現れるのかなど、ことに関する適切な説明がもし与えられるとしたら（「うしだ」とはおそらく不可能だが）、この説明は外的要因を参照するのではなく、世界自身の内的な特徴、すなわちまさに世界の「世界化」を明瞭に語るような説明であろう。しかしそのとが、私たちはまた目的論に戻ってしまったように思われる……。

五三一五四頁。

（八）「危機」六五頁。

（九）一九四一年『根本諸概念』（GA51）110-111頁。

### 【訳者付記】

GAは『ハイデガー全集』（Gesamtausgabe, Frankfurt am Main: Klostermann）を表す。丸括弧内に巻数と頁数を併記する」とで引用箇所が示されている。なお、引用文献の翻訳は既刊の邦訳を参考したが、訳文はすべて訳者が訳出したものである。

本文中の大括弧〔〕と丸括弧(( ))は原著者による。また、本文中の亀甲括弧(( ))は訳者の原語の挿入を意味する。

（Charlotte Weigert・シャーロッタ・ワイゲルト・セーデルトーン大学）  
(訳：金成祐人・かんなり ゆうと・国際医療福祉大学／桐蔭横浜大学）

### 【原註】

- (一) 『人間本性論』(London: Penguin, 1969 [1739/1740]) 一八九頁。
- (二) *The Collected Papers of Bertrand Russell: Vol. 6, Logical and Philosophical Papers, 1909-1913*, p. 193.
- (三) 一九二五年の一わゆるウィーン講演においてのよう。
- (四) たとえば『デカルト的省察』においてのよう。
- (五) 『ゼミナール——プラトン・アリストテレス——アウグスティヌス』(GA83) 一七九頁。一九五〇／一九五一年の因果性に関するゼミナール。
- (六) 「世界像の時代」(GA5) 七五頁。
- (七) 一九三七／三八年『哲学の根本的問題——「論理学」精選「諸問題」』



# ワークショッピング現象学を(用いて)どう教えるか——教育に関する情報と知見の組織的な共有に向けて

提題者 吉川 孝・陶久 明日香・小嶋 恭道

司会 小手川 正二郎  
オーガナイザー 秋葉 剛史

## 1 ワークショッピングの趣旨

二〇一三年度に発足した本学会の男女共同参画・若手（常勤外）研究者支援ワーキンググループでは、毎年の大会時にワークショッピングを開催している。昨年度（二〇一七年度）の大会では、主に若手（常勤外）研究者の支援をねらいとして、教育活動に関連する知見やノウハウを広く共有することを目指すワークショッピングを行った。

このようなテーマを設定したことの理由はいくつかある。一つ目は、常勤研究職を志望する研究者にとって、教育業務への取り組み方が一つの大きな課題になっていることである。現在求職中の研究者の多くは、教育に関する訓練をほとんど受けないまま、一から試行錯誤しつ自分で授業を作り上げていかねばならない状態にある。教育に関する各人の知見やノウハウを共有することは、求職中の研究者のこうした負担を少しでも軽減し、効果的な授業運営を助けることに貢献するようと思われる。第二に、教育に関する知見や情報の共有は、大学での研究職と並行して、高校や高専などにおける教育職を将来の選択肢

として視野に入れている研究者にとっても有益でありうるし、そうでない者にとっても後者の選択肢に目を向けるきっかけになる可能性がある。そして第三に、すでに豊富な教育経験をもつ者にとっても、教育に関する知見や情報の共有は、自分の教育活動をあらためて振り返り、それを改善するための機会を与えるという効果が期待できる。

具体的な進め方に関して言うと、今回のワークショッピングは例年と異なり二部構成をとった。まず第一部では、三名の提題者により今回のテーマに沿った発表をしてもらい、続く第二部では、会場の参加者全員によるグループワークを行った。以下、それぞれの内容を報告していく。

## 2 提題の概要

第一部では、三名の提題者に、「現象学を(用いて)どう教えるか」というテーマについて各自の観点からお話ししていただいた。具体的には、吉川孝氏（高知県立大学）と陶久明日香氏（成城大学）には大学での

小嶋恭道氏（神戸大学／京都市立西京高等学校）には高等学校での、現象学に関する授業の実態ならびに実践例について紹介していただいた。以下は、提題者自身による発表要旨である。

## 2. 1 吉川孝「高知県立大学における哲学教育の実践」

以下では、(1) 提題者である吉川（高知県立大学文化学部）が勤務している高知県立大学の哲学教育の現状を確認したうえで、(2) 現代の大学における哲学教育のかかえる問題点を共有し、(3) 哲学教育の向上のために現象学的アプローチが寄与しうる可能性を示唆する。

### (1) 高知県立大学における哲学教育の現状

高知県立大学は、地方公立大学である。学部は、看護学部、文化学部、社会福祉学部、健康栄養学部の4学部からなり、大学院は看護学研究科と人間生活学研究科の2学科からなる。哲学を担当する専任教員は大学全体で1名であり、基本的には、一人の教員が大学・大学院の全科目を担当している。学部の共通教育には「哲学」「倫理学」が4学部の学生が受講可能な科目として設置されている。文化学部の専門科目として、「文化哲学」（必修）「公共哲学」「哲学講読」「哲学演习」「卒業研究」などがある。共通教育科目の「哲学」「倫理学」、文部科学省専門科目の「文化哲学」「公共哲学」は講義科目であり、受講生は50名～150名程度である。「哲学講読」は哲学の文献講読、「哲学演习」はいわゆるゼミナールであり、その受講生に対して「卒業研究」の指導もなされる。人間生活学研究科の大学院には、基礎科目として「研究と倫理」（必修）があるほか、看護学研究科には「解釈的看護学」（共同担当）、高知県立大学を含む5大学共同の災害看護の大学院

## (2) 現象学を教えられない大学

(DNGI) には「看護研究方法論V（現象学的研究方法）」（共同担当）がある。

ここで共有すべき論点は、現代日本のほとんどの大学では、教員自身の出身大学とは異なる教育が求められており、哲学の一分野としての現象学を教えられない（教えることに意味がない）ということである。高知県立大学では、フッサール、ハイデガー、メルロ・ポンティなどの紹介（現象学の授業）は、学部の授業では求められていない。大多数の学生は大学院に進学するわけではなく、そうした受講生に講義で現象学の学説を教えることには意味がないし、講読のテキストとしても現象学関連の書籍は専門性や難易度からふさわしくない。哲学専攻ではない学生に対し、教養教育という観点からどのような哲学のジャンルやトピックを教えるべきかについては、哲学研究者・教育者が共有すべき課題であろう。映画や漫画などの媒体を介した教育も、教育実践の工夫として注目されるべきである（映画については、本稿の陶久明日香の担当箇所、漫画については、萬屋博喜「マンガを活用した哲学教育の試み」『ファイルカル』3(1)所収を参照）。ちなみに、高知県立大学では、看護学の大学院の授業（質的研究の方法に関する授業）にて、現象学の解説が求められている。

研究の専門性を活かした教育が求められない場合、研究と教育をどのように関連づければいいのだろうか。研究と教育とが異なる方向性を持つとすれば、研究への取り組みとは別に教育の準備をするため、研究者として教育業務は大きな負担になるかもしれない。しかし、哲学を専門としない学生に対して現象学に限定されない哲学を教えるこ

とは、研究者にも資するところがある。現象学の研究論文にとつても、一般的な哲学の議論の展開や歴史の背景を踏まえていることは、その水準を高める上で重要である。例えば、フツサールの現象学的倫理学史の知識を無視して論文を執筆すべきではない。自分の専門の研究内容を学生に教授するのとは異なる関係がここに成立する。現象学の専門家として最新の研究成果をそのまま学生相手に話すことはなくても、日常的・恒常的な哲学教育の教育実践から、新たな研究成果が生まれるかもしれない。

### (3) 哲学教育の現象学的検討

現象学の手法や発想に依拠しながら、哲学教育の実践に寄与しうることを示唆したい。先ほど、研究者が出身大学とは異なる教育をする必要性があると述べた。何らかの実践を適切に評価しうるのは、特定の状況との関連においてである。すべての大学において、哲学者の学説を詳細に紹介する、外国語のテキストの読解力を鍛える、哲学の高度な議論の技術を身につけることなどの教育が求められるわけではない。議論の構造や問題点をわかりやすく説明するような授業は、哲学を専攻する大学院生とそうではない一般の学部生とでは、受け止め方が違うだろう。受講生の理解力や背景的知識などのレヴェルが違うのはもちろん、そもそも、受講生の興味関心、授業を受ける目的、動機づけ、将来の人生にとっての哲学の位置づけなどが異なっている。哲学の授業の時間が、受講者にどのような経験をもたらすのかを考慮しなければ、どのような授業の実践が望ましいのか評価できない。教育実践に関してどんな状況でも普遍的に通用する規範（原理原則、マ

ニュアル、評価基準など）を提示できるわけではなく、現象学はそうした規範を想定する教育改善の試みの問題点を指摘し、個別的な事例を提示することで優れた教育実践を検討できるであろう。

（吉川孝・よしかわ たかし・高知県立大学）

## 2.2 陶久明日香「教育実践の現場における問題と授業の実践例」

本提題では、まず現場において直面する問題を挙げ、これまで発表者が実際に行なった授業案をいくつか簡単に紹介したあと、その内の一つを具体的に授業形式で紹介した。

### (1) 教育の現場で直面する問題

発表者はドイツ・フランスの哲学、史学、文学、言語学、西洋古典、現代事情などが学べる「ヨーロッパ文化学科」という学科に所属している。入学当初から現象学に興味をもつている学生はない。「文化」を学べる学科ということで、大半の一年生が授業に求めているのは、いわゆる大衆文化に関する話であるという印象を受ける。とはいえて学科で実際に提供されている授業はハイカルチャーや関するものがほとんどである。これはもちろんどちらが悪いという話ではない。事実として、聞き手の側の期待と教師陣の側の要望との間に最初は大きなズレがあるのであり、それを埋めつつ、少しでも学生のハイカルチャーへの関心を高めることが必要となつてくる。

## (2) 現象学関係の授業を行う際の方針

そのため、初年時教育用の文化関係のオムニバス授業（「翻訳」、「女性」、「移動」、「怪物」などといったテーマが毎年設定され、各教員がそ

れぞれの分野の視点から話をするというもの）にはとくに力を入れておる。基本的な方針は、話の内容を「実感」として分からせるよう努めるということである。「○○という考え方があつて、その内容は△△で・・・」という仕方で話すことは極力控え、一人称に定位した現象学的なものの見方を基にして、特定の事象について考察する。また絵、写真、動画などにより視覚や聴覚にうつたえることを重要視している。例えば、「翻訳」がテーマの年に行つた「通訳の現象学の試み」という講義では、ハイデッガーの『存在と時間』の時間性の議論を部分的に用いて、自らの経験も踏まえつつ通訳者のあり方を分析することを試みた。その折にはノートテイクのメモをスライドで写し、また日本語のニュース音声を流して履修者全員でノートテイクを実践した。『存在と時間』の演習では息抜きとしてお笑いの動画を見せ、「世界性」や「世人」の議論と絡めてディスカッションをさせ、理解を深めるなどということを行ふこともある。

### （3）講義「異文化理解を哲学する」

本務校では各教員が自分のゼミナールの内容を紹介するという授業があるが、以下においては、そこで行つてゐる講義の詳細を示す。発表者の担当は「ドイツの思想と文化」ゼミであるため、この講義での狙いは①ドイツ文化を紹介しつつ、②現象学の根本的な考え方（一人称的パースペクティブ）と③ハイデッガーの基本的な考え方を説明する、というものである。

授業は「他の国の人間を理解する際に、なぜ妙な誤解が生じるのか」という問いを掲げることから始める。それから変な異文化理解の例とて、ドイツの現代映画を一つ取り上げ紹介する（①）。この映画は、

暗黒舞踏が日本でかなり馴染まれてゐるという印象を観客に与える内容のものである。でもそれは日本の現状にそぐわない。しかしこの監督は舞踏の専門家に師事してまでこの映画を撮つてゐる。つまり大真面目にやつてゐるのにおかしなことになつてゐるのである。

ここまで説明したあとで冒頭にて掲げた問い合わせに戻り、これを「現象学」の立場から解説すると述べ、一人称パースペクティブからの記述ということについて、図（講談社現代新書の谷徹著『これが現象学だ』に載つてゐるものを使用）を使いながら説明する（②）。そのあと、ハイデッガーの立場から一人称の観点で、つまり私によつて直に生きられている現象として「世界」「人間」というものを考えたとき、どのようなことがいえるのかを解説していき、最終的には、人間はつねに特定の意味連関を他のものや人と織り成してゐる「世界内存在」であり、またその内で諸々の規制を受けつつ諸々のことを了解してゐる「被投的企投」であるということを示す（③）。

こうした一連の説明のあと、「他の国の人間を理解する際に、なぜ妙な誤解が生じるのか」という問題について、「被投的企投」ということを考慮に入れて考察する。実際の授業の最後にはディズニーの「リトル・マーメード」の動画を流し、人魚の世界に住む主人公アリエルならではの問い、願望、物の使用法など、映像を見て該当すると思われるものを書くという課題、また「被投的企投」とはどういうことかを自分の経験に即して説明するという課題を出している。

この種の講義は、準備にかなり時間がかかるため、オムニバス形式の授業のみで行つてゐる。こうした授業をきっかけにゼミや演習など、専門の授業に参加する学生が多いが、実際にテキスト（翻訳使用）を読むということは難しい。内容が難解なときはアイスブレイク的な話

をさせてからグループで具体例を考えさせたり、グループごとに前回の授業の内容を振り返り、それをみんなで確認してから本題に入るなどすると効果的であった。これまでの経験上、問題を他でもなく自分に関わる問題として実感するということ、そこから現象学ないし哲学に対する学生の興味が出てくる可能性は大きいと思われる。

(陶久明田香・すえひさ  
あすか・成城大学)

## 2.3 小嶋恭道「高等学校における科目「倫理」の現状」

登壇にあたり、筆者は大学の教員ではなく高等学校教員であるため、「高等学校における科目「倫理」の現状」というタイトルで本ワークショップに臨んだ。ワークショップタイトルにもある通り、本来の課題は「現象学」をどのように教えるか、あるいは、現象学を「用いて」どのように教えるかがテーマになつてゐるが、今回の筆者の狙いは、現象学を「教える／用いる」といった問題以前に、前提として、高等学校における教育が多くの場合形骸化しており、そういった試みが現状では不可能であることを示すことであつた。以下、簡単に発表内容を報告する。

他の報告者の発表にも共通していた問題だが、大学であれ高等学校であれ、学生が哲学や倫理、現象学に特別の関心がない場合、実に情けないことに「講義」あるいは「授業」の成立 자체が危ぶまれる事態が生じ（う）る。「講義／授業」が、「何かを学ぶ」「新しい観点を獲得する」といった目的ではなく、「単位をとる」「卒業する」「受験で用いる」「資格をとるのに要る」といったように、別の実利的な目的に従属してしまっているからだ。高等学校、とりわけ筆者が勤めるようなな進学校では、「成績」と「受験」が、あらゆる学習活動を牽引すること

この場合、形式的に「履修」し、「単位を獲得する」ことができる。悪い場合には、大学では、その哲学や現象学の専門家が講義を担当しており、知識やそれを用いた実践の重要性を理解し、それを伝えようとすることができるが、高等学校の場合、公民や倫理を担当する多くの教員は、哲学書そのものを読むという経験に乏しく、知識や概念の理解が十分ではない場合が多い。そのため、「誤った内容を形式的に教える」といった事態につながる。当日のワークシヨツプでは、センター試験や市販の問題集の問題を紹介しながらこうした事態を説明した。

の教員は、哲学書そのものを読むという経験に乏しく、知識や概念の理解が十分ではない場合が多いため、「誤った内容を形式的に教える」といった事態につながる。当日のワークショップでは、センター試験や市販の問題集の問題を紹介しながらこうした事態を説明した。

また、そんした高等学材の教育を方向付ける要因として、「問題の形式」を指摘することができる。多くの高校生にとって、知識は「試験」をクリアするための道具に過ぎない。そして「試験」は、つねに設定された「問題と解答」のセットが存在し、これを「覚える」ことを「要求」してくる。つまり、学習活動がほぼ「記号操作」(フッサーのいう「自然の数学化」)に成り下がり、それゆえに高校や予備校はこれを迅速に処理する技術の伝授を商売にすることができる。学生たちは、学問の内実よりも、その操作方法の習得に躍起になる。なぜなら、それが彼らの将来の生活を支える技術に直結しているからだ。

彼らの将来の生活を支える技術に直結しているからだ。

に適用する（可能的経験）のが、高校生にとっての「学習」なのだ。「勉強ができる」という表現は、この操作ないし手続きを迅速かつ正確に完了することができる、ということを意味する。当然だが、多くの場合、教師／学生／保護者はそうした知識のあり方に疑問を持たない。なぜなら、それが生活に必要な技術であるからだ。

もちろん、こうした学習のあり方が間違っているわけではない。それもまた知識の一つの使い方と言える。しかし、「教師」の仕事は、「問題があり、それに解答する」ために知識を教えることだけだろうか。そうではないだろう。学問をするとは、現状から離脱し、新たな自己に鍛え直すことに直結する。その豊かさを知っているからこそ、学問を教える教師となるのではないだろうか。「問題と解答」という側面のみに学習を制限する「勉強観」は、その豊かさを切り捨ててしまう。知識の持つ様々な側面・使い方、またそれ自体が持つ面白さを見せることができてこそその（哲学）教育ではないだろうか。

筆者は、高等学校の「倫理」の授業で、おそらく高校生にとってかなり高度な哲学史の授業を行なっている。また、自らの経験を思想の解説に用い、生徒にとっての日常から乖離しそぎないよう授業を行い、「試験」という「真理の体制」が従つている規則からズレることを目標にしている。その際重要なのは、できるだけ知識・概念理解のレベルを下げずに行うことである（哲学書から実際に文章を引用するなどの工夫）。だがさらに重要なのは、今後教員となる者が、内実を伴つた概念理解のもとに、さらにそれを実践的に説明できる力を大学で身につけることだらう。そして、「学校」にはびこる悪習や意味のない規則から身をかわし、生徒の前で自ら哲学を実践して見せることが必要だ。

（小嶋恭道・こじま たかみち・神戸大学／京都市立西京高等学校）

## 2.4 質疑応答

以上のような提題に関して、フロアからいくつかの質問とコメントが寄せられた。まず、授業ではお笑いの動画を見せることがあると提題中に示唆していた陶久氏に対して、具体的にどういうものを使うのかという質問があった。これに対しては、お笑いの中でも特に各人の世界理解の「ずれ」を感じさせるようなものを使うという回答が（具体的なネタ名を挙げながら）なされた。また小嶋氏に対しては、高校の倫理をきっかけに大学の哲学科に進んだ学生が想像以上に多かったという経験をもつある質問者から、そのような学生は実際どのくらいの割合でいるのか、という質問があった。これに対しても小嶋氏からは、同氏が教鞭をとる高校の場合、多い年で一学年（約二八〇名）のうち一〇名くらいが哲学・文学系に進んだという回答があつた（フロアから感嘆の声が上がった）。

## 3 グループワーク

以上の第一部に統いて、第二部では会場の参加者によるグループワークを行つた。そこでのねらいは、現象学関連の（あるいは一般に哲学の）授業を行う際にはどのような難しさや問題があり、それらを解決するための工夫やテクニックにはどのようなものがあるかといった点に関して、これまで参加者がそれぞれ培ってきた経験や知見をより広く共有することである。

具体的な手順としては、このグループワークは次のような仕方で進められた。（このやり方は、二〇一六年度の日本哲学会研究大会で開催されたワークショップ「哲学と導入教育・哲学教育の質的向上を目指して」でのやり方を踏襲している。）

・会場の参加者を、六～七名前後のグループに分ける（当日は六つのグループができた）。それぞれのグループには、模造紙一枚、書き込み用紙（ポストイット）多枚、マジックペン一式を配布しておく。

・作業の第一段階では、メンバーは各自で、現象学（哲学）の授業運営に関連して自分が感じる問題点や不安を、書き込み用紙に（一枚一項目で）記していく。（教育経験のない・少ない参加者は授業の受け手の立場から問題点と思うことを記す。）

第二段階では、各メンバーは順番に、問題点や不安を記した用紙を模造紙の上に貼りながら、その内容を他のメンバーに説明する。その際、同じ内容や近い内容の項目は近くの場所に貼るようにし、問題をカテゴリー分けしていく。

第三段階では、模造紙の上に整理された問題点や不安に対し、グループのメンバーが（可能な場合自らの経験をふまえながら）その解決や改善のための方法ないし工夫を提案する。提案された案は、模造紙に書き込んでいく。

各グループの話し合いでは、きわめて多岐にわたる、どれも切実な問題が挙げられた。紙幅の都合上ごく一部の紹介にとどめるが、たとえば、学生のモチベーションや学力に関するもの（私語や携帯いじりが止まない、活字離れもあり文字だけの難しいテキストを読ませられない、まともな文章を書けない、等々）、授業の方法に関するもの（教員自身が教育法を学ぶ機会がほとんどない、アクティブラーニングをやたらと求められる、ヴィジュアル教材の使い方がわからない、抽象的な内容を学生に実感させながら伝えるのが難しい、等々）、授業準

備や成績評価に関するもの（予習にはきりがない割に改善できる部分はごくわずか、レポート採点に時間がかかりすぎる、学生の理解度や受け止め方を確かめるのが難しい、等々）、大学のカリキュラムや勤務体系に関するもの（自分の研究と授業の内容がかけ離れている、カリキュラム内での位置づけが不明なため授業の到達目標を設定しにくい、等々）、といった具合である。

これらの問題についての各グループでの話し合いを受け、ワークショップの最後には、いくつかのグループにその解決案の一部を紹介してもらった。たとえばその一つとして、私語やスマホいじりなどをやめさせるには、それらのことをしている学生を「いじる」（具体的には、こちらから授業内容に関する話を振って注目を浴びさせる）という対応が実は効果的だったという体験が紹介された。また、ヴィジュアル教材を用いる場合の工夫として、映画などをまるごと一本流すのではなく、その重要な部分だけを抜いて使う、ドキュメンタリーを活用する、哲学者の映っている（静止画でなく）動画を流す、などの方があることが紹介された。さらに、学生のやる気や学力に関する状況を改善するための一方策として、学生の初年次教育をもつときちんと行う（大学の最初の段階で本の読み方や勉強の仕方を身につけさせる）ことが重要ではないかという提案がなされた。

以上のように本ワークショップでは、現象学（哲学）教育に関連する知見や情報の共有をねらいとした作業を、二つの部に分けて行つた。今回の取り組みが、個々の授業担当者の負担を減らしつつも効果的な授業運営を可能にするような仕組みづくりの第一歩になり、また、若手・常勤外研究者の進路選択にとって参考になるものになつて

いればと思う。いずれにしても、若手・常勤外研究者の支援という観点からは、こうした取り組みを今後とも継続的に行っていくことが重要だろう。

（秋葉剛史・あきば たけし・千葉大学）

# 前期サルトルにおける他者の出現

赤 阪 辰太郎

## 一、はじめに

本稿の目的は、ジャン＝ポール・サルトルの『存在と無』の他者論における他者の出現という出来事に焦点をあてつつ、そこから理解される他者経験の構造と、それを支える間主觀性の基礎を提示することにある。

他者の出現についての現象学的考察は、フッサール以来、身体化された自己意識と他者の固有身体との関係の解明を通じて進められてきた。『デカルト的省察』では、他者知覚を、自己身体と他者身体の類似に基づく統覚として捉え (Hua I, §50)、その受動的な基礎として身体の「対化」現象を見出す (Hua I, §51)。メルロ＝ポンティはさらに、身体的主体性の基礎に二重感覚という「一種の反省」を置き、他者経験をその拡張と見なす<sup>(1)</sup>。こうして、身体化された意識による他の身体の把握として他者経験を捉えることで、自我→自己身体→他者身体→他我へと辿る他我認識の推論的で不確実な道は避けられ、他者の直接知覚への道が拓かれる。そこで他者にかんする一切の謎が解消されるわけではなく、他者は「私が私自身に対して透明ではない」と同じように不透明であり、他者はまったく不可知にとどまるのでも、

私に對して透明な存在であるのでもない<sup>(2)</sup>。こうして、他者の出現は身体的自己意識による他者の固有身体の知覚へと還元され、間主觀性は間身体性を意味する。

サルトルは有名な「まなざし」に関する議論のなかで、把捉不能な主觀としての他者による触発を描き、他者の他性を明示した点で評価される。しかし、再帰的自己感覚に基づく身体論を前提しないこの議論はしばしば批判の対象となる<sup>(3)</sup>。とりわけ他者の出現の動機にかんして問題を含むと指摘される。

第一に、バルバラスによれば、サルトルは、意識の存在とみなされる対自と即自の峻別ゆえに、自己の客觀的存在的構成を他者のまなざしに求める<sup>(4)</sup>。その一方で、主觀としての他者をあらゆる対象化から逃れた存在とみなすことで、他者が固有身体から分離される。そのため、対他を構成する他者を体験するための動機を世界内にもつことができず、何をきっかけにまなざし体験が成立するかを解明できない。その上でバルバラスは、主觀・他者の体験が可能であるためには他者の受肉が要請される、と主張する。

第二に、サルトルがこの動機の不在を他者関係のアприオリな構造

に訴えることで乗り越えようと試みている、という指摘がザハヴィに  
よつてなされている<sup>46</sup>。ハイデガーの共存在が現存在の構造と見な  
される点をアプロオリズムとして批判し、他者との「出会い」に対他  
存在の基礎を求めるにもかかわらず<sup>47</sup>、サルトル自身は〈私が対象  
となるとき他者が存在すること〉を他者経験の可能性の条件として前  
提しているというのである<sup>48</sup>。

さらに付加的な論点として、サルトルは自他関係の敵対性（「相克」）  
を強調するが、相互の否定は意識化以前の身体同士の平和的共存の上  
に成立するものではないか、という疑問が提示される（Zahavi2002,  
pp. 280-281）。

以上を背景としつつ、本稿では『存在と無』における他者の出現に  
ついて論じる。同書において、この主題は、無の問題を提起する第一部、  
意識の存在とみなされる対自存在の構造を描き出す第二部の次に置か  
れた、第三部「対他存在」において主に論じられる。他者経験全般に  
とつて本質的なこの主題は第三部全体にわたって扱われるため、われ  
われも以下の構成上の必要に応じて、適宜その議論を参照する。本稿  
ではサルトルにおける他者経験を二つの水準から成り立つものと理解  
したい。すなわち、経験的水準と、他者の根本的な現前が扱われる存  
在関係の水準である。上の批判はこの二つの水準の関係をめぐって展  
開されている。本稿は次のように進む。第一に、経験的な他者の出現  
を支える構造として「側面的固有性」の概念に焦点を当てる。この過  
程でわれわれはサルトルによる身体概念の拡張について論じる。第二  
に、経験的な他者の出現と、それを成立させる他者の「根本的な」現  
前との関係を明らかにする。根本的な現前において成立する自他の存  
在関係が、間身体性とは異なった間主観性である。統いて、他者経験

の現実的な基礎を「誕生」という「絶対的出来事」のなかに見出し、  
経験的水準と存在関係の水準が交錯する点として示すことで、他者の  
出現にかかわるサルトルの理論構成を再提示する。

## 二、他者の出現の経験的条件と存在論的条件

他者の出現の条件を明らかにするために、以下では他者の出現を支  
える構造を事物の側面的固有性と（二-1）、存在関係（二-2）の二  
側面から論じる。前者は他者が多様な仕方で経験されるための世界の  
構造に、後者はこれらの多様な出現を背後から支える存在論的基礎に  
対応する。

### 二-1、側面的固有性

サルトルが他者について論じるとき、知覚野における他者の固有  
身体の出現のみならず、固有身体が不在の場面で他者を観取する例  
を取り上げる点は注目に値する。というのも、この例の選択に他  
者経験成立の基準が端的に示されているからである。「私が家主を待  
つこのサロンは、その全体のうちに、所有者の身体を顯示している」  
(EN381-2)。ここで身体と名指されるものは他者の固有身体と似ても  
似つかない。にもかかわらず、われわれは確かにそこに他者の端的な  
あらわれを見出す。ここでサルトルは、人間存在を固有身体に受肉し  
た意識と捉え、身体知覚を他者知覚の唯一の源泉とするような思考と  
距離を取っている。では、それによって彼は身体概念をどのように拡  
張し、何を他者の出現の条件として認めるのだろうか。以下では、他  
者経験の成立を支える世界の構造を「側面的固有性」概念から書き出  
し、経験的な他者の出現のための条件を明らかにする。

まず、サルトルの身体観の基本的な構図を確認しよう。サルトルは身体を大きく「一つの位相から捉える。すなわち「対自身体」と「対他身体」である。後者は他者によつてまなざされる私の客観的存在を指し、前者はまなざしを意識しない対自が世界へとコミットする際に生きられている身体を指す。この生きられた対自身体は両義的に定義される。一方で、それは対自の超越、すなわち世界に向けての行為的なコミットメントにおいて通り過ぎられ、乗り越えられているもの全体を指し、「対自によつて存在される偶然性」(EN379)、他方で、超越によつて手段化された道具複合の全体が指示する中心を意味する「参照の中心」(Ibid.)。したて対自身体は、対自の超越を中心いて、それが波及する全体および状況が指示示す中心という二側面の相補性から規定される<sup>16</sup>。

世界内での他者の把握にもこの規定はかかわる。道具的事物の固有の配置が、その中心としての他者の固有性を指示示すのである。

私は、この超越「他者」を世界のうちに捉えるのであり、しかも根源的に、私の世界に属する道具・事物のある一つの配置として捉えるのだが、それは、それらの道具・事物が、やらないその上、世界のただなかに存在する一つの二次的な参照の中心、私ではない参照の中心を指示するかぎりにおいてである。(Ibid.)

「」で私の状況のなかに見出すことができる諸対象が私とは別の参照の中心に向けられるのは、対象が備える「側面的固有性」(EN380)によつている。側面的固有性とは、道具が匿名的な「ひと」の使用へと開かれているだけでなく、特定の誰かに適して用いられるよ

う配置されており、そのことが道具に目的に奉仕する使用的価値とは異なる価値を帯びさせることを意味する。フッサールは文化的対象（作品や道具など）がある主観とその志向を指示すると述べるが(Hua I, 124)、サルトルによれば、この指示が可能であるのは、われわれが対象と所有的関係を結ぶとき事物に側面的固有性を付与するからにほかない。この固有性は、固有身体の知覚がわれわれに了解させる他者の事実性とは別の仕方で、「家の壁や家具の上に少しずつ沈殿していった所有の層」<sup>17</sup>や「所有の雰囲気」(MA535-6)として感じ取られ、私とは別の世界に向けての超越とその出発点が存在することを端的に告知する。「事物がその側面的二次的配置によつて指示するものは、身体としての他者である」(EN380)。

したて「他者は根源的に状況のなかの身体として私に与えられる」(EN384)。したて他者の状況を構成するものは、目的に向けた意図的な行為の相関者に限定されない。「身体は、呼吸する空気との関係によつても、飲む水との関係によつても、食べる肉との関係によつても規定される」(EN385)。意図的・能動的行為の背後で「背景・身体」(Ibid.)をなすこの契機は「生命」(Ibid.)と呼ばれるが、ここでは文化的対象だけでなく、環境世界の全体が身体を告知するものとして名指されている。

やらないに、状況のなかの身体は他者の出現についての期待はずれや更新可能性を織り込んだモデルである。状況を通じた他者身体の告知は「両義性」(EN332)を伴うが、それはわれわれが状況を「なんらかの明示的な構造」(Ibid.)を図として、それを取り囲む全体を無差異な地として把握していることによる。「私が他者の意図について思い違いをすることがあるのは、私がそのしぐさのまわりに全世界を組織づ

ける仕方が、事実その世界が組織づけられる仕方と異なるからである」(Ibid.)。

こうしてサルトルは〈状況のなかの身体〉といふ拡張された身体概念を提示するのだが、それにより、身体を器官の集合とみなす解剖学的・生理学的言説から距離を取るだけでなく(EN379, 388-389, 398-399)、この概念を他者経験の多様なあり方を反映したものへと刷新する。その意味で、この議論は他者経験の現象学的分析にとって積極的意義をもつ。こので身体が指す外延は大きく拡張され、不在の他者との関係を扱うことができるほどになる(同)。先の例では、部屋の雰囲気によつて他者の存在が積極的に記述された。遠足に来たテレーズが、欠席したピエールの不在を感じる、といふ例では、そこに居ない他者が不在を通じてはつきりと感じられる、という日常的な他者経験の一侧面が取り上げられる(同)。さらに、手紙によつて他者が提示される場面をサルトルは度々扱い、日記のなかではその特異な時間経験が分析される(同)。われわれはいずれの事例においても他者の出現を認めることができる。しかしそれは知覚野に固有身体が与えられているからではなく、身体が行為を通じて状況全体に広がり、その痕跡をわれわれが認知しうるからである。

### 1-1-1、存在関係

他者経験の根拠を受肉した意識としての固有身体の知覚のなかに求めるかわりに、身体概念を拡張しつつ、サルトルは状況のなかの身体の観取のなかにそれを見出した(同)。こうして他者の出現のための経験的条件が素描された。しかし先のバルバラスによる批判が提起する動機をめぐる問い合わせ残る。状況のなかの身体が対他を構成する他者で

ある(同)は、この身体の認知によつて確実には知られ得ない。サルトル自身が指摘するように、世界内の対象・他者の知覚は錯覚可能性を織り込んだ蓋然的なものであり、対他を構成する他者の存在の確実性は別の仕方で与えられる必要がある。そこでサルトルは、経験的な他者の出現が成立するためのより基礎的な次元として、まなざしの体験の確実性と、他者との存在関係という二つの契機に注目し、両者を関連づける。しかし、経験の背景にある次元を指摘する)とはアリストリズムに陥る危険と隣合させではないか。以下では、まなざし体験と存在論的次元との相関関係を整理した上で、この新たな問い合わせと取り組もう。

第一に、われわれは羞恥や自負、恐怖のような固有の感情において、自己の客観的存在の触発についての確実な体験をもつ。これがまなざしの体験である(EN26)。

体験の確実性とは独立に、意識個体間で関係が結ばれており、世界内でそれが顕在化するとも、一方が主観であり、他方が対象となる(EN296, 309-310, 318)。これを「認識の外部において」(EN292)結ばれる、存在間の関係という意味で〈存在関係〉と呼ぼう(同)。他者と私との存在関係は「相互的な」「内的否定の関係」(EN323)と呼ばれる。内的否定とは、対自存在が他の存在(の性質)を規定する際、その規定の否定として自己自身を構成するような関係を意味する(EN211)。このにサルトルは、否定された存在が否定する存在に「影響を及ぼす」という意味で、二項間の「存在のきずな」を見出す(Ibid.)。それ自体が内的否定の主体となりえない即自存在との関係とは異なり、他者関係においては、内的否定は自他のきずなであると同時に「絶対的分離」(EN325)を構成するものもある。双方

向的な内的否定のうち、一方が否定する主体として関係が顕在化しているときには、他方は否定されたところの性質を通じて、否定する主体を規定するような対象として生起している。この関係は、他者との関係が具体化したときにのみ顕在化するため、経験から独立した構造ではないが、他者関係が状況のなかで結ばれるときには必ず取られる形式であるという意味で必然性をもつとされる。これをサルトルは「事実の必然性」と呼び、存在関係は事実の必然性をもつとされる（EN289-290, 315, 319）。

むしろ、まなざしの体験における触発は、触発される者の対象存在を、私に対象として認識させることなく顕示するのだから、存在関係から、まなざしがあるところには主觀・他者の現前があるはずである。ただし、主觀としての他者は対象化によって把捉不可能であり、事物の領域に位置づけられない以上、個体化されない「数以前の」存在である（EN320）。それゆえ、主觀としての他者を誰かとして見ることはかなわないが、存在関係と触発の確実性ゆえに、その存在は確証されている。「コギトによつて捉えられた私の意識が疑いなく意識自身と意識の存在を証言するのと同様、特殊な意識、たとえば「羞恥意識」はコギトに対し、疑いなく、意識自身と他者の存在を証言する」（EN312）。こうして、サルトルはまなざしの体験という「根源的な現前」（EN296, 319）を「私が他者についてもつ認識によるのと、別の仕方で他者があらわれるときの根本的な結びつき」（EN292）とみなし、他者関係の基礎に置くのである。

むしろ、まなざしの体験と存在関係の縫合が、状況における対象としての他者の経験を動機づける。「他者の存在についての私の確信は、それらの経験「知覚野における対象・他者の経験」に依存するのではな

ない。むしろ反対に、それらの経験を可能にするのは、他者の存在についての私の確信である」（EN319）。「われわれが他者の対象化を他者に対する私の関係の第二の契機として理解する」とができるのは、私に対する主觀・他者のこの現前から出発してであり、私が引き受けた私の対象性のうちで、私の対象性を通してである」（EN326）。他者の存在についての確信は、世界のなかに（蓋然的な）対象・他者の痕跡を読みとる、という私の行為を背後から支えている。さらにこの確信は、私がまなざされる体験の確実性と、存在関係の事実的必然性にもとづいている。このように、存在関係とまなざしの体験が、対象としての他者への関係を動機づけている。

ここで、存在関係とまなざしの体験の相関性をより明確に把握するために、ザハヴィの批判に立ち戻りたい。「まなざしとはたんに私の根源的な対他存在（EN471-543）の具体的な顕示にすぎず、他者はそれを通して私が対象となるときあらゆる場所に現前しており、この他者への基礎的な関係が具体的な他者についての私の個別的な経験の可能性の条件である（これが個別的な他者との具体的な出会いが私の基礎的な対他存在のたんなる経験的バリエーションとして記述される理由である—EN327/373）」、こうようにサルトルが主張を進めるとき、彼が以前批判していたような類のアブリオリズムを自ら主張するという理由で彼を批判しない」とは難しい」（Zahav 2002, p. 271-272, 引用内頁付はTel Aviv版英訳）。ザハヴィは「」で存在関係をある種の理念と見なしている。そして、この理念が個別な他者経験において、アブリオリ的な条件の特殊化として具体化する、という構図を描く。この解釈をとるなら、明らかに、存在関係はまなざしに由来するわけではない。この関係はまなざし体験において確信されるものの、関係そのも

のは羞恥の体験と独立に、基礎的な対他存在として、他者経験の可能な条件として措定されている。そしてこのアприオリな条件の措定こそが問題であった。

上の論点はサルトルの他者論の理論構成の根幹にかかわる。い)で問われねばならないのは、この条件が真に経験から切り離されたものか、あるいは、サルトルが主張したように「出会い」に根をもつか、といふことであり、もつとすればいかなる事実に根をもつか、といふことである。この論点を引き受けた上で、次に存在関係の根拠としての「絶対的出来事」に焦点を当てよう。

### 三、存在関係の基礎としての絶対的出来事

しばしば注目されることもなく通り過ぎられる箇所ではあるが、他者の「根源的現前」が「歴史以前的歴史化」(EN322)と名指されている点は、この問題にとって決定的に重要である。というのも、この概念が指示示すものこそ、存在関係の発生的起源だからである。この概念は、対自の出現が他者を前にした出来事であるという意味で対他の側面をもつ、と指摘される際に導入される。必要なかぎりで文脈を整理しよう。

よく知られるように、『存在と無』は即自と対自の対概念を中心構成されている。前者はいかなる否定性ももたない全き肯定性、存在充実として定義され、後者はそれを否定的に規定することで、指示や距離・関係を導入し、世界の意味を開示する意識の存在と見なされる。論述の過程でサルトルは、対自の出現——無化による世界開示の可能性そのものの開け——の発生的起源にある出来事を問う。この出来事は「絶対的出来事」と呼ばれるが、それは「誕生」(EN174)の事実と同一視される<sup>64)</sup>。誕生とは、原初的な時間化のプロセスであり、この絶対的な始まりにおいて、現在と以前の最初の分岐、過去化の最初の一撃が生じ、今ではないものとしての過去という最初の否定性から、前後関係と時空間的尺度という開示の条件そのものが出現する(EN174-175)。

い)でサルトルは、対自と対他を混同しないように留意しつつも(EN322)、対他の起源を絶対的出来事のなかに位置づける。「おそれくわれわれの人間的現実は同時に対自と対他であることを要求する。〔…〕同様に私の対他存在は、私の「即自」存在への出現のように、絶対的出来事という性格をもつ」(Ibid)。「存在への出現」という記述に注目しよう。対自は自己時間化のプロセスを通じて世界を開示するが、サルトルはこれが他者たちを前にして行われる、と指摘する。「私は他者への現前として自己時間化する」(Ibid)。すなわち、自己時間化の出来事は、過去・現在・未来をつなぐ自己歴史化の可能性を開くのみならず、他者たちが既に作って来、また私が参入しつつともに歴史化してゆくような具体的な人間的歴史の条件の出現をも意味するのである。

さらに踏み込んで、この出来事における「私の意識と他者の意識との最初の関係」(EN293)の生成の具体相を追ってゆこう。自他の最初の関係は、形式的には内的否定による「相互性の関係」(EN323)と特徴づけられるが、それはけつして、あらかじめ個体化され自律的に存在する私と他者との外的関係ではない。そうではなく、自他の「双子的な出現surgissement gémelle」(EN292)という側面をもつており、「他者と対になる存在être-en-couple-avec-l'autre」の生成なのである。「対couple」や「双子的gémelle」いう語によつて名指され

るところ、それは他者が私を構成したり、逆に私が他者を構成したりする関係を指すのでもない。「私が他者である」とを拒むために承認する他者は、なによりまずそれにとって私の対、自分が存在するもの」(EN324)であり、その意味で、絶対的出来事とはまさに一項の同時的・相互依存的な共同出来なのである。フッサールは一九一四年頃の草稿のなかで「私は汝との対比のなかではじめて構成される」(Hua XIII, 247)と述べたが、サルトルにおいても、自己の成立はこの対比 Kontrast の出現のなかにある。対比のなかで自己と他者が定立されてくれるようなるこの力動的な場は、やはり作動する双方向的な否定作用として記述されるだろう。その意味で、そこは平和的な共存の場ではない。しかしこれを確立された自己同士の敵対関係へと図式化する「こゝもでござない。なぜなら、この場において引き起しやれていこゝのもの」こそが、私と他者との敵対の基礎の出現だからである。

絶対的出来事が対自の出来事であると同時に対他の出来事であり、他者経験が他者の根源的な現前をたえず参照し続けるならば、事実的必然性をもつとされる存在関係は、自他の原初的な生成の出来事の絶えざる再生成の静態的な表現を意味し、絶対的出来事がもつ発生的構造の形式化を意味する、と理解することができる。つまり、存在関係はわれわれの生と独立の抽象的な法則などではなく、われわれの世界への出現以来作動し続けている、自他の生成の力動性そのもののものである。

#### 四、結論

本稿を締めくくるにあたり、これまでの議論を振り返ろう。われわれはまず、サルトルの他者論が再帰的身体的自己意識から出発しない

点を確認し、続いて状況全体に拡張された身体概念を見出した。この概念によって、固有身体に基づかない他者経験を、事象に即した適切な仕方で現象学的分析の俎上に載せる可能性が拓かれた。その後、多様な他者経験の基礎にある存在論的な水準に目を向け、いわゆるまなざしの体験と、自他の存在関係との相関性を明らかにした。やがて、存在関係をアブリオリな法則とみなすザハヴィの立場に対しても、この関係の事実的な基礎として誕生の出来事を提示した。この出来事において生起しているもののいわば、間身体性とは別の仕方で捉えられた間主観性の基礎である。

#### 注

〔1〕 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2001[1960], p. 274.

〔2〕 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 405. 书名は「」に由来する。他性としての身体の不透明性と他者の神秘の並行を見出せ (D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, pp. 170-171)。

〔3〕 サルトルの「重感覺批判」(「こゝにEN343を参照」)の点に「この批判的考察はM. G. Peckitt(2011), 'Living and Knowing Pain: Sartre's Engagement with Maine de Biran' in Jean-Paul Sartre: Mind and Body, *Word and Deed*, Jean-Paul Boulééed, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 27-40)を参照。

〔4〕 R. Barbaras, « Le corps et la chair dans la troisième partie de *L'Etre et le Néant* » in J.-M. Mouillié(ed.), *Sartre et la phénoménologie*, ENS Editions, Lyon, 2001, pp. 279-296.

- (五) D. Zahavi, 'Intersubjectivity in Sartre's *Being and Nothingness*' in *Alter revue de phénoménologie*, n° 10, 2002, pp. 265-281.
- (六) 「われわれは他者に出会うのであり、構成するのではなく」(EN289)。サルトルのハイデガー批判についてZahavi2002第一節を参照。
- (七) 谷口佳津宏「サルトルの身体論」in『アカデミア』人文・自然科学編、第二号、110-111 pp. 31-45は別の角度から自他の身体の同型性にかんするアприオリな仮説を指摘する。
- (八) これに対自による対他身体の捉え返しとしての「身体の第三の次元」が続くが、(八)では立ち入らない。サルトル身体論の構図の明快な整理はPh. Cabestan, « La constitution du corps selon l'ordre de ses apparitions » in *Qui suis-je?* Paris, Hermann, 2015, pp. 156-180を参照。
- (九) 「私の身体は世界と其外的であり、諸事物をとおしてあらゆる方向に散はれており、同時に、それらの事物がいそつて指示するの」の唯一の点である [...] (EN358)。
- (十) 「ある家が取り憑かれてゐるphantée」とは、金や労苦をもつてしても最初の占有者によるこの家の所有＝憑依という絶対的形而上学的な事実を、消し去る「」ができないことである。実のところ、古い屋敷に取り憑く幽霊は、格の下がつたラレス「家の守り神」である。けれども、このラレス自身は、家の壁や家具の上に少しづつ沈殿していく。所有の層でなければ何だろうか。対象とその所有者との関係を指示する次のような表現そのものが、十分に、我有化の深い浸透を物語つている。「所有されるとは…のものである」に属して存在する」とあるêtre possédé, c'est être à...。これが意味するのは、所有されてゐる対象が侵害されるのはその存在においてだというふうだ」(EN633-634)。
- (十一) 「「もとにある」は、ある具体的な状況の中に、諸道具・事物の具体的

「総体との関係におひて「もとにある」」など、すでに事実性であり、偶然性である」(EN382)。

- (十二) 不在を感じる体験を他者の想像に還元する必要はない。『想像的なもの』では想像によって構成された表象と、想像された対象の現在の姿の差異を問題にしているが(IMR39)、存在論的関心から不在の問題が扱われる『存在と無』で他者のアスペクトは不問となる。
- (十三) MA344, 347-348. 手紙を通じた交流はサルトルにとって他者経験の典型例である (Cf. IMR279, EN382)。

- (十四) 紙幅の都合上十分に記述できなかつたが、状況のなかの身体の観取は固有身体の知覚のような事例も含んでいる。
- (十五) 「人間的現実同士のきずなlien entre des réalités-humaines」と呼ばれる。

- (十六) 他者は「普遍的形式的な構造」ではなく「具体的個別の条件」である (EN308)。

- (十七) 」の出来事は世界に到来する偶然的事実であり、かつそれを起点として存在論の可能性が開かれるという意味で、存在論を超えた形而上学的出来事でもある (EN336)。

- (十八) たしかにサルトルは、おそらく『デカルト的省察』を念頭に置きつつAnalogie概念に批判的検討を加える(EN394ff)。しかしこれは「類推」を、身体性をそなえた主体が他の主体に対し「行う言語的かつ推論的な高次の行為と捉えたからである。われわれが示唆するように、「対比」の語が指示示す自他同時的な生成の次元が問題となるとき、サルトルとフッサールは同じ事象に目を向けている。

41°) : EN = *L'être et le néant* (1943) , édition corrigée par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2010; IMR = *L'imaginaire* (1940) , Paris, Gallimard, coll. « folio/essais », 2010; MA = *Les mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

(赤阪辰太郎・あかやまと しんたろう・大阪大筋)



# ベルクソン『物質と記憶』における「私の現在」の概念について

岡嶋 隆佑

## はじめに

一九世紀後半、ウイリアム・ジェイムズが『心理学原理』(1890 以下 PP と略記) で取り上げたことによつて有名となつた「見かけの現在 (specious present)」——客観的現在とは区別される、主観的で幅をもつ現在——の概念が、心理学者から哲学者に至るまで、その後の様々な論者に広範な影響を与えたことはよく知られているだろう。

ジェイムズと同時代に活躍し、時間論を展開したベルクソンもまた、シユテルンやフッサールと共に、その影響下にあつた一人である。しかし、「時間意識」が心理学および哲学において再び一つの主要トピックとなつた現代において、ベルクソン哲学の地位は、(当時の圧倒的な影響力に比せば) 非常に低い状態に留まつてゐる。その理由の一つとして、彼の理論の内実に対する正確な理解の欠如が指摘できる。第二の主著『物質と記憶』(1896 以下 MM<sup>(1)</sup>) は、PP の議論を念頭に置きつつ、見かけの現在に類似した「私の現在 (mon présent)」という概念を提起していた (cf. MM, 152-154)。にもかかわらず、これまで解釈者たちは<sup>(2)</sup>、『意識の直接与件についての試論』(1889, DI) で提示された「純粹持続」の観念からのみ時間意識の問題を扱つてきま

ために、ベルクソンの理論の根幹的な部分が理解されてこなかつたのである。本稿は、私の現在の概念に対し可能な限りテクストに即した解釈を与えた上で (第一節)、この概念から導かれる時間意識の構造について現代的觀点から特徴づけを行う (第二節) ことで、ベルクソンの時間意識論を再提示するための準備作業を行うことを目的とするものである。

## 第一節 「私の現在」の解釈

### 1.1 MM の知覚論<sup>(3)</sup>

MM における私の現在は、これから見ていくとおり、ベルクソンの知覚論と密接な関連を有する概念である。そこでまずは、後続の議論に必要な諸概念の確認も兼ねて、MM の知覚論に認められる四つの段階——(1) 純粹知覚、(2) 感覚、(3) 直接的知覚、(4) 具体的知覚——について順に確認しておきたい。

(1) 汎心論的な觀点に立つ MM は、物質それ自体に、経験的な持続と延長を認めてゐる (cf. MM, 238)。「純粹知覚 (perception pure)」とは、こうした物質全体のうち、我々の身体と利害関係にある部分を指す

(cf. MM, 38)。

(2) 純粹知覚は、「収縮 (contraction)」<sup>4)</sup>とも「感覚 (sensation)」<sup>5)</sup>と変換される。純粹知覚において、知覚はその対象 (の部分) と同視されている。対象が「光の点」(MM, 39) であれば、純粹知覚は光で出来ているといふことだ。しかし例えば、一秒間に「四百兆回」も振動している「赤色光」(MM, 231) の膨大な数の振動を、我々は個々別々に知覚することができない。とすれば、それらを「私の持続の單一の瞬間」(MM, 233) と綜合する操作が加えられているはずである。それが収縮と呼ばれる形式の記憶力であり、色などの「感覚質」は、この操作によって成立するものである<sup>(4)</sup>。

(3) 感覚の戯れしかもたない新生児の視覚経験は、成長と共に一定の習慣が構築されるにつれて、徐々に諸感覚に対応した「運動 (mouvement)<sup>(5)</sup>」を伴うようになる。習慣の形成が完了すれば、感覚は「それが発動させる『感覚-運動』的な一定の構造 [...]、身体的に了解される『どうすれば、どうなる』といった諸可能性のシステムに即して、理解され」<sup>6)</sup> るようになる。例えば、「一定の赤色の形の感覚は、それに対応する運動に補われることで、リンク」という「対象」の一側面として、「他の諸側面を『予期』させる」とになるわけである」(杉山 [2006], p. 150)。「自動的再認」とも呼ばれる、様々な感覚と運動のセットから成る「うした水準の知覚を、ベルクソンは、「直接的知覚 (perception

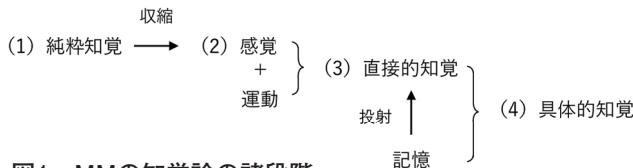


図1 MMの知覚論の諸段階

immediate)」(MM, 31, 114) と呼んでいる。

(4) しかし、我々はこうした「直接的知覚」に対して、「我々の過去の経験の無数の断片を混入させる」(MM, 30)。この形式の記憶力を、上に述べた収縮と区別するため、以下では「投射」(MM, 112) と呼ぶことにした<sup>7)</sup>。この機能によって我々は、例えば「読書」をする際、「単語を一文字一文字読んでいる」のではなく、「あちこちでいくつかの特徴的な線を取り集め、それらの間をイメージ記憶 (souvenirs-images) によって埋め合わせる」といわれる」(MM, 113) と云う。「注意的再認」とも呼ばれる、こうした最終的な知覚の段階が、「具体的知覚 (perception concrète)」と呼ばれるものである (以上、図1)。

### 1・1 「私の現在」の構成

以上を念頭に、私の現在の概念の検討に移りたい。まずは、問題となる箇所の前半部を引用しよう。

私にとって、現在の瞬間とは何か。時間の本性とは流れることである。すでに流れた時間は過去であり、私たちは、時間が流れている瞬間を現在と呼ぶ。しかし、<sup>8)</sup>では数学的瞬間は問題となりえない。たしかに、過去を未来から隔てるような不可分な境界としての、たんに考えられるにすぎない観念的な現在といつたものは存在する。しかし、実在的で具体的で、体験される現在、私が私の現在の知覚について問題にするときに語っている現在は必ず、一定の持続を占めるものである。この持続はどこに位置付けられるだろうか。それは、私が現在の瞬間にについて考えているときに、私が観念的に規定する数学的点のどちら側だろうか向こう側だろうか。その持続が、

「私の現在」というに同時に存在している」と、そしてまた私が「私の現在」と呼ぶものが、私の過去と私の未来の双方にはみ出している（empîète）」ことは全く明らかである（MM, 152-153）。

「私の現在」とは、上述の「具体的知覚」の水準において与えられる「体験される現在」の「」である<sup>(6)</sup>。ベルクソンは、私の現在を「数的瞬間」と区別している。前者が、一定の幅——持続——をもち「実在的」であるのに対し、後者は、幅をもたず「たんに考えられるにすぎない観念的な現在」であるとされる。より一般には、前者は「心理的」時間、後者は客観的時間に属するものだと言つて良いだらう。そして、私の現在の幅は、「私の過去」と「私の未来」にまで及ぶものだとされる。これはつまり、私の現在には、現在として与えられる過去と未来が含まれているということである。しかし他方で、引用部の直後ベルクソンは、「私の現在は、本質的には（*par essence*）、感覺・運動的（*sensormoteur*）である」とも主張し、「感覺」を「直接的過去」、「運動」を「直接的未来」と、それぞれ呼び換えていた（MM, 153 強調引用者）。そこで本稿では、ジエイムズに倣つて、私の現在の本質的部分を「核」、それ以外の部分を「辺縁」、辺縁のうちに含まれる過去と未来を、それぞれ「直近の過去」および「直近の未来」と呼ぶことにしたい<sup>(7)</sup>。以下これらのうち①過去方向と②未来方向について順次検討していくことで、私の現在の構成の明確化を図つていこう。

①まず、感覺は、本来であれば過ぎ去つてしまつていたはずの多数の物質的振動を「取縮」することで構成されるものであるがゆえに「直接的過去」と呼ばれる。したがつて、これは、我々人間の個人的な過去でなく、物質的諸振動の過去である。MMは取縮の働きに、（便宜的

ではあるが）「一ミリ秒」（MM, 231）という見積もりを与えているため、直接的過去の幅もこれと同程度の、非常に短い時間スケールにあると考えて良いだらう。

他方で、私の現在が「はみ出す」と言われる、「私の過去」とは、我々の個人的過去の総体である「純粹記憶（souvenir pur）」であり、周知のとおり、MMは、その全面的な残存を認めている。先に述べた、「投射」の働きによって直接的知覚につけ加わる「記憶イマージュ」は、この純粹記憶が「現実化」したものであった。それゆえ、「私の現在」のうちに含まれる「私の過去」、つまり「直近の過去」もまた、純粹記憶が現実化したものだということができる。この直近の過去が有する幅について、ベルクソンは後の講演で、我々の「注意」に「相対的なものであり、「正確な限定は不可能である」と述べている<sup>(8)</sup>。

②未来についても見てこう。ベルクソンは「空間が我々に、我々の直近の未来（avenir prochain）についての図式を一挙に与える」（MM, 160）と述べている。対応するテクストを引用しよう。

事実、私の觀察によれば、外的対象の大きさや形、そして色さえも、私がそれに近付くか遠ざかるかによって変化する。匂いの強さや音の強さも、距離に応じて増減する。また最後に、距離そのものが、とりわけ、周囲のさまざまなもの体が、言つてみれば、私の身体の直接的な行動から護られているその程度を表しているのである。〔…〕つまり、それらは私の身体の支配力の増減に応じて配置されている。私の身体をとりまく諸対象はそれらに対する私の身体の可能な行動を反射しているのである（MM, 15-16）。

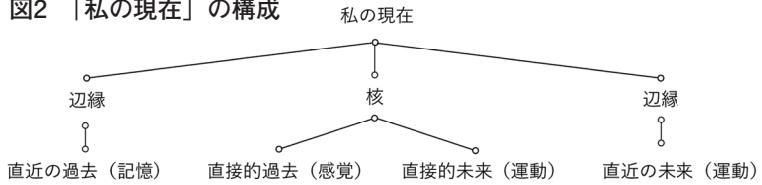
我々に与えられる諸々の視覚的な「感覚」は、それぞれが異なる「運動」と接続されており、後者は、その各々に対応する対象から知覚者の身体までの距離に応じて、各対象に「私の身体」が働きかけるまでに必要な時間を、暗黙裡に表現している。つまり「空間における距離は、時間における脅威ないし見込みの近さの指標」(MM, 160) となっている。それゆえに、直近の未来を与えるのは、運動であり、その幅は丁度知覚される空間の拡がりに等しい。しかし、そのように与えられる「直近の未来」の全てが直ちに実現されるわけではない。我々は、目の前に提示された様々な行動の選択肢を前にして、その都度選択を行う。その結果選ばれ、「決定されつつある」状態にある運動だけが、「直接的未来」と呼ばれる (MM, 153) のである。つまり、

私の現在の未来方向の幅は、全て運動によって与えられるのだが、直接的未来に対応するのはそのうちごく一部にすぎない、ということである。(以上、図2)。

## 第二節 MMにおける時間意識の構造

以上の理解をもとに、MMの時間意識論を、現代的な観点からさらに詳細に検討してみたい。その際まず問題となるのは、客観的時間と主観的時間の関係についてのベルクソンの理解である。というのも、

図2 「私の現在」の構成



現代の論者は基本的に客観的時間の実在性を認めているのに対し、MMは、先に見たとおり、その観念性を強調しているからである。しかし注意が必要なのは、ベルクソンは、持続の空間化を批判したDIにおいてすら、両者の対応付けまでは否定していない、という事実である (cf. DI, 86-87)。とすれば、客観的時間の観念性を認めつつも、「私の現在」との関係を考察する余地が開けてくるだろう。

その上で目を向けるべきは、PPに由来する「経験の継起 (succession of experiences)」と「継起の経験 (experience of succession)」(ないし「意識の流れ」と「流れの意識」)の区別である<sup>(9)</sup>。周知のとおりジェイムズは、後者は前者に對して「それ自身で特別な説明が必要な「付加的な事実」(PP, 629) であると述べており、現代の時間意識論の最も重要な争点の一つがまさしくその「解明」だからである。そこではまずはこの点について、二つの対立的な立場を手短に紹介した上で、MMの時間意識論のさらなる特徴づけを行いたい。

### 二・一 原子説と延長説<sup>(10)</sup>

まず取り上げるべきは、原子説 (Atomism) と呼ばれる立場である。というのも、これはPPの立場に相当するものだからだ。図3は、四つの感覚の素早い継起C-D-E-Fを例に、原子説による「継起の経験」の説明を表現したものである。(a) Dが客観的に現在であるとき、原子説は、たつたいま過ぎ去った感覚Cの記

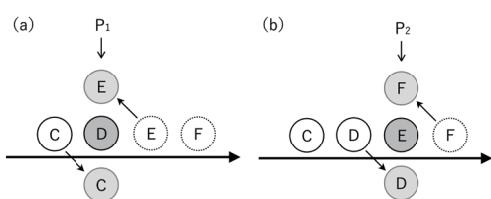


図3 原子説

憶、現在の感覺D'、そしてこれからやつてくる感覺Eの予期といふ (cf. PP, 606)、時間軸に對して垂直方向に配置された三つの内容が同時に経験される」といふ、C-D-Eの「継起の経験」が主觀的現在P<sub>1</sub>において与えられると主張する (P<sub>1</sub>は水平方向には幅をもたない)。 (b) Eが客觀的に現在である場合も同様に考えれば、P<sub>1</sub>からP<sub>2</sub>への移行が、原子説にとつての「経験の継起」である。

しかしこの立場には、一般に二つの困難がある。第一に、経験の内容を同時的なものに限定することで、現在同士の接続の「連續性」を確保することができないといふ点。言い換れば、原子説において、水平方向に隣接する現在同士 (P<sub>1</sub>とP<sub>2</sub>) は、相互外在的なものに留まってしまうのである。第二に、経験内容に「たつたいま」や「これから」といった時間様相の差異 (図中では色の濃淡) を導入したことで「継起の経験」に、色や音の感覺と同程度の「直接性」を認めることができなくなってしまうという点。というのも、この立場において、「継起の経験」を説明する要素の大部分は、「現在の感覺でなく」過去の記憶か未来の予期に由来するものだからである。

これら二つの問題——直接性と連續性——を共にうまく解消できる

のが延長説 (Extensionalism) と呼ばれる立

場である。この立場は、その名の通り、時間軸に對して水平方向に一定の時間的な幅——

時間的延長——を認め、さらにその幅のうちに諸部分を設けることで、それらの部分間の移行として、継起の経験を説明する。先と同じ例をとれば (図4)、水平方向に配置された三つの感覺C・D・Eから成る主觀的現在P<sub>1</sub>

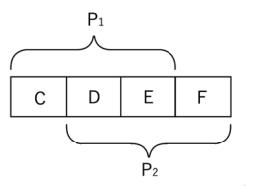


図4 延長説

#### II-1-1 「意識の流れ」を説明する

ではMMの見解はこれらのはずれかに相当するものなのだろうか。この点について考えるにあたつて、時間の「流れ」についてのベルクソンの見解を、これまで分析してきたテクストに続く部分から引用しよう。

〔…〕私の現在の本質は、私の身体についての意識のうちにある。私の身体は空間に拡がっているため、感覺を被り、それと共に運動を実行する。〔…〕私の身体は〔…〕受容された印象が巧みに経路を選択し、実現された運動 (mouvements accomplis) へと変化する (se transformer) ための場所である。だからそれは、まさに私の生成の現在の状態、私の持続の中で形成途上にあるものを表している。〔…〕我々の身体は、この物質世界の中で、我々がその流れを直接感じるもの (ce que nous sentons directement s'écouler) なのである (MM, 153-154)。

問題となつてゐるのは、先の区分で言えば、「直接的知覚」の水準で

において、CからDへ、そしてDからEという継起ないし流れが直接経験されるというのだが、延長説の主張である (原子説と異なつて、ここで諸内容は経験と同一の構造をもち、また時間様相の差異をもつていい)。やむにこの立場は、図に明示されているとおり、内容の重なり (DとE) を認めることで、現在同士 (P<sub>1</sub>とP<sub>2</sub>) の連續性も確保することができるるのである (いじじむ「経験の継起」はP<sub>1</sub>からP<sub>2</sub>への移行)。

すでに与えられているような経験である。ボールがこちらに飛んでくるのが見えれば、とっさに避ける、対象がよく見えなければ、目を細めたり近づいたりする<sup>11</sup>——我々の日常的な経験の大半を占める、そうしたほとんど自動的な振る舞いに伴っているのが、ここでいう「身体についての意識」である。そして、その内で与えられる感覚から運動への移行を、ベルクソンは「流れ」と呼んでいる。これは、上の「継起の経験」に相当するものだろうか。言い換えれば、ここで問題となっている、感覚と運動は、CやDといった内容のように、相互に区別可能なものだろうか。そうではない。上に挙げたような例において、我々はそうした区分を見出することはないからだ。私の現在における感覚から運動へ——直接的過去から直接的未来へ——の変化は「捉えがたい進展 (Insaïssable progrès)」(MM, 167 強調引用者)なのである。とすれば、引用部の「流れ」とは、「流れの意識」(継起の経験)でなく、むしろ「意識の流れ」(経験の継起)に相当するものだろう。だが二項間の移行ではないような流れとは一体何か。それは、我々の身体の行動の実現である。日常的経験において我々には常に、知覚空間の拡がりに対応する「直近の未来」、すなわち様々な行動の可能性が与えられている。そうした膨大な選択肢のうち、受容された印象(感覚)によって選択されたものが「実現された運動」へと「変化する」。この過程には、行動の可能性の現実化という明確な「方向」(MM, 153)があり、それゆえに、我々は、複数項間の移行とは異なる仕方で時間の流れを感じることができるのである。

## 二・三 延長的原子説としてのMMの時間意識論

以上を踏まえた上で、ベルクソンにとっての主観的現在、すなわち

すでに与えられているような経験である。ボールがこちらに飛んでくるのが見えれば、とっさに避ける、対象がよく見えなければ、目を細めたり近づいたりする<sup>11</sup>——我々の日常的な経験の大半を占める、そうしたほとんど自動的な振る舞いに伴っているのが、ここでいう「身体についての意識」である。そして、その内で与えられる感覚から運動への移行を、ベルクソンは「流れ」と呼んでいる。これは、上の「継起の経験」に相当するものだろうか。言い換えれば、ここで問題となっている、感覚と運動は、CやDといった内容のように、相互に区別可能なものだろうか。そうではない。上に挙げたような例において、我々はそうした区分を見出することはないからだ。私の現在における感覚から運動へ——直接的過去から直接的未来へ——の変化は「捉えがたい進展 (Insaïssable progrès)」(MM, 167 強調引用者)なのである。とすれば、引用部の「流れ」とは、「流れの意識」(継起の経験)でなく、むしろ「意識の流れ」(経験の継起)に相当するものだろう。だが二項間の移行ではないような流れとは一体何か。それは、我々の身体の行動の実現である。日常的経験において我々には常に、知覚空間の拡がりに対応する「直近の未来」、すなわち様々な行動の可能性が与えられている。そうした膨大な選択肢のうち、受容された印象(感覚)によって選択されたものが「実現された運動」へと「変化する」。この過程には、行動の可能性の現実化という明確な「方向」(MM, 153)があり、それゆえに、我々は、複数項間の移行とは異なる仕方で時間の流れを感じることができるのである。

「私の現在」の構造を明確化していく。まず、「数学的瞬間」の「こちらとむこうに同時に存在している」と言われる以上、私の現在が時間的延長をもつのは明らかである。だが、その延長は、時間的部をもつだろうか。

一方で、私の現在の核が、時間的部分をもたないことは明らかである。感覚と運動のセットである核は、上述の「意識の流れ」——経験の継起——を与えるものであるが、そこには典型的な延長説が認められるような、相互に区別される複数の内容は含まれていないからである。しかし他方で、私の現在の辺縁はそもそも、時間的延長の構成に寄与しない。というのも、MMにおいて辺縁は、投射によって現実化される我々の過去の記憶か、運動によって表現される我々の未来の予期によって与えられるものであり、これらはいずれも、時間的延長の存在を認めない典型的な原子説が、「継起の経験」の説明に用いた要素に相当するからである。とすれば、私の現在は、時間的延長をもつが時間的部分はもたないということになるだろう。それゆえに、MMにおけるベルクソンの見解は、「延長的原子説」<sup>12</sup>として特徴付けられるべきものである(図5)<sup>13</sup>。では、この立場からは、原子説が一般に抱えている問題——直接性と連續性——はどう考えられるのか。最後に、こ

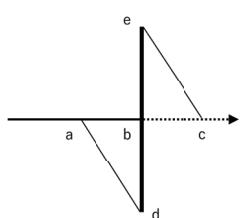


図5 MMの時間意識論をモデル化したもの。線分edの全体が「私の現在」を、点bがその「核」を表す(ただしこの点は、水平方向に時間的延長を有する)。線分dbは「直近の過去」を、beは「直近の未来」をそれぞれ表し、客観的時間においてこれらに対応する部分が順に線分ab, bcである(時間直線の未来に相当する部分が点線なのは、MMが未来の実在性を認めないため)

の点について手短に触れて、議論を終えよう。

まず連続性について。ベルクソンの立場は、延長説と同型の解決を探るにむかじやね。ところのむ、じく短いものであれ、「私の現在」は一定の時間的延長を有する以上、現在同士が水平方向にオーバーラップしていると考えることで、それらの間の連続性は確保であるからである。では直接性についてはどうか。通常の原子説が継起の経験による。色や音の感覚と同程度の鮮明さを認めることができるのは、経験内容に対し、時間様相の差異を設けるためであった。この点で、原子説と全く同じ戦略をとつて、MMは、継起の経験については、(現代の論者が言う意味での<sup>(1)</sup>) 直接性を認めてこなじに間へいとがぢやるだろう。とはいえいれは、ベルクソンの理論の欠点といつよりむ特徴と見做されるべきである。ところのむ、彼にとって持続とは、まあもって、それ自体で存在する過去——純粹記憶——に由来する相互浸透的な心理状態として定義されるものであったのだから。

## 文献表

Milč Čapek [1950], Stream of Consciousness and Duree Reelle, *Philosophy and Phenomenological Research*, 10, pp. 331-353

Barry Dainton [2010], Temporal Consciousness in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Barry Dainton [2016], 岡嶋隆佑訳、「中立」元編「時間経験・時間——ベルクスの分析的視座」『ベルクソン『物質と記憶』を解剖する』、書肆心水、pp. 206-228

William James [1890], *The Principles of Psychology* [PP], vol. 1, Henry Holt Geoffrey Lee [2014], Temporal experience and the temporal structure of experience, *The Philosopher's Imprint* 14 (3): pp. 1-21

Alva Noë [2004], *Action in perception*, MIT press

伊佐敷隆弘 [2010], 「時間様相の形而上学——現在・過去・未来とは何か」、勁草書房

岡嶋隆佑 [2016a], 「ベルクソンの時間意識論：意識の直接与件についての試論」から『物質と記憶』まで』『筑波哲学』、筑波大学哲学研究会、No. 24, pp. 25-38

岡嶋隆佑 [2016b], 「ベルクソンにおける取縮概念について」『ベルクソン『物質と記憶』を解剖する』所収、書肆心水、pp. 239-251

岡嶋隆佑 [2017], 「ベルクソン『物質と記憶』におけるハイジニア概念について」『トマス哲学・思想研究』、第22号、pp. 100-111

杉山直樹 [2006], 『ベルクソン——聽診する経験論』、創文社

## ねわりに

おとむよう。「私の現在」は「核」(「直接的過去」および「直接的未来」)と「辺縁」(「直近の過去」および「直近の未来」)をむへ。この概念に基づくMMの時間意識論は、辺縁全体の同時的経験について「継起の経験」を、核が有する時間的延長によって経験同士の接続の「連続性」を説明可能な「延長的原子説」として特徴づけることができる。MMの理論の最大の特徴は、実践的な観点から時間意識を捉え直すにむけ、その参考先であるPPにおいてはただ前提とされるだけの「経験の継起」——「意識の流れ」——の本性を、身体の行動の実現として明確に規定である点にある。

## 註

(1)ベルクソンの著作からの引用には、慣例の略号の後、PUF原書校訂版の

頁数を示した。

(2) 典型的には、Čapek [1950] や Dainton [2010]° 例外的に Dainton [2016] は MM を含めた考察を行っているが、本稿のように「私の現在」に対する詳細な検討は行っていない。

(3) い) では岡嶋 [2017] で提示した解釈を本稿に必要な範囲で取り上げ直している。

(4) 収縮概念について、岡嶋 [2016b] を参照されたい。なお本稿は、岡嶋 [2016a] に着想を提示したいいくつかの論点に詳細な検討を行うものであるが、PP におけるジェイムズ自身の議論との対照はこれらで示したので、最低限しか取り上げない。

(5) 本稿で「運動」と言うとき問題となつているのは、「生まれつた運動」と呼ばれる、感覚の受容によって自動的に対応する筋肉に引き起される運動であつて、腕を動かしたりする場合の、すでに実行された運動とは区別されるものである。

(6) なお「私の (mon)」と言われるからといつて、い) でベルクソンは一人称に対し、特別な意味を込めているわけではなく（実際「我々の現在」（MM, 154）と云う表現も用いられる）、客観的時間との区別が問題となつてゐるにすぎない。

(7) い) では用語を借用しているだけで、「見かけの現在」の「核」や「辺縁」が「私の現在」のそれらと全く同じ構造をもつわけではない。「見かけの現在」の構造分析については、伊佐敷 [2010]（第一一章）を参照。両者の厳密な比較は別の機会に譲るが、「私の現在」の「核」はジェイムズの用語では「感じ」(feeling) に近いものであると思われる。

(8) PM, 168-169 を参照。同様の記述としては ES, 55-57°。これらのテクストで問題となつてゐるのは、本稿で言えば、私の現在の「辺縁」にあたるも

のである。

(9) ジェイムズ自身の言葉は「感じの継起」と「継起の感じ」だが、い) では現代の用語法に従つている。また彼は、この文脈で「流れ (stream)」と「継起」を同義的に用いているように思われるため、本稿でも区別しない。

(10) い) では Dainton [2010] の議論を本稿に必要な範囲で取り上げ直している。なお Dainton [2010] の分類で原子説は「把持説」に相当する。しかし本稿は、未来方向についての議論を含む」とかい、Lee [2014] の分類に従つて、こちらの名称を用いている。

(11) ベルクソン自身は具体例を与えていないため、い) では同じく知覚における感覚と運動の役割を強調する Noë [2004] (pp. 1-2) が与えている具体例を用いた。

(12) この名称 자체は Lee [2014] がすでに自説に對して用いているが、本稿はさしあたつて名称を借用しているだけで、彼の立場と MM の見解の同一性を主張するものではない。両者の対照は別の機会に行いたい。

(13) 紙幅の都合上ここで詳述はできないが、MM 第三章に示される逆円錐図はこれと同じ事柄を示したものと理解するのも可能であると考えている。

(14) ベルクソン自身の「直接的」という用語の検討も今後の課題の一つといたい。

（岡嶋隆佑・おかじま りゅうすけ・慶應義塾大学）

# フッサールの知覚概念とダメット的検証主義

葛 谷 潤

我々は様々な内容を持つた判断や主張を行うことができる。では、それらの内容の違いとは一体何に存するのだろうか。例えば、私が「この部屋は暑い」と述べる場合と「隣の部屋が暑い」と述べる場合で、

私は異なる内容を持つ主張をしているが、この内容の違いは何に存するのか。この問いに對して『論理学研究』におけるE・フッサールからは、ある明快な見解を取り出すことができる。内容の違いは、その判断ないし主張を直接的に確証（充実化）するために要求される作用の違いに対応する、というのがそれである。作用の内容、フッサールの言い方であれば「意味」ないし「作用質料」には、その判断を「充実化的に証示する道」(Hua XIX/1, 488)が理念的に對応している。

先の例で言えば、「この部屋は暑い」という主張を充実化する知覚経験と「隣の部屋が暑い」のそれとは、その意味の違いに即した形で異なる。そして『論理学研究』以後、この主張とその帰結は、フッサール自身によってより明確に自覺化され、吟味されていった。充実化する経験は『イデーン』においては例えさ「何らかの超越的なものの定立」によつて原理的に「中略」規定される証示の仕方」(III/1, 102)といつた文言で明示的に表現されており、また全集第三六巻『超越論的

観念論』には、「何かが存在することとそれが証示可能であるということは同値である」という主張が持つ帰結との継続的な格闘の記録が収められている<sup>(1)</sup>。

我々の認識実践から独立に理解可能なものとして何らかの実在を前もつて前提し、それを用いて作用の内容を個別化するような立場に對して、この種の見解を採用する強みは、そこから直ちに、表現の意味理解に關して、それが對応する確証手続きの把握に存するというシンプルな説明が帰結する点にある。そしてこの強みは、少なくとも中期以降のフッサールの超越論的観念論を考察するうえでは、無視できない重要性を持つ。というのも、何かの現実存在にとつて、それを証示する顯在的意識の存在を必要条件だとみなす彼の立場が、思弁的形而上学を超えて哲学的な正当化を得るとすれば、その理由はそれが我々の世界を理解する仕方を適切に説明するという点にこそ求められると思われるからである。

さて、しばしば指摘されてきたように、この種の充実化に基づく意味理解は、それに基づいて反実在論的な主張を引き出すという点も合わせて、一時期M・ダメットが擁護していた検証主義的な意味理解の

説明と強い親近性を持つ<sup>(2)</sup>。しかしこのことは、両者が強みだけではなくその脆弱性をも共有している恐れがあるということでもある。そ

して、ダメットは晩年、ある問題を取り扱う中で、経験的言明に関して実在論的説明へと一定の譲歩を行つた。すると、広く反実在論の取りうる選択肢という観点からしても、フッサール哲学の意義の吟味という観点からしても、ダメットの譲歩の原因となつた問題に対しても、フッサール的な立場はどのような手を打てるのかという問い合わせ興味深いものとして現れてくる。

以上の背景を踏まえ、本発表は次の二つのことを目的とする。一つは、ダメットが実在論へ譲歩するきっかけとなつた問題を、フッサールの立場に関連する仕方で紹介することである（第一節）。もう一つは、問題の批判に対してフッサール的な立場が取りうる方向性を整理し、以後のフッサール研究の足がかりを提供することである（第二節）。

具体的な議論に入る前に、用語法に関して一つ断つておきたい。以下ではダメットとフッサール双方の立場を横断する形で議論が進む。したがつて、〈その遂行を通じて我々がある命題の真理ないし一定の存在を認識することになるような作用〉に関する中立的な総称があると便利である。本稿ではそのような語として「確証（する）」という語を採用する。またこれに応じて、「任意の言明に関して、その遂行可能がその言明の真理と同値であるような確証の仕方があり、問題の言明の理解はその仕方の把握に存する」ないし「何かがある一定の仕方で現実に存在するということの理解は、ある特定の確証の仕方が遂行可能であるということの把握に存する」とする立場を「確証主義」と呼ぶ。

## 第一節 確証主義の基本構図とあるギャップ

確証主義には、その説明と実際の理解内容の乖離が様々な事例において指摘されてきたし、またそれに対して様々な応答が試みられてきた<sup>(3)</sup>。その中でも本稿が扱うのは、他の場所についての現在時制言明の問題である。この種の言明は、数学的言明に関しては生じないよう、ある特有の問題を確証主義に対して提示する。以下では意味に関する確証主義的な見解がいかなるものかを、まず数学的言明について、ついで経験的言明に関して確認する。そしてその後、他の場所についての現在時制言明の問題を確認する。

一般に、ある文の意味の理解は、その文が記述しているのはどのような状況か、つまりその文が真ないし偽であるのはどのような状況かを把握することに存すると考えられる。さて、しばしばそのような状況は我々の認識実践とは独立に理解可能な一定の事態として特徴付けられる。しかし確証主義に従えば、そのような事態および文の真偽は、それがいかなるものであれ、我々の認識（確証ないし反証）の実践において与えられるものとしてのみ理解できるのだから、その確証・反証の仕方と切り離して理解され得ない。

問題の文を原子文に限定した上で、数学的言明の場合で確証主義的見解をもう少し具体的に見てみよう<sup>(4)</sup>。原子文に関しては、問題の手続きは名辞に関わる手続きと述語に関わる手続きの組み合わせになる。名辞に関わる手続きは、派生的な名辞を基礎的な名辞へと変換する手続きである。基礎的な名辞とはその間の同一性が直ちに確証可能な名辞である。同一性判定の方法は、例えばフッサールの用いた「 $[+ \dots +]$ 」という形式やそれに類するものを採用すれば非常に単純になるが、我々に馴染みのアラビア数字を用いた十進法であれそれ以外

あれ、同等の手続きを定められる限りで基礎的名辞の役割を担う。これに対しても導入され、それが何を指示するかが対応する基礎的名辞の指示に帰着する名辞である。例えば「 $52 + 37$ 」や「 $26 + 63$ 」の場合、その間の同一性言明（つまり「 $52 + 37 = 26 + 63$ 」）を直ちに確証なし反証することはできないが「 $+$ 」という表現に割り当てられた手続きを把握していれば、それを用いて一定の基礎的数名辞に書き換えること（「 $89 = 89$ 」）で、問題の同一性を判定することができる。ここで、同一性は関係述語の一種だと考えられるが、それに限らず一般に述語に関する手続きは、基礎的名辞に対し定義される。したがって、述語を派生的名辞と結びつけて文を作ることが意味を成すのは、派生的名辞が基礎的名辞への書き換え手続きとともに導入されているという事実に決定的に依存する。フッサールが数そのものの「充実化」と呼んだ、派生的名辞（彼の言い方では「間接的表象」（XIX/2, 601））の基礎的名辞への変換は、それが指示する数に任意の述語が当てはまるかどうかを判定可能な位置（比喩的に言えば対象が「直接与えられている」位置）へ入り込むことであると言えよう。

名辞は知覚に基づく「そこ」や「ここ」になる。例えば「隣の部屋が明るい」という言明を考えよう。現在の見解では、この文の理解はこの文の確証手続きの把握に存することになる。その手続き全体は「隣の部屋」という場所を指示する名辞に対応する手続きと、「が明るい」という述語に対応する手続きに分かれる。直接的な検証手段として知覚経験を考えるのであれば、ある場所に「が明るい」が当てはまるかどうかを判定するための方法は当の場所でその明るさを知覚するかどうかというものになるだろう。この方法は「隣の部屋」という名辞で問題の場所を指示している場合は使えないが、もし隣の部屋へと実際移動してその場所を「ここ」と指示できる位置にいるならば適用できる。ここから、場所に関する基礎的な名辞は当の場所にいながら発する「ここ」となるであろうし、派生的名辞「隣の部屋」の意味はそれを「ここ」へ書き換えるために取るべき手続き、つまり隣の部屋に移動するという経験になる。したがって「隣の部屋が明るい」の理解は、隣の部屋に移動する経験の後に明るさを知覚するかどうかという手続きとの結びつきに存するということになる。つまり、他の場所に関する言明の確証の為には、まずその対象を直接知覚できる位置へ移行することが必要になる。

一見したところ、このような説明は、言語習得という側面を考える限り、数学的言明の事例と同様に訴えるところがあるようと思われる。というのも、例えば子供が「隣の部屋が明るい」を理解しているかどうかを考える際、その子供がこの種の経験に基づいて問題の言明を確認できるかどうかは重要な要因に思われるからである。

この説明は、言語習得という側面を考えてみれば、強く訴えるところがある。実際、子供が数学的言明を理解しているかどうかを問題にするとき、我々が実際に問題とするのは文とこの種の手続きとの間の結びつきであるという考えはもつともらしい。

メットは認める事になる。『真理と過去』において、経験的言明の場合には数学的言明の場合には見当たらない種類のギャップがあると述べたのち、彼は次のように続けている。

ある言明を検証するものとその言明が述べていることの間のギャップは他の場所で物事がどうなっているかについての経験的言明において明らかになる。そのような言明を検証する方法のうちで我々に利用可能な最も直接的な方法は、その場所に行つてそこで物事がどうなっているかを観察することであり、このことの把握は子供がそのような言明を理解するようになることにとって不可欠である。しかし、その言明が述べることは、もしあなたがそこに行つたならばあなたが観察するであろうことはそれだ、ということではない。そう考える子供は、他の場所についての言明を理解する初等段階にさえまだ達していないだろう。(Dummett 2004, 50. 強調は原文)

対応する「検証する方法」がもはや「検証」の名に値しないような極端な例を考えれば、ここで問題となつているギャップはより見やすくなる。例え私が名古屋にいる時、隅田川沿いに住む友人から「隅田川沿いで花火が上がつているよ」と聞いたとする。私はその後車で六時間ほどかけ隅田川沿いにたどり着き、花火が上がつていないことを確認する。さて、私がこのことに基づいて友人に「君が言つたことは間違つた」。隅田川沿いに到着したが、花火が上がつていないぞ」と言つたとすれば、私は明らかに彼の言つたことを理解していない人物だとみなされるだろう。つまり、この言明において理解すべき事柄

はこれではない。そしてこの場合には、私が事実上遂行した経験のいずれも、彼の主張を確証も反証もしない。同様の事例をつくるためには、実はそれほど距離が離れている必要はない。「目の前の無線 LANルーターの裏側についているランプが今光つた」という言明でも同じギャップが存在する。そしてこのギャップは明らかに、現在知覚していない他の場所についての言明を確証するには、まずその対象を直接知覚できる位置へ移行する必要があるということに存している。確かに「隣の部屋が明るい」のような場合では、問題の経験系列はその言明を主張ないし拒否するためのある種の証拠と見なされるだろう。しかしその場合でも同様のギャップは存在し、それを認識しない子供は花火の例の私と同じ無理解を示している、というのが上のダメットからの引用の趣旨である。

もちろん、上の指摘があるギャップを正しく指摘しているのだとしても、ここから直ちに確証主義的な説明が一般的に誤つていると結論するのは勇み足である。確証主義の主張は、任意の言明に関する、その遂行可能性が問題の言明の真理と同値であるような確証の仕方が存在し、これとの結びつきに問題の言明の理解が存する、というものだ。上の例が示しているのせいぜい、その候補にふさわしいように見えたある種の知覚経験の系列が、実際には求められている条件を満たすものではなかつたということだけである。決して、いかなる確証の仕方も問題の条件を満たしえないと云ふことは示されていない。実際ダメットも、この種の事例が示すギャップを次のように解釈している。「言明「君のお姉さんは今朝食をとつてゐるに違ひない」の述べることは、もし君がお姉さんのいるところに行くならば、彼女が朝食をとつてゐるのが見えるだらう」ということではない、ということへの

気づきを、我々がある子供に（それがその言明の真であることを確かめる最も確実な方法であることを彼が知っているとしても）認めるのはなぜなのか。我々がそうするのは、それがその言明を検証する最も直接的な方法ではないだろう、という意識を子供に認めるからだ（Dummett 2004, 53. 強調は原文）。さし当たりこゝでは、「最も直接的な」は「意味を構成する」と読み替えて構わない。つまり、問題のギャップは認識から独立に存在する実在とその認識との間のギャップではなく、むしろ言明の意味を構成するような方法と、それ以外の方法との間のギャップだ、というわけである。実際、確証主義を維持するためにはこのように理解するほかない。すると確証主義が答えるべき問いは次の仕方で定式化できよう。「他の場所に関する現在時制言明の意味を構成し、その遂行可能性がその真理ないしそれが語るところのもの現実存在と同値となるような、そのような確証とは何か」。

以上が、他の場所に関する現在時制言明の問題である。次に、フッサールの取り組みやダメットの実際の応答も取り上げつつ、この問題に対する可能な応答の整理を試みたい。

## 第二節 確証主義の取りうる二つの方針

この事例のポイントは少なくとも二つある。第一に、ギャップが指摘されている言明のクラスは通常有意味な言明とみなされる言明のクラスの大部分を覆つておりまたその典型例ですらあるため、我々がそれを理解していることを否定することが困難であるということ。第二に、求められる条件を満たす確証は、私が事実上遂行しうるものの中には含まれていないように見えるということである。すると、確証主義がもつともらしいものであるなら、言明の意味を構成するような確

証の候補は、私が事実上は遂行できないような経験も含めた、より広い範囲の経験まで考える必要がある。フッサールがこのことを認めていたこともまた明らかである。「いかなる人間的経験のうちにおいても明確に証示されえないような事物や事物世界が存在することは、無論自明なこと」（III/1, 103）であり、存在との相関において問題となつている理性的な証示可能性は「経験的な可能性としてではなく、「理念的」な、つまり本質可能性として」（III/1, 314）理解される必要がある。しかし、具体的にはどのような範囲の経験を考えればいいのか。私が事実上遂行しえない確証の候補は基本的には次の二つである。一つは、私の能力に関する事実的な制限を取り扱った場合に遂行可能となる経験、もう一つは、私以外の主体が遂行しうる経験である<sup>(7)</sup>。

第一の拡張は、明らかにフッサールが数学的言明の場合にすでに認めていた拡張である。例えばある数学的言明の直接的な確証ないし反証のためには、ある時間（例えば一分）かかる操作を二の五十乗回繰り返すことが必要（かつ十分）だと分かつたが、私はどう頑張っても二の二四乗回ほどしかその操作を繰り返せないとしよう。この時、二の二四乗回ほどしか遂行できないということは、その操作の性質ではなく、それを遂行する私の偶然的性質である。私の事実的な制限さえなければ、私はこの操作自体は際限なく「そして同様に」という形で続けていくことができる、ということを私は把握できる（「[代入操作という思考を何度も繰り返し確立しうるということは] 我々にとつては必ずしも確実でないにせよ、それ自体としては確実である」（XIX/2, 601. 強調は原文））。すると、私による事実上の遂行可能性とは別に、手続きの本質に関わらないような私の事実上の制限を取り払つた上での遂行可能性を考えることができる。すると、数学的言明

の真偽が問題になっている時、実際に問題になっているのは前者ではなく後者だと考へることができる。

フッサールは同様のことを、経験的言明に關しても認めているように見える。例えば『超越論的觀念論』第六テキスト第九節「實在性の顯在的自我への依存」には、問題の遂行可能性が物理的な制約を超えるものであることが明言されている。彼は、私の知覚野の外に事物があるなら、それは私の周囲 (Umgebung) に属すると述べ、さらに何かが私の周囲に属するということを、私が適切に移動した後にその事物が知覚野にあるような状況へ至るに違ひないということとして分析した後、次のように可能な反論を棄却している。

もちろんあなた方は次のように反論はしなかろう。空氣のない宇宙空間へと私は超えては行けない、というのも私は直ちに窒息するか、私の感覚器官はもはや通常に働きえないだろうから等々、と。いま我々は物理的な可能性を検討してきたのではなく、ある事物の存在の理念的な可能性に属するものを、そして、同值のことだが、存在を証示する理念的な可能性に属するものを検討してきたのだ。(XXXVI, 115 強調は原文)

少なくともここでの反論に対しても、私の能力に關する物理的な制約を緩めることができると、存在と確証可能性と間の同値性は保たれるだろう。

しかしこの方針は、そのままで本稿で扱っている問題を解決しない。なぜなら、私が他の場所についての現在時制言明を確証する経験を今ここでの経験から連続する形で持つことができない理由は、私の能

力についての制約にはないからである。むしろその理由は、私が今ここでそれを確証しないようなある特定の経験を持つており、かつこの経験を他の場所についての経験へ連続させるにはさらなる経験が必要であるというまさにそのことにある。確かに、私が時間の停止やその逆行を知覚的に経験する能力を持つと、これが意味を成すならば話は別だ。しかしそれが意味を成すかどうかは疑わしいし、たとえそれが意味を成し、さらにそれが内側から想像可能だったとしても、その種の経験の理念的な遂行可能性のもとで我々が上の言明を理解しているようには思われない。

可能な経験として他者の経験を考える選択肢へと移ろう。この場合、そこで問題となる「他者」が事実存在する他者のみを含むのか、それとも可能的な他者も含めるかで立場が分かれる。まず、前者から考えよう。この場合、さらに「他者」として我々が通常の意味で、つまり言語的な意思疎通が（原理的に）可能な他者にのみに限定するか、より広いもの（低次の生物や場合によつては無生物など）を考えるかでさらに二通りの可能性がある。前者は一時期ダメットが表明していた立場である<sup>(8)</sup>。この立場は、問題となる他者の経験が（ある程度は）現実の私が遂行しても対応する言明の確証だと認められるものとなるという利点をもつが、しかしギャップを埋めることができる言明の範囲は非常に狭いものとなる。後者の例としては、フッサールがモナド論を展開する際にこの種の可能性を考察していたと解釈できるかもしれない<sup>(9)</sup>。しかしこの種の立場では、認める主体の範囲によって非常に広い範囲の言明のギャップを埋めることはできても、そこで問題となる「他者」の「経験」には、私がそれを遂行することが意味をなさないようなものも含まれることになろう。

よつて、もし私が遂行しても対応する言明の確証だと認められる

範囲の経験に訴え、かつより広い範囲の言明の意味理解を説明しようとするなら、通常の意味で、**意思疎通可能**でありかつ**可能的な他者の経験**を考える必要がある。確かにこの見解をとるならば、非常に広い範囲の言明に関するギャップを埋めることができよう。『真理と過去』の時点でダメットは、確証とはそもそも個人的な営みではなく、その本性からして共同体的な営みだと考え、この立場を採用した (cf. Dummett 2004, 52)。最後にこのダメットの見解を確認し、この種の間主観的な選択肢に関するフッサールの立場の検討のための足がかりとしたい。

『真理と過去』におけるダメットの最終的な見解は次のようにまとめられる。「場所 a が F である」という形式の文の理解は、場所 a ないしその周辺にもし何らかの観察主体がいたならば、F であることを観察したであろうという、場合によつては反事実的な状況との結びつきに存する、と (cf. Dummett 2004, 62, 65–68)。

まず注意すべきなのは、いの修正はそのままでは、当の文を理解する人が、**（なんらかの観察主体が場所 a を観察可能な位置にいる）**といふことをいかに理解しているのかを（他者構成の問題を別にしても）全く説明しないままに残しているということである。元々の確証主義の立場では、他の場所での事柄は、その時点での理解主体の経験から出発するような、ある種の経験の系列のもとで理解されると説明されていた。しかしこの修正案においては、この点をどのように説明するのかは全く述べられていない。（もちろん、これを「もしなんらかの観察主体が、場所 a を観察可能な位置にいたならば、なんらかの観察主体を観察する経験を持ったであろう」と説明し

たならば、無限後退に陥る。）

ダメット自身の決断は、ここで確証主義を部分的に放棄することであつた。彼は確証を超えて時空位置に對する指示を可能にする参照枠（「時空間グリッド」と呼ばれる）に訴える必要性を認めたのである (cf. Dummett 2004, 50–55)。この時、「場所 a が F である」という言明の真理は、確かに依然として可能的観察の有無に結びつけられてはいる。しかし場所への指示を支えるのは、確証手続きではなく、時空間グリッドである。

この中間的な立場がどれほど維持できるものなのは明らかではない。素朴な反応の一つは、このようなグリッドを導入したなら、可能的観察への訴えは余分なものに見えるといふものだろう。もし当のグリッドが観察主体の位置付けに使えるのだとすれば、なぜそれで事物を直接位置付けないのかは明らかではない。

以上で確認したことをまとめた上で、状況を整理しよう。今ここで顕在的に遂行している知覚から出発する限り、他の場所に關する現在時制言明の直接的確証は、私には事実上不可能である。このことが確証主義的に解決されうるのは、私が事実上遂行可能な経験以外の経験を可能な確証に含める場合に限る。しかし少なくとも上で整理したオプションに関して手短に検討した限りでは、元々の確証主義の強みを維持しつつ問題を解決することは困難に見えた。しかしもちろん、上で確認したオプションはそれぞれ十分に検討されているわけではないし、またそもそも網羅的でない。したがつて、確証主義陣営に属する哲学者としてフッサールを解釈しその可能性を検討することは、広く反実在論陣営から提出できる見解の可能性という観点からしても、またフッサールの立場の意義を吟味するという観点からしても、依然ど

して意義のあるものだらう。特に何らかの説得的なオプションが提出できた場合には、フッサール研究の枠を超えたインパクトが期待される。

ただし、上の整理から少なくとも示唆されているのは、この問題は単に「原理的」「可能的」ないしそれに類する語で知覚経験を形容する」とによつて直ちに解決されるようには思われないということである。少なくとも存在と我々の知覚経験とを関係させる眼目が、我々が世界をいかに理解しているのかを説明するところにあると考へる限りは、そうである。我々は常に、その時訴えている知覚概念が、我々の世界理解の説明において訴えられるものであるのかといふ点に気を配る必要がある。ダメットの譲歩が、あくまでこの点にひだわつた結果だと「いうことは、事物の存在を証示するものとしてのフッサールの知覚概念を吟味する際に銘記されて然るべからん」と思われる。

## 注

- (1) フッサール全集第三六巻に関しては松井一〇一六の報告が参考となる。  
この点についての指摘は三上一九九七・三上一九九八を参照。また本稿  
注四も参照。
- (2) 例えばEvans 1982の第四・一節を参照。
- (3) ハハで念頭に置いている意味の確証主義的説明については葛谷  
Nijhoff) からの引用は、ローマ数字で巻数を示す。
- (4) フッサールが『論理学研究』以前から意味概念を構成  
主義的に捉えていたいとはCentrone 2010を参照。ノエマ概念との関連性  
に関する示唆については富山一〇一〇を参照。
- (5) ダメットは経験的言明の中にはその直接的証拠が推論を介するものが  
あると考えてゐる (Dummett 2004, 64)。むつて以下の「経験的言明」は

正確には全て「経験的観察言明」と述べるべきだが、本稿では観察言明のみを扱うので、単に「経験的言明」と表記する。

(6) 一時期のダメット的確証主義が直示を基礎とする二段階の構造を持つことに関してはEvans 1982の第四・二節も参照。フッサールに関しては葛谷一〇一三の第二章を参照。

(7) 「私がもしゃの場所にいたならば」という反事実的状況を考える場合は、今いの経験との非連続性を踏まえ、以下で扱う可能的他者を想定する事例に属すると考へる。

(8) Dummett 2006を参照。Dummett 2004より出版は後だが、元となつた講演の順にいってはDummett 2006が先である。その経緯や立場の違いはDummett 2006の序論を参照。

(9) Smith 2003の第四章、特に「フッサールの形而上学」の節の110-111頁  
以降参照。

## 参考文献

- フッサール全集 (Husserl, Edmund. *Husserliana: Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff) からの引用は、ローマ数字で巻数を示す。
- Centrone, Stefania. 2010. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Springer.
- Dummett, Michael. 2004. *Truth and the Past*. Columbia University Press.
- . 2006. *Thought and Reality*. Oxford University Press.
- Evans, Gareth. 1982. *The Varieties of Reference*. Oxford University Press.
- Smith, A. D. 2003. *Husserl and the Cartesian Meditations*. Routledge.
- 葛谷潤. 110-111. 「『論理学研究』における「意味」と「充実化」」、「フッサー  
ル研究」、第十号、フッサール研究会、六一-七五。

富山豊: 二〇一三: 「フッサール中期志向性理論におけるノエマと地平の意義について」、『現象学年報』、日本現象学会、一四一—四八。

松井隆明: 二〇一六: 「存在と証示可能性」、『フッセリアーナ』第三六卷『超越論的觀念論』を読む』、『フッサール研究』、第十三号、フッサール研究会、二三二—三三九。

三上真司: 一九九七: 「フッサールと実在論の問題(II)」、『横浜市立大学論叢人文科学系列』、第四八卷第一号、横浜市立大学学術研究会、四七一—八一。

——: 一九九八: 「フッサールと実在論の問題(III)」、『横浜市立大学論叢人文科学系列』、第四九卷第一号、横浜市立大学学術研究会、七一—一一六。

(葛谷潤・くずや じゅん・日本学術振興会)



# 美学理論の解釈学的解体

## ——カント美学と解釈学における構想力の問題——

小平健太

はじめに

本論考の狙いは、ハンス＝ゲオルグ・ガダマー（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）の主著である『真理と方法』「第一部」における彼の思索に焦点を当て、そこにおいて展開された近代美学に対する哲学的解釈学の批判構造と、それが『真理と方法』全体に対してもつ体系的役割とを、彼の〈芸術哲学〉の観点のから究明することにある。

芸術経験を「言語」および「真理」、さらには「哲学」と密接に接合させるガダマーの哲学的解釈学は、バウムガルテン以来開始された美学の伝統において、口ゴス的位相に媒介された世界経験の普遍性、すなわち「解釈学的経験」の普遍性を芸術経験の中枢に据えることによって、従来の美学理論に対し一石を投じるものであった。『真理と方法』第一部の「芸術論」の最終項では、「美学は解釈学へと吸収されなければならぬ」<sup>(1)</sup>という核心的かつ大胆なテーマが掲げられ、ハイデガーの存在論哲学をさらに解釈学へと拡張させることで、ガダマーは近代美学の伝統的な理論的枠組みの解体を試みている。

しかし、他方でこうした哲学的解釈学の思索は、美的・感性的なもの（das Ästhetische）の地位を剥奪する哲学的プログラムとして、と

りわけ八十年代以降多くの論者によつて批判と疑問が投げかけられた。哲学的解釈学の体系化のための美学の位置づけを批判したブーナー<sup>(2)</sup>、またそれと並行するかたちでガダマーの芸術の思索を「解釈学への美学の狭隘化」と称したベーメ<sup>(3)</sup>、さらに哲学的・解釈学的な先行概念による芸術の規定に慎重な態度を見せたグロンダン<sup>(4)</sup>など、こうした多くの批判的研究がなされてきた。これらに代表される研究は、ガダマーが『真理と方法』において展開した「芸術論」の体系的不備や、芸術現象の取り扱いの一面性を指摘することで、美的現象に対する解釈学のアプローチの限界と制限とを測定するものであったと言えよう。ところが他方で、こうした様々な批判の結果、哲学的解釈学が近代美学に対して備える意義は、単なるひとつつの〈アンチテーゼ〉としての理解に切り詰められてしまつたともいえる。筆者が見る限り、これらの研究は、そのいずれも『真理と方法』の「芸術論」を解釈学の理論構築のための一契機・手段とみなすことで、ガダマーの芸術思想が彼の哲学全体に対してもつ体系的意義や構成的役割を独自に評価する観点が欠落している。ひいては、このことがガダマーの思考を到底して貫く芸術思想の哲学的意義を見逃し、彼の哲学の本質的洞察に

おいていまだ未解決の部分を残すという事態を招いている。

そこで、本論考では、こうした問題意識のもと、第一部の「芸術論」におけるカント批判の文脈に今一度注目する」とから始め、その体系的意義を改めて『真理と方法』全体の枠組みの内において、問い合わせることにしたい。哲学的解釈学と近代美学との連関の深淵において問題となつてゐる事柄は何であるか——」の点を今一度ガダマーのカント解釈に即しつつ究明する」とが、本論考の目的である。

## 一 ガダマーのカント解釈——美と芸術をめぐる解釈学の批判構造

『真理と方法』第一部の「芸術論」における一連の議論において、貫して展開されていたのは、近代の思考的枠組みの解釈学的解体ともいうべき思索の嘗みであった。まず第一章第一節では人文主義の伝統の意義が近代美学との連関において究明され、さらにそれに続く第二節において、カント哲学による美学の「主觀主義化」の問題が論じられる。ガダマーによれば、そこで「カントの本質的な関心事」とは、「概念の尺度から解放された美学の自律的な基礎づけを果たし、そして芸術の領域においては決して真理への問い合わせを立てず、そうではなく美的判断を生の感情の主觀的なアプローリに、つまり、趣味と天才の共通の本質をなす我々の〈認識一般〉の能力の調和に基礎づける」と(GWL, 65)にあるとされる。

こうした問題意識のもとガダマーが当該の第二節においてまず問題としたのが、カント美学における広義の芸術美と自然美、および趣味と天才の問題であった。カントはバウムガルテン以来伝統的な美学理論内部において問題となつてきた「完全性 (Vollkommenheit)」概念<sup>(5)</sup>、「付属する美 (anhängende Schönheit)」を趣味判断の原理から退ける」と<sup>(6)</sup>、「付属する美 (anhängende Schönheit [pulchritudo adhearens])」に対しても「自由な美 (freie Schönheit [pulchritudo vaga])」に定の優位を与えている。いかなる「目的」の概念にも依るゝ)なく、「自由な美を (単に形式にしたがつ)」判断する場合、趣味判断は純粹である」と。こうしたカントの議論を受け、ガダマーはカントの「趣味の立場」とは、その純粹性をもつて「美的判断力の本質を汲み尽す」と、そしてそれを「知性的」基準による制限から守る)とを要求する」(GWL, 51)と述べている。

ただし、他方でガダマーがこのよだなカント美学における自然美的立場に關して主張するのは、こうした完全性概念の否定が、それに基づく「趣味の立場」の超克を意味している点である。というのは、客觀的合目的性——すなわち、対象の「完全性」であれ「有用性」であれ——に取つて代わり、主觀的形式的合目的性を趣味判断の根底に置く)ので、カントは完全性概念を美学の原理から退けた訳だが、他方で「のとき、ガダマーによればカントが同時に示していたのは次の点であったからである。すなわち、この主觀的合目的性は、美と道徳性の表現との期せずした一致の内に捉え直されることで、趣味が単なる「形式」に留まる)となく、「内容」に關わることをもカントが示した点である。自然美は芸術作品とは異なり、こうした我々の道徳的規定を知らせるために存在する訳ではないにもかかわらず、我々に「我々の道徳的規定を意識させることができる」(GWL, 57)点に、ガダマーはカント美学の一種の内的完結性として「自然美の道徳的な重要性」を読み取っている。「芸術ではなく、自然美だけが自然を判断するにあたつて目的概念を正当化するのに役立ち得る。既にこの体系上の理由から(純粹)な趣味判断は、第三批判の不可欠な基盤であり続けるのである」(GWL, 60)。

さて、こうした自然美に立脚するカントの立場は、ガダマーが見る限り、天才の立場においても一貫して保持される。というのも、美的理念を表出する能力であるとされる天才も、自然において喚起される美的理念の表出を規範とするからである。芸術とは「〈偶然性の驚異〉」<sup>(8)</sup>としての自然美への回帰、しかもそれは自然への直接的な回帰ではなく、人間の「技術」の最高の営為を通じた、すなわち人間の超感性的で究極的な「目的」——すなわち道徳性——への営為を介した媒介的な回帰に他ならない<sup>(9)</sup>。

このように見ると、《美しき技「芸術」》は天才の技である(Schöne Kunst ist Kunst des Genies)》というカントの命題もまた、自然美に対する芸術美の自律的地位を基礎づけているというよりは、認識主体の側における自然との主観的合目的性の内に美的判断力の正当性を基礎づけるものということになる。

こうしてガダマーは、カントの美学論において自然美における美の問題だけでなく、「芸術における美についてもまた、我々の認識能力の戯れにおける自由の感情に対する合目的性の原理以外、概念と認識のいかなる基準も、判断のいかなる原理も存在しない」(GWL, 61)と評する。このように理解することによって、ガダマーは「趣味と天才とは原則として同一の基盤に立つ」、すなわち人間の認識能力、つまり構想力の創造的な調和、さらに言えば主観的合目的性の基盤に立つことを示し、そして「美的判断力の自己自律(Heautonomie)」は、美的対象に対するいかなる自律的な妥当性領域をも基礎づけるものでは決してない」と結論付ける(GWL, 61)。「判断力のアприオリを問う」というカントの超越論的反省は、美的判断の要求を正当化するが、しかし芸術の哲学という意味での哲学的美学を根本において容認しな

いのである」(GWL, 61「強調は筆者による」)。こうしてガダマーから見れば、趣味の立場も、そして天才の立場も——むらには自然美に対する芸術美の立場も、本来的な「芸術の立場」足り得ない。というのも、そうして基礎づけられたのは、そこにおいてこれらの両項が互に接続される超越論的な媒介項としての〈美的判断力のアприオリ〉に他ならぬからである。「そして、いかにして美的経験の真理を成し遂げ、カントの〈美的判断力の批判〉をもってはじまつた美的なもの徹底した主観主義化を克服することができるのか、という問い合わせられる。我々が示したのは、カントをして美的判断力を完全に主観の状態へと関係づけさせたのは、まったく特定の、超越論的な基礎づけ作業を目的とする方法上の抽象化に他ならなかつたという点である」(GWL, 103)。

## ニ プラートニアの負の遺産——構想力と言語の本來的連関

こうしてガダマーは、自然美と芸術美という関係性そのものに対する疑義を議論の基本線として描きつつ、さらにこうした思考の基盤そのものを解体すべく、議論を大きく展開させていく。ガダマーは双方の連関において「自然美の道徳的な重要性」——すなわち、自然美は我々に自身の道徳的規定を意識させる——を読み取る際に、カントの議論の内的完結性を認めつつも、その議論は〈美的判断力のアприオリ〉を正当化するためであつて「芸術という現象をそれにふさわしい尺度で見ているとは言えない」(GWL, 52)と反論を加えていた<sup>(10)</sup>。こうや、こうしたガダマーによる解体の思考の意図を明らかにすべく、その具体的な内容を参照しておきたい。

これ「芸術美に対する自然美の優位」とは反対のことと言え  
る。「というのも」芸術美に対する自然美の優位は、特定の言  
表 (Aussage) に対する自然美の欠如の裏返しに過ぎないからで  
ある。こうして逆に、自然美に対する芸術美の優位を以下の点  
に見ることができる。すなわち、芸術の言語とは……我々に意  
味に満ちたものとしてはつきりと訴えかけてくる要求度の高い  
(anspruchsvoll) 言語である、という点である。……むしろこの  
芸術の特定の訴えかけ (Anspruch 「要求」) こそが、我々の認識  
能力「構想力」における自由な遊動領域を適切に開示し、ここに  
芸術の素晴らしいも、秘密に満ちたものがある。(GW1, 57)

こうした点においてガダマーは、カントの認識論的図式における構  
想力とは別の次元において確保される「芸術の特定の訴えかけ(要求)」  
が開示する芸術経験における我々の認識能力、すなわち構想力の存在  
を言語的認識との連関において示唆している。さらには、第一章「第  
三節」における「美的意識」の批判においても、カント的な意味にお  
ける〈経験〉の概念的拡張を図る際、次のように述べている。「した  
がつて我々にとって問題であるのは、芸術の経験をそれが経験として  
理解されるよう見ることである。……芸術の言語とのあらゆる出  
会いは、閉じることのない出来事との出会いであり、それ自身この出  
来事の一部である限り、そこに「芸術の経験に」広範にわたる解釈学  
的な帰結が存するのを我々は見ることになる。そしてまさにこのこ  
とこそ、美的意識に対し、また美的意識による真理の問い合わせの無効  
化 (Neutralisierung) に対して、主張されるべき事柄である」(GW1,  
104f.)。

上記の引用においてガダマーは、現存在の歴史的制約性そのものを  
〈経験〉の全体性の内に反省的に構造化する過程で、美的対象として  
の芸術作品に対峙する自律的な美的意識という二項的な認識図式に基  
づく経験構造を乗り越え、作品と作品が属する歴史的・地平そのものの  
統一的経験を捉える新たな〈経験〉概念の理解を求めている。つまり  
「主観」・「客観」、さらには「感性」・「知性」といった近代的思考に基  
づく二項的な経験図式に対して、「出来事との出会い」と表現されてい  
る新たな〈経験〉概念に基づく芸術の経験様式が、美的意識に立脚す  
る美学の理論的枠組みを超えて、芸術作品の「真理の問い」のもと、  
広く解釈学の理論的枠組みにおいて獲得されなければならない。

このように見るならば、ガダマーはこれまでのカントの美学論の分  
析においてその枠組みを精査する過程で、同時に美的判断力における  
構想力の働きを常に注視していた。こうした事実は、我々に次の点を  
示唆する。すなわち、一方で我々がガダマーの分析を通して見たのは、  
自然美と芸術美の議論においてカントが、完全性美学の否定と自然美  
の道徳的重要性との接合を、主観的合目的性における構想力の自由な  
調和をもつて美的判断力の内に基礎づけたことであったが、他方で上  
記の引用におけるガダマーの構想力への注目は、そうした自然美と芸  
術の連関そのものに疑義を差し挟むことによって、カント的な構想  
力の使用に対して裂け目を入れようとしていたとも理解できる点であ  
る。さらに言えば、構想力を言語の認識的働きを通じて解体すること  
で、〈経験〉の図式そのものを書き換えるとする試みであつたとも  
理解できるのではないか——こうした問題意識に関して、ガダマーは  
「構想力」の問題をめぐる後年の論文において次のように述べている。

プラトンにまで遡る感性的および知的直観の対立、言い換えれば、感性 (Aisthesis) と思惟 (Noesis) の対立、これはプラトニズムにおける負の遺産を思い出せりや、——意識的にせよ、またそうでなくとも——これは近代の思考の上に存するのである。感性的なもの (das Sinnliche) と知性的なもの (das Intelligible) の区別の偉大な成果とは……他方で感覚知覚 (Sinneswahrnehmung) の構造モデルにしたがつて形成された「直観」概念の導入にあつたのだが、ただこれをもつてして直観は概念的思考に対する排他的な対立を含意するに至つたように思われる。<sup>〔1〕</sup>

こうした発言からも、ガダマーは芸術経験の理論に潜む二項的な対立構造 자체、むしろ解体すべきだと考えていたと思われる。ガダマーが見る限り、「直観」は單なる感覚的所与として概念的認識における対立概念として理解されるべきではなく、ひいては芸術経験と概念的認識とは単純な対立関係にはない。ここでガダマーの関心は、そもそも「感性的なもの」と「知性的なもの」とを互いに対立しあうものとして分離して思考する「プラトニズムの負の遺産 (Erblast des Platonismus)」を克服することにこそ、向けられている。「芸術経験は概念的認識への抽象的な対立から理解されではなら (ない)」 (GWL, 192) す、むしろ双方が近代的思考のもと対立的な構図に切り詰められる以前の、双方の統一的連関の内に見て取られなければならない。ガダマーがカント的な構想力の使用に裂け目を入れることで再度取り戻そうとしたのは、感性的・美的認識と知性的・概念的認識との本来自然統一的連関そのものなのである。

### 三 美の形而上学と光の形而上学——プラトンへの解体的遡行

このようにガダマーの芸術の思索を理解するとき、第一部の「芸術論」が『真理と方法』全体の思索に対してもつ構成的役割が見えてくる。『真理と方法』第三部の最終節 (第三節) においてガダマーは、第一部の「芸術」、そして第二部の「歴史」についての議論を総合的に踏まえたうえで、自然科学的な方法原理では獲得し得ない「真理を保証する問いと探究の規律」 (GWL, 494) を開示するものとして、自らの「哲学的解釈学」の立場を示していた。このように見るとき我々の目を引くのは、最終節におけるこうした解釈学の帰結を引き出す議論の中心的主題が、ふたたび美をめぐる「経験」の問題であったという点である。こうした議論の枠組みは、ガダマーの芸術論を究明の対象とする本論考にとって極めて興味深い事実であると言えよう。つまり、『真理と方法』の思索は——さらに言えばガダマーの「哲学的解釈学」——という試みは——、美および芸術についての思索に始まり、またそれをもつて終えるのである。このように見るならば、ガダマーの「芸術論」には、その導入的役割を越えた、全体に対する完結性としての役割が認められると言つてもよいであろう。この最後の主題が、プラトンに端を発する「美の形而上学」の問題である。

ガダマーがプラトンの『バイドロス』の思索に依りつつ、やいで問題としたのは、「美に対する愛の経験 (die Erfahrung der Liebe zum Schönen)」における「媒介」 (Vermittlung) の問題であった。「明らかに、善に対して美が卓越してくるのは、美は自ずから自らを表し、自らをその存在の内で直接はつおりわからせる (eineluchtend machen [=はつきり輝かせる])」ところにある」 (GWL, 485)。「美が「イデア」である」とはまったく確かである、つまり美は、現象界の流れ

を越えた恒常的であるものとして際立つ存在の秩序に属している。しかし、同様に確かであるのは、美はそれ自身で現れるということである」(GW1, 491)。ガダマーは、プラトンの『パイドロス』の叙述における美と愛の連関を注視し、美の「もつとも重要な存在論的機能、すなわちイデアと現象との媒介」という機能」(GW1, 485)を取り出そうとする。そしてその意図は、光の経験様式に基づく美の存在様式と、理解の経験様式に基づく言語の存在様式との「親縁性(Affinität)」(GW1, 490)を、修辞学の伝統に即して明らかにすることにあつた。

既に見たように、ガダマーは善に対する美の卓越性を「自らをその存在の内で直接はつきりわからせる(einleuchtend machen)」ことに求めている。そして「はつきりわかる(einleuchten)」と「はつきり〔ひとつに〕一輝く(ein-leuchten)」とに共通する「光の隠喻法(Lichtmetaphorik)」(GW1, 489)が注目され、それがともに「真(理)— $\rightarrow$  もの[=真に一輝くもの]」を意味するドイツ語のdas Wahr-Scheinliche $\rightarrow$  ト $\rightarrow$  語のverisimileの対応関係と同じく<sup>29</sup>、修辞学の伝統に属している点をガダマーは指摘する(GW1, 489)。ガダマーがそうして主張するのは、イデアと現象の「媒介」としての光の存在様式と同じくして、言語もまた自らが語りかけることによって姿を現すとともに、そして他のものをその全体として現前させる「経験」の「媒体・中間」(Mittel)に他ならないという点である。「言葉の使用において、直観的に与えられたものは、普遍的なものの個別的事例として用いられているのではなく、語られたことの内において自ら現前したものとなる——それは、ちょうど美のイデアが美しいものの内において現前しているのと同じように、である」(GW1, 493)。

我々は先の考察において、芸術経験の図式を長らく支配してきた感

性と悟性との二項的な対立構図に裂け目を入れることで、美的なもののが存在様式を回復させようとするガダマーの思索のモチーフを確認した。今やガダマーのこうした注目に關して、それをカントおよびバウムガルテンを経て、プラトン形而上学へと至る彼の邇行の歩みを通してあらためて見るならば、その意図ははつきりとしてくる<sup>30</sup>。ガダマーが美的・芸術的現象を理解するうえで、常に前提としていたのは、美的存在と言語的存在の形而上学的な親縁性に基づく双方を包括する共通の「経験」の地平なのである。この両者を切り離し、感性と悟性という二項的な対立図式の内に美的・解釈学的なものを押し込めることは、ガダマーからすれば、近代的な美的意識に基づく不當かつ副次的な抽象化の帰結に過ぎない。そのためガダマーは、芸術経験における言語的経験の地位をあらためて引上げることで、構想力の図式に搖さぶりをかけ、近代美学を長らく支配してきた経験の図式を解体しつつ、 $\langle$ 解釈学的なもの (das Hermeneutische) $\rangle$  の包括的領野として、美と言語の本来的な統一的連関そのものを再構築しようとしたのである。

#### 四 結語

これまでの議論をまとめたい。美的概念をめぐり近代美学の理論的枠組みを超えて、プラトン形而上学へと至るガダマーの解体的邇行は、一貫して自らの解釈学的な問題意識に貫かれたものであり、そうして「美的なもの」と「言語的なもの」との本来的な連関を我々に提示するものであった。哲学的解釈学の立場から見れば、 $\langle$ 美的経験 $\rangle$ も $\langle$ 理解の経験 $\rangle$ も本来同一の基盤に立つものである。形而上学的な美的概念に立脚し、その変遷をあらためて辿る」とは、両者の統一的連

関として「解釈学的なもの」の包括的領域を開示する点で、哲学的解釈学の企てにこゝで極めて意義のあることだったのです。そのため、「美」と「言語」の両者の統一的連関を忘却する」と起因する近代の二元的図式の内に、美的現象を不當に切り詰めてしまった美学の解体的廻行という課題が、ガダマーにとって極めて切迫した問題として立てられたのである。この点に、人文主義の伝統を踏まえた『真理と方法』第一部第一章の「近代美学の批判的克服」と文脈が担う、その導入的役割を越えて、哲学的解釈学の企て全体に対しても体系的な意義があると言えよべ。

このように見るならば、ガダマーが主張する解釈学の立場の力点とは、必ずしも美的なものに対する自らの批判的構造の内にあるのではなく。ところのもの、むしろ知的の存在と美的の存在との関係性そのものである。解釈学は自らの哲学的思索の効力をいかんなく發揮するからである。知的・概念的の存在へと回収されるのでもなく、また他方で感性的・美的の存在へと回収されるのでもなく、そうしたなもののかが、他ならぬ解釈学の対象——すなわち「解釈学的なもの」——なのであり、こゝした双方の連関の内に美的の存在を問いただす点において、解釈学は美学に対する自らの包括性を主張するのである。

### 注

- (1) H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), in *Gesammelte Werke* (=GW), Bd.1: Hermeneutik I, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 170.
- (2) Vgl. R. Bubner, *Ästhetische Erfahrung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989, S. 13.

- (3) Vgl. G. Böhme, *Aisthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München: Wilhelm Fink Verlag, 2001, bes. S. 145-7.
- (4) Vgl. J. Grondin, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans Georg Gadamer*, Königstein: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1982, bes., S. 119.
- (5) バウムガルトの「完全性 (perfectio)」概念をぬぐくマクニヒの「Vollkommenheit」やヨハネス・バーヴルコムの「理解」に關しては、以降の文献を参照。Vgl. H. R. Schweizer, Einführung: Begründung der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis, in: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der Ästhetica* (1750/58), übers. und hg. von Hans Rudolf Schweizer, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, S. 11; D. Mirbach, Einführung, in: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ästhetik*, S. LIII-LIX, bes., S. LIV-LV.
- (6) 由来な美の付属する美の連関が論じられた「判断力批判」第16節に統べ、直近の第15節においてカントが展開した「完全性」概念をめぐる議論は、この概念を広くカント自身の美学論を越えてバウムガルテンへと廻る、美学の伝統的な問題領域において問いただすものであった。このでカントが念頭に置いていたのは、明らかにバウムガルテンの『美学』における「第14条」の記述——美学の目的をめぐる完全性概念の議論——であると考えられるが、この点に關してボイムラー (A. Baumeier) は、「他にメンデルスゾーン (M. Mendelssohn)、マーテー (G. F. Meier)」<sup>55</sup> の名を挙げてこそ<sup>56</sup>。Vgl. A. Baumeier, *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, S. 115f. A. G. Baumgarten, *Ästhetik*, übersetzt mit einer Einführung, Anmerkungen

und Registern herausgegeben von Dagmar Mirbach, Teil 1, 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, S. 21.

(7) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790), Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1956, S. 147 (in: *Kants Werke Band V*, Akademie-Ausgabe [=AA], Berlin: Walter de Gruyter, 1968, S. 229).

(8) リハーサル解釈に関する参考文献。長野順子「カントにおける「美」の自然美と芸術美—「真なる美」は美しさか—」『日本カント研究10—カントと人権の問題』日本カント協会編、理想社、1100九年、九七—116頁、特に101頁参照。

(9) 「判断力は、悟性と理性を架橋するものである。趣味が指示する叡智的なもの、すなわち人間の超感性的基盤は、同時に、自然概念と自由概念との媒介を含むものである。リヒャルト、自然美とは目的論の中心的位置を根拠づけるものなのである」(GW1, 60)。

(10) なお、リハーサルガダマーの解釈に同調を示すものとして、以下の論文を参照。Vgl. G. Figal, Über die Schönheit der modernen Kunst, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 9: Schwerpunkte: Hermeneutik und Phänomenologie, schöne Kunst, hrg. Günter Figal, Tübingen: Mohr Siebeck, 2010, S. 112-128, bes., S. 120ff.

(11) H.-G. Gadamer, *Anschaugung und Anschaulichkeit* (1980), in: *Gesammelte Werke (=GW)*, Bd. 8: Ästhetik und Poetik I Kunst als Aussage, Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck), 1993, S. 189-205, vgl. S. 191.

(12) リハーサルの議論は、第一節における人文主義の議論と並行するものである。この点に関する参考文献は、拙稿「書記性と共通感覚——ガダマー解釈学に

おける共通感覚の受容の独創性とその問題点」を参照されたる。『境界を越えて：比較文明学の現在（16）』立教比較文明学会、1101六年、119—146頁)。

(13) なお、ガダマーはリハーサルの文脈において、バウムガルテンによる「美学の定義」へ思考するための技術 (ars pulchre cogitandi) へと美学の定義をあた、「うまく語るための技術 (ars bene dicendi [die Kunst, gut zu reden])」との連関において、あくまで修辞学の伝統の内部に属するものとして理解する。リヒャルト、以ての文献を参照。H.-G. Gadamer, Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest (1974), in: *Gesammelte Werke (=GW)*, Bd. 8: Ästhetik und Poetik I Kunst als Aussage, Tübingen: J. B. C. Mohr (Paul Siebeck) 1993, S. 94-142, bes., S. 108.

(小平健太・リヒャルト・けんた・立教大学)

# 人間と動物との間の深淵をめぐるハイデガーの問い——『形而上学の根本諸概念』におけるφύσις概念に注目して——

城 田 純 平

## 1 はじめに

「人間を、しかも他の様々な生命的存在 (Lebewesen) の内の一つとしての人間を、植物や動物や神に対して境界<sup>(1)</sup>けぬるが、私たちは、そもそも人間の本質 (Wesen des Menschen) へと至る正しい道のりにいるのだろうか」 (GA9, 323)。<sup>1</sup> 一九四七年に公刊された『ヒューマニズム書簡』においてハイデガーはいのよべに問う。そして彼によれば、いふして「人間の本質」を捉えるにあたつて、人間が「生命的 存在」の一つであることを前提とするよくなとめには、「たゞ、人間を動物と等置せず、むしろ人間には或る種差 (spezifische Differenz) が属する」とを認める場合であると、人間は、最終的に動物性 (Animalitas) とふう本質領域へと追放されぬ」 (ebd.) ことになるのだといふ。ガダマーの言葉を借りるならば、「ハイデガーは、「人間と動物との間に口を開いている深淵 (Abgrund)」<sup>(2)</sup> へと語つてゐる」<sup>(3)</sup> のである。

このように、人間を「動物性」へと追いやつてしまへるのを峻拒するハイデガーの姿勢は、いわゆる後期思想を俟つまでもなく、早くも一九一九年から一九二三年にかけての初期フライブルク期の時点でもうであろうか。よく知られているように、同講義においてハイデガー

見ぬことができる。それでは例えば、西洋の伝統的な人間理解を検討する文脈において、次のように言われている。「理性的動物 (animal rationale)」とふう定義を導きの糸にして人間に視線を向けることはすなわち、人間を、生命 (Leben) へいいう様式で人間と共に現存在する他のもの (動物、植物) の圏域において見ることであり、しかも言葉をもへ (λόγου ἔχον) 存在者として見る」とである (GA63, 27)。そして初期ハイデガーは、いふして「それぞの伝統的、範疇的な刻印を受けた人間概念は、事実性として眼差しの内にもたらわれるべきものを原理的に立て塞ふでいる」 (GA63, 26f.) へ断じてゐる。したがつて「生命」あるいは「動物性」を前提として人間の本質を捉えることは、すでに初期フライブルク期の時点でハイデガーによつて徹底的に拒否されていたと言えるだろう<sup>(4)</sup>。

いふしてみると、右のようなハイデガーの立場は、彼の生涯の思索全体を貫くものなのではないかと考えられそうである。だが、ザフランスキーガ「『存在と時間』に続く第二の主要作品」<sup>(5)</sup>と呼ぶところの一九二九年～三〇年の講義『形而上学の根本諸概念』については、どうであろうか。よく知られているように、同講義においてハイデガ

は、人間以外の動物とその環境世界との関わりを分析するなど、同

時代人であるシェーラーの哲学的人間学に接近しているように見えるわけであるが、この点を集中的に論じている、Matthias Wunschによる近年の先行研究<sup>(4)</sup>によれば、この講義において「ハイデガーは、人間は全くもって自然的存在 (Naturwesen) であるという立場を主張してゐる」(Wunsch 2010, 557) のだと云ふ。「自然的存在」は、Wunschによつて「生命的存在 (Lebewesen)」とも言い換えられる(vgl. 556)。つまり、仮にWunschの主張が正当なものであるならば、「自然的存在」は、人間が生命的存在の内の一つであることを容認し、人間と動物との間に広がる「深淵」を飛び越えようとしていた、ということになるだろう。この場合には、なぜこののような事態が一九二〇年代末のハイデガーにおいて生じたのかが問わねばなるまい。

右のような問題意識のもとに、本稿では、次のような順序で論述を展開していく。まず、先のテーマを提出していくWunschの先行研究について、本稿に関わりのある限りでその概要を確認しておきたい(第2節)。次に、Wunschの議論をより正確に理解するために、シェーラーの世界開放性の概念に目を向ける(第3節)。これら準備を踏まえて、先のWunschのテーマ、一九二九／三〇年の講義のハイデガーは、人間が自然的存在であることを主張している、というテーマが、どのようにして示されてゐるのかを確かめる(第4節)。そして、Wunschの主張の正当性を検討しつつ、『形而上学の根本諸概念』において人間が動物性へと追いやられてゐると言えるのか否かを明らかにする(第5節)。

## 2 Wunschによる哲学的人間学の特徴の提示

Wunschの論文全体の意図は、「形而上学の根本諸概念」(以下『根本諸概念』と略記)のハイデガーが、哲学的人間学に対してどの点に関してどの程度接近しているのかを、Joachim Fischerによる先行研究<sup>(5)</sup>において提起された形式的な指標を用いて明らかにしよう、という点にある。その検討の結果としてWunschは、「『形而上学の根本諸概念』におけるハイデガーの立場は哲学的人間学に非常に近いものである」(559)と主張するに至つてゐるが、たゞ、Wunschによる一連の議論の中で、本稿の主題に直接関わるのは、あくまでも以下の点に限られる。彼の主張全体の是非を論じる」とは云ひで、眼目ではない。

Wunschは、Fischerの研究に依りつつ、哲学的人間学に特有の主張として次のようないことを指摘してゐる。すなわち、①「人間の領域においては、生命的なもの (Lebendiges) の生命循環 (Lebenskreislauf) が或る観点からみると打開 (aufbrechen) されてしまふ」(549) といふこと、しかる、②「[その生命循環は]」のような被打開性 (Aufgebrochenheit) において、そのつど、生命によつて担われたまま (getragen bleiben) 間接的に橋渡し (überbrücken) されてしまふ (ebd.) といふこと、いふした主張が哲学的人間学では見られるのだところ。そして、Wunschは、いふした哲学的人間学の議論の特徴が、『根本諸概念』におけるハイデガーにも当てはまるのだといふことを論じてゐる。

ただし、右の①と②の内容は、Wunschによる説明だけで十分に明らかになつてゐるとは言い難い。Wunschの依つて、Joachim Fischerの議論では、生命循環の「被打開性」の典型例として、シェー

ラーの「世界開放性(Weltöffnenheit)」の概念が挙げられている(Fischer 2008, 523)。やがて、本稿では、①・②の内容を『根本諸概念』と照合して、Wunschの議論を見ていく前に、まずは次節において、シェーラーの『宇宙における人間の地位』における同概念に着目する。Wunschによって指摘されたことの具体的な内実を押さえておくこととする。

### 3 シューラーにおける世界開放性の概念——哲学的人間学の議論の特徴の例とシト——

#### 3・1 シューラーの世界開放性の概念

『宇宙における人間の地位』においてシェーラーは、一方では人間は、他の動物たちと共に「衝迫(Drang)」と呼ばれる原理を共有する生命的存在であると主張してくる(GW9, 16)。また彼は、生命領域においては、第一段階である「衝迫」を基礎にして、「本能」「連合的記憶」「知能行動」といった諸段階が現れるのだということを、同時代の生物学の知見を参考にしながら詳述しており(GW9, 12ff)。最終的には、こうした諸段階の全てを有しているのは人間だけではなく、人間以外の一部の動物においてもまた、生命領域における最も高次の段階であるところの知能行動が認められるとしている(GW9, 28f)。

やがて、先に哲学的人間学の特徴としてWunschが挙げていたことについて、その内の一例として述べられており、人間における生命循環の打開とは、シェーラーの例で言えば、人間ににおいては生命衝迫が破棄され、環境世界から距離がとられ、というふうに該当していると言える。やがて②の内容を確認すべく、続けてシェーラーの議論を追跡しておこう。

シェーラーによれば、右に見たように、人間においては生命衝迫の破棄が行われるわけであるが、実はその際、「抑圧された衝動の内に潜在しているエネルギー(die in den verdrängten Trieben schlummernde Energie)」が、「精神的な活動性」から「昇華(sublimieren)」されるのである(45)。精神は、その「存在(Sein)」については衝動エネルギーから独立しているも

情緒的な作用などを含む「精神(Geist)」である(GW9, 32)。やがて彼によれば、このような精神の原理を根本的に規定するものこそが、他ならぬ、人間の「世界開放性」なのだと述べる。

では、この「世界開放性」とは、いったいどのような事態を表しているのであろうか。シェーラーによれば、人間以外の動物はその「環境世界(Umwelt)」に没入して「忘我的(ekstatisch)」に生きているのに対して、「精神的存在」としての人間は「もはや衝動や環境世界に結びつけられてはおらず」、環境世界とは区別されるところの「世界(Welt)」をもつて居るのだといふ(GW9, 32)。やがて、なぜ人間は、環境世界から世界へと開放されうるのか。シェーラー曰く、それは、人間においては、生命の根本原理である「衝迫」を「破棄(aufheben)」やめることにより、環境世界を対象化することができるためなのである(GW9, 43f)。

やがて、先に哲学的人間学の特徴としてWunschが挙げていたことについて、その内の一例として述べられており、人間における生命循環の打開とは、シェーラーの例で言えば、人間ににおいては生命衝迫が破棄され、環境世界から距離がとられ、というふうに該当していると言える。やがて②の内容を確認すべく、続けてシェーラーの議論を追跡しておこう。

シェーラーによれば、右に見たように、人間においては生命衝迫の破棄が行われるわけであるが、実はその際、「抑圧された衝動の内に潜在しているエネルギー(die in den verdrängten Trieben schlummernde Energie)」が、「精神的な活動性」から「昇華(sublimieren)」されるのである(45)。精神は、その「存在(Sein)」については衝動エネルギーから独立しているも

の、他方で、これが或る種の「力 (Kraft)」を得て人間において「顕現 (Manifestation)」するためには昇華された衝動エネルギーを必要とする (ebd.)。つまり、精神的存在としての人間は生命衝迫を破棄することができるわけであるが、その一方で、当の精神は、生命衝迫の内に潜んでいるエネルギーが昇華されることによってこそ「力」を得ることが可能になるのであり、単純化して言えば、実のところ精神は生命によつて担われている、ということになる。シェーラーの例では、まさしくこのことが、先の②で述べられていた、人間において見られる生命循環の打開が生命によつて担われている、という事態に対応しているわけである。

### 3・2 哲学的人間学の議論の特徴①・②のポイント

さて、以上において、哲学的人間学の特徴として Wunsch によって指摘されていた①・②の内容が、シェーラーの議論に即して具体的に明らかになつた。こゝで Wunsch と共に『根本諸概念』に目を移す前に、あらかじめ、この①・②について、本稿の主題との関連において、ポイントになることを確認しておこう。まず、人間においては生命循環の打開が見られる、という①の内容については、こうした議論によつて哲学的人間学では、人間と動物との——「段階的」ではなく——「本質的」な区別が試みられている、という点が重要である。そして、生命循環の打開はしかし生命によつて担われたものである、という②の内容については、こうした主張をするための前提として哲学的人間学では、他の動物と共通する生命原理を人間の内に積極的に認めようとしている、という点がポイントになるだろう。なお、こうした①と②の内容は、次の点において矛盾しているよう

に見える。つまり、①においては、人間と動物とを本質的に区別しようとしているにもかかわらず、②では、生命循環の打開という人間に特有の事態が、他の動物と共通する生命原理に基づいて説明されるため、一見したところ、②によつて①は否定されてしまうようと思われる所以である。

ただし、例えば、目下検討したシェーラーの議論においては、環境世界から距離をとることができる」とを可能にしている精神は、たしかに、生命衝迫のエネルギーによつて「力」を得るとされていたものの、しかしその力は、あくまでもこうしたエネルギーを精神的な活動性へと「昇華」することによつて獲得されると言われていたのであつた。つまり、こうして「昇華」なる概念を用いることによつてシェーラーは、人間に特有の精神的な活動性が、生命エネルギーに直接的に由来するものではないと主張することによつて、先の①と②の内容が孕む矛盾を回避しているわけである。

すなわち、裏を返せば、或るテクストにおいて、①だけでなく②のポイントも同時に認められており、しかも、上述の矛盾に陥らないための何らかの措置が施されていない場合には、他の動物と共通する原理に直接基づいて人間が捉えられてしまつてはいるのではないかといふ危惧が、そのテクストには付きまとつてくることになる。そして、これはまさしく、本稿の冒頭において示されたような、人間を「動物性」の内へと追放してしまう危険性そのものであろう。

次節では、以上のことを踏まえた上で、『形而上学の根本諸概念』について Wunsch が論じているところを見ていく。果たして、哲学的人間学の議論のポイントは、このテクストに該当するのであろうか。

#### 4 Wunschの議論の概観——『根本諸概念』に哲学的人間学の特徴は認められるか?——

まずは、①の内容に関するWunschの議論を概観する。彼によれば、

『根本諸概念』においては、人間にとってのみ存在者は存在者として明らかになるとされており、このことをハイデガーは端的に「いのような全く基本的な「*アシテ* (Als)」は動物に対しても拒まれてゐる」(GA29/30, 416)と表現してゐる (Wunsch 2010, 554)。そして、このような「*アシテ*構造 (Als-Struktur)」によって特徴づけられる世界の「開顯性 (Offenbarkeit)」は、現存在の根本的な自由に由来して生起 (Geschehen) するものであるとされており (GA29/30, 496 f.)、ハイデガーはりのよくな事態を「世界形成 (weltbildend)」として捉えている。それゆえ、Wunschによれば、『形而上学の根本諸概念』には、先の①で述べられてきたような、人間の生命循環の被打開性という事態が認められる箇所が存在するのである (Wunsch 2010, 554 f.)。

それに対しても、②はどうであろうか。これは、人間において見られる生命循環の被打開性は実のところ生命によつて担われてゐる、という点を表すものであった。つまり、いのりで問題となるのは「いのような仕方で、ハイデガーにおいては、人間が自然的ないし生命的な存在 (Natur- beziehungswweise Lebewesen) であるところの事実が、人間の人間存在 (Menschsein) に反映してゐるか、といふ」とである (556)。これにてハイデガーは、「自然 (Natur)」を「自分自身を形成しつつ全体における存在者が支配してゐる (das, sich selbst bildende Walten des Seienden im Ganzen)」(GA29/30, 38 f.)と捉えた上で、いのりのよくな自然によつて人間が一貫して支配されてゐるを主張してい

る (Wunsch 2010, 557)。Wunschがその証左として示しているのは、『根本諸概念』における次の箇所である。

人間が自身に即して経験する出来事 (Geschehnisse)、すなわち生殖、出産、幼年期、成熟、老化、死といった出来事は、とりわけ生物学的な自然経過 (biologischer Naturvorgang) といふ、今日的な狭い意味での出来事ではなく、むしろ、人間の運命とその運命の歴史を共におのれの内に含んでゐるような (das menschliche Schicksal und seine Geschichte mit in sich begreift)、存在者 (Seiendes) の普遍的な支配 (Walten) に属するのである。……自然 (φύσις) とはりのよくな全体的な支配のいとである。人間自身はいれによつて一貫して支配されており (durchwalten)、人間はいの支配を意のままにできない。

(GA29/30, 39)

Wunschはりで、人間が自然 (φύσις) によつて一貫して支配される、いふべき記述に着目し、いのよくなハイデガーの発言は、『根本諸概念』全体を見たときには散見されるにとどまるものの、しかしこれは、「ハイデガーが、人間は全くもつて自然的な存在 (Naturwesen) である」という立場を主張していることの明確な証拠なのだと述べ (557) としている。そして、これを根拠としてWunschは、「いのよくなして世界形成が自然における人間の生命循環の被打開性として構想されるか」ということは……ハイデガーによつて未解決のままにされてゐる (558)。強調は原文) ものの、しかし①と②の内容は総じて『根本諸概念』に該当するのだと結論している。

## 5 人間と動物との間に広がる隙間 *μεταξύ*

前節で概観してきたWunschの議論によれば、哲学的人間学の特徴の①・②を凡そ満たしている『形而上学の根本諸概念』は、一方で、人間における「世界形成」という点に着目することで人間を動物から区別しようとして、他方で、人間が $\varphi\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ によって支配されている点に言及するなどして人間を「自然的ないし生命的な存在」とみなしている、といふことになる。後者のことについて付言すれば、Wunsch

が指摘した箇所以外でも、例えばハイデガーは、 $\varphi\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ によって人間が捉えられていることは、私たち人間の「本質 (Wesen)」に基づくことなのだと述べている (GA29/30, 404)。既に確認した通り、人間と動物との本質的な区別を試みる一方で、人間が自然的存在であるということを同時に認めてしまうことは矛盾を孕んでおり、これを解決しないことには人間が動物性の内へと追放されてしまう恐れがあるのであつた。そして、『根本諸概念』は、いままさにその危険に晒されているのではないだろうか。

もちろん、ハイデガーが言うところの $\varphi\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ は、シェーラーの哲学的人間学の想定しているような生命や自然とは全く異なるものだ、と批判することは容易い。例えば、『根本諸概念』の中でハイデガーは次のように述べている。「全体における存在者 (Seiendes im Ganzen) としての $\varphi\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ 」は、「歴史 (Geschichte) の対概念として考へられていくような、自然 (Natur) についての近代的な意味」ではなく、むしろ $\varphi\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ は、「自然と歴史よりも前に両者を包含し、神的 (göttlich) な存在者 $\varphi\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ も或る仕方においておのれの内に含むような或る根源的な意味における自然を指している」 (GA29/30, 39)。とはいってもハイデガーの「言つてゐる $\varphi\sigma\alpha\tau\iota\varsigma$ が、『歴史』や「神的な存在者」をも包

含するようなものであろうとも、これが後代の意味での「自然」のインプリケーションをもつてゐる、という点は否めまい。人間が「自然的な存在 (Naturwesen)」であるということは、『根本諸概念』においては、積極的に認められてこそいいものの、否定されてもいいのである。そうであれば、やはりハイデガーは、人間を動物性の側へと追いやる危険を冒してしまつてゐる、といふことになるのだろうか。

\*

しかし、右のような見方をあらためるための示唆が、『根本諸概念』のおよそ一年半前、一九二八年に行われた講義から得られるようと思われる。この講義においてハイデガーは、同年に他界したシェーラーについて、「シェーラーのプランは、哲学的人間学へと、すなわち人間の特別の地位 (Sonderstellung) を際立たせる」とへ向かつていた」 (GA26, 63) としており、しかも彼の<sup>1</sup>人間学においては、「人間たちなしには神である」とのできないような弱き神の理念 (Idee vom schwachen Gott) が、途方もなく大胆に見られてゐるため、人間自身は「神の共同実現者 (Miterwirker Gottes)」として考へられてゐる (ebd.) のだと指摘している。

ソリューションでハイデガーが注目しているのは、シェーラーにおける以下のような議論である。先に見たようにシェーラーの考へでは、精神は衝動エネルギーの昇華によって力を得て、人間において「顯現 (Manifestation)」するとそれでいたのであつた (GW9, 45)。実は、ソリューションでハイデガーが「顯現」なる語を用いるのは、上のとが、「最高存在 (höchstes Sein)」が「現実性 (Wirklichkeit)」に至るという

事態と、重ね合わせて考えられていたためなのである (GW9, 55)。彼によれば「最高存在」は、一方では「純粹に精神的な属性 (rein geistiges Attribut)」すなわち「神性 (deitas)」を備えており、他方では、「能産的自然 (natura naturans)」という属性を備えている (ebd.)。そして、精神的存在としての最高存在に「力」は帰属しておらず、あくまで「能産的自然」すなわち「無限の形象を備えた全能の「衝迫」 (der allmächtige, mit unendlichen Bildern geladene »Drang«)」によつてのみ、最高存在は力を獲得する (ebd.)。しかも、このした最高存在の二つの属性、すなわち衝迫と精神は、他ならぬ人間においてはじめて相互に関わりあうことになるため、人間は両者の「邂逅点 (Treffpunkt)」であり、「神生成の場所 (Ort der Gottwerdung)」なのだとシェーラーは主張してゐる (GW9, 70)。

そして、重大なことに、シェーラーの内に見られる「弱き神の理念」は、他ならぬ『根本諸概念』のハイデガーにおいても認められるように思われる。先述の通り、『根本諸概念』では、*φύσις*によって支配されているところによると、人間の本質が求められていたわけであるが、このことをハイデガーは、次のようにも表現する。「人間は、人間として、彼が実存する限り、*λόγος*において、自分を隠蔽 (verbergen) しようと努める*φύσις*を隠蔽性 (Verborgenheit) からぬる取る (entreiben)」 (GA29/30, 44)。しかも、この*λόγος*において露わにされるところは、先に見た通りである。つまり、シェーラーにおいて、最高存在の顯現が、生命衝迫を昇華することである、精神的存在としての人間においてのみ生じるとされていたことと類比的に、次のように言うことができるだろう。すなわち、ハイデガーにおいては、神的な存在者が露わになるのは、あくまで *μη φύσις* を *λέγειν* するところのである、*φυσιολόγοι* の人間においてのみなのである (vgl. GA29/30, 42f.)<sup>6)</sup>。

したがつて、このようにして考えるところ、*φύσις* の支配を人間の内に認めるところとは、他の動物と共通する原理を人間の内に認め、人間を動物性へと追放してしまつ」とではなく、むしろ、人間を「神の共同実現者」とすることによって、人間を動物から本質的に区別するのであると、捉え直すことができるわけである。

## 6 結びに代えて

本稿においてポイントになつたのは、人間のうちに「自然」を認めるとところだが、ハイデガーにおいては、動物性への追放ではなく、神性への接近として再解釈されている、といふ点であった。先に見た一九二八年講義におけるハイデガーの言を踏まえるならば、おそらくこのところには、生命衝迫を最高存在の属性である「能産的自然」とみなすシェーラーの考えが、少なからず影響しているものと思われる。もちろん、このまことに見た『形而上学の根本諸概念』においては、「生命」ではなく「自然」が専ら問題とされていたわけであるが、例えば一九四三年の『ヘラクレイトス』講義においては、*λαντικός φύσις* の近が認められた上で、*λαντικό* についての捉え直しが試みられている。本稿の結びに代えて、このことを指摘しておる。

『ヘラクレイトス』講義においてハイデガーは、*λαντικός φύσις* が意味してゐるのは、「…くと立ち現れる」と (Aufgehen zu...)」「おのれを開示する」と (Sichtaufschließen)」「開けたまのに対してものれを開く」と (Sichöffnen dem Offenen)」 (GA55, 94) であるとしつつ、次の

よべに述べてゐる。

ギリシア人たちじゅうてせ、*ζῷον*・*ζῷη*という初期の根本的な語は、動物学 (Zoologie) とは何の関わりもなく、また最も広い意味での生物学的なもの (Biologisches) とも全く関わりがない。いのいとは、*φύσις*という初期の根本語が、後年のいわゆる自然的なもの (Physisches) や物理学的なもの (Physikalischs) と何の関わりもない」と同様である。ギリシア語の*ζῷον*が示しているのは、現代的に考えられたあらゆる動物的存在 (Tierwesen) からは遠く離れており、その區たりたるや、ギリシャ人たちが神々 (Götter) *κύρωσις*すらへゆせんである。(GA55, 95)

人間と動物との間に口を開いてくる深淵の問題は、ハイデガーにおいては、*λογίς*の再解釈に収斂しており、しかもそれはいわゆる人間の神々への接近と軌を一にしてくるようである。

## 註

\* ハイデガー全集 (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*) から引用する際には、略号GAと卷数を記し、それに続いて頁数を記す。『存在と時間』 (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*) から引用する際には、略号SZに統して頁数を記す。また、ショーラー全集 (Max Scheler, *Gesammelte Werke*) から引用する際には、略号GWと卷数を記し、それに続いて頁数を記す。

(城田純平・しらた じゅんぺい・名古屋大学)

(1) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 4/1975, 249.  
(2) なお、いのよべにして伝統的な人間理解を拒否する姿勢が一九二七年に刊行された主著『存在と時間』にまで継続してくるとは周知の通りである (vgl. SZ, 48f.)。

(3) Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Frankfurt am Main, 1997, 229.  
(4) Matthias Wunsch, Heidegger—ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? Über seine Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58(4), 2010, 543-560. 以下、同論文から引用する際には、Wunsch 2010とし、表記に続して頁数を示す。  
ただし、同論文から連続して引用する場合には頁数のみを記す。

(5) Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, 2008. 以下、同著から引用する際には Fischer 2008とし、表記に続いて頁数を示す。  
ただし、ハイデガーとショーラーとの主張の類比的な性格は、完全なものではない。曰く、二つの相違点を指摘する」とがでやるだろう。第一に、ショーラーにおいては、神は精神と衝迫と二つの属性を備えていられるのに対し、ハイデガーの場合、神的なものは、あくまで*φύσις*の側にのみ属していよう見える。第二に、ハイデガーにおいては、ショーラーの思想には見られないような、*λόγος* (ないし言語) の働きを重視する姿勢が見られる。いのよべ的な相違が意味するところを追究すいは、今後の課題である。

# 他者理解において移入されるもの

鈴木 崇志

## 本論文の目的

E・フツサール（一八五九—一九三八）によれば、「理解する（verstehen）」という語においては他者との関係が強く示唆されている。「私は自分の身体を身体として『理解する』ことはない（XIII, 339）」し、言語表現の理解においても事情は同様である。「限定された意味での理解という言葉は〔…〕話し手と聞き手の関係を指示している」のであって、独白を「理解する」と言えるのは、そこからの意味の転用なのである（XIX/1, A74; B<sub>1</sub>74）。

よって理解とは、基本的には他者理解である——とはい、他者の身体を身体として理解することと、その身体を介して発せられた言葉を言葉として理解することのあいだには違ひがあるはずだ。前者は『デカルト的省察』（一九三一）の第五省察における「感情移入

えられる<sup>†</sup>。

こうした問題意識のもとで、本論文は、言語を介した他者理解においてなされる作用についてのフツサールの見解を明らかにすることを目指す。この目的を達成するために、本論文は、まず第一節において、『論理学研究』（以下、『論研』）の第四研究で提示されている彼の言語論の枠組みを確認する。次に第二節で、同書の改版の際に新たに付加された「相互理解」という語に注目し、その詳細を説明するために同書の書き換えのための草稿を読解する。そして第三節においては、この言語的な相互理解をめぐるフツサールの思想を、感情移入論とは別の他者経験の理論として展開する可能性について考察してみたい。

## 一 『論理学研究』における純粹文法學の構想の変化

『論研』第一版は、第一巻『純粹論理学のためのプロレゴーメナ』（以下『プロレゴーメナ』）が一九〇〇年、第二巻『現象学と認識理論のための諸研究』（以下、各部に応じて第一～第六研究と略記）が一九〇一年に出版された。しかしフツサールは、一九一一年頃から同書の書き換えを模索し始め、一九一三年一〇月には、『プロレゴーメ

ナ』から第五研究までの第二版（第一版の微修正版）が出版されるに至つた。そして第六研究に関しては、特に一九一三年から一四年にかけて全面的な書き換えのための草稿が執筆されていて、しかしこの試みは結局頓挫し、一九二一年には第一版の微修正版に当たる第六研究の第二版が出版されることになる。

リハ」た改版の経緯の中でも特に本論文が着目するのは、第四研究の第一版におけるある字句の修正である。すなわち、そこにおいて彼は、第一版で「純粹文法學 (reine Grammatik)」(XIX/1, A320, *et al.*) へ呼んでいたものを、やがて「純粹論理文法學 (reinlogische Grammatik)」(XIX/1, B340 *et al.*) へ書き換へてゐる。本文論文の見るかぎり、リハの「一見輕微な修正の中には、彼の言語論の拡張を知るための手がかりが隠れている。

周知のように、第一版の第四研究に登場する「純粹文法學」は、純粹論理学の一部門として構想されていたものである。より詳しくいえば、それは、可能な表現の範囲を可能な意味の範囲と対応するように限定するための法則、すなわち「無意味 (Unsinn; XIX/1, A286)」を排除するための純粹文法法則を扱う部門である。そしてそれは、可能な意味の範囲を可能な対象の範囲と対応するように限定するための法則、すなわち「反意味 (Widersinn; XIX/1, A287)」を排除するための勝義の論理法則を扱う部門と組み合わされる」とによつて、全体として純粹論理学をなすとされたのである。では、なぜこの「純粹文法學」が、第二版の第四研究では「純粹論理文法學」と呼ばれるようになつたのだろうか。その理由は、同研究の一四節に付せられた注記において、次のように説明されている。

第一版において、私は「純粹論理文法学の」とを「純粹文法学」と言つてゐた。この名称は、カントの「純粹自然科学」との類比として考えられ、それがはつきりと分かるように付けられてゐたのである。しかし、意味の純粹な形式論が普遍的・文法的なアブリオリの全体を包括していると主張することが決してできない——例えば、文法的にとても影響力の大きい、心理的主觀どうしの相互理解の諸関係 (Verhältnisse der Wechselseitverständigung) には固有のアブリオリが属してゐる——がめりにおいて、純粹論理文法学という言い方のほうがふさわしい。(XIX/1, B, 340)

この引用において述べられているのは、第一版において「純粹文法学」と呼ばれていたものは、実際には「普遍的・文法的なアブリオリ」の一部分をなすにすぎないということである。そしてそれは、純粹論理学の基礎をなすという意味で「純粹論理文法学」と呼ばれるべきだとされる。すると、ここでは明言されていないが、純粹文法学という名称は、普遍的・文法的なアブリオリの全体を包括する学間に割り当てられると考えられる。では、このように拡張された純粹文法学において、純粹論理文法学以外の学科は何を扱うのか。引用文中ではそれが網羅的に述べられているわけではないが、少なくともその例としては、「相互理解の諸関係」の「アブリオリ」が挙げられている。ただし、その詳細は『論研』第二版においては明示されていない。その理由はおそらく、相互理解が、言語表現の話し手と他の聞き手とのあいだでの伝達に関わるものだからだ。実際、第一研究の第七節の末尾においては、「相互的な理解 (das wechselseitige Verständnis)」が、「双向的な、告知とその受容の中で展開する心的諸作用の相関関係」を

要求する」と述べられていた (XIX/1, A35; B,35)。しかし直後の第八節において「独白的な語り」が表現のモデルとして取り出される」とにより、伝達のための言語の役割は早々に度外視されることになる (XIX/1, A36; B,36)。それゆえ同書の枠組みの中では、そもそも相互理解について論じる余地はないのである。

しかし、第二版の第四研究の出版後に書かれた第六研究の書き換えのための諸草稿においては、伝達的な語りが考慮され、それとの関連において相互理解についての考察が行われている。そこで次節では、『フッサリーアーナ』第一一〇巻所収のこれらの草稿を参照し、拡張された純粹文法学の中で扱われるはずであった「相互理解」の正体を突き止めてみたい。

### 一 『論理学研究』の書き換えの時期における相互理解についての見解

#### 1.1 Hören, Verstehen, Einverständen, Mitteilen

特に本節が重点的に読解したいのは、一九一四年の三月から四月にかけて書かれたある草稿 (*Husserliana*. Bd. XX/2, Text Nr. 2) である。ところの、この草稿の中でフッサールは、第四研究第二版で触られた「相互理解」の問題に立ち入っているからだ。なおこの草稿は、編者メレによれば、全面的に書き換えられるはずだった第六研究の第一章の冒頭部分に該当しており、一九二四年にラントグレーベによって淨書、節分けがなされている。こうした事実を鑑みると、同草稿が『論研』の改版計画のみならず一九二〇年代以降のフッサールの思想の展開においても重要なものであったことが窺われる。そしてこの草稿においてまず目を引くのは、その冒頭で、『論研』第一版にはない新たな論点として「間主觀性」が導入されていることだ。しかもそ

れは、『プロレガーメナ』以来重視されてきた (XVIII, A228-229)、真理や対象の「自体 (an sich)」を説明するために用ひられてくる。すなわち、

真理と対象性の「自体」が学問的な意味において理解される場合には、それは間主觀性を表している。真理自体、つまり学問的な意味での真理ということが言わんとしているのは、「それについての」認識と明証が「…」間主觀的に、いわば取り交わされうるもの (ein intersubjektiv gleichsam Austauschbares) であるといふことだ。 (XX/2, 18)

するといいから、第二版の第四研究で言及された「相互理解」の重要性が明らかになる。たしかに、真理自体は「互いを「…」理解させ合う諸主觀 (sich [...] verständigende Subjekte) に依存する」となく妥当してくる (*ibid.*)。しかしそれがある主觀に認識されるときには、それは、間主觀的に取り交わされうるような「認識意味」として認識されねばならない (*ibid.*)。そしてフッサールは、この草稿において、そのように真理を取り交わして共有することを「相互理解の統一」と呼ぶ (*ibid.*)。つまり真理自体とは、学問的共同体のうちにある諸主觀においては、相互理解によって到達されるべきものなのである。こうした見通しのもとで、同草稿においてフッサールは、まずは相互理解の中でなされる諸作用をより詳細に記述する」とを試みている。そして「論研」での問題意識から明らかなるように、「」では専ら「言語的な相互理解」だけが取り扱われる」とにな (XX/2, 35)。こうして彼は目下の主題を限定した上で、次のように説き起している。

えい、私たちの固有の主題に戻つてみよう。そこで問題は、伝達の関係における語りの理解であった。そして私たちは、Einverständenという現象に逢着してゐた。(Ibid.)

では、ここで彼が注田してゐる「Einverständen」とはいかなる事柄なのか。そもそもeinverständenは不定詞形は現代のドイツ語においてはほとんど用ひられない。日常的によく使われるのは過去分詞形のeinverstandenであり、これは「同意している」と訳すことがやめる。そしていれに対応して、einverständenは再帰動詞として用ひる場合には「同意する」という意味をもつてゐたようだ。しかし後に見るように、フッサールは、いわゆる同意とは異なる意味においてこの語を用いてゐる。よつて以下では、ひとまずこの語を原語のまま表記しそれがどのような文脈で用ひられてゐるかを検討していきたい。

同草稿においては、einverständenは再帰動詞としてではなく、主に

「判断」(XX/2, 43)を目的語とする動詞として用ひられている。そこではまず、『論研』における判断とどう語の用法を確認しておこう。同書によれば、この語は「判断内容 (Urteilsinhalt)」を表すこともあれば「判断作用 (Urteilsakt)」を表すこともある(XVIII, A117, 119)。なお判断内容とは、同書によれば、判断作用が判断された事態と志向的に関係する」とを可能にするものであり、「命題 (Satz)」あるいは「判断作用 (Urteilsakt)」を表すこともある(XVIII, A117, 119)。言い換えられる(XVIII, A117)。他方で判断作用とは、判断内容(=命題)を介して事態に志向的に関係し、かつ、当該の事態の存在を指定するような作用である。なお、これに対し、事態に志向的に関係してはいるがその存在を指定しないような作用は「単なる表象 [作用]」

と呼ばれる(XIX/1, A449)。

このような『論研』の見解を念頭におきつつ、ふたたび目下の草稿の解釈に戻ろう。前段で述べたように、判断作用と表象作用を分けるのは存在指定を行つてゐるか否かの違いである。この違いは、当該の事態が存在してゐるという「確信 (Gewissheit)」をもつてゐるか否かの違いであるとも言えるだろう(XX/2, 38)。よつて伝達の場面においては、話し手が伝達する判断に聞き手が同意するためには、聞き手は話し手と同じ確信をもつてしなければならない。例えば、雨が降つてゐるという判断が伝達されるとき、聞き手は、相手の言葉そのまま信じるにせよ、自分で窓の外に目を向けるにせよ、とにかく実際に雨が降つてゐるという確信をもつことによつて初めて話し手の判断に同意できるのである。このとき両者は、同一の判断内容についての判断作用を遂行してゐる。(つまりフッサールによれば、同意とは「一緒に判断する」と (Mitsurteilen)」なのである (ibid.)。

特筆すべきは、einverständenは、そのような同意するの(=一緒に判断すること)から明確に区別されているということだ。フッサールによれば、einverständenを行う者も、ある「確信」をもつてはいる(ibid.)。しかしの確信は、一緒に判断する者がもつている確信とは「一致しない」(ibid.)。なぜなら、伝達において聞き手がeinverständenを行うために有していなければならぬ確信とは、判断の対象になつてゐる事態についての確信ではなく、「話し手」についての確信(ibid.)つまり、話し手が当該の判断作用を遂行しているという事態についての確信であるとやれるからだ。上の例に即していふと、雨が降つてゐるという判断に対するeinverständenを行うために聞き手が有していなければならぬのは、話し手がそのように判断して

いふところの事態についての確信なのである。

い)のように、einverständenを行つてゐる者は、判断に全く同意しないことしかも、その話し手が当該の判断を行つてゐると確信している。同草稿での言葉を借りれば「判断をeinverständenする」とは、「判断を、話し手の本原的な持ち物のとして、話し手の中に入れ（es [=dieses Urteil] dem Sprechenden als sein originäres Haben einlegen）」べくべくとなのである（XX/2, 43）。)の発言を考慮する

と同様に「中に」という方向を表すものであると解釈できる。そして目下の場合は、判断を話し手の意識の「中に」移し入れる)ことが問題となつてゐるのである。ただし、移し入れられるものが常に判断（作用）であるとはかぎらない。なぜなら、同草稿においてフッサール自身が述べてゐるよべに、相互理解の場面においては、判断についての言表のみならず、「命令、疑問、願望についての言表」（XX/2, 49）すなわち命令文、疑問文、願望文なども使用されうるからだ。その場合にはeinverständenは、話し手の中に判断作用ではなく意志、疑念、願望の作用などを移入する作用だと考えるべきだらう。

い)した事情を勘案しつつ、い)で「形式論理学と超越論的論理学」（一九二一九）での用語法を援用してみよう。そこにおいてフッサールは、判断を言表する者が、言葉を発するのみならず「判断作用の統一」」を遂行してゐると述べ、同様の)とが「命令」「疑問」「願望」においても成り立つてゐると主張する（XVII, 27）。やして同書では「話し手によるものにこのようにして表現の中心機能（まことに何かを表現する機能）に属する各体験」が、すべて「思考作用（Denken）」と呼ばれる（ibid.）。この意味では「判断作用」のみならず「願望、意志、疑念、

推測の作用」も、やはり思考作用なのである（XVII, 28）。)のようく各種の文によつて中心的に表現されている各種の作用を見出される（e.g. XX/2, 21-24）。それゆえ本論文は、そのような広義の「思考作用」)それがEinverständenにおいて移入されてゐるのだと考え、)の語を取えて「思考を移入すること」／「思考移入」と意訳してみた。

や)で次に、)の思考移入という用語を使って、相互理解の場面で起きている)をより具体的に描き出してみよう。そのためのヒントとなるのが、〈思考を移入すること〉と〈共に判断すること〉の関係を、話し手と「同じ態度を採つてゐる」者が行つてゐることに即して説明してい)る以下の引用である。

彼 [=話し手と同じ態度を採つてゐる者] は、単に聞いてゐるのでもないし、単に理解してゐのでもないし、単に思考を移入してゐのでもなく、共に判断してゐるのである [...]。（XX/2, 38）

ハ)に登場する「聞く（hören）」「理解する（verstehen）」「思考を移入する（einverständen）」は、すぐて「共に判断する（miturteilen）」)とは区別される。しかしそれら三つの作用が互いに言い換え可能であるとは考へづらう。というのも、上述の思考移入（目下の場合は、特に判断作用の移入）に伴う確信を考慮するなら、)で行われてい)るのには聞くこととや理解することよりも多くのことだと考えられるからだ。また、これら三つの作用に「単に...ではなく（nicht nur）」とい

う否定が付せられている」とから窺われるよう、三つの作用が成立するための条件は、共に判断することにとつて必要ではあるが十分ではないと考えられる。よつて以上の解釈を踏まえて、本論文では、これら的作用を以下のように区別してみたい四。(なお、以下の表においては判断を移入することだけが問題となつてゐるが、必要な変更を加えれば他の種の思考移入も同様に説明できるはずである。)

- |                                     |                                    |                                    |  |
|-------------------------------------|------------------------------------|------------------------------------|--|
| (i) 話し手が何かを伝達しようという意図をもつてゐることを認めている | (ii) 伝達されている判断内容(=命題)が何であるかを把握している | (iii) 話し手が当該の判断作用を実際に遂行していることを認めてい | (iv) 判断の対象となつてゐる事態が存在してゐるという確信をもつことによつて、話し手と同様の判断作用を遂行してゐる |
|-------------------------------------|------------------------------------|------------------------------------|--|
- 「聞く」とが成立するための必要十分条件は、(i)  
「理解すること」が成立するための必要十分条件は、(i)かつ(ii)  
「判断を移入すること」が成立するための必要十分条件は、(i)かつ(ii)かつ(iii)  
「共に判断すること」が成立するための必要十分条件は、(i)かつ(ii)  
かつ(iii)かつ(iv)

二・一 純粹文法学の構想における、相互理解の諸関係のアブリオリの位置づけ

では、二・一で再構成されたような相互理解についての思想は、な

ぜ公刊された『論研』には反映されなかつたのだろうか。その理由を推測するために、再び第一節で確認した『論研』第二版第四研究の純粹文法学の構想に立ち戻つてみよう。そこにおいてフッサールは、「相互理解の諸関係」には固有の「アブリオリ」が存しており、それを探求することを純粹文法学の課題に含めていたのだった(XIX, B, 340)。ところで、ここで「関係」という語が複数形で書かれている」とから推測されるように、フッサールは相互理解において送り手と受け手のあいだに結ばれる関係の多様性に気づいていたはずである。そして、右の表でまとめた四つの作用は、そのような諸関係を記述するためには利用できるだろう。なぜなら、完全な相互理解とは「共に判断すること」が成立してゐる状況であろうが、そこに至るまでにはさまざまな状況が起つてゐるからだ。例えば、受け手が送り手に思考(目下の場合は、特に判断)を移入してはいるが共に判断してはいないという状態においては、意見の対立が生じてゐる。また、受け手が送り手の言葉の意味を理解してはいるが、そこで表現してゐる判断を移入してはいないという状態においては、受け手は送り手のことを「嘘つき」あるいは「機械人形」と見なすことになる(XX/2, 44, 38)。そして、受け手が送り手の声を聞いてはいるが言葉の意味は理解してはいないという状態においては、二人はまだ手探りで意思疎通を図つてゐるところだろう。

では、それらの諸関係に「アブリオリ」が属してゐると述べるととき、フッサールはいかなる事態を考えていたのだろうか。たしかに、これらの関係の中でなされる作用のうち、ある種のものについては、論理法則あるいは純粹論理文法法則によつてアブリオリに規制されていると言えるだろう。すなわち、論理法則(反意味な表現を排除する法則)

は「共に判断すること」を目指す者が従わねばならない形式的にアプロオリ的な法則であり、純粹論理文法法則（無意味な表現を排除する法則）は「理解すること」を目指す者が従わねばならない形式的にアプロオリな法則であると考えられるのだ。しかし、無意味でも反意味でもない表現を用いねばならないということは、相互理解のための大前提であるとしても、それだけによって相互理解が成立するわけではない。例えば、仮に「聞くこと」と「思考を移入すること」を規制する規範があるとしても、それは上記のような純粹論理学に属する諸法則ではないはずである。とはいっても、einfühlenと明確な区別のない用例が多い。『論研』においてそのような規範の例が挙げられているわけではないし、仮に例示できたとしても、それが「アプロオリ」であることを示すためには別の議論が必要になるだろう。しかしこの問題に立ち入ることは、本論文の目的を逸脱することになるため控えておく。むしろ次節で試みたいのは、ここまで説明を踏まえ、フッサールの「思考移入」論を他の他者経験の理論の中に組み込むことである。

### 三 おわりに——「思考移入」論の射程——

本論文は、言語を介した他者理解においてなされる作用についてのフッサールの見解を明らかにすることを目的してきた。そしてこの目的は、これまでの論述において、言語的な相互理解の営みの中から「聞く」と「理解すること」と「思考を移入すること」と「共に判断すること」という四つの作用を析出したことによって概ね達成されたと言つてよいだろう。そこで本節では、特にその一契機である「思考移入」という概念の適用可能性を示すことによって、この成績についての足を行つておきたい。

まず注意すべきなのは、フッサールのテクストに登場するすべてのeinverstehenという語を「思考移入」と訳せるわけではないといふことである。一一一で扱つた草稿においても、当初この語は括弧付の「感情移入」と言い換え可能な語として用いられていた（XX/2, 26）。そして『間主觀性の現象学』全三巻所収の草稿に登場するeinverstehenの用法を見ても、einfühlenと明確な区別のない用例が多いようである（XIII, 59, 252, 339; XIV, 161, 524; XV, 86, 159, *et al.*）。しかし本論文の第一節での解釈によって示されたように、フッサールは『論研』書き換えのための試みの中で、当初は「感情移入」と区別せずに用いていたeinverstehenという作用が「言語的な相互理解」の場面において特別な役割を果たしていることに気づいている。つまりそこにおいては、キネステーゼ、感覚、感情などの移入ではなく、相互理解における諸目的（共に判断すること、疑問に答えること、命令に従うこと）の達成のために話し手の中に思考作用を移入することが問題となつていたのである。そのような特別な意味でのeinverstehenを狭義の感情移入から区別することは、他の他者経験の理論を整理する上での助けとなりうる。そこで最後に、この見通しについて、公刊著作である『デカルト的省察』におけるeinverstehenの用例に即して述べておこう。

管見のかぎり、『デカルト的省察』においてはeinverstehenという語が二回使われている。そのうちの一回（I, 149）は、感情移入を説明する文脈において用いられたものであり、einfühlenとの明確な区別は見出しづらい。しかしあ一つの用例は、「共同性が形成される最初で最低の段階（I, 156）としての感情移入の説明が終わった直後の第六節におけるものであり、「私が自分を他の人間の中にeinverstehen

かねりむじよひて、その人に固有なもの地平の中に、より深く入り込む (eindringen)』といふ事態が考えられてる (I, 158)。やねどいりやざ「より深く (tiefer)」といふ語によつて示唆されてるより

に「einverständen」の語は、直前までで説明された「感情移入」とは別種の他者経験を指してゐるのだと解釈できる。そして、ルルには「一九一三—一四年以来の「思考移入」をめぐる思考を読み込む」が、同書の新たな読解の可能性を開くところ点で有益であるはずだ。

実際のところ、同書の感情移入論の最初期の批判者の一人であったレヴィナスも、自下の箇所における「einverständen」の用法の特殊性に気づいていたようである。ところの、彼によると、箇所の仮訳における「自分を他の人間の中にeinverständen」 (mich in ihn [einen anderen Menschen] einverständen) は、「自分を思考じよひて他の人間の中に移入する (in 'introduire en autrui par la pensée)」と補へて訳されているからだ (他方で彼は、同書の「」の「einverständen」の用例を、単にcompréhensionと訳してゐる)。『カルト的省察』における感情移入論の後に書かれるべきであったものが「思考」によつて可能になる他者経験であると解釈し、それを『論研』書き換えるための草稿における思考移入論と接続する」とによつて具体化する——この発想を展開する——とは別稿の課題としていた。

## 注

- ※ *Husseriana*からの引用に際しては巻数をローマ数字、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) と第二版 (B版) の頁数を記す。  
(一) ルルの着想は、「言語的表現」と「身体的表現」の理解の間のパラレルな

関係についての浜渦「一九九五」、二二二五-二二四一頁の指摘に依るところが大きい。また感情移入と理解の関係について、Perreault (2013), pp. 77-92 と Beyer (2013), S. 263-274 で論じられてる。

〔〕 純粹論理学の中での純粹文法學の位置づけについては、Centrone (2009) pp. 111f. 及び植村「」、八一八五、一九五二二〇二二頁における詳しく述べられてる。

〔〕 Einverständen の古い用法については Adelung [1793-1801] を参照した。

また、現代の用法については Holger Sederström 氏 (ベルリン・フンボルト大学) から教示を受けた。

〔〕 以下の表の(i)と(iv)における「認める」の語は、より正確には「〔当該の意図や作用の〕告知を受容してゐる (kundnehmen)」と表記すべきだろう。なお、「告知の受容」が他者経験において果たす役割については、鈴木「」を参照。

## 参考文献

- Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-krritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2. Auflage, Leipzig, 1793-1801.  
Beyer, Christian: „Einfühlung und das Verstehen einer Person“, in *versuche über Husserl*, hrsg. von S. Centrone, Hamburg: Meiner, 2013, S. 255-276.  
Centrone, Stefania: *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*, Dordrecht: Springer, 2009.  
Husserl, Edmund: *Husseriana*, Den Haag: M. Nijhoff, 1950-1989; Dordrecht: Boston: London: Kluwer Academic Publishers, 1989-2005; Dordrecht: Springer, 2005.

—*méditation cartesiennes*, traduit par G. Peiffer et E. Levinas, Paris: Vrin, 1947.

Perreau, Laurent: *Le monde social selon Husserl*, Dordrecht: Springer, 2013.

植村玄輝、『真理・存在・意識』、知泉書館、1917年。

鈴木崇志、「フッサーの他者経験の理論における二種の「出会い」」、『フッサー研究』第一四号、フッサー研究会、1917年、八一-一〇二一頁。

浜渦辰一、『フッサー間主観性の現象学』、創文社、一九九五年。

〔付記〕本研究はJSPS科研費16J03429の助成を受けたものである。

(鈴木崇志・すずき たかし・日本学術振興会特別研究員PD／立命館大学)



# ハイデガーの空間論

高井 寛

ハイデガーの主著『存在と時間』には、空間についての短い議論がある。しかしこれは、全体で八十三節ある著作の三節を占める（第二十二～二十四節）にすぎず、また「存在」と「時間」というハイデガーの主要な関心から逸れているように見えることもあって、これまで多くの注目を集めることはなかった。けれども、私たち現存在の存在構造を分析する同書にとって「空間性」についての問い合わせ不可避であったからこそ、ハイデガーは空間についての章を設けている。本稿が試みるのは、この『存在と時間』第二十二～二十四節（以下「空間論」と略記）を読み解き、それが含む豊かな考察を再構成することである。

本稿は次のように進む。はじめに、空間論に寄せられたドレイファスからの有名な批判を参照する。空間論を解釈する者たちは、多かれ少なかれこの批判に応答することを目指してきた。それゆえ、その批判とそれに対する解釈者たちの応答を参照することで、先行研究の状況を整理し、解釈上の課題を明瞭化することができる（第1節）。その後ドレイファスからの批判に応える形で実際に空間論を読み解き、ハイデガーを擁護する（第2節、第3節）。

1・ドレイファスからの挑戦  
はじめに、ドレイファスがハイデガーの空間論に向けた批判を確認する。

空間に関する議論は『存在と時間』で最も難しい箇所の一つだが、その理由は、それが他の議論よりも深いものであるからではない。根本的に混乱しているからである。ハイデガー自身はのちに、人間存在たちに存在者たちが現れる公共的な〔*public*〕空間を、それぞれの個人的な〔*individual*〕人間存在に中心化された空間性からはつきり区別する」とが自分にできていなかつた」とに気付く。（Dreyfus 1991, 128）（強調原著者）

ドレイファスの批判は、「個人的な人間に中心化された空間」と「公共的な空間」という、区別されるべき二つの空間の区別にハイデガーが失敗した、という点に向けられている。

この批判の内実を明らかにするために、この批判に加勢したサーボンの見解を初めに紹介したい。サーボンは、この批判が含む二空間を

「実践する行為者の空間」と「身体もその中で一つの位置を占める等質的空間」と再展開し、右のドレイファスからの挑戦にハイデガーは応答できないと考えた (Cerbone 2013, 142)。曰く、道具を用いる者が実践の最中に存在者と適切な距離をとれているという「主観的な空間」のみにハイデガーは注目したため、「(い)」にある身体からの物理的な距離の遠／近が厳然と存在するという事実をハイデガーは蔑ろにしてしまったのである (Cerbone 2013, 141)。

しかし、サーボンによるこのドレイファスへの加勢は、二重の問題を含む。まず、ハイデガーが空間論で行つたのは世界の中で行為する現存在が行う空間把握の説明であり、ハイデガーも強調する通り、そうした空間把握にメートル等の単位で測られる「客観的な」距離の把握は必要ない。第二に、この点でサーボンはドレイファスの挑戦を読み誤つてもいる。ドレイファスの挑戦が含む「公共的な空間」とは「公共的な仕事場の空間—現存在が常にそのうちにおり、それ自身の領域、場所をもち、誰にでもアクセス可能な空間」 (Dreyfus 1991, 132) のことであり、三次元座標で標示される等質空間ではない。

ここで、改めてこの挑戦の内実を確認しておこう。先の引用とは別の個所で、ドレイファスはこの挑戦を「ハイデガーは（恒常に変化する）存在者の距離を（恒常に変化しない）存在論的な距離 (distance) から区別する」と失敗 (Dreyfus 1991, 132) した、と再定式化している。例えば、ある職人が仕事場の入り口を抜けて作業台に向かうとする。このとき、職人から見て作業台は次第に近くなる。これは行為者から見た「主観的な」距離であり、移動に伴い変化する。他方、職人がそこを踏破した入り口と作業台には、特定の距離ないし位置関係が変化する」となく成り立っている。それ自身では動

かない諸対象の「あいだ」を職人は移動したのであり、職人もまた、自分が入り口と作業台の間の特定の位置関係に介入していること、また移動しているのは自分だけであることを理解しているだろう。ドレイファスが「公共的な空間」と呼ぶのは、何かを特定の近さに見出す主観の視座から独立に成り立つ、この「誰にとってもアクセス可能な」空間ないし位置関係のことである。この、数量的な計測とは異なる仕方で理解される「公共的な空間」と「主観的」空間の区別にハイデガーは失敗した、というのが、ドレイファスからの挑戦なのである。

この挑戦に、ハイデガーの議論の内部から応答を試みたのがマルパスである。マルパスは、道具は常に「道具連関」の中で意味を持ち、その意味は公共的な規範に由来する、という二つの主張から「公共的な空間」のアイデアがハイデガーに内在することを示そうとする (Malpas 2006, 136)。例えばキッキンの包丁は、まな板やコンロといった他の道具との関わりで意味を持つが、そうした道具の連関は社会的・文化的な規範に沿つて形成されており、その意味で道具は「公共的な配置」のうちにある、とするのである。

このマルパスからの応答は、しかしどレイファスからの挑戦に応えることには成功していない。というのも、他の多くの人と共有された規範的なネットワークの中で存在者の意味が理解されるという、「意味」の公共性は、そうした道具が他の道具との間で形成する「空間的な」位置関係とは関係がないからである。道具が何と共に用いられるかが公共的な理解を通じて明らかになつたとしても、それが「(い)」にあるのかの理解には寄与分はないのである。他方でドレイファスの批判は公共的な「空間」に関わっているから、「意味」の水準にどどまるマルパスからの応答は、その挑戦を斥けるには十分ではない。

以上、ドレイファスによる批判を承けた二人の解釈者の反応（加勢と応答）を簡単に確認することで、ドレイファスからの挑戦が明瞭化され、その挑戦に対する応答がなお必要であることが明らかとなつた。以下本稿は、空間論を実際に読み解くことによって、空間論の内部からこの挑戦を斥け、ハイデガーの議論を擁護することを目指す。

## 2・「私」を中心とする空間

これから空間論を解釈するにあたり、幾つか形式的なことを述べる。まず、ハイデガーが空間論で論じるのは、「配慮的気遣い」と呼ばれる私たちの行為や振る舞いに関わる存在者（手許のもの）の「空間的な位置」の理解である。そのため、奥行き把握の可能性や形態概念の習得といった問題は、事柄として関連するものの、空間論の主題ではない。次に、本稿は空間論のみを基本的な読解対象とするため、「延長する実体」という考えに依拠したデカルト形而上学に対する批判という、空間論もその中に位置づくより広い文脈には触れることができない。最後に、空間論の議論の道行きは「手許のものがもつ空間的特徴とは何か」を分析し（第二十二節）、こうした空間的対象を捉える私たちの空間把握の働きを解明したのち（第二十三節）、想定される誤解に応答する（第二十四節）というものである。このように第二十二節と二十三節は表裏一体の関係にあるため、本稿では両節の記述を必要に応じて総合しつつ、「手許のもの」を特定の場所に見出す私たちの「空間把握」は、何をどのように理解する働きなのか、という一つの問い合わせで空間論の全体を解釈する（注<sup>1</sup>）。

既に述べたように、空間論が論じるのは、様々に振る舞い、行為する私たちが遂行する空間把握と、そこで理解されている対象の空間的特徴である。この文脈のゆえに、空間把握の対象として論じられるのは、それによつてある行為が遂行されるものに限られる。ハンマーを振ることにおけるハンマー、障害物を避けることにおける障害物、すなわち「交渉」と術語化される、私たちの振る舞いや行為に関わる存在者の「場所」が問題なのである。

次の引用から、一つ目の鍵概念の解釈を開始したい。

日常的な交渉の「関わる」手許のものは、近さ「Nähe」という性格を持つ。（…）「手の届く」存在者はそれぞれに異なる近さを有するが、この近さは、距離を測ること「Annemung der Abständen」によつては確定されない。この近さは、目配り的な「計算する」「berechnend」獲得や使用に基づいて整理されない「sich regelt aus」。（102）

ある存在者と「交渉」する、すなわちそれを用いたり壊したりするとき、私たちはその存在者が持つ「近さ」という空間的特徴を捉えている。この「近さ」を捉える働きが、「距離をなくすこと

### 2・1：距離をなくすこと

これから本稿が解釈する空間論には、三組（六つ）の鍵概念が登場

〔Entfernung〕と呼ばれる<sup>(注2)</sup>。第一義的には「距離」という意味のこの語Entfernungを、ハイデガーは「他動詞的に用いる」(105)。それは存在者がある「近さ」に見いだすことであり、その意味で「近づけること」とだされる。

しかしこれは、実際に対象との間の距離を縮めることではない。「距離をなくすこと」は、もしかたり大抵、目配り的に近づけることであり、調達され、準備を整えられ、手の届くところにあるものとして、近さへともたらすことである」(105)とそれでいて通り、「距離をなくすこと」とは、実際にその存在者と「交渉」するに先立つて、どうすればその存在者との適切な空間的関係に立つことができるのかを見積もる働きであると考えられる。

例えば、ハンマーを振ろうとする者が、ハンマーを「手に届くところ」に見出す。これに必要なのは、どうすればハンマーを「握る」ことが可能になるのか、というハンマーへの接近方法(=手を延ばすこと)が理解されることであり、こうした接近方法の算定を、ハイデガーは「距離をなくすこと」と呼んでいるのである。実際ハイデガーは、道具が「近くにあること」の反対は「散らかっている」ことだと述べるが(102)、これは、その対象との適切な関係(=交渉)に入る方法が算定できず、手に負えない状態になつている事態を指す。

## 2・2・近さと振る舞い

こうした、ハンマーを握る、戸口に立つといった、目的となる行為を対象との適切な空間的関係において実現するために必要な手続きの算定が「距離をなくすこと」である以上、そこに「距離を測定すること」は必要ない(102)。必要なのは、「一服するあいだに着く」(105)とか「手を伸ばせば届く」といった、主体が何をすればその対象にアクセスで

あるのかという、自分自身の振る舞いを含む語彙によって対象を「近づける」とことである<sup>(注3)</sup>。

ある「客観的に」は長い道のりが、「客観的に」は「はづつと短い道のりよりも、短いこと」がある。後者は「より困難な歩み」なのかも知れず、あるひとにとつては無限に長いものとして現れているかも知れない。(106)

隣の建物の教室へと向かう、健常者には「わざかな」道のりは、車いすで生活するものにとつては「無限に長い」かも知れない。その教室を「訪れる」という「交渉」に必要なその人自身の振る舞いが、複雑で困難なものだからである。逆に「『もとも近いもの』は、手が届き、掴むことができ、見つける」とのできる何の変哲もない射程において距離をなくされたもののなかにある」(106f)。対象の「近さ」を見積もる際に必要なのは「自分固有の、そして透徹に理解される規定性」(105)であり、そこに客観的な基準は必要ないのである。以上で、「距離をなくすこと」あるいは「近さ」についての解釈を終える。

## 2・3・方向

続いて取り上げる鍵概念は、対象の空間的特徴を指す「方向」である。ハイデガーはこれを、対象の「近さ」と共に、またそれと同時に理解されている特徴として取り上げる。

配慮的な気遣いの目配りは、こうした様式における近さを、方向とという観点からも同時に確定している。道具は常に方向において接近されているのである。(102)

引用中の「配慮的気遣いの目配り」は、道具を使つたり障害物を避けたりする「交渉」に必要な、主体の認知の働きを指す。引用によれば、そうした認知の働きにおいて「近々」が理解されるとき、そこの対象は「方向」において見出されている。この「方向」を理解する働きが「方向を開く」と「Ausrichtung」と術語化される(108)。

この「方向」が指す事象は、一見してシンプルである。「道具の」場所は、そのつどある道具の帰属する「あそこ」や「そこ」である。(102)という記述にあるように、「方向」は対象が「自分から見てどちらにあるのか」を指す概念だと考えられるからである。しかし、これが「距離をなくす」と「同時に」捉えられる空間的特徴であるなら、こうした解釈は拙速である。というのも、右手に見えるタワーへの行き方が分からぬ場合のように、その意味での「方向」が理解されていても、そこへのアクセス方法が不明な場合があるからである。この点に留意し、先の引用の「同時に」を尊重するなら、空間論における「方向」は、対象との適切な関係に入るために必要な振る舞いに課せられる「どちらに向けて」の副詞的要素として解釈すべきである。部屋から正門に向かうには、部屋を出て右手に十歩ほど、そして建物を出てから左手に少し歩かなければならぬ。このように「距離をなくすこと」における振る舞いの算定には、「どちらに向けて」の副詞が必ず含まれているのである。

本節では、「近さ」と「方向」の両概念の解釈を通じて、空間論が含む議論を再構成してきた。既に明らかなように、この両概念を用いたハイデガーの議論は、ドレイファスの挑戦における「私を中心とする空間」に関わる。「私」から見て特定の方向になされる、「私」の特定の振る舞いによって接近可能なものとして、対象はその「場所」を理

解されるのである。なおハイデガーは、これら「近々」と「方向」において理解される対象の空間的特徴を狭義の「場所」[Platz]と呼び、次節で扱う「方域」[Gegend]から区別している。

### 3：「私」を中心としない空間

続いて本節では、空間論が含む三つの鍵概念である「方域」の意味を画定させることを目指す。このことにより、空間論の全体像が明らかになるはずである。

#### 3・1：「方域」

この「方域」概念について、一見するとハイデガーは詳しい説明を与えていない。そのため既存の解釈者も、この概念にあまり踏み込んだ解釈を与えてこなかった。しかし問題の「方域」が、私たちが空間把握において捉える対象の空間的特徴を指す鍵概念として導入されていることは確かであるし、実のところハイデガーは、既にみた鍵概念との関係について解釈に十分なだけの示唆を与えている。この「方域」の発見と、前節まで確認した「近々」や「方向」の理解との間には、次のような関係が成り立っていると言うのである。

他方、ある道具の全体が場所を得つつそに属している」とには、その可能性の条件として〈ど〉く〔Wohin〕一般が属する。(….)この、配慮的な交渉において目配り的に先んじて視界に收められている〈ど〉く〔Wohin〕私たちは方域と呼ぶ。(103)

目配り的に利用可能な道具の全体性が、ある場所に割り当てられていたり、見出されたりするためには、まずは方域といったものが発見されなければならぬ。(103)

「近づけられた」そのしかるべき場所に、ということである。

引用の「道具の全体」については、空間論の文脈に限れば、「調理用具一式」のようなものを考えればよい。菜箸や鍋といった個々の道具と同様に「道具一式」が一つの空間的対象として扱われているのである（帰宅してキッチンに向かう状況などを考えればよい）。引用では、そうした対象の「場所」すなわち「近さ」と「方向」の理解に、「方域」の発見が先立つとされる。本節の課題は、この先行性を理解し、空間論の解釈を仕上げることである。

さて、上記のようにハイデガーは、「方域」を「場所」に対する「可能性の条件」として論じている。「方域の発見」が「距離をなくすこと」を可能にするという、この超越論的な関係を念頭に置いたとき、解釈の手掛かりとなるのは以下の記述である。

それぞれの諸方域 [die jeweilige Gegenden] が予め手許にあることは、手許のものの存在よりもなお根源的な意味で、目立たない親しみという性格を有する。諸方域がそれ自身で見て取られるようになるのは、ある目配り的な発見に際して、それも配慮的気遣いの欠損的な様態にあって、目立つという仕方においてのみである。あるものがその場所に見当たらぬところにおいて、「その存在者の」場所の方域 [die Gegend des Platzes] が初めてそれとして表明的に接近可能になるのである。(104)

対象が「あるべき場所にない」とき初めて、その「場所」の可能性の条件である「方域」が、目立たないありかたを脱して明示的に接近可能になる。引用中の「その場所」とは、ある「方向」において既に

この「あるべき場所にない」経験において職人に「表明的に」なったものは何か。それは「工具箱はどこにあるのか」である。しかしそれは、どうすれば「私」(入り口に立つ職人)の手が工具箱に届くか、という「私を中心とする空間」における対象の位置ではない。自分がその対象に接近するための方法や、現在地との関係以前に、「そもそも工具箱はどこにあるのか」を職人は勘案せざるを得なくなっているのである。そして、その「どこに」の問い合わせに「作業台の上に」という答えを得たことで、まさにそのことが可能性の条件となつて、職人は改めてその工具箱を「近づける」とができたのである。

「」に現れる「そもそもどこのにあるのか」の理解は、このように表明的になる以前から確かに存在していた。仕事場に入る職人は、「入つてすぐに右手を伸ばせば手が届く」という仕方で「自分を中心とする空間」に自然に対象を位置づけることができるが、それはそもそも、「入り口の右にある棚の中段に工具箱がある」という、入り口や棚、

工具箱のあいだに成り立つ特定の空間的配置について職人が熟知しているからである。この後者の空間（的配置）は、職人の現在地とは無関係に諸対象の間に成り立つ空間的配置であり、これについての知識を（目立たない仕方で）利用することによって、「入り口を抜けてすぐ右手を伸ばせば届く」という「近さ」と「方向」の理解は可能になつていたのである。<sup>(注4)</sup>

以上の議論を通じて確認できるように、対象の「場所」を理解するためには、私たちはその対象が他の諸対象とどのような空間的配置に立つているのかを予め知つていなければならぬ。そして、この先行性こそが「方域の発見」と「場所の理解」の間に成り立つ超越論的な関係であると本稿は解釈する。すなわち、ここで問題となる「空間的配置」、つまり「私」の視角を前提することなく世界の中に成り立つ空間的配置における対象の「位置」こそが、ハイデガーの語る「方域」に他ならないのである。<sup>(注5)</sup>

### 3・2・ドレイファスからの挑戦

本稿はこれまで、三つの鍵概念の解釈を通して空間論全体の議論を再構成してきた。すでに明らかなように、ハイデガーの空間論はドレイファスからの挑戦を斥けることができる。前節でみたように、「近さ」と「方向」に関する議論は「私」を中心とする空間中に対象を理解する働きを論じており、「個人的な人間に中心化された空間」を扱つている。他方「方域」を巡る議論は、そうした「私」という中心あるいは視角を前提としない「客観的な空間的配置」の参照を論じており、これは「個人に中心化され」ていない「公共的な空間」を扱うものである。本稿が見てきたように、空間論はこの両者を異なる鍵概念によって区別しつつ、適切にその関係を論じているのである。以上で、ドレ

イファスからの挑戦を斥けてハイデガーを擁護するという本稿の目的は果たされた。

最後に一点、「身体」の問題に簡単に触れておく。本稿が初めに検討したサーボンやマルパス、また『存在と時間』以降のハイデガーの「空間」哲学を擁護するその他の解釈者も含めて、空間論を解釈する多くの者が、空間論に身体への眼差しが欠けていることを問題だとみなしてきた。<sup>(注6)</sup> しかし「『ここ』にある身体」を特権視しなかつたことで、空間論はむしろその射程を広げたとも言える。例えば、本体に搭載したカメラの映像を観ながら遠隔操作でロボットを操作し、人間が立ち入れない構造物の中の瓦礫を撤去するとき、そこで必要な空間把握をハイデガーは説明できる。本体と瓦礫の間には特定の位置関係が成り立つており、アームを右方向に少し延ばせば瓦礫をピックアップできる。こうした「場所」の理解に際して「そこ」にある瓦礫に対して理解される「ここ」は、操作者の身体の場所ではない。<sup>(注7)</sup> ハイデガーが「現存在は自分の「ここ」を周囲世界的な「そこ」から理解する」<sup>(注8)</sup> と語るのみで、「ここ」を身体の場所に局限しようとしなかつたのは、上記のような特殊な空間把握にも妥当する柔軟な議論の構築を目指していたからだと考えられる。それゆえ、身体が主要な論点として登録されていないこと自体をもつて、それをハイデガーの空間論の瑕疵とみなすことには、ひとまず慎重であるべきである。

本稿は既に、ハイデガーの空間論を読み解き、それを擁護するといふ目的を果たした。補足の必要な論点はなお残るもの、それらについては別の機会を俟ちたい。<sup>(注8)</sup>

- (1) 以下、断わりがない限り引用は全て『存在と時間』からの試証である。  
マックス・ヒーメイヤー版単行本 (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 19.Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 2006) を用い、頁数を引用末尾に示した。また引用中の強調は原著者による。
- (2) 「距離をなへず」とが意味してゐるのは、隔たりを消失せしむるゝより、り、へまつあらぬのが離れて、へまつあを消失せしむるゝより、やなわら近づけぬりふである」 (105)。
- (3) 空間把握と自分自身の振る舞についての理解が不可分であるといふが、以上のハイデガーの考察は、例えは(Evans 1982)の議論と親和性が高くなる。
- (4) 入り口や棚、工具箱、作業台の間にはそもそも（自分とは無関係に）客観的に特定の空間的配置が成り立つてらる、へらへりとを知りない職人は、「あるはずの場所」に工具箱がなく、手が空振り、へまつたふらぬ、茫然と立ち尽くす他ないだらう。
- (5) ヒの「方域」を、村田は「行為との連関で形成される意味連関のなかでそれぞれの道具的存在者が占めるべき場所」と解釈しているが（村田 2002, 137）、これはマルパスと同様「意味」の水準と「空間」の水準を明確に区別できない解釈であるよへに思われる。
- (6) 「存在と時間」以後も射程に入れたハイデガーの「身体」論についての興味深い研究である (Aho 2009) や (河村 1992) が、ヒのよへな路線で空間論を解釈してゐる。
- (7) ヒの例は「りり」を巡る (Evans 1985) の魅力的な議論から示唆を得た。本研究はJSPS科研費(課題番号: 17J03358)の助成を受けたものである。

- ・Aho, K.(2009), *Heidegger's Neglect of the Body*, State University of New York Press.
- ・Cerbone, D.(2013), Heidegger on Space and Spatiality, in: Wrathall, M.(ed), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge University Press, pp.129-144.
- ・Dreyfus, H.(1991), *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press. [アーヴィング・ダーリングス(門脇俊介訳証) (2000)『世界内存在』『存在と時間』における日常性の解釈学、産業図書]。
- ・Evans, G.(ed. by McDowell, J.)(1982), *The Varieties of Reference*, Oxford University Press.
- ・Evans, G.(1985), Molinéux's Question, in: Evans, G., *Collected Papers*, Oxford University Press, pp.364-399.
- ・Malpas, J.(2006), *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press.
- ・河村次郎 (1992)「ハイデガーにおける現存在の空間性と身体性」、「現象学年報」第12号(北斗出版)、215-222頁。
- ・村田純一 (2002)「意識の「世界内存在」と「空間性」——フッサール・ハイデガー・ギドフハ」(門脇俊介・信原幸弘編『ハイデガーと認知科学』、産業図書、121-148頁)。

# 人間科学と現象学 ——フッサール現象学における人間理解をめぐつて——

竹中正太郎

## はじめに

S・シュトラッサー『現象学と経験的人間科学』(1962)<sup>1</sup>によれば、十九世紀から現代に至る知的状況のうちで「人格としての人間」を研究する人間科学への関心がますます強まっている。ここで問題となる人格としての人間とは、物質と精神との具体的統一としての人間である。したがつて人間科学は、人間を考える実体としての精神に還元するのではない。また人間科学は、人間を自然の因果法則に還元するのでもない。この自然主義的心理学では、主観的な内観法は厳密さを欠くものとみなされ、結果的に心理学研究から自由の主体としての人間が追放されてしまうのである。

このような自然主義に対する人間理解の方法として、現象学を心理学領域に応用する「現象学的心理学」「現象学的人間学」といった学科が現れた。例えば、A・ジオルジの場合<sup>2</sup>では、質的研究に科学性を担保するために、フッサール現象学における心理学的還元および本論の意図は、厳密学の理念に基づいて自然主義心理学における「心」や世界観哲学における「人格」という認識原理を批判し、これらに代わる主観的認識原理としての意識現象に定位したフッサール現象学が、その自我概念の変遷の中で人間存在をどのようなものとして捉えることができたのか、これを検討することである。

## 一 自然主義的心理学と歴史主義的世界観哲学の背理

『厳密な学としての哲学』(1911)（以下『厳密学』）によれば、哲学は、最高の理論的欲求、すなわち、究極的な自己責任に基づいて自己を正当化する欲求を満足させるとともに、純粹な理性規範によって規制された生活を可能にする学であることを要求する。これに対して近代哲学において自然科学と精神科学が独立したが、自然主義的心理学は自然の絶対化によって懷疑論を導き、精神科学、特に歴史主義者は経験を絶対化することによって相対主義を導いている。フッサールは

こうした人間科学の危機的状況について、哲学には「創造的な精神によつて獲得された理性的な洞察を、その根拠と帰結に即して、内的に再創造する」(Hua XXV, 4) 方法、つまり意識現象に定位した本質直觀の方法が欠けていいるのだと述べる。『嚴密學』の目的は自然科学と精神科学を批判的に検討しつつ嚴密學の理念を満たす哲学として現象学への導入を図ることである。

### 一・一 自然科学の背理—自然の絶対化

自然主義とは、「精密な自然法則に従う、空間時間的な存在の統一」という意味での自然の発見の結果、現れてきたもの」(Hua XXV, 8) であり、自然科学者はすべてのものを自然化する。自然化とは、物的、

心的な出来事を特定の時間空間のうちにある事実的なものとして、また因果法則に従うものとして定立することを指す。

フッサールによれば、この自然化によつて自然主義は必然的に懷疑論に陥り、嚴密學の資格を失う。第一に、自然主義者が立てる自然の現実存在は、体験に実的に内在せず、意識現象の経過のうちに特定の諸性質を持つものとして現出するものである。これに對して意識現象は、その背後にある現象を通じて現れるような構成物では決してない。したがつて、自然主義は認識論的な無前提性を欠いている。

第二に、自然主義的心理学者は、理念に關わる体験を心理学的事実として捉えるが、これは本来事実を規制するはずの理念や規範を事実の次元に貶めることである。それに従えば、自然主義心理学者自身のどんな主張も妥当性を欠くこととなる。したがつて、自然主義心理学は必然的に懷疑論を導く<sup>3</sup>。これに對して意識現象は「直接的な直觀において把握されうる本質、しかも十全に把握されうる本質を持つ

ている」(Hua XXV, 32) のであり、この本質直觀は心理学と異なり、「本質を本質存在として把握するが、決して現実存在を定立しない」(Hua XXV, 33) のである。

以上のように、「嚴密學」において私たちは「意識の學問ではあるが心理学ではない學問、すなわち心理学を意識の自然科学とすれば、これに対する意識の現象学」(Hua XXV, 17) へと導かれる。自然主義者は、彼らの信じる前提のために意識分析の重要性に気づかない。心理学者は自然科学的実験を範とすることで内省の不確かさを排除したと思っているが、実のところ、知覚や想起など、彼らが行う概念的な把握や記述は、この本質直觀に依存しているのである。

### 一・二 精神科学の背理—経験の絶対化

精神科学は、歴史主義の影響のもとで学的哲学の路線から外れて世界觀哲学となる。「歴史主義は、経験的な精神生活の事実領域のうちにその位置を占める」(Hua XXV, 41) ものであり、この場合、精神生活の経験を絶対的に個別化することによって相対主義が生じる。フッサールはこの事情をデイルタイの『世界觀の研究』を引いて説明している。進化論的「發展説は、歴史上のいっさいの生の形式は相対的である、という認識と必然的に結びついている。現世と過去とを達観する眼光の前では、生の諸組織、宗教および哲学のいかなる個々の形式もその絶対的な妥当性を失つてしまふ」(Hua XXV, 42f)。これが世界觀哲学の主張である。

この世界觀哲学においては、「人格」の事実的経験は、習性として沈殿して人格の個性を形成する。したがつて人格の経験は、自他の行為または意見に同意する（あるいは拒否する）など、そのつどの事実的

経験によつて制限されている。この場合、経験豊かな人というのには、美的、倫理的、政治的などの実践的経験、すなわち「教養」「知恵」「世界観」を持つ人である。ここから個人の知恵を収集、精錬し、概念的に把握することによつて世界観哲学が生ずる。

この世界観哲学は、ただ生活実践上の当面の課題を最善の仕方で解決する理論体系を構築する。世界観哲学が、時間制約的な知恵の体系化を目指すのに対し、厳密学としての哲学が目指すものは超時間的な学である。したがつて、歴史的な哲学と妥当な哲学とを区別せねばならない。もし世界観学者の主張に従うならば、矛盾律や同一律といつた論理学的概念もその妥当性を失うことになるだろう。先に確認したように、意識現象の本質直観は事実定立を行わない。したがつて超時間的な「精神の哲学を基礎づける」ことができるものは、ただ一つ現象学的本質学のみなのである」(Hua XXXV, 47)。

## 二 『イデーンI』における意識現象の一般構造

『厳密学』において、自然主義批判を経由して意識現象への導入が行われたのと類似的に、中期の主著とされる『純粹現象学と現象学的哲学のための諸構想』第一巻(1913)（以下、『イデーンI』）においては「自然的態度」の批判によつて超越論的現象学の導入が行われている。ここでは、意識現象への還元が方法論的に進められるようになり、超越論的意識の一般構造が純粹自我-作用-対象の相関において明確化されることとなる。

さて、「自然的態度」とは、われわれが日常生活の実践的関心（内世界的関心）に没入している際にとつている認識態度である。自然的態度において私は一つの世界を持つており、その時間空間のうちの事物

の現実存在を信憑している。この世界はそのつどの実践的関心に応じて諸々のコギト作用（知覚し、思考し、欲求するなど）を遂行する私の環境世界である。自然的態度とは、およそ自然主義的、精神科学的态度の折衷概念と言えるだろう。

『イデーンI』においては、この自然的認識に対する超越論的エポケーによつて意識現象への還元が行われる。エポケーとは、自然や経験を絶対化する内世界的な関心を脱し、意識内在的な体験、現象へと還元する方法（現象学的還元）である。例えば、フッサールは机の知覚体験を挙げている（第四一節）。私は机の周囲を回りながら机を見続けている。次の瞬間、私は歩きつゝ目を閉じ、また目を開ける。すると私は、同一の机の存在を確認する。このように私が内世界的な知覚関心に生きている場合には机は現実定立されている。しかしこうした内世界的な関心をともに遂行せず、つまり純粹な観察者として知覚体験の経過に反省の眼差しをむけることができる。すると、目を閉じる前後の机の知覚と件が同一の知覚ではない（時間位置も空間位置においても）ことに気づく。したがつて、実在的な机は体験に実的に内在せず、「新しい知覚とともにものの想起とを結びつける総合的意識の中で、同一のものとして意識されているにすぎないのである」(Hua III/1, 84)。以上から、すべての現実存在は意識の体験のうちで信憑される「意味の統一」だとみなされる(vgl. III/1, 120)。現象学的には、実在とか世界とかいうものは「ある種の妥当する意味統一を表す名辞にほかならない」(ibid.)のである。

ところで、自然的態度の自我が自らの環境世界に関わっているのと相關的に、この対象を構成する意識現象（超越論的主觀性）においても、「主觀が（「自我」が）、志向的客觀の方に《立ち向かっている》

(III/1, 75) のであり、「いかなる遮断によつても、コギトという形式は廃棄されることができず、したがつて作用の『純粹』主体は抹殺されることができない」(Hua III/1, 179)。フッサールによれば、体験の本質構造の把握を目指す現象学において見出される「この自我は、純粹な自我であつて、その自我には、いかなる還元も何か手出しをしたりすることはできない」(ibid.)。超越論的な意識の領野とは「『その自我のもの』として、その自我に『属して』おり、それら諸体験は、その自我の意識背景であり、その自我の自由な領野である」(ibid.)。

この自我が現象学における人間理解の端緒をなすものであるが、この「体験している自我は、それ自身だけ切り離されたり、一つの固有な研究対象になされうるようなものでは全くない」(Hua III/1, 179)とされ「自我の『対象との』『関係の仕方』や『態度のとり方』を除くと、純粹自我は本質構成要素の点では全く空虚であり、全く解明しうる内容を持たず、それ自身として記述できないもの」(ibid.)と述べられる。

それにしてもこの「内容空虚な自我」が対象世界を構成するとはいかなる事態であるのか。これについては一考の余地がある。たしかに、現象学が体験における普遍的本質の獲得を目指す限りは、対象に相関する自我は特定の個人ではありえず、超時間的な純粹自我として規定される以外ない。しかし、ここまで考察に基づいて解釈するならば、世界の事実定立を判断停止し、意識現象を反省することによつて、体験に実的に内在する事象を観取する方法論こそ、「精神によつて獲得された理性的な洞察を、その根拠と帰結に即して、内的に再創造する」(Hua XXXV, 4) 本質直観の方法であると考えることができる。

事態がこのようであるならば、先の机の事例のように、あらゆる体

験に寄り添う自我は、体験流の全体を担つた有限の自我でなければならぬのではないか。

この問題についてフッサールは『イデーンI』においてこれ以上の記述を行っていない。「純粹自我に関する困難な諸問題や、それに加えてまた、私たちが今ここでなした当座の態度決定を確証してゆくという困難な諸問題については、私たちは、本書の第二巻において、特に一章を設けて論及する機会を見出せるものと考えている」(Hua III/1, 124)と述べるにとどまつてゐる。したがつて以下では、『イデーンII』における純粹自我の規定を確認してゆく。

### 三 『イデーンII』における習性の自我

『イデーンI』の純粹自我の規定は基本的に『イデーンII』に引き継がれている。第二篇第一章(『純粹自我』)の第二三節では「極」としての純粹自我が取りあげられている。すなわち、純粹自我とは、意識現象において自己知覚される精神的自我であり、さまざまな体験において作用を遂行する作用の放射極としての自己同一的な自我である。このような純粹自我は、対象との相関関係においてのみ把握されるそれ自体空虚な自我である<sup>4</sup>。

これまでの議論ではもっぱら、対象の構成が主題となつており、その相関者である純粹自我に關してその内実が問題とされることがなかつた。したがつて上記のことく、知覚体験において特定の作用を遂行する自我としてだけ扱われてきた<sup>5</sup>。しかし、『イデーンII』の領域存在論のプログラムにおいて、自然主義的態度の相関者としての自然領域に属す「有心的自然」(人間)や、人格主義的態度の相関者としての精神領域に属す「人格」の構成が自我の自己統覚体として問

われることとなり、作用極としての自我の具体化が問われることとなる。この主題の拡大にともなって、純粹自我の規定も以下のような拡大を受けている。

絶対的な意識流の内部で、実在的な自我とその諸特性の志向的統一体から完全に区別されるような別種の統一体が形成されることになる。そのような統一体の中には、同一の主觀の持続的な『意見』のような統一体が属している。それらはある意味で『習的な』意見と呼びうる……」ここで問題になる習性は、経験的な自我ではなく、純粹自我に属する習性である。(Hua IV, 11H.)

以上のように、「イデーンII」では、これまでの空虚な純粹自我という規定を越えて、習性の自我という概念が導入されている。『イデーンII』第三篇第一章四九節「自然主義的態度と対立する人格主義的態度」では、この習性を媒介として、「有心的自然」としての人間と「人格」が対比されてその構成を問われることとなる。

#### 四 有心的自然と人格

##### 四・一 自然主義的態度に対する人格主義的態度の優位

自然主義的な経験においては、自我は、物理的に現出する身体に組み込まれた心と見なされ、身体と一緒に一定の場や時間の内に局在化されることとなる。この自我の諸状態は、「実在的（実体的-因果的な）自然という結合体に属している」(Hua IV, 181)ため、彼のなす判断や意欲といった諸作用は「自然の実体的-因果的な連関によって影響される身体的な出来事に基づくひとつの自然の事実」(ibid.)と考え

られる。したがって「ある人が夢を見ない眠りに陥つたり、失神したりするのには、何らかの物理的な理由がある」(ibid.)と考えられる。上のような自然主義的な世界の捉え方に対して、人格主義的態度は「全く自然的態度の見方であつて、特別な補助手段によつてはじめて獲得されねばならないような人工的な態度ではない」(Hua IV, 183)。したがつて、人格主義的態度においては、私たちは自らの心的作用を身体に実在的、因果的に拘束されたものと考えない。自然科学者でさえ、日常生活者として生活している際には、人格主義的態度をとつて生活しているのである。したがつて、自然主義的態度と人格主義的態度は、並列する二つの態度ではなく、「自然主義的態度は、人格主義的態度に従属している」(ibid.)のである。本論の課題においては、生活者の根本的な存在の仕方である人格の把握が重要なものとなる。

##### 四・二 人格の構成

さて、『イデーンII』のフッサールは、習性といった受動的構成の次元を作用志向性に先立つ原感性の領野と位置づけている(vgl. Hua IV, 334f.)。現象学的な人格概念は、この受動的な次元の積極的受容によつて獲得されている。

例えば、自我が人格主義的態度を遂行する場合、人格は自己の環境世界と志向的に関係づけられていると言われる。この際人格は、私の自由の器官としての身体を通じて世界を体験する。「環境世界」とはそうした人格の体験において意味づけられる世界である。志向的に關係づけられるとは、人格と環境世界が、動機づけ関係において結びつけられていることを指している。例えば、人格が欲求作用や実用的な作用に生きている際には、対象は、それらの需要を充足するのに役立

つものとして統握される（道具）。また私が対象をそのように扱うのは、対象が、そうするように私の感性を刺激するからである。このように環境と人格の諸作用とは相関的に結びつけられている。この人格と環境の間にあらむ動機づけ連関は、自然主義的世界を支配する因果関係とはまったく異なる関係性である。

人格の生はこの動機づけ連関のなかで環境世界と相関的に成長発展してゆく。この動機づけ連関を通じての発展には「連合と習慣の領界全体が含まれる」（Hua IV, 222）。この連合と習慣の働きによって自我意識の中に、以前と以後の意識の間の結合が設定される。つまり、「一つの意識流の中にいつたんある連関が生じたならば、その同じ流れの中で次のような傾向が成立する。すなわち以前の連関と部分的に似た連関が生じると、その連関はその相似性をさらに継続し補完して、以前の連関全体に似た一つの連関全体になろうとする」（Hua IV, 223）のである。つまり、一度体験が統覚されると、それは習性として沈殿し、新たな体験に際して、予め対象を類型的に分節し、未知のものを既知化する役割を果たすのである。

このように体験が蓄積されることによって自我も成長する。自我は「習慣を身につけるので、その後の行動は以前の行動によって影響されるし、多くの動機の力が増大したりする。自我はいろいろな才能を『獲得』し、<sup>20</sup>さまざまな目標を立て、そしてそれらの目標が達成されると実践的な能力を獲得する」（Hua IV, 254）。このように発達した「統一体としての自我は『私はできむ Ich kann』の一つの体系である」（Hua IV, 253）。この自我は自らのふるまいや行動の仕方、個人的好みなどを経験から理解し「私の個性」（Hua IV, 254）を獲得するのである。こうした人格的自我は「『円熟した人』のように正常に評価したり、価

値を検討したりする」となじむやうな（ibid）、「自由を持って『理性の観点で判定されるべき諸作用の主体、『自己責任』をもつ主体』（Hua IV, 257）である。こうして「私は私自身を経験から知り、私がどのような性格であるかを知ることによって、自我+統覚を、経験的な『自己意識』を持つ」（Hua IV, 265）に至る。

#### おわりに

ここまで、厳密学の理念に基づくフッサール現象学の展開を概観してきた。人間存在を捉える一通りの方法である、自然主義的心理学と歴史主義的精神科学を批判して提示された意識の現象学は、人間存在の具体的把握という人間科学の要請に応える可能性をもつた、いわば第三の方法であった。

先に確認したように、『厳密学』においてフッサールは、まずは自然主義を、意識に内在しない自然の現実定立を行い、経験を事実化するものとして捉え、結果的に懷疑論を導くとして退けた。また、歴史主義的・精神科学を、経験の絶対化によって相対主義を招くとして同様に退けている。これらに對して、意識現象に定位する現象学は、意識内在的な所与に定位し、現実存在を定立せずに、本質存在を十全に把握することができるとされた。

しかし、本論はこれまで『イデーンI』において提示された意識の一般構造が、自我作用+対象の志向的相関関係として提示されたものの、体験流を担い、対象を構成する自我が「内容空虚な自我」と規定されていることに疑問を呈し、フッサールの指示に従つて『イデーンII』における習性の自我の規定を確認することとなつた。この習性や対象の触発を受ける原感性といった受動的構成の次元は、『イデーン

II』において、作用を遂行する自我の基盤と位置づけられ、現象学的な人間把握を可能としたことは確認した通りである。

しかし、この自我論の変遷によつて、当然以下のような疑問が生じるであろう。すなわち、現象学的な人格概念を自我の具体的な存在様式とするのであれば、これは歴史主義的精神科学における人格概念と同等のものとなつてしまふのではないか。そして、現象学的反省を行う自我は、もはや事実から純粹な自我ではありえないために、本質直観の方法は失敗し、厳密学としての哲学という試みが挫折するのではないかといふ疑問である。ハバした事態にラントグレーベは以下のよくな批判を行つてゐる。

絶対的な主觀性という概念は、絶対的な経験と責任に対し開かれている自由な自我と、己自身を無関心かつ理論的に観察しつゝ、その存在を確かめるところの、絶対の存在という観念論的な概念との間で、ころころと変わるのである。<sup>6</sup>

認識の究極的な基礎づけに向かう《理論的》な自我と、《実践的》な、つまり自由で倫理的な自我とのあいだに、満足のいく仕方で連関を樹立することに、彼の努力はその方向を目指しているにもかかわらず、フッサールは成功していないのである。<sup>7</sup>

これまでフッサールの自我概念の変遷をたどつてきたわれわれには、以上のラントグレーベの指摘は一見正鵠を射ているように思われる。事実から純粹な自我は自らの有限性を飛び越え、体験の本質を捉えようとするが、自我に習性を認めるや否や、自我は自己の体験の責

任を担う倫理的人格たりえても、『厳密学』で述べられたように、「十全に」本質を直観するその特権を失うであろう。ではこうした事態をフッサールはいかに考えたのだろうか。

フッサール最晩年の著作である『ヨーロッパ諸学の危機』と超越論的現象学では、現象学的還元の動機が、哲学という職業、哲学者の習性として語られている。哲学者とは「哲学的理性に基づく人間である」とし、それ以外の者にはなるまいとするテロス」(Hua VI, 13)を自覚した人格の職業である。この課題のために、現象学者は「ある種の職業的な態度をもつて特殊な《職業時間》を必要とするような特殊な習慣的関心をうちたて……この職業活動を行つてゐる場合には他の生活関心に関しては判断中止の態度をとる」(Hua VI, 139)。このでは、当初、内世界的な動機づけを停止する方法として導入された現象学的エポケーが、哲学者の習性として内世界的な動機づけのうちで導入されており、フッサールが自我の習性を積極的に受容していることがうかがえる。ここで重要なことは、現象学における人格は、内世界的な存在者として理解されるだけでなく、括弧つきの「人格」として、自然的認識の源泉たる超越論的主觀性として主題化されるものだということである。したがつて、現象学的な人格は、自然的に事実化された人格と等置されではならない。

では本質直観の問題はどうか。フッサールは『イデーンI』第三篇第一章第七五節「純粹体験の記述的本質論としての現象学」において、本質直観の内実を明らかにしている。そこでは、本質直観は、幾何学的概念を獲る場合の理念化とは異なり、想像などを通じた素朴な抽象によつて行われるのであって、その際、当該の対象の「ある際立たされた《契機》」が、本質の領域の中へと高められて、ある原理

的に漠然としたもの、ある典型的なもの足らしめられる」(Hua III/1, 139f.) と述べられている。対象は「流動的なものを相手にしながらも、しっかりととした堅固なや、きちんと区別されうるという性格を持つてゐる」(ibid.) のである。この本質直観において、習性の制限によって十全な本質直観は望めないものの、これ以外に考えられないという必然的な明証を備えた形態学的諸概念が獲得されると考えられる。

このように「現象学は、現象学的態度においてなされる、超越論的に純粹な体験の記述的本質論」(ibid.) として構想されているために、自我的習性は現象学の可能性を損なつものではないのである。

### 注

フッサールからの引用は下記の略号を用い、頁数を記した。

Hua : Edmund Husserl, *Husserliana*, Gesammelte Werke, Den Haag : Martinus Nijhoff.

- 1 Stephan Strasser, *Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen. Grundgedanken zu einem neuen Ideal der Wissenschaftlichkeit*, Walter de Gruyter, 1962. (『人間科学の理念』徳永恂・加藤精司訳、新曜社、一九七八年。)
- 2 Amedeo P. Giorgi, *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology, A Modified Husserlian Approach*, 2009, Duquesne University press. (『心理学における現象学的アプローチ』吉田章宏訳、新曜社、二〇一〇年。)

(竹中正太郎・たけなか しようたろう・大谷大学)

のである」(Hua XXV, 116)。

4 第二四節では以下のように述べられている。「純粹自我は、変化する多

様な状況を通じて留まっている一定の諸特性において初めて明示され確証されねばならないような同一者ではない。それゆえ純粹自我は、実在的な人格としての自我や人間という実在的な主觀と混同されではならない。純粹自我は生得的および後天的な性格上の素質を持たず、また能力や傾向性なども持たない」(Hua IV, 104)。むろん「純粹自我としての自我は、豊かな内容をうちに秘めるものではなく、絶対に単純で、絶対に明白である」(Hua IV, 105)。

5 「私が私自身を純粹自我として捉えるのは、私が私自身を純粹に〈知覚する際には知覚の対象に、認識する際には認識の対象に、想像する際には想像の対象に、論理的に強いする際には思惟の対象に、評価する際には評価の対象に、そして意欲する際には意欲の対象に向かつているもの〉としてのみ捉える場合に限られる。……」の放射光線は《自我》に起点を持つことだけしか記述されえな」(Hua IV, 98)

6 Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie : Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Göttersloh : Göttersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963. S.202. (『現象学の道 根源的経験の問題』山崎庸佑他訳、木曜社、一九八〇年。)

7 ibid.

3 「一般に心理学は事実科学なのであるから、それはこのやうのものの基準を決定する純粹原理を取り扱う哲学的諸学科、すなわち純粹論理学、純粹価値論および純粹実践論に基礎を与えるにはなんとしても不適当な

# ハイデガーにおける語りと『言明

西 村 知 紘

## 序

本稿はマルティン・ハイデガーにおける語り (Rede) と言明 (Aussage) について考察することと、現象学的言明の可能性について明らかにすることを目的としている。周知のとおり、「存在と時間」におけるハイデガーの言語論は、現存在の解釈や解釈の基礎をなす語りが音声として発言された言葉に先立ち、語りから言葉が生まれてくるという立場をとっている。従つて言明すなわちロゴス・アポファンティコス (logos apophantikos) や「アポファンシス的《として》」(das apophantische Als)」は、「解釈学的《として》」(das hermeneutische Als)」の派生的な様態であり、根源的な解釈を変質させたものとして特徴づけられている。一方で、ハイデガーは『存在と時間』の序論第七節で、方法としての現象学について、この言葉を構成している「現象」と「ロゴス」の概念を説明しているが、そこで述べられているロゴスもまた、アポファンシスとして規定されている。つまりもしかしたら「いは自らを示さないものである存在者の存在を「見させる (sehen lassen)」機能を持つのがアポファンシスとしてのロゴスである。したがつてハイデガーの現象学にとって言明は重要な位置を占める。

て「いる」とになる。同じ「言明=アポファンシス」に対するハイデガーのこの二つの態度をどのようにとらえるべきであろうか。現象学の言明もまたそれが語り出されるやいなや、根源的な現象を覆い隠してしまったのではないかという疑問が生ずることとなる。本来の実存である先駆的覺悟性において、現存在は沈黙のうちで存在すると述べられていることからも、発話される言明が消極的な意味で使われているかのように見える。ハイデガーの存在論は現象学という方法によつてなされるのだとすれば、現象学はその対象についてどのように語るのであろうか。ハイデガーの哲学における言明と語りの構造を検討することで、この問いに答えていきたい。

本稿の構成は以下の通りである。第一節では語りの構造を意義の観点から考察する最も一般的な議論について確認する。第二節では、そうした意義関係とは別に語りの中にハイデガーが見出している「現に持つている (Da-haben)」という性格について考察する。第三節では、言明による現象の隠蔽も挙示もこの「現に持つている」という語りの性格にもとづいていることを示し、そこから現象学的言明の在り方を考察する。第四節では、言明の理解を促すものとして、情態性と語り

の関係を分析し、根源的理義の可能性を示す。

## 1. ロゴス・アポファンティコスとロゴス一般

ハイデガーは『存在と時間』を含めそのほかの講義録においても、ロゴスを語り (Rede) と訳している。アリストテレスはこの語りとしてのロゴスのうち、際立つた役割を持つロゴスをロゴス・アポファンティコス (＝言明的ないしは命題的ロゴス) として取り出した。したがって、アリストテレスにおいて、ロゴスとしての語り全体は、ロゴス・アポファンティコスとそうでない語りに大別されることとなる。ロゴス・アポファンティコスとは、存在者を挙示 (Aufzeigung) する、つまりその存在者から見えるようにするという働きを持つ語りの方のことであって、ハイデガーはここに真と偽の可能性が生ずるということを論ずる。一方でアポファンシスの機能を持たない語りのことをハイデガーはアリストテレスの記述に即して、願いや希望のことであると述べている。本稿にとって重要なのは、そもそもこの両者の語りに共通する、語りそのものの本質的な機能はどこにあるのかという点である。一九二五／二六年冬学期「論理学」講義における「あらゆるロゴスが意味を持つが、あらゆるロゴスが命題的であるわけではない」というアリストテレスの『命題論』の記述に即して、意味的ロゴス (logos semantikos) のうちにロゴスないし語り一般の性格を見て取り、この点からハイデガーの言語論をとらえることも可能である。ロゴスとは一般に意味をもつて対象を指示することによって、その対象が見えてくるということである。つまり「ハサミをとって」という願望は、真や偽という判断の対象にはならないけれども、その必要となつてはいるハサミをある仕方で指示しており、存在者を明らかに

している。

しかしながらここで問題となるのは、意義によつて指示を行うこのロゴス一般の現象が、どのようにしてロゴス・アポファンティコスとしてのロゴスと関係するのかということである。本稿ではこうした意義に即したハイデガーの言語論解釈とは別の方針をとる。

## 2. 現に持つこととしての語り

『存在と時間』の語りには基本的に対話 (Dialog) としての性格が見られるということは、ハイデガー研究者たちによつても指摘されてきた<sup>1</sup>。実際のところ語りの分析が行われる『存在と時間』第三四節では、語りの「何について (Wortüber)」や、語られたこと (Geredetes) と並んで、聞くことや、黙する」とが語りの構成要素に挙げられている。聞くことや、黙することは、自らが話すのではなく他人が話していることに対する応答であり、他者との相互の語り合いをモデルとしている。しかしながら、ハイデガーがマールブルク期に行つた講義の多くでは、こうした対話的側面がそれほど強調されいるわけではなく、むしろ『存在と時間』の言明の分析において扱われている内容が中心的な話題となつていて、つまり、ハイデガーがアリストテレスに関してロゴスを語りとしてとらえようとするとき、この語りは『存在と時間』の第三四節で行われる語りの分析とは重点が異なつていて、この時期のハイデガーはむしろ人間の世界との関わりそのものを語りとしてとらえている。例えば一九二三／二四年冬学期「現象学的研究入門」講義では語ることが人間の本質を規定していると述べている箇所がいくつか見られる。

言葉 (Sprache) は感覚 (Vernehmen) する際に一緒に話す。<sup>2</sup> だけでなく、感覚する」と導き出す。われわれは言葉を通して見るのである。(GA17, S.30)

この引用箇所は言い表された言語が人間の感覚を規定しているという意味で、意義づけが言語に先立つという『存在と時間』の考え方とは異なっている。しかし、この講義での用語が『存在と時間』と同じものであるかどうかは慎重に確かめなくてはならない。そもそも、ハイデガーがこの引用で何を言おうとしているかを明らかにしておこう。

感覚 (アイステークス) は世界との接近の仕方のひとつであり、感覚と言語の関係から虚偽の可能性が生ずる。そこでハイデガーはアリストテレスに即してさらに感覚を分析し、感覚がどのような構造を持つっているのかを論ずる。感覚するということは、或るものを持ったものに対する際立たせることである。つまり白いものが白いものとして感覚されるのは、それが黒いものと対比されることによってである。ハイデガーはこうした区別は、そこでの事態を現に持つている (Dahaben) によって可能になるという。これはどういうことであろうか。

一方で或るもののが白いのを見て、もう一方で別の或るもののが甘いのを味わうとき、両者が異なっているということはなぜ言えるのか。

話す」と (Sprechen) は、世界をその現 (Da) という性格において持つ、という可能性を与える。すなわち話すことはそれ自身のうちに接近と保存の可能性を持つている。しかしロゴス・アポファンティコスは、それが思考の自己]解釈の歴史のなかで、話すことや概念規定や現存在の解釈に関するあらゆる問い合わせにおいて優位と指導的役割を持っているにしても、ロゴス一般ではないし、決定的なロゴスではない。(GA17, S.25)

「両者はひとつのものにとつて明らかに現に存在しなければならない。」(GA17, S.27) と述べているように、現にその存在者が統一のものとして存在していることによって初めて区別が可能になる。言葉が語られることによってそこに統一的事態として現にこの存在者を保持

することになるのである。そして統一的事態が言葉によって作り出されることによって他者もこの存在者に関わりを持つことができ、多くのひとたちの間で同じ事柄に関して語ることが可能になる。『存在と時間』においても述べられているように、アポファンシス = 言明のもともとの動詞はアポファイネスタイルという中動態であつて、それは話している者自らに向かつて見えるようにするということを意味する。つまり他者に対して知識を伝えるという意味での伝達ではなく、多くの人たちが同じ対象を「分かちあつて」いる (teilen) という意味での伝達である。したがつてここで語りとは、世界への通路を与えるという意味を持つこということが強調されている。

こうした感覚の根底にあるのが「現に持つてある」という性格である。

話す」と (Sprechen) は、世界をその現 (Da) という性格において持つ、という可能性を与える。すなわち話すことはそれ自身のうちに接近と保存の可能性を持つている。しかしロゴス・アポファンティコスは、それが思考の自己]解釈の歴史のなかで、話すことや概念規定や現存在の解釈に関するあらゆる問い合わせにおいて優位と指導的役割を持っているにしても、ロゴス一般ではないし、決定的なロゴスではない。(GA17, S.25)

「」で述べられているように、ロゴス・アポファンティコスという特殊なロゴスに対し、「或るものを持つてある (etwas Da-haben)」と「」とに話すこと一般の本質的構造を見ることがである。

### 3. 言明と現象学

「論理学」講義でも、言明や語りの分析において前節同様に「持つ」(haben)という表現がしばしば用いられる。「論理学」講義で、ハイデガーはロゴス・アポフアンティコスを偽であることが可能であるような発見の仕方であると特徴づけるが、その条件として、①或るもの、先行的にすでに目の前に与えているということ、②この或るものをおもととして受け取るということ、③複合の可能性が与えられているということの三つを挙げる。ハイデガーの例としては、暗い森の中で近づいてくる或るものについて、「鹿だ」と言つたが、近づいていくとそれが灌木であることが分かつたというような場合がそうである。この場合、第一の条件として、鹿だと判断される或るものが先行的に与えられていてなければならない。第二の条件として、私がその或るものをおもとして受け取らねばならない。第三の条件として、それが鹿として見出されるためには、その森の中で鹿が出てくる可能性が前もって与えられていなければならない。つまり森に現れるはずのないものに見間違うということはない。この三つの条件のうち、一つ目の条件のことをハイデガーは「規定の「何について (Worüber)」」をこれが維持されるという仕方で視野に入れること」または「「何について」を端的に持つ」と (GA21, S.189) と言い換えている。つまり言明がなされるときには、その対象となる「何について」が終始一貫して保持され、所持されるところである。

この「現に持つ」という表現は、『存在と時間』では使われることはないが、それに代わる表現として挙げるとすれば、「存在者の存在が先行的に開示されている」とか、「理解されている」という言い方になるだろう。このニュアンスの違いは、「持つ」と動詞の「保持している」

という性格を強く反映していると思われる。」のことは第二の条件と第一の条件との関係を見ることでよくわかる。

」のよう、「何について」は終始一貫した the gei[n]触れる」と」において出会われるものであり、あらかじめすでに発見されているものであり、森の中で近寄つてくる或るものである、ということを徹底的に支配しているところの発見すること、および発見したままにしておくことのうちで動く。偽であることの第一の条件は第一の条件のうちで動くのである。(ebd.) |

以上のことから、言明の特徴がよりはつきりとしてくる。つまり言明 ロゴス・アポフアンティコスとは、すでに発見されているものを発見されたままに保持することによって、或るものと規定の「何について」へと変容させるという性格を持つている。言明について真偽を問うことができるとは、その対象となる存在者が見つかったままに保持されているからである。そうでなかつたら、真であるとか偽であるとか判断することができないであろう。

」」で言明をより立ち入つて考察し、「」において現象の隠蔽が遂行されるかについて明らかにする。ハイデガーは『存在と時間』第三三三節において、「言明とは伝達しつつ、述定する挙示である」と定義している (SZ, S.156)。つまり、言明は挙示と規定 (Bestimmung) ないし述定 (Prädikation)、そして伝達 (Mitteilung) による三つの性格を持つている。

第一の性格である挙示の分析においてハイデガーは「存在者をそれ

自身の方から見させるというアポフアンシスとしてのロゴスの根源的意味を堅持する」(SZ, S.154)と述べる。この時人々にとつて見えるようになつてゐるものは、言明の「何について」である。なぜこの「何について」が見えるようになることが言明にとつて特別であるかは、それ以外の場合と対置することで明確になる。道具との配慮的交渉の場合、今ハンマーを使用しているひとにとつて、ハンマーはハンマーそれ自身から見えるようになつてゐるのではなくて、それが何のためにあるかという用途から、さらに言えば道具全体の中での位置づけにおいて現れてくる。それに対して言明はまさにこのハンマーそのものから見させることによって、自ら自身もこのハンマーについて見えるようになるとともに、ほかの人たちにとつてもこのハンマーが接近可能になるのである。したがつて、言明の挙示とは、ある存在者への接近を可能にするという性格を持つことになる。

ただし同じひとつの言明が同じ存在者を接近可能にするからといって、その存在者がすべての人にとって同様に理解されているということを意味するわけではない。つまり言明が見させているのは、話題となつてゐるハンマーであつて、ハンマーがどのように各人に現れるかは各人によって異なつてゐる。「このハンマーは重過ぎる」とある人が言つた場合、そのひとにとつてはこのハンマーは扱いづらい道具として現れるが、別のひとにとつては、むしろ譲つてほしいものとして現れるということは考えられる。

それに対して、第二、第三の性格である規定と伝達はこうした現れ方を制限する方向へ向かっていく。まず規定についてであるが、規定するということは、ある特定の観点から、話題となつてゐる存在者を見るようにするということを意味する。つまり「このハンマーは重

い」というときには重さという観点から、「このハンマーは茶色い」と言う時には、色と言ふ観点からハンマーは挙示されることとなる。上述の第一義的な挙示の例とは違つてこの規定的言明の場合は、そこで理解される内容に大きな制限が加えられるようになり、基本的にいつも同じように理解されることとなる。

第三の性格である伝達とは、第一、第二の性格によつて、「規定と言ふ仕方で挙示されたものごとを共同に見させる」(SZ, S.155)ことを意味する。伝達に特化した言明においては、規定的言明の時以上に内容が制限されるようになる。つまり、他者の話していることだけを聞いており、そもそも、その内容についてはもはや聞く耳を持たないという場合がそうである。たとえば「このハンマーはある有名な職人によって作られた」という言明について、他者はその職人がどのような人であるのかを理解することがなくとも、世間的なイメージで理解することもできるし、そもそも十分に理解することなく、言われた内容だけを伝言ゲームのよう伝えることもできる。このような場合であつても、他者との会話が成立するのは、言明が挙示として話題となつてゐる存在者を、同一のものとして保持するということができるからである。

したがつて言明の問題点とは、それが規定や伝達の機能を強く果たすときに、言明を理解するひとにとつてその見方が制限されてしまい、もともとの根源的な理解への接近が困難になつてしまふという点に存する。

以上のことから積極的な意味での言明があるとしたらどのような形のものとなるかを考察したい。前述のとおり、挙示の根源的な意味は話題となつてゐることがらを見させることによつて、そのものへの接

近を可能にする」とにある。『存在と時間』で言うならばその対象は存在ということになる。「論理学」講義においてハイデガーは、現象学の課題のネガティヴな規定とポジティヴな規定を行っている。ネガティヴな規定とは、現象を分析する際にどのような先入見を哲学の対象に持ち来たらすかを、哲学者自身が自覚しなければならないという課題である (vgl. GA21, S.33)。つまり、現象学は先入見から身を守ろうとしながらも、同時に自らの分析作業もまた一つの先入見であるということを意味する。現象学も完全に先入見を免れることができないということ自身はこれまでの分析から説明することができる。

現象学的言明もまたそれが対象とする「何について」を先行的に持っている。この「何について」は、もともとは直接的な道具的交渉の対象だった存在者が変容したものである。そしてこの存在者とは一つの理解された解釈として存在しているので、やはりこれも一つの先入見なのである。つまり言明の「何について」は構成された先入見である。そして言明の「何について」を持ち続けることが理解の固定化を生み出すということは、規定や伝達の構造からして明らかである。ハイデガーは『存在と時間』の序論でまさにこの固定化に対する警告を行っている。

どのように根源的なところから汲み上げられてきた現象学的な概念や命題も、伝達された言明という形をとると、変質する可能性を帯びてくる。(中略) 根源的に「つかんでいた」ものが固定化され、つかまていない状態になる可能性は、現象学の具体的な仕事の中にささえ潜んでいる。 (SZ S.36)

このように現象学的言明であっても伝達によつてもともとの内容が変容される可能性はある。その原因が「固定化」にあるといってるのは、現象学的に根源的に理解した内容であつてもそのまま所持し続けることによつて、内容が理解されなくなつてしまふということである。したがつてこれを防ぐためには現象学的概念を絶えず「つかみおす」ということが必要になつてくる。このつかみなおしは、配慮的交渉にとどまるものではなく、語ることによつて可能になるはずである。なぜならすでに述べたように人間は語ることによつて存在者を現に持つことができるからである。

「論理学」講義において現存在の存在についての言明は「告示 (Anzeige)」という形をとると述べているが、これも現象学的言明のひとつのあり方といえるだろう (vgl. GA21, S.410)。存在とは存在者ではないのであるから、内容的な規定をすることなく、ただ単にその構造を表示するという仕方で示すしかしないことになる。話題となつているものとの接近を可能にするという第一義的な挙示の性格だけを最大限に生かしたものであるといえるだろう。

ただし、ここで新たなる疑問が生ずる。確かに表示という仕方で存在を示すことができたとしても、他者はそれを正しく理解することができるのだろうか。ハイデガー自身、眼前的存在者に対する言明については、直接的に言われたものを考へることができるが、現存在についての言明を理解するためには、特別な見方の切り替えが必要であると述べている (vgl. GA21, S.410 Ann.)。なぜなら、存在に関する言明を存在者の言明として受け取るといふことも十分ありうるからである。次節では存在に関する言明について正しい理解を促すための方法について考察する。

#### 4. 情態性と語り

他者の理解を促す語りということはいかに可能であるだろうか。語りについて論じている『存在と時間』第三四節においてハイデガーは語りの構成要素として、①語りの「何について」②語られたことそのもの (das Geredete als solches)、③自らを語り出すこと (Sichaussprechen)、④伝達の四つを挙げる。このうち理解の促進と

いう点において注目したいのは、三つ目の「自らを語り出す」ということである。この言葉はドイツ語で再帰動詞として用いられると、「感情が表情などのうちに表れている」という意味で使われることがある。

この自らを語り出すということは、一方では自ら自身の態度の表明としてとらえることもできるが、他方で、例えば抑揚などの話しぶりによって情態性、すなわち感情的なものが語られているその場に現れるということをも意味する。この語り出された情態性が理解を促進するということを可能にすると考えられる。たとえば、「このハンマーは重すぎる」という発言は自ら自身に向かられた発言としてとらえる

ことも可能であるが、実際はこのような発言をすることは稀ではないだろうか。むしろハイデガーも言つてはいるように、何も言葉を発することはなく、新しいハンマーに取り換えるのが普通であろう。ありうる状況としては、作業が一人ではなく、複数人で行われていたとする。その時一人が「このハンマーは重すぎる」と言明する、それどころかかなり強い口調で言葉を発するということは十分想像できる事態である。この時、この言明は、他の誰かに適当なハンマーを持つて来るよう促す作用を持っている。現象に即して考察すれば、他のひとたちにとつて現れたのは単なる重いハンマーではなく、言明者の情態性である。その情態性が現に語り出されることに伴つて、他のひと

ちのこのハンマーに対する理解が変容したということになる。彼らに発見されたのは、言明者の道具、連関全体に対する適切にはまりこんでいるところのハンマーである。このように語りには単なる伝達ではなく情態性にかかることによって、他者を巻き込む語りということが可能である<sup>3</sup>。

このように考えると、黙することもまた、『存在と時間』で主に使われている、不安に臨んだときの本来的な沈黙という、自己の表明という意味だけに限られたものではないだろう。黙することは自ら自身が黙つて理解を深めようとする側面と、対話の中である人が黙することによって、全体の情態性に影響を与え、理解の指向性を変える側面とがある。例えば、おしゃべりをしている中で一度黙ることは、自らの理解を深めるという機能だけでなく、それを見たほかの人々もまた、そのひとに促されて根源的な理解へと向かおうとするきっかけをつくるという可能性を持っている。

#### 結語

以上のことを考え合わせると現象学的言明の理解の可能性をここに見出すことができるのではないだろうか。つまり挙示としての現象学的言明は確かに存在への接近の可能性を与えてくれるものではある。ただし、それだけでは、話題となつている存在の正しい理解が保証されるわけではない。つまり頗落的に生きている人間はそのような現象学的言明であつても、存在的な言明として理解するであろう。そうであるとすれば、語りには言明だけではなく、他者を巻き込んでいくような情態性にかかる語りが必要となつてくる。現象学的言明はこの二つの要素を含むことで存在の理解が可能になるといえる。

本稿では現象学的言明を言明と語り、情態性との関係から考察したため、「存在と時間」第一部第一編の内容が中心となつたが、現象学的言明と本来的実存との関係を明らかにするためには第二編の本来性や時間性を視野に入れた分析が必要となる<sup>4</sup>。この点は今後の課題とした。

### 【凡例】

『存在と時間』(M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 19. Aufl.) からの引用は略記号SZの後に頁数を示す。ハイデガー全集からの引用は、略記号GAの後に巻号、頁数を示す。一次文献からの引用は著者の名前後に頁数を示す。引用は邦訳のある著作については邦訳を参考にしたが、訳を変更したものもある。引用文中の括弧〔 〕は筆者による補足を示す。

### 【註】

1 例えばvon Herrmann, S.158など

2 「現象学的研究入門」においては主にRedenではなくSprechenが用ひられてくるが、Redeと明確に区別されたものではなく、古代ギリシャにおける素朴な意味での語りのことであると考えられる。

3 こうした他者の情態性に働きかける語りについてハイデガーははっきり述べているわけではないが、同時期の別の講義において、「言葉によって現存在の被発見性、特に現存在の情態性が明白にされうるし、そのことによって現存在のある新たな存在の可能性が開かれる」(GA20, S.375)と述べている個所などは、ハイデガーが語りと情態性の関係性を重要視していた証拠として取り上げてよいだろう。

4 言明に関して第一編で特に重要なのは第六九節である。ハイデガー

日常的に行われる配慮的交渉からいかにして科学の理論的言明が生ずるのかが述べられる。理論的言明は、実践から身を引くことによって生ずるのでなく、対象を「新しく眺める」ことによって可能になり、科学特有の見方のことをハイデガーは「主題化(Thematierung)」と呼ぶ(vgl. SZ, S.363)<sup>5</sup>。現象学もまた学問であるから、現象学的言明についてもやがてはに科学の存在理解という観点から考察する必要である。

### 【参考文献】

- Herrmann, F.-W. v.: *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, 3. Aufl., Vittorio Klostermann, 2004  
Lafont, C.: *Die Rolle der Sprache in „Sein und Zeit“*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 47, Vittorio Klostermann, 1993, S.41-59  
荒畠靖宏:『世界内存在の解釈学—ハイデガー「論の断片」&「訳語批評』』春風社、2009

(西村知絵・にじむら ちひる・大阪大学)

# 引き裂かれた現在 —レビイナスのフツサール『内的時間意識』の解釈をめぐつて—

平岡 紘

よく知られているように、多くのフランス現象学者たちは、フツサール現象学の理論的基盤を、『内的時間意識の現象学』講義（以下『講義』と略記する）の時間論に見いだしている。レビイナスもまた例外ではない。むしろ、『講義』の時間論を、自己触発論としてではなく、自己および他なるものへ関わる志向的意識の根源的なあり様の分析として読解するレビイナスこそがその典型である。通時に見ると、レビイナスがフツサール時間論に表立った解釈を与えるのは、一九四〇年発表の論文「エトムント・フツサールの業績」が初めてであり、そこでは意識の自己現前の解釈という視点から『講義』が検討される。

ついで一九五〇年代後半になると、レビイナスは、意識と世界の基底的な関係である感性の解釈という視点からフツサール時間論に取り組むようになる。このように視角の変化があるにせよ、その背後にあつて読解を導いている問いは変わらない。レビイナスによれば、フツサールにおいて意識の志向性の根本性格は意味付与による同一化総合にあり、その結果として現象学においてはあらゆる超越が意識の内在の現在を通じて解明されることになる（これは四〇年の論文においてすでにレビイナスがつかみ取り、以後も堅持していく理解である）。それで

は、この意識の現在それ 자체はどのような構造をもつのか。意識の現在はどのような志向性によって構成され、そこに他なるものはどう関わるのか。こうした問いのもとで、レビイナスはフツサール時間論を読解するのである。というのも、意識の現在は意識の自己現前、すなはち絶対的意識の流れとしての現象学的時間でもあるよう、「内的時間意識において達成される」自己意識だからである（EDEH）。しかしこの問いはまた、意識が反省によつてみずからの超越論的経験を志向的に分析、記述する現象学的探究の可能性と射程をめぐる問いでもある。したがつて、レビイナスの『講義』解釈を検討することは、レビイナスがみずから思考がフツサール現象学に忠実であると度々主張するとき（*e.g.* TI XVI, AE230）、何を意図しているのかを明らかにするための極めて有力な手がかりとなるだろう。こうした問題関心のもと、本稿は、レビイナスのフツサール時間論解釈を検討し、レビイナスにとつての現象学的記述の射程を浮き彫りにすることを試みる。

## — 原印象と把持の区別と連関 — 現在の内部の隔たり

まずは一九四〇年の論文に拠りながら、レビイナスによる時間構

成の解釈を再構成しよう<sup>(1)</sup>。現在の構成は、その根源としての原印象に遡る。原印象は、持続する対象の知覚の「源泉点」<sup>(2)</sup>であると共に、「あらゆる意識の根源」(EDE41)でもある。フッサールによれば、原印象とは「意識の固有の自発性によつて産出されるものに対立する受容されたもの」<sup>(3)</sup>である。しかしレヴィナスによれば、「この根源的な受動性は同時に、最初の自発性でもある」(EDE41)。なぜなら、原印象はそれ 자체としては意識されるものではなく、「最初の志向性」によつて「現在」として構成されるものだからである (EDE41)。この「最初の志向性」という表現でレヴィナスが考へてゐるのは、たつた今過ぎ去つた原印象をそのようなものとして保持する把持 (Retention) の二重の志向性である。例えば私たちがメロディーを聴くとき、「現在は変様し、その鋭さと顕在性を失い、それに置き換わる新しい現在によつて把持されるに過ぎない。そして今度はこの新しい現在が後退し、新しい把持においてさらに新しい現在に結びつけられて残る」(EDE41)。こうした流れにおいて、一方では、「横の志向性」によつて意識は対象 (メロディー) の流れ去つた持続を保持して対象をそれとして構成し、他方では、「縦の志向性」によつて意識はあらゆる瞬間において、全ての先行する把持 (全ての流れ去つた原印象) を把持する。このことによつて、絶対的意識の流れが構成されると同時に、この流れがみずからに対して現出する<sup>(4)</sup>。レヴィナスの見るところでは、原印象は「うして、把持という二重の「最初の志向性」によって意識の「現在」として構成される。現象学的時間とは、現在の「更新」なのである (EDE41)。

このような解釈を理解するために注目すべき点はまず、原印象と把持の関係である<sup>(5)</sup>。R・ベルネによれば、フッサールは一方では顕

在的な原印象の優位を保証しようとするが、他方では原印象の現在は、事後的に、先行する諸々の把持的間隔の限界としての現在となるために把持を必要とする<sup>(6)</sup>。この問題に関するレヴィナスの態度は、第二点を強調するものであると言つてよい。レヴィナスはつねに、原印象と把持は相互に切り離しえないと主張する。より精確に言えば、レ・テングエイが正当に指摘しているとおり、レヴィナスは、原印象と把持を現在の中で区別するとともに、両者が現在の中に共属していると主張するのである<sup>(7)</sup>。現在が構成されるためには、原印象が過ぎ去つて新しい原印象が到来し、前者の原印象がたつた今過ぎ去つたものとして把持されなければならない。把持の志向性によつてのみ、原印象は現在として意識に現れる。つまり、原印象と、たつた今過ぎ去つて把持されている原印象とが、互いに区別されつつ意識の現在に共属しているのである。

レヴィナスがのちに「位相差déphasage」や「隔時性diachronie」と呼ぶことになるものが、一九四〇年の論文においてすでに素描されている。六五年発表の論文「志向性と感覚」は、原印象と把持の現在への共属を現在の内部での「原印象の隔たり」(EDE154)としてとらえる。原印象は強い意味での今、「際立つた、生き生きした、絶対的に新しい瞬間」(EDE153)であり、そこでは意識と意識されているものが厳密に同時である (EDE155)。しかし、この強い意味での今、原印象はそのものとしては意識に現出しない。原印象が現在として意識されるためには、原印象は自分自身からすでに隔たつていなければならぬ。「原印象の隔たり——それは位相差の隔たりの、それ 자체として最初の出来事である」(EDE154)。この隔たりをとらえる「把持の時間的変様によつて」、原印象は意識されることになる (EDE156)。

つまり、原印象が過ぎ去り把持されることで現在として構成されるのだが、この過ぎ去りは、現在と過去の間の隔たりではなく、現在の内部での、原印象と、たつた今過ぎ去つて把持されている原印象との間の隔たりなのであり、この隔たりをその内部に含みこむ仕方で現在は構成されるのである。こうして、意識の現在はそれ自身のうちに、原印象と把持されている原印象との間の隔たり (*écart*) を含んでいる。この意味でかかる現在を引き裂かれた現在 (*le présent écartelé*) と呼ぶことができよう。

ベルネが指摘しているように、レビイナスの解釈をデリダのそれに近づけることは容易い<sup>(8)</sup>。実際デリダは『講義』から「原印象と把持に共通の根源性の領野における今と非・今、知覚と非・知覚の連續性」<sup>(9)</sup>を引き出しが、そこで眼目となっているのは「したがつて現在は今と非・今の根源的な絡み合いの帰結として現れる」<sup>(10)</sup>ということを示すことである。この絡み合いを「差延」の概念が指示することになる。しかし、レビイナスの解釈において賭けられている事柄を理解するためには、Y・ピカールが提示した『講義』の「弁証法的」読解と対照することがより重要である。一九四一年に執筆され、四六年に死後出版されたピカールの論文「フッサールとハイデガーにおける時間」<sup>(11)</sup>は、デリダの解釈にも大きな影響を与えた<sup>(12)</sup>。レビイナス自身も六五年の論文においてこの論考に言及し、フッサール時間論の功績を明らかにしたものとして評価している (EDE156, n. 2)。

ピカールによれば、原印象と把持の弁証法的関係とは以下のことを意味する。「意味を欠いた今」すなわち原印象は、「今であることを止める」とによってのみ、つまり厳密に連続的な仕方で先行する諸瞬間と結び合うことによってのみ、みずからに對して今として開示され

る」。他方これら先行する諸瞬間は、「今(原印象)との「この関係」によって、この関係のなかでのみ、先行するものとして現れる」。したがつて、「原印象は、把持に對して・把持によつてのみ意味をもち、把持は、原印象に對して・原印象によつてのみ意味をもつのである」<sup>(13)</sup>。ここからピカールはフッサールの時間理解を以下のように特徴づける。「能動性と受動性の、持続性と繼起の、必然性と偶然性の、自由と執着の、つねに再開される創造的結合、それがフッサールの時間である」<sup>(14)</sup>。ピカールの理解がレビイナスのそれに極めて近いことは明らかであろう。レビイナスにとつてもピカールにとつても、意識の現在は、原印象の受動性と把持の志向性の能動性との総合によつて成り立つ。こうした「弁証法的」解釈を念頭に置いてであろう、レビイナスは一九五九年発表の論文「現象学的『技術』についての反省」において、原印象を「今の生起によつて生じる、巻き込みと離脱の弁証法であり、そこにフッサールは印象の受動性と同時に主觀の能動性を区別する」(EDE119)と特徴づけている。レビイナスがピカール的な読解の道を切り開いた、と確かさをもつて語ることはできない<sup>(15)</sup>。とは言え、一九四〇年の論文においてすでにレビイナスの解釈がピカールのそれと同じ方向へ進んでいたことは、少なくとも明らかである。

## 二 意識の自己現前——みずからの根源と合致する力能

しかし、このような現在の構造から何を読みとるかについて、レビイナスはピカールに對して、興味深い近さと遠さを示す。ピカールは、上記のような時間の弁証法的觀念から、フッサールにおける現在の視点と未來の優位を引き出す。ピカールによれば、フッサールの慧眼は、時間の構成において「現在に位置づけられている」というこの条

件を離れることはできない」<sup>16</sup> と考えた点にある。そしてそれゆえに

「フッサールによれば、まさに未来の優位がある」<sup>17</sup>。「フッサールの未来は終わりなきものである。それはつねに現在から見られており、現在はつねに生まれ変わる。だからつねに意識にとつて未・来があり、意識は決して完了せず、真理を全面的に所有するには至らないのである」<sup>18</sup>。現在の視点を際立たせることが未来の優位を導くと、ピカールが引き出したこの時間理解は、ただちに、『全体性と無限』までの時期に提示されるレヴィナスの時間論を想起させた。例えば『時間と他なるもの』は、「私」を引き裂かれた現在に閉ざされたものとして規定することが、他者（女性ないし子）という予見不可能な未来を導くことを論じていて。

とは言え、フッサールの内的時間意識分析そのものに、レヴィナスが未来の優位を見いだすことはない。すでに本稿冒頭で触れたように、レヴィナスの関心は、引き裂かれた現在の構造に意識の自己現前の構造を見いだすことにある。原印象と把持されている原印象の隔たりは、現在の内部において原印象が自分自身から隔たつていてことであつた。次節でも見るよう、このように構造化された現在が意識の自己現前であるということは、根源的な自己意識において、意識は最小の時間的隔たりを介してみずからと合致しているということを意味する。これは、意識の自己現前は非現前・非合致を内包しているということではない。むしろ意識にとって、みずからから時間的に隔たることが、みずからに現前すること、みずからと合致することなのである。原印象そのものが意識に現出しないように、みずからと隔たることなしに意識はみずからに現前しない。現在が内包する原印象の隔たりは、その自己現前において意識が自分自身と合致すること、それ自体

なのである。

一九四〇年の論文はこのような自己意識を、論理学的作用と同様の知的作用ととらえる。たしかに現在の引き裂かれた構造は意識に対する原印象の他性を含意し、把持は客觀化作用とは異なる「特殊な志向性」<sup>19</sup> である。しかし、それでも把持は志向なのであり、「瞬間が沈み込んでいく〔中略〕過去の縁において自分が把持するこの瞬間を、何がしかの仕方で思考し、明証によつて同一化する」(EDE41)。この意味で、内的時間意識の水準においても意識の志向性は知的なものである。「自己」意識は、意識がみずから行使を単に確認すること以上のものとして、知解であり、したがつて光であり自由である」(EDE41)。

このように、F・D・セバーが指摘するとおり、レヴィナスにとつて現象学的時間の構成は「志向性が原印象を飼い馴らす」過程に他ならない<sup>20</sup>。アンリはこの過程に、生がみずからに対して残りなく現前する自己触発としての印象が失われていく様を見とがめる<sup>21</sup>。これに対してレヴィナスはまさにこの過程に、自己現前、ある現在、おいて、原印象といふみずから、の根源を回収し、これと合致する意識の力能を見いだす。実際、「『自我』と内的時間の構成との諸分析は構成の分析、つまり主觀が自分自身に対し、自分の過去に対しさえ有する力能の分析であり続ける」(EDE39)。時間が意識によつて構成されるということは、「時間は精神に先立つて存在するのではなく、そこで精神が踏み越えられてしまつて、精神を巻き込むことがない」(EDE42) ということである。意識は時間によつて押し流されてしまうのではなく、むしろ、みずからから時間的に隔たることこそがみずからを意識すること、みずからと合致することを達

成する。のちのテクストの言葉で言い換えれば、意識の自己現前とは、意識が「老い」すなわち不可避的に自分自身から隔たつて、かくて失われたみずからの根源つまり「失われた時間」を「求める」となっている（EDE156）。意識によって構成される時間はだから、「回収可能な時間」、「何も失われることのない時間」である（AE41）<sup>22</sup>。意識の自己現前とは、意識が有する、みずからの根源と合致する力能の発現なのである。

意識がみずからの根源と合致する力能を有するがゆえに、「私」がみずからの超越論的経験を分析する現象学的研究が、さらに内的時間意識の現象学的分析さえもが可能となる。実際、レヴィナスは一九四九年の論文「記述から実存へ」において、現象学的記述が「根源との合致」（EDE96）に存すると述べている。しかも「この根源は記述の外では語られえないであろう」（EDE96:97）と言われるように、この根源は現象学的に記述される限りで根源として発見される。論理学の諸概念の根源である諸体験を記述することは、これら諸概念の根源と合致することに等しい。同様に原印象は、原印象を把持する意識の自己現前が現象学的に記述されることによって意識の根源として露呈されるのだが、それは、現象学的記述を遂行する「私」が自分自身の根源と合致するという當為そのものなのである。

### 三 現象学的記述という存在論的出来事

私たちは今しがた、レヴィナスが把持の志向性を知的なものとしてとらえていると指摘した。しかしこの志向性は、意識の根源的な自己関係に關わるがゆえに、客觀化作用には還元されない特殊な性格をもつていて。実際、「全体性と無限」の時期に発表され『実存の發見』

第二版の第二部に収められることになる一連の論文において、レヴィナスは、感性固有の志向性の記述という觀点から、原印象が具体的に達成される状況の一つとして内的時間意識による時間構成をとりあげ、把持の志向性の特殊性を前景化することになる。まずはレヴィナスが感性固有の志向性をどのように記述しているか、素描しておこう。

レヴィナスは、原印象と把持と同様に、「感覺する」と「le sentir」と「感覺されるものle senti」とを區別し、かつ同時に両者が「感覺sensation」に共属していることを肯定する。一方で、感覺する」とは、「感覺内容から區別され」これを「意識」（EDE140）するという意味で「一つの志向性」（EDE153）である。他方で、この感覺内容はまた感覺される自己でもある。なぜなら感覺することは自分自身をも感覺し、そのことで感覺される自己と「合致」するからである（EDE140）。つまり最も深い感性は、「自分とは他なるもの」（EDE142）との根源的な關係であると同時に、自分との合致という形での根源的な「自己と自己の間の關係」（ED140）でもあるのだ<sup>23</sup>。このような感性固有の志向性は、「あらゆる内容とみずからを、諸対象との關係においてではなくくみずからとの關係において位置づける」（EDE119）という仕方で具体的に達成される。感性は時間と空間という「状況situationのゼロ点」であり、みずからを位置づける」と（EDE119）である。固有の意味での感覺すること、それは感覺内容をみずからとの關係において位置づけると同時に、感覺内容によって描かれる状況の中心に自分自身を位置づけることには存するのである。感性は、諸々の感覺内容を（統握のように対象に關係づけるのではなく）自分自身との關係において位置づけることで、自分自身をも位置づける。かくして描かれるのが、感性がその「ゼロ点」（すなわち「こといま」）（EDE118）

としてみずからを位置づけるとともに、この中心を起点として諸感覺内容が位置づけられるような根源的な時空間的状況なのである。

このような感性としての内的時間意識は、根源的な時間的状況すなわち現在を描きとる。感性が達成する自己関係は、「感覺することと感覺されるものの間の最小の隔たり」を含むが、それは「まさしく時間的な隔たり」である (EDE153)。感覺することはこのように、感覺されるものとの時間的隔たりを確認すると同時にこの隔たりそのものである。この意味で「時間とは感覺の感覺することである」 (EDE153)。言い換えれば、この時間的隔たり (原印象の隔たり) の背後にあって、もう一つの時間を基準としてこの隔たりを確認するような意識はないのだから、把持は、隔たりを思念する志向であると同時に、この隔たりそのものである。「隔たりを確認する視線は、この隔たりそのものである」 (EDE154)。つまり「意識する」との〈あとから〉は、時間の〈あと〉そのものなのである (EDE154)。ここに、客觀化作用に対する把持の志向性の特殊性がある。すなわち、把持においては、「思念と出来事が一致する」 (EDE153) のである。「時間意識は、時間についての反省ではなく、時間化そのものなのである」 (EDE154)。C 草稿で「時間化するものそれ自身が時間化されたものとしてのみ存在する自己時間化」と呼ばれる事態に他ならない<sup>24)</sup>。

内的時間意識の分析はかくして、現象学的記述のもつ存在論的射程をあかす。時間の根源的な経験とは、時間の時間化そのものである。しかるに、すでに触れておいたように、この時間の根源的な経験は、現象学的記述によつてのみ開示され、その外にはない。したがつて、時間の根源を現象学的に記述することは、時間の始まり、つまり時間が時間として成立する存在論的出来事と混じり合う。これが、記述が

根源と合致することに存するということの奥深い意味である。レヴィナスの目から見ると、フッサールの内的時間意識の分析は、時間の根源を単に記述するだけのことではなく、生きられる時間が引き裂かれた現在として成り立つ存在論的出来事そのものなのである<sup>25)</sup>。経験を現象学的に記述すること、それはその相関者の始まりに立ち戻り、この始まりを改めて生きることなのである。

## 結び

レヴィナスによるフッサール時間論の解釈から私たちが引き出したのは第一に、この時間論が、意識が有するみずからの根源と合致する力をあかすことで、意識による意識の研究としての現象学的探究の可能性を根拠づけるということ、そして第二に、現象学的記述の存在論的射程をあかすものとして、この時間論が、経験を記述する営みがその経験の根源的な姿を改めて生きることと合致することを示すということである。ここに現れているのは、現象学を遂行する「私」は、みずからに経験の遂行をその現在性においてそれ自体として記述することができるという確信であり、言い換えれば、みずからの生の根源的な姿を分析・記述の現在に取り戻すことができるという確信である。レヴィナスにとって、現象学的分析・記述は、「私」が「私」の経験の根源的な有り様を露呈する方法なのである。

こうして獲得された視座は、レヴィナスの第一主著『全體性と無限』を理解することにも寄与する。実際、同書第二部で展開される「享受」論は、上で述べた、状況の根源としての感性の記述を生とその糧といふ観点から再定式化し、根源的な時空間的状況が現在と「ここ」として達成されることを論じている。こうした意味において享受の記述は、

すぐれて現象学的な記述なのである。そして、レヴィナスが述べ主張するように『全体性と無限』全体が現象学的記述であるならば、「住まい」に始まり「多産性」に終わる一連の経験を「私」の生の根源的な有り様を形作るものとして理解する)とある。」(レヴィナスは、この著書を、フッサールの超越論的現象学をレヴィナスなりに受け継ぎ、発展させたものとして読解する道が開かれていふ。以上の見通しを指摘して、本稿を閉じた)。

本稿はJSPS特別研究員奨励費(課題番号: 16J06501)の助成を受けたものである。

### 凡例

レヴィナスの著作への参照は、以下に略記する。

- TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Martinus Nijhoff, 1984.
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], 2<sup>e</sup> éd., Vrin, 1967.
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1974.
- 註
- (1) いれまやのレヴィナス研究では、一九四〇年の論文の『講義』読解(このことは本格的な検討がされてこない)。簡単な整理として云ふが、J.F. Courtine, *Levinas. La trame logique de l'être*, Hermann, 2012, p. 74-77.
- (2) E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, mit einer Einleitung hrsg. von R. Bernet, Felix Meiner, 2013, § 11, S. 31 (Hua X, S. 29). 云々、ZBの翻訳。
- (3) ZB Beilage I, S. 109 (Hua X, S. 100).
- (4) 指持の「重の志向性」について、以下の諸研究から多くを学んだ。R. Bernet, „Einleitung“, in ZB, S. XLVIII-LVI; *La vie du sujet*, PUF, 1994, p. 189-214; 棚原哲也『フッサール現象学の生成』、東京大学出版会、1999年、一七七-一九一頁。
- (5) レヴィナスは指持の志向性については多くを語らないため、本稿では省略する。
- (6) R. Bernet, „Einleitung“, art. cit., S. LVII.
- (7) L. Tengelyi, *L'histoire d'une vie et sa région sauvage*, trad. fr. P. Quesne, J. Milton, 2005, p. 102.トハケベセの4つ手続をや、マルロ=キハナヤ『眠ねぬ心の記録』のハートに依拠して「弁別法 procédé diakritique」を対応けている。(ibid., p. 25)。
- (8) グルネは『声と現象』のアリダガレヴィナスの「志向性の感覚」によってハベペイトされたものである。指摘している(R. Bernet, *Conscience et existence*, PUF, 2004, p. 259)。
- (9) J. Derrida, *La voix et le phénomène* [1967], 3<sup>e</sup> éd., PUF, 2007, p. 73.
- (10) R. Bernet, *La vie du sujet*, op. cit., p. 283.
- (11) Y. Picard, «Le temps chez Husserl et chez Heidegger», in *Deucalion* I, 1946, p. 93-124, repris, avec la révision de D. Giovannangeli et les notes par D. Pradelle, in *Philosophie*, n° 100, 2009, p. 7-37.カールは一九四〇年にもこのトハケベセを記述している。ルーネは記述の事実を云々論文のトハセ云々を参照。D. Giovannangeli, «La lecture dialectique des Leçons», in J. Benoist (éd.), *La conscience du temps. Autour des*

Leçons sur le temps de Husserl, Vrin, 2008, p. 137-159 ; « Présentation », in *Philosophie*, n° 100, 2009, p. 3-6.

(12) J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, 1990, p. 123, n. 39.

(13) Y. Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », art. cit., p. 17.

(14) *Ibid.*, p. 18.

(15) ルカールは、レヴィナスが一九四〇年に「ないな」た講演、やなわち「ハイデガーによる解と存在論」の題目で行われ (Imec/Fonds Jean Wahl, cote : « WHL 26.11」) の中に「時間的なものにおける存在論」と「アターナル」(美存の発見)に取入れる講演に出席した (上記講演原稿〔六枚目参照〕)。ルカールは講演後の討論にねじれ「ハイデガーラーは「時間性は「存在する」ではなく、時間化する」 (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Max Niemeyer, 2001, S. 328) とアターナルの時間譲りの詳細を求める。

(16) Y. Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », art. cit., p. 23.

K・ルカールの論文の当該箇所を参照しながら「時間的なペーベクティイガの出発点は「現在」である」を述べる (K. Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966, S. 45)。

(17) Y. Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », art. cit., p. 23. *Ibid.*, p. 21-22.

(18) ZB, § 12, S. 34 (Hua X, S. 31).

(19) F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, PUF, 2001, p. 105.

(20) M. Henry, *Phénoménologie matérielle* [1990], PUF, 2008, p. 50.) の同じく「ハイデガーラーを参照。F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, op. cit., p. 93-108 ; 米虫正口「内在の内の非内在的な——主觀的損なつたトハニ」

「リダの遅ればせの対話?」(米虫正口編『フランス現象学の現在』、法政大学出版局、110-16年所収)。

(22) それゆえ私たねば「」の原印象の他性は、レヴィナスにおいて「時間性と感覚」のテクストを参照するならば穿たれ、「存在するとは別の仕方」のトクスムを参照するならば消去される」とルカールの見方 (Conscience et existence, op. cit., p. 258) には与しない。レヴィナスは「ねに」、フッサールの時間構成に原印象の他性の消失と回収を見いだす。

(23) 」の最後の点に関して、私たちは、「感覚の根本的志向性の精確な構造」を分析する」とレヴィナスは「感覚する」から感覚される「」の自己言及を通じた「」の発生」を明らかにして、こう村上清彦の解釈 (Y. Murakami, *Lévinas phénoménologue*, J. Millon, 2002, p. 34) に同意する。

(24) C 3, 22a (櫻原哲也「前掲書」〔八〕〔頁46-47用〕)。レヴィナスは「」の文言の一部をG. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Martinus Nijhoff, 1955, S. 75から引用する (EDE160)。

(25) 空間に「」の同様である。レヴィナスは「再帰的感覚」と「キネストーク」、つまり静止と歩行の現象学的記述が空間の生起と合致する」を示す (EDE119, 140-144, 156-160)。」の点については以下を参照。Y. Murakami, *Lévinas phénoménologue*, op. cit., p. 25-41; 描繪「記述と経験——『全体性と無限』期のレヴィナスのフッサール解釈をめぐる——」(池田喬・合田正人・志野好伸共編『異境の現象学〈現象学の異境的展開〉の軌跡2015-2017』、明治大学〈現象学の異境的展開〉プロジェクト、110-18年所収)。

(26) リの見通しについて、前註に挙げた拙稿でより詳しく論じた。

# 〈私〉の声と「名の狂氣」

## ——ロゴザンスキーによる「出エジプト記」第三章の解釈——

(1)

### 本間義啓

#### 1 はじめに——エゴに先行する〈私（Je）〉と固有名

エゴに対する〈私〉の現出を、エゴと名との関連において論究するとき、ロゴザンスキーは現象学的自我論を独自の主題系のもとに展開しているように思われる。「全面的に〈他者〉の欲望とその言説によって疎外された私〈他者〉の名においてしか話すことのない私（…）、この私が、自らを呼び、名乗る（*sappeler*）力を、自分固有名において発言する力を再び見出すとき、」の呼び求めのうちに復活の最も確かな指標を見出すことができる。自分自身に再誕生することによって、つねに同じ他者の形象に隸従させる疎外的同一化から私は解き放たれる」（MC, 313）<sup>(2)</sup>。「私自身の名において、一人称で話す」ことによって（MC, 230）、「私」は「再誕生」として経験されるとロゴザンスキーは言へる。興味深いのは、彼が『我と肉』において〈私〉と（1）まず、ロゴザンスキーのアプローチの独自性を明確にするために、アルチエセールやバリバール、ラカン等の神名をめぐる現代思想の系譜を概観する。（2）その後、ロゴザンスキーがいかにして名についての宗教的議論を自我論という哲学的議論の中に収斂させたのかを解釈する。（3）最後に、『生を癒す』における「名の狂氣」についての論述を起點にして、エゴの自己構成における固有名の問題を考察する。

聞いた声が、「私は私であろう者だ」（*ehyeh asher ehyeh*）なのだ。つまり、一人称で自らを肯定する〈私〉とは他者のことなのである。たしかにモーセはファラオを前に一人称で語る。しかし、その発話は他の名においてなされたものでしかなく、彼の〈私〉は、それに先行する他者の〈私〉の言説に従属しているように思われる。なぜロゴザンスキーは、自らの名において「私は」と言うエゴの自己肯定を、神に先行する〈私〉といかなる関係にあるのか。こういった問い合わせ本稿で取り組む課題である。「出エジプト記」の読解を起点として、固有名において自らを構成する〈私〉の在り方について、ロゴザンスキーがどのように考えていたのかを解釈したい。手順は以下のとおりである。

(1)まず、ロゴザンスキーのアプローチの独自性を明確にするために、アルチエセールやバリバール、ラカン等の神名をめぐる現代思想の系譜を概観する。(2)その後、ロゴザンスキーがいかにして名についての宗教的議論を自我論という哲学的議論の中に収斂させたのかを解釈する。(3)最後に、『生を癒す』における「名の狂氣」についての論述を起點にして、エゴの自己構成における固有名の問題を考察する。

## 2 アルチュセール、バリバール、シュラキ、ラカンによる*ehyeh*の解釈

アルチュセールは、「イデオロギー装置」による主体化を分析するテクストで、「出エジプト記」第三章の解釈を行なっている。イデオロギー装置とは各エゴを、名指しで呼び止めることによって、自らが既存の生産条件の一部であることを「つねにすでに」再認させるものとしてあると言う。この呼びかけによる主体化の過程のモデルとして、「宗教イデオロギー」が選ばれ、神によるモーセへの呼びかけが言及されるのである。アルチュセールが言うには、「私は在る者だ」と言う神は、モーセを「その〈名〉」によって呼び出し、モーセは、これに「はい、それは（まさに）私です。私はモーセ、あなたの従者です（…）」<sup>(3)</sup>と応えることによって、「つねにすでに」神に服従していた者として主体化する。アルチュセールが強調するのは、神が中心的な〈主体〉としてあり、これによって主体化された主体は、この最初の〈主体〉に對して反射的な関係を持つということである。モーセは神の命令に服従しながらも、イスラエルの民に対しては神の命令を服従させる。この意味で、モーセは〈主体〉の中に自らのイメージを見ていたことになる。

このような主体化に先行する〈主体〉を主体の構成原理とする解釈をデカルトの『省察』に対し行つたのがバリバールである。彼は、デカルトの「私はある、存在する」という一人称での自己肯定は「出エジプト記」への参照なくしては説明しえないと言う。第二省察においてデカルトは「私はある」と高らかに宣言した後、次のように言つていた。「しかしながら私はまだ、この私である者は何なのかな（*quisnam sim ego ipse*）、いま必然的に存在する（*qui iam necessario sum*）私を十分に理解していないのである」<sup>(4)</sup>。バリバールは、私がそれである

ところの、この〈私〉という謎についての問い合わせの中にあらsim : qui... sum」、「*ehyeh*のラテン語訳*sum qui sum*を認めるのである<sup>(5)</sup>。デカルトは自らの〈私〉が何なのかと問いかけるとき、自らに先行する〈私〉を見出していたということになる。このエゴに先行する〈私〉という着想からバリバールは、神の觀念についての第三省察の議論を読解する。デカルトが言うには「私が存在し、私の内に（…）神についての觀念があるということだけで、神もまた存在することが明らかに証明される」<sup>(6)</sup>。つまり〈私〉が在るなら神もまた在る。「私はある」というエゴの肯定は、この私に先行する〈私〉がすでにあって、それが私を可能ならしめたということを意味するのだ。

この〈私〉はいかなる仕方でエゴの〈私〉を可能にするのか。「出エジプト記」第三章において、神は二つの仕方で自らの名を明かしている。「私は私である者だ（*ehyeh asher ehyeh*）」（一四節）。そして、「イスラエルの人々にこう言うがよい。あなた達の先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である主（*YHVH*）が私をあなた達のもとに遣わされたのだと」（一五節）。シュラキによれば、*ehyeh*、オリジナルの発音が失われた*YHVH*の間には対応関係がある。両者は*hayah*という同じ語源を有し、ともに「あり、あるである」を意味し、*ehyeh*は*hayah*の一人称単数、*YHVH*は三人称単数であると言う。後者の神の名は、*ehyeh*を三人称化して反復するものなのだ。」の*ehyeh*の三人称化について、シュラキは次のように解釈する。「御言葉と御名の類を見ない大胆さは、預言者と預言者の口を通じて自己を表明するエロヒムについて、一人称単数の代名詞「私は（*je*）」と三人称単数の代名詞「彼は（*Il*）」を、つまり、「私（*Moi*）」と「彼（*Lui*）」結びつけた点にある。神性は、それが息を吹き込む人間、その名を語

る人間において顕現し、具現化する。モーセは彼の民に対して、彼を遣わし、この「彼」の中に自らを隠す*ehyeh*「私はある」として現れる」<sup>(7)</sup>。〈私〉は〈彼〉の口で語ることによって自ら表明するのだが、まさに、それによって自らを隠匿する。ここから、〈私〉の顕現は同時に隠匿もあるという推測が成り立つ。このような他者の〈私〉の謎をめいた現出を、発話主体の自己構成に関わる問題として論じたのがラカンである。

ラカンが神名について言及するのは「発話が構成される場」としての「他者」、そして、それとの関係において形成されるエゴの〈私〉の存立の不安定さを論じる箇所である。ラカンは「他者」を「聞く者」と話をする〈私 (je)〉が構成される場であると言う<sup>(8)</sup>。例えば、私が「あなたは私の父である人だ」と他者に言つたとする。この私の発話の真理は、それを聞く他者の返答に依存している。もし他者が「おまえは私の息子だ」と応えたら、私の発話は真であり、それに「おまえは私の息子である」者としての〈私〉となる。このように、エゴが話しかける他者の発話によって、エゴの〈私〉が構成されるのである。この他者は〈私〉という発話主体として、自らの言説の中でエゴを何らかのシニフィアンによって表象する。そして、エゴはそこに自らを認めるこによって他者の言説の中で自らの〈私〉を捉えるのである。しかし、エゴの〈私〉を規定する「他者の〈私〉は」「本質的にどうえどころのない側面」があるとラカンは言う。例えば、エゴを自らの言説の中で表象する他者は、その発話によつてエゴを騙すこともできる。たとえ、この他者がエゴに真実を言つたとしても、エゴを表象するシニフィアンの意味をエゴが確定できない場合もある。つまりエゴは、他者の発話の中で自らが何になつたのか分からぬの

である。このようなエゴを構成する他者の発話の意図の謎、その発話の意味の不確定性、およびエゴ自身の存立の不安定さを寓話的に説明するものとして、ラカンは「私は」と言う神に言及するのだ。「私は在る者である (*je suis celui qui suis*) と言う〈私〉、絶対に一人であるこの〈私〉は、その呼びかけの中で根本的に「おまえ (*tu*)」を支える者である」にもかかわらず、それを「全面的には決して支えない」<sup>(9)</sup>。

### 3 口ゴザンスキーによる「出エジプト記」第三章の解釈

エゴに先立つ〈私〉は、エゴの一人称の発話を可能にするという仕方でエゴを主体化しつつも、発話するエゴの中核において謎としてある。口ゴザンスキーもまた、この〈私〉の謎に取り組むのだが、全く新しいアプローチをとる。エゴに対する〈私〉の現出を、神の名の謎として論じるのではなく、自らの名に対するエゴの経験を問題にするために読解するのである。エゴの〈私〉がそれに先行する〈私〉との関係において主体化するとき、この他なる〈私〉への関わりがエゴにとって問題になるのは、それが、エゴの名に関わるからだ。以下、口ゴザンスキーの「出エジプト記」の解釈の要諦を取り出そう。

まずロゴザンスキーが注意を向けるのは、モーセの出自や名に関する聖書の記述が貧しいことである。モーセの父母については、最初「レビの家の出のある男が同じレビ人の娘をめとつた」(2:1) という記述があるのみで、その「名は言及されない」(父母の名が明かされるのは、聖書の記述の順序の上では、神の名が明かされた後 (6:20) である)。また、モーセはファラオの娘に拾われており、実父ではなく、養母に名を与えられている。そして何より、モーセという名それ自体

に問題がある。モーセという名は、聖書ではヘブライ語語源（私はそれをとる）とされるが、エジプト語源と考える方が説得的であるとロゴザンスキーは考える。その場合モーセとは「*の子供*」（*mose, mosis*）という意味であり、アメン・モーセ（アモンの子供）という風に、父の名とともに用いられる<sup>30</sup>。つまり「モーセ」のみでは何も意味せず、父の名を欠いた「名無しの子」ほどの意味しかなく（PB, 74），その名を担う者に不安定な基盤しか提供できない。実際モーセは「私は誰か」と問うている。「私は何者でしょう。どうしてファラオのもとに行き、しかもイスラエルの人々をエジプトから導き出さねばならないのですか」（3:11）。

「わたしはあなたの父の神である、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である」（3:6）。これが自らの〈私〉と名（出自）について問い合わせるモーセに与えられた答<sup>31</sup>である。モーセは「私とは誰か」と問うとき、すでに、自らの出自を示す答<sup>32</sup>を受けていたのだ。まずモーセは「わたしはあなたの父の神である」という声を聞き、自らの出自に、自分が知らなかつた意味を与えられる（イスラエルの出自）。これをロゴザンスキーは「新たな家系への組み込みとして実現される再命名」（PB, 75）であると言<sup>33</sup>い、神の顕現は、名の贈与であると言うのだ。モーセは名前を変えずに再命名され、自分がそれであると思つていた〈私〉とは異なる者になつたというわけである。そして、この与えられた名に対してモーセは「私は誰か」と困惑の中で問うのだ。

「私は誰か」と問うモーセに対して神は「私はあなたとともにいるだろう」（3:12）と応える。これに対してモーセは問う。もしイスラエルの人々に自分を代理として遣わせた神の名を問われたら何と応じればよいのかと。その答<sup>34</sup>が、「私はあるであろう」という方が私を

あなた達に遣わされたのだと」、なのである。（3:14）。ロゴザンスキーが強調するのは、神の名とは「私はあるである」という約束」をなすということであり、この約束において到来が期待されているのが、「私は」という可能性」であると言<sup>35</sup>へ（MC, 329）。彼は次のように言う。「[エロヒム]はモーセに発言し、あえてファラオに訴えをするよう求める。エロヒムはモーセに約束するのだ。この世の暴君を前に〈私〉と言う限り、〈私〉はモーセとともにある、と」（MC, 330）。したがつて神の名は、モーセにその名において「私は」と言うための約束としてある。実際モーセは神の名において、ファラオにイスラエル人の解放を求め、それを実現することによって、神によって意味を与えられたモーセという名の中に自らを定位させる」とになるのだ。このような意味で自らの名の中へのモーセの（再）定位は *ehyeh* と「*の神の顕現*」と「*離す*」ことのできないのである。神の名とは、自らの名において語る〈私〉の到来の約束であり、エゴが自らに与えられた名の中に〈私〉を定位させるよう促すのだ。ロゴザンスキーは「最初の神の名の贈与は〈私〉の贈与であり、神の名の顕現は、〈私〉の自己顕現の可能性を現出させる」（PB, 77）と<sup>36</sup>いう。さらには、神とエゴの「同じ〈私〉の贈与への共属性」を主張するにまで至るのである（PB, 78）。「私はあるであろう」という他者の名は、エゴが〈私〉として一人称で語ることを約束すると言<sup>37</sup>う意味で、エゴの〈私〉を予告しているのだ。

興味深いのはロゴザンスキーが、神とエゴの「同じ〈私〉の贈与への共属性」を両価値的に捉えている点である。一方で、神はその名を起点にしてモーセに一人称で話すことを可能にする。だが、他方で、神はモーセに自らの言うことを言わせているだけだとも言える。たしかにモーセは「私は」と<sup>38</sup>うが、この発話は他者によつて吹き込まれ

たものでしかない。彼は一人称で、〈私〉として語りつつも、他者の名において語っているにすぎないのだ。自らの名においてなされた「私は」と言う発話は「私は」という他者の名において根拠づけられているのである。いわば、一人称の発話において〈私〉と他者の名が交じり合うのであり、私が一人称で話すことによって「私にとって絶対的に異其他的と思われていたものが、私の中心部で再出現する」という事態が生じると推察される(MC, 132)。エゴは自らの名に再定位するために一人称で話す。しかし、それが他者の名において、他者の〈私〉に従つてなされる限り、エゴの一人称の発話そのものが「私と言へ」との篡奪」(MC, 136)と同じになりうるのだ。

#### 4 ロゴザンスキーオンにおける神名解釈の哲学的意義——名と狂気

ロゴザンスキーオンにおいて出エジプト記解釈は、彼の自我論の根幹をなすと推察される。というのも『我と肉』において神名が言及されているのは、デカルトの再解釈によって自らの自我論の主題を展開するときであるからだ。おそらくロゴザンスキーオンはフッサールとは異なる仕方で「デカルトへの回帰」を行うことによって、〈私〉についての独自の問題構制を形成しているのである。ここで彼のフッサールとデカルト解釈に立ち入ることはできないが、彼がいかなる主題を自我論の問題として展開したのかを確認しておきたい。

『我と肉』においてロゴザンスキーオンはバリバールのデカルト論に同意する形で、デカルト的〈私〉の中心に*Leheyh*を認める(MC, 134)。ただその意図は、エゴの一人称の発話を他なる〈私〉の言説に従属させ、「エゴ」の〈私〉の崩壊、脱中心化等の議論を導き出すことにはない。ロゴザンスキーオンにとって問題は、いかにしてエゴが崩壊の相にお

いて〈私〉を自らのものとして経験するのかを分析することなのであり、そのために固有名という主題が自我論に導入されるのである。モーセは他なる〈私〉によって自らの名に新たな意味を与えられ、それ以前の自らと決別し、再び名に定位するよう強いられた。さらに、自らの名において〈私〉と言う時、彼は自らの〈私〉を、他者の名において、他者の〈私〉と不可分なたちで経験しつつ、一人称で発話する。自らの〈私〉において他者を経験するエゴの自己構成は狂気にも似た試練をなすのである。実際ロゴザンスキーオンは「自我が自らと神が一体であるのを発見する目眩のするような瞬間に生じる、自我と〈他者〉との間で起りうる混同」を狂気と言つた(MC, 135)。固有名で自らを表明しているときに現れる〈私〉と言う他者の経験が、エゴの狂気の問題として論究されるのだ。かくしてロゴザンスキーオンの神名解釈の哲学的意義が明らかになる。すなわち、エゴの〈私〉の経験を、名と狂気という主題において論述する自我論の展開を可能にしたというのである<sup>10</sup>。

特筆すべきは、ロゴザンスキーオンにおいて狂気は、純然たるエゴの〈私〉の破綻の経験とは考えられないということである。たとえ、自らの〈私〉を他者のそれと混同しようとも、エゴは〈私〉を失うことはない。ロゴザンスキーオンは次のように言う。「〈私〉がない人間的言語は無い。『私はもはや私自身ではない』、『私を他人のようを感じる』と言うときの精神病者の発話でも、そうなのである」(MC, 12)。たとえ自らの一人称の発話を他者に奪われ、自らの〈私〉を他者のように感じるとしても、依然としてエゴは〈私〉と言つる所以あり、〈私〉を他なるものとして生きることはエゴの自己経験の範疇に入るのだ。ロゴザンスキーオンにとって狂気とは〈私〉を失う経験というよりも、エ

ゴが〈私〉を、他者とエゴの間の境界線が不分明な状態で経験する」となのである。

## 5 「名の狂氣」——アルトー論における名の問題

神と狂氣の間には何らかのつながりがある。「神に語りかけたり、（…）その名において、その代わりに語つたりするのは狂っている」と言つた後、ロゴザンスキー次のように言う。「神の狂氣とは名の狂氣である」（CD, 180）。この「名の狂氣」とは何であるかということに関して『デリダのクリプト』の記述は曖昧である。神の名は全ての名の根源であるというユダヤ神秘主義的な考えを念頭に置きつつ、「發音不可能な〈名〉は、無数の名の中へと散逸することにより、より確実に自らを隠匿する」と言う。〈私〉とは他者の〈名〉であり、この〈名〉においてすべてのエゴが発話をする。であるなら、神の名において語ることは、自らを無数の名へと散逸させることと同じになるのではないか。ロゴザンスキーは狂氣の底に沈みゆくニーチェの言葉を引く。「歴史上のすべての名前、それは私だ」。ロゴザンスキーは、狂氣を、自己の名に投錨点を失うことによって、エゴが自らの自己性を散逸していると思うに至る病として解釈するのである。

ロゴザンスキーが「名の狂氣」の問題を詳述するのは、アルトー論『生を癒す』においてである。そこでは次のような仕方で狂氣の問題が名についての特異な経験として論じられている。①狂氣とは「同一性が失われるかのように見える脱主体化」であり、自らの名で署名することもできないような「名無しの深淵」である（GV, 14, 103）。②それは自らの名が排除されることによって、自らの不安定な同一性を生きるエゴの〈私〉の経験である。③自らがそれであるところの名の

無を起点して、再び名を与えようとする狂氣がある。①名の消去、②名への投錨点を失った〈私〉の経験、③再名付け、このような三つの狂氣の在り方は、アルトー論において、主体化の過程をなす三つの局面として論述されている。アルトーが名の狂氣をいかに生きたのかを究明することによって、ロゴザンスキーは、エゴの自己構成における名の問題を分析するのである。以下、上記の三つの狂氣の様態の記述を起点にして、アルトーにおける名の経験の分析を再構成してみよう。

①【名の自己消去】1937年の婚約破棄は、アルトーが自己の名と決別する契機となつたとロゴザンスキーは言う。結婚、そして子をなすということとは、「自らを名乗り、父になることによって自らの名を伝えることを受け入れる」という意味合いがあつた（GV, 88, 95）。婚約破棄はアルトーを父の名から遠ざけ、アルトーは父の名によって署名をしなくなる。アルトーは、アルトーという名を「無の語源的な名」と言い、「無名性の肯定」（GV, 94）をすることによって、自らの名を一個の無であるかのよう経験するに至る。

②【他の名への同一化】この名の放棄の指標となるのが、Antonin Nalpas等、自らの名とは異なる名で署名する」とだとロゴザンスキーは言う（GV, 89 note）。「私は最後に自分の名で署名するが、これ以後、別の名で署名する」とアルトーは書いていた<sup>12</sup>。自らの名と〈私〉の間の結びつきが解かれ、〈私〉は様々な名に結びつきうるのだ（他なる名への同一化は「名無しの深淵」に対する防衛という意味合いがあるともロゴザンスキーは言ふ）。たとえばアルトーは神の名において署名し（Antonin Artaud dieu Le Néant (Q, 861)）、また「私は神それ自身の名で話す」と書いている（Q, 834）。神は「私は」である

と言つて、「私」が同一化する様々な名の中のひとつなのである。」)」からロゴザンスキーは、狂気を「私」の可塑性の経験と定義している(GV, 133)。たとえ自らが、他者やその名に同一化することによつて他の「私」にならうとも、それは、依然として「私」であるものとして生きらるのだ。ただ、このような「私」はやはり尋常ではない。それは、エゴが名への投錆点を失い散逸化するといふこと、自らが他者であるかのようによつて明瞭である。

③【再名付け】自らの名が私の投錆点にならないのであれば、自らによつて自らに名を与えるなければならない。ロゴザンスキーによれば、1943年の秋頃から、アルトーはナルパスの偽名を用いることはなくなり、それともに、ある種の名の再我有化が生じたと言う。それは単にアルトーという名で再び署名することではない。自分固有の仕方で名に意味を与えることによつて自らの名に再定位することである。

自己の名に再定位するために「自らの名を再刻印する」と。ロゴザンスキーは、アルトーにおける名の再刻印の方法を舌語りの中に見出していふ(GV, 114)。<sup>33</sup>「ratara ratara ratara / atara tatarata rana / otara otara katara / otara ratara kana」(Q, 1015)の中に、アルトーの名のシラブル(ar / tau)が、バラバラになつたartやratageやtareやCathareなど)の語の結合の中に暗号のように散りばめられており、これを読む人にその名を聴取するように差し出されているのである(GV, 115)。「秘密の署名として、言語に取り憑きに回帰し、おわりなく散逸する名」、これこそアルトーが詩作によつて再定位する名のステータスなのだ。アルトーは「名の欠如から詩の炸裂を生じさせること」によつて、「名の穴」を横断しようとして試みたとロゴザンスキーは言うが(GV, 86)、それを再誕生の試みとして考えることができる

であろう。排除された名が、言語の中に特異な仕方で回帰するとともに、アルトー自らの名が創造され、それによつて自らが生み出されるのだ。「出エジプト記」において、他なる「私」が、モーセに新しい名の意味を与え、それによつて、新たな仕方で、「私」と言う発話を促したように。

こうして「出エジプト記」解釈において論究された、エゴの名への再定位を促す名の贈与が、狂気の様態として再び見出されることになる。あたかも神が名を与えるかのようによつて、あたかも私に名を与える他者が私であるかのようによつて、自らを呼び、名乗るのである。神でもなく、父でもなく、エゴ自身が自らに名を与えることによつて、自らを再誕生させるという常軌を逸した自己構成、これが名の狂気における再名付けなのだと言えよう。

## 6 おわりに——「私」の時間性の問題へ

本稿では、「出エジプト記」の注釈から出発して「名の狂気」についての考察を読解することによつて、エゴの自己構成における名の問題についての解釈を試みた。「私」は、一人称で語り自らの名に定位しようとする試みによつて構成される。ただ、この自己構成は独我論的ではありえない。なぜなら名は他者から与えられ、名の贈与はエゴが関知しえない事柄であるから。エゴの名は、エゴが誕生する前から、その誕生を夢見る他者によつて、すでにエゴに与えられていたこともあるであろう。したがつて、エゴの名とはエゴに固有なものではなくかつたのである。自らの名において「私は」と言うこととは、つねに他者に与えられた名において「私は」と言うことなのである。名が固有名になるためには、それは固有化されなくてはならない<sup>14)</sup>。ロゴザ

ンスキーガ、いの固有化の過程を分析するために検討したのが、「出<sup>ヒ</sup>ジ<sup>ヒ</sup>ト記」第三章とアルト<sup>ヒ</sup>における「名の狂氣」だったのである。

自らに名を与え、自己を誕生させんと欲する狂氣は、自らの名を与える他者に、自らの名付け親になるべと欲する意志である。こねば自らの誕生に先立つて、誕生する自らに名を与えるべとするのだ。「出<sup>ヒ</sup>ジ<sup>ヒ</sup>ト記」の解釈において見たように、〈私〉の経験とは、自らに名を与えた、エゴに先行する〈私〉についての経験である。私はあるであらべ」と云う神の名において、エゴは一人称で話すのであり、そのとおりエゴは、自らを他者によつて到来を約束されていた〈私〉として生きる。自らに名を与えること、狂氣においては、エゴの〈私〉とはやいに特異な時間性によつて規定されてゐる。到来すべく自らに名を与えるべと、それは、到来に先立つて、エゴがすでに到来してゐることを前提としている。まだ誕生してゐない者が、自らを生み出すために、自らの誕生以前といふ不可能な過去へと到来するべとが、やむなければならないのだ。いののような特異な時間性のべと、自らを名付けたエゴの自己性を構造化するものである。自らを（再）誕生せらるためには、エゴは自らの誕生に先立つて存在してはなればならぬ。いのよべな異様なエゴの自己肯定いや、「名の狂氣」を思考するローラン<sup>ス</sup>キーの自我論の根底にあるのだと思われる。

## 注

- (1) 本研究は日本現象学会第39回研究大会での発表を基にしておる。JSPS  
科研費JP16K45678の助成を受けた。
- (2) 略号: *Le Moi et la chair*, Cerf, 2006 (MC), *Crypte de Derrida*, Ligne,  
2014 (CD), *Guérir la vie*, Les Editions du Cerf, 2011, « La parole du

buisson : un appel qui délivre », *Religion et Liberté*, Presses universitaires de Strasbourg, 2014 (PB), 脚注からの引用は新共同訳に基づいてあるが、口

ナリハスキーが用いたトーハス語訳を採用してある箇所もある。

- (3) L. Althusser, *Positions*, Éditions sociales, 1976, p.118.  
(4) R. Descartes, *Méditations métaphysique*, trad. M. Beyssade, Le livre de poche, 1990, p. 52.  
(5) É. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011, p. 100-101.

- (6) Descartes, op.cit, p. 135.

- (7) A. Chouraqui, *Moïse*, Flammarion, 1997, p. 151.

- (8) J. Lacan, *Séminaire Livre III, Les psychoses*, Seuil, 1981, p. 309.

- (9) Ibid, p. 323.

- (10) S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Gesammelte Werke, XVI, Fischer, 1961, S. 105.

- (11) 後に見ゆるべと、ローラン<sup>ス</sup>キーの名の破綻の経験からの回復をローラン<sup>ス</sup>キーは「誕生」として問題化する。誕生概念を起点にして、フッサールやアハリの自我論との距離を測るべくが、ややくわいであらべ。

- (12) A. Artaud, *Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto », 2004, p. 826 (signale désormais par le sigle de Q)
- (13) われは慢性的なやく板を示しておるが、トルストイのケースは詩的言語創造の範疇に入るものとされらるべ。Cf. J.-Cl. Maleval, *La forclusion du Nom-du-Père*, Seuil, 2000, p. 190-200.
- (14) Cf. G. Pommier, *Le nom propre*, PUF, 2013, p. 183.

(本間義啓・せんま ろづか・日本学術振興会・大阪大学)

# 西田幾多郎によるフッサール批判 ——『一般者の自覺的体系』期を中心とする——

## 序

一九一一年に發表された「認識論に於ける純論理派の主張に就て」でフッサールを初めて日本に紹介した西田幾多郎（一八七〇・一九四五）は、一九一三年から一九一七年にかけて書かれた『自覺に於ける直觀と反省』で、自分の哲学を構築することを目的として、フッサールを含めたさまざまな哲学者の思想に批判検討を加えている。そこで西田は、「具体的な體験即ちフッサールの作用という如きものは、その儘の状態に於て反省することができるや否やの根本的問題を論ぜねばなるまい」（2-118）との疑問を提示している。このような疑問の背景には、「眞の主觀は反省のできないものでなければならぬ、苟も反省せられたものは既に對象であつて主觀其者ではない」（2-115）という思想がある。主觀である意識作用は、反省されると主觀という性格を失い対象となる。そのため、反省という働きでもつて主觀である意識作用をそのままの状態で把握することは不可能ではないか、と西田は言つてゐるわけである。

満原 健

この疑問は『自覺に於ける直觀と反省』では解決されないまま放置される。しかし、反省されたものは既に對象であつて眞の主觀ではないという思想を西田は保持し続けており、独自の思想が現れていると高く評価される一九二六年の論文「場所」以降の論述からも、この思想を読み取ることができる。たとえば一九二七年の論文「取残された意識の問題」では、西田はこう述べている。「我々は普通に意識といふ場合、意識せられた意識を考えて居る、意味を荷う作用という如きものを考えて居る。併しかかる作用という如きものは既に對象化せられたものであつて、意識する意識ではない、眞の意識そのものではない」（7-219）。また同じ一九二七年の論文「知るもの」では、「意識現象は志向的とか意味を荷うとか考えられるのであるが、私は單に志向的作用と考へることによつて尚意識の本質を明にする」とはできないと考へる。意味を荷う作用という如きものは、尚知られたもので知るものではない、意識せられたもので意識するものではない、意識はかかる作用をも内に映すものでなければならない」と言われている（3-539）。このでは、『自覺に於ける直觀と反省』で見られたような、作用がそのままの状態で反省できるかという問題提起がなされていな

い代わりに、作用は対象化された主觀、つまり意識された意識にすぎず、眞の主觀である意識する意識ではない、との主張がなされるようになつてゐる。

この意識された意識と意識する意識の区別にもとづいて、作用がもつ性質である志向性を意識の本質的特性とみなす考えも、西田の批判対象となつていく。一九二九年の講演録である「私の判断的一般者というもの」では、「現象学の考え方方に不満なのは、意識の根本的性質を Intentionalität に置く」とある。私は意識は自覚を根本的形式にしなくてはならぬと思へ」(13-114) とい、意識の根本性質は志向性ではなく自覺にあるといふ考えを提示する。一九三〇年に出版された『一般者の自覺的体系』は、この「自覺」というのが意識の根本的形式である」(4-34) といふ主張を基軸として思想が展開された書物である。本発表で論じるのは、なぜ自覺が意識の根本的形式と言えるのか、志向性が「意識の根本特性」(Hua. III/1, S. 337) であるとするフッサールの哲学に対する批判は妥当なのかどうか、といふ点である。

## 一・西田幾多郎の場所論

『一般者の自覺的体系』で示された哲学は一九一六年の論文「場所」で樹立された思想にもとづいてるので、まずこの思想を概観しておきたい<sup>(1)</sup>。

西田とフッサールは共通しているのである。

意識は場所であるといふこの思想に従つて、意識された意識は「対立的無の場所」(3-425)、意識する意識は「眞の無の場所」(3-427) あるいは「絶対無の場所」(3-433) と呼ばれるようになる。この無という言葉については、のちにこのように説明されている。「知るものは何處までも対象化することができぬものでなければならぬ、苟も対象化せられるかぎりそれは知るものでない。」<sup>(2)</sup> という意味に於ては、知るものは知られるものに対して、無と考えられるものでなければならぬ」(4-335)。知られるもの、対象化されるものは西田の用語法

係をものとして捉え、対象は意識に於いてなければならないと主張することに主眼がある。この主張には、少なくとも三つのことが含まれている。第一に、対象は意識されることのできるものでなければならない。意識と関係をもつことのない存在があるかもしれないという想定は排除され、意識と、意識とかかわる限りでの対象と、この両者の関係が考察されることとなる。この点で、意識とその志向的対象、およびこの両者の相関関係を扱つたフッサールの哲学と西田のこの時期の思想は共通している。次に、対象は場所としての意識に於いてある限りでその存在が認められるため、場所としての意識がその対象に対して可能性の条件という性格をもつこととなる。言い換えると、この意識は超越論的なものである。意識に超越論的な性格を認めるという点でも、西田とフッサールは共通していると言ふことができる。最後に、意識に於いてある対象は、意識に内在するという特徴づけがなされる。西田はフッサールのようにも実的内在と志向的内在を区別しないが、西田がここで考える対象の内在性は、志向的内在に相当すると考えられる。志向的対象に内在という特徴づけをする点でも、西田とフッサールは共通しているのである。

意識は場所であるといふこの思想に従つて、意識された意識は「対立的無の場所」(3-425)、意識する意識は「眞の無の場所」(3-427) あるいは「絶対無の場所」(3-433) と呼ばれるようになる。この無という言葉については、のちにこのように説明されている。「知るものは何處までも対象化することができぬものでなければならぬ、苟も対象化せられるかぎりそれは知るものでない。」<sup>(2)</sup> という意味に於ては、知るものは知られるものに対して、無と考えられるものでなければならぬ」(4-335)。知られるもの、対象化されるものは西田の用語法

に従えば有であつて、知るものである意識はそれに対する無である。そのため、意識された意識も意識する意識も無と呼ばれる。しかし、意識された意識は、対象としての有に対するは意識であるため無という性格をもつものの、対象化されるものであるため「眞の無」あるいは「絶対無」ではない。そのため対立的無と呼ばれる。それとは異なつて、意識する意識は、対象化されることのないのは意識であるため眞の無、あるいは絶対無と呼ばれる。

西田がこの論文「場所」で確立した場所の思想に従えば、意識された意識である対立的無の場所は、意識する意識である眞の無の場所の対象となるものであり、そのため眞の無の場所に於いてあることとなる。一方、眞の無の場所をさらに包むような場所は存在しない。眞の無の場所はその定義上対象化されないものであるため、これを対象とするようなものは考えられないからである。対象は対立的無の場所に於いてあり、対立的無の場所は眞の無の場所に於いてある、そして眞の無の場所がすべてを包む最後の場所である、ということになる。

「眞の自覚の意識は：眞の無の場所に求めなければならぬ」(3-482) と言われているように、この眞の無の場所は、自覚する意識である。

自覚という概念は、『自覚に於ける直觀と反省』という著作では「自己が自己の作用を対象として、之を反省するとともに、かく反省するということが直に自己発展の作用である、かくして無限に進むのである」(2-13) と、作用を別の作用によつて対象として反省していくことと規定されている。だが、論文「場所」以降で西田が厳密な意味で言う自覚は、「自覚というのは、知るものと知られるものとが一であると云う様に、対象的に認識することではない」(3-482) とあることからわかるように、対象化する反省作用によつて自己認識することでは

ない。西田自身の言葉を使えば、作用ではなく「直觀」(3-483) による自己認識が、自覚である。

西田はこのようにして意識を概念的に二つに区分するわけだが、これに近い発想をフッサールにも見出しができる。対象へと向かう志向的作用としての意識と、内的意識との区別である。フッサールによれば、我々は意識を二つの仕方で意識することができる。反省作用による意識と、内的な覚知 (Gewahrwerden) あるいは内的意識による意識である。作用としての意識が別の作用によつて反省されると考えた場合、その作用を反省する作用もまた別の作用によつて反省され、それがさらに新たな作用によつて反省されるということになるため、無限後退を引き起こす。それに対して内的な覚知あるいは内的意識は、反省作用による自己意識ではなく、先反省的な自己意識のことを指す。この先反省的な自己意識であれば、無限後退は起こらない。

フッサールは一九二八年に出版された『内的時間意識の現象学』で、特に時間の構成という問題と絡めて、この内的意識を主題的に論じた。そこでは内的時間意識が絶対的な意識流、つまり「全ての構成に先立つて存在する絶対的な意識」(Hua. X. S. 73) とされ、「構成されたものに従つてそう呼べる何ものかではあるが、時間的に客観的なものではない」(Hua. X. S. 75) ような「絶対的な主觀性」(同) と規定されている。この絶対的な意識流は作用を内的意識によつて時間的なものとして構成する主觀でありながら、それ自身は、流れとは呼ばれるものの時間的に客観的なものという性格を持つてはいない。西田は時間構成と関連させて眞の無の場所についての性格付けを与えたわけではないが、フッサールがここで言う絶対的な主觀性である絶対的な意識流は、客觀とはならない主觀であるということ、反省的な意識

では捉えられないという点では、西田の言う眞の無の場所と重なるのである。

これに對して、対象へと向かう志向作用としての意識は、時間的なものとして構成されたもの、時間的に客觀的なものという性格をもつ意識である。この点も、志向作用を意識された意識として、意識する意識から區別する西田の試みと重なつてゐると言える。西田は、対象となるか否かという基準に従つて、対象と、それが於いてある場所である対立的無の場所、さらにそれがそれに於いてある眞の無の場所とを區別したのだが、これに近い區別をフッサールもしていると考えられるのである。

## 二、志向作用と自覺

このように、「場所」という思想を唱え始めた西田とフッサールの哲学には共通点が多く見られる。そのフッサールに對して『一般者の自覺的体系』期の西田がたびたび行う批判が、「序」で挙げたような、意識の本質は志向性ではなく自覺にあるというものである。西田が場所の思想を提唱し始めたのは一九二六年のことであり、一九二八年に出版された『内的時間意識の現象学』は読むことができなかつた。また

一九二八年のあとになつても、西田がこの著作を読んだ形跡はない。そのため、内的意識についてのフッサールの思想は「第二に、内部知覚としての「内的」意識」と題された『論理学研究』の第五研究第一章第五節からわざわざに知ることしかできなかつたと考えられる。そのため、先反省的自己意識の存在をフッサールは無視したうえで志向性が意識の根本特性であると主張していると西田が誤解し、志向作用で

は非対象化的自己意識を説明できないという意味を込めて、意識の本質は志向性ではなく自覺にあるという批判を西田はしたのだと解釈することもできる。しかし、西田が意識の本質は自覺にあると主張するとき、先反省的で非対象化的自己意識のみを念頭に置いていたわけではないと考えられる。西田の自覺という概念は、自己意識のみを指すわけではないからである。

西田は、この『一般者の自覺的体系』が書かれた時期には、自覺を「自己が自己に於て自己を見るということ」(4339)と定式化している。通常の理解では自己が自己を知ることが自覺であるが、それに西田は意図的に「自己に於いて」という言葉を追加し、また「知る」ではなく「見る」という用語を好んで用いてゐる。「自己に於いて」という言葉が追加されたのは、自己が他のものにおいて自己を知るのは自覺ではない、という理解からである(3350参照)。西田はこの他のものにおいて自己を知るという事態に關して具体例を挙げて説明しているわけではないが、たとえば、自分について書いてある記事を読んだり、他の人の話している内容を聞いたりして自分について知るのが他のものにおいて自己を知るということで、そういうしたものを作らず、自分の意識のうちで自分について知るのが正確な意味での自覺である、と西田は考えていたのだと思われる。

また、「見る」という言葉は直観とも直觀とも言い換えられる概念で、構成作用や判断作用、意味付与作用による知と區別された意味で用いられる。このことは、次の引用から読み取れる。「何處までも主語となつて述語とはならない基體というのには、限なき述語の統一でなければならぬ、：我々の判断作用が無限に之を志向するが、之に達するとのできない対象でなければならぬ。私はかかるものを直観的と考え

るのである」(3-327)。ハハハで西田はアリストテレスが用いた基体概念を取り上げ、それを主語となつて述語とはならないものとして理解した上で、「我々の判断作用が無限に之を志向するが、之に達することができない対象」であると言つてはいる。ここで西田が言おうとしているのは、あるりんごを例に挙げて言えば、そのりんごは赤い、そのりんごは食べ物であるといった判断をいくら重ねても、そのりんごそのものを正確に言い表すことはできない、ということである。言い換えると、赤や食べ物といった概念でもつてこのりんごに意味付与し、赤いものとして、また食べ物として構成したとしても、そのりんごそのものの一面を捉えたことにしかならない。このよくな、概念によつて把握しきることのできない対象をとらえるのが直覚だ、と西田は考えているのである。同様に、「個体概念の根底には、何等かの意味に於て非合理的なるものの直覚がなければならぬと思う」(3-326)と西田は述べている。個体はいかに概念付け、意味付け、述語付けを重ねても完全に言い表すことのできないものなので、個体を知るのは構成作用ではありえない。そこで西田は、対象の把握ではあるが、構成作用とは区別され概念を通さず直接に認識するものとして、直覚が必要だとするのである。

ただし、西田は何かをなにものかとして意味付与し構成するという働きが、知るという働きの一種であることを否定するわけではない。「如何なる判断の基にも直覚がなければならぬ」という記述からも分かるように、西田が言おうとしているのは、知るという事態は判断作用や意味付与作用、構成作用によつて汲みつくされるものではないということ、また見ることがそれらの作用の基盤となつているということである。個体についての認識だけでなく自己を知るという事態に関する

しても、構成作用ではなく概念を介さない直接的な把握になるということはあてはまる。そのため西田は見るという用語を選び、「自己」が自己に於て自己を見るということ」が自覚であると規定するのである。しかし、西田はこの自覚という概念を拡大した意味で用いる」ともある。西田はこう述べている。

物が私に知られるというには、先ず物が私に内在的でなければならぬ、私というものは物がそれに於てある場所の意味を有つていなければならぬ。こういう意味に於ては、私は物に對して全然無であつて、單に物を映すと考えられる。併し私が物を知るというかぎり、物は私によつて限定せられたものでなければならぬ、自己に於てあるものは自己によつて限定せられたものでなければならぬ。自己は自己に於て自己の内容を限定し自己の中に自己の内容を映すことによつて知るのである。自ら無にして有を限定するということができる。かかる意味に於て自覚というのは自己が自己に於て自己自身の内容を見るということである。而してすべて知るには、かかる自覺的限定が基礎となつていなければならぬ。(4-342)

ハハハで西田は、物を知るといへりとは自己が自己に於いて自己の内容を限定し自己の中に自己の内容を映すことであると言うだけではなく、それは自己が自己に於いて自己自身の内容を見るということであり、すなわち自覺であると言つてはいる。西田の言う自覺は、自己が自己に於て自己を見るということだけでなく、自己が自己に於て自己自身の内容を見るということ、すなわち自己の意識内容となつた対象を

見ることも意味するのである。

対象が意識の外にあると考へる哲学では、対象についての意識が自覚として規定されることはありえない。しかし西田の場所の思想では意識の外にあると考へられる対象は排除され、自己の意識内容として対象についての意識は自己の意識内容についての意識、すなはち一種の自覚として規定されることとなる。もちろん、対象となつた意識についての意識も自覚の一種ということになる。西田の場所の思想では、自己についての先反省的な意識だけでなく、自己についての反省的な意識も、対象についての意識も自覚とみなされるのである。しかも、これら複数の性質の異なる意識がすべて自覚とみなされるだけでなく、西田哲学において客観化されない意識である真の無の場所は、自己についての先反省的な意識も、自己についての反省的な意識も、対象についての意識もする意識であると考へられている。

一方フッサールの哲学では、対象もまた志向的内在というかたちで意識に内在するに考へられてはいるため、フッサール哲学での対象についての意識も広い意味での自覚であると解釈することは不可能ではないが、対象についての意識が自覚と表現されることはない。それだけではなく、客観化されない意識である内的時間意識は自己意識の一種であって、対象についての意識ではない。この点では、西田とフッサールの考へは異なるものとなつてている。

そのため、自覚こそが意識の本質的特性であると西田が主張するとき、念頭にあつたのは、二つの点であったと考へられる。第一に西田からすれば、先反省的な自己意識は志向作用としては考へられないもので志向性が意識の本質であるとみなすのは間違つてだが、先反省的な自

己意識としての自覚だけでなく、拡大された意味では反省的な自己意識も対象についての意識も自覚として捉えられるため、意識の本性は自覚にあると考へるのが正しい、ということになる。

しかし、『内的時間意識の現象学』でフッサールが述べる縦の志向性は、先反省的な自己意識である内的意識がもつ志向性であると考へられる。対象へ向かう志向作用だけでなく、内的意識も志向性をもつのである。このことを考慮に入れるなら、内的意識が志向作用でないから意識の特性が志向性にあるとはみなせない、という理解は誤解だと言えるだろう。そのため、対象についての意識も拡大された意味で自覚であるとする西田の試みは独自のものとして評価することができても、意識の本質が志向性にはないという批判はフッサールには届かないものとなつてしまつていると言える。

第二に、西田からすれば客観化されない意識は対象を意識する意識でもあって、この意識による対象知は志向作用ではなく直観である。志向性に意識の本質を見る立場は、この志向作用とは異なつた直観的把握を見落としているということになる。

確かにフッサールの内的時間意識は、対象を意識する意識と考えられているわけではない。しかし直観もまたフッサールからすれば志向作用であつて、志向作用ではなく直観で対象を把握できるという主張はすぐに受け入れられるものではないだろう。

もちろんここには、両者の用語理解の違いがある。西田は志向作用を概念でもつて対象を把握し構成する作用とみなしておらず、それに対する直観は概念を通さない対象把握だと考へている。そのため西田は真の無の場所を絶対無の場所と呼びつつ、「絶対無の場所に於てあるものに至つては、もはや之について何事をも云うことはできない、全

然我々の概念的知識の立場を越えたものである」(4145) と言う。眞の無の場所が対象を直観的に把握した場合、それは概念を越えているため何者かとして言い表すことができないのである。しかもそれは構成作用が働きかける以前の感覺野などではなく、宗教的経験において現れてくるものであり、「最も直接的にして最も具体的なるもの」(4341) である。

だが仮にフッサールが西田の語る「最も直接的にして最も具体的な」宗教的経験をして、そのような体験のうちで対象がいかにして現われてくるのか語る機会があつたなら、フッサールはそのような経験も志向性という概念を用いて説明したのではないかと考えられる。発生的現象学で受動的総合とよばれる事態、つまり概念を通さない対象把握についても、フッサールは受動的志向性という発想をもとにして、対象が構成されていく様を描き出しているからである。

『内的時間意識の現象学』を読むことなく、また発生的現象学を知る機会のなかつた一九三〇年前後の西田にとって、志向性とは対象へ向かうことであつて、そのため対象へと向かうわけではない内的時間意識が志向性をもつとは言い難いであろうし、また志向性とは意味を付与して概念規定する性質のことでもあるから、概念規定以前の段階に受動的志向性があるという考えも納得はしづらいものであろう。しかしフッサールはそのような、対象へ向かうという性質、意味付与して概念規定する性質としての志向性概念を拡大しつつ自己の思索をすめていく。意識の本質が志向性にないという西田の批判は、フッサールからすれば、志向性概念を狭く捉えすぎた結果であり、やはり正当なものとは言えないということになつてしまふのである。

## 結

第一節で指摘してきたように、『一般者の自覚的体系』期の西田とフッサールの哲学は重なる点が多い。意識と、意識とかかわる限りでの対象と、この両者の関係を考察の範囲とする点などはその代表である。他にも、意識された意識と区別して対象化されることのない意識を考え、それが先反省的な自己意識をするとみなすという点でも共通している。しかし、第二節で述べたように、西田は対象が意識に於いてあるという場所の思想に従つて、対象は意識に内在する意識内容であるとし、対象についての意識も意識の意識内容についての意識であるため自覚の一種であると考えた。西田は場所の思想を樹立したからこそ、自覚が意識の根本的形式であるという見解を持ちえたと言える。フッサールも志向的対象は志向的に意識に内在するものと規定しながら、対象についての意識は自覚とはみなさなかつた。そこに両者の違いの一つを認める事ができる。他の違いは、客觀化されない意識が、西田では対象認識もするものであるのに対し、フッサールでは前反省的な自己意識であるという点にある。

西田は意識の特性が志向性にあるとするフッサールの哲学を批判したが、それは『内的時間意識の現象学』を読まず、発生的現象学を知らなかつたがための誤解であると考えざるを得ない。しかし、西田が語る客觀化されない意識である眞の無の場所の自覚というかたちで直観的に把握されるとしたもの、つまり「最も直接的にして最も具体的なるもの」は、概念把握がなされる以前の世界の姿でありながら感覺野でもないため、フッサールが論じていないのであると言える。そのため、西田の思想は、感覺野から出発してさまざま構成がなされ

ていく様を記述していくフッサールの発生的現象学とは異なった、「最も直接的に最も具体的なるもの」を最下層として意味の構成がなされていく様を発生的に記述する哲学が可能であることを示唆しているように思われる。

## 凡例

・西田幾多郎の文章の引用は『西田幾多郎全集』(岩波書店、一九〇〇一一〇九年)より行い、(巻号・ページ数)の形で略記する。

・フッサールの文章の引用は『フッサール全集』(Husserliana, Den Haag/Dordrecht 1950ff)より行い、(Hua巻号, S.ページ数)の形で略記する。

## (1) 註

以下に挙げた西田の場所概念の特徴は、すべてを列举したものではない。ここに挙げなかつた特徴のうち重要なものとしては、場所とそこに於いてあるものの関係が、一般者と特殊、あるいは一般者と個物として捉えられるというものがある。知るということは判断すること、すなわち主語に述語付けすることであるという伝統的理解を受け継いでいた西田は、包摶判断こそが判断の基本的形式だとみなし、認識の対象を規定する述語、すなわち意味もしくは概念が一般者としての場所であり、主語となる認識の対象は、その場所に於いてあるものだと考えた。そして知識は一般者の自己限定というかたちで成立するのだと主張するようになる。この点はフッサールが共有しない西田の独自の思想だが、紙幅に限りがあるので本稿では検討しない。

(満原健・みつはら たけし・奈良県立大学)

# ハイデガーと存在論的責任 ——合理的なものとの時間性——

山 下 智 弘

## 1 合理的な存在者としての現存在

本発表の目的は、ハイデガーの現存在分析論における合理性の位置付けを特定し、その時間的解釈を提示することである。

まず、現存在分析論と合理性との結び付きを説明しよう。いわゆる合理性と呼ぶのは合理化の能力、すなわち規範に照らして行為し、自らの振舞いについてその理由にかかる「なぜ?」という問いに答えを与えることができる能力のことである。この意味での合理化が現存在分析論にとって重要なことは、次のように説明できる。現存在の

存在の意味であるとされる時間性の図式のうち、将来性および現在の図式は用途性 (Um-zu) と主旨性 (Um-willen/Umwilten seiner) である (Vgl. SZ, 365)。『存在と時間』第一部第一編の一部を占める世界性の分析にも登場する、これらの用語は明らかに、ある事柄を別の事柄によって合理化する言い回しから採用されている。これらが存在者の存在を表す語であるところの「存在」とは、道具や現存在にとって存在するとは合理化のうちに位置付けられる「こと」だ、ところの「存在」を意味している。世界内存在のカテゴリーが合理化のカテゴリーであることを暫定的に示すには、これで十分だろう。

既存の解釈のうちには、現存在の合理的行為者としての存在性格、あるいは行為者性についての説明を不安や死、良心についてのハイデガーの記述のうちに求めるものがある。たとえば、プラットナーいわく、「『存在と時間』の第一編は現存在が規範に従い、規範に応答できる」ということを前提している。 [...]しかし、第一編は現存在が規範に応答できるといふことを解明したり説明しているわけではない。その課題は、ハイデガーが『負い田 [Guilt]』と『良心』の現象学を開発する第二編に残されている。良心と負い田とはともに、規範への応答性の可能性の条件である。」 (Blattner 2015, 120) 重要なのは、一見

評価的であるように見える負い目 (Schuld/guilt) という概念が、こ

こでは中立的なものとして解釈されていることである。実際、良心は現存在が負い目を有することを伝えるとされるが、ハイデガーは一見規範的な含みを持つように見えるこれらの概念が、具体的な規範を与えていたり振る舞いに対する評価を意味するという解釈を拒否する (Vgl. SZ, 280)。しかし同時に、負い目は過誤や善惡の可能性の条件でなければならぬとハイデガーは述べる (Vgl. SZ, 283)。良心の持つ評価的中立性と規範性の両方に忠実であるために、負い目は現存在がおおよそ規範といえるようなものを参照して行為を予定し、決定し、評価する能力を意味する、と解釈することは自然であろう。クローヴェルの言葉を借りれば、良心の分析は「[...] 理由の空間に入場するといふ我々の能力を明瞭にしようとしている」 (Crowell 2013, 198) のである。それゆえ、良心の呼び掛けの内容に「負い目」というすでに評価を含んだ名称を与えることは不適切である。(理論的ないし実践的な) 行為において規範に照らして振る舞うこととはむしろ「責任」とでも呼ぶべきであろう。さて、現存在が合理性を有するという事実についてなら、良心がそれを告げると述べることは可能である。実際、従来の解釈は主に、良心論や本来性をもとに責任のあり方を扱うことに集中している (Vgl. Blattner 2015; Crowell 2013, ch. 8-13; Golob 2014, ch. 5-6)。だが、合理性の可能性と構造についての問い、すなわち「いかなる条件によって合理性のカテゴリーは他から区別されるのか?」という問いに答えるためには、現存在の存在の意味とされる時間性からの分析が必要である。本発表の主題はいわば責任の存在論的構造である。そしてその説明は『存在と時間』既刊部における残された箇所、すなわち時間性の分析に求められねばならない。

## 2 用途性と时间性の時間性格

だが、現存在の時間性であるといわれる「既在的・現在化的な将来」 (SZ, 326) は『存在と時間』のうちで明瞭に説明されているとは言い難い。たとえば、まさしく「憂慮の存在論的意味としての時間性」と題された第六十五節では、目標として憂慮の意味を明らかにする」とが、すなわち「[...] 何が憂慮の分節された構造全体の全体性を、展開された区分が統一されるような仕方で可能にするのか?」 (SZ, 324) とこう問い合わせられているのだが、ハイデガーが実際に行っているのは、時間性の三つの契機が日常的な語法における時間とは異なるという消極的な主張と、時間性が憂慮を可能にするという断言のみである (Vgl. SZ, 327-331)。また時間性の地平的図式についても、たとえばゴロブが「しかし我々がそれ〔地平的図式に訴える〕と」によって獲得するのは、世界の時間的分析では全くなく、我々がそのために時間的図式を必要としている当の非時間的構造を単に繰り返すことなのである」 (Golob 2014, 141) と指摘するように、もし図式を時間性の内容を説明するものと捉えるならば、循環を免れない。それゆえ、時間性についての解釈は必然的に再構成としてなされることはなる。

合理化の結合形式としての用途性と主旨性、およびそれぞれの説明項目である用途と主旨を検討しよう。ハイデガーによる例は、たとえば「製作中の靴は履くという用途を持ち（履物）、製作された時計は時間を知るという用途を持つ。」 (SZ, 70) 「[...] 植については、その名前が示しているように、打つことのむとに適所があり、打つことについては固定することのもとに、固定する」とについては悪天候に対する守りのもとに適所がある。そして、悪天候から守ることは屋根

の下で暮らすことを主旨として『いる』」(SZ, 84)である。適所性は用途性の持つ指示の形式であり (SZ, 83 f.) 「適所性に属する〈…のもとで〉」は、用途「[Wozu]」の性格を持つ「[…]」(SZ, 353) というように、用途性と適所性は同様に考えることが許されるから、これらの例を総合すれば、用途性は道具ないし行為を行へるによって正当化するといえる。一方で主旨性は、合理化項として存在可能を有する。ハイデガーが主旨の例として持ち出しているのは、屋根の下で暮らすこと (Unterkommen) や生活を維持すること (Unterhalten, Fortkommen) である (SZ, 297)。

では、行為と存在可能、あるいは各々を用いた合理化は、どのような時間的性格を持つのだろうか。ハイデガーは、現存在の可能性をまだ現実的でないものとして理解することを拒否する (vgl. SZ, 143)。「まだ……ない」という語り方を受け入れないと「既に……終えた」という語り方を受け入れない場合にのみ有意味であろう。それでいて、「[…] 企投は投げることにおいて可能性を可能性として自らの前方に投げ、可能性として存在させる」(SZ, 145)といわれているように、現存在の可能性は未来との関連を有する。完了がないため、現存在の可能性にとって終了することは常に偶然的である。一方で、現存在の可能性には中断ないし失敗といつものがない。なぜなら、それらは「彼女は……しているところで、まだ……し終えていなかつたのだが、ついぞ……し終えることはなかつた」という語り方を要求するが、現存在の可能性は本質的に「これを受け入れないからである。現存在の可能性が持つこうした時間的性格を、遍時間性 (Zeitallgemeinheit) と呼ぶことにしよう<sup>(注2)</sup>。実際、〈已〉に先んじて存在する「い」を説明するに際してハイデガーは、「『先に』というのは、

『今はまだだが、後には』という意味での『前もって』ではない」(SZ, 327)と述べるが、これは主旨の遍時間性という解釈を支持する<sup>(注3)</sup>。

ハイデガーの例に即して考えてみよう。まず、生活の維持について、「彼女はまだ生活を維持し終えていなかつた」「彼女はすでに生活を維持し終えた」という語り方をするとは無意味である。そのような語り方をするなら、生活の維持は健康で文化的な生活の終了や、あるいは死によって完了するものと考えられることになるが、「生活を維持する」とはそのようなものではない。また、生活の維持は途中で中断されることもない。それが中断されたときに、その時点でなし終えられているべき途中といふものが考えられないからである。このように、現存在の主旨は完了することがない<sup>(注4)</sup>。未完了と完了の対比がない、ないし、進行相の判断が完了相の判断を含意するといつても、それは生活の維持がいかなる持続も持たないということではない。生活の維持はそのために必要な事柄を常に配慮する必要がある。この点で、生活の維持はたとえば「空は快晴だ」などによつて表わされるような状態とは異なる。天候は未完了と完了との区別を持たない上に、そもそもいかなる持続も含意しない。ある天候が一定の期間持続するということは、経験的に確定されることであつて、天候そのものの可能性の条件、すなわち存在には関係しない。それに対し、生活の維持が状態や完了しうる動作のようくに有限な時間性しか持たないという想定は無意味である（死は主旨の完了や中断ではなく、あくまで「撤回 [Zurücknahme]」(SZ, 307 f.) でしかない）。

これに対し、用途が未完了と完了という観点（時相）から語られる上に、そのような語りによつてはじめて存在しうるものであるといふことも容易に理解できる。打つことは固定するという用途を持つ、

という例を考えよう。誰かが板を窓枠に打ち付けようとしているが、途中でやめてしまつたように見えたとしよう。私がそれを指摘しても、その人は「もう作業は終わっているんだ、私は釘で板を貫いていたらけなのだから」というかもしれない。その人が嘘をついていない場合、たしかにその行為は完了している。だが、実際に窓を補強していたのなら、同じことをしていても、その人は「板を固定する」という行為を中断したことになる。行為の完了と中断の条件を定める規則は、行為そのものの現前の可能性の条件である。そしてまた、その規則は説明される方の行為の完了条件を定める。たとえば、打つことは釘や杭の頭を軽く小突くだけでも「打った」と言えるかもしれない。しかし、家を建築したり修繕するという文脈のもとではそうではない。その場合、打つという作業がどこで完了するのかという問には、ものが固定されたとき、としか答えることができない。それゆえ完了と未完了という語り方は、行為およびそれに基づいて理解される道具の可能性の条件であり、それらの存在者のもとでの存在の可能性の条件である。

しかし、こうした条件のみによつて合理的なものを他から区別することはできない。主旨性の結合形式を☆で表してみよう。ハイデガーの出す例は、「私は自分の身を風雨から防護しているところだ☆私は屋根の下で暮らす」ということになる。☆の後に位置する主旨は、遍時的なものである。しかし、このよくな説明関係は生物にも見られる。生物を特徴づけるカテゴリーとして生活形式 (life-form) を認める立場からすれば、「エイミーは今年の春に仔を産んだ☆エイミーは猫である」が認められるだろう（注5）。あるいは、単なる物質についても説明形式☆は適用されるのではないか。たとえば、「この机は燃えた☆」の机は可燃性をもつ」がそうである（外的な原因を必要とする点で前二者とは異なるが）。これらの説明において説明項は遍時間的なものであり、その限りにおいてこれらを存在論的に区別することはできない。用途性についてもほぼ同様のことが成り立つ。（注6）。

我々は、用途や主旨を合理性の存在論的形式として解釈することがまだできていない。別の言い方をすれば、我々はまだ猫や机が己に先んじて、すでに世界のうちに、存在者のもとに存在するということを排除する理由として、単なる日常的直観ではない存在論的な理由を持たないのである。

### 3 既在性

既在性そのものについて考察する前に、求められている機能について考察しよう。我々は、現存在が合理化という仕方で行為ないし道具を説明するための説明関係を、現存在以外のものの持つ説明関係から区別するものを求めている。

その差異は、規範的な理由と事実的な理由の差異、あるいは私にとっての理由と単に三人称的な理由の差異ができるだろう。このような観点から、良心の概念に着目するのがクローウエルの解釈である。クローウエルによれば、社会的規範であるうと自然的な衝動であろうと、類型的な規範はそれが私にとつて重要であるということを意味しない。彼によれば、こうしたことは不安についてのハイデガーの記述に表れている。いわく、「ハイデガーのいう不安は、あらゆる法や当為の規範性に対する全面的な無能力のようなものを明らかにする。実在する規範は単なる事実として現れる」（Crowell 2013: 205）。あらゆる規範が現存在自身による関与なしにはいわば単なる事

実であるにすぎないのであれば、「いかにして何らかの理由が私にとつての理由となるのか?」(Crowell 2013, 204) という問い合わせが生ずる。クローウェルは、「」(SZ, 283) と特徴づける際の説明に着目する。ハイデガーいわく、「[現存在は]自分自身によつてではなく、自分自身へと、根拠から解放されてい。そしてそれは、根拠であるために生まれてくるという意味で自分自身が自らの存在の根拠であるというわけではない。だが、自己存在であるかぎり現存在は根拠の存在なのだ。」(SZ, 284 f.) クローウェルは、この文章を解釈するためには、「根拠」を現存在の手中に收まらない「事実性」と、論証的な実践において与えられ、行為を正当化できる「理由」の二つの意味で解釈することを提案する。そして、もしこの文章における「根拠」を、単に「事実性」の意味にのみ解するならば、主体が提示する理由は単なる事実となり、規範性は消滅するところ。(Vgl. Crowell 2013, 199 f.)。根拠を引き受けるとは、「事実的根拠の『可能化』[possibilizing]」(Crowell 2013, 208) であり、それは「[...]事実的根拠が、私が説明責任を負う選択の対象となることを意味する。そのよつにして、そうした根拠は理由の規範的空间に取り入れられる」(Crowell 2013, 208)。事実的根拠は選択によって、行為の合理化の一項として使用可能なものとなるというのである。」(SZ, 283) と、ハイデガーは、良心の呼び声の内容を規範への応答可能性 (answerability) としての責任 (responsibility) と解釈する (Vgl. Crowell 2013, 205 f.)。

しかし、クローウェルの用いる可能化という概念は曖昧である。クローウェルは可能化に関して、元来單なる事実であつたものを理由と

して取り入れるという表現を用いるが、それは可能化が独立した作用であるかのようである。すなわち、A という単なる事実と B という私の行為が、「A であれば B すべきだ」ということを私は行為の理由として認める」という思考によつて結び付けられるかのようである。その場合、可能化における選択それ自体は規範に則つたものであるのか否かと問うことができる。もしそれが規範に則つていないなら、それは「私が説明責任を負う」ようなものではないだろう。しかし、可能化に規範があるならそれ自体がまず可能化されねばならない。」(SZ, 284 f.) こうして無限後退に至ることになる (Vgl. Pippin 1997, 392)。こうした問題を解決するためには、規範を規範として受け入れる」とは、独立した内容として合理化のうちに登場するのではなく、合理化形式そのものにすでに含意されていると考へる必要がある。

だがそもそも、既在性と実践的推論の形式がどのように関係するのか。私の見るところ、それは現存在の合理化が、そしてまたそれによつて（合理化は現存在のカテゴリーであるから）現存在のあり方と存在そのものが知られる仕方に関係する。

このことは、情態性に関するハイデガーの記述から明らかになる。ハイデガーいわく、「情態性のうちで現存在は常にすでに自分自身に直面しており、自分自身を常にすでに見出しているが、それは知覚によつて自分を目前に見出す」と [Sich-vor-finden] によるのではなく、気分づけられて自らを知る」と [gestimmtes Sichfinden] によるのである。」(SZ, 135) 」(SZ, 133) と、ハイデガーは、現存在と現存在の開示性は同一である。これに対し、現存在と現存在の知覚は同一ではない。

現存在は自分自身を知覚しているとは限らず、また現存在が知覚しているものが現存在であるとは限らない。知覚とは対象を自分と異なるものとして知ることであり、それゆえ知覚の主体は対象が自分自身であつてもそれに気づかないとや、自分以外のものを自分だと思うということがありうる。気分は現存在の存在と開示の同一性を意味するがゆえに、現存在は「常に既に」自分自身を知つているということが可能になる。知覚において対象が自分であるということを私が知つているのは偶然、つまり外的な条件が満たされた結果であるが、情態性において対象が自分だと知つていることは情態性の本質に属するのである。

このようないくつかの様式が現存在とその他の存在者を区別することを可能にすることを示そう。上に例示したような現存在以外の存在者についての説明について、現存在がそれを知つていることは偶然である。また、現存在は自分自身についても、「人間は32本の歯を持つ」というような総称的命題を知ることができるが、現存在がそれを知つているとは限らず、知つていたとしてもそれが自分に当てはまると気づかない場合もありうる<sup>(注7)</sup>。これに対し、合理化の形式で説明される事柄を現存在が知らないということはありえない。基本的には、現存在自身が目的について知らない場合にはその目的に従つて行為することができないはずだからである<sup>(注8)</sup>。

情態性は被投性を開示し、被投性は既在性によつて可能となる。このことは、合理化についての知の様式と既在性との繋がりを示唆している。既在性の図式は「[...]」被投性の直面するもの「Wovor」ないし委ねられていること「Überlassenheit」において引き渡されている。先「[Woran]」(SZ, 365)である。現存在が直面するものという表現は、

気分について説明される際にも用いられるが、ハイデガーがこの語を一貫した意味で使用しているとすれば、それは不安においては世界内存在そのものであり (Vgl. SZ, 186)、他の場合は、恐れを例としてハイデガーが説明するように、現存在が世界のうちで出会う多様な存在者である (Vgl. SZ, 140)。その一方で現存在が委ねられている先とは、こちらは現存在自身およびその「現」である<sup>(注9)</sup>。また、憂慮において既在性に対応する時間表現である〈既に存在する〉と〈なんらかの世界の内に〉である (Vgl. SZ, 192)。このように、既在性の図式は世界内存在を構成する個々の合理化形式の一つではなく、世界内存在そのもの、現そのものにかかわる。つまり、Wovor/Woranは用途性と主旨性に追加される第三の説明形式ではなく、時相規定的および遍時間的な説明形式を全体的に変容させることによって用途性および主旨性という合理化の形式たらしめるものである。それゆえ、上の解釈は既在性の概念と整合的であるといえる。

また良心についてハイデガーの述べるところによれば、良心の呼び声は憂慮それ自身の呼び声であり (Vgl. SZ, 277)、現存在の内からやつてくる (Vgl. SZ, 275)。そして「呼び声は呼びかけの対象を手探る必要はなく、呼びかけの対象が呼びかけようとしていたまさにその相手であるかどうかという標識を必要としない」(SZ, 274)。これらは良心が一人称性を有することを示すが (Vgl. Crowell 2013, 182)、それは指示に失敗しないことである。指示に失敗する」とがりえないのは、我々が何らかの仕方であること自体が、そのことについての知の源泉になつていてからに他ならない。

ただし、本稿の目的からすればこの解釈には、というよりこうしたハイデガーの主張には、一つの問題が残つていて。それは、存在と開

示の同一性を時間的に解釈することの困難である。現存在の開示性を構成する規範は、現存在が常に既にそれであるところのものであり、現存在は気分においてそこへと連れ戻されるのであり、現存在は既に何らかの世界のうちにある。だがこのように述べても、そうした時間的な表現が本当に時間性を表しているのかどうかといふことは明らかではない。過去性を纏つたこれらの表現は、先行する時点を明確あるいは曖昧に指示するわけではない。こう注記することによって「既在性」という用語法が弁護されるわけではなく、まして明確になるわけでもない。既在性とはいがなる「通俗的ではない」意味で時間的なのか、という問い合わせ残されてくることに変わりはない。本稿の解釈を採るならば、既在性は遍時間性や時相規定性といった時間規定ではなく、現存在の時間性の産出的・自己定立的な性格そのものを表しているかのよう見える<sup>(注10)</sup>。とはいっても、ハイデガーが「既在的・現在化的な将来」と呼んでいるものを時間性として解釈できるかどうかという問題と、「既在的・現在化的な将来」が現存在を形而上学的に他から区別するためには十分であるかどうかという問題は別に扱うことができる。前者の問いには否定的に答えるを得ないが、後者には肯定的に答えることができるようと思われる。

## 注

注1：それゆえ、本稿ではKategorien-Existentzialienの区別をせず、それらを一括して「カテゴリー」と呼ぶ。

注2：この用語はゼバスティアン・レーテルによるとある。本節での解釈は、全体的にゼバスティアン・レーテル（Rödl 2005, Rödl 2007）の論理学における諸概念に多くを負つてゐる。レーテルが著作のうちでハ

イデガーに言及する」とはほとんどないが、本稿の解釈は両者の間にかなりの類似性を見出すものとなつてゐる。たとえば、用途と主旨の区別はレーテルのいう有限目的と無限目的の区別に対応し（Vgl. Rödl 2007, ch. 2）、また既在性（第三節を参照せよ）は一人称的指示と類似した機能を持つことになる（vgl. Rödl 2007, ch. 1）。これは、形而上学的論理学という目的、時間的解釈という手段、そして両者がアリストテレスを参照しているという共通点に由来するように思われる（Vgl. 細川 2000, 157-173; Rödl 2007, 34-38）。実際、遍時間性という概念はアリストテレスのエネルギアから取られてゐる（Vgl. Rödl 2007, 36ff26）。

注3：これが現存在が無限ないし無際限の寿命を持つといふことを意味するわけではない、といふことは論ずるまでもないであろう。

注4：これは、現存在の存在可能とは能力を持ちながら使用を控えることができるようなもの（たとえば自動二輪に乗るなど）ではないというプラットナーの「保持不可能性のテーマ」（Blattner 1999, 82）に通ずるところがある。なお将来性そのものに関しては彼は、「世界時間の説明を左右する根源的将来の特徴は目的性〔purposiveness〕あるいは目的論〔teleology〕である」（Blattner 1999, 107）と述べてゐる。これは時間性を合理性から解釈するものであり、合理性を時間的に解釈するといふ本稿の目的とは相容れない。

注5：これはいわゆる総称的命題（generische Aussage）の形式である。Rödl 2005, Kap. 6, Abschn. 2; Rödl 2007, 114-120を参照せよ。総称的命題の一種である自然史的命題、およびその慣習（practice）への類似性についてはThompson 2008, ch. 4, ch. 11を参照せよ。

注6：注目すべきは、これら三つの例において説明項がすべて能力と呼ばれる点である。存在可能を能力特性として理解するとの不十分さは

「」である。(Vgl. Blattner 1999, 32–37) 第一に能力は遍時間的命題を形成するが、行為を合理化はしない。第二に、現存在以外のものも能力を持つことがである。ややややハイデガーは「実存カテゴリーとしての理解における〈なれへる〉」(SZ, 143) と述べ、存在可能が存する「」の存在する「」である。(Was) ではなく、実（個々の行為が例化する）の行為形式に關係するのではなく、行為を明らかにする。

注7：そのような法則は、現存在としての現存在の法則ではなく、現存在の所与の性質についての命題になるべきを得なる（本文中の例で主語が「現存在」ではなく「人間」にならざるべき）。この「」を「」とし、  
厳密な意味で現存在についての類的命題とは、現存在が開示する仕方で知りうるものに限られる、と言えるかもしない。

注8：道具の場合は製作者が使用者から事情が異なるべき。

注9：ハイデガーはÜberantwortsein (Vgl. SZ, 134 f.)' Angewiesenheit (Vgl. SZ, 139) などの語を用いるが、これはÜberlassenheit, Geworfenheitと同義に解する。

注10：レーテルは、時相規定性および遍時間性と「時間性格」のあらわす実体に適用されるものであれども、理性的主体を他から区別する役割を自己意識に求め。そして、自己意識そのものは時間的に説明されるわけではなく。この点で、存在一般の意味が時間であると述べるハイデガーはレーテルより困難な課題を抱えているべきだ。

Vgl. Rödl 2005, 177; Rödl 2007, 10 f.

Cambridge University Press.

— (2015). Essential Guilt and Transcendental Conscience. In: Denis McManus (ed.), *Heidegger, Authenticity and the Self. Themes from Division Two of Being and Time*. New York: Routledge. 115–133.

Cowell, Steven (2013). *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.

Golob, Sacha (2014). *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, Martin (2006). *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer. [=SZ]

Pippin, Robert B. (1997). *Idealism as Modernism. Hegelean Variations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rödl, Sebastian (2005). *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
— (2007). *Self-Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.

Thompson, Michael (2008). *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Cambridge: Harvard University Press.

細川亮一 (2000) 『ハイデガー哲学の射程』、創文社。

(山下智弘・やましろ しのぶ・慶應義塾大学、日本学術振興会特別研究員 (D0))

## 参考文献

Blattner, William D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge:

# ハイデガー『ソピスティス』講義における「実践的推論」と「知慮」の解釈について

## 横地徳広

### 一 問題設定

一九二四／一五年冬学期講義『プラトン：ソピスティス』(GA19, 以下、ソピスティス講義と略記)でマルティン・ハイデガーは伝統的解釈学の手法にならい、前半部で読み解いたアリストテレス『ニコマコス倫理学』の「明るみ」を光源に、後半部でプラトン『ソピスティス』篇の「暗がり」を照らし (GA19, §1, S. 11, §27, S. 190) — そしにひそむ「存在概念の革新」つまり「在らぬ」とが在る」との意味を解き明かす (GA19, §27, S. 189, vgl. S. 192)。小稿でとりあげるのは、

この解明にむかう途上の講義前半部における「実践的推論(syllogismos praktikos)」と「知慮(phronēsis)」の現象学的解釈である<sup>2</sup>。この知慮は、「善きもの(agathos)」に明らかな人間的「最高善(to ariston)」をふまえ (GA19, §24, S. 166, §19, S. 137)、実践的推論全体に「方向づけ」を行なう「知性的德(dianoētikē aretē)」である (vgl. GA19, §17, S. 129f, §§, S. 54, §22, SS. 149-151)。つまり、「他であるところどうへ性格、人間的現存在どうへ性格をもつ一定の存在者をあらわにする仕方」 (GA19, §24, S. 165) が知慮である。その機能を特徴づける “Sehen (見る)ム” の諸術語は、「目配り (Unsicht)」、

「見通」(Durchsichtigkeit)、「眼差」(Hinsehen)、「目配り的眼差し (unsichtiges Hinsehen)」、「洞見 (Einsicht)」、「瞬視 (Augenblick)」などだが、これらの諸術語で実践的推論の契機が説明され、進行は以下である。第一節「見る」と「口口ス」では、「アレーテウエイン(alētheuein)」(GA19, §4, S. 21) の観点から講義前半部の知慮や実践的推論の解釈と講義後半部の『ソピスティス』篇解釈との連続性を確認する。第三節「実践的推論の小前提における目配り」では、小前提で働く「実践的ヌース(Praktischer nous)」(GA19, §23, S. 160) がどのように「見る」と「見ること」のかを確認する。これをふまえ、

第四節「実践的推論を方向づける知慮の視」では、小前提と大前提の関係を采配する知慮の特徴を「見ること」の観点から確認する。

以上の結果、「見ること」の諸術語をもちいてハイデガーは、プラトン『ソピスティス』篇の「問答術」や「分割法」にかんする現象学的解釈を予定しつつ、『ニコマコス倫理学』の実践的推論にかんする現象学的解釈を行なった理由が見えやすくなるはずである。

フュルステス講義の後半部でハイデガーは、哲学者とソフィストの多様な存在を述べるため (vgl. *GA19*, §36, §37, SS. 243-249, §30, §31, SS. 215-221, §57, SS. 381-383, *Sophista*, §1, §18, §39, §52) 「釣り師」と云ふ「べく知られた別[細な]」 (GA19, §40, S. 261, cf. *Sophista*, §2) 「見[通]」と云ふ「出[現]」、「存在」動、静、動、異」 ふたて「最大類」を「見[通]」 (durchsichtig machen)」「見[分け]」 (einssehen)」 ふたて (GA19, §40, S. 259, vgl. §76, S. 523f, *Sophista*, §§40-42) 「存在者の多様性が」に「帰せられ」 ふたて、最大類のあこだて「結合 (koinōnia)」と「分離 (diairesis)」 ふたて ふたて解明かす (GA19, §76, S. 525f, vgl. §26, SS. 184-186, *Sophista*, §44)。」の解明のあこだて「哲学者とソフィストの存在は「在[る]」と「在[る]」の暗[い]」と「在[る]」の対比として相即的に解明され (GA19, §76, S. 530, cf. *Sophista*, §39) 「在[る]」の「偽 (pseudos)」の存在を語るトロイストのロゴスは「同 (tauton)」と「異 (heteron)」の結合による「」とが解明かれ ふたて。ハイデガー的に言えば、その結合的ロゴスの「」 (als)」構造をそなえておる「何か」と「」の「何かをおあらがへる」 (Verstellen von etwas)」 (GA19, §26, SS. 181-185) 偽の存在を語る (vgl. *GA19*, §80, S. 605f, §81, S. 607, *Sophista*, §26)。」べくソフィストの第五定義までは日常的事例である釣り師の分析が行なわれ、しかし、第六定義と第七定義において哲学者とソフィストの本質が表裏一体で解明される展開のなか、「存在の意味への問い」を可能にする「地盤」が仕上げられてくる。

以上を導くトロイストの「『問答術』は根本意味がおしゃべり (Gerede) の分割」 (*GA19*, §28, S. 195) であり、すべてを騙りうるソフィスト

の「偽なるロゴス (logos pseudēs)」、ふたて「隠蔽するおしゃべり」かの哲学者の「真なるロゴス (logos alēthēs)」を区別す (GA19, §28, S. 195, cf. *Sophista*, §20, §21)。」べく動性をはらむ「トロイスト」への問答術は、それ自体のうちに或る見ゆ」と (Sehen)、或る露呈 (Aufdecken) くの傾向をはなれる」 (GA19, §28, S. 197f)。「問答す」 (dialegesthai) せ、偽が隠れた蔽ふを取扱ひて真理を明かすトロイストの「」 (GA19, §28, S. 195)。アリストテレスの「問答的推論 (syllogismos dialektikos)」概念は『トロイカ』で説明されるよう、トロイストの問答術の改鑄であり (vgl. *Topica*, I, GA19, §28, S. 203, SS. 214-216)、」の『トロイカ』にふたて「トロイスト的論駁」の「事象 (sache)」 (kata to pragma)」 (*Sophistici elenchī*, I-11, 171b6) ふたて語句をハイデガーは「諸事象を眼差して (im Hinblick auf die Sachen)」と記す、問答家の「見ゆ」の連動する「語りの事象性 (Sachlichkeit der Rede)」をソフィストは欠くと指摘して (GA19, §30, S. 216, S. 627)。

講義後半部を照らす光源の前半部では (vgl. *GA19*, §23, S. 164f)、「魂が肯定と否定によって真理を明かに」 (ja) 仕方を論じた『トロイスト倫理学』6巻 (EN, VI-3, 1139b15, cf. *GA19*, §26, SS. 184-186, §28 (vgl. *GA19*, §80, S. 605f, §81, S. 607, *Sophista*, §26))。」べくソフィストの第五定義までは日常的事例である釣り師の分析が行なわれ、しかし、第六定義と第七定義において哲学者とソフィストの本質が表裏一体で解明される展開のなか、「存在の意味への問い」を可能にする「地盤」が仕上げられてくる。

知慮は選択 (proairesis) のふたて始まる。主観であるのため

じ (Um dessentwillen)’、善 (agathon) のためじ……それはなむれるぐもやあむ (sollen)。」これが第一の「大」前提である。とはさて、行為の事情や状態はかくかくであるところが、第一の「小」前提である。それゆえ、私はしかじかに行行為するところが結論である。第一前提では、エンドクサとしてこだかれた (endexomenon)’、～のためじ (hou heneka) の把握が問題である。第一前提の問題は最終的ないむ (eskhathon) の発見であり、最終的ないむはとも外的ないむのめむで考量は停止す。<sup>19</sup> (GA19, §23, S. 159, vgl. §8, S. 50.)

小前提で「知慮が思案するゝむ (Überlegen) は論じ通すりむ (Durchsprechen)’、考量するゝむ (logizesthai) ～あむ (GA19, §8, S. 50) かむ、考量は「思案するゝむ (bouleuesthai)」と同じ意味だが (GA19, §22, S. 144, S. 149f.)、推論形式の順序ではなく、行為遂行の時間的順序で言えば、現存在が【小前提】直面した具体的な状況を知りし、これにまつわる個別的な諸事を考量しながら、【大前提】普遍的な最高善に照らされた「エンドクサ」にむとづいてなすべき行為を選択し、【結論】実行するところじである。アリストテレス学のなかでも、実践的推論にあって結論は行為か、大前提は何を指すか、これらの解釈はわかれるが<sup>4</sup>、ハイデガーの場合、結論は行為であり、大前提には「当為 (Sollen)」が認められる。

「」のアイステーシスが必要であり、それはヌースである (1143b5)。「ハイデガーの訳出では」《そのために必要なのは、ひとにトイステーシスが、つまり、まっすぐ認取することが所持されるゝむである》。私が或る状態で行為すべしとし、その状態を考量するが、こので私が最終的にぶつかるのは、手前の或る諸事情、或る諸状況、或る時である。すべての思案はトイステーシスで終わる。 (GA19, §23, S. 159)

「」のトイステーシスが必要であり、それはヌースである (1143b5)。「ハイデガーの訳出では」《そのために必要なのは、ひとにトイステーシスが、つまり、まっすぐ認取することが所持されるゝむである》。私が或る状態で行為すべしとし、その状態を考量するが、こので私が最終的にぶつかるのは、手前の或る諸事情、或る諸状況、或る時である。すべての思案はトイステーシスで終わる。 (GA19, §23, S. 160)

「」のトイステーシスが必要であり、それはヌースである (1143b5)。「ハイデガーの訳出では」《そのために必要なのは、ひとにトイステーシスが、つまり、まっすぐ認取することが所持されるゝむである》。私が或る状態で行為すべしとし、その状態を考量するが、こので私が最終的にぶつかるのは、手前の或る諸事情、或る諸状況、或る時である。すべての思案はトイステーシスで終わる。 (GA19, §23, S. 163) とこゝで働く目配りによって認識された「最終的ないむ」は、とはいえ行為遂行の順序で論じて、その着手点となる「最初の」である (GA19, §23, S. 162, EN, III-3, 1112b11-20, cf. VI-2, 1143b1-10)。裏返せば「人びと」は自分の行為がなされる具体的な状態にそのつむ目配り (sich umsehen)、『』のように第一の原因まで辿りてこくが、この第一

三 実践的推論の小前提における田配り

小前提における〈見ること〉は、「善き実践 (eupraxis)」の「善く (eu)」とく「目的くむかへ事柄 (ta pros to telos)」を思案しな

の原因」や、発見の順序にあって最終的な」とである』(1112b18-20)」(GA19, §23, S. 162)。

行為は、実践的ヌースの状況知覚なしに始まらない。問うべきは状況知覚の仕方である。

アイステーシスはいのとが……、知慮における停止維持であり、この停止維持にあつて事象とシンプルに出会わせる位置を事象に与えることが問題となる。ノエインにおいて重要であるのは、事象そのものをシンプルに思い浮かべることであり、その結果、事象は事象そのものから語り、もはやわれわれから語り示す必要はない。いのでなお言われうるのは次のことである。つまり、明らかであるいへ(phainetai)は事象がみずからをそのように示すことである。眼差す(hinsehen)可能性やその眼差し(Hinsehen)のなかで把握する可能性が成り立つのは唯一そういう場合である。(GA19, §23, S. 161)

状況知覚にあつて「事象がみずからをそのように示す」のであれば、実践的ノエインでそれを正しく眼差す必要がある。「知慮は、確かに諸事情を最終的に眼差す」とだが、「目配りしながら眼差す」と(ein umsichtiges Hinsehen)であり、「善き実践という目的にむかって」(GA19, §23, S. 163)。つまり、「の目配り的」眼差しは正しむじよひで導かれておる」(GA19, §23, S. 163)。「賢慮(euboulia)」を指す(EN, VI-9 1142b27, vgl. GA19, §22, SS. 146-149, §20, S. 138f)。賢慮は、知慮ある善あるとの目配り的」眼差しに先取りされた普遍的善の「幸福」に照らされ、正しく遂行される必要がある。以上が小前提の現象学的

考察である。

ソピステス講義の内在的 possibility として問いたい。

「知慮は、人間的善についての実践にかかるロゴスを伴つた(meta logou) 真の性向 (hexis) であら」(EN, VI-5, 1140b20-21)。このロゴスは「何かとして (als) 何かに<sup>1</sup>及ぼす、いおひ、何かにて何かを語る」(legein ti kata tinos)」(GA19, §22, S. 144)であり、「何かを何かとして見させる(sehen lassen)」構造をもつ(GA19, §26, S. 186)。人間の実践的ヌースは、発見の順序で言えは、それ以上はもうロゴスの〈として〉的分節化のプロセスを受けついで最終段階にあつて(vgl. GA19, §26, S. 179f)、直面状況を一定の状況〈として〉見定めていた。つまり、状況の「アスペクト知覚」である。

たとえば、病弱な思索家がいつも哲学にふける散歩道で獰猛な野犬を見つける。状況は一変し、そこは危険な道〈として〉認知される。彼が「知慮あるひふ」(phronimos)なら、杖で野犬を追い払う「向う見ず」な行動はとらず、逃げ道〈として〉野犬がいない遠回りの道を選ぶ。それは「勇気」という「性格的徳(éthike arete)」を野犬への「恐怖」で失つたからではなく、その状況に適した性格的徳の「慎重」を發揮し、その場そのときの自分にふさわしい行為を選択したからである。(vgl. GA19, §22, S. 146)。

この選択は「欲求にかかるヌース」または「思想にかかる欲求」であり(EN, VI-2, 1139b45, GA19, §22, S. 151, Ann. 7)、「それ自体を見通す行為を特徴づける」(GA19, §22, S. 151)。そつ行為したい「欲求(orexis)」が、ヌースがロゴスを介してその行為を吟味する「思

想 (dianoia)」との一体化が選択である点に注目すると、小前提で働く状況知覚と大前提で働く性格的徳との連携が見えやすくなる。すなわち、「性格的徳は選択にかかわる性向であり、選択は思案にかかわる欲求である」が、だからこそ、「選択が優れたものであるためには、[思案の] ロゴスの告知内容が欲求の追求内容であるように、ロゴスは真で欲求は正しい必要がある」 (EN, VI-2, 1139a22-26)。いりて「思案」は「思想」と同じ働きを指すが、行為を吟味した「思想それ自体は何も動かさない」ので (EN, VI-2, 1139a35-36)、選択には、そう行為したい欲求が欠かせない<sup>8</sup>。

最高善の幸福に照らされながら、その場そのときに特有の事情に対して知慮の目配り的の眼差しが正しく遂行されるとき、数ある徳目のかでもその状況にふさわしい性格的徳が發揮され、善き行為が選択される。「知慮を欠いても〔性格的〕徳を欠いても、正しい選択は成り立たないだろ」 (EN, VI-13, 1145a3-5)。有徳な人間が「ロゴスを伴う実践的生 (zōē praktikē meta logou)」 (vgl. EN, I-7, 1098a3-4) に与かるとき、いの「実践的生はやのへん一定の環境世界 (Umwelt) のなかを動いている」 (GA19, §22, S. 146)。その具体相を教えるのが状況のアスペクト知覚であった。

#### 四 実践的推論を方指向する知慮の視

前節をふまえ、本節ではハイデガーが知慮にそくして実践的推論の連関全体を解釈した様子の確認を行なう。いの述べられていた。

知慮は、純粹にあらわにする。つまり、まっすぐに認取する一つの可能性において成り立つ。第一に、知慮にあつて端的に示される、

すなわち、「明らかである」 (1144a34) のは、私が選択で覺悟する (sich entschließen) ときに参照する善である。そのかぎり、第二に知慮において示されるのは、或るアイステーシスにおける考量の最終的なことである。瞬視において私が見わたす (übersehen) のは行為の具体的な状況だが、その状況からその状況にむけて私は決定する。 (GA19, §24, S. 165)

善きひとが「選択で決定するやいに参照する善」は最高善の幸福と有機的に協働しているが、ハイデガーは、アリストテレス哲学では区別されるべき知慮の幸福と知恵の幸福とを「独立した知慮概念によって重ねる」 (GA19, §16, S. 124f)。「幸福は、完成存在として……人間存在に該当する」と述べる (GA19, §25, S. 172)。「幸福な生は徳にもとづく」 (EN, X-6, 1177al-3) とアリストテレスは考えるが、こうして有徳な「行為は、その意味によれば、状況や時、ひとに応じてそのつど異なる」 (GA19, §25, S. 174)。知慮は①幸福を眼差しつつ、②状況に固有な諸事に目配りして③善き行為を見通すが、善きひとはその場そのときの自分にふさわしい性格的徳にそくして善き行為を覺悟と選択する。「実践に対応する発見的性向 (disposition)」の「知慮は、つねに個々別々に変化する状況に直面し、所与の或る瞬間にあつて善き生の要請に適うことを判断する明察や洞見である」。<sup>9</sup> こうして選択される善き行為は、ハイデガー独自の概念で次のように説明される。

行為のアルケーはフー・ヘネカ (のために)、主命 (Worumwillen) である。このフー・ヘネカは行為の端緒にあつて選択される

る (proaireton)’ つまり、私が選択において先取りする」とである。○○のりむば今、××のひとにむけて自分から□□で起る。

(GA19, §22, S. 147f.)

現存在とこう「主」は、それに外在する他の「何かへむけて (pros ti) や何かのために (heneka tinos)」ではなく、「現存在のために」という「端的な目的 (telos aplōs)」であり、これを説明してハイデガーは「人間が正しく存在すること」だと述べ (GA19, §8, S. 50)。「人間にかかるのは現存在自身であり、つまり、人間の最善、幸福である」が、「知慮は、この幸福にむかう指針を与え」「行為をなして現存を見通し、人間が善く生きる (eu zēn) ようにする」(GA19, §19, S. 135, vgl. §8, S. 54)。

知慮が行為の善を吟味するときに眼差す「幸福 (eudaimonia)」は「もとも善く、もとも美しく、もとも快い」(EN, I-8, 1099a24-25)。神崎繁の訳注では、「『幸福』(エウダイモニア) やび『幸福であること』(エウダモネイン) における『エウ』というのは『善い』の副詞形」であり、「『よく行うこと』(エウ・プラッティン) とは、行為の成功とともに、行為の正しさ・美しさをも意味する」<sup>10</sup>。

「eudaimonia」は「善きダイモニア」とも訳せるが<sup>11</sup>、多義的なダイモニアを伴う「魂 (psyche, Seele)」はヒピスティス講義で「人間の存在」を指すから (GA19, §4, S. 23, §24, S. 171, vgl. §56, S. 369)、実践的推論にあって主旨はやはり「人間が正しく存在すること」を指す<sup>12</sup>。

思索家の場合、それは存在を問うて存在することである。

ダイモニアの全体的な “eu” は個々別々の “eupraxis、有機的に協働し” “eu” と “人間の善は徳にむかへく魂の現実態 (energeia)

である」(EN, I-7, 1098a16-17)。人間の現実態のうち、最高の「安定性」をそなえるのは徳の性向にもとづく魂の現実態であり、ゆえに「幸福なひと」は「最期を見届ける」までそう決まらないわけではなく (EN, I-10, 1100a10-11)、「何よりも優れた連続的生を送る」(EN, I-10, 1100b12-16)。実践的生のこの可能的全体にわたって幸福な自分が人間の正しい存在であり、ハイデガー的アリストテレスの幸福は、死の可能性に限定された現実態である<sup>13</sup>。「幸福は、生きる者が終わりにもたらされる存在可能性という観点から、当人の純粋な現在である」(GA19, §25, S. 173)。

知慮に采配されて性格的徳が發揮される実践的推論では、状況に応じてそのつど異なる善き行為の個別的〈多〉は幸福〈一般〉と有機的な全体連関をなすが、これは、ソピスティス講義なりの「エルゴン・アーギュメント」だつたと言える<sup>14</sup>。

この幸福を眼差す「知慮はアレーテウエインの或る性向であり、つまり、『その知慮にあつて私は自分自身を見通す』ことが自在にできるよう、人間的現存在が用立てられていることである」(GA19, §8, S. 52)。この知慮に注目してハイデガーは、実践的推論の時間的順序をあらためて辿りなおす。

たしかに行為は私の決定内容として先取りされているが、先取りされたアルケーにあつても、事情なり、行為の遂行に属すことなりは特徴的な仕方ではまだ与えられていない。むしろ、私が決定した内容をつねに眼差すことから状況は見通されるべきである。選択されるとから見れば、行為の具体的な状態はなお探求されるべき」と (zētoumenon) であり、覆われて (verdeckt) いる。〔中略〕それゆ

え、むしろあたり隠されて（verborgen）いる行為の具体的な状態行為のアルケーという視点からあらわにすることが重要であり、いへして行為そのものを見通すことが重要である。（GA19, §22, S. 148）

#### 凡例

GAせV. Klostermann版ハイデガー全集を示し、巻数、節数、頁数を記す。italicには傍点をふす。〔〕による補足は発表者のもの。SophistaはOCTを参照し、節数は岩波版プラトン全集に従う。神崎繁訳『アリストテレス全集15 ニコマコス倫理学』（岩波書店、1101四年）とEthica Nicomachea (revised by I. Bywater, OCT, 1888[1920])は略号ENのあと、巻数、章数、頁数、ab、行数を示す。引用のやうに、T. Irwinの英訳（第二版）を参照して訳文を変更した箇所がある。紙幅の都合上、上記テキストへの参照は文中に（）で文中に示し、註は最小かつ簡素にとどめた。）寛恕を請う次第である。

「行為のアルケー」は「選択された」と」だが、この引用でハイデガーに指摘されるのは、隠蔽を剥いでいく動態から見た、大前提と小前提の循環的相互規定関係である。その時間的順序を示すと、現存在が直面した状況はそのほど異なる個別的（多）であり、それにふさわしい善き実践の種類や徳目もそのほど変わる個別的（多）だが、知慮は【小前提1】その状況知覚でも「切り分けられない全体を前もって視野に收め」(vgl. GA19, §26, S. 183, S. 186)、【大前提1】その状況にふさわしいと思える善き行為を目的として先取りする。【小前提2】の目的を「つねに眼差す」とから、状況は見通され【目配りして自分に相談する】(das umsichtige Mit-sich-Rate-Gehen)】

#### 註

(GA19, §21, S. 143) の思案や状況のアスペクト知覚が正しく遂行される。いへして思案は「行為の主旨を受け入れ」(GA19, §8, S. 53)、こののち【大前提2】その場そのときの自分にふさわしい善き行為が正しく思考され欲求される。つまり、実践的生の可能的全体にあって幸福な自分（一般）とこゝ主旨のもと、以上の「探求」によって「行為の具体的な状態」を隠していた覆いが剥され、善き行為が選択される。

【結論】いへしてその行為は実行される。

「知慮で示されるのは、特徴的な意味でのアーテュエイン、つまり、隠されていいる何かの露呈という意味である」(GA19, §8, S. 52)。実践的推論の場面で「見ること」とロゴスとの多様な相即を内蔵した知慮は、知慮あるひととその実践的存在に巢食う隠蔽を剥いでいく動

的な働きである<sup>15</sup>。）の考察をたゞいえ、ハイデガーはソピステス講義後半部のアーテュエイン論へむかう。

1 Vgl. G. Figal, *Zu Heidegger*, Klostermann, 2009, S. 58.『ソピステス』篇の内在的解釈は、納富信留『ソフィストへ哲学者の間』（名古屋大学出版会、110011年）を参照。

2 Cf. "syllogismos ton prakton" (EN, VI-12, 1144a31f.)。ハイデガーのアリストテレス解釈は以下を参照。Reading Heidegger from the Start, ed. by Th. Kisiel & J. van Buren, SUNY Press, 1994. 特にF. Volp譯文。ソピステス講義に出席したハンナ・ヘンヘンによる実践的推論の解釈は以下を参照。Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Two / Willing*, Harcourt, 1971, §7, pp. 58-62.

3 GA19, §81, S. 607, §80, S. 605f. cf. *Sophista*, §§24-26.「類」概念のハイ

デガ一的解釈は以トを参照<sup>5</sup>。 B. Person, *Mit Aristoteles zu Platon*, Peter Lang, 2008, 2te Kapitel.

4 「実践的推論」各種の簡潔明瞭な見取り図<sup>6</sup>以下を参照<sup>7</sup>。 *Logical Analysis and History of Philosophy, Focus: The Practical Syllogism*, vol.

11, Mentis, 2008, pp. 93-98.

5 「アリストテレスの本道は」、知慮が「目的を含めて目的へと至る過程を考慮する」点にある（神崎訳『ニコマコス倫理学』、115七頁、訳注<sup>8</sup>、四四一頁）。

6 菅豊彦『アリストテレス『ニコマコス倫理学』を読む』（勁草書房、110一六年）の九九頁。 Cf. J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard Uni. Press, 1998, p. 5f, p. 70. ローハベの〈アーティクル構造、ローハベを孕む思想（dianochein）」実践的マースの連関は、cf. D. Webb, *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, Bloomsbury, 2009, p. 11f.

7 門脇俊介「徳（virtue）のあつか」（『破壊と構築』、東京大学出版会、110一〇年）を参照。 「悪徳」や「無抑制」にかんする考察は、拙稿「意昧への問<sup>9</sup>」、ハイデガ一、アーハルト（東北大学哲学研究会『思索』、五一号、110一八年）を参照。

8 欲求が『Sorge、概念の原型』と田川れいとの解釈は、坂下浩司「なや若<sup>10</sup>ハイデガ一は『動物運動論』を「広範な基盤」として『魂にひこ』」『ニコマコス倫理学』を解釈する計画を『ナトルプ報告』に立てたのか（*Heidegger-Forum*, vol.2, 2008）を参照。

9 J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, 1992, p. 54.

（横地徳広・よひよのつらら・弘前大学）

10 神崎訳『ニコマコス倫理学』、115頁、訳注<sup>11</sup>、四四一～四四四頁、四五九頁。

11 Cf. Liddell and Scott's Greek-English Lexicon, p. 148.

12 「ヒートスは人間にとてダイモーへである」、ヒトがソビステス講義なりの仕方で多重的に示されてきたと言える。」の箴言のアリストテレス学的解釈は篠澤和久『アリストテレスの時間論』（東北大出版会、110一七年）の116二～116六頁。

13 解釈視点として細川『ハイデガ一哲学の射程』の161～183頁を参照。池田喬『ハイデガ一 存在と行為』（110一一年、創文社）第四章の、「現前性」批判にみるアリストテレス幸福論解釈はもともとある。小稿ではソビステス講義の内在的解釈に限定し、実践的推論の善、『形而上学』の「存在（on）」「ソビステス」篇のソフィストといふ三者のあいだにアーテュエインの観点から「こと多」への問<sup>12</sup>を見出しつゝ、幸福概念を解釈した。

14 Cf. R. Kraut, *Aristotle on the Human Good*, Princeton Uni. Press, 1991, pp. 211-237; L. Brown, Introduction, in: *The Nicomachean Ethics*, OWC, 2009, pp. x-xvii; 高橋久一郎『アーティクル』（ZHK出版、110〇五年）の四八～六一頁、1111頁。

15 こくらでも詳しく述べる行為の過程を図式的に析出した実践的推論は、行為がうまくかない場面でほど、行為者や考察者に前景化する点は、cf. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Harvard Uni. Press, 2nd ed., 2000, p. 79, p. 53.

# 植村玄輝・八重樫徹・吉川孝編著、富山豊・森功次著 『ワードマップ 現代現象学』（新曜社、二〇一七年）

長門裕介

本書は高い志と丁寧な記述を備えた優れた現象学の入門書である。

入門書は本質的に野性的な書物である。平易さと正確さの両立といったことだけではなく、想定読者がその分野に対し抱いている先入観や混乱の可能性を予測しながら、既存の入門書とは別の見取り図を描くことが著者に期待されている。多くの日本の哲学研究者は、専門的研究だけでなく、このような位置づけをもつ入門書の執筆にも力を注いできた。その豊饒な成果と影響力の大きさは本稿で述べるまでもないだろう。重要なのはこの「優れた入門書を書き、世に問う」という試みを、比較的若い世代の研究者が自らの任務として積極的に引き受けた流れが出てきたことにある。そのすべてを挙げることはできないが、鈴木生郎・秋葉剛史・谷川卓・倉田剛『ワードマップ 現代形而上学』（新曜社、2014年）や佐藤岳詩『メタ倫理学入門』（勁草書房、2017年）など既に高い評価を得ているものも多い。そして本書『ワードマップ 現代現象学』もまたこうした流れのなかで現象学入門のニュー・スタンダード、あるいは「現代現象学」という分野の日本における確立を目指したものであると位置づけることができるだろう。

## 第一部・基本編について

本書の構成は大きく分けると第一部・基本編と第二部・応用編に分かれている。基本編においてはまず現象学の探求の対象が「経験」であることを読者に対して徹底することを目的としている。第一章「現代現象学とは何か」では経験を探求することの意義が、第二章「経験の分類」では個別の経験の分類が、第三章「経験の志向性と「一人称性」」では経験の特徴づけがそれぞれ扱われるが事実上は一つの大きな章として読むべきだろう。現象学における「経験」という語は非常に豊かで広い射程をもつものであると同時に、多種多様な個別の経験のありがすべて一括して「経験」と呼ばれることの意義を学ぶことによって、私たちは現象学の基本的な方法と発想を押さえることになるのである。

本書では現象学的探求とは以下の三つの特徴をもつとされる。(1) 現象学における世界の探求は、経験を事実上の出発点とする。(2) 現象学は現象の相のもとで世界を理解する。(3) 現象学は、対象の経験される仕方の解明を通して、対象の存在を明らかにする、の三つである (cf. pp.12-18.)。むべし開いた仕方で語れば、いかなる学的

経験も事実として経験から出発していることを重視し、しかも単に出発点であることを確認するだけでなくあえてそこにとどまりながら、なおも対象がどのようなものであるのかを明らかにするのが現象学だ、ということになるだろう。現象学についてほとんど知識をもたない読者が現象学のこの探求指針を耳にしたら、それは非常に困難な試みだと思うだろう。とりわけ、一人称性や主観性と結びついて語られる経験を探求することによって対象の存在が明らかになるとなぜ考えられるのか、というところに躊躇をおぼえることは想像に難くない。実のところ本書の基本編を通読してもこの問いに完全に応えているようには思われない（これについては後述する第二部・応用編の第四章と第五章が中心的に扱うテーマである）。本書ではここですぐさま思考と世界の関係や実在の問題の問題に深く立ち入ることはせず、たとえば知覚と想像の違いといった経験の分類を経験に根差した仕方で扱うことや、志向性や一人称性は本当に経験の一般的特徴なのかを検討する方向へと向かっている。

現象学の意義を説明する順序についてはそれこそ現象学者の数だけやり方があるだろうが、本書がまず経験の構造や本性について徹底する方針をとったのは成功だったと私は考えている。それは多くの読者にとって「経験」という語は曖昧にしか理解されていないだけでなく、先入観を抱かせるニュートラルでない含みをもつ概念だからである。第一章の最後で著者が注意を促しているように、経験という語は「理論」との対比で用いられることもあれば、感覚経験に限定されることもあるし、「経験豊かなひと」のような時間的蓄積を示すこともある。私たちは実際にはそれらを文脈によつて使い分けているわけだが、現象学における経験概念はそれよりずっと包括的である。本書後半

部の応用編に進むためにも、たとえば想像や想起も経験の一種であるといったことや、「他者経験」といった日常でまず目にすることのない用語法にも違和感なく入れるように地ならしをしておくことは読者にとって親切である。また、その一方で、経験が志向性をもつ（ことがある）ことや一人称的な観点をもつことを私たちが自明のものとしているとも考えにくい。第一部・基本編は「経験」概念にこだわりぬくことで、そのイメージを拡張するとともに特徴づけも提示している。本書全体を通して「エポケー」や「現象学的還元」という語がほとんど現れないことが驚きをもつて語られるかもしれないが、最初の三章においてなされている作業は内実としては「世界を経験へと関連づけ、そこにおいて対象の構成を問う」というある意味では還元的な試みであると言ふことができるかもしれない。

## 第二部・応用編について

第二部・応用編は現代哲学のさまざまトピックを現象学の立場から検討するパートである。目次の上では第四章は志向性、第五章は存在、第六章は価値、第七章は芸術、第八章は社会、第九章は人生をそれぞれ扱うことになっているが、実際はより細かい区分が可能である。たとえば第五章は前半が実在論と観念論の対立、後半が心身問題を扱つており、第六章では前半が価値と価値判断、後半が道徳の問題を扱う……と一章につき二つのテーマが振り分けられているので、計12のテーマについて現象学からのアプローチを知ることができるとも言えるだろう。

ところで、ここでの「現象学からのアプローチ」とは何かについて若干の注意が必要かもしれない。第二部・応用編で扱われるテーマ

はいずれも哲学における伝統的な問題群であると共に、フッサールやハイデガー、レビュイナス、サルトル、メルロ＝ポンティら高名な現象学者が直接的であれ間接的であれ取り組んだトピックである。しかし、

本書においては彼らの考察が直に引用されることは稀である。つまり「心身問題について、メルロ＝ポンティは……と述べている」といった仕方で論が進められることはそれほど多くない。むしろ、第一部・基本編において強調された「経験に定位することの意義」に基づいて論じていくことを現象学からのアプローチとしているようだ。よって、各テーマの論じ方はそれぞれの著者の独自の考察が反映されている、ということになる。

第四章「志向性」ではまず、なにかを信じたり、疑ったり、否認したりする「思考」がいかにして世界と関わるかが論じられる。著者が提案するのは、思考の内容は、どのような場合にそれが支持されたり反証されたりするのかという具体的な経験とのネットワークのなかで特徴づけられるという検証主義的意味論である。私の思考が志向性をもち、世界のなかの特定の対象と関わるとき、そこでは思考の真理の検証可能性も同時に成立しているのである。このテーマはまた、思考における意味の把握についての内在主義／外在主義という話題とも関係している。自らが思考していることの意味が何であるかの把握は思考する主体の内部で完結しているはずであるという内在主義は、世界の側の客観的要因を考慮に入れなければ意味の把握は不可能だとする外在主義の挑戦を受けてきた。現象学の立場では、この問題について内在主義の基本的には堅守しつつ、経験が時間的に連続した意味連関のなかで組織化されるという構造に着目すれば外在主義のメリットである文脈依存性を自らの理論のうちに取り込むことができると考える

のである。

第五章では「世界には何がどのように存在するのか」という形而上学の問いに現象学はどのように答えることができるかがまず話題となる。仮にこの形而上学の問い合わせにある「世界」という語が「経験から独立したもの」という含意をあらかじめもつているものであるとすれば、経験に立脚しようとすると現象学は形而上学とは無縁なものとなる。しかし、現象学があくまで経験に立脚するにしても、その経験の志向的対象の存在身分について問う道があるようにも思える。これについて現象学的な実在論と観念論というオプションがありうることを著者は提示する。実在論の道は定立的な経験（前節における「思考」）の正しさを世界の実際の在り方との一致に求める。しかし、これは非現象学的な想定を持ち込むことに他ならない。観念論の道は、明証的経験の原理的な可能性に訴えることで志向的対象の存在を問うことができるとする。しかし、この道は普通の意味では経験の可能性の及ばない範囲にあるもの（「生命誕生以前の地球」など）の存在を分析に困難が生じる。そして、心身問題についても、物質的な世界と現象的な世界のどちらが先行しているのかに關して同種の問題が生じることが確認される。著者はここで性急に実在論／観念論のどちらかの立場に軍配を上げることはせず、むしろ経験主体としての私たちの不完全さに注目すること、そしてこれらの形而上学的問題が現象学にとってまだ整備され始めたばかりの未開拓の領野であることを強調する。

ここまで見てきたように、第四章と第五章は真理・意味・実在といつた相互に関連する現代哲学の巨大なテーマが扱われるが、読者として現象学的アプローチがそれらの問題に対してもほど有効なのかを評価するのが非常に難しいパートになつてている。第四章では観念論

的な説明が有効であり、現象学の探求指針と整合しているように思われるが、第五章では観念論から離れる動機が一定程度あることも示唆されている。これは「なにを外すと現象学ではなくなるのか」といった問題とも密接に関連しており、本書全体のなかでも非常に重要な部分として繰り返し読まれる必要がある。

続く第六章からは比較的独立した応用現象学の試みとして読むことができる。第六章前半では価値判断の問題が取り上げられ、現象学的な立場として情動の役割に訴える道が選択される。大事なのは情動に訴えるからといって、価値判断が正当化不可能になるというわけではないという点である。情緒的な反応にも適切なものとそうでないものがある。この考えを持ち出すことによって「好ましいから価値があるのか、価値があるから好ましいのか」といった問題を回避し、価値と適切な情緒的判断が相互依存的な関係にあるという道筋が現れてくることになる。第六章後半では道徳が話題となる。ここでは現象学的倫理学は功利主義や義務論といった近代道徳哲学に再検討を迫る立場として扱われる。たとえば、なにが道徳的配慮の対象であり、なにが配慮の対象ではないかといった問題を近代道徳哲学はあらかじめ確定した道徳原理によつて解決しようとする。現象学的倫理学はそれに対し具体的な状況のなかでの道徳経験を重視することによつて、私たちと道徳的価値のかかわりを明らかにしようとするのである。

第七章では作品の存在論と美的判断・美的経験が扱われる。文化的な事物の存在論的な性格を探求することは、けつしてその事物の物理的な組成を調べることには還元できない。他の存在者と同様、文化的な事物も作曲活動や鑑賞者の存在、環境といった様々なものに依存して存在している。依存関係から存在を分析することは、芸術作品につ

いては創作や鑑賞といった人間の具体的な芸術活動に着目することと切り離しえないという意味で現象学と関係する。また、美的な経験や判断についても、そこにおいて主観的な感情の動きや想像力、好奇心が喚起されるだけでなく、それらを素材とした自分の趣味判断への同意を要請する規範性を含んでいる。これらの経験や判断が単なる論理的判断とどのように異なるのか、あるいは「なぜ私はこれに感動しているのか」といったことを考えるとき、ひとは自らの経験を問い合わせる現象学的な態度をとつてゐる。この意味で美学は必然的に現象学を含む、と著者は結論している。

第八章は「社会」と題されているが、主題となるのは他者経験、つまり他人の心を知ることと「約束」の成立の場面である。私たちは他人の考えていることやどのような感情を抱いているかについて何事かを知つてゐる。そしてそれによつて首尾よく社会生活を営んでいる。しかしそれはどのように可能になつてゐるのか。これについて著者は現象学の立場から、他人の心を知ることの一部は近く経験に含まれていると考える。私たちがコーヒーカップをある特定の観点から見るとき、私たちはコーヒーカップのある特定の側面だけを見ているのだろうか。現象学は「そうではない。私たちはそのときコーヒーカップそのものを見ているのだ」と答えるだろう。私たちは知覚において事物の見えていない側面も含めた全体をいわば先取りしている。これと同様に、たとえば子供が退屈しているのを見るとき、私に現れているのは端的には子供の身体と動作だけであつても、彼の心の状態もまた共に現れている。そしてその子供のそれからの動作が「退屈している」動作として破綻なく進行しているのを知覚している限り、私はその子供の心を把握していると言つてゐるのである。次に、他者との関りの例

としてもう一つ「約束」が取り上げられる。約束をすることの経験

は他人に対するなにかを表明し、それが受け止められる必要があると

いう社会的作用としてみなされる。しかし、その約束の社会的作用に

よって産み出される「契約」としての約束は経験ではない。約束の契約としての効果は私がその約束経験を想起していくなくても存続しつづけている。契約としての約束は心的なものでなければ物的なものでもない。それは時間的な始まりと終わりをもち、団体の存在を必要とする特異な存在者なのである。

最後の章は「人生」が扱われる。「人生の意味」を哲学的に問うことはどこか曖昧さが付きまとった。「人生に意味があるといえるような条件はどのようなものか」といった探求はもちろん可能であるが、それは人生を外側から見る態度ということになるだろう。それに対して現象学が行うのはここでも経験に踏みとどまつて考えることである。私たちはなにかに取り組んでいるときにも「こんなことをして何になるのか」と問うことが原理的に可能である。これに対して「別の何かのために」と答えることは差し当たり可能である。しかしそのやな正当化の連鎖は果てしなく続く。これに対する処方箋は自分だけの「大切な物」をもつことである。なにかを「大切な物とみなす」という経験を考えることは例えば愛や使命についての現象学に私たちを誘うと著者は述べる。そして一番最後に「哲学者の生」が語られる。第五章において、現象学者は経験主体としての私たちが不完全であることに自覺的であるべきだと語っていた。私たちは世界について完全な真理を手に入れるることはできない。しかし、世界についていかなることも知ることができないわけでもない。これを知ることによつて、探求を行う哲学者は独断論にも懷疑論にも陥らない足場を手に入れる

のである。

### この本をいかに使うか

全体を駆け足で見てきたが、形而上学、美学、倫理学にまたがったこれほど多くのテーマを現象学の立場から、しかも古典的現象学特有のジャーゴンの使用を最小限に抑えたまま記述した著者たちの能力と努力には驚嘆を禁じ得ない。先行する現象学者の業績に対しても注やコラムにおいて適切な参照の経路が開かれているのも特筆に値する。この本を活用できる読者層はかなり幅広いといって良いだろう。現象学に興味のある初学者はもちろん、現象学のライバルとなつてゐる種々の立場の哲学研究者も学ぶところが多いはずだ。より発展的な読書として、本書の文献案内はもちろんのこと、本書の刊行記念として開催された「いまこそ事象そのものへ！」現象学から始まる書棚散策」の特設webページも参考になるはずである ([http://socio-logic.jp/events/201708\\_phenomenology.php](http://socio-logic.jp/events/201708_phenomenology.php))。

(長門裕介・ながと ゆうすけ・慶應義塾大学)



# 植村玄輝著『真理・存在・意識——フッサール『論理学研究』を読む』 (知泉書館、二〇一七年)

佐藤駿

本書は、その副題がひょっとしたら示唆するところとは違つて、『論理学研究』(以下『論研』)の単なる解説書や注釈書のたぐいではない。『論研』を読解するための独自の議論をちりばめた一流の、緻密で妥協のない研究書である。しかも、本書の結論部に示されているように、これが結局はフッサール哲学の全体像を描き出す試みの一端にすぎないというのだから、その視野の広さには脱帽する。

本書の際立つた特徴については多言を要しない。私たちは「序論」を読みはじめてすぐ次のような一節に出会う。本書は『論研』を、その見かけとは違つて「いわゆる論理哲学に属するひとまとまりの問題[……]に取り組む統一的な著作として読む」ことを目的とし、当時のフッサールが「自分にとつての中心問題をどこに設定し、その解決に向けてどのような哲学的プログラムを構想していたのか」を明らかにするが、こうした「ひとまとまりの問題」の「中心には形而上学の問題がある」(四頁)。穏やかに言えば、当時フッサールの抱いていた体系的な論理哲学構想のうちに『論研』をしかるべき組み込み、また逆に、『論研』のうちにその哲学構想を浮かび上がらせようというのである。あるいはもう少し大胆に、本書は形而上学者フッサールを背景

に『論研』を読み解く試みなのだと言つてみたい気もする。事実、本書の最後に明らかにされるのは、『論研』がその標榜する「形而上学的中立性」をめぐつて不整合を起こしているという主張なのである。

とはいって、本書の前景をなすのはもちろん『論研』の精緻な読解とその思想の優れた再構成であり、どの章も啓発的で、思わずはつとさせられる。例えば第二章での『プロレゴメナ』についての論述。『プロレゴメナ』は、フッサールが「反心理主義」に転じた一冊として紹介されることも多いが、本章を読んで浮かんでくるのはむしろ、当時の哲学シーンと自身の思想を冷静に検討しているフッサールの姿である。『プロレゴメナ』の各所にちりばめられている思想の切れ端がつながり、ひとつのかなでいくその論述は、また本書全体のスタイルが持つ性格を象徴しており、フッサールという学者の強度を味わえる楽しみがある。また、第三章で剔出される「客観的認識論」のコンセプトは、その後の章に繰り広げられる論述のいわば出発点となるものだが、これが明確に定式化されるだけで『論研』第二巻の読みは大きく変わる。

少し私なりに紹介してみよう。「客観的認識論」というのは、純粹

論理学の一種の「転用」によって生じる哲学的認識論である。例えば「 $\neg(p \wedge \neg p)$ 」という命題が妥当するなら、認識的に合理的であるうとするどんな可能な主体にとつても、そのような命題の例となるようう判断を明証的に下すことができなければならない（あるいは、その命題の例となる判断を否定できないのでなければならない）。命題間にアブリオリに成り立つ法則（論理法則）それ自体は、主体のあり方を顧慮しないという意味で認識が成立するための客観的な条件であるが、それは同時に、認識を持つ主体の側でどのようなことがなされうるのでなければならないかもアブリオリに指定しているのである。この客観的・主観的両面にわたって認識の可能性の条件を追究するのが客観的認識論の課題である。

こうした認識論のコンセプトを踏まえると、『論研』第二巻には、その内実を知らせるいくつもの重要な考察が含まれていることが見えてくる。本書の論述で言えば、意味（命題）のスペチエス説や充実する意味の概念に解明を与え、客観的認識論におけるその役割を明らかにする第五章。客観的認識論が命題を可能なものと不可能なものとにわける法則を特定するという課題にとりくみ、その法則こそ「本来の思考」の法則であると「このことを明らかにする第六章。本来の思考が「世界についての関心のなかに置くことができる思考」であることを論じる第七章。どの章も読みごたえがあるが、読み切ったあとにはひとつ統一的な構想が見えてきて、体系的な著作として『論研』を読むという本書の目的に十分な実質のあることが体感できよう。

最終的には、こうした客観的認識論の帰結と当時の現象学のコンセプトとのあいだに生じる不整合が問題となるのであるが、この点を以下で少し取り上げてみよう。

当の不整合を圧縮してまとめなおせば次のようになるだろう。本書によれば『論研』第二巻で展開された客観的認識論は世界に何が存在しうるのかについて、一定の形而上学的含意を持つ（二三五頁）。ところで、現象学には客観的認識論に属する諸概念について解説を与えるという役割が与えられている。こうした概念のうちには存在の概念が含まれるが、存在概念は作用の対象に起源を持つ（二五六一九頁）。しかし、有名な「無前提性の原理」は、体験（作用）とその実的な成素にその分析対象が限定される現象学によってこそ実現されるとフッサールは考えていた。言い換えると、現象学にとつて対象は何ものでもない（二二九一三〇頁、二三九一一四二頁）。とすると、フッサールは自身の現象学にそもそも実現不可能なことを課していくことになる。

まず考えてみたいのは、客観的認識論が持つとされる形而上学的含意が、どの程度フッサール的な意味で形而上学的かということである。フッサールの形而上学のコンセプトは時期によつて多少の相違があり、一筋縄ではいかないが、私の見るかぎりあるていど一貫しているのは、それが事実として現実的な実在世界を主題とする哲学的学科だという点である。基本的に、本来の意味での形而上学は「アポステリオリ」で、形式的ではなく「質料的」な哲学的学科だつたと言える（cf. Mat III, 245f; XXIV, 102）。具体的にフッサールが『論研』で挙げている形而上学的的前提、形而上学的な問いの例もこのような構想を背景に置いて理解できよう（XVIII, 27; XIX/2, 26. 本書一三〇頁、一三二頁を参照）。簡潔に要点を言えば、「何が（実際に、事実として）あるのか」が形而上学の中心的な問いである。

このようにまとめてよいとすれば、「客観的認識論が形而上学的含意を持つ」ということの意味は少し慎重に考えてみたくなる。「認識の

対象が純粹に形式的に言つてどのようなものとして存在し、るのでなければならぬか」を言うだけなら、対象の現実存在ないし非存在を特定する主張をいつさい含意してい、ないという意味では、このようないいが、形而上学的含意を持つとは必ずしも言えないだろう。もちろん、何が存在し、うるかに、関する形式的条件は、実際に存在するものがしたがわなければならぬ条件でもある（二三三五頁）。しかしこのことをもって「形而上学的含意を持つ」と言うのだとすると、どんな学問Xの扱う対象についても「客観的認識論はX的含意を持つ」と言えてしまふのではないか。どんな学問であれ、そこで明らかにされる事態や存在はすべて、存在し、うるもの一般の可能性の条件にしたがつていなければならぬという点では、違ひがないからである。いつそのこと「客観的認識論は形而上学である」と言えればいいのだが（実際にフッサーるも後にはそう言つてはいる）、これは『論研』で具体的に挙げられていた問題を扱うような形而上学とは種類が違うよう見える<sup>(1)</sup>。

実際のところ、本書の言う不整合は、客観的認識論の帰結が形而上学的含意を持つという理由で生じては必ずしもないようと思われる。フッサーールは『プロレゴメナ』第六七節で、純粹論理学の課題のひとつとして「意味カテゴリ」およびそれと相関する「形式的対象的カテゴリ」の起源の解明を挙げている。まさしくそうしたカテゴリの一つ、事態の概念の起源について述べているのが、本書でも引用されている「第六研究」第四四節の次の二節である。

(A) 事態と（コプラのいみでの）存在という概念の起源は、実際には判断ないし判断充実「〔という作用〕ではなく、判断充実そのもののなかにある。つまり、〔……〕これらの作用の対象のなか

に、われわれはここで述べられている概念の実現のための抽象の基盤を見いだすのである（本書二五六頁からの孫引き、ただし強調は佐藤による）<sup>(2)</sup>。

フッサーールは同じことがすべてのカテゴリに言えるということを同じ箇所で示唆している。とすれば、(一) 形式的対象的カテゴリの解説、(二) 『プロレゴメナ』で明示的に述べられた哲学的・現象学的課題、(三) その解説が対象のうちに求められるという見解、(三) 対象についての分析は含まないという現象学の制約といふ三つのうちに、本書の言う不整合と基本的に同じものが構成できるのではないか。

加えて、フッサーールが当初、Aで述べられたこととは別のことと考えていたということを示唆する一文が『プロレゴメナ』の当該箇所に見いだされるということは指摘しておいてよいだろう。意味カテゴリ、形式的対象的カテゴリのおそらく両者についてフッサーールはこう書いている。

(B) これら諸概念はさ、ま、ま、ま、「思考、機能」への反省によつてのみ、生じる。すなわち、可能な思考作用そのもののうちにのみ、その具体的な基盤を持ちうるのである（XVIII, 246f.〔強調引用者〕）<sup>(3)</sup>。

形式的対象的カテゴリの起源のありかをめぐつてAとBには明らかな齟齬がある。特に本書を読んだ後では、この齟齬が意味していることは非常に示唆的である。ただちに生じる疑問は、なぜBのようにフッサーールが言うに至つたか、というものだろうが、実はそれがあまり判然としない。Bが現れる当該の節でフッサーールが述べているのは

おおよそ次のことである。いわゆる「反省」は、端的に対象を把握する知覚の一種であり、その対象そのものが端的な作用であろうと基づけられた作用であろうと、与えられるのは、リアルな何かである。ところで、事態や（コプラのいみでの）存在は、リアルではない。それゆえ作用への反省がそうした概念を与えることはない。——しかし、ここから当の概念の起源が対象にあるということは直ちには出てこないようと思われる。せいぜい言えるのは、フッサール自身が言つてゐるよう、それらの起源が「判断充実そのもののうちにあら」ということだが、しかしこのことは、事態が与えられて、いるという性格を持つ体験の分析が不可能であるということを意味しない。そう考へると、事態や存在といった概念の起源が対象のうちにあるという、Aに含まれる主張そのものの正当性と意味は、必ずしも明白ではない。このことは『論研』に不整合があるという本書の主張を咎めるものでは決してないが、そうした不整合や齟齬が生み出される必然性が那辺にあるかはなお考へてみなければならない。

もちろんこれは本書の読者としての私たちの課題である。実際、私は本書によつて『論研』の持つ深さ、それが秘める問題性とそれについて考へることの持つ重要性を改めて思い知らされた。恥ずかしながら、ほとんど蒙を啓かれたと言つてもいい。繰り返し立ち戻り、検討を加え、一緒になつて考へることができるように研究書は、それ自体が優れた哲学書だと私などは思うのだが、本書はまさにその一つの例を与えてくれてゐる<sup>四</sup>。

(一) 註  
植村も引いてゐる『判断論講義』は、「純粹論理学と認識論」とを「形

式的形而上学」と呼び、それを（本来の意味での）形而上学、すなはち「単に存在一般にとって、つまり存在そのものにとって何が本質的かを問うのではなく、存在学がそれぞれにあげた個々の成果にしたがつて、事実として何が存在すると考へられねばならないかを問う」「質料的形而上学」（Mat v. 30〔強調引用者〕）とを区別するのだが、この区別が形而上学の区別として『論研』期に果たして可能であったかについては検討の余地がある。

(二) 厳密に言うと「コプラのいみでの存在」と、真理の対象的相関者としての存在とが区別されるということは、一応述べておく（XIX/2, 653f）。ただ、おそらく本書で扱われている問題に関するかぎり、この区別が効いてくることはないだろう。というのも、結局、真理の対象的存在者について語るためには、事態を構成するコプラのいみでの存在について語らなければならないからである。

(三) 第二版からの引用だが、第二版では、「思考機能」への反省によつて」が「『思考機能』に關して」と修正され、また「可能な思考作用そのもの、あるいはそのなかで、把握可能な相関者のうちに」と書き加えられたうえ、この個所に第六研究第四四節への参照が付されている点に注意してほしい。

(四) 本書については、昨年夏にフッサール研究会の特別企画として、葛谷潤、富山豊、秋葉剛史各氏を評者とした合評会が催された。その書評論文が次号の『フッサール研究』（二一〇）九年三月発行予定）に掲載される予定である。それぞれの観点から興味深い批評を含んでゐるので、ぜひそちらも参照してほしい。本稿の内容の一部は、特に秋葉氏の提示された一つの論点と重なつてゐる。

（佐藤駿・さとう しゅん・山形保健医療大学非常勤講師）

# 串田純一『ハイデガーと生き物の問題』（法政大学出版局、二〇一七年）

高井 寛

私たちは日々、様々なことをしている。朝起きて家を出て、大学行きのバスに飛び乗り、同僚に挨拶をする。これらは、私たちがしていることである。他方、私たちの身体では日々様々なことが起きてもいる。ある時刻に脳の働きは活発になり、消化器官は消化液を生成し、強い日差しに思わず眉の筋肉が収縮する。これらは、私たちの身体で起きていることである。これら「私たちがしていること」と「私たちに起きていること」の間には、何か厳然とした違いがあると、私たち

駆け出す柴犬と、目当てのバスが到着しているのを見るや走り出す私たちの間に、あるいはしつぽを踏まれた瞬間に牙を剥いて後ろを振り返るマンチカンと、後ろから同僚に声をかけられた途端に笑顔を作つて振り向く私たちの間に、何か重大な違いはあるのだろうか。人間の行為を高次の心的能力に結び付け、それらを持たない「低次の」生き物の振る舞いから峻別しようとする試みには、どこか人間中心主義的な、結論ありきの思い込みが含まれていらないだろうか。

本書『ハイデガーと生き物の問題』は、こうした「生き物」とその「振る舞い」を巡る問い、そして「生き物としての人間」を巡る問い合わせである。それが興味深いのは、一つには動物とは何かという問題が現代哲学の重要な問題として認識されて久しいからであり、もう一つには、ハイデガーが残した記述から見られる人間中心主義的な思考からすれば、「生き物としての人間」という着眼点はハイデガーにとつて外在的な問題設定に映るからである。しかし本書は、全集二九／三〇巻『形而上学の根本諸概念』前後のハイデガーの思考を読み解くことで、その問題がハイデガーに内在的な問い合わせであることを明らかにして

いる。そしてそれは同時に、ハイデガーの哲学が「生き物の哲学」と

して魅力的な議論を提供していることを示す作業でもある。その点で本書は、（月並みな形容だが）ハイデガーと共に事柄そのものへと迫るうとするものであり、おびただしいハイデガーの術語に彩られつつも何について議論しているのかが読者にとって不明なままに留まるタイプの「ハイデガー研究書」では決してない。

筆者の議論がこのように明晰である以上、各章の議論をいちいち要約することはしない（各章の内容については、筆者自身による要約が本書第三節にある）。以下では、私が重要だと考えた三つの問いに絞つて、ハイデガー解釈を通して筆者が示した回答を紹介し、また吟味したい。それらは「器官と道具の違いとは何か」「能力とは何か」、そして「人間と動物はどこか違うか」である。問い合わせこれらに絞つたことで、この書評ではとりわけ本書第五章の「ことば」を巡る考察に全く触れることができない。その点を初めにお詫びしたい。

### （1）脱抑止という発想

はじめに、本書の議論全体を導く最重要概念を紹介しておきたい。それは、筆者が『根本諸概念』の重要な概念として特定し、またその由来を丁寧にハイデガーのライプニッツ解釈に突き止めた「脱抑止[Enthemmung]」の概念である。この概念が機能するのは、何よりも生き物の振る舞いを説明する文脈においてである。しかしそれは、その概念が生き物の振る舞いを超えた広範な説明力を有するからこそである。例えば、教室の天井には火災報知器がある。これは、煙の存在を探知するや発報する。それは、大きな音を出すという可能性を常に現実化させうる態勢にあるが、平時はその発報を抑制している。必要なのは、煙の探知等をきっかけとして、その抑制を解くことであ

る。この最後のステップが、脱抑止である。

こうしたアイディアを生き物の振る舞いの説明に適用した点が、筆者の解釈では『根本諸概念』講義の白眉である。例えばミツバチの振る舞いは、蜜の存在によって「吸引する」可能性が脱抑止され、特定の角度からの太陽光の入射によって「巣の方角へ飛ぶ」可能性が脱抑止される、そうした脱抑止の連鎖として説明される。重要なのは、この振る舞いの説明が人間の行動にも適用可能だということである。知覚されたバスの存在が、走り出す可能性を脱抑止する。友人の声が、笑顔で振り向く可能性を脱抑止する。私たち人間の行動もまた、脱抑止の連鎖なのである。

こうして、人間の行動は動物の振る舞いと同一の平面で説明されることになる。これは、人間だけに「高次の」心的能力を認め、動物の振る舞いから人間の行動を峻別する発想を拒絶するものであり、哲学的な説明としても高度の妥当性を有しているように思われる。さらにハイデガー解釈の文脈としても、「脱抑止」概念を中心においてハイデガーを解釈する筆者の立場は、ハイデガーのカント受容の研究が進む中で発展してきた「超越論的哲学者としてのハイデガー」像に対抗する、魅力的な対立項を形成していると言える。

### （2）器官と道具

この「脱抑止」という観点に立つとき問題となるのは、生き物の「器官」と「道具」の違いである。というのも、ミツバチの口が「吸引」という可能性を抑制されてあるように、火災報知器には「大きな音を出す」可能性が抑制されており、ともに何らかのきっかけによる「脱抑止」を待つという点で、両者には何の差異もないよう見えるから

である。

この「器官」と「道具」の差異の問題は、ハイデガー自身の問題でもあり、筆者も紙幅を割いてそれを論じている。この問い合わせが最初に顕在化するのは本書第五節だが、筆者がその回答をハイデガーから析出し終えるには、第二十二節まで待たなければならない。筆者がハイデガーから汲み出す回答は、次のようなものである。すなわち器官については、ある器官Aがその能力を保持したり発揮したりするために同一個体内のその他の諸器官の働きが必要だが、それら他の諸器官がその能力を保持ないし発揮するには、翻つてまた器官Aの能力の発揮が必要である。つまりここには能力の発揮の循環がある。例えば、眼には外界の情報を獲得するという能力があるが、その能力の保持ないし発揮には、栄養の摂取や血液の循環といった、同一個体内の他の器官の働きが必要である。ところが、そこで運搬されている栄養分は、これはこれで、眼がその能力を発揮することで獲得された（掴まれた）飲食物に由来する。眼の能力の保持や発揮は、眼の能力の発揮に由来するのである。他方で、道具にはそうした循環は存在しない。火災報知器は電源から電気を得るが、その電気を発電したり送電したりする他の道具の機能の発揮は、火災報知器による発報を前提としている。

筆者による「器官」と「道具」の差異についてのこの説明は、しかしさあまり説得的ではないように思われる。というのも、こうした能力の循環が起きている道具は明らかに存在するからである。ある室内用の掃除ロボットを考える。それは、自身を動かす運動部位、ゴミを吸引する部位、ゴミを検知しそちらへ動くよう運動部位に命令する部位、そして蓄電池の電池残量を検知して充電器へ戻るよう運動部位に

命令する部位の四つでできており、いずれも本体内の蓄電池からその機能を果たすためのエネルギーを得ている。このとき、筆者の主張に従えばこの掃除ロボットは「生き物」であり、その各部位は「道具」でなく「器官」であることになる。四つのうちの最後の部位が、先の説明における眼と同様の位置づけにあることは明白だろう。この反例を退ける方法を私はすぐには思いつかないし、私は道具と器官を厳格に区別することはできないと考える。この点について、筆者の見解を問いたい。

### （3）能力

器官と道具を巡る以上の議論は、「能力」についての問い合わせに関連する。筆者もこの事柄としての連関を重視し、器官についての議論を終えたのち、全集三三巻に基づいてハイデガーの「能力」論を論じている。ここでもまた、鍵を握るのは「脱抑止」概念である。

筆者がハイデガーから汲み出す「能力」論は、知的興奮を喚起させるものであるため、詳細はぜひ本書を読んで欲しい。今ここで、筆者に倣つて「人間が何かを為す能力」に主題を限定し、その主張の最も簡便なまとめを引用しておけば、何かを為す能力があるとは「それを為さない必要がないときのみそれを為すことである」（本書三四頁）。筆者が好むハイデガーの例は、陸上選手の例である。スタートラインに立った短距離走の走者は、今にも走り出さんとしている。その選手は走る可能性を抑止しており、欠けているのは審判の「ドン！」による可能性の脱抑止である。しかし「ドン！」までは選手は一歩も動いてはならない（「走らない必要がある」）。為さない必要がないときだけ為す（「可能性が脱抑止されるようにする」）者こそが、為す能力（「走る能力」）がある者なのである。

こうした筆者の説明には、しかし不明確な点がいくつある。まず、

たと思われる。

筆者は「為さない必要がない」の内実には「物理的・因果的な条件と社会的・規範的な条件が共に含まれる」とし、この陸上選手にとっては、コースが整えられていない、靴が傷んでいる、競技に選手登録していない等が「走らない必要がある」の例になるとしている（三六頁）。しかし、これらの状況でも選手は走ることができる。「ドン」の前に飛び出す選手、壊れた靴で走り出す選手は、走る能力がないのではなく、走る能力を上手く使えていないだけである。つまり筆者の説明は「能力を持つこと」の説明ではなく「適切にその能力を使えること」の説明であり、「必要性」はその「適切さ」にのみ関わっているようと思われるのである。

また「必要・不必要」の概念自体も曖昧である。この書評を書いている現在、インドネシアでは風疹ワクチンの接種が社会問題となつてゐる。イスラム教徒が多いこの国では、豚肉成分を含む風疹ワクチンを宗教的理由から拒む人が多く、風疹に感染した乳児が死亡する例が

出ているのである。事態は死に関わつており、「死よりも豚肉を」と訴える宗教的指導者の動画も作成されたと聞く。こうした事実に関して、インドネシアのムスリムの妊婦に「ワクチンを接種しない必要性」はあるのだろうか。そしてそもそも、「ワクチンを接種する能力」などあるのだろうか。筆者は、自分にどのような「しない必要」がある（あつた）のかは後から遡つて特定されることもあるとしているが（三八頁）、歩くだけで二酸化炭素を出す私たちの行動は、着眼点次第ではおよそ全て「しない必要」があるのであるのだから、その場合私たちはいかなる「能力」も持たないことになる。能力の個別化を必要の個別化から論じる説明をする以上、筆者には「必要」概念を丁寧に定義する必要があつ

**(4) 人間と動物**  
既にみたように、「脱抑制」は動物と人間の行動を共に説明する観点であり、本書は全体として「生き物としての人間」の姿を解き明かす試みである。だからこそ、（ハイデガーと）筆者が最終的に人間と動物を峻別するのは興味深い事実である。筆者はその差異をいくつかの点から論じているが、以下ではそのうちの三点に絞り、それぞれを簡単に検討する。

筆者が示す一つ目の説明は、動物は特定の環境下で可能性を脱抑制されるままであるのに對し、人間は可能性の脱抑制を制御できるといふものである（一六二頁）。空腹状態で食べ物を目にして、人間は動物と違つて減量の必要などから食べないことができる、というのである。しかし、秋の田んぼで落ち穂をつつく雀は、カラスが近くにいれば降りてこない。このように動物の行動にも可能性の制御はあるから、この説明は説得力を欠く。

次の説明は、人間は望ましい事態の障害となる可能性を（自主的に）排除するのに対し、動物はそうした排除を環境に全面的に任せている、というものである。筆者によれば柱を「立てる」行為は、それが「倒れる」という可能性を排除することで成立しており、それは極めて人間的な、人間の根本的行動なのだと（一七七頁）。しかし穴を掘つて卵を埋めるウミガメは、外敵に卵を捕食される可能性を排除するため卵を埋めているのだから、可能性の排除という点から人間と動物を区別するこの説明も、にわかには納得しがたい。

最後の説明は、人間は動物よりも高度の「抵抗」に開かれている、といふものである。例えば日本ミツバチには、危険な外敵であるスズ

メバチを集団で取り囲んで熱で殺すという行動様式が具わつてゐる。しかしミツバチが対応できる「抵抗」の種類は限定されおり、外来種の存在や予期せぬ環境変化はミツバチの行動を著しく制約する。他方で人間は「世界」の中を生きており、自分の身の回りの「環境」で想定される「抵抗」のさらに外部へと開かれる可能性を持つ（一六八頁）。この説明は、非常に興味深い。というのもここで筆者は、動物には「刺激」と「それによる可能性の脱抑止」の組み合わせが限定されており、おそらく進化プロセスを経て獲得された物理的基盤の「機能」からその行動が還元的に説明されるのに對し、人間にはそうした説明が不可能だと述べているように見えるからである。

とはいへ、自然主義的な説明に対するアンチテーゼとも読めるこの点についての筆者の主張は当該箇所ではそれほど明確ではないし、筆者の反自然主義的立場が最も先鋭化するのは、人間の本質の純粹な発揮を「詩作」に求めた本書第五章であろう。私の能力不足から第五章をここで検討することはできないが、ともあれ、本書が様々な点で哲学的な関心や議論を呼ぶものであることは、既に論じた諸点からも理解していくだけではないかと思う。事柄そのものを巡つてハイデガー研究者たちが議論を交わすための土台を作るべく貴重な一石を投じた筆者に、後に続かんとする者として心から感謝を申し上げたい。

（高井寛・たかい ひろし・東京大学）



# ——ニユーヨーク——コペンハーゲン研究滞在報告——

池 田 喬

ニューヨーク・ブルックリンにあるプロスペクト・パークは、造園家フレデリック・ロー・オルムstedtがデザインした歴史ある巨大公園だ。休日には至るところで大きな集団がバーべキューやピクニックを楽しんでいる。アフリカン、ラティーノ、ヨーロピアン、アジアン、アラビアン、さまざまな背景をもつたグループたち。それらが混じり合うことはあまりない。平日は、多くのアフリカン・アメリカンの女性が大きなベビーカーを押して散歩している。その中ですやすや眠っているのは白人の子どもたちである。

私は、所属先である明治大学の在外研究制度を利用して、二〇一八年四月から二〇一〇年まで米国・ニューヨーク（City University of New York, John Jay College of Criminal Justice）に研究滞在し、主として人種とジェンダーの現象学的研究に従事した。その後、同年一月から二〇一九年三月まではデンマーク・コペンハーゲン（University of Copenhagen, Center for Subjectivity Research）に滞在し、「潜在的偏見（implicit bias）」の問題に対する現象学的アプローチを探求した。ヨーローパークの公園やハーゲンの街で実感したのは、私が

当初予想していた以上に、「政治哲学化する現象学」と呼ぶべき動きが加速している、ということである。本報告では、この動きについて、その背景も含めて、私が知り得たと思うことをお伝えしたい。

## 1 ニューヨーク——人種とジェンダーの現象学——

トランプ政権誕生直後の一〇一七年四月に到着してから七ヶ月間、レストランについているテレビ、商店でかかるラジオ、人々の会話などから、「白人至上主義者（white supremacist）」という言葉をこれほど頻繁に聞くことになるとは思っていなかつた。人種隔離を合法化していたジム・クロウ法がなくなつてから、半世紀が経つた今、人種差別はなくなつたのか。「法によってではないけど現実には！」（Not in law, but in fact!）というある人のセリフが頭に残つてゐる。たつた半年あまりの滞在ですから、この地で人種による差別がどう経験されているのかについて、絶えまなく（音声や文字かを問わず）情報に囲まれ、自ら考へるを得ず、他人と語らざるを得なかつた。そこに暮らしていれば、人種問題と無縁ではありえない。

「」では人種とジェンダーの問題は切り離せない。人種間格差の日常的象徴である現代の召使役は「有色の女性 (Women of color)」であり、「黒人男性」でも「白人女性」でもない。私がその近くにアパートを借りたプロスペクト・パークの横にあるブルックリン図書館でのその時の特集の一つは、公民権運動時代の「ブラック・フェミニズム」のポスターやチラシだった。マンハッタンの中央図書館にはトニー・モリソンの言葉が刻まれている。フェミニズムは性差やジェンダーの問題で、他方、人種はアフリカン・アメリカンを——この問題に対する取り組みの歴史の長さや規模の大きさで抜きん出ているという意味で——はじめとする有色の人たちに関わる問題、という単純な図式ではなっていらない。人種とジェンダーの「複合的アイデンティティ」に経験のリアリティがある。

人種とジェンダーが主要なテーマであるのは、哲学も同様である。ブルックリン図書館ではニューヨーク近郊の大学で教える哲学教師が一般向けて講演する「Brooklyn Public Philosophers」というイベントがあるが、私が参加できた会のテーマは、哲学における「ソジニー（女性嫌悪）」と、ジェイムズ・ボールドウインの思想だった。

現象学の研究もこうした社会状況に深く関連付けられている。ニューヨーク市立大学に私を受け入れてくれたキュー・リー（Kyoo Lee）氏はフェミニズム現象学の重要な論者の一人である。フェミニズム現象学は、第二波フェミニズムの金字塔であり実存主義的現象学の成果であるボーヴォワール『第二の性』を古典とし、女性の身体経験や実存のジェンダー化されたあり方や、そこに潜んでいる社会的抑圧の構造を多面的に分析し、国際的なムーブメントに成長した。現代

の現象学における特に目立った動きの一つであると同時に、政治哲学としての現象学の有効性を証明した好例である。

リー氏もまた、ボーヴォワールについての著作を準備中であり、このムーブメントの一翼を担っているが、氏のスタンスは、韓国系アメリカ人でクイアである自身の観点ゆえにユニークである。日本ではまだ一部の人しかまともな関心を示していないフェミニズム現象学だが、その起爆剤となつたアイリス・マリオン・ヤングによる一九八〇年のエッセイ「女の子みたいに投げる」と（Throwing like a girl）からすでに三〇年が経とうとしており、すでに一段落して未来を展望する時期にきている。昨年出版された*Feminist Phenomenology Futures* (Indiana University Press, 2017) でリー氏は、フェミニズム現象学のクイア化を試みている。フェミニズム現象学の最先端で活躍する氏と、ボーヴォワールの複数のテキストを重ね読みしながら、來たるべき身体的実存の現象学をともに構想したこととは滞在中最も実りある経験の一つだった。

リー氏は、アジアン・アメリカンのクイアと「複合的アイデンティティ」をもつている。人種とジェンダーの問題が深く結びついているのは、アフリカン・アメリカンの場合だけではもちろんない。フェミニズムが男性と女性という二つの性を前提するならクイアはその図式を問い合わせる。同様に、人種問題をめぐる言説には、アメリカの長い歴史を反映して「黑白二元論 (black-white dichotomy)」が根付いている。そのどちらにも当てはまらない、アジア系アメリカ人のアイデンティティの危機はお馴染みの話題であり、類似の問題はラティーノやアラビアンなどでも生じている。しかし発想を変えれば、だからこそ、中間的な立ち位置から黑白二元論を問いただすこともで

やる。その意味で、ニューヨーク大学のA/P/マンスティティュート(Asian/Pacific/American Institute)主催の「アジアン・アメリカンの現代アートをクイア化する」というイベントでリー氏がトークをしたときのことは印象深かった。アジア系、現代アート、クイア化の三点全てが一体となって搅乱的に作用しながら、「問題提起」がパフォーマティブに遂行されていた。(ニューヨークに滞在することのメリットの一つには、大学がたくさんあり、それぞれの大学の学術イベントなどに参加していると、膨大な学びや出会いの機会があることだ。)

曖昧で不安定なアイデンティティや実存的経験についての現象学的研究は非常に盛んである。リー氏の指導教員であったロバート・ベルナスコーニー (Robert Bernasconi) 氏 (ハイデガー、レヴィナス、サルトルなどの研究と、人種の概念に関する哲学で有名) が編集する *Philosophy and Race* ハリーズ (ニューヨーク州立大学出版局) をぜひ覗いていただきたい。人種問題に対しても現象学的アプローチを取つている著作がいかに多いかがわかる。例えば、リー氏と同じニューヨーク市立大学教授で、二〇一二年から二〇一三年までアメリカ哲学会東部支部の会長を務めたリンダ・マーティン・アルコフ (Linda Martin Alcoff) 氏は (非白人の女性でアメリカ哲学会のこのポジションに就いたのは彼女が初めてである) 「～系女性」のよくな複合的アイデンティティを理解するために、ハイデガーやガダマーの解釈学の枠組みが有効であることを主張している。また、滞在中に熟読したいシリーズの一冊に『Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race』があつたが、この本は、アジア系やイスラム系の著者が中心となり、日常的に偏見や差別的ふるまいにさらされる経験をメルロ＝ポンティの身体性の現象学を特に取り入れながら解き明かす好著である。

ある。偏見やマイクロアグレッション (微細な言動に含まれる差別的攻撃) のようにあまりにも日常的で、大規模かつ頻繁な差別の現象は、正義論のような政治哲学の主流のディスシプリンではまったく扱えない。これらの領域では、政治的イシューについて、現象学が蓄積してきた身体的な他者関係論がいかに貴重な分析ツールであるかが顕著に示されている。

最後に、受け入れ先のニューヨーク市立大学、マイケル・ブラウン斯坦 (Michael Brownstein) 氏の仕事に触れない。彼は、Stanford Encyclopedia of Philosophy の「潜在的偏見 (implicit bias)」の項目を担当し、Oxford University Press から刊行された二巻本『潜在的偏見と哲学 (implicit bias and philosophy)』を編集した。もともと行為論や心の哲学を専門とする彼だが、興味深いことに、潜在的偏見の分析においては、信念や意図といった分析哲学のツールでは追いつかないと判断し、ピューバート・ドレイファスやショーン・ケリーの「felt sense」といった概念を導入し、彼らを介してメルロ＝ポンティにまで接近していく。たしかに、「潜在的／非明示的 (implicit)」な意識の領域について、現象学は豊かな語彙をもち、フッサール以来、膨大な分析を蓄積してきた。

こうしたニューヨークでの滞在は、私に一つの方向性を与えた。人種やジェンダーに関する偏見やマイクロアグレッションのように、行為者自身はほとんど自覚していないが、相手には大きな負の影響をもたらす現象をきちんと研究したい。そして、そのためには非明示的意識の現象学のツールが欠かせない。こう確信して、私はこの領域の現象学の本場と言えるところに行こうと決意した。ダン・ザハザイ (Dan Zahavi) 氏率いるデンマーク・コペンハーゲン大学の主観性研究セン

ターである。このセンターは、心の哲学や認知科学の哲学と現象学の融合という点では世界的に有名であり、また、特に共同行為や共感のような集団的あるいは対人関係に関わる領域の研究が盛んである。そこで、潜在的偏見を共感の欠如として解明する現象学的探究を研究テーマとして五ヶ月間滞在したいとザハヴィ氏にメールを書いたところ、すぐに快諾の返事が来た。ビザの準備を整えて、私は、七ヶ月のニューヨーク滞在の後、一〇月終わりにコペンハーゲンに旅立った。

## 2 コペンハーゲン——偏見と共感の現象学——

ニューヨークでは、リー氏と大学近くのカフェで議論したり、気になつた学術的イベントに出かけたり、と、在外研究の自由を謳歌していたが、コペンハーゲンに行くとまったく様子が違つた。立派なオフィススペースが与えられて喜んだが、その代わりに、月曜日から金曜日まで一〇時から三時まではオフィスにいることが義務付けられていた。このセンターには、私以外にもすでに日本から何人も研究滞在しているのでご存知の方もいると思うが、一二時半になると、センターの廊下の部分にある長テーブルに所属するメンバーが集まつて、一緒にランチをしながら情報を共有するのが日課になっている。ザハヴィ氏と、何回か来日経験のあるソーレン・オーアゴー (Søren Overgaard) 氏のほかに、任期付の教員、私のような訪問研究者、ボスドク、博士課程在籍中の大学院生などが合わせて二〇名くらいいたが、デンマーク出身者は数名で、実に色々なところから来ていた。

潜在的偏見についての心の哲学の議論に注目するだけでなく、北アメリカにおける人種とジェンダーの現象学をそこに接続しようとい

う、私の狙いは、きっとコペンハーゲンでは斬新なものであるに違いないと思っていたが、そうではなかつた。まず、潜在的偏見の研究はヨーロッパでも流行中だつた。例えば、センターの企画として行われたワークショップ「Virtually Ourselves」で、コンピューターサイエンティストを呼び、最新のヴァーチャリティ研究の報告とその哲学的含意について議論がなされたときのことである。ある発表では、装置につながるとヴァーチャリティのなかで自分の実際の動きと同じようにアバターが動くのだが、その際、アバターは自分とは異なる肌の色をしている、という事例が紹介された。その発表者は、このアバター体験の前後で、被験者に「潜在的連想テスト (IAT)」を受けてもらつたところ、異なる肌のアバター体験をした後のほうが潜在的偏見は減少することを確かめたとして、コンピューターサイエンスの社会的意義を強調したりしていた。

米国の分析哲学では、偏見の心の哲学だけでなく、言語行為論ではヘイトスピーチが、認識論では「認識的不正義 (epistemic injustice)」がそれぞれ重要なトピックとしてせり出してきており、政治的なイシューへの関与が高まつてている。私が滞在中にコペンハーゲン大学哲学部が開催したシンポジウムも「政治的認識論 (political epistemology)」であつたし、私が米国から持ち込むはずだつた領域はほとんどすでに浸透済みだつた。

現象学も同じように政治哲学化している。来日経験も豊富で、フッサールやボーヴォワール研究で知られるフィンランドのサラ・ヘイナマー (Sara Heinämaa) 氏も、私と同じ時期に研究滞在していたが、彼女がセンターで行つた講演は「サルトルにおけるヘイトスピーチとアイデンティティ形成」だつた。ヘイナマー氏は、本国フィンランド

で「政治的情動 (political emotion)」に関する大きな研究プロジェクトを率いている。そこでは、共感の現象学はもちろん、シェーラーの憎しみの現象学なども再注目されているようである。

もう一つ驚いたのは、私以外にも、マイクロアグレッションをテーマに米国から研究滞在しにきた大学院生がいたことである。米国でこそ十二分に議論がなされているはずの主題だが、彼女もまた、このテーマの研究に欠けている現象学的なアプローチの必要性と有効性を認めてコヘンハーゲンまでやつてきていた。

私のコヘンハーゲン滞在は一〇一七年の三月に終了したが、帰国後まもなく四月にまた、日本現象学会からの派遣で「北欧現象学会」で発表するべく私はボーランドに旅立った。大会テーマは「連帯の現象学——コミュニティ、実践、政治——」である。主観性研究センターのオーアゴー氏がこの学会の現会長を務めていることもあり、コヘンハーゲンの仲間と多く再会するなか、私も潜在的偏見の現象学の発表を行つた。印象深かつたのは、この大会のためにオーストラリアやカナダから参加しにきた人たちが、私がニューヨークで読んでいた人種とジェンダーの現象学の論者たちの知り合いだつたり、指導学生だつたりしたことである。彼女たちは他でもない人種とジェンダーの現象学を専門にしているのだが、大会テーマに魅かれて、北欧現象学会まで参加しにきたそ�である。ニューヨークからコヘンハーゲンへと、模で進行する「政治哲学化する現象学」の体験であつた。

最後に、日本における倫理学研究について一言述べて、この研究滞在報告を終わりにしたい。私は、二〇一二年に『生きることに責任は

あるのか——現象学的倫理学への試み——』(吉川孝・横地徳弘・池田喬編、弘前大学出版会)を出版して以来、さまざまところで、現象学的倫理学の可能性を問うてきた。日本の倫理学者が現実の社会問題や政治的イシューに関与するという点では、一九八〇年代後半からはじまつた生命・応用倫理学の輸入は大きかつたのだとと思う。帰結主義や義務論といった規範倫理学の教説が、現実の問題に切り込み、はつきりと意見を述べるものとしてアクチュアリティーを獲得した。しかし私の印象では、日本において、現実に参与する倫理学の姿はこの時期のイメージからあまり変化していないように見える。だが、もう数一〇年が経とうとしており、その間、政治への哲学的探求のあり方にも様々な変化が生じてきた。

顕著なのは、経験や行為の意味を探究する必要性の認識である。嘘をつくのがなぜ悪いのかを問うていけば、嘘をつくとはどういうことが問われる。差別がなぜ悪いのかを問うていけば、差別をするとはどういうことが問われる。従来型の考え方だと、こういう問いは、経験の記述であつても規範を示していないので倫理学の一部ではないとしばしばみなされてきた。しかし、ある行為が悪いかどうかを云々できるのは、その行為を他の行為から区別して同定できる場合のみである。この分野に関する心の哲学や言語哲学の近年の取り組みには目を見張るものがある。しかし、そのことを知れば知るほど、同時に、経験の意味の探究としての現象学の伝統が有用な概念と分析の宝庫であることに気がつかずにはいられない。根底から問い直す倫理学として、あるいは政治哲学として、現象学は世界の各地であらためて立ち上がりつつある。

(池田喬・いけだ たかし・明治大学)



# The Scope of Joint-Action Theory with a Focus on the Analytic Philosophy

Tetsuya Furuta  
(Senshu University)

Two core features of the analytic action theory are that it has mainly explored causal relationships between actions and mental processes, such as intentions, desires, and beliefs, and it has mainly dealt with individuals' independent actions. However, there is another type of action, namely the joint action (or collective action, group action, etc.). So, where is the difference between these two types of actions? Since the 1980's, analytic philosophy has begun to address this question, and has basically discussed from the viewpoint of how to explain the sharing of intention.

In this paper, I clarify the following three points, with criticism of previous works on joint-action theory in analytic philosophy. First, joint actions include those that are unintended, such as negligence. Second, among some other problems, it is possible to identify contact points where analytic philosophy and phenomenology could collaborate, such the problem of applying the reductionist model to joint action, and the problem of grounding the basis of responsibility attribution in the presence of certain mental processes. Third, the concept of "group as actor" confronts philosophy and society with complex and important tasks.

# Collective Action and Recurrence of Expectations

Masato Kimura  
(Takachiho University)

The present paper discusses how phenomenology can contribute to the current discussion on the collective action and intentionality by reviewing its impact on the early German sociological theories. A reductionist approach fails to explain a collective action in their self-proclaimed manner in so far as it eventually finds a resort to mutual belief or common knowledge in order to avoid an infinite progress of reciprocal expectations among contributors. The problem of this recurrent expectations had been already known by Th. Lipps and the early phenomenologists who tackled with Simmelean *Grundfragen der Soziologie* in the first decade of the 20th Century, that is, way before T. Parsons and the game theorists formulated it in an elegant manner. While a series of pseudophenomenologists tried to give a deductive justification to mutual believes and social forms of interactions, A. Schütz highlighted rather a direct and doxastic perception of *We* in the natural attitude of daily lives, preceding any acts of empathy, simulation, or theoretical inference of other's mind. Collective actions are only possible through a self-fulfilling prophecy of common knowledge, contributing actors have taken for granted.

# On the Intersection between Early Phenomenology and Contemporary Debates on Collective Actions. What We May Expect, What We Had Better Not to, and Some Future Tasks.

Genki Uemura  
(Okayama University)

The present paper attempts to reconstruct and develop Gerda Walther's discussion of "total action [*Gesamthandeln*]". The author first points out some significant differences between social philosophy in the early phenomenological tradition to which Walther belongs and contemporary debates on collective actions and then argues that hers analysis of total action could nevertheless be understood as an account of collective actions of a specific sort. After supplementing Walther's sketchy view with ideas from other early phenomenologists (Alexander Pfänder, Edith Stein, and Roman Ingarden), the author also gives a brief prospect on future tasks for the research suggested and exemplified by the present paper.

# WORKSHOP 1

## Scientific Technology and Transformation of Humanity: From Phenomenological and Postphenomenological Viewpoints

Organizer: Shoji Nagataki (Chukyo University)

Speakers: Liberati Nicola (Universiy of Twente) ,

Testuya Kono (Rikkyo University) ,

Kiyotaka Naoe (Tohoku University) , Shoji Nagataki

The advancement of science and technology after the scientific and industrial revolutions has been transforming our living world drastically. Highly advanced digital technology has produced a virtual and an augmented reality, thus changing a phenomenological space in the traditional meaning. Such technology is also bringing transformation in the way in which our body functions.

In this workshop, four speakers focus on the environmental world and human condition being reshaped by science and technology, and raise issues on what these ongoing changes mean to us.

Specifically, Nicola Liberati analyses situations where digital devices are intervening in the formation of intimate human relations among the users from a postphenomenological point of view. Tetsuya Kono discusses the matter of human subjectivity conceived as part of the actor network interwoven with phenomena such as other living things, artifacts, and organizations, and examine the first-person status within it. Kiyotaka Naoe analyses the way in which artifacts produced by technology can cause the transformation of human relationships with others and the world, and take on new meanings and values. Shoji Nagataki discusses the property of vulnerability as part of human nature and its transformation in light of new risks given by science and technology from a (post) phenomenological perspective. In the course of discussion, he also suggests that it is problematic for humans to coexist with the newcomers like robots and AIs.

# How to Teach (by Using) Phenomenology?

Speakers: **Takashi Yoshikawa** (University of Kochi), **Asuka Suehisa** (Seijo University), and **Takamichi Kojima** (Kobe University)

Moderator: **Shojiro Kotegawa** (Kokugakuin University)

Organizer: **Takeshi Akiba** (Chiba University)

In 2013, we started a working group for gender equality and young (untenured) researcher support in the Phenomenological Association of Japan (PAJ). One of the regular activities of our working group is to hold a workshop at the annual meeting of PAJ. Last year, in 2017, we organized a workshop entitled 'How to teach (by using) phenomenology?', having the theme of young researcher support primarily in view. The aim of this workshop was to gather various information about educational activities that we each have acquired independently, and to share possible solutions to wide range of problems we might confront (or have confronted) concerning education. The workshop was divided in two parts. In the first part, our three invited speakers, actually teaching at universities (Dr. Yoshikawa and Dr. Suehisa) and high school (Dr. Kojima), gave talks about the actual states of their educational environment and some of their own devices to teach (with) phenomenology (and philosophy). In the second part, we had a groupwork by all the participants. There, participants contributed their respective knowledge and experiences concerning phenomenology (and philosophy) classes, listing various types of difficulties and proposing possible solutions to them.

# On the Appearance of the Other in the Early Works of Jean-Paul Sartre

Shintaro Akasaka  
(Osaka University)

The aim of this paper is to present the structure of the experience of the Other and its underlying foundation of intersubjectivity, focusing on the appearance of the Other in Jean-Paul Sartre's *Being and Nothingness*. We will first see that Sartre does not start from the same premise as phenomenologists who define the body as reflexive self-consciousness, such as Merleau-Ponty and Husserl. We then discuss Sartre's redefinition of the concept of body. By virtue of this redefinition, one is able to phenomenologically analyse experiences of the Other that are not based on one's own body, understood as self-consciousness. Next, we focus on the ontological level which lies at the foundation of various experiences of the Other. We thereby clarify the correlation between the experience of 'gazing' and the ontological relationship between the 'I' and the Other. Finally, we identify the factual basis of this ontological relationship in the event of birth. It is the creation of a primordial relationship between the 'I' and the Other in the event of birth that forms the foundation of Sartrean intersubjectivity, which is conceived in a different way from inter-corporeality.

# On the Notion of “My Present” in Bergson’s *Matter and Memory*

Ryusuke Okajima  
(Keio University)

It is well known that William James’ notion of “specious present,” developed in his *Principles of Psychology*, had a great impact on many 20<sup>th</sup> century thinkers and became a central reference point in debates about temporal experience. However, recent studies in the analytical tradition rarely refer to Henri Bergson, one of the most influential philosophers of time. One of the main reasons for this omission is that many have overlooked Bergson’s original term “my present,” which substitutes the Jamesian specious present, by offering a new explanation of temporal consciousness. This paper outlines Bergson’s theory of temporal consciousness by offering a precise interpretation of his term “my present.”

After reviewing Bergson’s theory of perception in section one, I will explain the basic structure of “my present” by re-reading some overlooked texts from *Matter and Memory*. In section two, I will first introduce two major theories of temporal experience and then characterize Bergson’s theory as a type of extended atomism, before finally concluding that the greatest advantage of his thesis is that it enables us to understand the stream of consciousness from the viewpoint of bodily action.

# Husserl's Concept of Perception and Dummettian Verificationism

Jun Kuzuya  
(Japan Society for the Promotion of Science)

The striking parallels that Edmund Husserl's theory of intentionality has with Michael Dummett's verificationism have been noted, and some have used these parallels to create an interpretation of Husserl's intentionality that has greater clarity while maintaining its strong points. Both these thinkers identify meaning of a statement with its verification procedure, and this enables a simple and intuitive explanation of how statements are understood: that is, to understand a statement is to grasp its verification procedure. However, the closeness between the two philosophers suggests that their conceptions may share weak as well as strong points. His *Truth and the Past* shows Dummett (partially) abandoning verificationism for empirical statements because he concluded that it cannot explain our understanding of present tense statements about other places. It is thus natural to ask whether the Husserlian standpoint can manage this issue. This paper performs two main tasks. The first is introducing the problem of present tense statements about other places and illustrating its relevance to Husserl's idea. Second, it also surveys Husserlian possibilities to manage this problem, including what Husserl actually considered and Dummett's solution, as expressed in *Thought and Reality* or *Truth and the Past*. This second assessment will produce the conclusion that it seems exceedingly difficult to deal with this problem without abandoning the strong points of Husserl and Dummett's systems.

# Hermeneutische Dekonstruktion der ästhetischen Theorie

## —Die Problematik der Einbildungskraft in Kants Ästhetik und Hermeneutik—

Kenta Kodaira  
(Rikkyo Universität)

Was Gadamer grundsätzlich als Voraussetzung für das Verständnis ästhetischer und künstlerischer Phänomene bestimmt, ist der umfassende Horizont einer gemeinsamen Erfahrung, die auf der metaphysischen Affinität des ästhetischen Seins und des sprachlichen Seins beruht. Für Gadamer ist es nur eine Konsequenz aus der sekundären Abstraktion, die auf dem modernen ästhetischen Bewusstsein beruht, das Ästhetische und Hermeneutische abzusondern, um es damit auf das gegensätzlich dualistische Schema von Sinnlichkeit und Verstand zu reduzieren. Vom Standpunkt der „philosophischen Hermeneutik“ aus betrachtet, stehen sowohl die ›Schönheitserfahrung‹ als auch die ›Verstehenserfahrung‹ ursprünglich auf derselben Grundlage. Für Gadamer hat sich somit die dringende Aufgabe eines dekonstruktiven Rückgangs der modernen Ästhetik gestellt, die die Bedeutung der ursprünglichen Phänomene des Schönen beschränkt, und durch das Vergessen des einheitlichen Zusammenhangs zwischen dem Schönen und der Sprache besteht. Dabei versucht er, das über die moderne Ästhetik herrschende Denken zu zerlegen, indem er das kantische Schema der Einbildungskraft erschüttert und die Stellung der sprachlichen Erfahrung wieder erhebt. Auf diese Weise besteht Gadamers Betonung der Perspektive der Hermeneutik nicht unbedingt in ihrer kritischen Struktur für das Ästhetische. Denn die Hermeneutik übt ihre Wirksamkeit des philosophischen Denkens in der Dimension des Fragens über die Beziehung an sich zwischen dem Intelligiblen und dem Ästhetischen aus. *Etwas*, das sich sowohl auf das Sein des Begrifflichen als auch auf das Sein des Sinnlichen nicht reduzieren lässt, ist gerade das Sein des ›Hermeneutischen‹, i.e. ein Subjekt der Hermeneutik, die auf ihre Einbeziehung in die Ästhetik besteht, sofern sie das Sein des Schönen in beiden Beziehungen erfragt.

# Heideggers Frage nach dem Abgrund zwischen Mensch und Tier: Über φύσις in seiner Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik

Junpei Shirota  
(Nagoya-Universität)

In dem *Brief über den Humanismus* (1946) behauptet Heidegger, dass der Mensch endgültig in den Wesensbereich der Animalitas verstoßen wird, wenn wir bei Erfassung vom Wesen des Menschen von der Voraussetzung ausgehen, dass der Mensch auch ein Lebewesen ist. Diese Haltung zieht sich seit seinen frühen Freiburger Vorlesungen (1919- 1923) durch sein gesamtes Werk. Doch in seiner Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* aus dem Wintersemester 1929/30 sagt er, dass der Mensch von φύσις durchwaltet ist. Wollte Heidegger in dieser Vorlesung den Abgrund zwischen Mensch und Tier dadurch überwinden, dass er den Menschen als Natur- beziehungsweise Lebewesen ansah?

Im Verlauf der Argumentation werde ich zeigen, dass die Antwort auf diese Frage nein lautet. Max Schelers Konzeption von der „Idee vom schwachen Gott“ übernehmend, begreift Heidegger den Menschen als „Miterwirker Gottes“ oder „Ort der Gottwerdung“. Und er sagt, dass φύσις als das Seiende im Ganzen nicht im „neuzeitlichen, späten Sinne von Natur, etwa als Gegenbegriff zur Geschichte“, sondern ursprünglicher gemeint ist. In dieser ursprünglichen Bedeutung umgreift φύσις sowohl die Natur als auch die Geschichte und schließt auch in gewisser Weise das göttliche Seiende mit ein. Demzufolge bedeutet bei Heidegger die Tatsache, dass der Mensch Natur- beziehungsweise Lebewesen ist, nicht den Mensch in die Animalitas zu verstoßen, sondern ihn der Deitas anzunähern.

# Eingelegtes im Verstehen des Anderen

Takashi Suzuki

(Ritsumeikan University/ JSPS)

**Zusammenfassung:** In der ersten Auflage der *Logischen Untersuchungen* (LU: 1900/01) erwähnt Husserl die „reine Grammatik“, um seinen Entwurf der formalen Logik zu erklären. (XIX/1, A320, *et al.*) Er schreibt jedoch in der zweiten Auflage der LU dieses Wort zu der „reinlogischen Grammatik“ (XIX/1, B340, *et al.*), weil er darin denkt, dass die reine Formenlehre der Bedeutungen (=die reinlogische Grammatik) nur das beschränkte Gebiet des allgemein-grammatischen Apriori behandelt. Die „reine Grammatik“ wird nun also diejenige umfassende Wissenschaft, die das gesamte allgemein-grammatische Apriori umspannt. Husserl denkt, dass dazu auch das Apriori der „Verhältnisse der Wechselverständigung psychischer Subjekte“ gehört. (*Ibid.*)

Was sind nun die „Verhältnisse der Wechselverständigung“? Diese Frage ist in der veröffentlichten LU nicht beantwortet, da das Modell des Sprachausdruckes darin der Monolog ist. Aber in den Nachlassen für die Umarbeitungen der LU, die nicht in der zweiten Auflage der LU reflektiert wurden, versucht Husserl, die Wechselverständigung im Dialog ausführlich zu beschreiben. Wir betrachten also diese Nachlasse, um die erweiterte Theorie der Sprache bei Husserl zu explizieren. Dabei ist unser Ziel, auch seiner Theorie der Fremderfahrung ein neues Gesicht zu geben.

Um dieses Ziel zu erreichen, untersuchen wir zuerst in §1 den Entwurf der reinen Grammatik in der LU. Dann klassifizieren wir nach den Nachlassen für die Umarbeitung der LU die Akte für die Wechselverständigung: Hören, Verstehen, Einverstehen, Miturteilen. Zum Schluss deuten wir das „Einverstehen“ als eine Fremderfahrung, die durch Sprache dem Anderen sein Denken einlegt, und deswegen von der „Einfühlung“ als Fremderfahrung zwischen Leibkörpern verschieden ist.

# Heidegger's Theory of Space

Takai Hiroshi  
(University of Tokyo)

This study attempts to interpret Heidegger's theory of space in his *Being and Time* (1927). In his book *Being-in-the-world* (1991), Dreyfus famously criticizes this theory, and this study is a response to this criticism. According to Dreyfus' interpretation, Heidegger cannot distinguish between two different kinds of space. One is subjective, a space centered to the individual, while the other is public space, not centered towards anyone. The purpose of this study is to reinterpret Heidegger's theory and refute Dreyfus' challenge.

Heidegger's theory of space deals with our spatial cognition in ordinary actions. Following his analysis, when we act with entities in the world, we have to "let them near" us. This cognitive action is labeled "dis-tance (Ent-fernungs)" in Heidegger's terminologies. Dis-tance is a function that estimates the behavior necessary to achieve the best spatial position to perform a certain action. This cognitive action or dis-tance concerns the subjective space in Dreyfus's criticism.

However, Heidegger argues that as the entities of spatial cognition are also situated in a specific Region (Gegend), we also have to understand their Regions. This Region is the objective spatial arrangement of entities, which is independent of the perspective of the agent. Therefore, this Region concerns the public space in Dreyfus' criticism.

It follows from this interpretation that Heidegger's theory of space can stand up to Dreyfus' criticism as Heidegger's analyses include our spatial cognition by separating two different kinds of spaces.

# Phenomenology and Human Science : On the Understanding of the Human Being in Husserl's Phenomenology

Shotaro Takenaka  
(Otani University)

This paper examines how Husserl's Phenomenology—which criticized human sciences such as naturalistic psychology or human science —regarded human existence based on the philosophy as rigorous science.

*Philosophy as Rigorous Science* states that philosophy necessarily must justify itself based on ultimate self-responsibility and serve as a discipline that enables life controlled by purely reasonable norms. However, naturalistic psychology and historicistic human science consider facts as absolute based on natural attitudes. Therefore, it is impossible for them to grasp essences such as idea and norm, ultimately leading to skepticism and relativism.

In *Ideas I*, in opposition to such a stance, Husserl attempts to lay a foundation for philosophy as rigorous science by establishing that essence is inherent to conscious experience. Here, Husserl took the human being as a correlator of natural attitudes to be the target of phenomenological reduction, and held that the subject of conscious experiences is a pure, content-less ego empty of fact. However, it was strange that the ego, which is the subject of every experience, was described simply as empty of content. Therefore, this ego is redefined as the ego of habit in *Ideas II*.

Considered this way, a new light shown on the concept of personality in the regional ontology of *Ideas II*. In the original program, personality was the target of reduction as something transcendent of consciousness, but this personality can be thought to be the specific mode of existence of the habitual ego as the subject of conscious experience.

# Rede und Aussage in der Philosophie Heideggers

Chihiro Nishimura  
(Universität Osaka)

Die Aussage, die § 33 von „Sein und Zeit“ thematisch behandelt, wird einerseits so charakterisiert, dass sie das ursprüngliche Verstehen des Phänomens modifiziert und zugleich einschränkt. Andererseits besteht die Phänomenologie Heideggers selbst auch aus Aussagen. Mein Aufsatz zielt darauf ab, zu zeigen, wie eine phänomenologische Aussage möglich ist und welche Struktur sie hat, indem er den Zusammenhang von Rede und Aussage ins Zentrum der Betrachtung rückt.

Die bisherige Heidegger-Forschung hat Aussage und Rede vor allem im Hinblick auf die „Bedeutung“ diskutiert. Im Unterschied dazu sehe ich eine spezifische Charakteristik vom „Da-haben“ als die allgemeine Funktion der Rede an, die Heidegger in seinen frühen Vorlesungen nennt.

Diese Funktion der Rede als „Da-haben“ kann man auch in „Sein und Zeit“ finden und sie bewirkt sowohl die Verbergung als auch die Aufzeigung des Phänomens durch die Aussage. Aus dieser Perspektive ergibt sich die Möglichkeit einer phänomenologischen Aussage. Einerseits gewinnt und versichert man sich durch Aussagen den Zugang zu Gegenständen, andererseits wird das ursprüngliche Verstehen der Gegenstände verhindert, wenn man diesen Zugang stets beibehält. Um eine Versteifung des Verstandenen zu vermeiden, muss die phänomenologische Aussage die Gegenstände erneut greifen, indem sie diese in der Rede von ihnen immer wieder zirkulieren lässt. Darüber hinaus ist zu verdeutlichen, wie die durch phänomenologische Aussagen aufgezeigten Phänomene vom Leser oder Zuhörer richtig verstanden werden können. Indem ich den Zusammenhang von Befindlichkeit und Rede betrachte, zeige ich ihn als eine Möglichkeit des ursprünglichen Verstehens einer Art von Rede, die auch andere zu einem solchen reflektierten Verstehen auffordert.

# Le présent écartelé : Levinas et *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl

Hiroshi Hiraoka  
(The University of Tokyo)

Comme beaucoup de phénoménologues français, Levinas pense que la phénoménologie de Husserl se fonde sur sa théorie du temps développée dans *Leçons sur la conscience intime du temps*. Selon Levinas, l'intentionnalité de la conscience consiste chez Husserl à donner un sens à l'objet, de sorte que le sens de tout objet est éclairci dans le présent de la conscience. Quelle est alors la structure de ce présent lui-même ? Telle est la question amenant Levinas à aborder *Leçons*, car ce présent est la présence de la conscience à elle-même, c'est-à-dire la conscience de soi s'accomplissant dans la conscience intime du temps. Cette question concerne aussi la possibilité et la portée de la phénoménologie, parce que celle-ci s'opère par la réflexion. En analysant l'interprétation lévinassienne de *Leçons*, nous nous proposons de montrer la signification de la description phénoménologique pour Levinas.

D'après Levinas, la constitution du présent présuppose que la proto-impression passe et s'écarte d'elle-même. Le présent, enveloppant en lui cet *écart* entre la proto-impression et la proto-impression juste passée et retenue, est *écartelé*. Dans ce présent, la conscience coïncide avec elle-même. Nous trouvons ici deux enjeux de Levinas. Le premier consiste à voir dans cette présence à soi la puissance qu'a la conscience de récupérer sa propre origine dans son présent, puissance qui légitime la description phénoménologique comme coïncidence avec l'origine; le second souligne que la rétention constatant l'écart de la proto-impression est l'effectuation de cet écart, ce qui atteste que la description phénoménologique se confond avec l'événement ontologique de l'expérience décrite.

# La voix du « Je » et la « folie du nom » — L'interprétation de Rogozinski sur l'*Exode* — chapitre 3

Yoshihiro Homma  
(Osaka University/ JSPS)

Selon Jacob Rogozinski, le pronom personnel « je » et le nom propre sont l'ancrage essentiel de l'ego. L'ego advient comme un « je » en prenant la parole à la première personne et en son propre nom. Le nom propre est un fondement à partir duquel l'ego parvient à s'identifier à lui-même en disant je. Ce qui est remarquable, c'est que Rogozinski interroge la révélation du nom de Dieu dans l'*Exode* – ch. 3, lorsqu'il examine la possibilité pour l'ego de dire je. Dans l'*Exode* – ch. 3, le « je » qui prend la parole est Dieu qui révèle son nom en disant *ehyeh acher ehyeh* (« je serai qui je serai »). Pourquoi Rogozinski doit-il analyser l'auto-affirmation de l'ego de l'Autre pour développer son égologie sous le thème du nom propre ? Quelle est la nécessité de l'interprétation du nom divin pour un discours philosophique sur l'auto-constitution de l'ego ? Telles sont les questions auxquelles nous entendons répondre. Nous montrons que Rogozinski problématise le rapport du je à son nom propre comme problème essentiel de son égologie par le biais de l'analyse de la voix du buisson ardent. Nous voyons ensuite comment Rogozinski approfondit l'expérience que l'ego fait envers son nom propre, avec l'analyse de la « folie du nom » chez Artaud.

# Nishida's Critique of Husserl at the Time of *Self-aware System of Universals*

Takeshi MITSUHARA  
(Nara Prefectural University)

In a lecture from 1929, Nishida criticizes Husserl that the fundamental characteristic of consciousness is not intentionality but self-awareness, and based on this criticism, develops his own ideas in *Self-aware System of Universals* published in 1930. In this paper, I evaluate the validity of this criticism.

According to Nishida, our knowledge of objects is a kind of self-awareness in a broad sense. This is because objects are immanent in and determined by the subject and hence are contents of the subject. Since knowing one's self is obviously also a kind of self-awareness, knowing in general takes the form of self-awareness for Nishida.

In contrast, for Husserl, cognition of objects is an intentional act and so is knowing oneself reflectively. And while pre-reflective inner consciousness is not itself an act, it nonetheless has an intentional structure. So in Husserl's philosophy, knowing in general takes the form of intentionality.

In Nishida's reading, intentional acts merely designate the relation of an objectified subject to an object. So although our knowledge of the objectified subject may have the form of intentionality, this cannot be the case for our knowledge of the non-objectified subject. Accordingly, he rejects Husserl's view that the basic characteristic of consciousness is intentionality. However, Nishida overlooks the fact that knowledge of the non-objectified subject is also intentional in Husserl's philosophy. Therefore, although Nishida's insight that the fundamental character of consciousness is self-awareness is indeed unique, his criticism of Husserl lacks validity.

# Heideggers Auffassung der ontologischen Struktur von Verantwortung. Die Zeitlichkeit des Vernünftigen.

Tomohiro Yamashita

(Keio University/Japan Society for the Promotion of Science)

Unter „Verantwortung“ verstehe ich dasjenige Vermögen eines Menschen, über seine vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Handlungen Rechenschaft zu geben. Die Seienden, die über Ihre Handlungen mit der Form „um-zu“ und „um-willen“ Rechenschaft geben können, nennt Heidegger „Dasein“. In seiner Daseinsanalytik behauptet Heidegger, dass der Sinn des Seins von Dasein Zeitlichkeit ist. Insofern ist Daseinsanalytik ein Versuch, die ontologische Struktur der Verantwortung in Hinsicht auf die Zeit zu klären.

Heideggers These über Zeitlichkeit als der Sinn vom Sein des Dasein ist aber schwer zu verstehen, weil Heidegger nicht hinreichend erklärt, was die drei Momente der Zeitlichkeit, d. h. Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart, eigentlich bedeuten. Deshalb muss jede Auslegung der Lehre Heideggers über Zeitlichkeit eine Rekonstruktion sein. Ich rekonstruiere den Begriff der Zeitlichkeit mit Hilfe der metaphysischen Logik von Sebastian Rödl.

Die Abhandlung hat drei Teile. Zuerst zeige ich, dass Heideggers Sein und Zeit als Lehre der ontologischen Verantwortung und praktischen Vernünftigkeit ausgelegt werden kann. Dann stelle ich eine zeitliche Auslegung des praktischen Schlusses zur Diskussion, der sich aus „um-zu“ und „um-willen“ konstituiert. Es zeigt sich, dass die heideggersche Gegenwart als Aspektbestimmtheit und die Zukunft als Zeitallgemeinheit interpretiert werden kann. Zum Schluss betrachte ich die Schwierigkeit, dass die Gewesenheit nicht einfach als Zeitlichkeit verstanden werden darf.

# Phenomenological Considerations of Practical Syllogism and *phronēsis* in Heidegger's Lecture *Platon: Sophistes*.

Norihiro Yokochi  
(Hirosaki-University)

In Heidegger's lecture *Platon: Sophistes* (the winter semester 1924-25), he proceeded from the clarity of Aristotle's *Ethica Nicomachea* to the obscurity of Plato's *Sophista*. In other words, when the meaning of *to mē on einai* (*Sophista*) was ontologically investigated by *technē dialektikē*, especially by dihairesis, the sources of light clarifying moments of this investigation were practical syllogism interpreted phenomenologically by Heidegger and *alētheuein*, one of which was *phronēsis* functioning in this syllogism. It is natural that characteristics of Plato's concept of *dialektikē* were loughed up in terms of structural similarities to Aristotle's one of practical syllogism, because Aristotle formed the concept of dialectical syllogism in *Topica* by reminting Plato's one of *dialektikē*.

In this practical syllogism, *phronēsis* offers insight into relationships between the major premise in which a *telos* is holistically decided on the basis of the generality of *eudaimonia* and the minor premise in which means are concretely discussed on the basis of the particularities in everyday situations, thus leading *Dasein* to *eupraxis*. This hermeneutical structure of practical syllogism makes it easier to see Heidegger's order to interpret Plato's *Sophista*, that is, the hermeneutical order developing from analyses of the everyday being of anglers to an ontological consideration that definitions of the ancient philosopher asking about the question of his Being and of the ancient sophist using sophistry about all entities are existentially two sides of the same coin.

Not only Plato's concept of *dihairesis* but also Aristotle's one of *phronēsis* depend on existential functions of insight together.



# An Analysis of the Antinomic Structure of the Relation of Being in Husserl and Its Political Implication\*

Yusuk

(Institute of Philosophy, Seoul National University, Seoul, Korea)

## Abstract

Antinomy basically as an inherent structural tension from within the reason between rational willing toward the unconditioned and rational thinking necessarily conditioned by the rule of understanding plays a negative role in and for Kant's system to critically compass reason in limiting itself within the possibility of real experience. In Husserl, under the banner of one all-encompassing reason, antinomy takes a modified form of an ontological incommensurability between two essentially separable regions of being, i.e., between the ideal and the real; such ontological antinomy now takes up the place of an *apriori* condition for the possibility of meaning for Husserl. Representing a peculiar hierarchical ontological relation through which a lawful power flows, Husserlian antinomy plays an essentially affirmative-political function. In this paper, I will analyze the constructive antinomic structure of phenomenological being relation in contrast to Kantian restrictive antinomy and discuss its political implication.

## 1. Introduction

Antinomy as a metaphysically specified concept was first introduced by Kant in order to describe the frustration between rational will guided by the laws of freedom, which ever tends to progress forward the unconditioned and rational capacity at the same time limited by the laws of understanding, which has to back off with a series of conditions.<sup>1</sup> A key point in Kantian antinomy is that antinomy is not something irrational; the antinomic pairs —the unconditioned and conditions— are both grounded precisely on the essence of reason as such. It is reason as such which brings about, calls for an antinomy. Kantian antinomy is thereof immediately hooked up with a limit-character of critical reason, to and for which reason can do nothing but trying not to transgress the mutual limiting of rational willing and rational knowing.

In sharp contrast, in Husserl, under the transcendental jurisdiction of one all-encompassing reason, 'I will' and 'I think' merge, not only theoretically but also

---

\* The main idea of this work comes originally from the introductory part and the first chapter of my dissertation. With additional reflections and readings, necessary revisions and changes of the content and structure, it has been recreated into this form of an independent paper.

<sup>1</sup> A406-420/B432-448. For all references for Kant's Critique of Pure Reason, I follow the standard A/B pagination..

normatively. In this context, Kantian antinomy has become a challenge for Husserlian reason to resolve, as long as it perplexes reason and tends to crack its unity. In Husserl the role and position of antinomy is shifted from an irremovable epistemological problematic to a primordial ontological condition for the possibility of knowledge at all. It comes to represent a peculiarly phenomenological relation between the two most fundamentally and primordially differentiated types of being, namely, between the real and the ideal.

The antinomic relation of being now functions as the condition for the possibility of phenomenology as such, regulating the whole system of Husserl's phenomenological critique of reason. This paper will carry out a theoretical formulation of such Husserlian antinomy laid out on the metaphysical level already at the birth of phenomenology and consistently operative thereafter. Based on that, it will look into a definite political phase qualifying the antinomic structure of the phenomenological being.

## 2. On the Road to Overcoming Kantian Dichotomy

### 1) Idea for critique: Kant

For Kant, science is a system of rational knowledge which is guided by the idea of a systematic whole derived from the “universal interest” of reason called architectonic interest. (A832/B860) Scientificity for Kant, represented by systematic division, is first and foremost a natural facticity of reason; it comes from the fact of reason that reason itself is a system and the end of reason that it thereby always already drives toward a system.<sup>2</sup> Systematic unity of science signifies a rule-followed structural harmony amongst all its parts and justification of science should be justification of the operation of those prescriptive rules and principles for the making of objectivity. As a ‘natural’ manifestation of rationality as the systematic division under the architectonic plan, knowledge itself is thus always already dualistic for Kant ; it has two radically separated origins, namely, *sensibility and understanding*, about the reason for the separation of which human reason has no position to tell anything at all.(A15/B29) In this natural morphology of knowledge, the first Kantian task is to discern out the possibility for objects to be given through the former and the possibility for them to be thought through the latter; based upon those conditions, what is at final issue is to explain how intuition and thought are to be combined to yield to a unity which makes universal and necessary knowledge, namely, science, possible. Kant’s transcendental logic is thus a logic of the justification of the architectonic system of all sciences, validated on the transcendental deduction, of which the conclusive message could be that, with the logic justified through such procedure in such fashion, no principles are to be incoherent in terms of their application to each field of science, delimiting the sphere of object and the scope of capacity, in order to maintain the metaphysical harmony and security of the structure. Such would be the main point of transcendental philosophy as the mere idea

---

<sup>2</sup> About the systematicity as an end and an interest of reason, see the “Prefaces” to First & Second Edition, (Kant(1965), 7-37) together with “The Transcendental Doctrine of Method,” (A832-856/B860-884)

of science.(A13/B27)

In this overall Kantian context, the role of idea is quite “negative” precisely with regard to the goal of the ultimate justification of the *a priori* conditions for the possibility of scientific knowledge, which is no other than “critique” as such.(A11/B25) For Kant, the science of reason, basically as a system of philosophical knowledge about the principles of understanding obtained only through a mediated deductive procedure can in no way claim the same level of immediate apodictic certainty that mathematical knowledge claims; it can at best claim absolute necessity.<sup>3</sup> Being absolutely necessary, but *not* necessarily absolutely certain, philosophical knowledge as such is not experiencible in intuition. Theory reaches apodictic certainty never with philosophy thereof ; reason only speculates it. The tendency of reason to speculate absolute epistemological certainty with philosophy is to be the source of a dogmatic risk which could divert the course of rationality from the track of the critical motif not to extend beyond the certainty that it can claim; scientificity always in conjunction with criticality in Kant is something which is operative always on some agnostic limit naturally incurred on reason concerning the possibility to have apodictic truth in the domain of transcendental philosophy.

Therefore, the transcendental idea of totality of all the conditions for any given objects to be conditioned, while being necessary as it is imposed by the nature of reason itself and as a guiding principle of architectonic system, could be yet itself something always illusive; insofar as the speculative reason cannot prove it with apodictic certainty, a certain metaphysical danger is always laden in the philosophical Idea, which always spares a room for a speculation. That is why idea plays its role in the “Dialectic” part in the *Critique of Pure Reason*, more or less as a latent source of the transcendental illusion in Kant, as the locus of antinomy, where analytic intellect and dialectic passion of the same reason dualistically clash, of necessity.

## 2) Critique for Idea : Husserl

With Husserl such story goes through a significant change. Starting out by directly taking over Kant’s questions as to ‘how an object is to be known and how *a priori* synthetic knowledge is possible’ along with Kant’s incipient motif to provide a secure path to science, Husserl yet discriminates himself from Kant in terms of the appropriation of the idea of science and the meaning of the very idea as such. For Husserl, Idea, firmly preserving Platonic sense of archetype and paradigm, serves the most reliable source for apodictic certainty. Not just necessity, but also certainty is to be guaranteed precisely on the ground of Idea. What is of essential importance with Idea is its entirely *de-empiricized* purity, which apparently consists of the very basic presupposition *of* and *for* phenomenology: There *is* an ideal spot, which can be called the meaning essence or core, in any theoretical semantic structure, the truth validity of which is, in principle, completely outside of empirical reality *in toto*.

---

<sup>3</sup> A712-738/B740-766

Unlike Kant, with Husserl, that Idea is not to be given in any form of empirical reality ranks the Idea at the top in the hierarchy of truth criteria. The independence from every empirical condition is an uncompromisable merit rather than a reason for the call for caution, being the source of “timeless validity” of the claims of logic. Timelessness here represents validity that runs “beyond time” (Husserl 2001a, 85); the validity of ideal objects, of the law of gravitation and the law of contradiction, e.g., takes its ground from “their own semantic content” so that it holds “even if there were no mental processes at all,” even if “all gravitational masses were eliminated” (ibid, 97); logical truth is truth of such kind.

Hence, Idea is never a “mere” something for Husserl; it is always already the most actual being as such and necessarily refers to an object as such to be directly given. There are two moments of ideality in Husserl: ideality as an ideal object such as objects of geometry and mathematics or pure logical forms, and ideality as essential attribute of Idea. Both share the key conceptual element of ideality that its truth-function is derived from its own inner semantically self-justifiable rationality irrelevant to any circumstantial condition to which it is realistically bound.

Therefore, Kantian possibility of speculation inherently related to certain degree of necessary uncertainty is completely missing in Husserlian picture of the theory of knowledge from the outset. Idea *per se*, despite its necessary transcendental function over experience, stands as an impediment for theoretical certainty in Kant, because it is not an object of possible experience; it is a necessary vice implicit in the course of the justification of science, which leads reason to an insecure yearning for the apodictic certainty of transcendent truth. To the contrary, it is an original good explicit for Husserl, which guarantees inner apodictic security for scientific truth: idea is not a limiting turning-point but a referential beginning- and teleological end-point in Husserl; Idea is *experienciable* as a direct indication of self-evidence (ibid, 85), far from being merely regulatively operative in the background of the employment of the rules of understanding.

Likewise, the systematicity of science no longer refers to a thorough observance of the division rule of understanding followed by a structural *stasis* of tensional balance and organic coherence, but represents a unifying comportment of reason as such. The act character of reason is an embodied part of the idea of science as such (Husserl, 2001a, 18). In this context, *foundation*, one of the most fundamental concepts of phenomenology, is now the new name for scientificity. With Husserl, the ultimate validation of science is not to end at a non-contradicted structural delimitation of the boundaries of cognitive faculty, but a *hierarchical extension and expansion of the original justifying power* of reason on the theoretical horizon; scientificity finds its strongest momentum precisely in reason’s *validating* act as such as an affirmation of the direct presence and engagement of Idea as the ultimate evidence for objectivity.

Now the certainty-founding capacity of reason grounded upon the primordial certainty

of ideality belongs to the meaning core of the Idea of science in Husserl. Knowledge is possible thanks to the absolute *a priori* being of the ideal content such as the *a priori* “laws, grounds, principles” of logic, which retains “inwardly evident truths” standing absolutely valid, whether or not a rational noetic act is actually in play. That constitutes precisely the semantic essence of a theory. In other words, what is responsible for the validation of theoretical truth is the Idea of Theory as such; theory is something that internalizes the ideal truth components into its own meaning by the very meaning of its own.<sup>4</sup> Thus with Husserl, unlike Kant, theory in which philosophy itself must be included is integrated into a unitary realm of an intuitive experience of ideal truth. The ideal essences of the laws and concepts responsible for a deduction are always already susceptible to an “*a priori* insight” as that which makes the very deductive linkage itself is possible.

### 3. Founding-Founded Relational Hierarchy as the Condition for the Validation of Truth

#### 1) Validation of truth as an instituting of relation: Categorial Intuition[*Kategoriale Anschauungen*]

From the very beginning, Husserl lays out a meaning of truth particularly implying a definite *relationality*.<sup>5</sup> Truth concerns the “*ideal relationship among the epistemic essences of the coinciding acts*,” obtained in the “unity of coincidence” called “self-evidence” on the one hand, and refers to the “*rightness*” of intention, on the other, that is, the “*rightness of the judgment in the logical sense of the proposition*,” which means a ‘right’ for an ideal speech to say: ‘the proposition is really what it says in the judgment.’ (Husserl 2001b, 264)

Such conceptualization of truth pins down the “ideal adequation of a *relational* act to the corresponding adequate percept of a state of affairs.” (ibid, 266) Here by adequation means Husserl a fulfillment of meaning intention with intuition; the experience of agreement between the meant and the given indicates self-evidence. The self-evident truth as an identification of the intended with the intuited is correlative to an act in and by way of which *certain definite epistemological relation is instituted* amongst the epistemic elements involved in the truth-claim. With Husserl, intuition, beyond the sense of an *act of perception* as a simple seeing, gains such peculiarly phenomenological sense of an act of confirming the being of Idea, which *inaugurates* certain power relation between the Idea and the meaning of the perceived.

Let us now delve into the structure of that relation. Husserl divides elements of logical judgments into what can be fulfilled adequately in perception and what cannot. Proper names expressible in logical variables, such as P, S, X, etc., can be fulfilled adequately in perception. The remaining parts of the expression, however, namely, the formal parts such as ‘a’, ‘the’, ‘all’, ‘many’, ‘is’, ‘not’, and so forth, cannot. The question now is: “Are there parts and forms of perception corresponding to all parts and forms of meaning?” (ibid, 272)

---

<sup>4</sup> Husserl( 2001a), 149-152

<sup>5</sup> Husserl(2001b), 263-267

For example, in the thing white paper, that is, paper which *is* white, the ‘*is*’ and the concept of whiteness as such are never to be seen adequately with the perception of this paper *per se* present in front of me as a real object; the knowledge of white paper is obtained through a fulfillment of whiteness as such, as the object meant; in order to apprehend the perceived thing, the whiteness as such as an ideal object, as a color-idea, must be intuited together with the perception of this white paper here. But the seeing of whiteness requires an act of a completely different kind. It is seen only with a simultaneous enactment of the consciousness of the ‘*is*’ and thus always in the awareness of the whole state of affairs in the form of “being-white.” This is an intuition which is *founded upon* the same percept and yet has a distinct *object* of its own such as ‘*being*’ ; the perceived thing *per se* ‘serves only as an elucidatory example’, a ‘documented case’ of the universality of the ideal object.<sup>6</sup>

All those which cannot be wrapped up with individual particular percepts, those which cannot be made into specific variables as objective “stuff” to be perceived—calls Husserl “categorial forms.” None of those categorial forms, none of the ‘*a*’ , ‘*the*’ , ‘*and*’ , ‘*or*’ , ‘*if*’, and the propositional elements of quantity, modality, number are in the object sensuously perceived, for they all lack being of reality with their meaning essences completely nonempirical.

Without changing the meaning and function of intuition, one should be able to say now about a non-sensuous perception; Husserl calls it “categorial intuition.” Categorial intuition is an intuition having universal idealities as its objects of perception, i.e. non-sensory ideal concepts and forms such as aggregate, infinity, totalities, pluralities, numbers, state of affairs etc. They are just as objects as objects of sensible intuition insofar as they satisfy the conditions of intuitive objectivity, i.e. givenness and presence. Categorial intuition, a rather ‘rebellious’ notion against Kant’s dualistic rationality, now becomes not only possible, but necessary with Husserl. While in Kant categories or concepts are *apriori conditions* for the knowledge of an object of possible experience but nowise themselves to be possibly experienced. In Husserl, however, category *itself is to be an object* to be directly given in intuition; it is possible to be experienced. Given that fulfillment means making present in person, categorial intuition makes universality *per se* present. Through the categorial intuition, ideal object, pure idea as such, is to be directly grasped in its full universality at one time.

## 2) The *founding-founded, inseparably-separated relational dialectic*

The name for the new epistemological relation working for the categorial intuition is a *founding-founded* relation which represents the phenomenological way in which the *I-think* reaches the objectivity of the world.<sup>7</sup> The categorial intuition is a “founded

<sup>6</sup> Husserl(2001b), §41

<sup>7</sup> In Husserlian context, the *founding-founded relation* fundamentally characterizes the structure of part-whole relation. With the notion of foundation, Husserl translates part-whole relation into the relation of non-identical mutual dependency. For the phenomenological reestablishment of Part-Whole relationship, see particularly Husserl(2001b), Investigations III & IV.

act" on an actual perceptual intuition. Nonetheless, it is simultaneously capable of an a priori independent epistemological performance of direct and immediate apprehension of the ideal meaning of logical forms and concepts. In this regard, the founding-founded complexity involved in the categorical intuition represents a kind of dialectical relation between non-independence and independence, between separability and inseparability; 'dialectical' first and foremost in a quite primitive Platonic sense of 'divisionary within and for a unifying synthesis', which embeds a concept of relational hierarchy in it, and also in a Hegelian sense that an affirmation of independence and separability essentially contains within itself a moment of self-negation, namely, dependence and inseparability. But a peculiar phenomenon of this phenomenological dialectic is that the two 'opposites' in no way conflict with each other: in this sense, it is farthest from both Hegelian and Kantian dialectic. What should be clearly seen is that, strictly divided, those opposites are always already monadically unified, i.e. indivisibly, non-contradictingly.

However, Husserlian monad does not unilaterally correspond to a Leibnizian ontological substance, either, even though sharing with it some essential attributes such as indivisibility and unity. One thus should be careful when saying that in Husserl reason is monadic, as opposed to Kant<sup>8</sup>; reason is fundamentally monadic with Husserl, not necessarily in regard to the simplicity of reason as substance, but rather in terms of its function of monadizing—unifying—Idea with experience. The famous Husserlian expression from the beginning, "One All-encompassing reason," speaks precisely for such monadic tendency of cognitive motion, which in itself counteracts to the limited and divided Kantian intellect. What is monadic in the end is the relation as such. Idea and experience, theory and givenness are not to be contradicting in terms of the possibility of knowing as in Kant, but essentially inseparable, mutually dependent, in Husserl.

In sum, the objectivity of the categorial forms as such can never be separately perceived without intimation with a real founding intuition; yet they 'exist' as absolutely independent actualities at the same time in order to make the real *known*. The categorial intuition, i.e, the eidetic seeing, releases the categorial forms themselves independently and thereby grants the experience of the real a price of legitimate knowledge. In this way, a definite hierarchy in terms of the epistemic power is set up between a real particular case and an ideal universal prototype, between two generically differentiated perceptive acts.

#### 4. Husserlian Antinomy as the Principle of Ontological Placement of Being

##### 1) The ontological differentiation between the ideal and the real

The meaning and role of non-independence is never simply the same as dependence, never implies a low-positionality. Non-independence, namely, foundedness, phenomenologically understood, rather has an intent of a higher *ideal necessity*, which deserves a definitely 'separate' *place* with regard to its meaning value. Likewise, the

---

<sup>8</sup> See Husserl(1980), §14: "Inclusion of the Ontologies in Phenomenology."

independence of the founding real percept does not mean a validating self-sufficiency of self-evidence; rather the non-independence of the founded consciousness of the ideal object represents self-sufficiency in terms of its presentifiability.

In this qualitative-functionally intertwined relational complex between founding dependence and founded self-sufficiency lies a logical ‘perplexity’ where the hierarchy as a measure of epistemological potential operates in such a peculiar direction from the founded to the founding, so that what is prior logico-literally, namely, the founding element, comes to be what is dependent phenomenologico-dialectically; as a result, the founded element takes up the prior in terms of the validating power position. This ‘oddity’ is to go away only with an inversion of the relational order by the insertion of an ontological hierarchy.

We do not deny but in fact emphasize, that there *is a fundamental categorical split between ideal being and real being*; between being as Species and being as individual. The conceptual unity of predication likewise splits into two essentially different sub-species according as we affirm and deny properties of individuals, or affirm or deny general determination of Species. (Husserl 2001a, 150, emphases added)

The most rigorous split is now structurally *premade* strictly with regard to being in Husserl between *the real* and *the ideal*. The real and the ideal are the two most tenacious and most fundamental categories of phenomenological being surviving all modifications and extension throughout Husserl’s phenomenology as a whole. The ontological differentiation of the ideal being from the real being is essential, not only as a metaphysical condition for the experience of truth, but for phenomenological thinking at all: “one must clearly grasp what the ideal is, both intrinsically and in relation to the real, how this idea stands to the real, how it can be immanent in it and so come to knowledge.” (Husserl 2001a, 120) The ideal, for Husserl, both as the innate quality of Idea and itself as a form of object as such to be intuited, is most conspicuously characterized with its complete independence from the conditions that determine the totality of the real. Correlatively, the real represents something consisting of the totality of nature, which stands up ‘against’ the ideal in regard to its objective essences. The being of the real is to be determined exactly with reference and in essential relation to the way in which the ideal exists. By the same token, what the ideal is intrinsically, is revealed and affirmed with and through the determination of what the real is. They are going to be ‘ontologico-categorically’ differentiated from each other in the essentially constitutive relation.

## 2) Antinomy as an Ontological Incommensurability

In this way, already at the most primitive stage of phenomenology, ideality fundamentally as a meaning property denotes a property of *being*: *Idea* is a being as that

which “remains in itself” and “retains its ideal being.” (Husserl 2001a, 86) It is something that is ‘there’ as a pure “ideal possibility” as “the being or holding” of universality, that is, as a “possibility in regard to the being of empirical cases.” (ibid) What that being of ideality specifically refers to is *being qua being*, not a being derived or constituted, i.e., being whose existential meaning ground comes from the being of itself, namely, being given in itself. It denotes being of the most evident actuality in the sense of self-sufficiency, i.e., that which “*appears as actual and self-given.*” (Husserl 2001a, 282, bolds added)

In contrast to the self-givenness of ideal being, the being of the real world is given in the form of the “general positing [*Setzung*]” (Husserl 1983, 57) in the attitude that characterizes the reflective style of positive natural sciences. The “natural attitude,” so names Husserl, asserts the true existence of the real world always in the mode of a thesis and thereby inheres, that is, essentially, a tendency to frame any ‘thingly’ experience within formal predication. For Husserl, such being of reality merely represents a *posited* givenness, which means nothing other than that it is “predicatively-thematically formed.” If being and remaining in this natural attitude, experience present to my consciousness is always already thematic; it is already a product of thought. The totality of the real as the being of the positedly given is not existence as such subject to an “original immediate experience,” but rather existence as always already registered within a predicative form.

Likewise, there are two types of certainties which concern fundamentally different “kinds of being,”<sup>9</sup> namely, the certainty of the being of the real and the certainty of the being of the irreal[*reell*]-ideal; the former certainty, i.e., the certainty of the existence of the world, indicates a thematically registered sense grasped as being certain, while the latter absolute evidence as that which justifies that very registration. Each different type concretely corresponds to the region of *physis* and the region of pure *noesis*, respectively. Such contrast of the two certainties and regions now refers to an *ontological barrier* set up between the real and the ideal-irreal; it represents an “abyssal distance” that is supposed to be passed through during the *epochē*. However, what has become more and more clear and significant is precisely *the distance* itself between *this* world immersed in the natural attitude and *that* world of pure consciousness taken off from that attitude.

With that installation of the barrier, however, the two domains are to be immediately and essentially *related* precisely in that disconnection, as that disconnection. All this happened on different levels. The former—disconnection—instutes an ontological relation and the latter—interconnection—announces an epistemological relation, as had been altogether clearly manifest already in the *Logical Investigations* with the notion

<sup>9</sup> The differentiation of being into the being of the real and the being of the ideal makes Husserl launch the program of “regional ontology” which is interested in a discernment of ontological essences of different species of objects in terms of a strict distinction of the regions to which they must belong. Hence the clarification of distinct regions of being directly and essentially corresponds to a distinction of the “kinds of being,” the expression of which Ludwig Landgrebe used in his article “Regions of Beings and Regional Ontologies in Husserl’s Phenomenology” (Landgrebe (1981), 135).

of the categorial intuition. The monadic epistemological integration of the play of the ideal into the whole of the act of understanding is precisely conditioned upon such most strictly dualistic ontological disintegration of the essence of the ideal-irreal being from that of the real being. The categorial intuition itself was already a form of such act of setting up an ontological barricade between the two dwelling *places* to which the corresponding objects belong.

That bar signifies nothing else than an *ontological incommensurability* in the sense that it cannot be broken into by those conditions that determine the being of the real. Precisely upon such ontological incommensurability, the founded character of categorical objectivity can turn to be itself *founding*. Precisely in such ontological irreconcilability lies Husserlian ‘antidote’ to the Kantian antinomy that was phenomenologically criticized as having been originated from a metaphysical confusion about the regional essences of different “classes” of being.

### 3) Transcendence and Immanence

Transcendence and immanence designating two fundamentally different modes of givenness of objects in their relation to pure consciousness, are introduced precisely in this theorizing context of the mutually incommensurable ontological relation between the region of the real and the region of the irreal-ideal.<sup>10</sup> Husserl describes a transcendent object as an object that presents itself to consciousness only in the mode of “adumbration.” (Husserl 1983, 87) It shows itself, whether actually in person, or in memory, or in phantasy or in imagination, in whatever modified forms of cognition, in a constantly flowing chain of consciousness of lived experiences, only as an ever-changing part or side or moment, that is, “of essential necessity.” (ibid) It never gives itself a whole including every component of its being all at once in one consciousness. This is the mode of givenness of the whole of physical being; the essential modal characteristic of this being, that is, the being of a physical thing, is “inadequacy” and “contingency,” for it could be given otherwise on the horizon of lived experience. For Husserl the contingency of physical being means, as it is, the contingency of the very posited *thesis* of the world’s spatiotemporal-causally bound existence. As said, the existence of the world is nothing but the contingent *sense* of that thesis: “*beyond that* it is nothing.” (Husserl 1983, 112, original italics) From that, the existential necessity of reality has gone.

As opposed to the one-sided, adumbrative givenness of the transcendent object, an immanent object is given in an “absolute” mode, keeping all the connotations of the infinite, the total and the whole within its meaning, though with its own peculiar kind of inadequacy.<sup>11</sup> The immanent object is present *within* consciousness, not as a procedurally identified unity through adumbrative concatenations of consciousness outside of consciousness, but already as a unity as such of the simplicity of the absolute.

---

<sup>10</sup> See Husserl 1983, §§38-46, esp. §44

<sup>11</sup> Husserl 1983, 97

as the perceiving as such, the appearing as such, the adumbrating as such. The manner in which the appearing as such appears to consciousness, i.e., the appearance of appearance, the perception of perceiving, and so forth, is that it is “absolutely” present *with* and *within* the movement of lived experience, as the movement as such. The being of the Ego who perceives that consciousness in its immanence is an “absolute actuality” completely free from any changeability or alterability of a “presumptive actuality” of the world of physical things which is exposed to a constant dubitability in the sense that a non-being is always part of its being on the horizon of possibility as conceivability.<sup>12</sup> The pure consciousness as an immanent being is “indubitably absolute being in the sense that by essential necessity ‘*nulla re indiget ad existendum.*’” (ibid, 110)

consciousness considered in its “purity” must be held to be a ***self-contained complex of being***, a complex of ***absolute being*** into which nothing can penetrate and out of which nothing can slip, to which nothing is spatiotemporally external and which cannot be within any spatiotemporally complex, which cannot be affected by any physical thing and cannot exercise causation upon any physical thing (Husserl 1983, 112, original italics, bolds added)

Now what the absolute means in Husserl's phenomenology has been clear: it means nothing but self-containedness as itself-givenness and self-sufficiency, namely, immanence as such, precisely in counter-position to the posited givenness, namely, transcendence. With that, a definite *reversal of the meaning and function of being-relations* takes place.<sup>13</sup> What had been traditionally considered as the first ground of confirmation, namely, the being of the real world, has become a “secondary” derivative sense in relation to the first absolute being of consciousness.

#### 4) Relational antinomy as a logic of placement

For Husserl, transcendence and immanence represents an absolute structure of the modality of being, having nothing to do with the finitude of human rationality or inadequacy of human perception. It is an eidetic law of presentation of objects on which the thing in itself [*Gegenstand*] takes. Insofar as the objects are physical things, for instance, they cannot but be given transcendentally, *of eidetic necessity*, even to God.<sup>14</sup> Not only immanence, but transcendence is also an *absolutely determined being character* of the being of *physis*. The first relation that the absoluteness determines is precisely the eidetic *separation* of the regions of objects; second, this essentially separate eideticity becomes an immediate basis for the determination of another relation, namely, *constitutional hierarchy*. Consciousness is absolute as “constituting being,” in the sense of the *absolutely first* source of the activation of all cognitive possibilities.

The meaning of the first here refers precisely to the *first placement*: the first is that

---

<sup>12</sup> ibid, §46.

<sup>13</sup> ibid, §50.

<sup>14</sup> ibid, §43.

“which must already be there so that something real can manifest itself,” as Heidegger points out.<sup>15</sup> The absolute, namely, the immanent consciousness, exists as having all those characters in its *region*, so that such *region-characters* themselves can be delved out, described, clarified, that is, scientifically thematized. Precisely this *placedness* in an absolute region constitutes the ontic style of phenomenological consciousness; the pure consciousness is ontically styled always as *being placed*, as *being in the sphere of the absolute first*. Being is made “seen” only as *being placed* in a certain sphere, as being represented by that sphere.

What all this shows is that the structural essence of the phenomenological being is a peculiar kind of *relation*: immanent consciousness is ontico-ontologically absolute, precisely because of its *complete non-dependence* in terms of constitution and its *ultimate priority* in the constitutive order, but always and of necessity “compared to any and every reality.”<sup>16</sup> Likewise, the totality of the given, the reality is *absolutely* ontologically dependent on the horizon structure of possibility and the work of intentionality of rational consciousness on that horizon; it is always *derivative*, but that status of being-derivative is *absolute*, also only and always *in relation to* the absolute being of the consciousness. In other words, the “inessentiality” of the being of the real shows itself as *absolute*. *Physis* is *absolutely relative* to consciousness, reality suffers from *absolute non-sufficiency* essentially needing the other primary being in order for the being-meaning of its own to be verified.

Consequently, being qua relation is meant always as *being placed* in Husserl: by being placed in absoluteness, being as truth is to be discerned, precisely in relation to, vis-à-vis non-being, namely, a mere sense of being.<sup>17</sup> Moreover, by and with being placed in the absolute region, the absolute creates a place *for* the other—the non-absolute—, by saying in simultaneity that the unmixed exterior of purity is the place *for* the sake of giving a meaning to the Out; it endows the meaning of relativity to that other place, as also absolute. According to the antinomic relational formula of transcendence and immanence, the immanent and the transcendent, the ideal-irreal and the real, have to co-exist in such hierarchic administration of power: it is a legal *code* of what kind of communication is possible between the two modes of being, and how they can speak to each other in that possibility.

## 5. The Moment of the Political in the Phenomenological Antinomy

Despite that the self-understanding of a motivational end of phenomenology is that phenomenology should aim to clarify and thematize the ultimately “disinterested

---

<sup>15</sup> Heidegger(1985), 105

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Apparently, this sense of place finds its origin in Aristotle; in Aristotle, to be actualized is to be given a place in the order of beings. It also transparently revives in the Heideggerian motto that “language is a dwelling of being.” In Kant, too, the impossibility of talking about the pure transcendental subject as such is rendered to the problem of ‘How to designate a proper place for thought.’ Determination of being as a legal designation of a place is shaped with Husserl somewhat in the most ‘finished,’ most dramatic, and perhaps most ‘formidable’ fashion in this tradition of Western metaphysics.

[*uninterssierten/unbeteiligten*]” essence of *théoria*,<sup>18</sup> Husserl’s phenomenology, from the very beginning launched itself as a clearly *interest-laden* project. In other words, the incipient motif that initiates the official move of phenomenology with the investigation into logic and has persisted from then on, is something that can be understood from the point of view of a strong interest. One most impending and long-lasting Husserlian phenomenological interest is a kind of *geopolitical* interest in a *re-mapping* of the rules of epistemology; a re-drawing of the constitutional diagram of truth in the form of a re-shaping of the whole field system of science in the philosophical matrix is a consistent political interest that mobilizes Husserl’s phenomenology as a whole.

By the political, in relation to the structure of the phenomenological being, we mean, first of all and above all, that which is concerned with *placement* in certain power-relation. We define as the political the structural character in which the relation between the placed beings is identified in a hierarchical *power-relation*, without the investment of which the placement itself does not occur, and which itself is an effect of the regional-ontological demarcation. The key intent of that placement is, once again, *relation*. Giving places, designating places, shifting places, in the form of a bordering—all mean precisely a setup and an administration of certain definite political relation between those *differentiae* undergoing the placement. The specific object on which the placement is acted is *being* in Husserl’s case and the political of which we are catching sight indicates the character of an ontological relation between the regions determined according to the phenomenological rule of differentiation. On the other hand, the political is brought about with the phenomenological gesture to claim a legal *right* to decide the rule of the production and the management of the “legitimacy of the highest and ultimately necessary indubitability which leaves remaining no unasked and unsettled questions.” (Husserl 1974, 23)

Now in the antinomic relational hierarchy between the two regions and kinds of being, the political specified in the meaning above works in such a way that the ideal, corresponding to the subjective-transcendental, metaphysically takes ‘care’ of the totality of the real; with the ‘care’, the ideal *provides* the absolute self-evident ground for any formal signification and in return, the totality of the natural-real acquires a legitimate meaning of its being. This care represents no other than the free transcendental play of subjective intentionality. With that relational-foundational structure of the intentional care, reason is neither a mere Cartesian natural light nor a Kantian legislator in Husserl, but an exclusively administrative and implementing *political* power as such which governs all epistemological relations in order to obtain ultimate security for the possibility of knowing. That power bespeaks itself precisely through the ontological antinomy between the real and the ideal.

Ultimately, the overall structure of the antinomy places the ideal-normative in a dialectically oppositional relation to the real-factual. Within the relational structure, the

<sup>18</sup> In Husserl, a philosopher, a phenomenologist eventually, is described as a “disinterested—nonparticipant—spectator” putting every worldly-thingly state of affairs to a universal question in a totally pure theoretical attitude, which means nothing but “doing a critique.” See Husserl (1970), 239 & “The Vienna Lecture” in *ibid*, 285.

two antinomic modes of being constantly reaching each other by the founding-founded, transcendent-immanent needs. Yet, the manner of interdependency is precisely such that the transcendental-ideal relentlessly exercises its positional power from without onto the natural-real, to delimit the possibility for the latter to *be* as a justified being; within the unity, the discriminant position of the ideal being itself is decided up as an absolutely exclusive reference point to decide both the urgency of *telos* and the ultimacy of *logos*. In this manner, a kind of geopolitical structure is set into the antinomy of the phenomenological being, in which a specific epistemological-cultural power relation is formulated and set out to function, instituting a set of new ontological meaning-value.

On the other hand, the phenomenological regional ontological antinomy as a logic of placement is attuned to the concept of politics of Rancièrean type, more or less. According to Rancière, politics arises with an ontological consciousness of the place; it is the logic of discordance over the proper boundary of the place due for the faction which feels itself deserved for that place.<sup>19</sup> The Rancièrean place here indicates fundamentally a political place where the possibility of speech is reified<sup>20</sup>; being means exactly being placed in order to speak. Such Rancièrean conception of placement is particularly conditioned by the possibility of a constant change of the boundary of the “space where parties, or lack of parts have been defined.”<sup>21</sup>

The claiming of such place is a correlate to the “questioning” of the existing order of relationship.<sup>22</sup> It *does* delegitimatize the existing order of beings and thereby reconfigures the relational structure, offering a new rule for the distribution of legitimacy. In this sense, Rancièrean concept of placement consumes the major geopolitical interest discovered in Husserl. But Husserlian placement has nothing to do with the “coming to existence of a place into phenomena” but has everything to do with a “going beyond the phenomena” to uncover the “concealed” place primordially reserved. In Husserl, it is not the case that a place for politics comes into existence, but that the political manifests itself with an ontological consciousness of the ideal place in eternal existence always already. In case of Husserl, the political is structurally internalized within the phenomenological transcendentality and the relational antinomy of being.

In this radical internality emerges a self-consciousness of the ideal part about its originally exceptional placedness vis-à-vis the manner in which the real is placed. The original subjective consciousness of always already being placed, having to be placed, in such manner and mode, corresponds precisely to the consciousness of self-power as that which is “being always already there” *incommensurably* from and for the sake of the other forms of being.<sup>23</sup> That the ideal power is absolutely validated by being placed at the ideal region preserving its full purity represents a phenomenological *justice of*

---

<sup>19</sup> Rancière (1999)

<sup>20</sup> Ibid., Chapter 2.

<sup>21</sup> Ibid. 30.

<sup>22</sup> Ibid. 36.

<sup>23</sup> See especially Husserl (1970), Parts I-II and “The Vienna Lecture” in Ibid. 269-299. In addition, the notion of self-evidence in such sense is widely discussed in “The Origin of Geometry” in Ibid. 353-378.

*immanence* as that which is demanded from the idea of science and theory as such.<sup>24</sup>

The origin of all these political phenomena is precisely the ontological structural antinomy between the ideal and the real. In Husserlian framework, politics is present directly in the metaphysical flow of the legitimacy-founding power from the ideal to the real; the absolute antinomic ontological boundary serves the niche where any meaningful speech is allowed to begin and the essential theoretical substratum on which phenomenological talk is possible at all.

## 6. Conclusion: A Positive Antinomy

It is Adorno who picked up the name antinomy first as a systemic fault of Husserl's phenomenology.<sup>25</sup> Sharp and brilliant as it is, his analysis is mainly focused on the *Logical Investigations* particularly on the antinomic mechanism of the categorical intuition in which the immediate wholeness of the pure presence of the universal Idea is 'hypostatized' into a particular perceptual event of *tode-ti* which is always already mediated by what is not itself.<sup>26</sup>

But Husserlian antinomy, as I have translated it into an ontologico-teleological antinomy, rules over in fact the entire phase of Husserl's phenomenology. For Husserl, the term "antinomy" can serve an index referring to the unique and most problematic Husserlian dialectic of inclusion and exclusion with which a specific epistemological power relation is positively formulated in such a way to establish a meaning hierarchy between theoreticity and normativity, between totality and infinity, between phenomena and essence, between part and whole, between meaning and origin, between subjectivity and objectivity, between crisis and critique, between antiquity and modernity, and at last between Europe and all the nonEuropean Rest. All those relations, phenomenologically captured as enigmatic, are in an inclusively-excluded, exclusively-including relational symbiosis throughout Husserl precisely and entirely grounded on the antinomy between the ideal and the real. It reveals us in the end a peculiar manner in which Husserl's phenomenology places the universal-ideal in the hierarchical power relation to the particular-real within the structure of the totality of all-encompassedness. As such, the Husserlian ontological-structural antinomy as a logic of placement performs a politics on the level of being.

Such phenomenological antinomy no longer yields a Kantian situation that the rational dialectical striving for the ideal conflicts with the rational critical understanding of the real. Instead, the antinomic presence of the ideal itself is to be the essential condition for the possibility of knowing at all; understanding can complete its mission rather than being limited precisely thanks to the uncompromising ontological irreconcilability between the two modes and regions of being. The ontological oppositional relation to the otherness is inherent to the very being structure of the phenomenological reason.

The Husserlian antinomy is fundamentally positive-teleological rather than

---

<sup>24</sup> See Introduction of Husserl(1978).

<sup>25</sup> Adorno (1982)

<sup>26</sup> Ibid, 119-120 & 203-204

negative-dialectical in Kantian function. The antinomy in Husserl is something that must preemptively exist *for the sake of* the unity of rationality, rather than being a consequential confrontation with it; it is precisely the incompatible state of the ideal being thanks to, and on the ground of which the route for the justification of the power of reason opens. In this sense, Husserlian antinomy does not appeal to the negative critical function as self-restriction and self-discipline of reason as in Kant, but stands for an absolute positivity which makes reason constantly affirm and reaffirm its infinite metaphysico-political power to construct meaning and decide legitimacy.

## References

- Adorno, Theodor(1982). *Against Epistemology: A Metacritique: studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, trans. W. Domingo, Cambridge: MIT Press.
- Heidegger, Martin(1985). *History of the Concept of Time*, trans. Theodore Kisiel, Bloomington: Indiana University Press
- Husserl, Edmund(1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr Evanston. Northwestern University Press [*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Haag, Martinus Nijhoff, 1962].
- “The Origin of Geometry,” in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp.353-378.
- “Philosophy and the Crisis of European Humanity,” (“The Vienna Lecture.”) in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp.269-299.
- (1974) “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy,” trans. Ted E. Klein, Jr. & William E. Pohl, *Southwestern Journal of Philosophy* 5:3, Fall, pp.9-56.
- (1978). *Formal and Transcendental Logic*, trans. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff
- (1980). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Third Book: Phenomenology and Foundations of the Sciences*, trans. T. E. Klein & W.E. Pohl, The Hague : Martinus Nijhoff.
- (1983). *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff.
- (2001a). *Logical Investigations vol. 1*, trans. J.N. Findlay. New York: Humanities Press.
- (2001b). *Logical Investigations vol. 2*, trans. J.N. Findlay. New York: Humanities Press.
- Kant, Immanuel (1965). *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press.
- Landgrebe, Ludwig(1981). “Regions of Beings and Regional Ontologies in Husserl's Phenomenology” in *Apriori and World: European Contribution to Husserlian Phenomenology*. M. Nijhoff: The Hague.
- Rancière, Jacques(1999). *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose Minneapolis:University of Minneapolis Press.

# WORKSHOP 1

## Scientific Technology and Transformation of Humanity: From phenomenological and Postphenomenological Viewpoints

Organizer: Shoji Nagataki (Chukyo University)

Speakers: Liberati Nicola (Universiy of Twente) ,

Testuya Kono (Rikkyo University) ,

Kiyotaka Naoe (Tohoku University) , Shoji Nagataki

Humans have changed their environmental world in various ways for comfort and convenience with a wide range of technology. They have designed different types of dwelling in order to make a living space comfortable. Most notably, the advancement of science and technology after the scientific and industrial revolutions has been transforming our living world drastically. Highly advanced digital technology has produced a virtual and an augmented reality, thus changing a phenomenological space in the traditional meaning. More light would be shed on these changes with the aid of the phenomenological insight that the world given to us is mediated by the body--- a medium through which we recognize, work on, and physically transform the world. Technology is also bringing transformation in the way in which our body functions.

In this workshop, four speakers focus on the environmental world and human condition being reshaped by science and technology, and raise issues on what these ongoing changes mean to us.

Specifically, Nicola Liberati analyses situations where digital devices are intervening in the formation of intimate human relations among the users from a postphenomenological point of view. Tetsuya Kono discusses the matter of human subjectivity conceived as part of the actor network interwoven with phenomena such as other living things, artifacts, and organizations, and examine the first-person status within it. Kiyotaka Naoe analyses the way in which artifacts produced by technology can cause the transformation of human relationships with others and the world, and take on new meanings and values. Shoji Nagataki discusses the property of vulnerability as part of human nature and its transformation in light of new risks given by science and technology from phenomenological and postphenomenological perspectives. In the course of discussion, he also suggests that it is problematic for humans to coexist with the

newcomers like robots and AIs.

## **1. Being digitally intimately connected: Mediation theory and the generation of new sexual intimacy thanks to the use of new computer devices**

Liberati, Nicola (University of Twente)

liberati.nicola@gmail.com

This short paper aims to shed light on the kind of possible effects of new sexual devices on our sexuality through the use of postphenomenology and mediation theory.

Digital technologies are becoming intimate by touching our everyday life in every aspect including the sexual ones. Lovers communicate through video calls and text messages, and today it is possible even to have digital technologies which tactually connect two or more subjects within sexual intercourse: the teledildos (Rheingold 1990; Liberati 2017).

Teledildos are a reproduction of sexual organs with sensors and motors to capture, digitalize, and transmit the actions and the tactile stimulation provided by one user. Since the system can reproduce the motions of one user and capture the feedback of a second user, it is possible to have a system where two people are interacting and touching each other feeling the other bodily resistance.

The digital system, through this process of digitalization and re-materialization of the sexual act, modifies the relations the two people can have by enabling them to change their gender as they wish. Since the way users are visualized by others depends on the way people decide to configure their teledildos, the gender of the people will be not so relevant for the relation. A male through teledildos can be visualized as a female by a person who likes females. Moreover, everything which can provide a digital signal becomes potentially a sexual partner since any input can be visualized as a sexual partner through the. A digital alarm could provide the input, and the user could translate that input into sexual motions turning the alarm into an active sexual partner.

It could be just a very fancy way of being in touch, but it also has profound effects on the way we live our sexual life.

Phenomenology teaches us subjects and objects are related continuously to each other. Subjects actively perceive the world around, and, at the same time, the world tempts the subjects suggesting specific praxes and actions (Husserl 1966).

Postphenomenology shows how technology is not neutral (Ihde 1990; Liberati 2015). The perception of the world is deeply affected by the technologies used and then the temptations change.

Mediation theory goes even further by showing how the technologies do not merely shape the perception, but even the meaning people give to their actions (Verbeek 2011).

Thus, if we follow postphenomenology, not only people of a specific gender will start to be attractive, but everyone will be attractive thanks to the possibility of changing

their gender through the devices. Even objects will become tempting since specific objects will be able to provide the kind of input suitable for teledildos and so they will be visualized as potential sexual partners.

This technology has the potentiality to change the way we perceive the world and the way we are attracted towards others and the objects around us. Moreover, if we also follow the points provided by mediation theory, it is also clear that even the meaning we give to sex and sexual intercourse will change according to the new potentialities provided by these devices.

We should ask ourselves how we are going to be affected in our conception of love and sex. It is not merely a new way of having sexual intercourse with another person, but also our way of thinking of our place as sexual partners and the idea we have of sex in general will change.

## References

- Husserl, Edmund. 1966. *Analysen Zur Passiven Synthesis Aus Vorlesungs- Und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edited by Margot Fleischer. Vol. XI. Husserliana. Den Haag: M. Nijhoff.
- Ihde, Don. 1990. *Technology and the Lifeworld. From Garden to Earth*. Bloomington: Indiana University.
- Liberati, Nicola. 2015. "Technology, Phenomenology and the Everyday World: A Phenomenological Analysis on How Technologies Mould Our World." *Human Studies*. Springer Netherlands, 1-28. doi:10.1007/s10746-015-9353-5.
- . 2017. "Teledildonics and New Ways of 'Being in Touch' : A Phenomenological Analysis of the Use of Haptic Devices for Intimate Relations." *Science and Engineering Ethics* 23 (3). Springer Netherlands: 801-23. doi:10.1007/s11948-016-9827-5.
- Rheingold, Howard. 1990. "Teledildonics: Reach out and Touch Someone." *Mondo* 2000, no. 2: 52-54.
- Verbeek, Peter-Paul. 2011. *Moralizing Technology: Understanding and Designing the Morality of Things*. University of Chicago Press.

**Acknowledgements :** The author is supported by the NWO VICI project "Theorizing Technological Mediation: toward an empirical-philosophical theory of technology" (grant number: 277-20-006).

## 2. Transcendental Subjectivity as an Actor network and the First Person Perspective

Kono, Tetsuya(Rikkyo University)  
tetsuyakono@rikkyo.ac.jp

There is a controversy about what transcendental subjectivity (TS) means. Some say that TS is a field of sense-bestowal while some say that TS is the ego which bestows

senses to the world. Donn Welton says, “if the world has its entire being as significance, then the subjectivity as “the field of sense-bestowal” is already entailed. Thus world as the nexus of sense entails a correlative notion of subjectivity, not just particular “sense-bestowing acts” but also an interrelated whole of capabilities, habitualities, and modes of interaction in terms of which things acquire their qualities.” (Welton 2000, 91) My question about this basic claim of phenomenology is what sense is and what sense-bestowal is. Sense must not be an inner concept or notion; sense-bestowing must not be notion-projection to the world. The former is impossible and the latter is simply absurd.

The sense-bestowing is originally nothing but the sign process. As C. S. Peirce maintained, the sign can be analyzed as the triadic relation of a sign vehicle (a representamen) which stands for some object to someone or some context (the interpretant). In other words, whenever the representing relation has an instance, we find one thing (the object) being represented by another thing (the “representamen”) to a third thing (the “interpretant”). A sign can function only when it is interpreted as such. A footprint is just a physical mark on the sand without an interpretant. A sign signifies something (object), only when a thing which is present to us designates another thing which is not present to us. In this sense, the signification of sign concerns animal's forecast or inference: for example, seeing dark clouds, a sailor thinks that it will rain soon. It is the relation between dark clouds and rain that makes a fisherman foresee the rainfall. It is the relation between some symptoms and the disease that makes a doctor give a diagnosis. It is habit that mediates subsequent recognition of the relation between sign and object. Therefore, an interpretant generates when an interpreter selects a semiotic relationship between a sign and an object among infinite semiotic relationship in the natural world, and get the very relationship in the habit. Thus, it is the relation between the sign and the object that generates the interpretant and not vice versa. But, the interpretant is an expression of the selection by the interpreter, though this selection can be conscious or not. The whole sign relation between the sign and the object in the world should be called as a “field of sense-bestowal”; this field is nothing but transcendental subjectivity. TS is the world itself, the lifeworld itself; experimental self is the interpretant. The former generates the latter. The first person perspective emerges through the selection of certain relations from TS. It is a potentiality of TS, which develops along with temporality.

The signs in the world are not always natural but also human made, i.e. artificial. I would like to claim that the lifeworld, the world with senses, is actually the whole of actor-networks. The theory of “actor-network”, in other words, “hybrid community”, or “assemblage” is developed by Michel Callon and Bruno Latour. The actor-network is reducible neither to an actor alone nor to a network. It is composed of a series of heterogeneous elements, animate and inanimate, that have been linked to one another. The “actants” of the network are materially heterogeneous. An actor-network can be

described by a map of “material-semiotic” relations that are simultaneously material and semiotic. What kinds of non-human actants exist in our environment can have profound effects on our existence and on our psychological activities. The technological orders can place limitations on our thinking, as easily as they can enable important and wonderfully extended cognitive performances. When we can integrate the affordances of technological artifacts into our action system, we change ourselves to new enhanced beings. Our lifeworld is the material-semiotic world. The relations=senses in the lifeworld are at the same time causal and semiotic. They are at the same time powers and references. The lifeworld is an assemblage networking heterogeneous (animate and inanimate, natural and artificial) elements. If the lifeworld itself is TS, TS is intersubjective, material and semiotic, causal and referential. This material-semiotic world produces empirical self, i.e. our mind, our self.

## References

- Callon, M. (1986). Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay. In John Law (ed.), *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Welton, Don. 2000. *The Other Husserl*. Bloomington: Indiana University Press.

**Acknowledgements :** supported by JSPS KAKENHI 17H00903

### 3. Mutual sense-making and Value-sensitive design

Naoe, Kiyotaka (Tohoku University)  
knaoe@m.tohoku.ac.jp

Engineering activity is said to embody tacit knowledge. In contrast to the verbal, explicit, this knowledge gives reliability and smoothness to the operation of a system, enables the relationship between humans and machines (e.g., endoscopic operation), identifies artifacts’ functions, makes judgments on risk acceptability, and also works as a foundation for knowledge sharing and knowledge creation in a group and so on. Although almost all engineering knowledge is tacit or rooted in non-propositional knowledge, tacit knowledge is usually viewed as being personal, as suggested even by its first advocate, Michael Polanyi. In this paper, however, I focus on the collectiveness of tacit knowledge in engineering processes.

H. Collins contrasts collective tacit knowledge (CTK) with what he calls relational tacit knowledge (RTK) and somatic tacit knowledge (STK), saying that, whereas the latter two are personal and reducible to the explicit, the former is embedded in society and unique to humans. Simple examples of CTK is bicycle-riding. In contrast to Bike-

balancing which is merely physical phenomena and possible to reproduce in machines (STK), negotiating traffics contains reactions to the traffic situation, care for others and movements of others, thus embodied in the social milieu from the beginning (CTK). Departing from the use of Collins's term social Cartesianism, which regards the body as purely causal or physiological, I take the first-person perspective and highlight the "phenomenal body" in Merleau-Ponty's sense. "I experience my body (tacitly) as a unified potential or capacity for doing this and that - typing this sentence, scratching that itch and so on" (Merleau-Ponty, "Phenomenology of Perception" ). Through the medium of our living body, we constitute the world we live in and contact with other things and persons. By overlooking this process of "Participatory Sense-Making" (PSM), Collins fails to grasp the foundation of collectiveness.

By presenting an example of chalk factory in which more than 70% of the employees have intellectual disabilities, some of them severe, and for whom, instead of abstract verbal instruction, step-by-step communication is necessary, I examine the flexible structure of CTK with detailed analyses of incorporeal relationships and PSM, based on A. Schutz's concepts of "mutual tuning-in relationship" and "system of relevance" . Engineering activity here has its origin in mutual sense-making by multiple people, in this case, an employee and her job coach. On the foundation of mutual tuning-in relationships, the following processes take place: (1)Both the employee and her job coach pay joint attention to the same situations. Each of them coordinates her movements with the changes in speed, directions of the other, and then anticipates how the other moves in the next. In this process of synchronization resonance, both of them participate in each other's sense-making. (2)The intellectual disability person and her job coach thus gradually acquire flexible mutual sense-making: what they should focus attention, how to understand the situation, what is the symptom of the change, for example. (3)They discover of artifact's function in the process of the product test. For the sake of product test, the factory invented specialized, easy-to-understand test jig. Because obedience to the rule has little power here, they should be discovered and interpreted as such and such first. The function or meaning of artifacts is created in-between the participants, the jig, and chalks.

From such thinking, moreover, another significant point follows: namely, the two-sidedness of tacit knowledge. On the one hand, PSM has a tendency to stabilize; it is routinized to "taken-for-granted" knowledge by repetition of experiences (Schutz 1970). On the other hand, PSM, as a problem-solving activity, has the flexibility to address unintended or unplanned situations: PSM is in readiness to prepare for unforeseen or analogous situations (Crease 1994). The script is not instructions for execution, but serves the meaning, helping to evoke it so the performance can issue out from it. Thus, CTK involves a dialectical relationship between the formulated routine and the unformulated improvisation. Moreover, my discussion also reveals the practical as well

as the theoretical significance of CTK. CTK not only confers meanings to artifacts, but also enable us to explain the organizational structure of the cases so often discussed in engineering ethics, "ironies of automatization" (Bainbridge 1987) or the "normalization of deviance" (Vaughn 1997), for example.

## References

- Bainbridge, L. 1987. "Ironies of automation." *New Technology and Human Error*. J. Rasmussen, K. Duncan, and J. Leplat, eds. Chichester: Wiley.
- Collins, Harry. 2010. *Tacit and explicit knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crease, Robert P. 1994. "The improvisational problem" . in *Man and World* 27, 181-193.
- Schutz, Alfred. 1964. *Studies in social theory* (Collected papers 2, Phaenomenologica 15). Leiden: M. Nijhoff.
- Schutz, Alfred. 1970. *Reflections on the problem of relevance*. Westport : Greenwood Press.
- Schutz, Alfred and Luckmann, Thomas. 1973. *The structures of the life-world*. Evanston: Northwestern University Press.
- Vaughn, Diana. 1996. *The Challenger Launch Decision*. Chicago: University of Chicago Press.

## 4. Vulnerability, Risk, and Humanity

**Nagataki,Shoji (Chukyo University)**  
**shojinagataki@gmail.com**

In this paper, I consider the history of humans in terms of struggles for overcoming vulnerability, and situate contemporary technologies advanced through scientific and industrial revolutions on the background of those struggles. Then, I analyze what possible products of robotics mean to us from a viewpoint of vulnerability, with a special attention to the problem of robot-human coexistence.

Humans have devised a variety of tools and changed their environmental world in order to compensate for their vulnerabilities. As a result, while old types of risk, such as shortage of food, menace of predators and so on, have been substantially reduced, new ones have emerged (Coeckelbergh 2013). We can view the current development of AI and robotics from a historical perspective of coping with human vulnerability. According to Cartesian ontology, products of scientific technology, no matter how excellent they are, belong to *res extensa*, thus essentially different from humans in a metaphysical sense. In the near future, robotics and AI research may succeed in creating very humanlike beings which can exceed human intelligence in many senses. Human desire to replicate themselves may make such beings more than just industrial products, just *res extensa*. Those beings, which are a kind of externalization of human intelligence, could become *res cogitans* like us in the sense of beings with mind and consciousness. We might even notice within us "the archaic remnants of emotions which may linger in our revulsion" (Habermas 2003, 25) against such beings. In that case, we will have a much more crucial

problem of whether we should accept such intelligent and humanlike robots as our partners.

What is necessary for such robots to be accepted as social members for us, or to coexist with us? How can they be not just mere objects, but intersubjective beings which can share with us “processes of reaching understanding and self-understanding” (Habermas 2003, 10)? My thesis is that they have to be a moral agent with a kind of humanity. Otherwise, such robots can be a new type of significant risk for us.

What kind of beings do humans acknowledge as moral agents? Analyzing situations in which someone is deemed a moral agent, there are, among others, three conditions to be met. First, it can be seen as being basically similar with each other in terms of bodily structure, cognitive ability, and so on. Second, despite those similarities, there is a variety of differences in each individual, some of which are inscrutable from the first-person perspective. Third, morality can be acquired only if we are mindful of our vulnerability and social dependence.

Psychological abilities specific to humans are bodily restricted. Our cognitive style is largely determined by physical features that we have. Whether the other is a human or a human-like robot, clues to properly capture its intention are provided by our having similar bodies. Such similarity helps us to predict how it perceives the outer world and what intent it has. From a phenomenological point of view, this kind of psychological ability is based on bodily similarity and ontological homogeneity among us. Our first level [of communication] is the universally human, and is closely linked with our similarity as organic beings--in certain cases, even with what we share with the animals (Dreyfus and Taylor 2015, 107).

Injuries and diseases are caused when the skin and inner tissues are physically damaged, when ultraviolet rays erode the skin, or when bacteria, viruses, or toxic substances affect the body through the skin-boundary. No matter how science and technology progress, our vulnerability comes down to the fact that the skin is thin and susceptible to damage. As Coeckelbergh says, “we have to realise that we are existentially vulnerable and that we are naked” (Coeckelbergh 2013, 43). The direct and mutual relationship between humans and the world and things in it is sometime expressed by a metaphor of touching. If robots and AIs produced by scientific technologies in 21st century do not share the common ground with us and the world in some way, they cannot be moral agents.

The discussions so far suggests the importance of bodily similarity and ontological homogeneity with us. However, these do not suffice for something's being a moral agent. There is another element to be considered: alterity, or otherness, against such affinities. My thesis is that such an irreplaceability consists in its having a rich inner world. Such private realm is where our personality and irreplaceability, including that of moral responsibility, lie in. Thus, for example, a machine which functions in a predictable or

required way does not have its “alterity,” even if it is as good an industrial product as can be. When coordinating ourselves in order to engage in a cooperative activity, we will feel an affinity between us, while when failing in it, a sense of alterity, impenetrability, or inscrutability will be imposed upon us. In fact, such alterity is very familiar. It is a common experience that we find similarities as well as differences between us.

Alterity and morality are based on the irreplaceability which is closely related with such inscrutable inner affluence. If we can implement this inner affluence in robots, they are probably become moral agents for human beings in some way. As I argued, it is necessary for something's being a moral agent us to share the ontological homogeneity with a human being. This homogeneity can be grasped by the concept of, for example, common vulnerability with human. It is impossible to realize such human vulnerability in machines like robots at the current moment. Is it reduced to the technological problem of (bio-)engineering realization of a humanlike skin? Or is there a deeper metaphysical problem?

## References

- Coeckelbergh, Mark. 2013. *Human being @ risk*. Philosophy of engineering and technology vol 12. Dordrecht: Springer.
- Dreyfus, Hubert L. and Taylor, Charles. 2015. *Retrieving realism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen. 2003. *The future of human nature*. Cambridge: Polity Press.



# 日本現象学会会則

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従つて会の運営について協議決定する。

第十一条 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」とができる。但し、総会の承認を要する。

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め二〇〇〇円に改定)  
(昭和五五年五月三〇日制定)

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」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ふ。

- 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。

## 研究奨励賞について

二〇一二年度より設けられました若手研究者を対象とした「研究奨励賞」第六回（二〇一七年度）受賞者は横山陸氏「マックス・シェラーにおける「感情の哲学」」でした。横山氏には、昨年一月一二日大阪大学での第三九回研究大会総会にて、表彰状および副賞が手渡されました。

## 編集後記

『現象学年報』第三四号をお届けいたします。

大阪大学吹田キャンパスで開催されました第三九回研究大会では「共同行為の現象学・現象学と現代行為論の接点を探る」というタイトルのシンポジウムが行われました。古田徹也先生、木村正人先生、植村玄輝先生にご発表をご議論をいただき、特集としてお三方の論文を掲載いたしました。海外特別講演はシャーロッタ・ワイゲルト先生、ユスク先生にご発表をいただきました。また昨年掲載できなかつたスヴェナウス先生の講演論文翻訳を本号に掲載いたしました。

特集につづいて「ワークショップ」の報告を二本掲載しております。

公募ワークショップとして長滝祥司先生がオーガナイザーを務められた“Scientific Technology and Transformation of Humanity”は、英語で行われましたので、報告も英語となつております。また「男女共同参画・若手支援ワークショップ」として、秋葉剛史先生がオーガナイザーの「現象学を（用いて）どう教えるか—教育に関する情報と知見

の共有に向けて」の報告も掲載いたしております。

個人研究発表は、厳正な審査によつて選考された優秀論文一四編が掲載されています。

書評欄では長門祐介先生に植村玄輝氏・八重櫻徹氏・吉川孝氏編著、富山豊氏・森浩次著『ワードマップ 現代現象学』を、佐藤駿先生に植村玄輝氏著『真理・存在・意識—フッサール『論理学研究』を読む』を、高井寛先生に串田純一氏『ハイデガーと生き物の問題』を評していただきました。

今回は、海外事情として池田喬先生にニューヨークやコペンハーゲンでの研究滞在の報告をご寄稿いただきました。

本号出版に関して、編集委員長の私の過失で、書評欄にご執筆いただいた方々にスケジュール上のご無理をお願いいたし、ご迷惑をおかけいたしましたことを心よりお詫び申し上げます。今回、刊行に向けてご協力いただいた執筆者の皆様に、改めて御礼を申し上げます。

本号の出版に関しましては、協和印刷株式会社の宮田末男氏をはじめ、社員・スタッフの皆様から多大なご支援、ご協力をいただきました。迅速で正確な校正作業に感嘆いたしました。編集委員会を代表して、心より御礼申し上げます。

（加國尚志 記）

## 日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒 556-0871

大阪府吹田市山田丘1番2号

大阪大学人間科学研究科基礎人間科学講座現代思想研究室

Tel : 06-6879-8075

E-mail : paj-office@pa.j.jp

公式ホームページ

<http://paj-jp/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

Kenta KODAIRA	Hermeneutische Dekonstruktion der ästhetischen Theorie —Die Problematik der Einbildungskraft in Kants Ästhetik und Hermeneutik—
Junpei SHIROTA	Heideggers Frage nach dem Abgrund zwischen Mensch und Tier: Über $\varphi\sigmaις$ in seiner Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik
Takashi SUZUKI	Eingelegtes im Verstehen des Anderen
Hiroshi TAKAI	Heidegger's Theory of Space
Shotaro TAKENAKA	Phenomenology and Human Science : On the Understanding of the Human Being in Husserl's Phenomenology
Chihiro NISHIMURA	Rede und Aussage in der Philosophie Heideggers
Hiroshi HIRAOKA	Le présent écartelé : Levinas et <i>Leçons sur la conscience intime du temps</i> de Husserl.
Yoshihiro HOMMA	La voix du « Je » et la « folie du nom » — L'interprétation de Rogozinski sur l' <i>Exode</i> — chapitre 3
Takeshi MITSUHARA	Nishida's Critique of Husserl at the Time of <i>Self-aware System of Universals</i>
Tomohiro YAMASHITA	Heideggers Auffassung der ontologischen Struktur von Verantwortung. Die Zeitlichkeit des Vernünftigen.
Norihiro YOKOCHI	Phenomenological Considerations of Practical Syllogism and <i>phronēsis</i> in Heidegger's Lecture <i>Platon: Sophistes</i> .

### ***Book Review***

Yusuke NAGATO	Genki UEMURA, Toru YAEGASHI and Takashi YOSHIKAWA (eds.), <i>Contemporary Phenomenology</i> (Shinyosha, 2018)
Shun SATO	Genki UEMURA, <i>Truth, Being, and Consciousness: Reading Husserl's Logische Untersuchungen</i> (Chisen Shokan, 2017)
Hiroshi TAKAI	Junichi KUSHITA, Heidegger und das Problem des Lebewesens, 2017

### ***Abroad Information***

Takashi IKEDA	The Growing Movement of Political Phenomenology: Report on My Research Stay in New York and Copenhagen
---------------	--

### ***Abstracts***

Tetsuya FURYTA, Masato KIMURA, Genki UEMURA, Shōji NAGATAKI, Takeshi AKIBA  
Shintaro AKASAKA, Ryusuke OKAJIMA, Jun KUZUYA, Kenta KODAIRA, Junpei SHIROTA  
Takashi SUZUKI, Hiroshi TAKAI, Shotaro TAKENAKA, Chihiro NISHIMURA  
Hiroshi HIRAOKA, Yoshihiro HOMMA, Takeshi MITSUHARA, Tomohiro YAMASHITA  
Norihiro YOKOCHI

# GENSHÔGAKU NENPÔ 34

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

---

## Contents

### ***Special Issue : Phenomenology of Collective Action***

- |                |   |
|----------------|---|
| Tetsuya FURUTA | The Scope of Joint-Action Theory with a Focus on the Analytic Philosophy  |
| Masato KIMURA  | Collective Action and Recurrence of Expectations  |
| Genki UEMURA   | On the Intersection between Early Phenomenology and Contemporary Debates on Collective Actions. What We May Expect, What We Had Better Not to, and Some Future Tasks. |

### ***Special Lecture***

- |  |  |
|--|--|
| Fredrik Svenaeus<br>(tr. by Kentaro OTAGIRI) | Edith Stein's Phenomenology of Sensual and Emotional Empathy   |
| Charlotta Weigelt<br>(tr. by Yuto KANNARI)   | Phenomenology and the Problem of Causality   |
| Yusuk  | An Analysis of the Antinomic Structure of the Relation of Being in Husserl and Its Political Implication |

### ***Report of the 39th Meeting of PAJ***

#### ***Workshop 1***

- |                |  |
|----------------|--|
| Shoji NAGATAKI | Scientific Technology and Transformation of Humanity:<br>From Phenomenological and Postphenomenological Viewpoints |
|----------------|--|

#### ***Workshop 2***

- |               |  |
|---------------|--|
| Takeshi AKIBA | How to Teach (by Using) Phenomenology? |
|---------------|--|

### ***Articles Read in the 39th Meeting of PAJ***

- |                  |   |
|------------------|---|
| Shintaro AKASAKA | On the Appearance of the Other in the Early Works of Jean-Paul Sartre |
| Ryusuke OKAJIMA  | On the Notion of "My Present" in Bergson's <i>Matter and Memory</i>   |
| Jun KUZUYA       | Husserl's Concept of Perception and Dummettian Verificationism        |

●編集委員●

加國尚志  
三村尚彦  
古東哲明  
小手川正二郎  
和田渡

**現象学年報 34**

---

2018年11月20日 発行

編集発行 日本現象学会

〒565-0871

大阪市吹田市山田丘1番2号

大阪大学人間科学研究所

基礎人間科学講座

現代思想研究室

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

---

ISSN 0289-825X

