

φαινόμενον

現象学年報

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

καί

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人のための今後の課題——	
	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	シャーロット・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の検証主義	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る——……………	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』の解釈をめぐる——……………	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——……………	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——

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で、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かりを提供することであった。

分析系の共同行為論をめぐることは、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。

古田 徹也

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に思われる。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ィ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、

「手をあげることから、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)。ブラットマンはこれの下敷きに、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ら、後には何が残るのか」と (Bratman 2009: 42)。

この問いに対するブ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るのとパラレルな仕方では、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という課題に集約されることになる。そうブ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しよう。すると、にわか雨が降り出し、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こ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ったとしても、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」という意図をもって行為すれば、共同行為を行ったと言えるだろうか。——否。それだけでは足りない。というのも、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) と勝手に思ってい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でなければならぬ。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ブラットマンが考える理由である。

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」と言っ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。

ブラットマンは、複数人が共有された意図をもっ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っている。
- 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の意図をもっている。

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っている。

④ 上記の①～③が、構成員の間で共通知識となっている。

以上の諸条件の含意を、先の例に沿って説明しよう。まず①は、公園にいる人々が皆「東屋に行こう」という意図をもっていることを指す。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ことを意図しているだけかもしれないからだ。

次の②は、そ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、自分も相手と同じ行為をする意図をもっている、ということを目指す。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」という意図をもっている場合には、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っ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ったりなどしたら「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）と勝手に思ってい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っているということ

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」という意図をもっているとしても、その内実は相当に異なるものでありうる。ある人はいますぐに走って東屋に行こうと思っているのかもしれないが、別の人はゆっ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、いったん家に帰ってひと休みし、服を着替えてから東屋に行こうと思っているのかもしれない。そして、意図の詳細がこれほど異なっている場合には、「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、走って東屋に行こうと思っている人は、ゆっくり歩いていく人を待たないだろうし、家でひと休みしている人が、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って、互いに調整を行うか、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、一緒に走って東屋に行こうと思っている人々は、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、立ち上がった走り始めるのを待ったりするだろう。また、お互いにいったん家で休んでから東屋に行こうと思っている人々は、待ち合わせの時間をすり合わせたり、家から何をもっ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、それでも、複数人が意図を共有しているとは限らない。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）と勝手に思っている場合でも、互いに邪魔にならないように道を譲り合ったり、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っていること、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、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っているとしよう。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るなど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の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、ブ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っ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ったとしても、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い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出るような不測の要素も増加するし、全く意図しなかった過失に分類されるようなケースも数多くなる。したがって、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、この概念の射程を実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っ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、ブラットマンが論じていない事柄を指摘する、いわば外在的な批判である。しかし、仮に意図的な共同行為のみに取って関心を絞ったとしても、彼の議論の枠組みに対しては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。

ブラットマンは、個々人がどのような種類の意図をもち、それがどのようにに関係し合えば、その全体が〈共有された意図〉として立ち上がっ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、個々人の連携によっ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・プティットと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ですでに扱っていることもあり、紙幅の都合でここでは省略する。代わりに、以下ではまず、共通知識の成立とい

うものをめぐってブ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。

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っていることを、どうやって知ることができののだろうか。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る。かつてウィトゲンシュタインが明晰に示したように、人は自分自身によつては「事実……であること」と「……である」と私が信じていること」とを区別することができない (Wittgenstein 1953→2009: 1258-268)。したがって、相手の意図がどのようなも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、還元主義を採っ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・シュッ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

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、一一頁)

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ッツの現象学と、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に思われる。

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いし共有知識は、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つて、なるものではないし、行為に先立ってあるものでもない。私とあなたの期待の一致、

翻って共同行為は、共有知識が原因ないし根拠となっ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、それを取り出した期待によって、結果として共有知識を生み出しているのである。(同頁)

ここで描かれている構造は、主題は異なるが、ドナルド・デイヴィドソンが言語的コミュニケーションの成立をめぐる描き出そうとしている構造と似通っている。デイ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って、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——デイ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、共同行為に先立っ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際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、この視座に立った場合には、共同行為の責任をめぐる問題が首をもたげることになるだろう。

ブラットマンの言う〈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の多くは、彼らが事前・共謀し、それに基づいた〈共有された意図〉をもって何らかの共同行為をなした、ということ根拠にする。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、デイヴィドソンが扱っているケースであれば、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、誰が何をどうやったのかを我々が明確にしようとするのは、多くの場合、ある出来事に対して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ら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。つまり、行為の原因として自由意志(意図、欲求)の働きという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得ている。たとえば、小坂井(2008: chap.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ったものとも言える。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、別の方向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て因果的にどう結びつくのか、といったことは、さしあた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・プフェ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。

「プフェンダーによれば」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ことである。(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圏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ィアを提供する可能性をもつことが示唆されていると言ってよいだろう。

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って
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う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っ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ことはない。この点をア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）という刑事司法の機能は、例のアイヒマン的な自己弁護のロジック、すなわち、「あれは集団がやったことであり、私はその歯車にすぎなかった」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、誰もが自分のことをあらゆる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、

責任を問われた個人の人格に注目せざるをえないことにある。（ibid.）

彼女によれば、「我々が自分で行わなかった行為について罪を感じると言うことができるのは、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った行為について、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いう。言い換えれば、「集団の罪や集団の無罪というものは存在しない。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、かえっ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ことは、その意図とは反対に、何かを実際に行っ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）。

アレントは、集団の責任という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こと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、この見解はどこまで妥当だと言えるのだろうか。木村氏がまとめてるように、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、小手川正二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うるのか。そして、集団の責任という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があるだろう。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ようとするなら、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、明らかにおかしい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。

【文献表】

- 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 Epithaphs" 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 Sociality: 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 (二〇一七)「初期現象学と共同行為論の接点——期待してこられた「しなうがう」泥臭い仕事を厭わない人のための今後の課題」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」配付資料。
- 木村正人 (二〇一四)「共同不法行為の成立要件——共有意図なき共同行為」「行為論研究」第三号、行為論研究会、一四五―一六一頁。
- (二〇一七)「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」配付資料。
- 國分功一郎 (二〇一七)「中動態の世界——意志と責任の考古学」医学書院。
- 小坂井敏晶 (二〇〇八)「責任という虚構」東京大学出版会。

小手川正二郎（二〇一五）、『蘇るレヴィナス——『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」と——レヴィナスの責任論の意義、『國學院大學紀要』第五四卷、二九～四二頁。

筒井晴香（二〇一四）、「反個人主義的共同行為論——間主観的な行為者性」、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——ブ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、一～三五頁。

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

——（二〇一七）、「共同行為の問題圏——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、二二二～二三四頁。

※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的位置——

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: 122ff.)。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)」を中核として、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

ていることは、シュミットが指摘する他者認識の無限循環か共有知識かというジレンマにあつて、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、二三)、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) ③。

だが、こうした還元主義の隘路にむしろ自覚的に立つことが、「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、客観性や共有の裏づけがない知識——フォークウェイズや似非科学のような臆見、さらには実体的ない「空気」のごとき「知識」——を、ある意味独断的に先取することによって、理論が想定する非現実な循環を乗り越えているように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、さらにそれに対して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ュッ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⁽²⁾。

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」という問いを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 (Lips 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っている知識は、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。アナ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「共同体験の傾向」と呼ぶ (ebd.: 656)。

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っ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って利益があると認め、それゆえに繰り返しそれを実行したことが、ま、さ、し、く、理由になって、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」はいっ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ろうということをAという個人が信頼したという理由によって、個人Aは個人Bが代わりにAを顧慮するだろうと期待するのか。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ろう。∴「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のできない一つの事実に基礎づけられ

なければならぬといつ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、義務感を導き出している。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いが、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を「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ことで、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る。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収まりきらず、たえず隠蔽され、社会化されている以上の存在 (ausersoziales Sein) としてある (ebd.: 36)。他者のわからなさ、「秘密」を保持したまま、しかしなお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」に (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「社会化的なア priori 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「心理学的にはではなく、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る、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⁽³⁾。相互期待の「奇妙さ」を「本能的傾向性」という「確固たる基礎」にもと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理によってただ蓋然的のみ基づけられるような信頼を紹介して(「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、信頼によつて含意されている投企的な性格を逸してしまうことになる。ジンメルが注意深く補足するように (ebd.: 36)、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・ヴァイゼと並んで、ジンメルの形式社会学を継承する論者のひとりとして目されていたアルフレート・フーアカントは、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、事実を扱うという社会学の目標はジンメルによつて発案されたが、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 (Vierkant 1923: iii)。こうした認識は、ジークフリート・クラカウアー (Kracauer 1922)、テオドル・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ことになる⁽⁴⁾。ただし、これらの試みはなお、現象学を標語的のみに取り上げている感が強い。フー

アカントが上掲書で実際に行っている作業は、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的形式を、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、アルフレート・シュッツとその影響下にある論者たちがもつぱら想起されるが、シュッ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っている。

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的心的な基礎づけであり、あるいは内容に関わる知識社会的試みであった。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ごとく、論文「理解社会学のカテゴリ―」(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⁽⁵⁾。理解社会学が行為の説明を通じて社会を説明するというとき、それは人間の心的生理的特性から行為を捉えるということではなく、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ている」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⁽⁶⁾。しかした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」をもたらず法や慣習律、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」(Okroyierung)と呼んでいる。協定(ブ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ろうと押しつけであろうと、

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(ブラットマンのshared, not cooperative activity)。このように、単に目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られることは、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わる期待の循環が、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う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、ここに至って意外にも、ゲ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⁽⁷⁾。

五 われわれ関係の先与性——シュッツによる現象学的補遺

ヴェーバーの社会関係概念が多義的であることは、シュッ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、あたかも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対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樣ではない。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.: 300ff.)。

社会関係の存立可能性を行為者自身が「客観的に」判断することも

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。行為者はそれによって、ゲ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常人はむしろ、シュッツがシェーラーに依拠して述べるように、他者の存在を、そこにある身体物体への感情移入や類推、知識によって構成したり、期待の妥当性を殊更裏づけずとも、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とは独立した他の私の存在を前提にしている⁽⁸⁾。シュッツは、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、あらゆるコミュ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⁽⁹⁾。

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ない⁽¹⁰⁾。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」、表現野であるというこ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⁽¹¹⁾。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』に依拠してシュッ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。シュッツは、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）。

しかし溢れ出る徴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。シュッツはたしかに、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ともに時を経、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くる（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ずれにせよ得られない。詳述する余裕はもはやないが、シュッ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ると仮定しており、しかもそれらが私のもつであろ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。シュッツはこれらの「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みなしている⁽¹²⁾。

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、そしてシュッ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、共同行為に先立つてあるものでもない。私とあなたの期待の一致、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。期待の一致は、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（遺傳的傾向性や学習による条件づけ、フォーカル・ポイント、ヒューリスティック、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なある種の制約が先取されている必要がある（そもそも、無制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）。

共同行為の主体となる「われわれ」意識は前反省的に自明視されており、それは行為決定に際する反省的熟慮の埒外にある所与であり、制約なのである。シュッツはこのような疑念の停止を「自然的態度におけるエポケー」と呼び、日常知が「さらなる反証があらわれるまでの知」であることを明らかにした。しかしこのような制約の先取はすなわち日常行為が不合理であることを意味しない。諸制約は可能的には常に再考慮に開かれており、ただ当座の目的に関する限りにおいて、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。

注

- (1) 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。

(2) collective actionは、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っており、上記の循環問題が協力行為に限らず生じうることで、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ベ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）。

(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圏を超える「総合社会学者の見地を持っていたもの」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』の公刊にさへ先立ってい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ツ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、ゴッ

ト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いことに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.)。

(6) ゲマインシャフト行為概念は、(3)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ない。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ことであるが、麻酔のかかった患者への外科手術や自転車と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 (Oraka 1932: 121)、シュッツ (Schütz [1932] 2004: 292ff.) から初期現象学者たちによって一様に問題視されている。

(7) 諒解および共同行為概念のこうした用法は、「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(木村二〇一八)。

(8) 『知識形態と社会』(Scheier 1926)において、シェーラーはこのわれわれの先行所与性がアпри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さまに認めているが (ibid. 55)、シュッツは後年シェーラーを批判して、われわれの原信憑は、本来は人称特定以前の「匿名的な思惟の流れ」とするほうが適切であると述べている (Schütz [1942] 1962: 168)。

(9) 宮原 (一九九八) は、共有知識がはらむ無限循環を、意味の同一性とい

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、コミュニケーションは「へわれわれ」という地平」、あるいは「共同人間性」を前提とする」と考えていたことを指摘している (第三章)。

(10) シュッツはさらに共同行為 (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」私の発話が動機づけられ、その発話の「ゆえに」あなたが応答するという目的・理由の合理的な関係を形成している (Schütz [1932] 2004: 309)。

(11) 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) に先立って、私の体験を告知しており、相手の反応を引き出す合図^{キュー}として機能しうる。

(12) 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、シュッツはこの理念化を構成する二つ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いる (Schütz [1953] 1962: 11f.)。

文献

※訳書がある場合には参照したが、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 (二〇一) 「共同行為」とは何かーブラットマンの定義の批判的検討を通して」行為論研究会編『行為論研究』第二号、一―三五
- 木村正人 (二〇一〇) 「意志と行為の現象学―ヒルデブランド・ライナー・シュッツ」行為論研究会編『行為論研究』第一号、一三―三二
- 木村正人 (二〇一三) 「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」(叢書アレティア一六) 御茶ノ水書房、一四五―一六六
- 木村正人 (二〇一四) 「共同不法行為の成立要件」行為論研究会編『行為論研究』第三号、一四五―一六一
- 木村正人 (二〇一七) 「秩序問題と共同行為―循環を断ち切るのとはなか」二〇一七年度第二回行為論研究会、二〇一七年九月四日 (於 高千穂大学)
- 木村正人 (二〇一八) 「共同行為と諒解―M・ヴェーバーによる共同志向性の理論」行為論研究会編『行為論研究』第四号、一―二四
- Kracauer, Siegfried (1922) *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Sibyllen Verlag.
- Lipps, Theodor (1907) "Die soziologische Grundfrage," Alfred Pöetz (Hrsg.), *Archiv für Rassen- und Gesellschafts-Biologie: einschliesslich Rassen- und Gesellschaft-Hygiene*, 5te Heft, 652-674.
- Litt, Theodor (1924) *Individuum und Gemeinschaft: Grundlegung der Kulturphilosophie*, 2te völlig neu bearbeitete aufl., Teubner.
- 宮原勇 (一九九八) 『ディアロコスの現象学―対話的言語行為の構造と原理』晃洋書房
- 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. V/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 Einleitung in die verstehende Soziologie*, in ders, 2004, *Alfred Schütz Werkensgabe Band II*, hrsg. von Martin Endreß und Joachim Remm, UVK, 75-447.
- Schutz, Alfred (1942) "Schele'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*, 3-47.
- 新明正道 (一九二九) 『独逸社会学』社会科学叢書第一六編、日本評論社、

(一九七九『新明正道著作集 第四卷』三八九—五一九)

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 Knies 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・きむら まさひと・高千穂大学)

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こと

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ていた。たとえばアドルフ・ライナツハは、初期現象学における社会哲学の始まりとなる論考「民法のアプリオリな基礎」で、次のように述べる（強調は引用者）¹⁾。

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ので外的に現れる（＝（典型的には言語によって）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。私たちはここで、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てはならないし、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てはならない。これらの事例では、私たちはいつでも独立的な複数の作用を持つだろう。しかし、私たちのこの事例では、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っており、その他人を関与させ、自身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っ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）

ライナツハは、複数人によって行われる数的にひとつの命令があることを認めている。これは共同行為に他ならない。したがって、ライナツ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。

——という展開にときめいた人には悪いけれども、こういう具合に問題を立ててもまともな成果を上げる見込みは低いのでやめたほうが

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とんど述べない。というのも、「民法のアプリオリな基礎」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「法的形成体 (rechtliches Gebilde)」の生成・変化・消滅にどのように関わるかについての、アプリオリな（つまり本質にもとづく）法則だからだ (cf. Reinach 1913, 88 I, 10)。そのため、右の引用文における命令のような共同的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ことも、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のある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、何かを見ることが何かに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ささか隔たってしまった。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、共同行為を主題のかつ集中的に扱っているわけではない。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、ポーランド人、イタリア人など——が、ひとつの建築物を作っているとしよう。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ってきて、何人かはそのレンガを他の人に渡していき、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っているあいだ、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おり、彼らは互いを知っており、行動に際して相互作用のうちで互いに向き合っている（「…」）。さらには、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对象——レンガ、壁、建築物の全体——に向かっている。ここからは、（ある等しい志向的对象（建築物、そしてそれを建てることによって自分の日々の糧を得ること）によって規制される、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っている。さて、ここで私

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

ヴァルターもまた、共同行為の典型とっていいような例を取り上げてゐる。しかし、引用文中で二度繰り返される問いを見ればわかるように、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)」——「緒に属している感」(Gefühl der Zusammengehörigkeit)・「内的合一 (innere Einigung)」と呼ばれる——が必要だと論じてゐるのである (cf. Walther 1923, 33-66; Zahavi & Saice 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ふ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ツを持ち込みながら、それなりに大胆な再構成をすることが必要になる。だが、おそらくよりいっそう興味深いのは、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

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このような作業を行いたい。

2 期待してもいいこと

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はない。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いる。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は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。ヴァルターはまず、この問題の答えが何ではないかを、以下のように論じてゐる。(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、いま問題になっ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、同じ学問の問題に取り組み、そこで同じ方法を用いておりとしよう。そのとき彼らの体験の経

過のかんりの部分は、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っており、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、共同体は成立しない。とはいえ、そうした志向的な相互作用をつけ足しても、共同体の成立には不十分である。罵り合いながら互いに平手打ちをしている二人は、何らかの志向的相互作用のうちに立っているが、あきらかに共同体を形成していない。したがって、共同体が成立するためには、複数の個人が、志向的な相互作用のもとに立つだけでなく、同じ目的 (Sinn) に同じ仕方で関わるような志向的内容を持たなければならない。

だが、ヴァルターによれば、以上をもつても共同体の成立の条件が完全に特定されたと結論することはできない。志向的な相互作用に加え、同じ目的に同じ仕方で関わる志向的内容を持つことを共同体の成立要件に加えると、私たちはあるジレンマに直面してしまうのである (cf. Walther 1923, 23)。一方で、複数の個人が同じ目的に同じ仕方で関わる志向的内容を持つことは、たしかに一定の共同体に見出される特徴ではある。しかしこれは共同体一般の成立要件としては狭すぎる。その場合、同じ目的を分業によって目指す共同体が除外されてしまう

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の対象である (cf. Walther 1923, 25)。ところのも、この目的は、現実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)。だが、ここで志向の対象だけに着目し、多様な仕方での関わりを度外視してしまうと、この志向の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はできない²。この問題への対応策のひとつとして、ヴァルターは、志向の対象による動機づけを導入するといふ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、ある行為者にとってある志向の対象が目的であるのは、その行為者がその志向の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、目的の共有を通じて共同体の形成は、当該の共同体の成員全員が同じひとつの志向の対象に動機づけられていることによっ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の対象(つまり目的)に動機づけられているように見えるとき、そこで問題になっているのは (a) 真の意味での共同体の事例ではないか、(b) そのまま放っておくと消滅してしまう「病的な」共同体のいずれかかたのである (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ィ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の対象に動機づけられつつも、真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の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。したがってここでは、このドイツの勝利は志向の対象であり、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。したがって、皇帝の行為を動機づける志向の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総体行為へと、ある統一的な動機づけ連関によって結合される——たとえば、二人のあいだに多くの仲介者を介してのみそ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の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の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、戦争というひとつの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」と答えることもできる。

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の対象を動機として持つことを、単に同じ志向の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の対象に関わる行為を行なっている。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の対象に動機づけられているわけではなく、むしろ、阻止するというしかたでそれに関わりながら行為しているからである。したがって、同じ志向の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っていな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。そのかざりで、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っても差し支えない。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の対象 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の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、志向の対象・志向の対象の共有・志向の対象による動機づけ・行為の動機づけとはそれぞ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。したがって、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い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 ヴァルターの見解をさらに発展させる³

志向の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・プフェンダーが「動機と動機づけ」で詳しく論じている。プ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、私を取り巻く世界のなかにあるというのである。

プ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プ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、行為の動機を志向の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ろうと決めたとき、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である⁴。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の対象である。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っての理由であり、かならずし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って対象ではない (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 of 知覚という体験の意味内容であって、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が、少なくとも一見するかぎりでははっ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対象に異なる仕方に関わることを説明する役割を負うものことである。すると、ここで二つの疑念が出てくるように思える。第一に、動機を意味内容の一種と認めることは、行為を動機づける志向の対象に複数の体験が多様な仕方に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だろうか。第二に、志向の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。

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

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らうということではない。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）によって実現するものとして行為者の体験に登場してもよいものである。したがって、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に向かっていてい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で応答できる。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できる（cf. Chrudziński 2015）。

ヴァルターの見解をインガルデンの理論によって敷衍することは、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って、当該の志向的体験が消えたあとにも、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）。こうした純粹志向的対象の例としては、文学作品やそこに登場するキャラ

クター、さら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ができないが、この理論によっ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、すでに明らかだろう。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生じていたはずだからである。

2. 3 ヴァルターの見解のどこが興味深いのか

ここまでの成果をまとめよう。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照することで、彼女の見解を以下のように展開できる。（意図的な）行為は、それによって実現されるべきものを志向的対象として持つ。そのかぎりでは、（意図的な）行為はそれによって実現されるべきものによっ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って共有可能である。したがって、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_{S_1}, \dots, a_{S_n} を行い、 a_{S_1}, \dots, a_{S_n} はある同一の o を、それぞれの行為によっ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。しかしここでも、この立場が興味深いと思われる理由をごく手短かに述べておきたい。

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. Demura & Saice 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て、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. Willard 2013; 鈴木二〇一四)。行為はその志向的对象によって動機づけられるというヴァルターの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の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。こうした現状にあつて、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の見解は、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。そのかぎりでは、ヴァルターの見解をさらに洗練させるといふ課題は、現代の共同行為論でまだあまり検討されていないオ

ブションを作り上げるといふ課題でもある。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) かについてごく簡単な所見を述べ、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。とはいえ、行為の志向的对象とは何か、志向的对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してヴァルターの見解が (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ないのは、現時点であきらかになった範囲でも、ヴァルターの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。純粹志向的对象と現実の対象とは別の存在者として導入し、そうした対象に共有可能性を認めることは、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、ヴァルターの見解は、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ない。

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

粹志向の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）の存在論という大きな話題の一部ではない。また、「心理学と精神科学の基礎づけ」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って大げさに見えるとしたら、それは、彼らの議論を大局的な観点から眺めず、共同行為論という（彼らにとっては）相対的にローカルな話題のなかに押し込めてしまうことに起因するのである。したがって、総体行為に関するヴァ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、そうした拡大された戦線のなかでこの見解が有望であることを論じなければならない。つまり、今後の課題に中途半端ではないしかたで取り組むために求められているのは、結局のところ、初期現象学における社会哲学を掘り起こし、彼らが何を目指しそれをどこまで達成できたのかを（現代の議論との相違に注意を払いながら）明らかにするという地道な作業ではない⁵⁵。

参考文献

- Chirudzinski, 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*

- des Willens. 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. Keiling (eds.), *Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*, Routledge.
- Uemura, G. & Salice, A. Forthcoming. "Motives in Experience." Pfänder, Geiger, and Stein." In A. Ciminio & 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.
- Walther, G. 1923. "Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften." In E. Husserl (ed.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. VI, Max Niemeyer, 1–158.
- Wiland, E. 2013. *Reasons*, Bloomsbury Publishing.
- Zahavi, D. & Salice, A. 2017. "Phenomenology of the We: Stein, Walther, 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—二二二頁。

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
するわけではないということは明らかだろう。

*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により詳しく論じられている。プフェンダー
の意志の現象学についてはUemura & Yeagashi 2012およびUemura
Forthcomingを参照(5, 7)。

*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
になっ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間主観性にかんする補足的思想から前進させてもいる。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続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。というのもその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

レベル、すなわち感覚的感入と情動的感入のレベルへ意味をもたらすことによるからである。シュタインの理論は、現代の感入についての議論——たとえば、知覚と刺激のあいだに見られる関係にかんする議論、また低いレベルと高いレベルと呼ばれるもののあいだの区別にかんする議論、そして感入の過程においてどのようにかつのような意味で感情を共有することが可能となるかにかんする議論——に見られるいくつかのおもだった対立をよりよく理解し、乗り越えるための大きなポテンシャルを有する。

キーワード：エディット・シュタイン、現象学、感入〔感情移入〕、情動的哲学、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った(Dulstein 2013; Jardine 2014, 2015; Svenaeus 2016; Szanto 2015; Vendrell Ferran 2015; Zahavi 2014)。そうしたなかで、社会的認知の

場面における感入の本性や役割にかかわ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。この論文の目標は、シュタインの初期の哲学、とりわけ一九二七年（二〇〇八年）に公開された『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（二〇一〇年）に公開された『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）のなかにもわたしたちが見出すところの身体志向性と間主観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ョ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（2006）である。だが彼女の最後のものとなった現象学的感入の理論は、彼らとは違ったものであり、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っている。

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*（「みずからを感入する *sich einfühlen*」）ひとつの仕方である、という理念のうちにある。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、Zalavri 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」の術語によって「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見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っている。わたしはこの努力をやるべき価値があると考え。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——異なった術語によって描かれているとはいえ——かなりよくかみ合っ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、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の体験（「体験」とは、感情（わたしは、「感情」という術語を「感性的感覚」や「気分」、「情動」のようなさまざまなタイプの亜種すべてを包括する仕方を用いる）のさまざまな形式である。それらの感情は、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」（そこへと感入される人格）の身体によって表現される感情であ

る。とりわけわたしをご覧に入れてみたいのは、シュタインが感入を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(注5)。(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ってくるためだ(Grein 2008: 18-19)。

シュタイン風の感入を理解する鍵は、実際どのようなようにして感入のこれら三つのステップが(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っておきたい(ここでシュタインが最も頻繁に使用する術語は、さまざまな深さを伴った感情を指す「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うと思う。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。

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

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。

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」(注6)、目下現在の体験であるという意味では本能的だが、その内容にかんしては非本能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問いたずね入ろうとするとき(わたしが他者の気分をわたし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つ張り込んでいる。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。わたしは本能的な体験の主体に、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。

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」(注7)体験がわたしたちに現れてきているときには、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)

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」知覚に似ていないのではない。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に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・原本的な仕方に對立するものとしての原本的な仕方で見ら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(そしてフツサル——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「ありありと現前的」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 2006: 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イにおいて(その時に味わった晚餐というありようで)そこにあるのではないからだ。シユタインのポイントとは、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、というところにある。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ことができる。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を参照)。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ずるのか)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、感覚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(感覚的と情動的)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。このような仕方では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(「感覚的・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)であるようななにかあるものへ至る。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^{ポジション}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っ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^{プロセス}において常に生じるわけではないと書く。とはいえ、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、わたしたちが持っ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見出す状況の諸々の位相^{アスペクト}が、任意ないし不本意な仕方で過程^{プロセス}のステップ①からステップ②そしてステップ③への前進をストッパ^{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あんなに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ればなら(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の感入の現象学^{現象学}に二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問い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たかを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^{苦しみ}に感受性^{感受性}をもなった仕方^{仕方}で応答し、ケアすることへ導くのか?」(Batson 2009: 3; 現代の感入研究の概観のために、Coplan and Goldie 2011; Decety 2012を参照)。最初の問いに対する回答は、感入を社会性^{社会性}へ至るためのメイン・ロードとして用いる。第二の問いに対する回答もまた、ケアの倫理^{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 (Calzagno 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: xxxvii)。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ったので(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うとしていたの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^{ソサエティ}」という非本来的形式と、他方の「共同体^{コミュニティ}」という本来的共同存在^{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ったように思われる。この点

を顧慮するなら、シュタイン哲学のプロジェクトは、シェーラーのそれになんて似ている。とはいえ、シェーラーは感人そのものよりも、より強く共感(愛)に興味を示したのだが (Scheler 2009)。

バトソン (Batson) の両方の問いに焦点をあてるシュタインの企ては、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、感人として数え入れられるべきかにかんして、感人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ずること、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人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ら、「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を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、シュ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) とやめ、つづく分析でほかの体験から感人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)。

感人する際の他者 (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ずること (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「いかなる感人」 (他者と共にひとつに感ずること) 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」——これは感人者が持つ被感人者のため、*for* のケアの感情である——と名づけるものによって混乱するいともなさ (Stein 2008: 24-25)。感人とは、厳

密な意味で被感人者の体験 (感情) を共有することではないし、また被感人者を憐れむ同情の感情である必要もない。わたしたちが見ることになるように、シュタインにおける共感とは、三つのステップすべてをとおり、かつ両方のレベルに基づいた感人であることを要求する。というのも、共感とは、他の人格の体験と個性を感人によって知ることになること (ひょっとすると、他の人格を知ることになるためのほかの方法——たとえば言語コミュニケーション——との組み合わせにおいて) においてまたそのことをとおして他の人格を配慮することだからだ (Stein 2008: 102-104, 116-130)。こうしたケースでは感人の過程は、他の人格の幸せのための配慮によってのみ動機づけられているわけではない (感人へつながる共感の共通の道。Jacob 2012 を参照)。感人の過程はまた、特定の人格を知ることとそのひとのために配慮することへ至る主要な道として用いられもする (Svenaeus 2015)。

シュタインが感人の過程で区別する各ステップは反復されうるだろう——ステップ③は、より高いレベルにおける新たなステップ①として働きうるだろう——そうしたことが起こるのは、以下で示すとおり、感覚的感入が情動的感入となるよう前進するときである。とはいえ各ステップは、他の人格に話しかける、あるいは、そのひとのために／に対してなにかあることを始める、あるいは、そのひとと一緒にいる、といった仕方での他の人格にかかわる方法によって補うことができる。これらの振る舞いは、コミュニケーションに基づいた、あるいは行動に基づいた間主観性の諸形式——これについてシュタインは『寄与論考』の共同存在にかんする第二章でより詳細に調査している——へ感人を変容させるだろう (Stein 2010: 110 ff.)。しかし、たとえシュタインが感人の体験を右で区分したモデル——会話や党派間の

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差し向けていることを認識しているとするとするなら (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い現にある。そして、他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、協働的体験のなかで働く必要がある。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っていないければならないし、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 2015 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〉感入の説明が出発点とするのは、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 註を参照）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。そ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った——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さ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そうした形式がそもそも共有された、繋がりと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、知っ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ないからだ (Szabo 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れない。

三 感覚的感入

シユタインは、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展開させた (Vendrell Ferran 2015)。シユタインの感情と価値の現象学は、この点でシェ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った仕方、知覚や知識や行為にかかわ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)。

シユタインは、知覚の形式すべてにとって基礎的な諸感情、そしてもっと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」(シユタインはこれらを「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

していなかった。しかし感覚的感情はなお、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。けれども感覚的感情は、そこにだけあるのではなく、また同時にわたしのうちにもある。それら感覚的感情はわたしのエゴから発している。(Stein 2008: 65)

ここでシユタインが語るエゴ(「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、フッサールの意味における超越論的エゴ、つまりシユ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ありとした感情を持つことをとおして、しっ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錨し、この投錨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——というものを考えることは可能であ

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、純粹なエゴが深みを持たないことからして純粹なエゴではない、ということだ。感情のなかで体験されるそのエゴは、しかし深みのさまざ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ことで、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こと、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」(エゴに疎遠な) 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なあるいは怠惰な、目覚めたあるいは疲れた、若いあるいは年老いた、健

康な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によって気分(「気分」)から区別しようと考えている。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、この区別のため説得的な議論をシュタインのテキ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、わたしの身体化と、*umw* 取り囲む世界を同時に暴露することの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える——のために特別な名称を確保している。それが、感覚的感入(「感覚的感入」)である (Stein 2008: 74-80)。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前を感じかつ知覚し、自発的な仕方、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」)が異地的な生きられた身体から突き出て

protrude' わたしをその現前のうちへ引き入れる、draw——に依拠しつつ (Stein 2008: 7475)。わたしがテーブルのうえに置かれたひとつの手を見るとき、わたしはすぐさまつぎのことを察知する。すなわち、その手は多かれ少なかれ緊張しいはリラックスした生きられた身体であり、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、その他者の手の緊張と押しつける傾向に、わたしは自分の手でもっ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者の手の場所のうちに動く（現実にはないが「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者の手の感覚的感情を感じるのだが、それは原本的な仕方ではなく、またその他者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かの種類カインドの現前するものから区別した——という仕方ウエイズでその他者の手と「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ウエイズで他者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って、とりわけ顔の表情や身振りによって容易にされる。シュタインは、この過程では、感覚的感入が起るために他者の身体がわたしのそれと似ているタイ

プだということと十分だと記す。たとえば、わたしは自分の手よりかなり小さいにもかかわらず、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ろう (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はっきりと異なる生き物の身体をすぐさま認識するだろう。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ないような身体表現の位相において問題を見出すだろう (Stein 2008: 104)。もっと正確に言う、わたしは犬の運動と表現の生きられた質を認識するだろうが、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すだろう。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揺り動かすという感入の仕方での感情をとおして、その「犬の尻尾の」振りに倣うかもしれない。あるいはわたしは体験によって犬の尻尾振りと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ウエイズ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ことと、喜びの表現としての尻尾振りに倣うことに困難を持つことのあいだに見出される違いは、シュタインの感入理論におけるステップ①とステップ②のあいだの違いとして理解されなければならない。三つの連続するステップの仕方のうちに包み込まれるその感入の過程は、感覚的感入のケー

にすでに当てはまっている。このことは、その手がひとつの手であることをわたしが見た、という手の例から明らかだった。その手は緊張しテーパーを押している（ステップ①）、そしてわた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、手であるものとして手がすることに倣うのより明瞭な、あるいはむしろより「うちに生きられた」知覚へと戻ってくるためである（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: 748）、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って書き込んでいるからだ。前もって書き込まれて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は必要ない体験をまだすべて持っ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。（以下で見るように、この区別は、

情動的感入のレベルでさらにもっと重要となるだろう）。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・原始的」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——一定の仕方では身体化した存在と取り囲む世界への応答についての——原始的な感覚的体験と、他の人格——わたしの感覚領野に現れる——の生きられた身体は感覚的パターン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始的な感覚のパターンに対照をなすものとして知覚されるが、これによっ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・原始的な感情が知覚される。これが「共同・原始的」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（原始的な仕方では知覚された）とこれに対する他の人格（非・原始的な仕方では知覚された）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・原始的とは、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は感覚領野へつづくそれらの道を感じ取るが、わたしはそれにより、他者によって持たれた存在と、それと対照的な仕方ではわたしによって持たれたものとして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・原本的な対照は、わたしが「做う」幸せと、わたしが做うところの犬の幸せのあいだの対照となる。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・原本的な幸せの尻尾振り（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・原本的な揺れ動き）へと変容してしまう、ということの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「エゴ異他的」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、さもなくば、（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）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ュ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いる（Stein 2008: 19）。

感覚的感入では、わたしは自分の体験を持っている自分の場所に留まっているが、わたしはまた、自分にとって異他的な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もする。感入過程の各ステップにあっ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をなすそれらの仕方は異なっている。ステップ③は、さらにもっ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感情に基づいて、（我がことのように感じられる）尻尾振りの影響を感覚する、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うまく働かせることができる——は、たとえばフレデリク・ド・ヴィニユモン（Frédérique de Vignemont）とピエール・ヤコブ（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って、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る、感情体験を持っていること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く（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と、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解は、すべてのケースにおいて被感人者が持っているのと同種の感情を發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う。彼が突然現れるとき、おそらくはわたしは悲しかったり幸せであったり、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。というのも、一般に怒りの表現は、たとえば苦痛や悲しみにおいてしっかりと見出すような「引き込み」^{イン・プリング}傾向を持っていないからである (Svenaeus 2016で展開された「情感的図式」^{アフェクティブ・スキーム}の観念を参照)。その代わりに、ほとんどの哺乳類 (ホモ・サピエンスも含んだ) において、怒りは、怒りに対峙すること、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・本能的な対照^{オリジナル・コトレスト}を接続することは、二つの集まり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の感情のう

ちにあることを要求するだろう (Dulstern 2013を参照)。実のところそうした諸状況——そのうちで感人者がステップ①からステップ②の感覚的感人にすすむ——は、被感人者が持っているのと同じ種類の感情を共同・本能的な仕方^{オリジナル・メカニズム}で持つことで、被感人者の感情のうちに感じ入ることを感人者に要求する (「同じ種類」^{セイム・ソート}の厳密な意味がシュタインのモデルにおいてもまだ曖昧なままであったことを指摘した点でザハヴィは正しいが)。患者の怒りに感人している精神科医や、犬の怒りに感人している飼い主を想像してみると、さまざまな理由からではあるが、彼らはそれらを恐れてはいない。両方の例において、怒りと出会いは、恐怖や逃走といった通常の反応へ至らず、感人者の側の感人という仕方で感じられた怒りへ至るが、このことがまた、なぜこれらのケースではわたしたちが被感人者の感情についての豊かな理解を持つようになるかの理由なのだ。

五 生の力、衝動、感染

シュタインは、感覚的感人^{セシショナル・エンパシー}のいずれの特徴が先天的なもので、いずれの特徴が体験によっ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・リップスが感人に従事していると理解する企図のなかで——現象の説明^{explaining}に興味があるのではなく、現象学的観点から感人^{エンパシー}を記述することと理解^{understanding}することに興味があるのだと主張する (Stein 2006: eg. 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の体験的例示に興味がないのではなく (Husserl 1976)、そのまったく反対である。すなわち、シユ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爲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つた。シユタインは、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っかりと書いてあるが、『寄与論考』においてさらにより深く探求されている。わたしが見るように、感覺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。

感覺的感入は、シユタインにしたがうなら、他の生きられた身体が取りあげ做うこととなる生きられた身体「から溢れ出る」、感覺的に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ユタインが『寄与論考』で導入した概念は、衝動(「衝動」)、生の力(「生の力」)であつた (Stein 2010: 5-109; see also Stein 2008: e.g. 55-56, 108-109)。

ウィリアム・デイルタイとアンリ・ベルクソンがシユタインにとつて生の力の概念の発展において重要であつたと想定することはできるが(二人の哲学者は複数回、『感入の書』でも『寄与論考』でも言及・参照されている)、生の力の概念のためにシユタインを生気論者だと考える必要はない。いず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の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」であつた (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ぬという仕方では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(シユタインは生殖衝動の主題には立ち入らない) (Stein 2010: 57-61)。諸々の衝動は感覺的感情において体験されるが、この感覺的感情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また拒絶される。その際、わたしの身体を動かし振る舞わせるためには、わたしの側の行爲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)。シユタインはここ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は感じられるのだ (Stein 2010: 26-27)。

感覺的感入は、似た感じの生の力のメカニズム——これは感覺的感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——にしたがつて起こらなければならないように見える。感覺的感入においては、他者の生きられた身体表現を見ることがこれに做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、感覺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む力という仕方では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)。

この点において感覚的感入が、シュタインにしたがえば、「情動的感入」(「情動的感入」)——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は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「原始的」(「原始的」)「ありありと」な仕方では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入におけるように「原始的な仕方」ではなく、そのかわりに「共同・原始的」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入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、情動的感入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する過程だと考える。感入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、感入の説明を進展させる一般的なやり方のひとつである (Jacobson 2008)。そうした理論では——まずもってよく知られた例はテオドル・リップスのものだ——、わたしたちは前意識的な感入をとおして、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

過程によってその人格に感入することになる (Zahavi 2014)。シュタインにとっては、こうした仕方では感入の過程に接近することは間の抜けたものだった。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っている、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)。第二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、そしてつばらこの点においてわたしは共同・原始的な仕方では、バランスを取っているときの曲芸師が持ってい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なってただ単に批判的なだけでなく、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・原始的の二つの意味を扱っていることにある(もしシュタインがこの点にかなしてもっと詳細で一貫していたなら、読者は多くの混乱を回避できただろう)。リップスは、ステップ②の感入の共同・原始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った共同・原始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っているかもしれない。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」)——ここでは、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を前提している。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 2006: 28-29) といったほかのもっと相互的な共同・体験のために、協働の諸様態——これについてはもっと詳細に『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、そのような仕方であつたしに影響を与えている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)、ということだ。『寄与論考』のなかでシュタインは、もっ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っている (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「エゴ異他的」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、つぱり、込め、うとする、源泉をつくる効果を持ついるときである。第二のケースは、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解を持つている。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にか感染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って、感入体験が異なるレ、ベルにおけるさまざまな深さの認知的内容を保持することができるとかを明瞭にすることにある。

六 情動的感入と共感

感覚的感入^{センシティブ・インパッション}では、他の人格^{パーソナリティ}が生き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
っていることにも気づく。わたしは、緊張してテールに押しつけ
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)。しかしわたしは、どうして、*my*手が緊張して
テー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って、被感入者の感情の対象が何であるの
かを理解するとき、当該の感入はただ単に感覚的でありようから、わ
たしが情動的感入と呼ぼ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こともまたありうる)。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^{ガイスト}「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^{センシティブ・インパッション})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^{エモショナル・インパッション})。

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)
についてかわってい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。喉の渇きのような感覚的感情
は、喉の渇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渇きの感情
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
よって体験された感情は情動である、と最小の意味においてはある
と言える。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、シュタインの使った術語で言えば
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は体験
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」^{ワウ・ゲゲベ・ハイン・アクト・オブ・シンク・クワ・ゲゲベ})と「与えられているもの」
(「対象」^{ゲゲベ・オブ・シンク・クワ・ゲゲベ})を持つているが、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
してきたように「内容」は「内容」^{ゲゲベ・オブ・シンク・クワ・ゲゲベ}や「意味内容」^{メニング・イン・ヘイン・クワ・ゲゲベ}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」
が属すことを想起することが重要である。いずれにしろ、喉が渇いて
いるといった感覚的感情においては、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、シユタインが体験の「エゴ的」位相と「エゴ異他的」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。感覚的感情における「エゴ的」位相は〈どのように〉であり、「エゴ異他的」位相は体験されているものの〈なに〉だが、この〈なに〉はまだ特定のはっ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。こ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して試みてきたように、感情に基づいた意味の知覚のすべての形式（感覚的感入も含む）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けられるところの、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: 63-64）。

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。このことは二つの違った仕方で起こる。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こっ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っている感入の表現は、その者の近く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ぬのであって、結論によってではない。被感入者が蹟い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が、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。

蹟いたビエロと宝くじの券の楽しさは、わたしの例であってシユタインのものではない。実際のところシユタインは、どのようにして情動の客観対象が被感入者の表現（表現）を伴っ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、おそらくシユタインがみずから「精神的感情」（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情のあいだの関係をシユタインが呈示する仕方を辿ってみよう（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話したことには、その友人は試験に合格したということだ。その友人が言うことをわたしは理解してしまいう以前にすでに、彼女が部屋に入ってき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ってわたし自身もまた幸せになるのである。いまこの状況は一見したところまっすぐに単純だが、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ことで、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、試験に合格した事実について幸せを感じるのだ。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（「共感」）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らなければならぬ。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っている。

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のまさしくこの過程を、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、共感にかんずるこの理解がもしかすると混乱していることに気

づかなければならない。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（eg. Stein 2008: 1820, 31, 101）。わたしの友人の幸せを感入的に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、友人のためを思っ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の旅行といったわたしが欲するなにかを成し遂げることができるだろうことにある（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。というのも、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こるだろう感情はおそらくなにか「他人の不幸は蜜の味」のようなものとなり、共感の特徴づけるにはおかしいものになるだろう。

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は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いうことを、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っている（Stein 2008: 25）。言ってみれば、たとえば、友人が勘

違い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）、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すでに感ずるだろう。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有するケースではないとはいえ、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こと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っている。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入性をもって応答し、それをケアすることへ導くのか？」（Barson 2009: 3）というものである。シユタイン哲学からこの問いへの十分な回答を詳細な仕方と与えることは、この論文においてわたしが指示する範囲の越えてしまうが、シユ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感入のうちで働いていることに気がつかなければならない。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、張り込み、この過程によっ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。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、わたしはそのひとに寄り添って感じるという仕方ですでに認識し、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られ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ことは、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）。

シユタインは、諸感情を、感覚的レベルなのか情動的レベルの深さにおけるものなのかを操作的に区別するだけではない。諸感情はまた、持続の点において、範囲の点において、強度の点においても区別できる（Stein 2008: 122-123; cf. Vendrell Ferran 2015を参照）。諸感情は、長い時間や短い時間続くことがある。諸感情は、その人格が体験した世界を多かれ少なかれ包括しており、そして諸感情は多かれ少なかれ性質上強度を持ったものである。強度にかんして言えば、シユタインは、なぜ一定の感情は多かれ少なかれエネルギーと共に感じられるのかを説明するために、生の力のメカニズムを導入している（Stein 2010: 57-61）。感覚的感情と一般的感情とのあいだ、つまり、大部分は性質上ありありとしている感情と、「精神的」であってわたし

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^{シュ}」(Stein 2008: 122)と呼ぶものにおける区別である。感情の深さは、その内容——情動という仕方^ドで理解されている事柄がどのようにに複雑なのか——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^{ドラウ}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^スる価値のヒエラルキーに^ヒ関係する。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ぬものは、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。Scheier 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、わたしはここでは素描することができるだけだろう。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入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^スにすることに^スある。

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^スで主体にとって良いか悪い^ドかを判断するからである。感覚的感情のレベルにおいてこの良さないし悪さは、ただ単に身体的な仕方^スで良いか悪いかということである。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^スとすると、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ったがために悪い^ド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ったがために罰に値する^スとすれば、悪さの感情はもっと複雑でありうる。

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ものが、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である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、これを感じることをや^スがする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^スで応答していないことになる。もっと言えば、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^ヘ」ないし「種子^{ザイト}」を、シュタインは「個性の核^{ペルソナリエン・コア}」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^{ペルソナリエン}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^スう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いうことである。

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、他の人格のそれでもある。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ことができたことは、感覚的感情や情動だけでなく、当該の感情を持っ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做うとともにそれを理解し、この結果として、そのひとつとわた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発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過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ではなく、「精神的生の力」(「精神的生の力」)も持っている (Stein 2010: 69-75, 88)。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、魂の力のこれか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たちがエディット・シュタインの初期の仕事のなかに見出したものであり、わたしたちはその主要な特徴を分かりやすく示すを試みた。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。どのようにシュ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うした感情のひとつのセットである、ということ強調することにある。感入は、シュタインにしたがえば、触れられていることの感情であり、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三つのステップにおいて他の人格の感情の足取りに做うことである。

感入者によって持たれる感情は、「共同・本能的」な仕方では持たれる感情であり、こ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做うことを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って来る(ステップ③)。シュタインが感覚的感入と呼ぶ基礎的な身体的感入の過程は、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おける他の人格の情動とその個人的な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っ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っ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、またそのひとつと知ること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わ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し、かつ／もしくはその一部であることもあるかもしれない。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」〔他者にしたがった・他者に向づけられた〕ままだとはいえ、ユニークで特別な体験の形式として

被感入者と共にあ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さまざまな仕方では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、二〇一六年度の第三八回・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) セーデルトーン大学・哲学部・実践的知研究センター（スウェーデン、ハディングー四一八九）。E-mail: fredrik.svenaeus@sh.se

(3) 【訳注】エディット・シュタイン（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.edith-stein-archiv.de/>）でダウンロードできる。

(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」と訳されることもあるが、本稿で扱われる emotional empathy だと「情動的感情移入」となり、いささか同語反復の感が強くなってしまう。em も Edith もともに「入れる」「入る」の意味を持つ。pathy-*empfinden* はともに感情にかかわる語である。よって「感入」を訳語として用いることとした。後

で登場する類似の語にsympathyとMitfühlenがあるが、こちらはsympathyの「共」のニュアンスに基づき「共感」と訳している。またfeelingはドイツ語のfühlenに対応しており、これは「感情」と訳す。これは本文で説明されるように、知覚や気分などさまざまなものを含んだ包括的意味で使用されている。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】「^{フォロー}做う」と「^{フォローアップ}做う」は、この論文では準術語的に使用されている。followは「ついてゆく」という意味だが、「^{フォロー}做う」「^{フォローアップ}まねる」と(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、本論文でもそうしたニュアンスで使用されている。ただthroughの語(つけ)follow throughとする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「なりきる」といったニュアンスがあるのかもしれないが訳には反映させなかった。

(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

ウィー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シュー・ラトクリフ(Matthew Ratcliffe)、リーネ・リーベング・イナースレウ(Line Ryberg Ingerslev)、オリヴァー・ルクティッシュ(Oliver Lukitsch)、クリストフ・ドゥルト(Christoph Durt)、そのほかの皆さんには、感入の現象学をめぐる刺激的な議論に感謝申し上げます。そして二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ます。これによりシュ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ました。

オープン・アクセス

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.
- Dallstein, 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.
- Jacoboni, 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. *Synthese Philosophica*, 58 (2), 273-288.
- Jardine, J. (2015). Stein and Honneth 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 Einführung*. 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.
- Svenaesus, F. (2015). The relationship between empathy and sympathy in good health care. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 18 (2), 267-277.
- Svenaesus, 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

「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。」

一方が他方によって何らかの仕方の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、内在的で不変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ば、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越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

シャーロット・ワイゲルト

訳：金成 祐人

た理由づけの仕方を難解だと思えば、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¹⁾。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、過ぎ去った時代の遺物であり、君主制と同じくただ害がないと誤って思われているために生き残っていると思われる。」²⁾

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うな数学的概念によっ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

したさまざまな仕方であつたがどのようによ因果性を取り替へ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。感覚的経験がもつた本質的な特徴は、物事は単に偶然によつて起こるのではなく、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。カントはそう考えるだろうが、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うな、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つてゐるのかを理解してゐると自然に思ふのは、起つてゐ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、地面が濡れてゐ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、しかしまた正義や民主主義などの考えが原因で、社会は形成されてゐると私たちは思ふ。端的に言えば、私たちは生のあらゆる領域を、すなわち単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え方によつて理解してゐるのである。したがつて、哲学が一種のアルケオロジー [archaeology] として、言い換えればアルカイ [archai] とアイティアイ [aitiai] の、すなわち世界の起源と原因を探究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關係や連結があると單に言うだけではなく、そのような連結の内、一方が他方をもたらしたり産み出したりすると言ふような、いわゆる作用因よりも説明力をもつものが何かあるだろうか。実際のところ、因果性という私たちの考え方は習慣から歸結したものとみなさねばならないというヒュームの

考えは、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ゐるのかもしれない。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關係として理解されてはならず、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説明することで(経験の内容は、私たちの経験の因果的歴史に訴へることなく手に入るとされる)、まさに因果性の意味を説明できるともする。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説明する。自然的態度は、(世界の客觀的存在を前提ないし仮定するために) 世界を擬一實在論的ないし「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ふ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靜態的、「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。そして發生的現象学が、自我とその世界との發生と歴史とを究明するという形でそうした経験の前提を探究する限り、發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ゐるのは間違いない。

發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發生という考え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、静態的現象学がアプリ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えることが本当にできるのだろうか。また、意味の原創設 (*Ursiftung*) 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って条件づけられえないことがどのような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っているのだろうか。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*)^② として自然を語り、志向的な、すなわち主観の能作 (*Leistung*)^③ 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何度とも語る。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っているように見える。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っている課題は古代における哲学

の始まりを遡って示すことであり、この課題は世界を何かほか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っ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に変化と発生を考えることはいかにして可能なか、まさに根拠や由来、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えるよう促さないかということである。

この問題を古代の観点から手短に見てみよう。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、所与のいかなる自然的存在ももっている内的諸特徴の説明の形態をとるべきである。そしてこれらの内的諸特徴は、なぜこの存在が運動と変化の影響を受けるのかを説明してくれるものでなければならぬ。したがって、自然的因果性は内的因果性である。このことはまた、自然にある有機体が参与している運動や変化を説明する要因つきとめるために、因果的説明はその有機体を越えて考え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来という考え方を導入するとき(彼の表現ではアルケー・テース・キネーセオースであるが、この原因は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ち、彼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える可能性を考慮しているように見える。それは外的因果性が、自然の、すなわちビュシスではなく、その反対である人為(*techné or craft*)、すなわちテクネ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、変化の潜在的可能性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、自然の根拠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は考えられる。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くと、こうしたことが現象学が答えようとしていると私が思っている、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、主観的領野で因果的説明を用いることの問題は、フッサールがそ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

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『テイマイオス』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、主観は世界の製作者である。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、目的論を主観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。このことによつて、因果性の問題は彼にとつ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、もし私たちが主観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。行為者もしくは主観として、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。だがこの知覚によつて、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、動機づけが精神的世界の根本法則(*Grundgesetz*)であると言ったように、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っと複雑になる。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[Besorgen]の目的論的分析を展開することをためらわなかった(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っておいてもよいだろう」ということである。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られたものとして、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。こうした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った仕方で見立つのである。たしかにハイデガーは、利用可能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った。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解の目的論的分析は、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観を設定することにつながりうるということである。したがって、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は対立してはいない。両

者は表裏一体なのだ。注意を払っ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。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、存在一般ないし実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っ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ったというわけではないが、少なくとも扱いが軽くなっている。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。個別的な主観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、相当な変化を被った。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。

『ツォリコーン・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（二二頁）。したがって、私たちはここでもう一度、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に、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「こちらへともたらず（こ）」〔*Her-vor-un-bringen*〕と翻案するのだが、プラトンによってもアリストテレスによっても形相を置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作したりできるものではない。形相は発生の領域内にまったく属していないのである。（したがって、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っていないし作ることとはできない。）したがって、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の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、實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。こうした考え方が、技術の時代において新たな装いで戻ってくるのをハイデガーは見えてとる。この技術の時代には、世界は徵用物資〔*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って、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自体ないし實在自体であって、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っている⁽⁹⁾。

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っちつかずである。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、したがっ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ちうる。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〔Gesell〕の諸前提についてどう考えるべきかに関する問いを私たちに残す。

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、もしくは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』を扱っ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になつてしまつたが、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（こゝで）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、こゝでの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）であつた⁽⁹⁾。もしくは、ハイデガーの次のような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つて、何らかの誤りの結果ではなく（したがつて事

實的で偶然的状況の結果ではなく）運命である⁽¹⁰⁾。

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ってくるが、まるで充実されるのを待っているかのように、つねに私たちから退去するといふようなことは（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つ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っ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に決して答えない。もし彼が存在の歴史〔Seinsgeschichte〕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っている、ピュシスの内で起こ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」⁽¹¹⁾といふ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い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。ヘーゲルにとつて精神は、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

が歴史の内を展開するというのは、言い換えれば、人々は「事柄そのもの」、つまり真理によっ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、このような仕方では、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」⁽⁹⁾と、この出来事の背後にあつてそれを説明しようとするような何らかの生成があることをほめ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。「ニーチェの言葉『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は、すなわち明白な論理なしに『私たちの思索に関わるのである』 (GAS, 213)」。こ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、歴史の内では物事が生じ、出来事が起こる。私たちが知っているのはこれだけである。世界はいまやこのような仕方では、そして次には別様の仕方では現れる。しかし、私たちがもつ様々な、歴史的に変化する諸々の世界観のあいだの連関に関しては、あるいは、私たちがしているような仕方では、実在を経験する理由に関しては、私たちはまったく分からないのである。私たちが指し示しうるいかなる根拠も、アルケーもない。したがってこのことが意味するのは、世界をその起源と原因 [archai kai aitia] 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観点から、実在の本性を偶然に、すなわちテュ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

の点に関して決定的なのは、彼がこれらのテキストにおいて、理解可能性の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に見えるという点で、彼の技術についての熟慮であると思われる。彼が「総かり立て体制」において言うように、総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あ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ぬのである (三一頁)。

性起の出来事 [Ereignis] の水準、すなわち真理と現前の単なる出来事的水準は、一種の超一超越論的な水準であると私は思う。それは人間の経験の究極的前提であり世界の存在の究極的前提で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ってしまう恐れはないし、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。アリストテレスの観点からすれば、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かを理解するこ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、もし実在の本性を熟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、ということである。「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 wellet*〕、言葉が語る〔*die Sprache spricht*〕などの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、つまりどのようにして、そしてなぜ世界はそれが実際にしている仕方では私たちに現れるのかということに関する適切な説明がもし与えられうるとしたら（こうしたこ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。しかしそのとき、私たちはまた目的論に戻ってしまったように思われる……。

【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) 一九三五年のい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——プラトニアリストテレシアウグステイヌス』（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『哲学の根本的問い——「論理学」精選「諸問題」』

五三・五四頁。

(八)「危機」六五頁。

(九) 一九四一年『根本諸概念』（GA51）二〇・二二頁。

【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こ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照したが、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 Weigelt・シャーロット・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)

ワークショップ 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 ワークショップの趣旨

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プを開催している。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プを行った。

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に思われる。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プ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、現象学に関連した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」「哲学演習」「卒業研究」などがある。共通教育科目の「哲学」「倫理学」、文化学部専門科目の「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、「哲学演習」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

(DNGU) 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。

(2) 現象学を教えられない大学

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て、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」『フィルカル』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なければならないだろうか。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、フッサールの現象学的倫理学を専門にしている者が、応用倫理学を含めた現代倫理学の議論や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、特定の状態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は、受け止め方が違うだろう。受講生の理解力や背景知識などのレベ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、将来の人生にとつ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

ニユアル、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っている学生はいない。「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。とはいえ学科で実際に提供されている授業はハイカルチャーに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、聴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といったことが必要となってくる。

(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

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
いる。基本的な方針は、話の内容を「実感」として分らせるように
努めるということである。「○○という考え方があって、その内容は
△△で・・・」という仕方では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ったえることを重視し
ている。例えば「翻訳」がテーマの年に行った「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通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」の議論と絡めてデイスカッションをさせ、理解を深
めるなどということを行うこともある。

(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、そこで行ってい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（一人称
的パースペクティブ）と③ハイデッガーの根本的な考えを説明する、
というものである。

授業は「他の国の文化を理解する際に、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
して、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い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っている。つまり大真
面目にやっているのにおかしなことになっているのである。

ここまで説明したあとで冒頭にて掲げた問いに戻り、これを「現象
学」の立場から説明すると述べ、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』
に載っているものを使用)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、つまり私によって直に生き
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いる「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いる
「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、「他の国の文化を理解する際に、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イズニの「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
の授業のみで行っている。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が、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。

（陶久明日香・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っているが、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った。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、現象学に特別な関心がない場合、実に情けないことに「講義」あるいは「授業」の成立自体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

になる。

この場合、形式的に「履修」し、「単位を獲得する」ことができれば目的は達成できるため、学習内容は丸ごと抜け落ちる。そしてさらに悪いことには、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、そうした高等学校の教育を方向付ける原因として、「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」（フッサルという自然の数学化）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。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。

ここで筆者は、こうした「すでに解答が与えられた問題に迅速に答える」という一連の記号操作を、「すでに具体的な解答が予測される要求に迅速に答える」という「労働」のあり方に引きつけつつ、フッカーの「権力」や「真理の体制」といった概念、また、ドゥルーズの「可能的経験」の概念を導入して解説した。すなわち、すでに確定済みの手続きに従って（権力・真理の体制の機能）、用意された解答を問題

に適用する(可能的経験)のが、高校生にとつての「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、ということの意味する。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ふ。知識の持つ様々な側面・使い方、またそれ自身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つ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、生徒にとつての日常から乖離しすぎないように授業を行い、「試験」という「真理の体制」が従っ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、内実を伴っ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ろう。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も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の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った(フロアからは感嘆の声が上がった)。

3 グループワーク

以上の第一部に続いて、第二部では会場の参加者によるグループワークを行った。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行われた。(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）多数、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て、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（予習にはきりがい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、などのやり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っときちんと行う（大学の最初の段階で本の読み方や勉強の仕方をもっとけさせる）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った。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って

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、それを支える間主観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⁽¹⁾。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」の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、

私に対して透明な存在であるのではない⁽²⁾。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、間主観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、把握不能な主観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⁽³⁾。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、自己の客観的存在の構成を他者のまなざしに求める⁽⁴⁾。その一方で、主観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、主観・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プリオリな構造

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ってなされている⁽⁶⁾。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ブリオリズムとして批判し、他者との「出会い」に對他存在の基礎を求めるにもかかわらず⁽⁷⁾、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⁽⁸⁾。

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（Yahavi2002, 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「對他存在」において主に論じられる。他者経験全般にとっ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、経験の水準と、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。続いて、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、経験の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（二一）、存在関係（二二）の二側面から論じる。前者は他者が多様な仕方では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。

二一、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への出現のみならず、固有身体が不在の場面で他者を観取する例をも取り上げる点は注目値する。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、所有者の身体を顕示している」（EN3812）。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」概念から描き出し、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二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⁽⁶⁾。後者は他者によっ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の全体を指し「対自によって存在される偶然性」(EN39)、他方で、超越によっ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.)。こうして対自身体は、対自の超越を中心に、それが波及する全体および状況が指示する中心という二側面の相補性から規定される⁽⁷⁾。

世界内での他者の把握にもこの規定はかわる。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するのである。

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、さらにその上、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.)

ここ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)によっている。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というだけでなく、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価値とは異なる価値を帯びさせることを意味する。フツサルは文化的対象(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(EN124)、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らない。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」⁽⁸⁾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って指示するものは、身体としての他者である」(EN380)。

こうして「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)。ここで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っても、飲む水との関係によっても、食べる肉との関係によっても規定される」(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。

さらに、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〉という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(EN39, 308-309, 309-309)、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。ここ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^(註)。先の例では、部屋の雰囲気によって他者の存在が積極的に記述された。遠足にきたテレーズが、欠席したビエールの不在を感じる、という例では、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面面が取り上げられる^(註)。さらに、手紙によっ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^(註)。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。

二二、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^(註)。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は残る。状況のなかの身体が対他を構成する他者で

あることは、この身体の認知によっ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ことはアブリオリズムに陥る危険と隣合わせではないか。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、この新たな問いへと取り組もう。

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(EN260)。

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き、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^(註)。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(EN311)。ここにサルトルは、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)を構成するものでもある。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⁽⁴⁾、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)。

ところで、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観・他者の現前があるはずである。ただし、主観としての他者は対象化によって把握不可能であり、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(EN230)。それゆえ、主観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、その存在は確認されている。「コギトによっ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」はコギトに対して、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」(EN286, 319)を「私が他者についてのもつ認識によるのとは別の仕方では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。

さらに、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ことができるのは、私に対する主観・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」(EN236)。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(EN471/53)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)」、とい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プ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ことは難しう」(Zahavi2002, p. 271-272. 引用内頁付はTel旧版/英訳)。ザハヴィはここで存在関係にある種の理念と見なししている。そしてこの理念が個別の他者経験において、アプリオリ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

のは羞恥の体験と独立に、基礎的な対他存在として、他者経験の可能性の条件として措定されている。そしてこのアプリ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。ここ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、ということであり、もつとすればいかなる事実に根をもつか、ということである。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「歴史以前の歴史化」(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、この概念が指し示すものこそ、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に構成されている。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⁽⁴⁾。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)。

ところでサルトルは、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。「おそらくわれわれの人間の現実と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、それはけっして、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surissement gemelle」(EN292)とこの側面をもっており、「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gemelle」という語によって名指され

るとおり、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。「私が他者であることを拒むために承認する他者は、なによりまずそれにとつて私の対自が存在するもの」(EN324)であり、その意味で、絶対的出来事とはまさに二項の同時的・相互依存的な共同出来事なのである。フッサールは一九一四年頃の草稿のなかで「我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Contrastの出現のなかにある⁽¹⁾。対比のなかで自己と他者が定立されてくるようなこの力動的な場は、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ともできない。なぜなら、この場において引き起こされているものこそが、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對他の出来事であり、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、事実は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よう。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なのである。

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は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。さらに、存在関係をアприオリな法則と見なすザハヴィの立場に対して、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こそ、間身体性とは別の仕方では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. ザハヴィは「自己内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す (D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, Evanston, Northwestern University Press, 1999, pp. 170-171)。

(3) サルトルの二重感覚批判についてはEN343を参照。この点については批判的考察をM. G. Peckitt(2011), 'Living and Knowing: Sartre's Engagement with Maine de Biran' in *Jean-Paul Sartre: Mind and Body, Word and Deed*, Jean-Paul Boulééd, 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'Être et le Néant* » in J.-M. Mouilliet(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は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、第三号、二〇二一、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ブリオリな仮説を指摘する。

(八) これに對自による對他身体の捉え返しとしての「身体の第三の次元」が続くが、ここでは立ち入らない。サルトル身体論の構図の明らかな整理は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) 「私の身体は世界と共外延的であり、諸事物をとおしてあらゆる方向に散らばっており、同時に、それらの事物がごぞつて指示するこの唯一の点にある[...]」(EN358)。

(十) 「ある家を取り憑かれているhantéeということとは、金や労苦をもっ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、消し去ることができないということである。実のところ、古い屋敷に取り憑く幽霊は、格の下がったラレス「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った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し示す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っている。「所有されるとは...のものである」に属して存在することであるêtre possédé, c'est être à...」これが意味するのは、所有されている対象が侵害されるのはその存在においてだといふことだ」(EN633-634)。

(十一) 「よそこにある」は、ある具体的な状況の中に、諸道具・事物の具体的な

総体との関係において「そこにある」ことなので、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) MA34, 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ったが、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」(EN318)と呼ばれる。

(十六) 他者は「普遍的形式的な構造」ではなく「具体的個別的條件」である(EN308)。

(十七) こ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て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」の語が指し示す自他同時的な生成の次元が問題となるとき、サルトルとフツサルは同じ事象に目を向けている。

サルトルの著作略号(翻訳は既存訳を参照し一部筆者の責任で表現を改め

49) : 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・あかさか しんたろう・大阪大学)

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、ウィリアム・ジェイムズが『心理学原理』（1890以下DPと略記）で取り上げたことよって有名となった「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、シュテルンやフッサールと共に、その影響下にあった一人である。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った現代において、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っている。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。第二の名著『物質と記憶』（1896以下MM⁽¹⁾）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 present）」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⁽²⁾、『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ってきた

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ったのである。本稿は、私の現在の概念に対し可能な限りテキ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観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

一・一 MMG知覚論⁽³⁾

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) 汎心論的な観点に立つMMは、物質それ自体に、経験的な持続と延長を認めている（cf. MM, 238）。「純粹知覚（perception pure）」とは、そ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)」されることで「感覚 (sensation)」へと変換される。純粹知覚において、知覚はその対象 (の部分) と同一視されている。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うことだ。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「私の持続の単一の瞬間」(MM, 233) へ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⁽⁴⁾。

(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)」⁽⁵⁾ を伴うようになる。習慣の形成が完了すれば、感覚はつねに「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」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、リングという「対象」の一側面として、「他の諸側面を『予期』させるこ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こうした水準の知覚を、ベルクソンは「直接的知覚 (perception

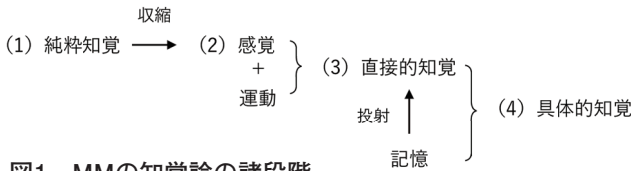


図1 MMの知覚論の諸段階

immediate)」(MM, 31, 114) と呼んでいる。

(4) さらに、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) と呼ぶことにしたい。この機能によって我々は、例えば「読書」をする際、「単語を一文一文字読んでいく」のではなく、「あちこちでいくつの特微的な線を取り集め、それらの間をイメージ記憶 (souvenirs-images) によって埋め合わせる」ことができる」(MM, 113) という。「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)。

一・二「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。しかしここでは数学的瞬間は問題とならない。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ったものは存在する。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には必ず、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こちら側だろうか向こう側だろうか。その持続が、

「こちらとむこうに同時に存在していること、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 (empiète) 」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」のことである⁶⁾。ベルクソンは、私の現在を「数学的瞬間」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って良いだろう。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思われる。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)、感覚・運動的 (sensori-moteur) である」とも主張し、「感覚」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る (MM, 153 強調引用者)。そこで本稿では、ジェイムズに倣って、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⁷⁾。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っていく。

①まず、感覚は、本来であれば過ぎ去ってしまっていたはずの多数の物質的振動を「収縮」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。したがって、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は収縮の働きに、(便宜的

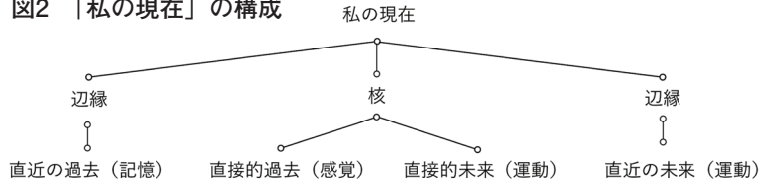
ではあるが)「一ミリ秒」(MM, 231) という見積もりを与えているため、直接的過去の幅もこれと同程度の、非常に短い時間スケールにあると考えて良いだろう。

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「記憶イメージ」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えることができる。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⁸⁾。

②未来についても見ていこう。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、私の観察によれば、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、周囲のさまざまな物体が、言ってみれば、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性な行動を反射しているのである (MM, 15-16)。

図2 「私の現在」の構成



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、

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, 8687)。とすれば、客観的時間の観念性を認めつつも、「私の現在」との関係を考え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) (なごし「意識の流れ」と「流れの意識」)の区別である⁽⁹⁾。周知のとおりジェイムズは、後者は前者に対して「それ自体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「説明」だからである。そこで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⁽¹⁰⁾

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、たったいま過ぎ去った感覚Cの記

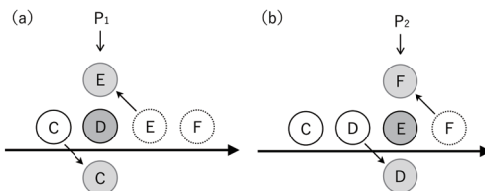


図3 原子説

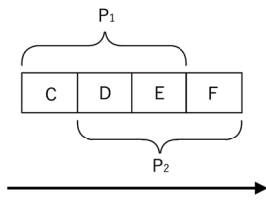


図4 延長説

の延長説 (Extensionalism) と呼ばれる立場である。この立場は、その名の通り、時間軸に対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、継起の経験の説明する。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覚C・D・Eから成る主観的現在「P」

憶、現在の感覚D、そしてこれからやってくる感覚Eの予期という (P₁, 606)、時間軸に対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ことで、C・D・Eという「継起の経験」が主観的現在P₁において与えられると主張する (P₂は水平方向には幅をもたない)。(b) Eが客観的に現在である場合も同様に考えれば、P₁からP₂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「連続性」を確保することができないという点。言い換えれば、原子説において、水平方向に隣接する現在同士 (P₁とP₂) は、相互外在的なものに留まつてしまうのである。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、色や音の感覚と同程度の「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、(現在の感覚でなく) 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——直接性と連続性——を共にうまく解消できる

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が、延長説の主張である (原子説と異なって、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っていない)。さらにこの立場は、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 (P₁とP₂) の連続性も確保することができるのである (ここでも「経験の継起」はP₁からP₂への移行)。

二・二「意識の流れ」を説明する

ではMMの見解はこれらのい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って、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キ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、感覚を被り、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)。

問題となっているのは、先の区分で言えば、「直接的知覚」の水準で

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⁽¹¹⁾——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、ここである「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、上述の「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、○や□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 (insaisissable 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・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は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、ベルクソンにとつての主観的現在、すなわち

「私の現在」の構造を明確化しよう。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、時間的部分をもつだろうか。

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⁽¹²⁾」として特徴付けられるべきものである(図5)⁽¹³⁾。

では、この立場からは、原子説が一般に抱えている問題——直接性と連続性——はどのように考えられるのか。最後に、こ

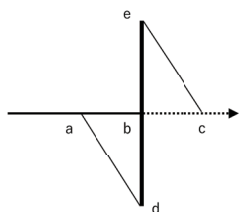


図5 MMの時間意識論をモデル化したもの。線分edの全体が「私の現在」を、点bがその「核」を表す(ただしこの点は、水平方向に時間的延長を有する)。線分dbは「直近の過去」を、beは「直近の未来」をそれぞれ表し、客観的時間においてこれらに対応する部分が順に線分ab, bcである(時間直線の未来に相当する部分が点線なのは、MMが未来の実在性を認めないため)

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採ることができる。というのも、ごく短いものであれ、「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きるからである。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、色や音の感覚と同程度の鮮明さを認めることができないのは、経験内容に対して、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っているMMは、継起の経験については、現代の論者が言う意味での⁽¹⁴⁾直接性を認めていないと言いうことができるだろう。とはいえこれは、ベルクソンの理論の欠点というよりも特徴と見做されるべきである。というのも、彼にとって持続とは、まずもって、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。

おわりに

まとめよう。「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」をもつ。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よって「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ことで、その参照先である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きる点にある。

文献

- Milič 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「中立一元論、時間経験、時間——ベルクソンへの分析的視座」『ベルクソン「物質と記憶」を解剖する』、書肆心水、pp. 206-238
- 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. 24¹, pp. 25-38
- 岡嶋隆佑 [2016b]. 「ベルクソンにおける収縮概念について」『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」におけるイメージ概念について」『フランス哲学・思想研究』、第22号、pp. 100-111
- 杉山直樹 [2006]. 「ベルクソン——聴診する経験論」、創文社

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] および Danton [2010]。例外的に Danton [2016] は MM も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) ここでは岡嶋 [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) 収縮概念については、岡嶋 [2016] を参照されたい。なお本稿は、岡嶋 [2016a] に着想を提示した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っているのは、「生まれつつある運動」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こされる運動であって、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って、ここでベルクソンは一人称に対して、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) という表現も用いられる）、客観的時間との区別が問題となっているにすぎない。

- (7) ここ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。これらのテキストで問題となっているのは、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、ここでは現代の用語法に従っている。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) ここでは Danton [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 Danton [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も含むことから、Lee [2014] の分類に従って、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、ここ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) この名称自体は Lee [2014] がすでに自説に対して用いているが、本稿はさしあたっ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こと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したい。

(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の検証主義

葛 谷 潤

我々は様々な内容を持っ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。この問いに対して、『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）が理念的に対応している。

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覚化され、吟味されていた。充実化する経験は『イデーニー』においては例えば「何らかの超越的なものの定立によって原理的に「中略」規定される証示の仕方」（III/1, 102）といっ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¹⁾。

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實在を前もって前提し、それを用いて作用の内容を個別化するような立場に対して、この種の見解を採用する強みは、そこから直ちに、表現の意味理解に関して、それが対応する確証手続きの把握に存するというシンブ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、それを証示する顕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、それに基づいて反實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⁽²⁾。しかしこのことは、両者が強みだけで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實在論的説明へと一定の譲歩を行った。すると、広く反實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った問題に対して、フッサールのな立場はどのような手を打てるのかという問いが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、ダメットが實在論へ譲歩するきっかけとなった問題を、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の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っておきたい。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。したがって、〈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、その遂行可能性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⁽³⁾。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な、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の見解をもう少し具体的に見てみよう⁽⁴⁾。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認可能な名辞である。同一性判定の方法は、例えばフッサールの用いた「 $1+1=2$ 」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

であれ、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。これに対して派生的な名辞とは、基礎的な名辞への書き換え手続きとともに導入され、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」）を直ちに確認ない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で（89 = 89）、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わる手続きは、基礎的名辞に対して定義される。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⁽⁵⁾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/260)）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。

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。

では、以上の議論を経験的（観察）言明に適用した場合にはどのようなになるだろうか⁽⁵⁾。結論から言えば、基礎的名辞に当たるのは知覚に基づく直示詞であり、間接的名辞とはそれ以外の名辞だということになる⁽⁶⁾。本稿で問題になる場所に関する言明に限れば、基礎的

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認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⁽⁷⁾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に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名辞は当の場所⁽⁸⁾にしながら発する「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認の為に、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に思われる。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。

しかし、我々が現在時制言明において理解していることと、上で想定されているような確認手続きとの間にはあるギャップがある、とダ

メットは認めることになる。『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も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ことになることにとつて不可欠である。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。例えば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っているよ」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、花火が上がっ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「君が言ったことは間違ひだった。隅田川沿いに到着したが、花火が上がっていないぞ」と言ったとすれば、私は明らかに彼の言っ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、私が事実上遂行しえた経験のいずれも、彼の主張を確認も反証もしない。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った」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認するには、**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」のような場合には、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、それを認識してい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っていると結論するのは勇み足である。確証主義の主張は、任意の言明に関して、その遂行可能性が問題の言明の真理と価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っ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さないという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っているに違ひない」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、彼女が朝食をとっているの見えるだろ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みても）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）。さし当り（*in*）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、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、フツ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義な言明とみなされる言明のクラスの大部分を覆っ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。フツ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っ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, 34）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、私の能力に関して**事実的な制限を取り払った場合に**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⁽⁷⁾。

第一の拡張は、明らかにフツ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）だと分かったが、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いう。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、ということ私は把握できる（「代入操作」という思考を何度で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っ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えることができる。

フッサールは同様のことを、経験的言明に関しても認めているように見える。例えば『超越論的観念論』第六テキスト第九節「實在性の顕在的自我への依存」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 (Umgabung) 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はその事物が知覚野にあるような状況へ至るに違い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らう。空気のない宇宙空間へと私は超え出ては行けない、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、同値のことだが、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は、私の能力に関する物理的な制約を緩めることができるなら、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、そのままでは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保持しており、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いうこと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っては無生物など)を考えるかです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⁸⁾。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う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⁹⁾。しかしこの種の立場では、認める主体の範囲によって是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るだろう。

よって、もし私が遂行しても対応する言明の確証だと認められう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（*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なければ、*F* であることを観察したであろうという、場合によっ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、こ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）という何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対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ない。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かは明らかではない。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うものだろう。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、他の場所に関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オ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オ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。したがって、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、依然と

して意義のあるものだろう。特に何らかの説得的なオブ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ことによって直ちに解決されるようには思われた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いう点にあると考える限りは、そうであろう。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うるものであるのかという点に気を配る必要がある。ダメットの譲歩が、あくまでこの点にこだわっ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きことに思われる。

注

- (1) フッサール全集第三六巻に関しては松井二〇一六の報告が参考となる。
- (2) 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。
- (3) 例えはEvans 1982の第四二節を参照。
- (4) ここ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二〇一三を参照。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ことは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二〇一三を参照。
- (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いる (Dummett 2004, 64)。よって以下の「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) 一時期のダメットの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二〇一三の第三章を参照。

- (7) 「私がもしこの場所にいたならば」という反事実的状况を考える場合は、今こ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える。

- (8) Dummett 2006を参照。Dummett 2004より出版は後だが、元となった講演の順としては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」の節の二〇三頁以降参照。

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. 二〇一三. 「『論理学研究』における「意味」と「充美化」」「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―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『超越論的観念論』を読む」、『フッサール研究』、第十三号、フッサール研究会、二二―二三九。
- 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』、第四八巻第一号、横浜市立大学学術研究会、四七―八二。
- ――：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』、第四九巻第一号、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、ロゴスの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で、従来の美学理論に対して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」⁽¹⁾という核心的かつ大胆なテーゼが掲げられ、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っ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ナー⁽²⁾、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」と称したバーメ⁽³⁾、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⁽⁴⁾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、単なるひとつの〈アンチテーゼ〉としての理解に切り詰められてしまったともいえる。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通じ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ことから始め、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、問い直すことにしたい。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っている事柄は何であるか——こ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ことが、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一貫して展開されていたのは、近代の思想的枠組みの解釈学的解体ともいべき思索の営みであった。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「主観主義化」の問題が論じられる。ガダマーによれば、そこでの「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を立てず、そうではなく美的判断を生る感情の主観的なアプリオリに、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こと」(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ってきた「完全性 (Vollkommenheit)」概念⁽⁵⁾を趣味判断の原理から退けることと⁽⁶⁾「付属する美 (anhängende

Schönheit [pulchritudo adhaerens])」に対峙し「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』の概念にも依ることなく、『自由な美を(単に形式にしたがつて)判断する場合、趣味判断は純粹である」⁽⁷⁾。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、その純粹性をもって「美的判断力の本質を汲み尽すこと、そしてそれを〈知性的〉基準による制限から守ることを要求する」(GWL 51)と述べている。

ただし、他方でガダマーがこのようなカント美学における自然美の立場に関して主張するのは、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、客観的合目的性——すなわち、対象の「完全性」であれ、「有用性」であれ——に取って代わり、主観的形式的目的性を趣味判断の根底に置くことで、カントは完全性概念を美学の原理から退けた訳だが、他方でこのとき、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、この主観的合目的性は、美と道德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」に留まることなく、「内容」に関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、そうした我々の道德的规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「我々の道德的规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「自然美の道德的な重要性」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っ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」⁽⁸⁾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⁽⁹⁾。

このように見るならば、『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」(GWI, 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、そうして「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(GWI, 61)。「判断力のアプリオリを問う」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」(GWI, 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——さ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いに接続される超越論的な媒介項としての「美的判断力のアプリオリ」に他ならないからである。「そうして、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」をもつてはじまった美的なものの徹底した主観主義化を克服することができるのか、という問いが立てられる。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ったという点である」(GWI, 103)。

二 プラトニズムの負の遺産——構想力と言語の本来的連関

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、さらにそ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「美的判断力のアプリオリ」を正当化するためであって「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」(GWI, 52)と反論を加えていた⁽¹⁰⁾。ここで、そ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」とは反対のことも言える。「[と]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っ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くも、秘密に満ちたものがある。(GWI, 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。「したがっ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に見ることである。……芸術の言語とのあらゆる出会い、閉じることのない出来事との出会いであり、それ自体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。そしてまさにこのところ、美的意識に対して、また美的意識による真理の問いの無効化 (Neutralisierung) に対して、主張されるべき事柄である」(GWI, 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對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、そうした自然美と芸術美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、〈経験〉の図式そのものを書き換えようとする試みであっ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させ、——意識的にせよ、またそうでなくても——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って形成された〈直観〉概念の導入にあったのだが、ただこれをもっ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ったように思われる。¹¹⁾

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自体、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〉は単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てはなら(なう)」(GW8 192) ず、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的な統一的連関そのものである。

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」(GW1, 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、またそれをもって終えるのである。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ってもよいであろう。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『パイドロス』の思索に依りつつ、そこで問題としたのは「美に対する愛の経験 (die Erfahrung der Liebe zum Schönen)」における「媒介」(Vermittelung)の問題であった。「明らかに、善に対して美が卓越しているのは、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きりわからせる (eindeutend machen) [=はつきり輝かせる]」ところにある」(GW1, 485)。「美が(イデア)であるこ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)を取り出すとする。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った。

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)」ことに求めていた。そしてここで「はつきりわかる(einleuchten)」と「はつきり」「ひとつに」―輝く(einleuchten)―とに共通する「光の隠喩法(Lichtmetaphorik)」(GW1, 489)が注目され、それがともに「真(理)―らしきもの[真に―輝くもの]」を意味するドイツ語のdas Wahr-Scheinlicheとラテン語のverisimileの対応関係と同じく¹²⁾、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、そう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」(Mitte)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遡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¹³⁾。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当かつ副次的な抽象化の帰結に過ぎない。そのためにガダマーは、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、構想力の図式に揺さぶりをかけ、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、解釈学的なもの(das Hermeneutische)の包括的領野として、美と言語の本来的な統一の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。美の概念をめぐる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遡行は、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(美の経験)も(理解の経験)も本来同一の基盤に立つものである。形而上学的な美の概念に立脚し、その変遷をあらためて辿ることは、両者の統一的連

関として〈解釈学的なもの〉の包括的領野を開示する点で、哲学的解釈学の企てにとって極めて意義のあることだったのである。そのために、〈美〉と〈言語〉の両者の統一的連関を忘却すること起因する近代の二元的図式の内に、美的現象を不当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〉という文脈が担う、その導人的役割を越えて、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う。

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い。というのも、むしろ知的存在と美的存在との関係性そのものを問う次元においてこそ、解釈学は自らの哲学的思索の効力をいかになく發揮するからである。知的・概念的存在へと回収されるのでもなく、また他方で感性的・美的存在へと回収されるのでもない、そうしたなにものが、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、こうした双方の連関の内に美的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, *Ästhetik: 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 Gadammers*, Königstein: Verlag Anton Hain Meisenheim GmbH, 1982, bes. S. 119.

- (5) バウムガルテンの「完全性 (perfectio)」概念をめぐるドイツ語の Vollkommenheit と Vervollkommen の理解については、以下の文献を参照。Vgl. H. R. Schweizer, Einführung: Begründung der Ästhetik als Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis, in: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“* (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) 自由な美と付属する美の連関が論じられた『判断力批判』第16節に続く、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遡る、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。カント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、この点に關してハイムラー (A. Baumeier) 及び他にメンデルスバーン (M. Mendelssohn)、『マイヤー (G. F. Meier)』の名を挙げよう。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) こうした解釈に関しては、以下の論考も参照。長野順子「カントにおける自然美と芸術美——「真なる美」は美しいか——」『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、二〇〇九年、九七一—一六頁、特に一〇二頁参照。

- (9) 「判断力は、悟性と理性とを架橋するものである。趣味が指し示す睿智的なもの、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。この二つこそ、自然美の問題がカントにとっても体系的意義がある。[つまり]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、こうしたガダマーの解釈に同調を示すものとして、以下の論文も参照。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, *Anschauung 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) こうした議論は、第一節における人文主義の議論と並行するものである。この点に関しては、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自性とその問題点」も参照されたい(『境界を越えて：比較文明学の現在(16)』立教比較文明学会、二〇一六年、二九—四六頁)。

- (13) なお、ガダマーはこうした文脈において、「バウムガルテンによる「美しく思考するための技術 (ars pulchre cogitandi)」と「美」の定義もまた「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、あくまで修辭学の伝統の内部に属するものとして理解する。この点に関しては、以下の文献も参照。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・こいだいら 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 *quous* 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づけるととき、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)。¹一九四七年に公刊された『ヒューマニズム書簡』においてハイデガーはこのように問う。そして彼によれば、こうして、「人間の本質」を捉えるにあたって、人間が「生命的存在」の一つであることを前提とするようなときには、「たとえ、人間を動物と等置せず、むしろ人間には或る種差 (spezifische Differenz) が属するということを認める場合であろうとも、人間は、最終的に動物性 (Animalitas) という本質領域へと追放される」(ebd.) ことになるのだという。ガダマーの言葉を借りるならば、「ここでハイデガーは、「人間と動物との間に口を開いてゐる深淵 (Abgrund) について語っている」⁽²⁾のである。

このように、人間を「動物性」へと追いやってしまうこと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

見ることが出来る。そこでは例えば、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)」とい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) と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、しかも言葉をもつ (λόγος ἔχον) 存在者として見るということである」(GA63, 27)。そして初期ハイデガーは、こうして「それぞれの伝統的、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されるべきものを原理的に立て塞いでいる」(GA63, 26f.)と断じている。したがって、「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って徹底的に拒否されていたと言えるだろう⁽²⁾。

こうしてみると、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、ザフランスキーが「『存在と時間』に続く第二の主要作品」⁽³⁾と呼ぶところの一九二九／三〇年の講義、『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ー

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⁽⁴⁾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いる」(Wunsch 2010, 557) のだという。「自然的存在」は、Wunschによって「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、一九二九／三〇年の講義におけるハイデガーは、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れねばなるまい。

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、先のテーゼを提出している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くたい(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)。これらの準備を踏まえて、先のWunschのテーゼ、すなわち、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ということを主張している、というテーゼが、どのようにして示されているのかを確かめる(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い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關してどの程度接近しているのかを、Joachim Fischerによる先行研究⁽⁵⁾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⁾と主張するに至っているが、ただし、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ことはここでの眼目ではない。

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ことを指摘している。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) されている」(549) ということ、しかも、②「その生命循環は」このような被打開性 (Aufgebrochenheit) において、そのつど、生命によって担われたまま (getragen bleiben) 間接的に橋渡し (überbrücken) されている」(ebd.) ということ、こうした主張が哲学的人間学では見られるのだという。そして、Wunschは、こう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うことを論じている。

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っているとは言えない。Wunschの依っている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(Weltoffenheit)」の概念が挙げられている(Frischer 2008, 523)。そこで、本稿では、①・②の内容を『根本諸概念』と照合していく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こと、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にしよう。

3 シェ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して——

3・1 シェ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いる(GW9, 16)。また彼は、生命領域においては、第一段階であるこの衝迫を基礎にして、「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, 12f)。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)。

そこでシェーラーは、「人間と動物との間には、単なる段階的な区別(gradueller Unterschied)以上のもは、存するのであるうか、つまり本質的区別(Wesensunterschied)はなお存するのであるうか」(GW9, 31; 強調は原文)と問うた上で、両者を区別する根本原理として次のものを挙げている。それはすなわち、「観念的思惟」「直観」「意志的・

情緒的な作用」などを含む「精神(Geist)」である(GW9, 32)。そして彼によれば、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」なのだという。

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だろうか。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)」をもっているのだという(GW9, 32)。それでは、なぜ人間は、環境世界から世界へと開放されるのか。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)」することにより、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)。

ここで、先に哲学的人間学の特徴としてWunschが挙げていたことに照らし合わせてみるならば、その内の①において述べられていた、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る、ということに該当していると言える。さらに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うるわけであるが、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」へと「昇華(sublimieren)」されることになるのだという(GW9, 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(ibid)。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とあるが、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って担われている、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って担われている、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った。ここで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、こうした議論によっ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っ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ているため、一見したところ、②によって①は否定されてしまうように思われるのである。

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って「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」することによって獲得されると言われていたのであった。つまり、こうして「昇華」なる概念を用いることによってシェーラーは、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って、先の①と②の内容が互に矛盾を回避しているわけである。

すなわち、裏を返せば、或るテキストにおいて、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っているのではないかという危惧が、そのテキストには付きまとってくることになる。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る。

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こう。果たして、哲学的人間学の議論のポイントは、このテキ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するとされており、このことをハイデガーは端的に、「このような全く基本的な「として (Als)」は動物に対しては拒まれている」(GA29/30, 416)と表現している (Wunsch 2010, 554)。そして、このような「として——構造 (Als-Struktur)」によって特徴づけられる世界の「開顕性 (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.)、ハイデガーはこのような事態を「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で述べられていたような、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、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って担われている、という点を表すものであった。つまり、ここで問題となるのは、「どのような仕方で、ハイデガーにおいては、人間が自然的ないし生命的存在 (Natur- beziehungsweise Lebewesen) であるという事実が、人間の人間存在 (Menschsein) に反映しているか、ということである」(556)。これについてWunschは次のように答える。『根本諸概念』においてハイデガーは、「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いること (das sich selbst bildende Walten des Seienden im Ganzen)」(GA29/30, 38 f.)と捉えた上で、「このような自然によって人間が一貫して支配されていると主張してい

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) という、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その内に含んでいるような (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 (physis) とはこのような全体的な支配のことである。人間自身はこれによって一貫して支配されており (durchwalten)、人間はこの支配を意のままにできない。(GA29/30, 39)

Wunschは、ここで、人間が自然 (physis) によって一貫して支配されている、という記述に着目し、このよう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、人間は全くもって自然的な存在 (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」(Wunsch 2010, 557)と述べている。そして、これを根拠として「Wunschは「どのような自然によっ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……ハイデガーによって未解決のままにされている」(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深淵 $\alpha\psi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$

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つつ、他方で、人間が $\alpha\psi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ によって支配されている点に言及することで人間を「自然的ないし生命的な存在」とみなしている、ということになる。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、 $\phi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 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と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った。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 $\phi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ は、シェーラーら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 $\phi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ 」は「歴史 (Geschichte) の対概念として考えられているような、自然 (Natur) についての近代的な意味」ではなく、むしろ $\phi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ は「自然と歴史よりも前に両者を包含し、神 (göttlich) な存在者さえも或る仕方においておのれの内を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)。とはいえ、たとえばハイデガーの言うところの $\phi\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ が「歴史」や「神的存在者」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っている、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、否定されてもいないのである。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っている、という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に思われる。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) を際立たせることへ向かっていた」 (GA26, 63) としており、しかも彼の人間学においては、「人間たちなしには神であるこ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いるため、人間自身は「神の共同実現者 (Mitwirkender Gottes)」として考えられている」 (ebd.) のだと指摘している。

ここ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えでは、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「顕現 (Manifestation)」するとされていたのであった (GW9, 45)。実は、ここでシェーラーが「顕現」なる語を用いるのは、上のことが、「最高存在 (höchstes Sein)」が「現実性 (Wirklichkeit)」に至るところ

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«)」によってのみ、最高存在は力を獲得することになる (ebd.)。しかも、こう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)」なのだとしエーラーは主張している (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、 $\phi\acute{o}\nu\varsigma$ によって支配されているということに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、 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ において、自分を隠蔽 (verbergen) しようと努める $\phi\acute{o}\nu\varsigma$ を隠蔽性 (Verborgenheit) からもし取る (enttreiben)」 (GA29/30, 44)。しかも、 $\eta\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ において露わにされるという当の $\phi\acute{o}\nu\varsigma$ の内に「神的な存在者」さえも含まれていることは、先に見た通りである。つまり、シェーラーにおいて、最高存在の顕現が、生命衝迫を昇華することのできる、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、あくまでも $\phi\acute{o}\nu\varsigma$ を $\lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ することのできる、 $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ としての人間においてのみなのである (vgl. GA29/30, 42f.)⁹⁾。

したがって、このようにして考えるとき、 $\phi\acute{o}\nu\varsigma$ の支配を人間の内に認めるということは、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うことではなく、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ことであると、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ったのは、人間のうちに「自然」を認めるということが、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、という点であった。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、おそらくこのことには、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。むしろ、ここまでに見た『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、 $\kappa\omicron\upsilon\eta$ と $\phi\acute{o}\nu\varsigma$ の近さが認められた上で、 $\kappa\omicron\upsilon\eta$ 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こう。

『ヘラクレイトス』講義においてハイデガーは、 $\zeta\alpha\alpha$ や $\zeta\eta\gamma$ が意味しているのは、「…へと立ち現れること (Aufgehen zu …)」¹⁰⁾ おのれを開示すること (Sichaufschließen) ¹¹⁾「開けたものに対しておのれを開くこと (Sichöffnen dem Offenen)」 (GA55, 94) であるとしつつ、次の

ように述べている。

ギリシア人たちにとっては、ζῷονやζῷον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。このことは、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(Physikalisches)と何の関わりもないことと同様である。ギリシア語のζῷονが示しているものは、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、その隔たりたるや、ギリシア人たちが神々(Götter) γένεσις ζῴωνと呼びうるほどである。(GA55, 95)

人間と動物との間に口を開いている深淵の問題は、ハイデガーにおいては、ζῷονやφύσιςの再解釈に収斂しており、しかもそれはどうやら人間の神々への接近と軌を一にしているようである。

註

* ハイデガー全集 (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*) から引用する際には、略号GAと巻数を記し、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に続いて頁数を記す。また、シェーラー全集 (Max Scheler, *Gesammelte Werke*) から引用する際には、略号GWと巻数を記し、それに続いて頁数を記す。

- (1) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 4/1975, 249.
- (2) なお、このよう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公開された主著『存在と時間』にまで継続していくこ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という表記に続いて頁数を示す。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 Denkschrift des 20. Jahrhunderts*, Freiburg, 2008. 以下、同著から引用する際には、Fischer 2008という表記に続いて頁数を示す。
- (6) ただし、ハイデガーとシェーラーとの主張の類比的な性格は、完全なものではない。目下、二つの相違点を指摘することができるだろう。第一に、シェーラーにおいては、神は精神と衝動という二つの属性を備えているとされるのに対して、ハイデガーの場合、神的なものは、あくまでもφύσιςの側のみ属しているように見える。第二に、ハイデガーにおいては、シェ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。このような相違が意味するところを追究することは、今後の課題である。

(城田純平・しろた じゅんぺい・名古屋大学)

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・フッサール（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, 74）。

よって理解とは、基本的には他者理解である——とはいえ、他者の身体を身体として理解すること、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いがあるはずだ。前者は『デカルト的省察』（一九三二）の第五省察における「感情移入（Einfühlung）」論によって詳述されているが、そこでの説明がそのままた言語表現の理解に適用可能であるとは考えづらい。それゆえ他者の身体の理解と他者の言葉の理解は、「理解」という語で包括されているとはいっても実際には全く別の作用であり、後者の内実を明らかにするためには、狭義の感情移入論とは別のアプローチが必要になると考

えられる⁽¹⁾。

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ッ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ッサールの思想を、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」における純粹文法学の構想の変化

『論研』第一版は、第二卷『純粹論理学のためのプロレゴメナ』（以下『プロレゴメナ』）が一九〇〇年、第二卷『現象学と認識理論のための諸研究』（以下、各部に依じて第一―第六研究と略記）が一九〇一年に出版された。しかしフッサールは、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、『プロレゴメナ』

ナ』から第五研究までの第二版（第一版の微修正版）が出版されるに至った。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る。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。

こうした改版の経緯の中でも特に本論文が着目するのは、第四研究の第二版における、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「純粹文法学 (reine Grammatik)」（XIX/1, A320, *et al.*）と呼んでいたものを、すべて「純粹論理文法学 (reinlogische Grammatik)」（XIX/1, B,340, *et al.*）と書き換えているのである。本論文の見るかぎり、ここでの一見軽微な修正の中には、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「純粹文法学」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、可能的な表現の範囲を可能的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 (Unsin: 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、可能的な意味の範囲を可能的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せることによって、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「純粹文法学」が、第二版の第四研究では「純粹論理文法学」と呼ばれるようになったのだろうか。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「純粹論理文法学のことを」「純粹文法学」と言っていた。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、それがはっきりと分かるように付けられていたのである。しかし、意味の純粹な形式論が普遍的・文法的なアプ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、文法的にとっても影響力の大きい、心理的主観どうしの相互理解の諸関係 (Verhältnisse der Wechselverständigung) には固有のアプリオリが属している——かぎりにおいて、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・文法的なアプリオリ」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・文法的なアプリオリの全体を包括する学問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「アプリオリ」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「双方向的な、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; B₁35)。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ことにより、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; B₁36)。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、『フッサリアーナ』第二〇巻所収のこれらの草稿を参照し、拡張された純粋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。

二 『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

二・一 Hören, Verstehen, Einverstehen, 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。というのも、この草稿の中でフッサールは、第四研究第二版で触れられた「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浄書、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「間主観性」が導入されていることだ。しかもそ

れは、『プロレグーメナ』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いられている。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、それは間主観性を表している。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「…」、間主観的に、いわば取り交わされうるもの (*ein intersubjektiv gleichsam Austauschbares*) であるということだ。 (XX/2, 18)

するとここから、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になる。たしかに、真理自体は「互いを「…」理解させる」合う諸主観 (*sich [...] verständigende Subjekte*) に依存することなく妥当している」(*ibid.*)。しかしそれがある主観に認識されるときには、それは、間主観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観にとつては、相互理解によって到達されるべきものである。

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ことを試みている。そして『論研』での問題意識から明らかなように、ここでは専ら「言語的な相互理解」だけが取り扱われることになる (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。

さて、私たちの固有の主題に戻ってみよう。そこでの問題は、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、*Einverstehen*という現象に逢着していた。(Ibid.)

では、ここで彼が注目している「*Einverstehen*」とはいかなる事柄なのか。そもそも *einverstehen* という不定詞形は現代のドイツ語においてはほとんど用いられない。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」と訳すことができる。そしてこれに対応して、*einverstehen* も再帰動詞として用いる場合には「同意する」という意味をもつていたようだ²⁴。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いる。よって以下では、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いられているかを検討していきたい。

同草稿においては、*einverstehen* 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いられている。そこでは「論研」における判断とい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ている事態と志向的に関係することを可能にするものであり、「命題 (Satz)」とも言い換えられる (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措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いるがその存在を措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措定を行ってい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いるという「確信 (Gewissheit)」をもっているか否かの違いであるとも言えるだろう (XX/2, 38)。よっ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っていなければならない。例えば、雨が降っているという判断が伝達されるとき、聞き手は、相手の言葉を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っているという確信をもつことによっ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いる。つまりフッサールによれば、同意とは「一緒に判断すること (Miturteilen)」なのである (Ibid.)。

特筆すべきは、*einverstehen* は、そのような同意すること (= 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、*einverstehen* を行う者も、ある「確信」をもっている (Ibid.)。しかしこの確信は、一緒に判断する者がもっている確信とは「一致しない」(Ibid.)。なぜなら、伝達において聞き手が *einverstehen* を行うために有していなければならない確信とは、判断の対象となってい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されるからだ。上の例に即していうと、雨が降っているという判断に対する *einverstehen* を行うために聞き手が有していなければならないのは、話し手がどのように判断して

いるという事態についての確信なのである。

このように、*einverstehen*を行っている者は、判断に全く同意しないとしても、その話し手が当該の判断を行っていることを確信している。同草稿での言葉を借りれば、「判断を*einverstehen*する」とは、「判断を、話し手の本原的な持ちものとして、話し手の中に入れる (es [=dieses Urteil] dem Sprechenden als sein originäres Haben einlegen)」と「*einverstehen*」における接頭辞の *ein* は、*einlegen* (…の中に入れる) 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っているのである。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いるように、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 *einverstehen* 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ろう」。

こうした事情を勘案しつつ、ここで『形式論理学と超越論的論理学』(一九二九)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」を遂行しているものと述べ、同様のことが「命令」「疑問」「願望」においても成り立っていると主張する (XVII, 27)。そして同書では、「話しているときにこのようにして表現の中心機能 (まさ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)。

このように各種の文によって中心的に表現されている各種の作用を「思考作用」と総称するという発想の萌芽は、すでに目下の草稿にも見出される (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」こそが *Einverstehen* において移入されているのだと考え、この語を敢えて「思考を移入すること／思考移入」と意識してみたい。

そこで次に、こ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こと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「同じ態度を採っている」者が行ってい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っている者)は、単に聞いているのでもないし、単に理解しているのでもないし、単に思考を移入しているのでもない、共に判断しているのである(…)。(XX/2, 38)

ここに登場する「聞く (*hören*)」「理解する (*verstehen*)」「思考を移入する (*einverstehen*)」は、すべて「共に判断する (*miturteilen*)」こととは区別される。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えづらい。というのも、上述の思考移入(目下の場合には、特に判断作用の移入)に伴う確信を考慮するなら、そこで行われているのは聞くことや理解することより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…ではない (*nicht nur*)」とい

う否定が付せられていることから窺われるように、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って必要ではあるが十分ではないと考えられる。よって以上の解釈を踏まえて、本論文では、これらの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っているが、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ってい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る
(iv)	判断の対象となっている事態が存在しているという確信をもつことによって、話し手と同様の判断作用を遂行している
<p>「聞くこと」が成立するための必要十分条件は、(i)</p> <p>「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)</p> <p>「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)</p> <p>「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)</p>	

二・二 純粋文法学の構想における、相互理解の諸関係のアプリオリの位置づけ

では、二・二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』には反映されなかったのだろうか。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粋文法学の構想に立ち戻ってみよう。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「アプリオリ」が存しており、それを探求することを純粋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こ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」が成立している状況であろうが、そこに至るまではさまざまな状況が起こりうるからだ。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いる。また、受け手が送り手の言葉の意味を理解してはいるが、そこで表現されてい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いるが言葉の意味は理解して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っているところだろう。

では、それらの諸関係に「アプリオリ」が属していると述べるとき、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粋論理文法法則によってアプ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ブリオリな法則であり、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ブリ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。とはいえ『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「アブリオリ」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、ここまでの説明を踏まえ、フッサールの「思考移入」論を彼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指してきた。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「聞くこと／理解すること／思考を移入すること／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っていだらう。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、ここでの成果についての補足を行っておきたい。

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うことである。二・一で扱った草稿においても、当初この語は括弧付きの「感情移入」と言い換え可能な語として用いられていた (XII, 26)。そして『間主観性の現象学』全三巻所収の草稿に登場する *einverstehen* の用法を見ても、*empfinden* 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.*)。しかし本論文の第二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、キネステーズ、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っていたのである。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、彼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、*empfinden* との明確な区別は見出し難い。しかしもう一つの用例は、「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五六節におけるものであり、「私が自分を他の人間の中に *einverstehen*

することによって、その人に固有なものの地平の中に、より深く入り込む (eindringen)」という事態が考えられている (I, 158)。するとここでは「より深く (tiefer)」という語によって示唆されているように、'einverstehen' という語は、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いるのだと解釈できる。そして、そこに一九一三―一四年以来の「思考移入」をめぐる思考を読み込むことは、同書の新たな読解の可能性を開くという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初期の批判者の一人であったレヴィナスも、目下の箇所における 'einverstehen' の用法の特殊性に気づいていたようである。というのも、彼によるこの箇所の仏訳において「自分を他の人間の中に 'einverstehen' する (mich in ihn [=einen anderen Menschen] einverstehen)」は「自分を思考によって他の人間の中に移入する (m'introduire en autrui par la pensée)」と補って訳されているからだ (他方で彼は、同書のもう一つの 'einverstehen' の用例を、単に 'comprehension' と訳している)。^④『デカルト的省察』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」によって可能になる他者経験であると解釈し、それを『論研』書き換えのための草稿における思考移入論と接続することによって具体化する——この発想を展開することは別稿の課題としたい。

注

※ *Husserliana* 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* のについては、第一版 (A版) と第二版 (B版) の頁数を記す。

(一) この着想は「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」¹、二二五―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は、Perreau[2013], pp. 77-92をBeyer[2013], S. 263-274と論じられている。

(二) 純粹論理学の中での純粹文法学の位置づけについては、Centrone[2009] pp. 111f. 及び植村「二〇一七」²、八一―八五、一九五―二〇二頁において詳しく述べられている。

(三) 'Einverstehen' 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。

(四) 以下の表の(i)と(ii)における「認めている」という語は、より正確には「[当該の意図や作用の]告知を受容しつつ (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「二〇一七」を参照。

参考文献

- Adelung, Johann Christoph: *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, 2. Auflage, Leipzig, 1793-1801.
- Beyer, Christian: „Einführung 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: *Husserliana*, Den Haag: M. Nijhoff, 1950-1989. Dordrecht: Husserl, Edmund: *Husserliana*, Den Haag: M. Nijhoff, 1950-1989. Dordrecht: Boston: London: Kluwer Academic Publishers, 1989-2005. Dordrecht: Springer, 2005.

—*méditation cartésiennes*, 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、二〇一七年。

鈴木崇志、『フッサールの他者経験の理論における三種の「出会い」』、『フッサール研究』第一四号、フッサール研究会、二〇一七年、八二—一〇三頁。

浜渦辰二、『フッサール間主観性の現象学』、創文社、一九九五年。

〔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

ハイデガーの名著『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てはこなかった。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」についての問いが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回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應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ことが自分にできていなかったことに気付く。（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、この批判を含む二空間を

「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、「ここ」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っ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を含む「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（恒常的に変化する）存在者的な距離を（恒常的には変化しない）存在論的な距離 (distance) から区別する」とに失敗 (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こ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)。例えばキッチン包丁は、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・文化的な規範に沿って形成されており、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、しかしド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したとしても、それが「どこに」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」の水準にと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った。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）、そうした空間の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、という一つの問いの下で空間論の全体を解釈する^(注1)。

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

する。このうち、私たちの空間把握の働きを指す概念が、「距離をなくすこと」[Entfernung]、「方向を開くこと」[Ausrichtung]、「方域を発見すること」であり、この空間把握によって捉えられる対象の空間的特徴は、それぞれ「近さ」[Nähe]、「方向」[Richtung]、「方域」[Gegend]と呼ばれる。本節では、これらのうちそれぞれ前者二つの概念（対）に解釈を与える。

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、それによっ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」存在者はそれぞれ異なる近さを有するが、この近さは、距離を測ること[Anmessung 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てい² [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

「Entfernung」と呼ばれる^(注2)。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、さしあたり大抵、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、近さへとたらずことである」(105)とされている通り、「距離をなくすこと」とは、実際にその存在者と「交渉」するに先立って、どうすればその存在者との適切な空間的關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」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(105)、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っている事態を指す。

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(105)。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

きるのかという、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」ことである^(注3)。

ある「客観的に」は長い道のりが、「客観的に」はずっ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、あるひとつにとっ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「わずかな」道のりは、車いすで生活するものにとっては「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『もつとも近いもの』は、手が届き、掴むことができ、見つけるこ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」(106)。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」(106)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。(107)

引用中の「配慮的気遣いの目配り」は、道具を使っ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「近さ」が理解されるとき、そこで同時に、対象はある「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(108)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「距離をなくすこと」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ない場合のように、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ない。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。既に明らかのように、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「近さ」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、空間論が含む三つ目の鍵概念である「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、前節までで確認した「近さ」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っているのである。

他方、ある道具の全体が場所を得つつそこに属していることには、その可能性の条件として〈 Wohnen 〉 [Wohn] 一般が属する。(…) この、配慮的な交渉において目配りの先んじて視界に収められている〈どこへ〉を私たちは方域と呼ぶ。(103)

目配り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ていなければならない。(103)

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取られるようになるのは、ある目配りの発見に際して、それも配慮の氣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ないということにおいて、「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「あるべき場所がない」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

「近づけられた」そのしかるべき場所に、ということである。

具体例を通じて考えてみよう。ある家具職人が仕事場を訪れる。仕事の道具一式は工具箱に入っており、それは入り口を入ってすぐ右側の棚の中段にあるから、仕事場に入ってきた職人は、いつも通り右手を棚の方に伸ばす。工具箱の「距離をなくすこと」と「方向を開くこと」を、職人はすでに達成している。しかしそこで、手が空振りする。あるべき場所に工具箱がないのである。そこで職人は気づく。昨日は作業途中だったから、工具箱を作業台の上に置いたままにしたのだ。そうして改めて、職人は「場所」の理解をやり直す。すなわち前方に積んである資材を右に回り込んで、奥の作業台に向かう必要がある、と。

この「あるべき場所がない」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って、職人は改めてその工具箱を「近づけること」ができたのである。

ここに現れる「そもそもどこにあるのか」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、「入ってすぐに右手を伸ばせば手が届く」という仕方では「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（目立たない仕方でも）利用することによって、「入り口を抜けてすぐに右手を伸ばせば届く」という「近さ」と「方向」の理解は可能になっていたのである^(注4)。

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っているのかを予め知っていなければならない。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^(注5)。

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。すでに明らかのように、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」を扱っている。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^(注6)。しかし「『ここ』にある身体」を特権視しなかったことで、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っており、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、操作者の身体の間所ではない^(注7)。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」^(注8)と語るのみで、「ここ」を身体の間所に局限しようとしなかったのは、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って、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う目的を果たした。補足の必要な論点はなお残るものの、それらについては別の機会を俟ちたい^(注8)。

注

- (1) 以下、断わりがない限り引用は全て『存在と時間』からの試訳である。マックス・ニーマイヤー版単行本 (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) 「距離をなくすことが意味しているのは、隔たりを消失させることであり、つまりあるものが離れていることを消失させること、すなわち近けることである」(105)。
- (3) 空間把握と自分自身の振る舞いについての理解が不可分であるという以上のハイデガーの考察は、例えば(Evans 1982)の議論と親和性が高い。
- (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っている、ということを知らない職人は「あるはずの場所」に工具箱がなく、手が空振りしてしまったと、茫然と立ち尽くす他ないだろう。
- (5) この「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ていない解釈であるように思われる」。
- (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、このような路線で空間論を解釈している。
- (7) この例は「ハッ」を巡る (Evans 1985) の魅力的な議論から示唆を得た。
- (8) 本研究はJSES科研費(課題番号: 17J03358)の助成を受けたものである。

文献表

- ・ 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. [「モーター・ワールド・ユレイン・フムス (門脇俊介監訳) (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), Molinieux'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・ギブソン」(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)。

(高井寛・たかい ひろし・東京大学)

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

はじめに

S・シュトラッサー『現象学と経験的人間科学』（1962）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。ここで問題となってい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。したがって人間科学は、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はない。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²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質直観が応用されている。ただしシュトラッサーも述べている通り、「現象学的」といった表現を用いる研究者が、その内実を理解しているとは限らない。実際、現象学的心理学においては、人間存在そのも

のの把握が目指されるのではなく、本質直観の理論が、人間の個別現象を研究するために用いられているにすぎず、現象学において人間をどのように理解しうるのかといった思想的検討は行われていない。

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、純粋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懐疑論を導き、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况について、哲学には「創造的な精神によっ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観の方法が欠けているのだと述べる。『厳密学』の目的は自然科学と精神科学を批判的に検討しつつ厳密学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、この自然化によって自然主義は必然的に懐疑論に陥り、厳密学の資格を失う。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で特定の諸性質を持つものとして現出するものである。これに対して意識現象は、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いない。したがって、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、理念に関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ような主張も妥当性を欠くこととなる。したがって、自然主義心理学は必然的に懐疑論を導く。これに対して意識現象は「直接的な直観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、この本質直観は心理学と異なり、「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、『厳密学』において私たちは「意識の学問ではあるが心理学ではない学問、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の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、この本質直観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観哲学となる。「歴史主義は、経験的な精神生活の事実領域のうちにある位置を占める」(Hua XXV, 41) 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ィルタイの『世界観の研究』を引いて説明している。進化的「発展説は、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ってしまう」(Hua XXV, 42f)。これが世界観哲学の主張である。

この世界観哲学においては、「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。したがって人格の経験は、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

経験によって制限されている。この場合、経験豊かな人というのは、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っ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て、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。したがって、歴史的な哲学と妥当な哲学とを区別せねばならない。もし世界観哲学者の主張に従うならば、矛盾律や同一律といっ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。したがって超時間的な「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 XXV, 47)。

二『イデーニー』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比的に、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、『イデーニー』)においては「自然的態度」の批判によっ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っ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っており、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、精神科学的態度の折衷概念と言えるだろう。

『イデーニー』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っ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(第四二節)。私は机の周囲を回りながら机を見続けている。次の瞬間、私は歩きつつ目を閉じ、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とともに遂行せず、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感覚与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。したがって、実在的な机は体験に実的に内在せず、「新しい知覚ともの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, 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」とみなされる(vgl. III, 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はかならない」(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(超越論的主観性)においても、「主観が(「自我」が)、志向的客観の方に《立ち向かっている》

(III/1, 75) のであり、「いかなる遮断によっても、コギトという形式は廃棄されることができず、したがって作用の《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、純粹な自我であって、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ようなものでは全くな」(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、ここまでの考察に基づいて解釈するならば、世界の実定立を判断停止し、意識現象を反省することによって、体験に実的に内在する事象を観取する方法論こそ、「精神によっ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) 本質直観の方法であると考えることができ。

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、体験流の全体を担っ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)と述べるにとどまっている。したがって以下では、『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⁴。

これまでの議論ではもっぱら、対象の構成が主題となっており、その相関者である純粹自我に関してその内実が問題とされることがなかった。したがって上記のごとく、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⁵。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う、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、同一の主観の持続的な《意見》のような統一体が属している。それらはある意味で《習性的な》意見と呼ぶうる……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, 111f.)

以上のように、『イデー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ったり、失神したりするのは、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って、特別な補助手段によってはおぼえ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)。したがって、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って生活しているのである。したがって、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.) 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って獲得されている。

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。志向的に関係づけられるとは、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

つものとして統握される(道具)。また私が対象をどのように扱うのは、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る動機づけ連関は、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内に、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っ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、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^{ich}、^{ich} 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ことなどできる」(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。人間存在を捉える二通りの方法である、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った、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、結果的に懐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。これらに対して、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って『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った。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って、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ってしまうのではないか。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う疑問である。こうした事態にラントグレーベは以下のような批判を行っている。

絶対的な主観性という概念は、絶対的な経験と責任に対して開かれてある自由な自我と、己自身を無関心かつ理論的に観察しつつ、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。⁶

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、満足のいく仕方では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。⁷

これまでフッサールの自我概念の変遷をたどっ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「哲學的理性に基づく人間であらうとし、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って特殊な《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……この職業活動を行ってい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)。こうでは、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観性として主題化されるものだということである。したがって、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てはならない。

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っ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、しっかりとした堅固さや、きちんと区別されうるという性格を持っている」(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ている。このように「現象学は、現象学的態度においてなされる、超越論的に純粋な体験の記述的本質論」(ibid.)として構想されているために、自我の習性は現象学の可能性を損なう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. (『人間科学の理想』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, Duguesne University press. (『心理学における現象学的方法』吉田章宏訳、新曜社、二〇一三年。)

3 「一般に心理学は事実科学なのであるから、それはいつさい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

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認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観と混同されてはならない。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)。⁴さらに「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っているもの〉としてのみ捉える場合に限られる。……この放射光線は《自我》に起点を持つだけしか記述されえない」(Hua IV, 98)

6 Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie : Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh : Gütersloher 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.

(竹中正太郎・たけなか しょうたろう・大谷大学)

ハイデガーにおける語りと言明

西村 知 絃

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、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ふ立場をとっている。従っ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。つまりさしあたりたい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。したがっ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

ていることになる。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う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覚悟性において、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、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っ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だろうか。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「現に持っている (Dahaben)」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示すもこの「現に持っている」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、根源的理解の可能性を示す。

1. ログス・アポファンティコスとログス一般

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、ログスを語り (Rede) と訳している。アリストテレスはこの語りとしてのログスのうち、際立った役割を持つログスをログス・アポファンティコス (＝言明的ないしは命題的ログス) として取り出した。したがって、アリストテレスにおいて、ログスとしての語り全体は、ログス・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。ログス・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。本稿にとって重要となるのは、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「あらゆるログスが意味を持つが、あらゆるログ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、意味的ログス (logos semantikos) のうちにログ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。ログスとは一般に意味をもって対象を指し示すことによつて、その対象が見えてくるということである。つまり「ハサミをとつて」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、その必要となって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グス一般の現象が、どのようにしてログス・アポファンティコスとしてのログ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法をとる。

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¹。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 (Worüber)」や、語られたこと (Geredetes) と並んで、聞くことや、黙するこ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ているわけではなく、むしろ『存在と時間』の言明的分析において扱われている内容が中心な話題となっている。つまり、ハイデガーがアリストテレスに関してログ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っている。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 (Vernahmen) する際に一緒に話す²だけでなく、感覚することを導きさえする。われわれは言葉を通して見るのである。(GA17, S30)

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く。

感覚 (アイステーシス) 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ているのかを論ずる。感覚するということは、或るものを他の或るものに対して際立たせることあるいは区別することである。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っている (Dahaben) こと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。

一方で或るものが白いのを見て、もう一方で別の或るも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。『両者はひとつのものにとって明らかに現に存在しなければならぬ。』(GA17, S27)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＝言明のもととの動詞はアポファイネスタイという中動態であって、それは話している者自らに向かっ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「分かちあっている (teilen)」という意味での伝達である。したがってここでの語りとは、世界への通路を与えるという意味を持つ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「現に持っている」という性格である。

話すこと (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っている。しかしロゴス・アポファンティコス³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において優位と指導的役割を持つているにしても、ロゴス一般ではないし、決定的なロゴスですらない。(GA17, S25)

ここ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て、「或るものを現に持っている (etwas Dahaben)」と「話すこと」一般の本質的構造を見ることができる。

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「持っている (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・アポファ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或るものを、先行的にすでに目の前に与えているということ、②この或るものを或るもの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」と言ったが、近づいていくとそれが灌木であることが分かっ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鹿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ふということはない。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」(Werber)」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」を端的に持つこと」(GA21, S189)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、所持されるということである。

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。こ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。

このように「何について」は終始一貫した thingen 触れるこ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、森の中で近寄ってくる或るものである、ということが判明する。「として」へ視線を向けることは、そのような視線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。偽であることの第二の条件は第一の条件のうちで動くのである。(ebd.)

以上のことで言明の特徴がよりはっきりとしてくる。つまり言明＝ロゴス・アポファンティコスとは、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、或るものを規定の「何について」へと変容させるという性格を持っている。言明について真偽を問うことができるのは、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。そうでなかったら、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。

ここで言明をより立ち入って考察し、どこ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, S156)。つまり、言明は挙示と規定 (Bestimmung) ないし述定 (Prädikation)、そして伝達 (Mitteilung) とする三つの性格を持っている。

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ァンシスとしてのロゴスの根源的意味を堅持する」(SN 515a)と述べる。この時人々にとって見えるようになっていくものは、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って特別であるかは、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って、ハンマーはハンマーそれ自身から見えるようになっていくのではなく、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、ほかの人たちにとってもこのハンマーが接近可能になるのである。したがって、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の意味するわけではない。つまり言明が見させているのは、話題となっているハンマーであって、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っている。「このハンマーは重過ぎる」とある人が言った場合、そのひとにとってはこのハンマーは扱いづらい道具として現れるが、別のひとにとっては、むしろ譲っ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、規定するというとは、ある特定の観点から、話題となってい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、色と言う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っ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、基本的にいつで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、第二の性格によって、「規定と言う仕方では挙示されたものごとを共同に見させる」(SN 515b)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ても、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に伝えることもできる。このような場合であっても、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っている存在者を、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。

したがっ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っ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ってしまうという点に存する。

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ることがらを見させることによって、そのものへの接

近を可能にすることにある。『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ブな規定とポジティブな規定を行っている。ネガティブな規定とは、諸々の先入見から身を守るという課題であり、ポジティブな規定とは、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ぬという課題である (vgl. GA21, S33)。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の意味する。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、もともと直接的な道具的交渉の対象だった存在者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」ものが固定化されて、つかまれている状態になる可能性は、現象学の具体的な仕事の中にいえ潜んでいる。(SZ S36)

このように現象学的言明であっても伝達によってもとの内容が変容される可能性は常にある。その原因が「固定化」にあると述べているのは、現象学的に根源的に理解した内容であってもそのまま所持し続けることによって、内容が理解されなくなってしまうということである。したがってこれを防ぐためには現象学的概念を絶えず「つかみなおす」ということが必要になってくる。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、語ることによっ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っ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, S410)。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すすしかないことになる。話題となっているものとの接近を可能にするという第一義的な指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、ここで新たな疑問が生ずる。確かに表示という仕方では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えることができるが、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, S410 Anm.)。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う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出るということを意味する。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け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っているように、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って来るように促す作用を持っている。現象に即して考察すれば、他のひとたちにとっ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って、他のひとた

ちのこのハンマーに対する理解が変容したことになる。彼らに発見されたのは、言明者の道具連関全体に対して適切にはまりこんでいない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だけではなく情態性にかかわることによって、他者を巻き込む語りということが可能である³。

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っ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、理解の方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、話題となっている存在の正しい理解が保証されるわけではない。つまり類落的に生きている人間はそのような現象学的言明であっても、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十分ではなく、他者を巻き込んでいくような情態性にかかわる語りが必要となってくる。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ったが、現象学的言明と本来の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⁴。この点は今後の課題としたい。

【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。二次文献からの引用は著者の名前の後に頁数を示す。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 Hermann, 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 が用いられているが、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 言明に関して第二編で特に重要となるのは第六九節である。ここでは

日常的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はなく、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(Thematisierung)」と呼ぶ(vgl. SZ, S.363)。現象学もまた学問であるから、現象学的言明についてはむしろ科学の存在理解という観点から考察することが必要である。

【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
- 荒畑靖宏：『世界内存在の解釈学—ハイデガー「心の哲学」と「言語哲学」』春風社、2009

(西村知絃・にしむら ちひろ・大阪大学)

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』の解釈をめぐる——

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、フッ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。レヴィ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ヴィナスこそがその典型である。通時的に見ると、レヴィナスがフッサール時間論に表立って解釈を与えるのは、一九四〇年発表の論文「エトムント・フッサールの業績」が初めてであり、ここでは意識の自己現前の解明という視点から『講義』が検討される。ついで一九五〇年代後半になると、レヴィナスは、意識と世界の基礎的な関係である感性の解明という視点からフッ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、その背後にある読解を導いている問いは変わらない。レヴィナスによれば、フッ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ヴィナスがつかみ取り、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自体はどのような構造をもつか。意識の現在と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、レヴィナスはフッ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、すなわ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な、「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（EDEN）。しかしこの問いはまた、意識が反省によっ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。したがって、レヴィナスの『講義』解釈を検討することは、レヴィナスがみずからの思考がフッサール現象学に忠実であると度々主張するとき（cf. 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、レヴィナスのフッサール時間論解釈を検討し、レヴィナスにとっ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。

一 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、レヴィナスによる時間構

成の解釈を再構成しよう⁽¹⁾。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」⁽²⁾であると同時に、「あらゆる意識の根源」(EDE4)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って産出されるものに対立する受容されたもの」⁽³⁾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」(EDE4)。なぜなら、原印象はそれ自体としては意識されるものではなく、「最初の志向性」によって「現在」として構成されるものだからである(EDE4)。この「最初の志向性」という表現でレヴィナスが考えているのは、たった今過ぎ去っ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、「現在は変換し、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っ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」(EDE4)。こうした流れにおいて、一方では、「横の志向性」によって意識は対象(メロディー)の流れ去った持続を把持して対象をそれとして構成し、他方では、「縦の志向性」によって意識はあらゆる瞬間において、全ての先行する把持(全ての流れ去った原印象)を把持する。このことによって、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⁽⁴⁾。レヴィナスの見るところでは、原印象はこうして、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(EDE4)。

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⁽⁵⁾。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⁽⁶⁾。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ってよい。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。より正確に言えば、L・テンゲ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⁽⁷⁾。現在が構成されるためには、原印象が過ぎ去って新しい原印象が到来し、前者の原印象がたった今過ぎ去ったものとして把持されなければならない。把持の志向性によってのみ、原印象は現在として意識に現れる。つまり、原印象と、たった今過ぎ去っ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、「際立った、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ない。「原印象の隔たり——それは位相差の隔たりの、それ自体として最初の出来事である」(EDE154)。この隔たりをとらえる「把持の時間的変換によって」、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、たつた今過ぎ去っ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は現在が構成されるのである。こうして、意識の現在はその自身のうちに、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) と呼ぶことができる。

ベルネが指摘しているように、レヴィナスの解釈をデリダのそれに近づけることは容易い⁽⁸⁾。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・知覚の連続性」⁽⁹⁾を引き出すが、そこで眼目となっているのは「したがって現在は今と非・今の根源的な絡み合いの帰結として現れる」⁽¹⁰⁾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、レヴィ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」⁽¹¹⁾は、デリダの解釈にも大きな影響を与えた⁽¹²⁾。レヴィ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評価している (EDE16, p. 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ことによってのみ、つまり厳密に連続的な仕方で行する諸瞬間と結び合うことによってのみ、みずからに対して今として開示され

る」。他方これか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」。したがって、「原印象は、把持に対して・把持によってのみ意味をもち、把持は、原印象に対して・原印象によってのみ意味をもつのである」⁽¹³⁾。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、持続性と継起の、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総合、それがフッサールの時間である」⁽¹⁴⁾。ピカールの理解がレヴィナスのそれに極めて近いことは明らかであろう。レヴィナスにとってもピカールにとっても、意識の現在では、原印象の受動性と把持の志向性の能動性との総合によって成り立つ。こうした「弁証法的」解釈を念頭に置いてであろう、レヴィ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「今の生起によって生じる、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観の能動性を区別する」(EDE19)と特徴づけている。レヴィナスがピカールの読解の道を切り開いた、と確かさをもって語ることはできない⁽¹⁵⁾。とは言え、一九四〇年の論文においてすでにレヴィ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、レヴィナスはピカールに対して、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観念から、フッサールにおける現在の視点と未来の優位を引き出す。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」¹⁶⁾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」¹⁷⁾。「フッサールの未来は終わりのなきものである。それはつねに現在から見られており、現在はずねに生まれ変わる。だからつねに意識にとって未・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」¹⁸⁾。現在の視点を際立たせることが未来の優位を導くという、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い起こさせる。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る。

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っていることであつた。次節でも見るように、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わけではない。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にとらえる。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、把持は客観化作用とは異なる「特殊な志向性」¹⁹⁾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、何がしかの仕方でも思考し、明証によって同一化する」(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、意識がみずからの行使を単に確認すること以上のものとして、知解であり、したがっ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、レヴィナスにとって現象学的時間の構成は「志向性が原印象を飼ひ馴らす」過程に他ならない²⁰⁾。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²¹⁾。これに対してレヴィナスはまさにこの過程に、自己現前である現在において、原印象というみずからの根源を回収し、これと合致する意識の能力を見いだす。実際、「自我」と内的時間の構成との諸分析は構成の分析、つまり主観が自分自身に対して、自分の過去に対してさへ有する力能の分析であり続ける」(EDE39)。時間が意識によって構成されるということは、「時間は精神に先立っ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いうる一つの歴史のなかに精神を巻き込むことがない」(EDE42)ということである。意識は時間によっ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。のちのテキストの言葉で言い換えれば、意識の自己現前とは、意識が「古い」すなわち不可避免的に自分自身から隔たって、かくて失われたみずからの根源つまり「失われた時間」を「求めること」なのである (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) ②。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営為そのものである。

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関わるがゆえに、客観化作用には還元されない特殊な性格をもっている。実際、『全体性と無限』の時期に発表され『実存の発見』

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観点から、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、「感覚することle sentir」と「感覚されるものle senti」とを区別し、かつ同時に両者が「感覚 sensation」に共属していることを肯定する。一方で、感覚することは、感覚内容から区別されこれを「意識」(EDE140) するという意味で、「一つの志向性」(EDE53) である。他方で、この感覚内容はまた感覚される自己でもある。なぜなら感覚することは自分自身をも感覚し、そのことで感覚される自己と「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) との根源的な関係であると同時に、自分との合致という形で根源的な「自己と自己の間の関係」(EDE140) でもあるのだ ③。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、諸対象との関係においてではなくみずからとの関係において位置づける」(EDE119) という仕方ですpecific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ことse situerの根源」(EDE119) である。固有の意味での感覚すること、それは感覚内容をみずからとの関係において位置づけると同時に、感覚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存するのである。感性は、諸々の感覚内容を（統握のように対象に関係づけるのではなく）自分自身との関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「ここ」といふ) (EDE118)

としてみずから位置づけるとともに、この中心を起点として諸感覚内容が位置づけられるような根源的な時空間的狀況なのである。

このような感性としての内的時間意識は、根源的な時間的狀況すなわち現在を描きとる。感性が達成する自己関係は、「感覚することと感覚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)。感覚することはこのように、感覚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「時間とは感覚の感覚することである」(EDE153)。言い換えれば、この時間的隔たり(原印象の隔たり)の背後にあつて、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「意識することの〈あとから〉」は、時間の〈あと〉そのものである」(EDE154)。ここに、客観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、時間化そのものである」(EDE154)。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²⁰⁾。

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、現象学的記述によってのみ開示され、その外にはない。したがって、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である²¹⁾。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、みずからの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ふ確信であり、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『全体性と無限』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う観点から再定式化し、根源的な時空間的狀況が現在と「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、レヴィナスがそう主張するように『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こともできるであろう。こうして同書を、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くる⁸⁸⁾。以上の見通しを指摘して、本稿を閉じることにした。

本稿はJBS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、以下の略号と頁数で示す。

TI *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Martinus Nijhoff, 1984.

EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], 2^e éd., Vrin, 1967.

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, 1974.

註

(1) これまでのレヴィナス研究では、一九四〇年の論文での『講義』読解については本格的な検討がされていない。簡単な整理として以下がある。
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). 以下、ZBと略記する。

(3) ZB, Beilage I, S. 109 (Hua X, S. 100).

(4) 把持の二重の志向性については、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; 榊原哲也『フッサール現象学の生成』、東京大学出版会、二〇〇九年、二七七-二九一頁。

(5) レヴィナスは予持の志向性については多くを語らないため、本稿では立ち入らない。

(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. Millon, 2005, p. 102. テンゲイは次のような手続きを「メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』のノートに依拠して「弁別法 procédé diacritique」を用いている」(*ibid.*, p. 25)。

(8) ベルネは『声と現象』のテリダがレヴィナスの「志向性と感覚」にインベニアされたもののための重要な指摘している（R. Bernet, *Conscience et existence*, PUF, 2004, p. 259）。

(9) J. Derrida, *La voix et le phénomène* [1967], 3^e 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 *Deutacion* 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. ガーカルは一九四三年にアウシュヴィツに命を落している⁸⁹⁾。ヒカールの伝記的事実および論文についてはガルトを参照⁹⁰⁾。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.

(11) 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) ビカールは「レヴィナスが一九四〇年におこなった講演、すなわち「ハイデガーによる了解と存在論」という題目で行われ (Imec/Fonds Jean Wahl, cote : « WHL 26.11 ») のうち「時間的なものにおける存在論」というタイトルで「実存の発見」に収められる講演に出席していた (上記講演原稿二六枚目参照)。ビカールは講演後の討論においてレヴィナスに「時間性は「存在するのではなく、時間化する」 (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 18. Aufl., Max Niemeyer, 2001, S. 328) とするハイデガーの時間論について詳細を求めた」。

(16) Y. Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », art. cit., p. 23. K・ヘルトは「ビカールの論文の当該箇所を参照しながら「時間的なパースペクティヴの出発点は「いつも現在である」と述べている (K. Held, *Lebenslage Gegenwart*, Martinus Nijhoff, 1966, S. 45) 。

(17) Y. Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger », art. cit., p. 23.

(18) *Ibid.*, p. 21-22.

(19) ZB, § 12, S. 34 (Hua X, S. 31).

(20) F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, PUF, 2001, p. 105.

(21) M. Henry, *Phénoménologie matérielle* [1990], PUF, 2008, p. 50, の点について以下を参照。F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite*, op. cit., p. 93-108 ; 米虫正巳「内在の内の非内在的なもの——出会い損なったアンリと

デリダの遅れはせの対話」。(米虫正巳編『フランス現象学の現在』、法政大学出版局、二〇一六年所収)。

(22) それゆえ私たちは「この原印象の他性は、レヴィナスにおいて「志向性と感覚」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」のテクストを参照するならば消去される」というベルネの見方 (*Conscience et existence*, op. cit., p. 258) には与しない。レヴィナスはつねに、フッサールの時間構成に原印象の他性の消去と回収を見いだす。

(23) こ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」を分析することでレヴィナスは「感覚する自己から感覚される自己への自己言及を通じた自己の発生」を明らかにしているという村上靖彦の解釈 (Y. Murakami, *Lévinas phénoménologie*, J. Milon, 2002, p. 34) に同意する。

(24) C 3, 22a (榎原哲也「前掲書」三八二頁より引用)。レヴィナスはこの文言の一部を G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, Martinus Nijhoff, 1955, S. 75 から引用している (EDE160) 。

(25) 空間についても同様である。レヴィナスは「再帰的感覚」と「キネステーズ」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ことを示している (EDE119, 140-144, 156-160) 。

この点については以下を参照。Y. Murakami, *Lévinas phénoménologie*, op. cit., p. 25-41 ; 拙論「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って——」(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、二〇一八年所収) 。

(26) この見通しについては、前註に挙げた拙稿でより詳しく論じた。

(平岡紘・ひらおか ひろし・東京大学)

《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——

(1)

本 間 義 啓

1 はじめに——エゴに先行する《私》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(*s'appeler*)力を、自分固有の名において発言する力を再び見出すとき、こ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隷従させる疎外的同一化から私は解放たれる」(MC, 313)⁽²⁾。「私自身の名において、一人称で話す」ことによつて(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うのだ。興味深いのは、彼が『我と肉』において《私》と言うエゴの自己肯定を論じる時に、「出エジプト記」第三章に言及しているということである。そこで問題になる《私》の声とは神という他者の声である。モーセは燃える柴から自分を名指しで呼び止める声を聞き、その声に、ファラオを訪ね、イスラエルの民の解放を要求するよう命じられる。この命令する声の主に名乗るよう懇願したモーセが

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の前に一人称で語る。しかし、その発言は他者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、神という他者の名についての議論に準拠させたのか。エゴの名は、エゴに先行する《私》といかなる関係にあるのか。こういった問いが本稿で取り組む課題である。「出エジプト記」の読解を起点して、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、アルチエセルやバリバル、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「名の狂気」についての論述を起点にして、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、シユラキ、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（…）」⁽³⁾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〉に対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』に対して行っ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、次のように言っていた。「しかしながら私はまだ、この私である者は何なのか(*quidnam sum ego ile*)、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」⁽⁴⁾。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かけの中にある *sum* : *qui... sum* に、*ehyeh* のラテン語訳 *sum qui sum* を認めるのである⁽⁵⁾。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、神の観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（…）神についての観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」⁽⁶⁾。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」(一五節)。シユラキによれば、*ehyeh* と、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、あるであろう」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。この *ehyeh* の三人称化についてシユ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とって、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」⁽⁷⁾。〈私〉は〈彼〉の口で語る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でもあるという推測が成り立つ。このような他者の〈私〉の謎めいた現出を、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「聞く者と話しをする〈私 (je)〉が構成される場」であると言う⁽⁸⁾。例えば、私が「あなたは私の父である人だ」と他者に言ったとする。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、それによって私は「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と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」「本質的にとら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、その発話によってエゴを騙すこともできる。たとえば、この他者がエゴに真実を言ったとしても、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ったのか分からないの

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」⁽⁹⁾。

3 ロ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。ロ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、ロゴザンスキーの「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った」⁽¹⁰⁾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」(*moise, mosi*)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³⁰。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, 24）、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）について問いかけるモーセに与えられていた答えである。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えを受けていたのだ。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、自分が知らなかっ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）であると言い、神の顕現は、名の贈与であると思うのだ。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っていた〈私〉とは異なる者になっ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」と当惑の中で問うのだ。

「私とは誰か」と問うモーセに対して神は「私はあなたとともにあるだろう」（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。その答えが、「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「私はあるであろうという約束」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、「私はと言う可能性」であると言う（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）。したがって神の名は、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ことになるのだ。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*と言う神の顕現と切り離すことができないのである。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、神の名の顕示は、〈私〉の自己顕示の可能性を現出させる」（PB, 77）と言う。さらには、神とエゴの「同じ〈私〉」の贈与への共属性³¹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³²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」と言うが、この発言は他者によって吹き込まれ

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他格的と思われるものが、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〉に従ってなされる限り、エゴの一人称の発話そのものが「私と言うことの篡奪」(MC, 136)と同じになりうるのだ。

4 ロゴザンスキー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はフッサールとは異なる仕方での「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 *eheykha* 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うる、自我と〈他者〉との間で起こりうる混同」を狂気と言った (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における神名解釈の哲学的意義が明らかにになる。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ことである³¹⁾。

特筆すべきは、ロゴザンスキーにおいて狂気は、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。たとえば、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』『私を他人のように感じる』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〉と言いつるのであり、〈私〉を他なるものとして生きてい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ことなのである。

5 「名の狂気」——アルトー論における名の問題

神と狂気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、その代わりに語ったりするのは狂っている」と言った後、ロゴザンスキー次のように言う。「神の狂気とは名の狂気である」(CD, 180)。この「名の狂気」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、「発音不可能な〈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気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、狂気を、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ろう。

ロゴザンスキーが「名の狂気」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気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狂気とは「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たエゴの〈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気がある。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気の在り方は、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。アルトーが名の狂気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、上記の三つの狂気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っ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った (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」と言う、「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に経験するに至る。

②【他の名への同一化】この名の放棄の指標となるのが、Antonin Nappes等、自らの名とは異なる名で署名するこ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¹²。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う)。たとえばアルトーは神の名において署名し (Antonin Artaud *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。ここ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って他の〈私〉になろうとも、それは、依然として〈私〉であるものとして生きられるのだ。ただ、このような〈私〉はやはり尋常ではない。それは、エゴが名への投錨点を失い散逸化すること、自らが他者であるかのように語ることにおいて明らかである。

③【再名付け】自らの名が私の投錨点にならないのであれば、自らによって自らに名を与えなければならない。ロゴザンスキーによれば、1953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っ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こと」。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る(GV, 114)¹³。「ratara ratara ratara / atara tatara rana / olara olara katara / olara ratara kana」(Q, 1015)の中に、アルトーの名のシラブル(ar / tau)が、バラバラになった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っ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」ことによって、「名の穴」を横断しようと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も回帰するともに、アルトー自らの名が創造され、それによっ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、それによって、新たな仕方でも〈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、あたかも私に名を与える他者が私であるかのように、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って、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」についての考察を讀解することによって、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って構成される。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って、すでにエゴに与えられていたこともあるであろう。したがって、エゴの名とはエゴに固有なものではなかったのである。自らの名において「私は」と言うことは、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¹⁴。ロゴザ

ンスキーが、この固有化の過程を分析するために検討したのが、「出エジプト記」第三章とアルトーにおける「名の狂気」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気は、自らの名を与える他者に、自らの名付け親になろうと欲する意志である。いわば自らの誕生に先立って、誕生する自らに名を与えようとするのである。「出エジプト記」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〉についての経験でもある。「私はあるであろう」という神の名において、エゴは一人称で話すのであり、そのときエゴは、自らを他者によって到来を約束されていた〈私〉として生きる。自らに名を与えるという狂気においては、エゴの〈私〉はさらに特異な時間性によって規定されている。到来すべき自らに名を与えること、それは、到来に先立って、エゴがすでに到来していることを前提としている。いまだ誕生していない者が、自らを生み出すために、自らの誕生以前という不可能な過去へと到来することができないなければならないのだ。このような特異な時間性こそ、自らを名付けるエゴの自己性を構造化するものである。自らを（再）誕生させるためには、エゴは自らの誕生に先立って存在していなければならない。このような異様なエゴの自己肯定こそ「名の狂気」を思考するロゴザンス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り、JSPS 科研費 JP16K45678 の助成を受けている。
- (2) 略号： *Le Moi et la chair*, Cert, 2006 (MC), *Cryple de Derrida*, Ligne, 2014 (CD), *Guérir la vie*, Les Editions du Cert, 2011, « La parole du

buisson : un appel qui délivre », *Religion et Liberté*, Presses universitaires de Strasbourg, 2014 (PB), 聖書からの引用は新共同訳に基づいているが、ロゴザンスキーが用いるフランス語訳を採用している箇所もある。

- (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. Chouragui, *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) 後に見るように、自己の名の破綻の経験からの回復をロゴザンスキーは「誕生」として問題化する。誕生概念を起点にして、フッサールやアヘリの自我論との距離を測ることができようであろう。
- (12) A. Artaud, *Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto », 2004, p. 826 (signalé désormais par le sigle de Q).
- (13) それは慢性的なせん妄を示しているが、アルトーのケースは詩的言語創造の範疇に入ると認められる。 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・ほんま よしひろ・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

『一般者の自覚的体系』期を中心に――

満原 健

序

一九一一年に発表された「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『自覚に於ける直観と反省』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、「具体的体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と否やの根本的問題を論ぜねばなるまい」（2118）との疑問を提示している。このような疑問の背景には、「真の主観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対象であつて主観其者ではない」（2115）という思想がある。主観である意識作用は、反省されると主観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って主観である意識作用をそのままの状態で把握すること、すなわち意識作用を主観として把握することは不可能ではないか、と西田は言っているわけである。

この疑問は『自覚に於ける直観と反省』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対象であつて真の主観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対象化せられたものであつて、意識する意識ではない、真の意識そのものではない」（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、私は単に志向的作用と考えることによって尚意識の本質を明にすることはできないと考える。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ぬ」と言われている（3539）。ここでは、『自覚に於ける直観と反省』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。

い代わりに、作用は対象化された主観、つまり意識された意識にすぎず、真の主観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っていく。

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っていく。一九二九年の講演録である「私の判断の一般者というもの」では、「現象学の考え方に不満なのは、意識の根本的性質を *Intentionalität* に置くことである。私は意識は自覚を根本的形式にではなくてはならぬと思う」(13114)と、意識の根本性質は志向性ではなく自覚にあるという考えを提示する。一九三〇年に出版された『一般者の自覚的体系』は、この「自覚というのが意識の根本的形式である」(4334)という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、なぜ自覚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/I, S. 337)であると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、という点である。

一・西田幾多郎の場所論

『一般者の自覚的体系』で示された哲学は一九二六年の論文「場所」で樹立された思想にもとづいているので、まずこの思想を概観しておきたい⁽¹⁾。

この論文で基本となっている考えは、「有るものは何かに於てなければならぬ」(3415)と云うものである。これは、何らかの事物が空間の中でしか存在できないということだけを意味する主張ではない。むしろ意識とその対象とを、場所とその場所に於いてあるものという関

係をもつものとして捉え、対象は意識に於いてなければならぬ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意されている。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ぬ。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、意識とその志向的对象、およびこの両者の相関関係を扱っ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うことができる。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実的内在と志向的内在を区別していないが、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。志向的对象に内在という特徴付けをする点でも、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うこの思想に従って、意識された意識は「対立的無の場所」(3425)、意識する意識は「真の無の場所」(3427)あるいは「絶対無の場所」(3433)と呼ばれるようになる。ここで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。「知るものは何処までも対象化することの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。こういう意味に於ては、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」(4335)。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、対象としての有に對して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「真の無」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真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真の無の場所の対象となるものであり、そのため真の無の場所に於いてあることとなる。一方、真の無の場所をさらに包むような場所は存在しない。真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、対立的無の場所は真の無の場所に於いてある、そして真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。

「真の自覚の意識は……真の無の場所に求めなければならぬ」(3482)と言われているように、この真の無の場所は、自覚する意識である。自覚という概念は、『自覚に於ける直観と反省』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發展の作用である、かくして無限に進むのである」(213)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」(3482)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「直観」(3483)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すことができる。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、「構成されたものに從つてそう呼ばれ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、「絶対的な主観性」(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観でありながら、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真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観性である絶対的な意識流は、客観とはならない主観であるということ、反省的な意識

では捉えられないという点では、西田の言う真の無の場所と重なるのである。

これに対して、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、時間的に客観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、意識する意識から区別する西田の試みと重なっていると言える。西田は、対象となるか否かという基準に従って、対象と、それが於いてある場所とある対立的無の場所、さらにそれがそれに於いてある真の無の場所とを区別したのだが、これに近い区別をフッサールもしていると考えられるのである。

二・志向作用と自覚

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。そのフッサールに対して『一般者の自覚的体系』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覚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った。また一九二八年のあとになっても、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ずかに知ることしかできなかったと考えられる。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覚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覚にあると主張するとき、先反省的で非対象化的な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。西田の自覚という概念は、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『一般者の自覚的体系』が書かれた時期には、自覚を「自己が自己に於て自己を見るところ」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覚であろうが、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いる。「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覚ではない、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関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、そういったものを介さず、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覚である、と西田は考えていたのだと思われる。

また、「見る」という言葉は直覚とも直観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区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。「何処までも主語となつて述語とはならない基体というのは、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、之に達するこ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覚的と考え

るのである」(332)。いい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、之に達することのできない対象」であると言っている。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。このような、概念によっ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」(332)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、構成作用によっ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ゝということである。個体についての認識だけでなく自己を知るといふ事態に関

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ことが」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こともある。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、私は物に対して全然無であつて、単に物を映すと考えられる。併し私が物を知るといふかぎり、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ふことができる。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ことがである。而してすべて知るといふには、かかる自覚的限定が基礎となつていなければならぬ。(432)

ここで西田は、物を知るといふこ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ふだけでなく、それは自己が自己に於いて自己自身の内容を見ることがであり、すなわち自覚であると言つてゐる。西田の言ふ自覚は、自己が自己に於て自己を見ることがだけでなく、自己が自己に於て自己自身の内容を見ることが、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える哲学では、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えられる対象は排除され、自己の意識内容としての対象、意識に内在するものとしての対象しか扱われない。そのため、対象についての意識は自己の意識内容についての意識、すなわち一種の自覚として規定されることとなる。もちろん、対象となっ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えられている。

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と考えられてはいるため、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えは異なるものとなっている。

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、念頭にあったのは、二つの点であったと考えられる。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えられないため志向性が意識の本質であるとみなすのは間違いだが、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えるのが正しい、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えられる。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、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ってしまっていると言える。

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っ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って、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って対象を把握し構成する作用とみなしており、それに對する直観は概念を通さない対象把握だと考えている。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っては、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」(十二五)と言う。真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覚野などではなく、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」(十三六)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j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ったなら、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。発生の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っ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るう。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、やはり正當なものとは言えないということになってしまうのである。

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对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ことができる。他の違いは、客観化されない意識が、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、西田が語る客観化されない意識である真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覚野でもないため、フッサールが論じていないものであると言える。そのため、西田の思想は、感覚野から出発してさまざまな構成がなされ

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、「最も直接的にして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、二〇〇二、二〇〇九年）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。

註

- (1) 以下に挙げた西田の場所概念の特徴は、すべてを列挙したものではない。ここに挙げなかっ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。知ることとは判断すること、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、包摂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 ——合理的なものの時間性——

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。ここで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わる（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であることは、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/Um-willen 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いうことは、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ということだ、ということの意味している。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。

山下 智弘

すると現存在分析論の問題は、何が合理化のカテゴリーを合理化のカテゴリーたらしめるのか？ 合理化のカテゴリーの意味とは何か？ ということになる。そのような意味が提示されなければ、いかに「用途」「主旨」「適所」等の名前を付けたところで、それらのカテゴリーが現存在を他から区別する存在論的構造を提示したことにはならない。カテゴリーと実存カテゴリー（Existenzialien）の区別は現存在の存在の意味が明らかになることによって初めて正当化されるのである（注1）。

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、ブラットナーいわく、『存在と時間』の第一編は現存在が規範に従い、規範に回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回答できるということを説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『負い目 [Guilt]』と『良心』の現象学を展開する第二編に残されている。良心と負い目とはともに、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、負い目は過誤や善悪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。クローウエル言葉を借りれば、良心の分析は「[...] 理由の空間に入場するという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. Blatner 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 用途性と主旨性の時間性格

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いえない。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ことが、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) という問いが掲げられているのだが、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、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こと」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になる。

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)。「[...] 槌については、その名前が示しているように、打つことのもとの適所があり、打つことについては固定することのもとの適所については悪天候に對する守りのもとの適所がある。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『32』。(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為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いうことは、同時に「既に……終えた」という語り方を受け入れない場合にのみ意味であろう。それでいて、「…」企投は投げることに於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、現存在の可能性には中断ないし失敗というものがない。一方で、現存在の可能性には中断ないし失敗というものがない。なぜなら、それらは「彼女は……しているところで、まだ……し終えていなかっただが、ついぞ……し終えることはなかった」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 (Zeittotalität) と呼ぶことにしよう^(注2)。実際、「己に先んじて存在すること」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^(注3)。

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った」「彼女はすでに生活を維持し終えた」という語り方をすることは無意味である。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う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^(注4)。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っても、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」などによっ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って、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。それに対して、生活の維持が状態や完了しうる動作のよう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.) しかない)。

これに対して、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って始めて存在しうるものであるという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、途中でやめてしまっ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だけなのだから」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いには、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っ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衛しているところだ☆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、遍時間的なものである。しかし、このよう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☆こ

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わ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、あるいは私にとつての理由と単に三人称的な理由の差異ということができるだけだろう。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、社会的規範であろうと自然的な衝動であろうと、典型的な規範はそれが私にとつて重要であるということの意味しない。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) という問いが生ずる。クロウエルはここで、良心論におけるハイデガーが「負い目」を「何らかの非力さの根拠」(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る。そしてそれは、根拠であるためになのである。現存在は、根拠が現存在自身の企投によつてはじめて生まれ出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.) クロウエルは、この文章を解釈するために「根拠」を現存在の手中に収まらない「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いう (Vgl. Crowell 2013, 199 f.)。根拠を引き受けるとは、「事実的根拠の『可能性』[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。そのようにして、そうした根拠は理由の規範的空間に取り入れられる」(Crowell 2013, 208)。事実的根拠は選択によつて、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。こうしてクロウエルは、良心の呼び声の内容を規範への応答可能性 (answerability) とつづの責任 (responsibility) と解釈する (Vgl. Crowell 2013, 205 f.)。

しかし、クロウエルの用いる可能化という概念は曖昧である。クロウエルは可能化に関して、元来単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なものである。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なのである。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っていないなら、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。こうして無限後退に至ることになる (Vgl. Pippin 1997, 382)。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ことは、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える必要がある。

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こと [Sich-vorfinden] によるのではなく、気分づけられて自らを知ること [gestimmtes Sichfinden] によるのである。」(SZ, 135) かつ挙げられつづる知の二つの様態、すなわち知覚と情態性の違いはどのようなものか。その鍵は、「『現存在は己の開示性である』(SZ, 133) という文である。現存在と現存在の開示性は同一である。これに対して、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ことや、自分以外のものを自分だと思つて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」自分自身を知っ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っているのは偶然、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っていることは情態性の本質に属するのである。

このような知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、現存在がそれを知っ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、現存在がそれを知っているとは限らず、知っ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^(注7)。これに対して、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はできないはずだからである^(注8)。

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「Moran」(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)、その他の場合は、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^(注9)。また、憂慮において既在性に対応する時間表現である「既に存在すること」は(へんならかの世界の内に)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/Moran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つ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体の呼び声であり(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にその相手であるかどうかという標識を必要としなく」(SZ. 274)。これ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ということである。指示に失敗することがありえないのは、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っているからに他ならない。

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、一つの問題が残っている。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うことは明らかではない。過去性を纏ったこれらの表現は、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「**「現存在性」**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。現存在とはいかなる「通俗的ではない」意味で時間的なのか、という問いが残されていることに変わりはない。本稿の解釈を採るならば、現存在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のかのように見える^{注10}。とはいえ、ハイデガーが「**「現存在・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、「**「現存在・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ざるを得ないが、後者には肯定的に答えることができるように思われる。

注

注1：それゆえ、本稿ではKategorienとExistenzialien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・レーデルによるものである。本節での解釈は、全体的にゼバスティアン・レーデル (Rödl 2005; Rödl 2007) の論理学における諸概念に多くを負っている。レーデルが著作のうちでハ

イデガーに言及することはほとんどないが、本稿の解釈は両者の間になりの類似性を見出すものとなっている。たとえば、用途と主旨の区別はレーデ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**「現存在」**(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ーから取られている (Vgl. Rödl 2007, 36n26)。

注3：これが現存在が無限ないし無制限の寿命を持つということを意味するわけではない、ということ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) ではないというブラットナーの「**「保持不可能性のテーゼ」**」(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)と述べている。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う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) と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ことの不十分さは

に」にある。(Vgl. Blattner 1999, 32-37) 第一に能力は遍時間的命題を形成するが、行為を合理化しはしない。第二に、現存在以外のものも能力を持つことができる。そもそもハイデガーは、「実存カテゴリーとしての理解における〈なされること〉とは、何と」か [Was] ではなく、実存することとしての存在することである」(SZ, 143) と述べ、存在可能が(個々の行為が例化するところの)行為形式に関係するものではないということを明らかにしている。

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らざるを得ない(本文中の例で主語が「現存在」ではなく「人間」になっているように)。このことから考えると、厳密な意味で現存在についての類的命題とは、現存在が開示という仕方
で知りうるものに限られる、といえるかもしれない。

注8：道具の場合は製作者か使用者かで事情が異なるであろう。

注9：ハイデガーはÜberantwortetsein (Vgl. SZ, 134 f.) 'Angewiesenheit (Vgl. SZ, 139) などの語を用いるが、これをÜberlassenheit, Geworfenheit と同義に解する。

注10：レーデルは、時相規定性および遍時間性という時間性格そのものはあらゆる実体に適用されるものであるとし、理性的主体を他から区別する役割を自己意識に求める。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い。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デルよりも困難な課題を抱えているといえるだろう。
Vgl. Rödl 2005, 177; Rödl 2007, 10 f.

引用文献

Blattner, William D. (1999). *Heidegger's Temporal Idealism*. Cambridge:

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.

Crowell, Steven (2013). *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.

Golb, 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. Hegelian 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・やました ともひろ・慶應義塾大学、日本学術振興会特別研究員 (DC))

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

一 問題設定

一九二四／二五年冬学期講義『プラトン：ソピステス』（GA19, 以下、ソピステス講義と略記）でマルティン・ハイデガーは伝統的解釈学の手法にならない、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『ソピステス』篇の「暗がり」を照らし（GA19, §1, S. 11, §27, S. 190）¹、そこにひそむ「存在概念の革新」つまり「在らぬことが在ること」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（*sylogismos praktikos*）」と「知慮（*phronēsis*）」の現象学的解釈である²。

この知慮は「善きひと（*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「知性的徳（*dianoetike arete*）」である（vgl. GA19, §17, S. 129f., §8, S. 54, §22, SS. 149-151）。つまり「他でありうるという性格、人間的現存在という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）」の諸術語は「目配り（*Umsicht*）」

「見通」（*Durchsichtigkeit*）、「眼差」（*Hinsehen*）、「目配りの眼差し」（*umsichtiges 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る。

進行は以下である。第二節「見る」と「ロゴス」では「アレーテウエイン（*aletheuein*）」（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「見るのか」を確認する。これをふまえて第四節「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」と「見るのか」の観点から確認する。

以上の結果（見る）の諸術語をもちいてハイデガーは、プラトン『ソピステス』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。

二 見ることとロゴス

ソピ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区別するため (vgl. *GA19*, §36, §37, SS. 243-249, §30, §31, SS. 215-221, §57, SS. 381-383, *Sophista*, §1, §18, §39, §52) 「釣り師」として「よく知られた世に細かなこと」(*GA19*, §40, S. 261, cf. *Sophista*, §2) から出発し「存在、動、静、動、異」として「最大類」を「見通し(durchsichtig machen)」 「見分け」(einsehen) すること (*GA19*, §40, S. 259, vgl. §76, S. 523f. *Sophista*, §§40-42) 「存在者の多様性が一に帰せられる」こと、最大類のあつた「結合(koinōnia)」と「分離(diairesis)」がそれぞれを解き明かす(*GA19*, §76, S. 525f., vgl. §26, SS. 184-186, *Sophista*, §44) 。この解明のあと、哲学者とソフィストの存在は「在ることの明々」と「在るものの暗々」の対比として相即的に解釈される (*GA19*, §76, S. 530, cf. *Sophista*, §39) 。在るものが在ることとして「偽(pseudos)」の存在を語るソフィストのロゴスは「同(tauton)」と「異(heteron)」の結合にもとづくことが解き明かされる³。ハイデガー的に言えば、その総合的ロゴスも「として(als)」構造をそなえており、「何かとして」のその「何かをおきちがえること(Verstellen von etwas)」と (*GA19*, §26, SS. 181-185) 偽の存在を語る(vgl. *GA19*, §80, S. 605f., §81, S. 607, *Sophista*, §26) 。このように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」が仕上げられていく。

以上を導くプラトンの「問答術」は根本意味がおしやべり(*Gerede*)の分刻」(*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 pseudos)」つまり「隠蔽するおしやべり」から哲学者の「真なるロゴス(logos alēthes)」を区別する (*GA19*, §28, S. 195, cf. *Sophista*, §20, §21) 。このように動性をはらむ「プラトンの問答術はそれ自体のうちに或る見ること(Sehen)」、或る露呈(Aufdecken)への傾向をそなえる」(*GA19*, §28, S. 197f.)。「問答すること(dialegethai)」は、偽が隠れた蔽いを取払って真理を明かすアレーテウエインである (*GA19*, §28, S. 195) 。そもそもアリストテレスの「問答的推論(syllogismos dialektikos)」概念は『トピカ』で説明されるように、プラトンの問答術の改鑄であり (vgl. *Topica*, I, *GA19*, §28, S. 203, §30, SS. 214-216) 。この『トピカ』に登場する『ソフィスト的論駁』の「事象にぞくする(kata to pragma)」(*Sophistici elenchy*, I-11, 171b6) という語句をハイデガーは「諸事象を眼差して(im Hinblick auf die Sachen)」と訳し、問答家の〈見ること〉と連動する「語りの事象性(Sachlichkeit der Rede)」をソフィストは欠くと指摘しつつあった (*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つて真理を明らかにする」仕方を論じた『ニコマコス倫理学』9巻の(*EN*, VI-3, 1139b15, cf. *GA19*, §26, SS. 184-186, *Sophista*, §47) 「ロゴスを伴う(meta logou)」アレーテウエイン、つまり「知慮」技術知(technē)、「知恵(sophia)」「学知(epistēmē)」という知性的徳が考察される (*GA19*, §4, S. 21f.) 。このなかでハイデガーはアリストテレス『弁論術』の実践的推論にふれつつ、「ニコマコスの実践的推論と知慮を独自の仕方で行う解釈する。

知慮は選択(proairesis) のもとで始まる。主旨であることのため

に (Um dessentwillen) ‘善 (agathon) のために……それはなされるべきである (sollen)’。これが第一の「大」前提である。とはいえず行為の事情や状態はかくかくであるというのが、第二の「小」前提である。それゆえ、私はしかじかに行為するというのが結論である。第一前提では、エンドクサとしていだかれた (endexomenon) ‘のために (hou heneka) の把握が問題である。第二前提での問題は最終的なこと (eskhaton) の発見であり、最終的なことというもつとも外的なことのところで考量は停止する。(GA19, §23, S. 159, vgl. §8, S. 50)

小前提で「知慮が思案すること (Überlegen) は論じ通すこと (Durchsprechen) ‘考量すること (logizesthai) である」(GA19, §8, S. 50) から、考量は「思案すること (bouleuesthai)」とは同じ意味だが (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】直面した具体的状況を知覚し、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」にもとづいてなすべき行為を選択し【結論】実行するということである。アリストテレス学のなかでも、実践的推論にあつて結論は行為か、大前提は何を指すか、これらの解釈はわかれるが⁴、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。

三 実践的推論の小前提における目配り

小前提における〈見ること〉は、「善き実践 (eupraxis)」の「善さ (eu)」という「目的へむかう事柄 (ta pros to telos)」を思案しな

がら (EN, III-3, 1112b11-12, GA19, §23, S. 161f.)⁵、そのこと異なる「状況 (Situation)」の最終的なことを認知する「目配り」であり (GA19, §20, S. 138f., cf. §7, SS. 45-47) ‘実践的ヌースという一種の“感覚 (aisthesis)”による状況開示がふくまれる (GA19, §23, SS. 158-160, EN, VI-12, 1143b1)。「目の瞬き (Blick des Auges)」と「アイスティシス」瞬視 (Augen-blick) と「アイスティシス」として知慮は、それ自体でつねに他にもありうる、そのつど具体的なものにむかつている」(GA19, §23, S. 163f.)。「アイスティシスにあつて私が見ているのは、構成要素の全体であり、通りや家々、木々、人びとの全体である」(GA19, §23, S. 160)。

「このアイスティシスが必要であり、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、ひとにアイスティシスが、つまり、まっすぐ認知することが所持されることである》。私が或る状態で行為すべきとき、その状態を考量するが、ここ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。すべての思案はアイスティシスで終わる。(GA19, §23, S. 159)

こうして「知慮のヌース」(GA19, §23, S. 163) として働く目配りによって認識された「最終的なこと」は、⁶とはいえず行為遂行の順序で言えば、その着点となる「最初のこと」である (GA19, §23, S. 162, EN, III-3, 1112b11-20, cf. VI-2, 1143b1-10)。⁷裏返せば「人びとは自分の行為がなされる具体的状態にそのつど目配りし (sich umsehen) ‘そのように第一の原因まで辿っていくが、この第一

の原因こそ、発見の順序にあって最終的なことである』(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。

アイステーシスはこのとき……、知慮における停止維持であり、この停止維持にあって事象とシンブルに出会わせる位置を事象に与えることが問題となる。こうしてノエインにおいて重要であるのは、事象そのものをシンブ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。ここでお言われうるのは次のことである。つまり、明らかであること (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 (hinschen) 可能性やその眼差し (Hinschen) 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)

状況知覚にあって「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ことだが」「目配りしながら眼差すこと (ein umsichtiges Hinschen)」であり、「善き実践という目的にむかっている」(GA19, §23, S. 163)。つまり「目の目配りの眼差しは正しきによって導かれており」(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「知慮ある善きひとの目配りの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。

ここで大前提の考察もふくめつつ、実践的ヌースとロゴスの関係をソピステス講義の内在的可能性として問いたい。

「知慮は、人間的善についての実践にかかわるロゴスを伴った (meta logou) 真の性向 (hexis) である」(EN, VI-5, 1140b20-21)。このロゴスは「何かとして (als) 何かに言い及ぶこと」、つまり、何かについて何かを語ること (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、発見の順序で言えば、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けない最終段階にあって (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獐猛な野犬を見つめる。状況は「一変し、そこは危険な道〈として〉認知される。彼が「知慮あるひと (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 (ēthike aretē)」を野犬への「恐怖」で失ったからではなく、その状況に適した性格的徳の「慎重さ」を発揮し、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「欲求にかかわるヌース」または「思想にかかわる欲求」であり (EN, VI-2, 1139b4-5, GA19, §22, S. 151, Anm. 7)「それ自体を見通す行為を特徴づける」(GA19, §22, S. 151)。そう行為したい「欲求 (orexis)」と、ヌースがロゴスを介してその行為を吟味する「思

想 (titania)」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)。つまり「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⁸⁾。

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の眼差しが正しく遂行されるとき、数ある徳目のなかでもその状況にふさわしい性格的徳が発揮され、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う」(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、この「実践的生はそのつと一定の環境世界 (Umwelt) のなかを動いてゐる」(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 実践的推論を方向づける知慮の視

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。こう述べられていた。

知慮は、純粹にあらわにする。つまり、まっすぐに認取する二つの可能性において成り立つ。第一に、知慮にあって端的に示される、

すなわち、「明らかである」(1144a34)のは、私が選択で覚悟する (sich entschließen) さい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「選択で決定するさいに参照する善」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, 1177a1-3)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、ひとに応じてそのぐど異なる」(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覚悟⁹⁾を選択する。「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って善美な生の要請に適うことを判断する明察や洞見である」⁹⁾。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 (ののために)、主望 (Worumwillen) である。このフー・ヘネカは行為の端緒にあって選択されるこ

と (proaireton) 、「つまり、私が選択において先取りすることである。○○のことは今、××のひとにむけて自分から□□で起きる。」 (GA19, §22, S. 147f.)

現存在という「主旨」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」だと言う (GA19, §8, S. 50)。「人間にかかわ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」、「行為をなしとげるやう、現存在を見通し、人間が善く生きる (eu zen) ようにする」 (GA19, §19, S. 135, vgl. §8, S. 54)。

知慮が行為の善やを吟味するやうに眼差す「幸福 (eudaimonia)」はもつとも善く、もつとも美しく、もつとも快い (EN, I-8, 1099a24-25)。神崎繁の訳注では、「『幸福』(エウダイモニア) および『幸福であること』(エウタモネイン) 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・プラクティン) 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」¹⁰。『eudaimonia』は「善きダイモン」とも訳せるが¹¹、多義的なダイモンを伴う「魂 (psychē, Seele)」はソピステス講義で「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」にあつて主旨はやはり「人間が正しく存在すること」を指す¹²。思索家の場合、それは存在を問うて存在することである。

ダイモンの全体的な『eu』は個々別々の『eupraxia』と有機的に協働し、『eu』とつう「人間の善は徳にもとづく魂の現実態 (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つて幸福な自分が人間の正しい存在であり、ハイデガーの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¹³。「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発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、ソピステス講義なりの「エルゴン・アーギュメント」だったと言える¹⁴。

この幸福を眼差す「知慮はアレテー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、行為の遂行に属する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。選択されることから見れば、行為の具体的な状態はなお探求されるべきこと (zetoumenon) であり、覆われて (verdeckt) いる。〔中略〕それゆ

え、さしあたり隠されて (verborgen) いる行為の具体的状態を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、こうして行為そのものを見通すことが重要である。(GA19, §22, S. 148)

「行為のアルケー」は「選択されたこと」だが、この引用でハイデガーに指摘されているのは、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つど異なる個別的〈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つど変わる個別的〈多〉だが、知慮は【小前提1】その状況知覚でも「切り分けられていない全体を前もって視野に収め」(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】この目的を「つねに眼差すことから、状況は見通され」つつ、「目配りして自分に相談すること」(das unsichtige Mitsich-Rate-Gehen)【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。こうして思案は「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〉という主旨のもと、以上の「探求」によって「行為の具体的状態」を隠していた覆いが剥かれ、善き行為が選択される。【結論】こう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レーテウエイン、つまり、隠されて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巣食う隠蔽を剥いていく動

的な働きである¹⁵。この考察をたずさへ、ハイデガーはソピステス講義後半部のアレーテウエイン論へむかう。

凡例

GA19V, 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、二〇一四年)とEthica Nicomachea (revised by I. Bywater, OCT, 1988[1920])は略号ENのあと、巻数、章数、頁数、ab、行数を示す。引用のさい、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。ご寛恕を請う次第である。

註

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『ソフィストと哲学者の間』(名古屋大学出版会、二〇〇二年)を参照。

2 Cf. "sylogismos tôn praktôn, (EN, VI-12, 1144a31e)。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. 特に出F. Volpin論文。ソピステス講義に出席していたハンナ・アレント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 / Writings*, Harcourt, 1971, §7, pp. 58-62.

3 GA19, §81, S. 607, §80, S. 605f. cf. *Sophista*, §§24-26. 「類」概念のハイ

デガールの解釈は以下を参照。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として以下を参照。 *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旨は」、「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』、二五七頁、訳注3、四四二頁）。

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、二〇一六年）の九九頁。Cf. J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard Uni. Press, 1998, p. 55f., p. 70. ロカスの〈ことば〉構造、ロカスを孕む思考（*dianoein*）、実践的マヌスの連関は、cf. D. Webb, *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*, Bloomsbury, 2009, p. 11f.

7 門脇俊介「徳（virtue）のありか」（『破壊と構築』、東京大学出版会、二〇一〇年）を参照。「悪徳」や「無抑制」にかんする考察は、拙稿「意味への問い、ハイデガー、アレント」（東北大学哲学研究会『思索』、五一号、二〇一八年）を参照。

8 欲求が『*Sorge*』概念の原型と目されることの解釈は、坂下浩司「なぜ若きハイデガーは『動物運動論』を「広範な基盤」として『魂につづつ』と『ニコマコス倫理学』を解釈する計画を『ナトルプ報告』で立てたのか』（*Heidegger-Forum*, vol.2, 2008）を参照。

9 J. Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot, 1992, p. 54.

10 神崎訳『ニコマコス倫理学』、二五頁、訳注1、四四三―四四四頁、四五九頁。

11 Cf. *Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, p. 148.

12 「エーロスは人間にとってダイモーンである」ことがソピステス講義なりの仕方でも重層的に示されていたと言える。こ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』（東北大学出版会、二〇一七年）の二六三―二六六頁。

13 解釈視点として細川『ハイデガー哲学の射程』の一六―一八三頁を参照。池田喬『ハイデガー 存在と行為』（二〇一一年、創文社）第四章の、「現前性」批判にもとづくアリストテレス幸福論解釈はもつともである。小稿ではソピ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*）」『ソピステス』篇のソフィストという二者のあいだにアレーテウエインの観点から〈一と多〉への問いを見出しつつ、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『アリストテレス』（NHK出版、二〇〇五年）の四八―六一頁、一一三頁。

15 いくらでも詳しく語りうる行為の過程を図式的に析出した実践的推論は、行為がうまくいかない場面では、行為者や考察者に前景化する点¹⁴、cf. G. E. M. Anscombe, *Intention*, Harvard Uni. Press, 2nd ed., 2000, p. 79, p. 53.

（横地徳広・よいち のりひろ・弘前大学）

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心的な書物である。平易さと正確さの両立とあったことだけではなく、想定読者がその分野に対して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る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方がすべて一括して「経験」と呼ばれることの意義を学ぶことによつて、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究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説明を通じて、対象の存在を明らかにする、の三つである（cf. pp.12-18）。もう少し開いた仕方では語れば、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、というところに躓き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行うことや、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っ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ら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ものが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いうことも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な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っており、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、計三つ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、レヴィナス、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」といった仕方では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持ち、世界のなかの特定の対象と関わる時、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のなかにある「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っているものであるとすれば、経験に立脚しようとする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實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。實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関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實在論／観念論のどちらかの立場に軍配を上げることとはせず、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の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・實在といっ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、読者として現象学のアプローチがそれらの問題に対してどれ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っている。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いうわけではないものがある。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って解決しようとする。現象学的倫理学はそれに対して具体的な状況のなかでの道徳経験を重視することによって、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索することは、けっしてその事物の物理的な組成を調べることに還元できない。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直す現象学的な態度をとっている。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っている。そしてそれによっ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っているのか。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ーップのある特定の観点から見るとき、私たちはコーヒーカー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ー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いうるのである。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してなにかを表明し、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う。「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っ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。しかしそのよう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「大切なもの」をもつことである。なにかを「大切なものとみなす」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覚的であるべきだと語られていた。私たちは世界について完全な真理を手に入れることはできない。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はない。これを知ることによって、探求を行う哲学者は独断論にも懐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ってい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://sociologic.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って、『論理学研究』（以下『論研』）の単なる解説書や注釈書のたくいではない。『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。

本書の際立っ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、その見かけとは違って「いわゆる理論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「自分にとっ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、そうした「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理論哲学構想のうちに『論研』をしかるべく組み込み、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ってみたい気もする。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」をめぐる不整合を起こしているという主張なのである。

とはいえ、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、思わずはっとさせられる。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、ひとつの像を結んでいくその論述は、また本書全体のスタイルが持つ性格を象徴しており、フッサールという哲学者の強度を味わえる楽しみがある。また、第三章で別出される「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「 $(p \supset p)$ 」という命題が妥当するなら、認識的に合理的であろうとするどんな可能な主体にとっても、そのような命題の例となるような判断を明証的に下すことができないなければならない（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）。命題間にアプリアリに成り立つ法則（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るのでなければならぬかも知れない、アプリア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説明を与え、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にわけ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「本来的思考」の法則であるということを示す第六章。本来的思考が「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の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ているのかについて、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説明を与えるという役割が与えられている。そ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―九頁）。しかし、有名な「無前提性の原理」は、体験（作用）とその実的な要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、現象学にとって対象は何ものでもない（二九―三〇頁、一三九―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ることになる。

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の形而上学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ネプトは時期によっ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」な哲学的学科だったと言える（*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ってどのようなものとして存在し、いう、なければならないか」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っさい含意していい、という意味では、このような言明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ない条件でもある(二三五頁)。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の含意を持つ」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っていないければならないという点では違いがないからである。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(実際にフッサールも後にはそう言っている)、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に見える⁽¹⁾。

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いるわけでは必ずしもないように思われる。フッサールは『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「意味カテゴリー」およびそれと相關する「形式的対象のカテゴリー」の起源の解明を挙げている。まさしくそうしたカテゴリーの一つ、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」第四四節の次の一節である。

(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)口。

フッサールは同じことがすべてのカテゴリー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)形式的対象のカテゴリーの解明という『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、(二)その解明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う三つのうちに、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、フッサールが当初、Aで述べられたことは別のことを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。意味カテゴリー、形式的対象のカテゴリーのおそらく両者についてフッサールはこう書いている。

(B) これら諸概念はさまざま「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])口。

形式的対象のカテゴリーの起源のありかをめぐって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のようにフッサールが言うに至ったか、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ルが述べているのは

おおよそ次のようなことである。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、レアルな何かである。ところで、事態や（コブラのいみでの）存在は、レアルではない。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に思われるのである。せいぜい言えるのは、フッサール自身が言っているように、それらの起源が「判断充実そのもののうちにある」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の意味しない。そう考えると、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邊にあるかはなお考えてみなければならぬ。

もちろんこれは本書の読者としての私たちの課題でもある。実際、私は本書によって『論研』の持つ深さ、それが秘める問題性とそれについて考え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ってもいい。繰り返し立ち戻り、検討を加え、一緒になって考えることができるような研究書は、それ自体が優れた哲学書だと私は思うのだが、本書はまさにその一つの例を与えてくれている^四。

（一） 植村も引いている『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、すなわち「単に存在一般にとつて、つまり存在そのものにとつ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えられねばならないかを問う」「質料的形而上学」（Marx, 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） 厳密に言うところ「コブラのいみでの存在」と、真理の对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、真理の对象的存在者について語るためには、事態を構成するコブ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） 第三版からの引用だが、第二版では、『思考機能』への反省によって「『思考機能』に関して」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、」と書き加えられたうえ、この個所に第六研究第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』（二〇一九年三月発行予定）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いるので、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っている。

（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いてもいる。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、私たちが哲学者は考えがちである。例えば、前者は能動的であるのに対し、後者はそうではない。前者には意図があるのに対し、後者には意図はない、等々。

こうした考え方は、人間の行為に何か特別なものを見出そうとする動機と、おそらく無関係ではないだろう。私たち人間は行動を心によって統御し「行為する」のであり、それは、理性や言語を持たない動物（や植物）が行っていることとは異なる。「すること」と「起きていること」の違いが存するのは、特に人間という特別な存在者にとっただけなのである。

けれども、飼い主の「よし」の合図と共に大好物のドッグフードへ

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、あるいはしつぱ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っ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」を巡る問いに取り組んだものとしてハイデガー哲学を読み直す、興味深い著作である。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っ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ろ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」では決していない。

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って、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「人間と動物はどこが違うか」である。問いをこれらに絞ったことで、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、煙の存在を感知するや発報する。それは、大きな音を出すという可能性を常に現実化させる態勢にあるが、平時はその発報を抑制されている。必要なのは、煙の感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、消化器官の飽満によって「吸引をやめる」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」という可能性を抑止されてあるように、火災報知器には「大きな音を出す」可能性が抑止されており、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に見えるから

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。この問いが最初に顕在化するのとは本書第五節だが、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ぬ。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しないし発揮するには、翻ってまた器官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氣を得るが、その電氣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ない。

筆者による「器官」と「道具」の差異についてのこの説明は、しかしあまり説得的ではないように思われる。というのも、そ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、筆者の見解を聞きたい。

(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、筆者に倣って「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。スタートラインについ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！」までは選手は一步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かある。まず、筆者は「為さないと必要がない」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、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に思われるのである。

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っている。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。事態は死に関わっており、「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（あった）のかは後から遡って特定されることもあるとしているが（二三八頁）、歩くだけで二酸化炭素を出す私たちの行動は、着眼点次第ではおおよそ全て「しない必要」があるのだから、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るあ

たと思われる。

（４）人間と動物

既に見たように、「脱抑止」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止されるままであるのに対し、人間は可能性の脱抑止を制御できるというものである（一六二頁）。空腹状態で食べ物を目にしても、人間は動物と違っ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いう（二七七頁）。しかし穴を掘っ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に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、というものである。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っている。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対し、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。

とはいえ、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には、人間の本質の純粹な發揮を「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ただけたのではないかと思う。事柄そのものを巡っ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）

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

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・オルムステッド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ベキューやピクニックを楽しんでいる。アフリカン、ラティーン、ヨーロッパアン、アジアン、アラビアン、さまざまな背景をもったグループたち。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。その中でず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一〇月まで米国・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索した。ニューヨークとコペンハーゲンという二つ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二〇一七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、商店でかかっているラジオ、人々の会話などから、「白人至上主義者 (white supremacist)」という言葉がこれほど頻繁に聞くことになるとは思っていなかった。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、半世紀が経った今、人種差別はなくなったのか。「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っている。たった半年あまりの滞在ですら、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、自ら考えざるを得ず、他人と語らざるを得なかった。そこに暮らしていれば、人種問題と無縁ではありえない。

ここ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。私と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はローザ・パークスの言葉の展示が行われていた。ブルックリン美術館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・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と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、という単純な図式にはなっていない。人種とジェンダーの「複合的アイデンティティー」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に講演する「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、哲学におけるミソジニー（女性嫌悪）と、ジェイムズ・ボールドウィンの思想だった。

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、その起爆剤となったアイリス・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こと (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、来たるべき身体的実存の現象学とともに構想したことは滞在中最も実りある経験の一つだった。

リー氏は、アジア系・アメリカンのクイアという複合的アイデンティティーをもっている。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なおす。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「黒白二元論 (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ーの危機はお馴染みの話題であり、類似の問題はラティ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黒白二元論を問いただすこともで

さる。その意味で、ニューヨーク大学のA/P/Aインスティテュート (Asian/Pacific/American Institute) 主催の「アジア・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攪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ー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、人種概念に関する哲学で有名) が編集する *Philosophy and Race* シリーズ (ニューヨーク州立大学出版局) をぜひご覧いただきたい。人種問題に対して現象学的アプローチを取っ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州立大学教授で、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」のような複合的アイデンティティーを理解するために、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、滞在中に熟読したこのシリーズの一冊『*Living Alerities: Phenomenology, Embodiment, and Race*』があったが、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。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的現象は、正義論のような政治哲学の主流のディスプリンではまったく扱えない。これらの領域では、政治的 이슈 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ジョンジェイカレッジ校のマイケル・ブラウNSTEIN (Michael Brownstein) 氏の仕事に触れたい。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、ヒューバート・ドレイファスやシモン・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る。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・ザハヴィ (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、気になっ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もったく様子が違った。立派なお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おフィスにす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って、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、ポ

ストドク、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、実に色々などころから来ていた。

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、そうではなかった。まず、潜在的偏見の研究はヨーロッパでも流行中だった。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スティストを呼び、最新のヴァーチャリアリティー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アリティー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)」を受けてもらったところ、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おり、政治的なイシューへの関与が高まっている。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)」であったし、私が米国から持ち込むはずだった領域はほとんどすでに浸透済みだった。

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った講演は「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」だった。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、マイクログレクションをテーマに米国から研究滞在して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和有効性を認めてコペンハーゲンまでやってきていた。

私のコペンハーゲン滞在は二〇一七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ポ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、コペ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った。印象深かったのは、この大会のためにオーストラリアやカナダから参加してきた人たちが、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ったり、指導学生だっ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てきたそうである。ニューヨークからコペンハーゲンへと、差別と偏見への現象学的アプローチを求めて過ごした一年は、世界規模で進行する「政治哲学化する現象学」の体験であった。

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、さまざまなところで、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った生命・応用倫理学の輸入は大きかったのだと思う。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ーティを獲得した。しかし、私の印象では、日本において、現実に参加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、政治への哲学的探究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かが問われる。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かが問われる。従来型の考えだと、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 Simmlean *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 pseud-phenomenologists 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 her 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 (University 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 20th 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 Shiota
(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 Naturbeziehungsweise 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-fernung)" 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 brought up in terms of structural similarities to Aristotle's one of practical syllogism, because Aristotle formed the concept of dialectical syllogism in *Topica* by reminding 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 *a priori* 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.¹ 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.

¹ 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.² 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

² 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 *apriori* 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.³ Being absolutely necessary, but *not* necessarily absolutely certain, philosophical knowledge as such is not experiential 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*.

³ 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.⁴ 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: Categorical Intuition[*Kategoriale Anschauungen*]

From the very beginning, Husserl lays out a meaning of truth particularly implying a definite *relationality*.⁵ 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)

⁴ Husserl(2001a), 149-152

⁵ 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.⁶

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 "categorical forms." None of those categorical 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 "categorical intuition." Categorical 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. Categorical 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, categorical intuition makes universality *per se* present. Through the categorical 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 categorical intuition is a *founding-founded* relation which represents the phenomenological way in which the *I-think* reaches the objectivity of the world.⁷ The categorical intuition is a "founded

⁶ Husserl(2001b), §41

⁷ 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 Kant⁸; 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

⁸ See Husserl(1980), §14 : “Inclusion of the Ontologies in Phenomenology.”

independence of the founding real percept does not mean a validatory 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 what is 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 “predicative-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,”⁹ 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 “abysmal 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—institutes 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

⁹ 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 categorial 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.¹⁰ 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.¹¹ 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,

¹⁰ See Husserl 1983, §§.38-46, esp. §44

¹¹ 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.¹² 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.¹³ 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.¹⁴ 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

¹² ibid, §46.

¹³ ibid, §50.

¹⁴ ibid, §43.

“which must already be there so that something real can manifest itself,” as Heidegger points out.¹⁵ 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.”¹⁶ 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.¹⁷ 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

¹⁵ Heidegger(1985), 105

¹⁶ Ibid.

¹⁷ 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.

[*uninteressierten/unbeteiligten*]” essence of *thēoria*,¹⁸ 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

¹⁸ 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 discriminate 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 Rancièrian 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.¹⁹ The Rancièrian place here indicates fundamentally a political place where the possibility of speech is reified²⁰; being means exactly being placed in order to speak. Such Rancièrian 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.”²¹

The claiming of such place is a correlate to the “questioning” of the existing order of relationship.²² It *does* delegitimize the existing order of beings and thereby reconfigures the relational structure, offering a new rule for the distribution of legitimacy. In this sense, Rancièrian 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 transcendental and the relational antinomy of being.

In this radical internality emerges a self-consciousness of the ideal part about its originarily 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.²³ That the ideal power is absolutely validated by being placed at the ideal region preserving its full purity represents a phenomenological *justice of*

¹⁹ Rancière (1999)

²⁰ Ibid., Chapter 2.

²¹ Ibid, 30.

²² Ibid, 36.

²³ 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.²⁴

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.²⁵ 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.²⁶

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

²⁴ See Introduction of Husserl(1978),

²⁵ Adorno (1982)

²⁶ 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 Transzendente 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 (University 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.
- Ilde, 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.
- Vaughan, 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 Coeckerlbergh 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

第一条 本会は日本現象学会 (The Phenomenological Association of Japan) と称する。

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

- 1 年一回以上の研究大会の開催
- 2 国内および国外の関係学術団体との連絡
- 3 会報および研究業績の編集発行
- 4 その他必要な事業

第四条 本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

第六条 総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条 委員の任期は四年とする。

第八条 会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

第十条 委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条 本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

研究奨励賞について

二〇一七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・シェーラーにおける「感情の哲学」」でした。横山氏には、昨年十一月二二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とご議論をいただき、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ト・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っ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、報告も英語となっております。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、厳正な審査によっ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・八重樫徹氏・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

〒565-0871

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-jip

公式ホームページ

<http://paj-jip/>

（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 φύσις 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, Shoji 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
(tr. by Kentaro OTAGIRI) | Edith Stein's Phenomenology of Sensual and Emotional Empathy |
| Charlotta Weigelt
(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:
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科

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

