

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

31

日本現象学会編
2015

λογος

も く じ

特集 シンポジウム 真理が生成するとき

—数学的経験の現象学とその批判的吟味—

初期フッサールの普遍算術と確定多様体について …… 岡 田 光 弘 1
——1901年冬草稿——

数学的対象の現象学 …… 鈴 木 俊 洋 13

現象学における数学的経験 …… 中 村 大 介 23
——カヴァイエスのエピステモロジーの視角から——

【特別講演】

集団・同一化の現象学的理論 …… アレッサンドロ・サリーチェ 35
訳：赤阪辰太郎

現象学の自然化 …… テーヒー・キム 47
訳：中 澤 栄 輔

日本現象学会第36回研究発表大会報告

【ワークショップ1】 初期デリダとハイデガー

——デリダの『ハイデガー』講義（1964-65）をめぐって——

提題者：加藤 恵 介 亀井大輔 長坂真澄

オーガナイザー …… 亀 井 大 輔 65

【ワークショップ2】 現象学と病理学

——マルク・リシールをめぐって——

提題者：澤田 哲 生 小倉 拓 也 塩 飽 耕 規

司 会：村 上 靖 彦

オーガナイザー …… 澤 田 哲 生 73

【男女共同・若手研究者支援ワークショップ】「男女共同参画」と現象学

提題者：池 田 喬 稲原美苗 成定洋子

オーガナイザー …… 中 真 生 81

【個人研究発表論文】

プレントナーの真理論はどこに向かっていたのか …… 秋 葉 剛 史 89

現象学的實在論と感覚の関係説 …… 植 村 玄 輝 99

時間に取り憑いた死 …… 小 原 拓 磨 109
——デリダ思想における「私」の構成の問題——

シェーラーの価値直観とフッサールの範疇的直観 …………… 亀 崎 健 司	117
——先取、後置という価値直観理論の基礎としての範疇的直観——	
メルロ＝ポンティと愛の現象学 …………… 川 崎 唯 史	125
フッサールと知覚の内容 …………… 葛 谷 潤	135
ジェイムズの意識論とその現代的意義 …………… 呉 羽 真	145
知覚の対象範囲を見定める …………… 源 河 亨	155
——感情知覚を例にして——	
生概念の二重性と現存在 …………… 城 田 純 平	163
フッサール初期時間論における過去の構成と過去の実在性… 富 山 豊	171
フッサール現象学における「カント的意味での理念」…… 橋 詰 史 晶	179
The transcendental orientation of <i>Sein und Zeit</i> …………… 石 原 悠 子	(1)
Objektivität als Medium der Erfahrung bei Heidegger …… 景 山 洋 平	(13)
——mit einem Blick auf die gegenwärtige Sprachphilosophie——	
Perceiving other agents : Passive experience for seeing the other body as the <i>other's</i> body …………… 宮 原 克 典	(23)
【書評】	
藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』…………… 小手川正二郎	221
(東京大学出版会、2014年)	
渡邊和典『最初期ハイデッガーの意味論—発生・形成・展開』… 松 本 啓 二 朗	225
(晃洋書房、2014年)	
【海外事情】	
ルーヴアンのフッサール文庫のことと、フッサール研究にとってこのさき重要になる (かもしれない) こと …………… 植 村 玄 輝	231
2011年から2015年までのヴッパータール …………… 景 山 洋 平	237
会則・編集後記・欧文タイトル・奥付	

初期フツサールの普遍算術と確定多様体について

——1901年冬草稿——

岡田光弘

1. 序論

形式的数学とは何か、形式数学の領域としての多様体とは何か、形式的算術学が目指す「普遍算術学」の成立条件は何か。フツサールの早からのこれらの問いは「論理学研究」出版後、ゲッティンゲン大学移籍もない1901—1902年冬学期に解決に向かって集中的に取り組まれた。その一部はゲッティンゲン数学協会での二講演(Doppelvortrag) 関連草稿として残され、「普遍算術」に関する「諸多様体の多様体」論として、具体的に示されている。もちろんこれは「算術」という限定された範囲内の「普遍学」ではあるが、「形式的学」としての「普遍学」についての初期フツサールの見方の一面を知るうえで重要である。初期フツサールの形式算術研究はハンケルとヒルベルトからの影響が強かった。第2節では、彼らの先行研究に対してフツサールがどのような批判をしたか、そしてそのことを通じてどのような独自の形式算術の理論を展開したかを示す。算術の基礎の研究手法をヒルベルトに倣って発生的手法と公理的手法に分類するとき、ハンケルの手法は発生的手法の一つとみなされ、ヒルベルトの手法は公理

的手法である。両者を批判的に検討して、フツサールは両者を総合する発生的公理的手法とも呼ぶことができる手法に至ったと考えられる。この手法の形成において重要となったのが、公理系が規定する多様体（演繹的推論関係形式や計算関係形式が織りなす無限分枝ネットワークの拡がり、又はそれと同型な対象性の側面）の概念、及びその「確定性」条件の導入であろう。「確定性」条件は、等号推論的演繹証明概念が「還元的」計算概念と同値となることを示す充分条件であること、「確定性」条件により、公理系の完全性（決定可能性）、整合性、「虚的な数の使用の正当化」などの問いが一举に肯定的解決されること、などを確認する。これらについて論理学的観点からさらに第3節で検討する。第4節では、フツサールの成果を基にしてここでの形式学、つまり普遍算術諸多様体の多様体）論が現代の数学の哲学にどのような立場をもたらし得るかなどについて検討する。普遍算術の多様体各層の「確定性」は、各層が普遍算術全体に対して独立な「断片」を成すことを含意している。フツサールは、変数の現れない数値レベルで各層は確定性条件を満たすことと示した。このことは、数値レベルで各層は断片であることを含意する。一方、ゲーデルの不完全性定

理 (1931) からは、変数や量化を含む普遍算術の多様体各層については、下位の層が（そこから産出された）上位の層や全体に対して複雑な依存（基づけ）関係を成すことが含意される。このような状況で、形式的多様体における学的活動、形式算術的経験の問題の検討課題を挙げる。

1901年冬草稿^{〔注1〕}で試みられた確定的多様体論及び形式的普遍算術のコンセプトが中・後期のフッサールにどのように関わるかという問いは興味深い問いであると考えられる。これについては別の場所で論じたい。1901年冬草稿の論理学的解釈及び計算論的解釈については拙著 (Okada 2013) で、また1901年草稿に至るフッサールの哲学的経緯については (Hartimo-Okada 2015) で論じている。これらの詳細には本稿では深く立ち入らない。

2. 「発生的方法对公理的方法」とフッサールの形式的普遍算術

算術の基礎についての公理的手法はヒルベルトにより「数概念について」(Hilbert 1900)で導入された。この論文は短いものであるにも関わらず、「幾何学の基礎」(1889)「数学の諸問題」(1900)と共にこの時期のヒルベルトの数学基礎研究の代表的3部作の一つとみなすことができる。ここでヒルベルトは、算術の基礎の研究分野ではそれまで「発生的手法 (genetische Methode)」が採用されてきたと指摘する。ハンケルやデデキントをはじめとする19世紀後半の先行研究における、数概念の階層的展開の手法がこれに当たると考えられる。一方で、ユークリッド「原論」で提示され、ヒルベルト自身も前年に「幾何学の基礎」(1899)で形式的に展開したように、幾何学の基礎の研

究では「公理的手法 (axiomatische Methode)」が採用されている。この二つが「手法として異なる」ことを彼は強調する。そのうえでヒルベルトは、算術の基礎研究に対しても公理的手法を適用することを新たに提案し、「幾何学の基礎」と類似形式の公理群で編成される算術の公理系を提出したのである。ゲッティンゲン大学着任間もないフッサールはゲッティンゲンのこのような学的状況の下で、ヒルベルトが主宰するゲッティンゲン数学協会から講演依頼を受け、1901年冬学期に2回の連続講義を行うわけである。フッサールは「数概念について」(1900)におけるヒルベルトの立場をも吟味し、講義準備に向けて自己の普遍算術についての論考を進めたと考えられる。フッサールは、一方でヒルベルトの公理的手法の影響を受けながら、同時に、普遍（一般）算術の本来の手法としての発生的手法も保持するという全く独自の道を選んだ、と筆者はみている。「手法として異なる」(Hilbert 1900)はずの公理的手法と発生的手法がどのようににフッサールにおいて両立しえたのであろうか。なぜ両手法を統合する必要があるのだらうか。そのことが形式的普遍算術の本質とどうかかわるのだろうか。これらの点を見るには、(関係ネットワークとしての)「多様体 (Mannigfaltigkeit)」概念、(等式推論演繹を「還元的」計算プロセスへ変換する)「多様体の確定性」条件、などからなるフッサールの形式的普遍算術の概念構成を理解することが重要となる。

ここでヒルベルトが発生的手法と呼ぶのは、1の概念から出発して、数え上げの操作に従って自然数の概念に至り、自然数上の計算概念に至り、 $\mathbb{Q}$ というような数を含めて領域を拡張することで負数を含む整数の領域の計算概念に拡張し、同様に割り算（線形関数）に関し

て閉じているように数の領域を拡張することにより分数（有理数）の領域に至り、そして最後に、（デデキントの）カットまたは基本列により実数を定義する、という連続的に拡張していく手法である。「我々は数の概念を導入する方法を發生的手法と呼ぶことができる。というのも、実数についての最も一般的概念は数の単純概念の連続的拡張によって生み出される（ergeugt）からである。」一方、幾何学の構成は「異なる」仕方に進められる。公準による要素の存在仮定（例えば幾何学における点、線、面などの要素の存在仮定）、要素間の関係を規定する公理群（結合（Verknüpfung）の公理、合同の公理、順序の公理、連続の公理）、そして最後に公理群の整合性と完全性の提示、という手続きからなるとする。果たして「發生的手法は数の概念の研究に対する唯一の適切な方法で、公理的方法は幾何学の基礎のための方法ということなのか」とヒルベルトは問う。「また、両者を比べること、及び力学や他の諸物理学の基礎のためにどちらの手法がより優れているのか探求することは興味深くみえる」と、数学の基礎の研究が物理学の自然科学の基礎の研究を目指すものであったこと、（つまり物理の形式学研究を目指すものであったことを）示唆する。ヒルベルトは發生的手法に教育的、発見的有用性を認めるが、公理的手法の価値や可能性を強調し、算術の基礎の研究に対しても公理的手法が展開可能であることをこの「数概念について」（1900）で示すのであった。実際この論文でヒルベルトは「幾何学の基礎」（1899）の公理系構成と同一の構成で算術の公理系を構成できることを示した。

一方ハンケルの普遍（一般）算術としての形式数学の導入（Hankel 1867）によるフッサールへの影響も重要であると筆者は考える。「代

数的に数を一般化していくという考えは英語系圏で大きな発展を遂げていた。例えば、実数、複素数をさらに代数的に一般化して4元数の理論がアイルランドのハミルトンらにより導入された。このような数概念の代数的導入を、一般原理からの生成という観点で、形式数学として定式化しようと試みたのがハンケルである。ここで重要なのは、(1)ハンケルは内容的数学や直観的数学とは別な次元で「形式」数学として算術を導入したこと、(2)代数的發生的拡張を、代数基本法則の保存という、形式法則の「不変原理」に基づいて体系的に示そうとしたことである。

ここに含まれるこの導入的（hodegaetisch）基本法則は形式法則の不変原理（Prinzip der Permanenz）と呼ばれ、それは次のことである…普遍算術の一般記号で表現された二つの形式が等しいとき、それら「二つの形式」はまた、それらの記号が単なる大きさを記述することをやめ、それらの演算が何らかの他の内容を受け取るときにも、等しい。（Hankel 1867, 11）

この原理は、一般記号で表現された法則、例えば交換法則 $x+y=y+x$ は一つの数領域（例えば自然数）の加法+の交換法則の内容から離れて、他の領域への拡張においても交換法則として保持されると主張する原理である。諸代数法則を保ちながら發生的に算術体系を拡張していくことにより、代数法則によって定義される諸演算も各算術階層で維持されていく。例えば+に関する代数法則を不変に維持しながら、自然数系から負の数を含む整数系が生成される。（Hankel 1867, 10-11）。（Hartimo-Okada, 2015参照。）

1888年ハレ大学での教授資格審査討論リスト (Hua XII 339) VI番でフッサールはこの問題を取り上げ、「ハンケルの、算術における形式法則の不変原理は、形而上学的原理でも導入的 (heidegetisch) 原理でもない」と書いている。普遍算術の生成について、また普遍算術生成の方法論についてフッサールは既にこの時点で独自の議論を準備していたとみられる。FTL (1929) (HuaXVII) 32節では、1901年ゲッティンゲン数学協会準備草稿がこの問題の解明のために行われたことが回想される。さらに、フッサールの1901年冬学期の研究動機が上記討論リストVI番と共に同時に、VII番の「虚的なものの正当化」の問題と密接に関わっていたこともここから分かる。実際、1901年にフッサールが到達した多様体の「確定性」条件はVIとVIIを一挙に解決するものであった (次節参照)。

ハンケルの手法をより詳しくみてみよう。算術の階層的算術規則公理群の生成はどのような基準によるのか。ハンケル (1867) は、算術的代数系の拡張のための法則や規則の拡張は不変原理を満たすことがその基準であるとする。不変原理を満たす算術領域の拡張とは、たとえば交換法則 $a+b=b+a$ 、 $bxa=axb$ や分配法則 $a(b+c)=(axb)+(bxc)$ のような代数法則を不変に保持しながら、自然数の領域を整数の領域や有理数の領域に拡張していく。一方で、代数法則は、各領域において演算記号の計算規則を誘導する。例えば、結合法則 $x+(y+z) = (x+y)+z$ が加法計算規則 $x+(y+z) = (x+y)+z$ を誘導する。後者は単なる等号命題ではなく、 x という数と y の次の数との和の計算は、まず x と y の和の計算をして、その計算結果の次の数を求めればよい、

という計算アルゴリズムの内容を持つものとなっている。ハンケルはこの手法の演算規則と代数規則の論理的同値性を今日「逆数学」と呼ばれ得る視点から示す。すなわち、上記のように代数的法則から演算規則が誘導されるだけでなく、演算規則から逆に代数法則が導出されることを数学的帰納法を援用して示す。ハンケルは互いに独立な代数法則群の保存により虚的な数の正当化の問題が肯定的に解決するとするが、フッサールはこれに不正確な点があることを正当に指摘して、計算論的な「確定性」条件を提案したのだった (FTL (1929) 31節、HuaXVII, 101-102)。代数法則の不変的維持の明確化手続きの一部として、計算規則から代数法則に遡るハンケルの上への方向性に対して、1901年冬草稿のフッサールは計算規則の内部にとどまり、計算規則が張る計算ネットワークの還元的計算という下への方向性で階層的普遍算術を明確化しようとしたとみることができる。

フッサールはゲッティンゲン講義草稿 (1901) でヒルベルトの「数概念について」(1900) の公理群の枠組みを採用する。ヒルベルトの公理群は、存在仮定を伴う演算子導入に関する結合公理、計算公理、順序公理、完全性の公理 (連続性) に分けられる。フッサールもこの順序で公理系を検討する (Schuhmann 2001, 117)。次の点に注意しておく。(A) 両者の最も異なるのは、ヒルベルトが最後に置いた「完全性公理」をフッサールが排除したことであろう。ヒルベルトの完全性公理は公理系自身に言及する自己言及的表現を取っている。「この公理系を満たし、それ以上拡張するとこの公理系を満たさなくなるような最大領域が唯一存在する」ことを主張する公理である。このことにより、この公理系の領域 (ヒルベルトはシステムと呼ぶ) として実数連

続体が一挙に特徴づけられることになる。ここがより下位の数概念から順を追って階層的に最終的に実数まで生み出されていく「発生的」手法と、ヒルベルトの強調する「公理的手法」の相違点である。ヒルベルトが完全性の公理によって、連続体で充滿する最も広がった領域を規定したのに対して、フッサールは「確定性」条件によって、全くたるみのない最も引き締まった最少多様体構造を公理系に要請し、これにより完全性が定理として導かれることとなった。(B)また、フッサールにおいては、ヒルベルトの他の諸公理の各項目について計算可能性及び計算(結果)の一意性が要請される。これらは「確定的」多様体であれば満たされる要請である。確定性の多様体分枝構造については3.1節で触れる。この確定性解釈の論理学的詳細については、(Okada 2013) 参照。

実際フッサールは、下位の数体系からより上位の数体系に常に拡張が可能であるような普遍算術を探索する自己の立場から、(1)ヒルベルトの完全性は数体系の拡張を許さないことが問題であること、また(2)完全性は公理ではなく定理であるべきこと、を指摘する。(3)また、加法と乗法の演算(及びそれらの逆演算)に制限するヒルベルトの代数的計算公理ではなく、演算をいくつでも導入して演算規則を直接公理に採用するという現代の項書き換え計算論的考え方を取っていた。

さらに注意を加えておこう。(1)に関しては、ヒルベルトの完全性は「絶対的または本質的完全性」(454)と呼ばれ、ヒルベルトの本質的に完全な公理系はフッサールの意味での完全な公理系が移動可能な「最大の領域を形成する」に過ぎず、階層的算術の完全性として不適格だとする。(Hua XII, 455)

(2)に関して、「完全性は決して公理ではない。—そうではなくむしろ、確定的公理系と確定的多様体に対する定理である」(Schuhmann 2001, 102)と主張する。このことから分かるように、「確定性」条件は公理系の完全性を導出する(十分)条件として捉えられている。(3)このような計算論的な視点の導入から、複雑な諸演算の計算プロセスの分枝構造からなる「多様体」研究が重要になったと考えられる。

計算公理についてさらに補足すると、ヒルベルトの公理系は具体的に一つ固定した公理系を与えたのに対して、フッサールは確定的多様体を規定する公理系の要請を一般的に(しかしヒルベルトの公理系の提示する順序で)与えている。例えばヒルベルトは、最初に(結合の公理で)演算記号の導入に伴い演算が生成されると要請する。(例えば、 $+$ を導入すると、形式的公理系では $3+2$ の生成が仮定される。)これに対してフッサールは、 $3+2$ が計算公理群の還元的应用によって、数列要素に一意的に還元されるとき(例えば5に還元されるとき)、諸公理により存在する(Schuhmann-2001.115)とする。演算公理についても、ハンケルやヒルベルトのように代数法則から原始帰納関数を導入するのではなく、確定性を満たす限りにおいてより広い演算規則導入を許している。フッサール自身が確かめたように、数値レベルでは通常の算術は確定的である。では変数の入った代数レベルの多様体構造はどのようなときに確定的となるか。数値レベルの確定性構造から代数的レベルの確定的規則が得られる可能性を肯定的に考察していたようにみえる。しかしこの検討は「なぜか?」(Schuhmann 2001, 117)という欄外に書かれた自問で終わっている。(この点については第4節で検討する。)

フッサールが採った方針はつぎのようであった。(i)完全性公理を削除したうえでヒルベルトの「数概念について」(Hilbert 1900)の枠組みの公理系をそのまま採用する、(ii)、ハンケルの発生的階層的数体系形成をヒルベルトの公理系内で進める。ただし、数学的帰納法により計算規則から代数法則に遡る部分は削除する。(iii)公理の等号を「還元」的に(即ち、計算的に)のみ用いる。(iv)還元的計算構造の「確定性」を普遍算術のどの階層の公理系の多様体にも要請する。これの要請によりどの階層でも対しても完全性(決定性)、整合性が成立し^(注2)、「虚的なもの」の正当化^(注2)が肯定的に解決することを示す。(v)。数値的レベルでは普遍算術の各階層で「確定性」を成立させるような適切な演算規則公理を形成できるので、完全で整合的となり、「虚的な数の使用の正当化」が解決される。

なお、数値多様体では数列の構成から多様体を構成することもでき、その場合、多様体は構成可能な多様体(または数学的多様体)と呼ばれる(Hua XII, 452)。^(注2)、たとえ自然数の数列はそれ以上還元規則が適用できない特別な形の演算の列からなる。

$1, 1+1, 1+1+1, 1+1+1, \dots$

数列は、多様体の分枝ネットワークの中で演算の測定標準器(Etalons)として働き、演算概念 t が数列のなかの数に一意的に還元された時、その概念は対象をもつ、またそうでないとき対象を持たない、つまりその概念は虚的であると言われる。(Hua XII, 452-453)。

ただし実数に関しては計算可能演算の確定性までは示せるが、確定性から完全性は帰結しない。^(注3) 完全性を得るには、帰納的実数、実閉体構造など計算可能な理論範囲に限定する必要がある。

数概念の下位からの拡張において、各多様体層で「確定性」が成立

することはそれぞれの層での完全性と、より下の層に対する整合性を保つことを意味した。このような形で、発生的方法で拡張しながら、公理的方法の要請である整合性と完全性も保つのがこの確定性条件であった。

より下部の数概念分枝構造(多様体)が完全で、拡張された上部の数概念構造(拡張された多様体)が整合的であれば、下位からみれば虚的である上位の数概念を途中で使用して下位の数概念に関する等式命題が証明されるとき、虚的な数概念を含まない証明に変換できることが分かる。フッサールは各層の数体系に対しても確定性を要求する。このことにより各層の整合性と完全性が保証され、各層は公理的手法の要請をクリアすると同時に。その系として、「虚的な数の使用の正当化」問題の正当化も各層に対して明らかとなるわけである。

3. 形式数学の関係ネットワークとしての多様体

3. 1 多様体の関係ネットワークに関する注意

演算項を記号数列への「還元」については既に「算術の哲学」後半に現れる(Harionoma-Okada 2015)。また第6研究18節の演算項表現に対する表意的志向の間接的充実とも深く関わる。ただし、第6研究における表意的志向の間接的充実は「定義的」表象に立ち戻る明晰化の過程であったが、1901年草稿群では形式的計算公理の規則を還元の方に適用することに代わる。(また、十進法の数表現も捨て去られ、既に触れたような形式的数列表現が用いられる。)

公理系は演繹証明の全構造を特徴づける。この演繹証明の全構造(またはこの全構造と同型な対象性)をここでは最も一般的な多様体と呼

ぶこととする。ところで、フッサールの1901年草稿の多様体論においては、命題は $s \parallel t$ の形の等号命題に限定されている (Hua XII 本1)。例えば自然数論公理系の場合、 $(3 + (5 \times 2)) = ((5 \times 3) + 1)$ はこの意味で、命題である、しかも証明可能となる。等式から等式への演繹推論的移动は形式的「関係」(または「関係形式」)の分枝を展開する。ここで現代論理学的意味論のモデルの領域は、この関係ネットワークの演算の測定標準器(475)の役割として(通常)前もって「与えられた」数列に当たるに過ぎない。証明や計算の多様体ネットワーク構造(またはこの構造と同型な対象性)についての把握を通じて初めて、多様体の部分である自然数のモデル(規範的数列)の理解が可能となる。視点を変えてモデルを把握するのも、論理的に高次の立場から見ると、この証明・計算ネットワークの網目に沿って移動すること、つまり証明・計算活動という経験を通じてである。この推論関係の織り成す可能的無限の証明の分枝構造の、つまり形式数学の活動者が運動可能なすべての証明ステップの構造を、その公理的形式規則に対する「多様体」と呼ぶ。 s 、 t 、 u という演算に対して、 $s \parallel t$ と $t \parallel u$ が演算に関する計算の公理の直接の適用だとすれば、この演算ネットワーク上で s と t は直接等号 $\parallel$ で結ばれていて、これを図的に、二つの節点 s と t を結ぶエッジ(線分)とみると、 t と s も直接エッジで結ばれている。この時、等号命題の推移推論規則($s \parallel u$ かつ $u \parallel n$ ならば $s \parallel n$)を適用すると、 $\parallel$ が演繹的に導出される。また、交換規則($s \parallel u$ ならば $u \parallel s$)により $\parallel$ も演繹できる。等号関係をエッジと見たときこの多様体ネットワークでは、三つの節点 s と u は t を通じて連結する経路が構成できることとなる。一般に、公理系で命題の $\parallel$ が演繹できるといふことはこのネットワークで s と t を連結する経路があるこ

とと同値であり、公理系から $s \parallel t$ の否定が演繹できることとは s と t を連結する経路がないということと同値である。フッサールは等号に方向性、還元性、プロセス性を与えて等号命題を「還元的」計算として理解する。(このとき、ネットワークは単なるグラフ構造(またじゃそのグラフ構造に同型な対象性)ではなく、方向づけられたエッジで構成される有向グラフという構造となる。) $s \parallel t$ と $t \parallel u$ に対して、たとえば $s \downarrow t \downarrow u$ という方向性を与えると、 $s \downarrow t \downarrow u$ という経路によって s は u に還元されるが、 u から s の方に矢印経路を伸ばせないから u は s には還元されない。等号としての公理系では $\parallel$ が演繹的に証明できても、 u から s への還元は成立しなくなる。このように一般には、同じ公理系に対しても還元的計算は演繹的証明に比べてずっと弱くなる。フッサールの「確定性条件」は還元的計算が演繹的証明と同値になる条件である。フッサールの「確定性」条件は、各演算項(つまり多様体ネットワークの各位置)から還元の経路を(どのように)辿っても、一意な既約な(それ以上還元されない)基本的項(通常は前もって構成された数列)に到達する、という条件と理解できる。項書き換え理論の用語で言えば、収束条件に当たる。(Okada 2013)及びその文献表。)単純化しすぎるがえて、 $s \parallel t$ と $t \parallel u$ だけからなる公理系を考え、 $s \downarrow t \downarrow u$ の構造だけからなる多様体を考えてみる。このとき、確かに $s \parallel u$ のどの項から出発しても「一意的に」 u に還元されるから「確定性」条件を満たす。ところで今、 $\uparrow$ と $\downarrow$ という方向付けの代わりに $\rightarrow$ と $\leftarrow$ という方向付けを与えたらどうなるであろうか、ネットワークは、 $s \rightarrow t \rightarrow u$ という構造を含むこととなる。このときはどの項も t に一意的に還元される。よってこれも確定的多様体をなす。今度は、 $s \uparrow t \uparrow u$ と方向付けしてみる。このときには一意的に還元値

は決まらず、二つの位置に終着するので「多義的（曖昧）」となる。

このような場合にもさらに公理を付け加えて一意的にするという公理系の変様が可能となる。いまの場合は、新しい公理として、 $s \parallel s$ を例えば、 $s \parallel s$ の方向付けと共にくわえればよい。このことによつてネットワーク構造は、 $s \parallel s \parallel s$ に $s \parallel s$ というエッジが加わり、すべての項が（どんな矢印に沿った経路を進んでも）一意的に s に還元されることになる。ここで演繹的レベルでは $s \parallel s \parallel s$ からの $s \parallel s$ は成立しているわけであるから、この新しい公理の導入は演繹的証明可能性のレベルでは何の変化もなく、同一である。還元計算が演繹証明と同値となるという効果をもたらすこととなる。公理系の多様体が確定的であれば、「 $s \parallel s$ が演繹可能かその否定が演繹可能か」が決定できる。 s と t の2つの位置から出発した還元経路はそれぞれ一意的な終着点をもつので、それが同一であるかどうかでこの問いが決定可能となり、完全性が定理として得られることとなる。

3. 2 対象は関係ネットワークに位置に過ぎない。

演算項は多様体ネットワークの位置である。「確定的」ネットワークの位置関係とはこの網目の位置関係がそれ以上たるみがないほどまでに縮まった位置関係にあることである。2節でヒルベルトとフッサールの間の、同じ結合公理に対する意味の大きな違いについて言及した。ヒルベルトの場合は、関数記号 $\lambda(x)$ と項 s 、 t が与えられればそのことをもつて、 $\lambda(s \parallel t)$ の存在が仮定されるとする。一方フッサールは、 $\lambda(s \parallel t)$ から数列に一意的に到達する経路があることが、形式算術の意味での存在の条件としている。関係ネットワークとしての多様体についてフッサールは例えば次のように語る。

公理系が関係ネットワーク (Relationswebe) (又は、関係ネットワーク形式) を通じて諸対象を定義するとしたら、「 $\dots$ 」あらゆる対象はその相互連結性によつて明確に規定されなければならない。形式的に考察される各対象は、関係ネットワークにおける、つまり関係形式における、位置にすぎない、ここで「このネットワークにおいて」諸対象は位置づけられているのである；そしてこの関係形式は――最終段階まで形式的に差別化されねばならないという意味で――厳密でなければならぬので、それは他の諸位置との関係において各位置を明確に規定する。もし未確定さがまだここに残るならば、諸関係ネットワークをさらに形式的に特徴づける可能性が残されているのである。[Hu XII 4/5] (注4)

このような公理系が規定する多様体は「領域 (Gebiet)」とも呼ばれる。確かに同じ1901年冬学期草稿群に、公理系の集合的領域の意味で「領域」と呼ばれることも頻繁にあるが、公理系が領域をそして多様体を定義するというとき、それは現代論理学で通常理解されているようなシンタクスとセマンティクス、の区別や、形式的公理系とその集合論的領域といった区別では捉えられない「領域」概念がフッサールの議論には含まれている。上記引用における公理系が規定する多様体とはモデル論的真理性 (セマンティクス) ではなく、より構造的な、すべての形式計算的証明関係のネットワークであると筆者は解釈する。引用の諸対象とは (公理系を自然数の公理系とした場合) 単に1, 2, 3, $\dots$ ではなく、 $1+1$, $1+2$, $2+1$, $(2 \times 2)+1$ などの演算分枝節点も含まれてる。(実際、前者を「数列の領域」、後者を) (諸)「演

算の領域」として、後者の構造もフッサールは多様体にくくめている。(SSI16, 118) 意味論的モデルでは、 $1+2$ も $3+1$ も 3 と同一な解釈なので集合論的モデルの上ではこれらは同一となる。フッサールの多様体では、ある公理系が規定する計算過程や演繹過程のすべてがその公理系の多様体の分枝構造を構成し、「 $1+2$ と $3+1$ 」と 3 は異なる概念であり、上記引用での言い方では異なる対象となる。証明可能性もセマンティカルな標準的モデルも、どちらもこのネットワーク構造に内蔵されている。(SSIの証明可能性は諸対象ネットワーク上に対象 s と対象 t をつなぐ計算や推論の経路があることを意味し、数列は標準モデルに対応する。ただし上の引用でも明らかにように対象(や演算概念)は位置に過ぎない。ネットワーク内での位置関係以上には対象や概念はあり得ず、ネットワークの側面に対する理解がその側面に位置する対象の理解だと筆者は解する。外的対象の知覚モデルでは捉えられない認識志向が関わるように思われる。規則で張られたネットワークはシンタクティック(フッサールのつかう同義語でいえば範疇的)な分枝構造である。分枝するネットワークを行き来して(つまり、計算活動や証明活動を通じて)、ネットワーク自身の(つまり多様体の)構造が明晰化される。

4. 数学の哲学に向けて

公理系は計算や証明のネットワークを張る。どんな多様体も公理の必要な変更を通じて拡張可能である (Schumann 2001, 103)。代数原理を保持しつつ、虚的な数や新しい概念を節点として取り込んで多様体は拡張される。フッサールは多様体を確定化する手続き(3. 1節

も参照)についても論じている。この公理系の変様は演繹証明可能性という観点からは何も変わらず同一であるにも関わらず、多様体を確定的な様態にする変様であると言える (Okada 2013)。第3研究の全体一部分関係の言葉で言えば、普遍(一般)算術の各階層は確定性条件を満たせば普遍算術の「断片」となっていることを意味する。完全で整合的な、完結した「断片」として自然数論、整数論、有理数等々の多様体構造が順序良く生み出される。ここで、自然数多様体とて虚的な概念 ω は、自然数論の公理体系の拡張を通じて生みだされる整数多様体では、 ω まで還元できる経路を持つこととなりこの虚的な概念は対象としての存在が「証明」されることとなる。ここで ω は数列の拡張として多様体側の対象の節点位置に現れる。各階層の多様体が全体に対して「断片」であることと「虚的な数の使用の正当化」が成立することとは同等なことである。フッサールはいくつもの断面からなる多重構造として普遍算術全体を描いていたと言える。フッサールが問題にした多様体の確定性は「論理文法レベルとしては最低次の数値レベルについてであった。変数を含む代数的レベルや量化命題についても各階層の多様体は普遍算術全体に対して完結した断片を成すのか。第2節で触れたようにフッサールは、数値的レベルから代数的レベルに移動するとき、数値的レベルで確定性条件が満たされていれば代数的レベルでも持たされるか、という問題を問う。この問題に関してシューマンら編集のゲッティンゲン講義草稿では、最終脚注でフッサールはこれが「なぜか？」と自問している (Schumann 2001, 117106も参照)。

実際、変数を含む代数的レベルでは計算的・論証的ネットワークは確定的とはならないと分かるのはずっと後のゲーデルの不完全性定理

(1931) によってであった。(ゲーデルの定理がフッサールの確定性に矛盾することはカバイエスによって指摘された。)これは否定的な結果ではあるが、しかしフッサールの多様体論にとって非常に豊かな帰結をもたらすと筆者は考える。ゲーデルの不完全性定理は、変数や量化を含む命題的範疇の論理推論的分肢構造を含めると、各層はもはや閉じた断片ではなくなり、下層の算術多様体も上層の算術多様体に依存していることになる。たとえば実数論(解析学)的概念の経路を経て初めて明晰化される自然数論の命題が現れてくる。発生的公理的手法の出発点だった自然数論の多様体の構造は、そこから生み出された拡張階層の多様体構造に基付けられていることが分かる。ゲーデルの定理は普遍算術の階層をいくら拡げても完結した断片にならないことも含意する。ゲーデルも指摘している通り、虚的概念の導入と使用は、証明を短くし、見渡しをよくするし、明晰な判断に向かう数学的活動にとって不可欠である。高次の虚的な数や高次概念に到達して元の低次の多様体の証明構造を把握することは一種の遠位項的把握とも言えるであろう。ただし、本稿で論じている純粹形式算術の認識については、鈴木氏(鈴木2013)が用いる伝統的知覚モデルでは捉えきれない、純粹範疇的ともいえる遠位項が必要になると思われる。特に算術命題に向かった証明や計算を行うことは、公理系の文法で状況づけられた志向的活動に当たると。仮にこの命題が成立するとどのような構造が現れてくるか、といった意識にとって非直接的な、暫定的規則や暫定的命題を加えたり、規則を暫定的に強めたりして多様体の証明活動を通じて数学的経験を成立させていく。数学的対象はこのネットワークの「位置に過ぎない」。我々は範疇的一分肢的な多様体のネットワークに状況づけられており、ネットワークに関する運動を通じて

ネットワークの構造的理解を目指す。数値レベルの「確定的」普遍算術は、すべてのネットワークの足場を成している。公理的形式算術という限定した枠組みの中ではあるが、そこでの予想命題の確実性や明証的直観やその命題の明晰性が得られるのは「証明」(即ち、ネットワーク上での新しい接続通路の開通)による。公理規則という文法がいったん設定されるとあらゆる証明の列挙は機械にもできることは初等的な計算理論で知られている。問題は、我々の経験世界の時間概念をこの計算理論に導入したとたんに、世界で最も高速なコンピュータでも、太陽系の寿命が尽きるまで、重要な命題の証明の枚挙はほとんど済んでいないことが分かることである。(注5)

ここに数学的構造に対する人の志向的活動の重要性と意義が存する。例えば、未解決問題や理解したい命題に対して、(また初等算数教育の問いに對しも)、当の理論の多様体のなかに証明の経路が、人の証明構成以前に(前もって)結ばれているかどうか定まっている、とする数学的真理に関する素朴な態度を保留して、人は多様体の上を動き、この動きを通じて、位置としての概念や座標としての対象などの諸節点との関係性の下で、構造の現出に立ち会うのではないだろうか。当の理論の多様体内に「証明」のプロセス経路が構成されることもあるし、その外側の虚的概念を経由してはじめて証明構造が構成されたり、より広い多様体の形成する文法的足場と状況下で行き来して、予想命題の意味がより判明になることもある。拡大多様体がZF集合論という文法の多様体であることも、また、多様体という関係ネットワークだけの次元ではなく、関係ネットワーク間の関係についての理論(例えば圏論)に証明の経路を見出すかもしれない。

いずれにせよ、多様体の網目を言語的に、そして身体的に動くこと

しか、この無限の多様体の構造の本質的な部分と意識が一体になり、構造を統一的に把握することは出来ないように筆者には思われる。量化を含む高次の命題的志向の証明的充実に向かうのも、この数学経験の場としての、文法的ネットワークにおいてである。一方、1901年冬にフッサールが確立したのは、最低次元（数値レベル）の普遍算術では各層が確定的であるということであった。このシタクティックに最低次の計算的算術が、より高次の数学経験の足場となっており、高次の形式数学的経験の成立条件となっている。ここはシタクティックな上下運動の重要な始点でもある。このことは重要であると筆者は考える。また、この確定的な最低次の普遍算術が、高次形式算術多様体の分岐ネットワークと世界とを結ぶ唯一の接続経路でもある。

注

注1 形式数学に関する1901-1902年冬学期草稿はHusserliana XII (Hua XII) 巻付録VI-Xとして収められている。その中のゲッティンゲン大学数学協会二講義 (Doppelvortrag) 草稿については、シューマンら (Schumann-Schumann 2001) が再編集を行っている。二講義草稿典表示に当たっては、HuaXII巻講演草稿と (Schumann-Schumann 2001) 講演草稿との間で相違があるページについてはSchumann-Schumann 2001) のページ数を挙げることにする。(本稿ではこのDoppelvortrag 1901-1902年冬学期の上記草稿群の内容全体に一貫性を持たせて理解することを前提にしている。なお、本稿とは異なった見方であるが、初期フッサール哲学の計算論的な側面については、

Centrone, (Centrone, 2010) も参照されたい。

注2 拡張多様体の整合性に関しては、既約（それ以上還元できない）な数列を保存する領域の拡張を前提としている。

注3 フッサールの決定手続きの最後の部分は既約な2つの数が同一であるかどうかのチェックすることであるが、実数列上の（既約な）2つの数の間では同一性判定ができなくなる。

注4 引用の最後の部分で「もし未確定さがまだここに残るならば、諸関係ネットワークをさらに形式的に特徴づける可能性が残されている」。これは多様体の数列（基準、座標、値野などで言い換えられる）が必ずしも「先に」与えられているわけではない場合をフッサールが視野に入れていることの一例である。公理系の論理的強さを変えずに多様体を確定的にすることが議論される (Okada 2013参照)。

注5 これは、計算理論における帰納的枚挙可能性 (recursive enumerability) 概念に当たる。一方、フッサールが示した多様体論によれば、「確定性」条件を満たせば任意に与えられた等式命題に対して機械は一瞬でその証明か否定の証明を提示できることが分かる。フッサールの確定性条件のもとの計算可能性は帰納的計算可能性のなかでも「バックトラッキング無し」の計算という強い計算アルゴリズムに対応する。しかし確定性条件を満たすのはフッサールも一貫して明言している通り、数値的算術多様体のレベルである。1970年代以降の項書き換え理論では、確定性条件を満たす代数的公理系が数多く報告されることとなった。

謝辞：本研究は一部、科学研究費基盤研究B（研究課題番号：26284005）、新学術領域研究（研究領域提案型）（研究課題番号：23120002）および慶應義塾次世代研究プロジェクト推進プログラムからの援助を得て進められた。本稿は2014年度日本現象学会シンポジウム提題講演、2015年度ドイツ数学会併設証明論ワークショップ招待講演の原稿を基にしている。両会議での参加者からの批判と助言に深く感謝した。

参考文献

Husserl, Edmund. Husserliana. Martinus Nijhoff. 1974. 数学とHuaXIIの表現について。

鈴木俊洋 (2013) 数学の現象学：数学的直観を扱うために生まれたフッサールの現象学。法政大学出版局。

Centrone, Stefania. (2010). Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl. Synthese Library Volume 345. Berlin : Springer.

Hankel, Hermann. (1867). Theorie Der Complexen Zahlensysteme. Insbesondere Der Gemeinen imaginären Zahlen und Der Hamilton'schen Quaternionen Nebst Ihrer Geometrischen Darstellung. Leipzig : Leopold Voss.

Hartimo, Mirija & Mitsuhiro Okada. (2015). Syntactic reduction in Husserl's early phenomenology of arithmetic. Synthese (accepted) DOI 10.1007/s11229-015-0779-0.

Hilbert, David (1900). Über den Zahlbegriff. Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung (1900) 8 : 180-183

Husserl, Edmund. (1970). Philosophie der Arithmetik. Mit Ergänzenden Texten (1890-1901). Edited by Lothar Eley. Husserliana XII. Martinus Nijhoff / The Hague.

Husserl, Edmund. (1974). Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Edited by Paul Janssen. Husserliana XVII. Martinus Nijhoff / The Hague, Netherlands.

Okada, Mitsuhiro. (2013). Husserl and Hilbert on Completeness and Husserl's Term Rewrite-based Theory of Multiplicity. Invited paper, 24th International Conference on Rewriting Techniques and Applications (RTA'13). Edited by Femke van Raamsdonk. The Netherlands : Eindhoven. 4-19.

Schuhmann, Elisabeth and Karl Schuhmann (2001). Husserl's Manuskripte zu seinem Göttinger Doppelvortrag von 1901. Husserl Studies 17 : 87-123.

(岡田光弘・おかだ みつひろ・慶應義塾大学)

数学的対象の現象学

鈴木俊洋

「現象学という知的資源はまだ枯渇するにはほど遠く、その哲学的エネルギーはほとんど有効利用されていない¹。」Robert Sokolowski

「(フッサールは)ここ百年ほどの過去において、我々が本質を直観することができる²と主張し、その方法を定式化することが可能だと主張した唯一の哲学者(である)。³」Richard Tieszen

《序》

数学を理解するということは数学的現象を「見る」ことであろう。ここで「見る」といったのは、目で見るとは違うけれども、ある種の感覚によって知覚することである。この感覚は、・・・明らかに論理的推理能力等とは異なる純粋な感覚であって、私には視覚に近いもののように思われる。これを直観とよんでもよいのであろうが、純粋な感覚であることを強調するために、以下この感覚を「数覚」とよぶことにしよう³。

数学者、小平邦彦の文章である。このように、数学者はしばしば、自身の研究を導いている数学的直観を知覚にたとえて語る。

数学者たちのこのような言明をどのように捉えるべきだろうか。数学的対象が「見える」とか、数学的直観は外的知覚と似ている、というような言明に対する反応としては、いくつかのパターンが考えられる。第一に考えられるのは、神秘化するという反応である。つまり、数学的直観と外的知覚を類比する数学者たちの言明は荒唐無稽な言明ではないのだろうか、それは、特殊な能力を持った者のみが把握できる世界に関わることで、それを把握できない者にとっては、近づきたい世界の話だとする反応である。これは数学者の言明を肯定的に捉える反応の極といえる。それに対し、否定的な反応の極は次のようになる。つまり、こうした数学者の言明は、哲学的に考察してみると正当化できないものであり、それらの数学者の言明は哲学において取り上げる価値のない荒唐無稽な意見表明に過ぎないという反応である。二つの極端な反応は、実は、結果的にはほとんど同じ反応となる。つまり、第一の反応にしろ、第二の反応にしろ、数学者による数学的直観と外的知覚の類比は、哲学的にはまともに取り上げられない。

私の提案する現象学的数学論の反応は、そのどちらでもない第三の反応である。つまり、数学者たちの数学的直観と外的知覚の類比を、重要な類比と捉えて、それを数学的直観なるものの理解に資するかたちで使うという反応である。数学者たちの述べるような直観的把握が、（外的知覚と類比できるか否かは別として、）数学において大きな意味を持っていることは、おそらくほとんどの人が――特に専門の数学者でなくとも、数学を少しでも学んだことがある人ならば――認めることであろう。それがいかなるものであるかは、数学を哲学的に論じる場合に重要なテーマとなることは間違いない。しかし、それについて論じることがそれほど簡単ではない。そして、数学者たちはそれを外的知覚に似たものだと語っている。それならば、その類比性を使って、数学的直観とは何かについて哲学的に考察する枠組みを考えるのが得策である。

数学者の研究を導いている数学的直観とはどのようなものなのか。彼らは、それを外的知覚と類比することによって、何を伝えようとしているのか。彼らの言明が、まったくの虚言ではないはずならば、それに沿って数学的直観を分析するための枠組みを作れないだろうか。そういった問いに答えることは、数学を哲学的に考察するさいに、中心的となるべき問いである。そして、このような問いに答えるために、現象学は最もふさわしい数学へのアプローチの一つである。なぜならば、そもそも、現象学の創始者であるフッサールは、このような問いに答えるために数学者から哲学者へと変わり、現象学という方法を創設したのであるから⁴。

本稿の目的は三つある⁵。第一に、現象学の枠組みを使って、数学的直観とは何かという問いに答えることであり、そこでは、数学的

直観と外的知覚の類似性に焦点が当てられる。第二には、イデア的対象とは何か、そしてその発生的考察と何かという問いに答えることであり、ここでは、数学的対象と外的知覚対象の根本的な相違に焦点が当てられる。第三には、数学的主観性の構成というテーマを提示することである。

《外的知覚と数学的直観 ―近位項・遠位項アプローチ―》

実は、現象学の枠組みでは、右のように数学者たちが数学的直観と外的知覚を類比して語ることがそれほど奇妙なことではない。そもそもフッサールは、それが何を意味するかを語るための道具立てとして現象学という方法論を創設したとすれば、それは当然ともいえる。数学的直観と外的知覚に共通することは、一言でいえば、双方において、何かが「対象として」把握されているということである。そして、現象学において対象とは志向的対象のことであり、対象として把握するとは、志向性という構造によって主観が客観と関わることを意味している。つまり、数学者が語る数学的直観と外的知覚の類比は、数学的なものを直観的に把握するさいの主観と客観（数学的対象）との間の関係が、外的知覚を遂行するさいの主観と客観（外的知覚対象＝實在的对象）との間の関係と同じ構造を持っていることに由来しているのである。

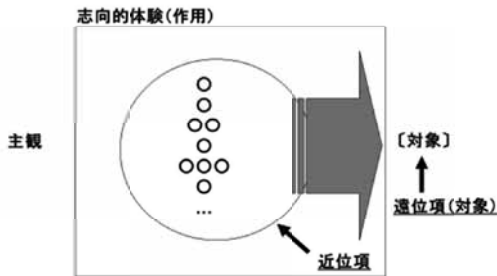
フッサールの現象学において、志向性はほとんど場合、外的知覚を範例として説明される。外的知覚の志向的対象とは、知覚において直接的に主観に与えられる諸々の射影を統一している結実点のことである。例えば、一つのリングを（視覚的に）知覚するとき、主観に直接的に与えられるのは、そのリングの射影（の束）である。しかし、

その知覚において把握されている対象は、その射影すべてからなる（無限）集合ではないし、そのうちの一つの射影でもない。外的知覚の対象とは、射影を統一する結束点として機能しているもののことである。

志向性という構造について記述するのに、フッサール自身は、時期や文脈に応じて、また扱っている領域に応じて様々に言葉を変えて表現しているが、ここで、道具として使用しやすいように「近位項」「遠位項」という用語を導入しておきたい。近位項とは、志向性という構造において、統一されるものとして機能するもののことであり、遠位項とは近位項を統一する結束点として機能するもののことである。例えば、視知覚において、主観に直接的に与えられるのは、知覚対象の射影であり、それが、視知覚の近位項である。そして、視知覚によって把握されているもの、つまり、視覚対象とは、近位項である射影を統一する結束点として与えられるものであり、それが視知覚の遠位項である。（図1を参照）

一つのリングを、その射影を通じて知覚しているときと同様、数学的对象の把握においても、志向性という構造が成立している。例えば、数3という数学的对象を我々が把握しているときに、我々に直接的に与えられるのは、つまり、近位項として

図1：志向性（近位項と遠位項）



機能しているのは、具体的事物三つからなる集合である。しかし、数3という数学的对象は、それら具体的集合のうちの一つでもないし、それらすべてを集めた集合、つまり、三つの要素をもつ集合すべてからなる無限集合でもない。数学的对象「数3」とは、三つの要素を持つ具体的集合たちという近位項を統一する結束点として、つまり遠位項として機能しているもののことである。そして、数3を数学的对象として把握しているとは、数3をそのような構造において把握していることを意味している。

同様に、無理数 π という数学的对象を把握するときに、我々に直接的に与えられるのは、3とか、 $\frac{22}{7}$ とか $\frac{355}{113}$ といった、 π を近似的に代理する有理数である。無理数 π という対象は、それらのうちの一つでもないし、それらのなす無限集合そのものでもない。無理数 π という数学的对象とは、無限にある（ π に収束する）有理数の列を統一する結束点のことであり、つまり、 π を近似的に代理している有理数という近位項を統一している遠位項のことである。

さらに、直線という幾何学的対象を把握するときに、我々に直接的に与えられるのは、紙や黒板に描いた（直線に近いが直線ではない）線であつたり、ぴんと張ったロープであつたりするが、それらの直接与えられる無限の「直線のようなもの」を近位項として、それを統一している遠位項が幾何学的対象「直線」である。

ここでは、詳しく扱わないが、このように捉えることによって、数学論における大きな問題の一つである実数や無限集合が関わる諸問題は、少し異なる観点から捉えることができるだろう。ただ、近位項・遠位項アプローチのより重要な利点は別のところにある。このような捉え方を、より高次の対象構成やより低次の対象構成に拡張して考

えることによって、数学的直観の哲学的考察には一つの展望がもたらされる。

《近位項・遠位項アプローチのもたらす展望》

右で出した例はすべて、一般的に多くの人において対象把握がされていることを前提できる例である。この捉え方を高次の対象構成に拡張することによって、我々は、自分自身が持っていないような数学的直観についても、ある程度の想像ができ、それについて分析したりできるようになる。ここで具体例として、開集合という数学的对象について考えてみたい。開集合にはいくつかの定義の仕方がある。ここでは、三つの定義の仕方（一つは定義というよりはイメージ的な提示である）を取り上げる。次のページにある三つの開集合の提示の仕方（二つは定義であるが、最後の一つはイメージ図）を参照してほしい。開集合①の定義が最も抽象的であり、その定義は、ほとんどの人に初見では理解されないと前提して話を進める。この定義に出会ったとき、まず人がするのは、そこで登場する記号の意味をすべて理解することだろう。しかし、たとえ、そこで登場する記号の意味をすべて理解できたとしても、それによって開集合とは何かを把握したことにはならない。そこではまだ、開集合は数学的对象として把握されておらず、数学的直観は獲得されていない。多くの場合、次なるステップとして、開集合①よりは多少理解しやすいと思われる、開集合②の定義や開集合③のイメージ図を理解することによって、さらに、開集合①と開集合②や③との関係を考えながら様々な具体的集合（多くの場合、点集合）を考えたりすることによって人は開集合というものについての理解を深めようとするだろう。そのとき、開集合①↓②↓③と移動して

いくことが、直観的把握の遂行であるように思われるかもしれないが、そうではない。そもそも、開集合②は開集合①の特殊化であり、開集合③は、①や②で定義されるものの一つの具体例を曖昧に描いているに過ぎない。もし、①↓②↓③の移行そのものを直観的把握と呼ぶとしたら、直観的把握とは、特殊化や具体化あるいは曖昧化による理解、つまり、普遍性や厳密さを犠牲にした理解ということになってしまう。しかし、（そのような意味で直観的把握という言葉が使われる場合もあるだろうが）数学者の語る外的知覚と類比される数学的直観はそのようなものではない。

近位項・遠位項アプローチで考えると、この場合、開集合という数学的对象が把握されたといえるのは、つまり、開集合①についての数学的直観が獲得されたといえるのは、開集合①や開集合②や開集合③が、近位項として機能するような把握が遂行されたときである。そして、そこで近位項を統一している遠位項が、数学的对象「開集合」である。別の言い方をすれば「何か」の与えられ方の一つとして、開集合①や開集合②や開集合③を捉えることができたとき、「開集合」が数学的对象として把握された、つまり、数学的直観が獲得されたと言え、そのとき、その「何か」が遠位項であり、数学的对象「開集合」である。

もちろん、このように、直観的把握がいかなるものかを理解することと、それを実際に獲得することは別のことである。実際に直観的把握が（つまり、対象としての把握が）遂行されるようになるためには、様々な具体例を扱いながら、開集合①②③を行き来するような練習を経ることが必要である。

開集合の直観的把握を、一般的にそれが遂行されていることが期待

開集合①

X をある集合、 O を X の部分集合の集合とする。そのとき、

(1) $X \in O, \emptyset \in O$

(2) $U_1, U_2 \in O$ ならば $U_1 \cap U_2 \in O$

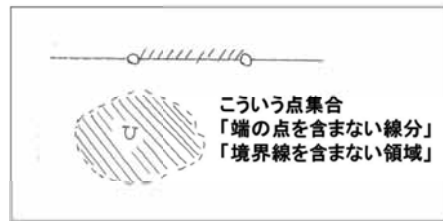
(3) $U_1, U_2, \dots, U_k, \dots \in O$ ならば $U_1 \cup U_2 \cup \dots \cup U_k \dots \in O$
 であるような O の元を X の開集合という。

開集合②

R^m の部分集合 U が R^m の開集合であるとは、 U に含まれる任意の点 a について、 $\varepsilon > 0$ を十分小さくとると、点 a の ε 近傍が U に含まれるようにできるということである。



開集合③



できない例として挙げたが、そもそも、数3や実数 π や直線に関して、それを対象として把握できない場合というのは考えられる。少なくとも、小学校就学前の子供は、数3や直線について、数学をある程度の学んだ大人と同じようには把握していないはずである。そして、その把握は、様々な具体例をあつかったり練習問題を解いたりすることによって獲得される。さらに、同様のことは外的知覚に関してもいえる。例えば、先天的に視覚を持たない患者が、手術によって視覚刺激を受けられるようになって、すぐに我々健常者と同じ視知覚を遂行できるわけではない。視覚健常者とまったく同じ視覚的刺激を与えられていても、手術直後の先天盲開眼者は視覚健常者と同じ知覚を遂行することはできない。それは、触覚との対応などを通じて一定期

間にわたる訓練によってはじめて可能となる。つまり、我々のほとんどがそうである視覚健常者は、外的知覚に関しては、訓練を積んだ熟練の専門家であり、専門家でないものには「見えない」ものを「見る」ことができるのである。それは、数や幾何学対象についてある程度の訓練を積んだ者が数3や直線を数学の対象として把握できたり、訓練をつんだ専門的数学者が開集合を数学の対象として把握できたりすることと同じである。

このように考えることによって、特に高等数学における数学的直観のように、一般的にそれが獲得されていることを期待できない場合でも、それがどのようなものであるかを想像でき、場合によって、その条件や意義を分析することができるようになる。健常な視知覚を持つていれば、その人は視知覚の専門家である。そして、初等中等教育で数学を学んだ人のほとんどが、数3や直線などの数学的対象の把握については専門家である。ほとんどの人に見えているものが見えるだけなのであまり気づかれないが、それらの場合においても、訓練による熟練の専門知の獲得を経なければ「見えない」ものが「見える」ようになっているのである。だとすれば、その構造の分析によって、自分自身が獲得していないような数学的直観に関しても、分析することは可能なはずである。つまり、外的知覚と数学的直観の類比を近位項・遠位項アプローチで解釈することによって、数学的直観は、我々の哲学的分析の手の届くものとなるわけである。

もちろん、先の開集合の例のように、直観的把握ができない対象について、直観的把握がいかなるものかを理解したとしても、そのことと実際に直観的把握ができることは別のことである。それは、先天盲開眼者に、視知覚のしくみを教えても視知覚が遂行できるようになる

わけではないのと同じである。しかし、視覚についての心理学的理論を知ることと視覚を獲得することが全く別のことであっても、先天盲開眼者の視覚獲得の訓練のために、視覚心理学がまったく無駄なものではなく、むしろ、視覚獲得の練習のあり方などに対して非常に有益な示唆をもたらすだろうことを考えてみれば、近位項・遠位項アプローチによる数学的直観についての現象学的分析は、例えば、数学教育に対して有益な示唆をもたらすことが期待できるだろう。

《数学的対象のイデア性》

右では、数学的対象と知覚対象の類似性に焦点をあてて現象学的数学論の基本的道具立てについて論じた。その基本的道具立ては、すべての対象把握において志向性という構造が同じであることに基づいている。しかし、もちろん、数学的対象と知覚対象の間には根本的相違がある。つまり、数学的対象はイデア的対象であるのに対し、知覚対象は実在的対象である。

実は、数学的対象についての哲学的考察においては、この根本的相違から話が始まるのが一般的である。しかし、現象学的数学論においては、少なくともフッサール自身の考察においては、まず、志向性という対象把握の共通構造があり、そのうえで、対象の下位分類概念としてイデア性と実在的という根本的区別が考察される。

実在性とイデア性の相違について、フッサールは『論理学研究』において次のように述べている。

実在性 *Realität* の特徴的な徴表としては、われわれには時間性で十分である。・・・実在性はまさに時間性によって定義されるべきで

ある。なぜならここであた一つ重要なことは、(リアルなものの存在性格を)イデア的なものの非時間的(存在)と明確に対照させることだからである。

・・・

われわれが否定せず、むしろ重要視するのは、存在者(あるいは同じことであるが、対象一般)という概念的統一の内部に基本的な範疇的区別が存立しており、しかもこの区別こそ、われわれがイデア的存在とリアルな存在・・・の区別によってまさに考慮しているものであるということである。・・・しかしこの相違は対象という概念における最高の統一性を、・・・放棄するものではない。

つまり、実在性とイデア性という相違は、対象の下位分類概念であり、対象としての把握という意味では双方は共通している。もちろん、それは、どちらも志向性という構造のなかで志向的对象として把握されるということである。

イデア的対象と知覚対象の相違の中心は、時間との関わり方である。しかし、イデア的対象が時間とは無関係ということではない。『経験と判断』において、フッサールは次のように述べている。

もともと時間とはまったく無関係な即自存在があり、それにあとから時間がつくわえられるといったものではない。・・・ただ、感性的個別的な知覚対象と悟性対象とは、関係のありかたがことなるのである¹⁰。

つまり、イデア的対象は、いつ、だれにとっても同じ対象であり、

時間位置に依存しないが、時間位置をもつその都度の主観の対象構成とは独立してあらかじめ存在する対象というわけではない。

フッサールは、イデアの対象の時間との関係性について、「全時間性 *Allzeitlichkeit*」¹¹という言葉を使う。あらゆる時間において同一であり、時間と無関係でないイデアの対象は、全ての時間に関係するということである。

（悟性対象は）それをうみだす能力をもつ主観が時間のうちに存在するか、存在するとかがえられるかぎり、どの時間にも生産可能なものとみなされるべきで、つまりは、あらゆる可能な生産のうちに同一物にとどまるという全時間的な *allzeitlich* ありかたをするのである¹¹。

《イデアの対象の発生的分析とは》

『経験と判断』は、いわゆる発生的現象学の枠組みにおける分析である。その中で述べられた右のようなイデアの対象の性質がどのような意味を持つのかを、先に提示した志向性の近位項と遠位項という枠組みの中で考えるところだろうか。

近位項・遠位項アプローチで考えると、発生的考察とは、近位項が遠位項に統一されているという構造が既に出来上がっているものと考ええないで、近位項とその統一によって遠位項が「構成」されるという見方で志向性という構造を捉える考察である。つまり、遠位項によって統一されている近位項のあり方に焦点をあてて、そこでの近位項同士のかながりの条件を問うたり、そのつながりの性質を問題にしたりする考察と考えることができる。

例えば、外的知覚において、近位項である射影の統一の基盤となっているのは、射影1↓射影2↓射影3↓・・・という各射影同士のつながりである。射影1と射影2と射影3を結び付けているのは、つまり、例えば、一つのリングのある射影とその直後（直前）の射影とさらにその直後（直前）の射影を結び付けているのは、それぞれの瞬間の自我のつながりであり、その分析が有名な内的時間意識の分析であることは言うまでもない。ここで詳しくは論じないが、外的知覚における近位項のつながりは、最終的には、過去把持、今、未来予持の連続性という基盤を持っている。そして、射影1↓射影2↓射影3↓・・・という近位項のつながりにおいて、どのような射影が登場し、どのような射影がつながるのかは、異なる時間において、まったく違うものになり、主観の自由にはならない。

それでは、数学的对象の構成において近位項のつながりの基盤となっているのは何であろうか。それを考察するのが、数学的对象の構成の分析、あるいは、発生的分析に他ならない。例えば、数3という数学的对象把握の近位項は、三つのリング、三人の人間、三つの石、などといった（ほかにも無限にある）三つの要素からなる具体的集合である。そして、三つのリング↓三人の人間↓三つの石↓・・・といった近位項のつながりは、一対一対応によって保証されている。数3は、全時間的に同一の対象であるが、その全時間的同一性は、一対一対応の全時間的同一性によって保証されていると考えることができる。つまり、一対一対応のあり方が人によって、文化によって、時間の違いによって変化せず、まったく同一に保たれるのであれば、（無限個ある）三つの要素を持つ集合同士の（無限にある）つながりは、時間の違いによって変化しない全時間的なものであることになる。さらに、

一対一対応自体は、対象を構成する志向性という構造そのものが、人によって、時間によって同一であることに保証されている、と分析を続けていくこともできるだろう。

《数学的主観性の構成》

次に、同じように、実数 π や直線について考えてみるとどうなるだろうか。実は、幾何学的対象や実数の構成について考える場合、問題は少し複雑になる。そこで、近位項のつながりの根拠となるのは、主観が近位項に向かう態度である¹²。ある一つの「直線のようなもの」を直線という幾何学的対象の把握の近位項として機能させるのは、それを直線の代理として捉えるという主観の態度によっている。もちろん、すでに先人の遺産として幾何学が存在している現代に生まれ、それがほとんどの人に対して習得すべき課題として設定されている状況で数学を学んだ我々において、その態度がいかなるものかを分析することは非常に複雑で困難な作業となる。そのため、フッサール自身は、『危機』において、幾何学が存在しない状況での、幾何学的対象の発生という場面を想定して、そのなかで分析を行っている。

幾何学的対象の発生的考察の具体的姿についての詳細は別稿に譲ることとして¹³、ここで、その分析が示している、数学的主観性の構成というテーマについて簡単に述べておきたい¹⁴。フッサール数学論が最終的に到達した場所は、晩年の幾何学的対象の生活世界における発生分析である。そこでの分析は、数学的対象の発生が、生活世界における測量術という問題解決の方法のなかで起こるさまを描き出す。そこでテーマになっているのは、数学的主観性の構成、つまり、主観の数学的対象構成の文脈依存性である。

主観性の構成という言葉は、対象を構成する主観の対象構成の仕方が、主観の位置づけられている文脈に影響を受けるということを示していると同時に、文脈からの影響を取り去って純粹にしようとする主観が対象構成することもできなくなってしまう、ということを示している。幾何学的対象の発生に関していえば、その発生は、生活世界における問題解決という文脈に影響を受けているが、純粹なものを目指してその影響を除いてしまうと、幾何学的対象の発生自体がなくなってしまうということである。このテーマの考察をここで続けることは紙幅の関係上できない。ここでは、フッサール数学論が至った最終地点として数学的主観性の構成というテーマを提示することで話を終えることとしたい。

《まとめ》

よく知られているように、フッサールは数学的対象に対する心理主義的アプローチを否定するために現象学を創設した。しかし、最終的に至った地点は、数学的主観の文脈依存性の分析であった。最終的に、生活世界のなかの問題解決という文脈に主観の数学的対象構成が依存しているのだとしたら、それは、数学的対象の歴史的相対化や文化的相対化を意味していることになってしまっているのではないだろうか¹⁵。しかし、少なくともその目的は、数学の相対化ではない。フッサール現象学は、数学的対象と他の対象の根本的相違の確認を出発点としながらも、数学的対象の特別性を無条件の前提として話を進めるのではなく、むしろ、その特別性の起源や根拠を問う枠組みを作ろうとした。その基本的枠組みとなるのが、主観のすべての対象構成に共通する志向性という構造であり、本稿で提示した近位項・遠位項アプ

ローチである。フッサール自身の分析の道は、最終的に、徹底的な私たちでの数学的対象の特別性の根拠の提示には至っていないのかもしれない。しかし、いわゆる「基礎づけ主義的に」、そのことを理由に彼のアプローチを拒絶することよりも、それによって、数学的対象や数学的直観を哲学的に扱うための豊かな枠組みを作っていくことを重視すべきである。現象学的数学論の枠組みは、例えば、認知科学や歴史学や人類学といった数学の発生を扱うことができる他の数学へのアプローチに対して有益な示唆を与えられるだろうし、また、逆に、これらのアプローチの知見によって現象学的数学論は具体的内実を補われることにもなるだろう。本稿が、そのような豊かな考察の道筋の実現のための一助となることを期待して本稿を終えることとしたい。

注

- ¹ Sokolowski (2000), p.2.
- ² Tieszen (2005)
- ³ 小平邦彦 (2000)、7頁。
- ⁴ 拙著『数学の現象学』(鈴木俊洋 (2013)) (の特に第一部と第二部) は、この一文を、数学史的経緯とフッサールのテキストに沿って詳細にしたものに他ならない。
- ⁵ 第一のテーマは、拙著『数学の現象学』(鈴木俊洋 (2013)) の前半部の (第一部と第二部) 内容の結論となる道具立てを少し違った角度から提示したものであり、第二、第三のテーマは、同書の後半部 (第三部) の論述の不足点を補うものである。
- ⁶ 「近位項proximal term」「遠位項distal term」という用語は、マイケル・ポランニーからの借用である。ポランニーは、暗黙知を論じる文脈でこ

の用語を導入している。例えば、Polanyi (1983), p.10を参照せよ。志向性の説明図式としての近位項・遠位項の詳細については、拙著『数学の現象学』(鈴木俊洋 (2013)) の第七章、第八章を参照せよ。
これについては、拙著『数学の現象学』(鈴木俊洋 (2013)) の第八章などを参照せよ。

⁷ 先天盲開眼者の視知覚については、鳥居修晃、望月登志子 (2000) を参照せよ。

⁸ Husserl (1984)、第二研究第8節。

⁹ Husserl (1985)、第64節a。

¹⁰ Husserl (1985)、第64節c。

¹¹ 鈴木俊洋 (2007) では「態勢」と、鈴木俊洋 (2013) (第十三章) では「背景的方法」と表現されているものである。フッサール自身は、『危機』でMethodikと表現している (Husserl (1992), S.24)。

¹² 鈴木俊洋 (2013) 第十三章及び鈴木 (2007) を参照せよ。

¹³ このテーマは、拙著『数学の現象学』(鈴木俊洋 (2013)) 第十章における間主観的な数学的対象の扱い方の不足点を補うものである。『数学の現象学』第十章においては、主観によって構成された数学的対象が集まって主観的数学世界をなし、さらにそれが集まって (あるいはその共通部分として) 間主観的数学世界ができるような誤解を与える記述がされている。しかし、現象学的な主観性と間主観性の分析の本質は、その相互介入性にある。

¹⁴ もちろん、フッサールの生活世界における幾何学的対象発生の分析は、数学的対象を意識への与えられ方に還元するわけではないし、自然的事物のあり方に還元するわけでもないもので、単純に心理的活動や自然に還元する数学の相対化ではない。この点の詳細については、鈴木俊洋

(2013) 第十三章を参照せよ。

2000。

文献

(鈴木俊洋・すずき としひろ・上智大学)

- Husserl, Edmund, *Husserliana, Gesammelte Werke, XIX/1, "Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis"*, Den Haag bzw. Dordrecht, Boston, London, 1984. [立松他訳』『論理学研究1〜4』『みすず書房』1998・1999。]
- Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, 1985. [長谷川訳』『経験と判断』河出書房新社、1999。]
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, 1992. [細田・木田訳』『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、1995。]
- Polanyi, Michael, *The Tacit Dimension*, Gloucester, 1983. [高橋勇夫訳』『暗黙知の次元』ちくま書房、2003。]
- Sokolowski, Robert, *Introduction to Phenomenology*, 2000.
- Tieszen, Richard, Free Variation and the Intuition of Geometric Essences: Some Reflections on Phenomenology and Modern Geometry, in *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematic*, 2005.
- 小平邦彦『忘却数学者の記』岩波書店、2000。
- 鈴木俊洋『数学の現象学 ― 数学的直観を扱うために生まれたフッサール現象学』法政大学出版局、2013。
- 鈴木俊洋『技術から生まれた数学 ― 数学的对象発生の歴史的研究と現象学的分析』『哲學』(日本哲学会) 58号、2007。
- 鳥居修晃、望月登志子、『先天盲開眼者の視覚世界』、東京大学出版会、

現象学における数学的経験

——カヴァイエスのエピステモロジーの視角から——⁽¹⁾

中村 大介

序論

フッサール現象学において「経験」とは何か——これは、おそらくは現象学なるものの根本に迫る問いであろう。勿論、本稿がこの問いに十全に答えられるわけではないが、数学的経験というテーマに沿って一つの触媒を用いることで、この問いに間接的なアプローチを試みてみたい。その触媒とは、フランス・エピステモロジーの系譜に立つジャン・カヴァイエス (Jean Cavailles, 1903-1944) の数理思想である。「数学的経験」に関する自身の考察を踏まえて現象学を批判した彼の哲学を紹介することで、現象学における数学的経験というものが、いわばカヴァイエスの思想のネガとして浮かび上がってくるのではないかと——これが本稿の狙いである。

議論は次のように進む。まず第一節で、カヴァイエスの数学のエピステモロジーを概説し、それを踏まえて、第二節で彼の良く知られた現象学批判を見る。ここでは、ドミニック・プラデルによって近年なされた、現象学者の側からのカヴァイエスへの再批判も扱うことにする。そして第三節で、鈴木俊洋の著作『数学の現象学』の検討を通して現象学的数学論の射程を改めて確認した上で、結論にて現象学にお

ける数学的経験の記述の限界を、カヴァイエスのエピステモロジーの立場から指摘することにした。

第一節 カヴァイエスの数学のエピステモロジー

カヴァイエスの有名な現象学批判は、遺作『論理学と学知の理論について』(一九四七)で展開されている。本節ではその批判の内実を正確に捉えるために、集合論史研究『抽象集合論の形成』(一九三八)から彼の数理思想の見取り図を与えることにする。

カヴァイエスの博士副論文でもあるこの著書は、一九世紀冒頭のボルツァーノによる解析学の厳密化からカントールによる集合論の創造を経て、その公理化の運動に至るまでを扱っている。序論の次の一節は、彼がこの研究から得た成果をコンパクトに伝えている。

問題の要求こそが、どんな反省も「それまで」無益とは感じてこなかった偶発的なものを、方法から取り除くよう課すのである。方法の内的厳密さこそが、その最初の適用領域を追い越し、そして新

たな問題を立てる⁽²⁾。

すなわち、具体的な数学の問題の要求から厳密な操作（手続き、方法、論法等）の洗練が生じ、その洗練された方法がこれまでの理論を追い越すことを可能にする（そしてその方法がまた新たな問題を立てる）、という運動が数学には見られるというのである。『抽象集合論の形成』では、特にカントールによる集合論の創造を扱う箇所で、この動きが詳述されており、具体的には、（一）解析学における三角級数展開の一意性の問題に答えるべく極限移行の操作が導集合を作る手続きへと位相論的に一般化されること、そこから、（二）異なった無限濃度をもつ二つの集合にどのように至れるか、という問いが新たに立てられること、そして最後に、（三）位相論から数論へとアプローチが転換されることでこの問題が解かれること、というプロセスをその創造はとる⁽³⁾。このような分析を通して、カヴァイエスは数学の創造が、問題の要求、それに応える操作の拡張、そして拡張された操作を統合する概念の導入、という三つの契機からなると考えるに至り、こうした運動を「生成」と名付ける。「数学的に基礎づけられた、数学的生成の客観性が存在する」⁽⁴⁾。数学は問題、操作、概念の連鎖からなり、これらの結び目は未解決問題を解いていくという点で「異論の余地なく客観的な要素」なのである⁽⁵⁾。ここで一つ付言しておけば、いわゆる「数学的対象」とは、彼の立場からすると操作の拡張に伴って産出される副次的なものであって、主要な哲学的考察の的になるものではない。これは、現象学と対照的な見方と言えよう。

さて、操作の「洗練」が数学においては生じる、と先に述べた。この「洗練」ということの意味をもう少し明確にしておこう。カヴァイ

エスは博士主論文『公理的方法と形式主義』（一九三八）などで、数学の生成を引き起こす進展プロセスを（さしあたり）三つに分類している。第一のものが「理念化」である。これは負の数を導入するときのように、操作にかかっている制限を取り除いて操作を一般化し、理念的対象を導入することである。第二のものが「形式化」であり、これは具体的な対象を顧慮せず操作を記号的に再定義することに当たる。そして第三のものが「ある操作を上位の操作の対象とする」⁽⁶⁾のような「主題化」と呼ばれるものであり、例としては群論などの抽象代数学の創造が挙げられる。三つのプロセスに見られるこのような操作の拡張や導入が、問題を解くことに寄与する数学の生成の客観的要素に他ならないこと、ここからカヴァイエス独自の「数学的経験」についての着想が出てくることになる。以下は、カヴァイエスがアルベール・ロトマンと共に数学者たちの前で行った公聴会「数学的思考」からの一節である。

経験という言葉で、私は振る舞い (gestes) のシステムのことを言おうとしています。そのシステムは規則に規定され、振る舞いから独立した条件に従属しています。「…」各数学的手続きは、部分的にはそれが依存する先立つ数学的状況に対して定義されるのですが、この先行状況に対して、その手続きは、当の振る舞いの結果が、その達成の中で確認されることになるような独立性を保持しています。私が思うに、数学的経験 (l'expérience mathématique) が定義されるのは、このようにしてなのです⁽⁷⁾。

傍点を付した箇所を中心に、解釈をほどこそう。まず、数学的操作

はあるシステム、つまり理論や公理系という、操作それ自体からは独立した条件に従属している。自然数論であれば、加法や乗法は一般におこなえるのに対し、減法や除法は限定的にしかできない（たとえば小さい数から大きい数を引くことはできない）。しかし操作の仕方がこのように規制されているのは、実は「部分的」ではない。システムにおけるある特定の操作を拡張することで、矛盾が生じることなく未解決問題が解けるようになれば、その拡張された操作は正当化される。すなわち、数学の手続きを拡張することで得られた「振る舞いの結果」——拡張された操作が正しかったかどうか——は、その等の操作によって問題が解かれるという「達成の中で確認される」訳だ。したがって操作の拡張とは、その拡張によって創り出された操作（新たな方法、論法）の中でその操作自体の真理性が示されるという、規範形成的な運動以外ではない。数学の進展に對して、フッサールのように「抽象」ではなく、「創造」や「跳躍」といった言葉をカヴァイエスが用いるのは、ひとえにこの規範形成性という特徴に拠っている。

注意しなければならないのは、システムは数多くの操作を含み、どれをどのように拡張すれば問題が解けるようになるのかは明らかではない、という点である。カヴァイエスは問題を解くことを可能にし、新たなシステムの中心となるような操作、それを捉えることを「中心的直観」と呼んでいるが^⑧、このような中心的直観を備えた数学的経験が、一種の「再帰性」を備えているという点は重要である。拡張された操作は、問題が解かれることで、廻行的に正しかったものとなるのだ。そこで、やや大胆に、彼の言う数学的経験とは〈問題の要求による再帰的時間の経験〉である、とまとめてしまおう^⑨。このような再帰性が示すのは、数学の創造においては、一方で「隠されてい

たものが明らかになった」と考えてはいけないということであり（「隠されていた」ように見えてしまうのは事後からの転倒した見方）、また他方で「先取りしたものが当たった」とみなしてもいけないということである（拡張そのものが規範性を生み出す）。

カヴァイエスによるこうした数学的経験についての考察を踏まえた上で、次節ではいよいよ彼のフッサール現象学批判を見ることにしよう。

第二節 カヴァイエスの現象学批判

三つの部からなる『論理学と学知の理論について』において、フッサール批判は最終第三部で展開される。主に『形式論理学と超越論的論理学』（一九二〇）をそこで検討した後で、カヴァイエスは著作の最後で現象学という「意識の哲学」に對抗する「概念の哲学」のプログラムを提出するに至る。主要な論点は四つあり、第一に確定的多様体批判、第二に超越論的論理学と絶対論理学のジレンマ、第三に二種の還元原理への批判、そして第四に現象学的方法への批判である。こうした批判の真の意義を明らかにする作業は結論まで先送りし、本節では第二のものを除く三つの論点を順番に紹介するに留める。その上で、現象学者ブラデルによるカヴァイエスへの再批判を最後に見ておくことにしよう。

まず確定的多様体批判である。本稿の論立てでは詳細に扱えないものの、これはカヴァイエスのフッサール批判の中で重要な位置を占めるものである。ここでの「多様体」とは、演繹体系における構文論的規則によって規定されるあるもの一般の領域のことであるが、この領

域が数学においては「確定的」であると、つまりその体系のどんな命題も公理から導出され真であるか、公理と矛盾し偽であるか、どちらかであるとフツサルは考えているように見える。しかし、これはゲーデルの不完全性定理と両立できない、というのがカヴァイエスの指摘であつた⁽¹⁰⁾。確定的となる多様体の例として、フツサルは一九〇一年のゲッティンゲン講義「数学における虚的なもの」では、ある制限された範囲の算術を挙げていた。ここまでは問題がない。だが、彼が『形式論理学と超越論的論理学』において、数学の諸理論を確定的多様体として派生させるような課題を設定していたこと⁽¹¹⁾、ここで不完全性定理と抵触しうるのである。この点ではカヴァイエスの批判は正当である。だが、フツサルに公正を期すならば、『形式論理学と超越論的論理学』における数学の範囲は「確定的」とされる数学理論を超えないように解釈可能である⁽¹²⁾。したがって、カヴァイエスの批判はこの点では「行き過ぎ」であるということになろう。

次の批判は、カヴァイエスが『形式論理学と超越論的論理学』の中に見出した、「還元原理」と彼が呼ぶ着想をめぐるものである。まず形式論理学について言えば、形式命題論と形式存在論は名辞化の操作を通じて相互転換していくが、どんな命題も最下層にある対象へと最終的には連れ戻される。しかし、この第一の還元原理からは、形式論理学に対する質料的学説の優位が帰結してしまう。形式論理学においても「もつとも物理的な物理学は見失われぬ」のである⁽¹³⁾。次に「質料的核の相關論」によれば、判断の諸々の構文論的質料は前述定的経験を土台にし、相互に関係し合っていないなければならない。だが、この第二の還元原理からすると、生活世界から生じた物理学はその客観性を考える際にはふたたび生活世界に連れ戻されるため、二つの抽象的

なものの媒介に過ぎなくなり、「学の前進的歩みによる風景の変形」という意味での物理学の進展は存在しない」ことになる⁽¹⁴⁾。

最後に、現象学的方法に対する批判である。形式論理学における矛盾律は、超越論的には「このように判断する以外のことができない」と解明される（『形式論理学と超越論的論理学』第七五節）。カヴァイエスはこの帰結をもたらす本質直観の方法論としての自由変更について次のように述べる。「一切の必然性の基礎は、形相変更のこの『私は別様にはできない』である。そしてこれはどれほど適正であろうと、思考の放棄なのである」⁽¹⁵⁾。現象学的方法が拠って立つ「明証性」では、意味を自ら刷新していく学知を捉えられないのではないか。このような考えから彼は、数学に代表される学知は意識ではなく、操作を統合している概念を基軸にして考えていかねばならない、と提案する。やや長いが、『論理学と学知の理論について』の最終頁から引用する。

「〔…〕現象学は諸々の明証性のタイプの間の階層にいたるまで、すべてを正当化するのだらう。しかしながら、明証性のタイプの威信は、唯一の源泉しかもっていない。〔…〕」ところで、学知の理論にとつての本質的な問題のひとつは、進展が、先にあるものが新しいものと一緒には存続して列挙されることによる総量の増加なのではなく、深化と抹消による内容の永続的な刷新なのだというところである。〔…〕そこには〔後から来るものには〕より多くの意識が存在している―そしてそれは〔前にあつたものと〕同じ意識ではない。〔…〕進展は実質的であり、あるいは特異な諸本質の間にある。そしてその進展の原動力は、それぞれの特異な本質の乗り越えの要求

である。学知の理論を与えるのは、意識の哲学ではなく、概念の哲学である¹⁰⁶⁾。

以上のようなカヴァイエスの批判に対して、現象学者として正面から応じ、再批判し、そしてそれを乗り越えようとする企てが近年現れた。それが『コペルニクスの転回を越えてーカントとフッサールにおける超越論的主体と能力』(二〇一二)に端を発するドミニック・ブラデルの一連の仕事である。議論の中心となるテーゼは、「現象学においては、ノエマと対象の側が、超越論的主体のノエシス構造解明のための超越論的な導きの糸となる」¹⁰⁷⁾というものである。彼は上で挙げたカヴァイエスのフッサール解釈のうち、とりわけ還元原理に対するものと現象学的方法に対するものを検討し、次のような鋭い批判を加えている。まず還元原理については、フッサールは数学的理念性を個別の理念性に連れ戻すことはあるが、感性的個性性には還元しない。言い換えれば、概念の内包的意味は対象の外延的思想に決して還元されない¹⁰⁸⁾。この批判は、カヴァイエスはいわゆる「基づけ」を正しく理解せず、彼の言う「還元」と同一してしまっているのだ、という指摘としてまとめられるだろう。次に現象学的方法に関しては、「私は別様にすることができない」という必然性の基礎を「思考の放棄」としている以上、カヴァイエスはこの〈できない〉を「意識の主観的不可能性」とみなしていることになるが、実のところ、フッサールにとって〈できない〉は——『論理学研究』第三研究が示す通り——「客観的不可能性の意識」の問題である¹⁰⁹⁾。

ブラデルはカヴァイエスの議論の欠点をこう指摘した上で、前節で描かれたような数学のエピステモロジーと現象学とが両立可能である

ことを——否、むしろ前者にとって後者が不可欠であることを——示そうとする。彼の論証を三つのステップで整理すると次のようになる。第一に、先のテーゼにもあつた通り、意識の明証性は理念的対象の構造や規範性を産出せず、明らかにするだけである。コペルニクスの転回は逆転され、構造と規範性は対象、ノエマの側によって常につながるのだ¹¹⁰⁾。第二に、なるほど確かに、「存在の意味」(対象の意味)は主観性の内に基礎をもち、意識によって産み出される。しかし数学の理念的対象にも言えるこの産出は随意的なものではない。というのも、あくまでも対象を設立する数学の必然性に意識作用は従うからである¹¹¹⁾。したがって第三に、数学的主観性は、非主観的に生成する数学の理念性によって課される操作構造として構想可能である。そして超越論的主観性も、その反省作用をもって、対象の構成的産出の源泉にはならないものの、明証性のうちで与えられるものの妥当性の源泉では、あり続けねばならないのである¹¹²⁾。

第三節 現象学的数学論の射程——鈴木俊洋『数学の現象学』を通して

本稿の結論部にて、ブラデルによる再批判を踏まえて、カヴァイエスの現象学批判を改めて検討する。しかしまずは、現象学的数学論、とりわけて現象学における「数学的経験」の実相をより明確にしておかねばなるまい。本節では特に、鈴木俊洋の著作『数学の現象学——数学的直観を扱うために生まれたフッサール現象学』(二〇一三)を参照してその明確化を試みる(以下、丸括弧内の頁は同書の頁付けである)。この著作は歴史的文脈の中でフッサールが抱いた数学論、その数学論を背景とした現象学創設の歩み、そして現象学的方法論から

捉え返された数学論、という三つの軸からなる意欲的なモノグラフである²⁸⁾。

この本には三種類の数学的経験が記述されているように思われる。第一に、現象学的対象観による数学的対象と概念の把握の経験である。まず『論理学研究』を扱いつつ、鈴木は「抽象」の考えを、「非独立的部分を全体から取り出して対象として把握すること」と説明する。たとえば、抽象体「数5」を把握する作用は、具体物「5つのリング」を抽象体「数5」として把握する作用の非独立の部分であるが、前者の作用をあえて後者の作用から取り出して対象化することで「数5」というスペチエスが把握されるのである(一一三―一七頁)。次に『イデーンI』(一九一三)ではほぼ確立された対象観によれば、認識の近位項(多様に變化する与えられ方)が遠位項(自己同一的に留まるもの)によって統一されることで、あらゆる対象は認識される。たとえば、自然数5は、具体的な「5つのリング」「5羽のガチョウ」などを近位項とし、(その非独立的部分を抽象すること)それらを数5の与えられ方として把握するとき、遠位項として把握される(一二〇―一三五頁)。しかも鈴木によれば、このような対象観は、階層構造を許容するという優れた特質をもつ。たとえば、実数という概念は、「今得られた」数5、数2、 π といった近位項が「実数として」与えられていると把握するときに、遠位項として把握される。

ここで問題になっているのは「数学者の直観的イメージ」(七〇頁)であろう。つまり、数学者、ひいては私たちがどのように数学的対象や概念を把握しているのかが論じられている。鈴木は「(自然数の哲学的分析は)われわれが実行する数学的活動に即したものであるべき」(四七頁)と述べているが、これはヴァイアーシュトラスらの数学的

活動を保証する分析をおこなうということであり、「計算し、証明し、問題を解く」という、すぐれて数学的な作業が考察されている訳ではない。とはいえ、この点を欠陥として批判するのは筋違いである。というのも、ここでは、自然数なり、実数なりといった概念を既に私たちがある程度得ていて、それをどのように哲学的に基礎づけるか、ということが問われているのであって、いかにして新たな概念を抽象、ないし創造するかは扱われていないのだから。

だが、鈴木は著作の後半で概念や対象の発生を現象学的に記述することを試みている。この、カヴァイエスの哲学と親近性のある問題圏から、二種類の数学的経験を取り出しておこう。第一に、『連続性と無理数』(一八七二)におけるデデキントの有名な無理数の創造が考察される。彼は有理数の領域に対し、「切断」という操作で領域を上組と下の組に分け、上の組に最小限が存在せず、かつ下の組に最大限が存在しない場合に、その切断によって「無理数」を定義し、そこから無理数の様々な演算を定義してみた。鈴木は、切断が必ず一点を定めるという性質(直線の連続性の本質)の発見の重要性を指摘した上で、この性質によって、私たちは与えられた直線を、切断が一点を決める性質をもつものとして、すなわち「連続体」として見るようになるのだ、と述べている(二〇三―二〇四頁)。

この考察では、残念ながらデデキントの「切断」という操作そのものの導入については語られていない。鈴木の記事は、近位項として直線が与えられている仕方から、連続体(おそらくは抽象されて)把握されると解釈されうるが、これは創造後の、事後的な視点から語られているに過ぎない。数学の構成や創造の記述としては、これでは不十分である。しかしながらこの不備は、最後の数学的経験の記事にお

いて解消されるように思われる。最後に描かれるもの、それは測地術からの幾何学の発生である。これは『危機』（一九三六）に見られる議論であり、鈴木はこの点を数学史家エンリコ・ジュステイの着想と重ね合わせて論じている（二一七―二二二頁）。以下、その発生を三つの段階に分けて説明しよう。

まず、職人的技芸を備えた測量士がいる。その職人的技芸とは「こつ」や暗黙の姿勢といったものであり、鈴木はこれらを「背景的方法」と呼んでいる。次に、その背景的方法が対象化される段階がやってくる。志向的ではない暗黙的な部分に焦点を当てて、その部分を志向の対象とする、「反省」という新たな作用が遂行されるのである。その結果、「なるべく〇〇にしたい」とか「〇〇の張り方はいいが、 $\times \times$ はだめだ」といった〇〇や $\times \times$ の部分を変な部分として浮かび上がらせ（イデア視）、それに「直線」や「平面」のような名前をつける。これが最後の段階である。この段階に至り、測量士は、様々な技術や方法（糸をしかじかに張る、紐をかくかくと移動させる）を近位項とし、それらの与えられ方を——今度は「抽象」ではなく——「反省」することで、遠位項として直線や平面といった幾何学的概念を把握するようになるのである。測量士が幾何学者になったのだ。

さて、このような「技術的操作の対象化」は第一節で述べた、カヴァイエスの「主題化」——既存の操作を上位の操作の対象とすること——と通底する振る舞いのように見える。そこで、この相似した着想に潜む、カヴァイエスとフツサル、両者の思想の差異を炙り出してみよう。まずカヴァイエスの「主題化」とは、単なる操作の対象化ではなく、それを通して新たな規則と理論が据えられ、未解決問題が解けるようになることがポイントである。ところで、「問題」概念はフツサ

ル現象学には明示的に見られない。この概念は現象学においてはどのように捉えられるのか。命題「双子素数は無限に存在する」という未解決問題を例にとろう。それはひとまず、「真か偽か不定な命題」として、一種の客観、「志向的内容」である。そしてこの志向的内容が志向的作用と切り離されない結果、様々な志向的体験が成立するはずである。それゆえ、問題についての志向的経験とは、「私は双子素数が無限に存在すると推測する」、「双子素数が無限に存在することは私には疑わしい」といったものになろう。対してカヴァイエスではどうか。カヴァイエスはおそらく、このような志向的作用／志向的内容という対を、そもそも問いに付すようなものとして「問題」を捉えている。それが「客観的要素」であるのは、そこに至るまでの数学の生成によって練り上げられてきた概念や理論のネットワークの中で、その位置価が決まるからであり、そのような問題が、その問題を現状では解くことのできない私の操作を、さらに拡張していくことを命じるのである。つまり、問題とはあるノエシス作用のノエマなのではなく、その内容自体が否応なく働きかけてくるものに他ならない。

とはいえ、このようなカヴァイエスの着想には、現象学者からの次のような反論が予想される。確かに、ある特定の時点での私の意識についてはそうかもしれない。しかしそもそも超越論的主観性の志向性構造がなければ、操作を拡張していくことさえできないではないか、なぜなら、操作の拡張でさえ何かについての操作なのだから。このような反論に対しては、改めて次のような切り返しをすることになる。すなわち、何かを操作するということは問題の要求に先行されていないければならない、と。操作と対象の志向的構造は、問題に端を発する操作から事後的に見出されたものに過ぎないのではないか。先の鈴木

による第三の数学的経験の記述に戻るならば、「背景的方法」の対象化

自体は現象学的に確かに記述できたとしても、そのように方法を拡張し、対象化することを強いてくる要求の原動力たる「問題」の身分を現象学は捉え損ねていたのではないかとするならば、「問題」の要求による再帰的時間の経験」としての数学的経験に現象学は迫っていない。

この点を踏まえて、カヴァイエスが「概念の哲学」を提案することの意味を本節最後に確認しておく。以下は『論理学と学知の理論について』最終頁の一節である。

意識は、観念の無媒介性の中にそのたびごとに存在し、観念の中に消え去り、観念と共に消えゆくのである。そして意識は、他のものもろの意識が属している諸観念の内的紐帯によってのみ、その他のものもろの意識（これは意識の別の契機と呼ばれがちであるのかもしれないが）と結びつく²⁴。

彼によれば、数学という事態・対象とそれを明らかにする（あるいは産み出す）純粹作用という現象学的な相関関係は事後的な問題圏に過ぎず、本格的には、ただ思考する数学という知性体それ自身の展開しかないのである（スピノザ的一元論）。意識の働きとは、観念や概念の統合する操作と一つになるものでしかない。「概念」が重要であるのは、諸々の操作の結節点となるその導入こそが問題の解決を可能にするという点で、概念が数学の証明力を増大させてくれる当のものに他ならないからである。

結論

カヴァイエスはロトマン宛ての手紙で、「彼（フッサール）との関係で、そして彼に少しばかり反することで、僕は自分の考えを定義したいと思っています（……）」²⁵と述べている。この「少しばかり」反しなかった点とは、形式命題論と形式存在論、命題と対象、より根本的にはノエシスとノエマといった概念対の中心性と、それに伴う問題概念の欠如であった、とすることができよう。『論理学研究』第六研究における意味充実化の議論や幾何学の客観性を測地術に置く『危機』の議論など、フッサールの思索に一貫して見られる遡行的特徴は、問題を解いていく概念の前進性に客観性を据えたカヴァイエスと対照的であり、これは問題という審級に関する現象学的考察の不在と呼応しているように思える。なぜ「不在」であるかと言えば、カヴァイエスの述べる問題概念は命題／対象といった二元的道具立てを免れると考えるからである。数学の創造における再帰的時間の経験を現象学は記述できない。これを、本稿の中心的な仮説としておきたい²⁶。

最後に、カヴァイエスの現象学批判を改めて検討して第二節と前節をつなげた上で、プラデルの再批判に応答しておく。還元原理及び現象学的方法にカヴァイエスが加えた批判に対してプラデルが示した再批判は、現象学者としての確なものである。その上で、確定的多様体批判を今脇に置いて²⁷、これら二つの批判の意義を改めて取り出すならば、やはりそれは、（還元原理の議論で前提とされているような）命題論と存在論（方法論に含まれているような）本質直観におけるノエシスとノエマといった二元性で数学を分析することの不適切さ、ということに帰着するだろう。そこでプラデルには次のように

応じることになる。数学の非主観的生成を現象学が組み込むことは、確かに可能である。だが、数学的対象や理念性の拡大を取り込み、それらの分析をおこなったとしても、現象学は概念の創造により問題を解いていくという数学の〈事象〉とは無縁なままに留まるであろう。

註

(1) 本稿はシンポジウムにおける発表の論旨に沿って進むが、当日のやりとり、及びその後の研究を踏まえてやむを得ず修正を加えた箇所がある。そのような箇所については註にて明記する。

(2) Jean Cavailles, *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles* [1938] dans Jean Cavailles, *Philosophie mathématique*, Paris, Hermann, 1962, p. 28.

(3) カントール集合論の創造については、中村大介「集合論の形成にみる『直観』の問題——カヴァイエスの立場から」『科学哲学』、日本科学哲学会、四六巻一号、二〇一三年、五三—六八頁を参照。

(4) Cavailles, *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*, loc. cit.

(5) 証明された命題、つまり定理が客観的な要素に加えられていない点は、カヴァイエスの思想的特質をよく示している。

(6) Jean Cavailles, *Méthode axiomatique et formalisme. Essai sur le problème du fondement des mathématiques* [1938], Paris, Hermann, 1981, p. 177.

(7) Jean Cavailles et Albert Lautman, « La pensée mathématique » [1946] dans Jean Cavailles, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 601. 強調引用者。

(8) 「中心的直観」については、中村「集合論の形成にみる『直観』の問題」前掲書を参照。

(9) 自己組織化の論者が指摘するように、フッサール現象学の議論にもループ構造が存在することは事実である（たとえばJean-Pierre Dupuy, *Les savants croient-ils en leurs théories ? Une lecture philosophique de l'histoire des sciences cognitives*, Paris, INRA, 2000, p. 48を参照）。

はその構造を、次節で紹介するプラデルの議論を念頭に、「ノエシス作用は対象の意味を産み出すものの、事態の規範性・構造はあくまでもノエマや対象の側から導かれるものであって、ノエシスはそれを明らかにするだけである」とまとめてみよう。カヴァイエスとフッサール、両者の議論に含まれる循環構造の比較という重要な作業をここで展開することはできないが、操作の拡張という規範形成的な振る舞いが現象学の議論に含まれるのかどうか、という点がポイントになるように思われる。

(10) Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science* [1947], 5^e édition avec une postface de Jan Sebestik, Paris, Vrin, 1997, p. 84-85（邦訳ジャン・カヴァイエス『論理学と学知の理論について』近藤和敬訳、月曜社、二〇一三年、六三頁）を参照。

(11) 『形式論理学と超越論的論理学』第三二節を参照。勿論、これはフッサール数学論の価値を減じるものではない。あのヒルベルトでさえ、たとえば実数論が完全であることを信じ、その証明を長らく求めていたのだから。

(12) 発表では、『形式論理学と超越論的論理学』の演繹体系は不完全性定理が当てはまるほど強いものであり、したがってカヴァイエスの批判はこの著作においても妥当である、としていたが、フッサールの多様体を一種の項書き換えシステムとみなすシンポジウム当日の岡田光弘氏の発表

を踏まえ、意見を改めた。

- (13) Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, op. cit., p. 67. 邦訳五一頁。
- (14) *Ibid.*, p. 79. 邦訳五九頁。
- (15) *Ibid.*, p. 89. 邦訳六六頁。
- (16) *Ibid.*, p. 90. 邦訳六七頁。
- (17) 以下の二箇所を参照。Dominique Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012, p. 170 ; Dominique Pradelle, « Vers une genèse a-subjective des idéalités mathématiques. Cavailles critique de Husserl », *Archives de Philosophie*, tome 76, 2013, p. 247. なお、このテーゼが典型的に見られるフッサールのテクストとしてプラデルが指し示すのは、『「カルトの省察」』の第二三節である。
- (18) Cf. *Ibid.*, p. 256-258 ; Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 2013, p. 203-204.
- (19) 「*ベシニ*」という語が現れる〔…〕場合には、主観的必然性、すなわち「別の仕方では思い浮かべる（ことができない）」という主観的不可能性が考えられているのではなく「別の仕方では存在する（ことができない）」という客観的必然性が考えられているのである（Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen : Teil 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Halle a. S., Niemeyer, 1901, p. 235. 邦訳エドムント・フッサール『論理学研究2』立松弘孝、松井良和訳、みすず書房、一九七四年、二五頁）。Cf. Pradelle, « Vers une genèse a-subjective des idéalités mathématiques », op. cit., p. 263.
- (20) Cf. Pradelle, *Par-delà la révolution copernicienne*, op. cit., p. 172-173.
- (21) Cf. Pradelle, « Vers une genèse a-subjective des idéalités mathématiques », op. cit., p. 266.
- (22) Cf. *Ibid.*, p. 269-270 ; Pradelle, *Généalogie de la raison*, op. cit., p. 437.
- (23) 以下「発表における「静態的現象学」と「発生的現象学」」両概念の不適切な使用を改めた。
- (24) Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, loc. cit. 強調引用者。
- (25) Gabrielle Ferrières, *Jean Cavailles. Un philosophe dans la guerre 1903-1944* [1950], Paris, Felin, 2003, p. 188.
- (26) たゞえばリチャード・ティーステンは「自由変更の方法によって数学の対象に関する知識を現象学的に明確にする筋道を提示している（Richard Tieszen, « Gödel and the Intuition of Concepts » [2002] dans Richard Tieszen, *Phenomenology, Logic, and the Philosophy of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 165-167 を参照）。しかしこの大変刺激的な議論も、ある対象が落ちる概念を、複数の概念間で明確にしていく方法を提示しているだけで、問題に応じる新たな概念を産み出すところまでは至っていない。
- (27) 発表では触れなかったこの点を補足しておく。カヴァイエスの確定的多様体批判にいくばくも行き過ぎが見られたとしても、この批判のもつ重要性は薄れていない。ことはまさに、数学とは何か、という点に関わる。ある公理系 L があり、虚的な概念を加えたその拡大系 M があったとせよ。 L によって規定される多様体が確定的な場合、 L における概念の意味はいわばその中で定まる（ M に導入される虚的な概念は、 L で導出可能な命題をより短く証明するための道具にすぎない）。しかしその多様体が確定的でない場合、 L の含む概念の意味が M では変わったことを意

味しているのではないか（拡大系Mで証明されるが、Lの中では導出不可能な、Lの概念のみを含む命題があるのだから）。第二節で「意味を自ら刷新していく学知」という表現を用いたが、これは今述べたような、新概念の導入による旧概念の意味の変化を表したものである。そしてまさにこの変化、刷新によって未解決問題が証明される以上、『形式論理学と超越論的論理学』における数学の範囲が「確定的」な公理系に収まっているから問題がないのではなく、確定的でないケースに数学の実質を見ている点で、やはり深刻なのである。

（中村大介・なかむら だいすけ・豊橋技術科学大学）

集団・同一化の現象学的理論

アレックス・サリッチェ（主観性研究センター、コペンハーゲン大学）

訳：赤坂 辰太郎

Q、導入

共同で、行為することを目指し、やがてそれを成すこととは何を意味するだろうか。たとえば、一緒にデュエットを歌ったり、タンゴを踊ったりする（ことを共同で目指す）とは何を意味するのだろうか。こうした問いは近年、集合的な志向性〔collective intentionality〕をめぐってなされる議論の中核をなしている。一、三十年前から行為についての分析哲学の文脈ではじまったこの議論は、次のような考えに動機づけられている。すなわち、こうした問いはそれ自体として有意義であるだけでなく、他の数多くの論点においてもきわめて重要な役割を果たすという考えである。共有された行為者性〔shared agency〕についての妥当な理論はわれわれの集合的な責任についての理解や（もし誰かとあなたと私が共に何らかの行為をなしている〔doing〕場合、行為の責任をもつのは誰か）、人格性についての理解（もしある集団が自らなした行為に責任をもつなら、その集団は人格だと言えるだろうか）、協力についての理解（異なる行為同士の協力はいかにして可能になるのか）に深いインパクトを与えることが期待されるが、それだけでなく、合理性についての理解（私が個人的好みよりも集

団のもつ好みにしたがって行為するとき、私は非合理的にふるまったのだろうか）にも大きなインパクトがもたらされるだろう。

たしかに、集合的な志向についての理論は人間社会の解明に、実質的に貢献できるのだが、今日の議論の大部分が受けいられている集合的な志向ないし共同的な行為への注目は、人間本性およびそれに本来そなわる社会的な性格についてのより大きな見取り図のなかのほんの一部に過ぎないと見るべきであるように思われる（Tommasello 2014 参照）。たとえば、複数の個人が（たとえばあるサッカーチームのファンの人々が）喜びの感情を分かちあっている場面を想像してみよう（チームが試合に勝利したのだ）。こうした類の共有された感情は社会性のある重要な側面を構成するように思われるし、集合的な志向性についてのどんな一般理論にも組み入れられる必要があるように思われる。集合的な信念や集合的な同意〔collective acceptance〕のような態度についても同じことが言える。もしこの推論の過程が正しいならば、次のことが示せるかもしれない。すなわち、所与の志向や行為を集合的にするものは何か、という問いは、所与の態度を集合的態度にするものは何か、という問いへと一般化できるということだ。別言

すれば、集合的志向と行為者性の理論は、より一般的な問い、すなわち一つのわれわれ〔we〕のなかの一つの私〔I〕であるとはどういう意味か、あるいは集団の一員であるとはどういう意味か、という問いへとただちにわれわれを導くように思われる。

集合的な志向性の研究や、より一般には社会存在論への現象学的アプローチをもっとも際立って特徴づける要素の一つは次の考えにあると思われる。すなわち、社会性や、他者とともにあること〔being together with others, Mitsein〕という属性は、力を合わせた、協力したり、集合的にふるまったりする諸個人の能力には還元されない——社会性や他者と共にあるという属性が定義上、こうした能力を含んでいるにもかかわらず——という考えだ。エトムント・フツサルやアドルフ・ライナツハ、マックス・シェラー、アルフレッド・シュッツ、クルト・スターヴェンハーゲン、エディット・シュタイン、ゲルダ・ヴァルターらのような著者の仕事に見出されるのは、意欲にかかわる〔conative〕次元から認知〔cognitive〕や感情の次元に至るまで、人間的な志向性の全領域に広がっている社会性のさまざまな階層ないし種別についての注意深い記述である——だが、残念なことにこれらの記述はしばしば等閑視されている。

私は現象学のなかにより多くのものがあると主張したい。本稿で私はマックス・シェラーの議論について、とりわけ彼が「共同体〔Gemeinschaft, community〕」と「総体的人格〔Gesamtperson〕」と呼んだ二種類の、集団の区別について詳論したい。私が次節で試みるシェラー解釈が正しければ、シェラーは個人が（誤って）われわれ、視点を自分の個人的態度に適用する（すなわち、自分の個人的態度を集団の態度だと取り違えて形成する）ことがありうるだけでなく、

集合的態度を一人称単数形で形成することによって（すなわち、この態度は、自分が集団の一員であるかぎり個人によって共に経験されるのだということを自覚することなしに）個人が集合的態度を共に経験することがありうるのだと主張している。

こうした観察が正しいとすれば、このことは現代の「集合的な志向性」と名指されたされたものが二つのまったく異なった論点を包括した概念だと理解できる、という興味深い考えに対して、いくつかの強力な証拠をもたらすように思われる。第一の論点は志向的態度が集合的なものとなるために満たすべき条件にかかわる（これは現在進行中の議論のなかで主に注目を集めている問題である）。第二の論点は、ある個人がわれわれ、視点を適用するために、または自分を集団の一員として理解するために、より専門的に言えば、集団・同一化するために満たすべき条件にかかわっている（私はこの三つの言い回しをほぼ同じ概念を表すために用いる）。

以下で私は本稿を三つに区分する。第一に、シェラーによる集団の分類法を紹介する。第二に、前述の共同体と総体的人格の区別および上で軽くふれた、志向的態度における二種類の誤認〔misidentification〕に注目する。第三に、集団・同一化の概念を素描するためにこの区別の帰結を説明する（もちろん、シェラーの一体感〔Einsföhlung〕の概念はあきらかに集団・同一化の概念と部分的に一致する。にもかかわらず、私は以下の記述が、集団・同一化という考えについての私の理解が社会心理学やゲーム理論と相性のよいものであって、シェラーのいう一体感と一致するわけではない、ということを明らかにするつもりだ）。

一、マックス・シェーラー：社会性の形式と集団の種類

シェーラーは集団の諸種別と共同性の諸形式が対応していると論じている（共同存在の諸形式 [Arten des Miteinanders] に関して、GW II: 529 [著作集] 三、二六二・二六四）。ここで共同性の形式を体験の取りうる「社会性」の形式と呼ぼう。シェーラーによれば、社会性の形式には三つの種類があり、そのうちの一つが集合的な志向性の真の形式である。

①感情の伝染 [Gefühlsansteckung]: 社会性の第一の形式は感情の伝染である (GW VII: 25ff [著作集] 八、四五頁以下)。シェーラーは、感情はウィルスのように諸個人のあいだに広がりうるのだ、と主張する。あなたが悲嘆に暮れた人との話し合いに加わるとすると、その人の悲しみはあなたに伝染し、あなたも悲しくなるだろう——このことはあなたが、その人の感情があなたに届いたことに気づくことなく起こる (GW VII: 26 [同上、四五—四六頁])。さらに重要なのは、ある意味で、感情の伝染は一般に錯覚を含んでいると言いうことができるということだ。というのも、人は自分を感情の真の作り手だと信じているが、実際にはこの心的状態は他の個人に起源をもっており、伝染を通して心から心へと渡ってきたものだからである（推論と因果的な考察をとおしてのみ、人はその人の心的状態の起源に気づくようになる）。

②共感 [Mitleid]: 社会性の第二の形式は共感であり、Mitleid という語の意味において理解される。人が共感するのは、誰かの喜びを喜ぶか、あるいは誰かの悲しみに同情するときである。

シェーラーによれば、共感とは複合的な現象である。人は誰かに共感するために、まずもって他人の感情に気づいている必要があるからである。シェーラーが明確に語っているわけではないが、共感的把握はさまざまな仕方で行きわたるように思われる。ひとつには「他人の体験をわがことのように感じる」作用、あるいは追感得 [Nachfühlen] の作用によってであり、このことは今日、感情移入 [empathy] と呼ばれているものにつながる可能性がある (Zahavi 2008 参照)。シェーラー自身がその表現によって何を意図したかは定かではないが、彼はこの共感をいわゆる準現前化 [presentification, Vergegenwärtigungen] の事例として説明している。ある人がある光景を見たあとで、意識に「その光景を」現前化しているならば、そのときその人は直観的に、自分自身の前にその光景をもっている。だが、その人は語の本来の意味における知覚（自己所与的な対象についての知覚）をしているわけではない。同様に、人は他人が感じていることをわがことのように感じるができる。だが、このことはある人が、他の人が感じている事柄を感じていることを意味するのではなく、それを直観的に自分自身に現前させているだけである（例として、GW VII: 20 [同上、三五頁] を参照）。

③相互感得 [Miteinanderfühlen]: 最後に、社会性の第三の形式は他の人格と心的状態を共有することである。この社会性の形式を説明するには、シェーラーの最も有名な例を参照するのが有用だろう。両親が子どもの死を嘆く例である (GW VII: 23 [同上、四一頁])。シェーラーはこの挿話において、ただ一つの心的

事実があるのだと述べているように思われる。それはもはや同じタイプの心的状態が二つあるとゆうことではないのだ (GW VII: 24, 48, 75, 252 [同上、四二・八〇・一二六、四一三頁])。相互感得 [Miteinanderfühlen, co-feeling] はひとつの感情を共に感じることで、特微づけられる。だが、共に云々のことを行うこと (Co (ping))、簡潔に言えば共有するという観念は、集合的な感情に限定される必要はない。たとえば、認知作用や行為もまた共有されるが、このことは、相互感得がより一般的な社会性の形式の一種であって、つまり共に経験することの形式の一種にすぎない、ということの意味している (共に体験すること [Miteinandererleben] に ついて、GW II: 529 [『著作集』三・二六二・二六三頁])。

上で体験が提示しうる三種類の社会性について簡潔に論じたので、今やシェーラーが社会性と集団のあいだに描き出した対応に関する議論に戻るときだろう。シェーラーは四つの集団を数え上げている。すなわち群集 [mass]、共同体、社会、総体的人格である。以上が、シェーラーが『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』において導入し記述した順序なのだが、この順序は偶然的なものではなく、これらのあいだの基礎的な関係を強調するために想定されたものである。まず読者の注意を引くと思われるのは、シェーラーが三種類の社会性を描く一方で、四種類の集団を導入していることだ。したがって、社会性の型には欠けがあり、欠けた分の型がとくに総体的人格を説明するのだと思う人がいるかもしれない。この問いに向かう前に、まずこの三つのタイプの集団を特微づけ、その基礎的な性格を明らかにしておこう。

a. 最も原初的な種類の集団は群集である (GW II: 529 [同上、二六三頁])。私は「ついで」[原初的 (primitive)] という言葉を用いるが、それは論理学的な意味での原始概念のことではなく、文明化されたもの、意図されたもの、そして／あるいは複合的なものと対比的に用いられる。群集は感情の伝染によって、より一般には他者の非意志的な模倣と行動の集列化によって特微付けられる。したがって、この模倣の過程は感情に限らず、信念や行動パターンにまで拡張される。実際、シェーラーは伝統の継承の全プロセスを伝染の形式として記述しさえする (GW VII: 48 [『著作集』八、八〇頁])。伝染において、一般に人は伝染されていたことに気づいておらず、そのため、ある心的状態が自分に起源をもつと思い込んでいるが、本当は誰か別の人に起源をもつのだったということを思い起こしておこう。このことは以下の帰結をみちびく。すなわち、群集のなかで個人は他の個人と何かを共有していることに気づいていない。たとえば、この特殊な社会性の形式において個人は他者と「共に在ること [being together]」を無視している。

b. 第二の集団は共同体である (GW II: 529 [『著作集』三・二六三頁] 参照)。共同体は真の意味で集合的な志向性の担い手であり、そこでは共同体の成員は同一のものを共に体験し、同じ行為を共になす。シェーラーはわれわれ・形式における心的状態から、共通の知識 (つまり、あなたがあなた自身の心的状態をもつという私の知識+私があなたの心的状態をもつというあなたの知識+あなたの心的状態について私のもつ知識についてのあなたの知識+私の知識についてのあなたの知識

識についての私の知識等々、GW II: 530[同上、二六四・二六五頁]参照)で補完された私・形式における心的状態に遡ることはできないと主張する。そうした心的状態は存在論的に還元不可能であるだけでなく、その主体がひとつのわれわれであるような体験流をも構成する(GW II: 530[同上]参照。われわれ体験、われわれ意識[Wirerlebnis, Wirbewußtsein])についてはGW VIII: 374[『著作集』十二・二七六・二七七頁]参照)。共同のわれわれはその成員を取り巻いているため、彼らはまずもって共同体のなかで、共同体のために生きるほどである。これは本論の重要な点であるため次節で再度検討する。

c. 第三の集団は複数の社会を覆うものである。この社会性を特徴づける形式は共感である(GW II: 531[『著作集』三・二五六頁])。この形式において共感する者は自分の心的状態を他人の心的状態から十分に区別しており、そこから一つ段階を経ることによってのみ他者と共感する。そのため、一つの社会は、他の成員を個別的な人格として認識するような複数の個別的な人格から構成されている。そして、そこではこうした他人たちとともに社会関係のなかに入ってゆき、力をあわせてひとりでは達成できないような目標を達成することができなのだ。にもかかわらず、まさにこうした理由、すなわち一つの社会のなかに巻き込まれた全ての人は、たがいを区別された諸個人として見ており、各人が自分の(個人的な)関心を追い求めているという理由から、この水準においてはいかなる体験も真の意味では共有されたり共に体験されたりはしない。集合的な体験が起きない以上、意識の集合的な流れが生じることもなければ、われ

われが社会のなかにあらわれることもない。

共同体と社会ははつきりと区別できる種類の集団なのだが、シェーラーは社会が共同体を前提すると主張する。あらゆる社会は共同体の上に立てられる。このことを以下のような意味に解してはならない。つまり、社会の成員は同時に共同体の成員であり、そのためあらゆる社会には成員を同じくする共同体があるのだ、と。シェーラーのポイントはむしろ、社会のなかに入るために、諸個人はなんらかの共同体に属しているか、属していた必要がある、ということにある(GW II: 535[同上、二七二・二七三頁])。

総体的人格の構造と本性について議論する前に、上で述べてきたことをまとめておくのがよいだろう。私ははじめ、シェーラーがどのような社会性の三つの形式、つまり感情の伝染、共に体験することと共感について論じたかを説明した。私はまた、これらの社会性の三つの形式がシェーラーの示す四種の集団のうちの三つ、すなわち、群集、共同体、社会における心的生にとって中心的なものであることを強調した。いまや総体的人格の中心にある社会性の形式とは何かが問われるだろう。これは驚くほどのことではないかもしれないが、シェーラーはこの形式を共に体験することだと主張している。総体的人格とは自らの認知的、努力的、感情的な生をもつわれわれのことである。だとすれば、何が共同体を総体的人格から切り離すのだろうか。

二、共同体と総体的人格

前節において不十分なまま残しておいた点にとりかかることからはじめよう。私はそこで、共同体の成員はまずもって共同体のなかで、

共同体のために、生きるのだと述べた。では、このことを正確にはどのように理解すべきだろうか。詳しく見てゆくために、まずシェーラーの『同情の本質と諸形式』から興味深い箇所を引用し、当該箇所について注解を加えたい。

「さしあたり」人間は、自己自身においてよりも他人においてより多く生きているし、彼の個体におけるよりも共同体においてより多く生きている。この点に関する多くの例証は、子どもの生活の諸事実においても、民衆のあらゆる原始的な心的生活の諸事実においても、ひとしくみとめられる。子どもにとって彼自身の生活は、「家庭の雰囲気」に溶け込んでしまっているのだ、さしあたりほとんど完全にかくされている！ 子どもは、このような事実上の生活環境のもろもろの理念や勘定によって恍惚として自己をみうしない、催眠術にかけられている状態なので、子どもの意識に到達するのは、彼の体験のなからわずかに子どもの内的注意の識閾を越えてあふれた体験、すなわち、彼の心理的環境の心理的流れのいわば河床を形成している社会学的に制約されたものもろの図式にびつたりとあてはまる体験のみである！ 子どもは、自分を越えてあふれでるこの流れのなから、子ども自身のいわば精神的こうべをきわめてゆつくりともたげ、時としては、自己自身のいくつかの感情、理念、そして努力目標をもつ存在者として自分自身を発見する。だがこのことは、子どもがさしあたり「そのなかに」生きている環境世界の諸体験を、この世界と共に一生きているにもかかわらず客観化し、それによって世界との「距離」をとる程度に応じてはじめて生じるのである。子どもが

心的体験の材料のほとんど「母親のミルクとともに」飲み込んでいたものは、「伝達」として体験された理念などからの転移の成果といったものではない。なぜなら「伝達」にとって本質的なことは、われわれが「伝達された内容」を、「伝達するはたらき」の成果としてまず理解することであり、その内容を「理解すること」によって、同時に、それが他人からの由来であることを共同経験することだからである。まさにこの契機が、個体とその環境世界とのあいだに最初に生まれるたぐいの転移には欠けているのである。好ましいとする判断、心情運動の表現などは、この場合、さしあたって「理解」されたり他我の表出として体験されるのではなく、共同・遂行 [mit-vollzogen] されるのである。しかもこの「共同遂行 [Mitvollzogen]」そのものにおける「共に・[mit-]」ということは、いまだ現象的所与とはなっていない。すなわち、そのつどまず第一に自己自身の判断「として」、自己自身の心情運動「として」体験されている。(GW VII: 241 『著作集』八、三九五・三九六頁)

この箇所でシェーラーは現代ならば発達心理学と呼ばれるであろう分野のいくつかの見解に注目しているのだが、共同体の生へと完全に入り込んでしまうことは幼児の心的生活のみを特徴づけるものではない。事実、シェーラーは以下のように続ける。

同族の一員が傷害をうけ侮蔑を加えられたことに対して、その家族もしくは一族のものがいまだく復讐衝動は「共感 [Mitleid]」(これこそ苦しみの所与を他者のものとして明確に前提している)

から生まれたものではなく、この傷害もしくは侮蔑を直接「自身自身のもの」として体験することから生まれたのである。このような現出は、個体がさしあたり自己自身においてよりもはるかに多く共同体において生きている事実のなかに、その根拠をもっている。(GW VII:242 [同上、三九七頁])

これは非常に興味深い箇所である。この箇所を解釈する一つのやり方は、この私が集合的思念、集合的意志、集合的感情の担い手になりえ、「担われている心的状態を」あたかも自分の私的な思念、意志、感情であるかのように形成するのだ、と考えることである。こうした場合、主体は自分がこうした心的状態を共に体験しているにすぎないということに気づいているわけではないが、「共に体験すること」における「共に」は現象的所与にもたらされるのではないため、にもかかわらず主体は集合的な心的状態を体験しているのである。

シェーラーの議論は、集合的志向性についての今日の議論の背景に逆らって読むときにこそ際立ったものとなる。私は、シェーラーによる観察が、志向性についての進行中の議論においてほぼ全くと云っていいほど無視されてしまっていた非常に重要な何かを説明していると考えている。以下で私がこのように確信している理由を述べよう。今日の議論は主に（それだけというわけではないにしても）個人が自分の態度をある集団の心理状態として誤ってこしらえるという事態に注目している (Searle 1990 参照)。こうした議論は、おおまかには個人なるものが、自分は集団の一員であり、集合的志向性のなかに参加している信じている一方で、実際にはそうではないという筋立てを想定している。たとえば、私が「われわれは一緒に家を塗ることを決め

た」という考えをもったとしよう。私はわれわれの計画の内での自分の分担として屋根を塗り始める。だがそのとき、私はあなたが屋根を全く塗っていないことに気づく。この場合、私はあなたとともに家を塗るという集合的志向をもったと思った一方で、実際にはこの態度は個別的なものにとどまる。

反対にシェーラーは別のシナリオの可能性を認めている。つまり、そこにおいて真に集合的な態度が個人によって、その人自身のものとして形成されているような、より根本的なシナリオの可能性である (GW III:285 [著作集] 五、一一三・一一五頁)。事実、シェーラーは社会の初期状態とは、はじめに孤立した私があり、「その個人があるわれわれを形成するために他人と繋がるうとするようなものではない」と述べる（この試みは失敗するだろう）。そして、むしろ社会の初期状態とはわれわれのほうで浸透的な仕方ですべてを包摂し、いわば私がわれわれによって取り囲まれている状況だとする（このことはシェーラーが一体感 [Einsföhlung] あるいは英語で言えば同一化 [identification] と呼んだ心的過程の効果だが、すでに述べたように、この語は私が本稿で使用する「集団・」同一化の概念と一致するわけではない）。私とわれわれの区別の不透明性は共同体に特徴的だが、シェーラーがさらに述べるように、いくつかの事例において、個人は諸々の態度が集合的なものだとして「集団に由来すると」理解することができる。そして、こうした理解は共に体験しているまさにその最中に、共に体験することが広がっているその範囲内で実現される (GW II:529 [著作集] 三、二六二・二六三頁)。別言すれば、この理解は個人が参加する実践から引き出されたものであり、この理解はひとつたび実践的相互作用がおわると分解される。

われわれはいまや総体的人格と共同体のあいだの区別の主要因にたどりついた。総体的人格は共同体には見られないタイプの理解によって特徴づけられる。すなわち、総体的人格とは、その成員が進行中の体験の真の主人を十分に区別できる人々であるような集団である⁽¹⁾。総体的人格の成員は自分が自分の心的状態の所有者であるだけでなく、集合的な心的状態の共同所有者でもあることに気づいている。別言すれば、総体的人格の成員の心的状態の構造は彼ら自身にとって完全に透明なのだ。ここで、シェーラーの人格性に関する重要な洞察に立ち戻ることが有効だろう。つまり、人格性とは生まれたときに与えられる属性ではなく、いわば、人が「成熟した」大人になったときに獲得する地位、ステータスであり、または人が成年性や成熟性[Mündigkeit]を得たときに手にするものである。ここで成熟性は「おのおのの体験そのものの作用のうちにすでに直接的に与えられているところの、自己の作用「…」と他人の作用「…」とのあいだの相異性の洞察を体験しうることに存している。「…」通俗的に言うなら、人間が彼の環境世界の体験志向を最初に了解することなしに単純にも、遂行する限りは未成年である」(GW II: 471-472 『著作集』三、一七〇・一七一頁)と解される。

三、集団・同一化の現象学的理論

総体的人格が共同体であるのだが、共同体は大人によって形成されているのだと述べるのがシェーラーの洞察を表現する一つの方法だろう。事実、共同体と総体的人格のあいだに、社会性の形式における本性上の差異は存在しない、ということに留意する必要がある。というのも、この形式は「共に体験すること」[Miteinanderleben]の

形式なのだから。共同体と総体的人格とともに、そこにおいて成員が何かを共に体験するという事実によって定義される。私は以下の考えを可能な限り強調したい。つまり、これまでの記述が正しいとすれば、ある人が集合的志向性について語っているときには、二つの異なる論点を混同しがちであるということが結論されうだろう、ということである。第一の論点は所与の態度を集合的態度にする条件にかかわっている——シェーラーによれば、ある態度が集団の態度であるときに態度は集合的である(前述のように、シェーラーは集団の態度から共通の知識によって補充された個人の態度へ遡ることはできないと述べている)。第二の論点は、人がある態度に於てはめることのできる視点、さらにはそれを私・形式かわれわれ・形式のいずれかで形成する可能性にかかわっている。二つの論点の違いは、ある個人が、その心的状態が問題となっている集団の一員として自分を認識していないときに、その人が集合的な心的状態をもつ可能性によって明確化されるように思われる。言い換えよう。諸個人は集団・視点やわれわれ・視点を適用することなしに集合的志向性に参加しうると思われる。すなわち、人は集団・同一化することなしに集合的な志向性に参加しうるのだ。裏返せば、個人は心的状態にむけて、われわれ・視点を適用することもできるが、その心的状態は集合的なものではなく個人的なものだということがありうる(上記のことは、今日の議論が主に考察している集団的志向性とかかわるある種の誤認を捉えているだろう)。

だが、われわれ・視点とは何であり、人はどのようにそれを(自分に)適用できるのだろうか。別言すれば、集団・同一化すること、ないし自分自身を集団の一員として理解することは何を意味するのだろうか。シェーラーはこの問いに答えを与えてはいない(あるいはむしろ

ろ、この問いに心理学的ではない回答を与えている。それは彼の人格性に関する規範理論にもとづく。集団の人格性への同様のアプローチについてはRoyane 1997およびList/Petit 2011を参照)。これとは対照的に、心理学的な考察から、より正確には社会的アイデンティティ理論に由来する自己カテゴリー化理論から別の妥当な回答が考えられるだろう(ヘンリ・タジユフェルによって提唱された彼の最小集団パラダイム研究についての理論を参照。Tajfel 1970)。この社会心理学のパラダイムによれば、個人は個人的アイデンティティをもつだけでなく、社会的アイデンティティを、より一般には複数の社会的アイデンティティをもつ。一般に、個人は自分が他の諸個人と共有している特徴や属性を通じて自己を類型化しようとする。たとえば「白色コーカソイドである」「サールよりオースティンを好む」「カトリックである」「分析哲学者である」等々の属性は、たとえばアカデミックな文脈や宗教的な文脈など(文脈に応じて)誰かを特徴づけるのに用いられる。もし人が自分のアイデンティティを「他人と」共有された属性に基づいて性質づけはじめるとすれば、その人は自分が当の特徴によって定義される集団の一員、ある一つのわれわれの一員であると思うに至るだろう。だが、このことはさらなる詳述を必要としている。

社会的アイデンティティは、人がある一つのわれわれの一員という資格における自分自身についても表象として志向されうるものであり、自己カテゴリー化のプロセスの結果として考えられうる(Brewer 1996)。このプロセスは個人が自己自身を、ある点において、他人と同じものとして知覚しはじめるときにあらわれてくるように思われる。対象は、それがひとつないし複数の属性を他と共有しているときに、同じものであると言われうる(Armstrong 1978: 96)。たとえば、私

の家の庭の赤バラが互いに似ているとすれば、それは赤であるという属性を(他の属性のなかで)共有しているからだ。これと類比的に、自己カテゴリー化の文脈では自分を他人と同じであるとみなすことは、自分が他人とある関連する属性やカテゴリーを共有しているとみなすことに等しい。もちろん、自己カテゴリー化の基礎をなす属性は多様でありうる。属性は社会的でありうるし(たとえば、私はボストクである)、身体的でありうるし(私は青い目をしている)、心的でありうる(私はワインよりビールを好む)。

ここで自己カテゴリー化プロセスを、意識的で明瞭な認知的プロセスとして理解することに明白な必然性はないことに注意しよう。それはわれわれがテーブルや椅子、車を見るのと、つまり、われわれが諸事物を一般的なカテゴリーのもとに包摂し(あるいはカテゴライズし)、しかもそれが明瞭ないし意識的なプロセスではないという場合と同様である。だが、自己カテゴリー化を引き出すには、それらの属性が、個人が出会う環境によって目立たされていなければならない。結果として、ある属性は特定の文脈において目立っているが、他の文脈のなかでは目立っていないこととなる(Oaks 1987)。もし個人が自分と他人とのあいだに類似を見出すならば、そしてもし当の属性が目立ってきたならば、この個人は当の属性を、自分の社会的属性を性格づけるために用いることができる。つまり、その人は自己カテゴリー化するのだ。ひとたび自己カテゴリー化が成し遂げられると、それは集団・同一化のきつかけとなりうる。したがって、諸個人は——いまや彼らは、いわば自分の社会的アイデンティティを生み出したのだが——集団的ないしわれわれ・視点を獲得することができるのである。つまり、自分たちをある一つのわれわれ、すなわち、特定の社会的ア

イデntyティによって特徴づけられたわかれの一人であることとみなすことができるようになるのだ。

ではどのようにこの議論を、先に行ったシェーラーについての議論と接続させればよいだろうか。このことを、最後に例を挙げて解説しよう。

あなたが哲学科所属の大学一年生であると仮定しよう。たまたまあなたの学部はヘーゲルへの非常に強い偏向をもっていた。実際、教授たちはみな厳密な形式でヘーゲル哲学を教えており（それが何を意味するかは措く）、その結果あなたの哲学への旅路ははじめからヘーゲル主義に取り囲まれている。ある授業では『精神現象学』を、またある授業では『小論理学』を読む。次第にあなたは次のような結論に至る。あなたはカントが嫌いなのだ（彼の本を読んだこともないのに）。別の大学から友人がやってきてあなたに「ヘーゲルは「転倒される」ベきだ」などと言おうものなら、あなたは憤慨して（よくもそんなことが言えたものだ！）、その友人と二度と口を利かないと決心するだろう。フッサールの名前を耳にすることがあれば、あなたは彼をヘーゲルの弟子の一人と勘違いするだろう（きつと青年ヘーゲル派の論客だな！）。

先に述べたことに従えば、この例でのあなたはシェーラーが言う意味でヘーゲル派共同体の一員だと言えるだろう。あなたの共同体はカントを嫌っており、あなたがその共同体の一員である限りで、あなたもカントが嫌いなのだ（だが実際にあなたがカントを嫌う理由は何だろうか？）。さらに、あなたの友人の批判的になつていたのはヘーゲル派だった。だが、あなたは彼の言葉をあなた自身の人格への侮辱

や攻撃として受け取った。この例を上のように概念化することが正しいとすれば、あなたが私・視点を集合的な心的状態に向けて当てはめることの意味が理解されよう（たとえば、集合的なカント嫌いや、ヘーゲル派が受けとった攻撃）。あなたは真に集合的現象を、個別的存在にあてはめたのだ。

あるとき、あなたはドイツ語の知識を伸ばすためにドイツに留学すると決めた（それはもちろん、ヘーゲルをドイツ語で読みたいからだ！）。あなたは最終的に、現象学がホットな話題であるような学部に行くことになる。あなたは新しい学部では「現象学」という言葉が世界精神とは何の関係もないことに気づくのにな少しばかり時間を要する。その大学の学生にとって現象学は現象そのものにかかわっているのだ（彼らはいつでも「事象そのものへ！」という言葉を繰り返している）。やがてあなたは気づく。世界精神の存在を信じていることはまさにあなたの社会的アイデntyティにとって重要か、もしくは目立った属性であるということに。あなたは以前の大学ではこの属性を同僚全員と共有していたのだが、今の同僚は誰一人としてこの属性を共有してはいないからだ（かわりに彼らは「純粹自我」を信じている）。さらに、あなたは気づく。あなたが世界精神を信じているがゆえに、あなたはヘーゲル派なのだ。そこで、あなたは自分自身がある集団——ヘーゲル派共同体の一員だと認めはじめる。これに尽きるわけではない。会話のなかでヘーゲルが悪く言われるとき、あなたはもはやその言葉が自分の人格に向けられていると考えはしない。にもかかわらず、あなたはヘーゲル派を擁護するよう動機づけられるのだ。そして、ついにあなたはカントを読みはじめる。そしてあなたは自分がカント好きであることに気づく。けれどもたしかに、あなたは未だに反

対している。別の言い方をすれば、あなたはドイツで、自分が日本で体験していたのと同じ集合的な種類の心的状態を体験しているのだが、それらの態度にあなたが適用する視点が変わるのだ。いまやあなたは、それらの態度「＝ヘーゲル派共同体の態度」を自らが所属する共同体の態度として形成している（「＝自分の個人的態度だと取り違えない」）のだ。

結論しよう。上のことは二種類の異なった集団についてのシェーラーの提案を示しているように思われる。双方はともに集合的な志向性を活性化させることができ、真剣に取り扱われるべきものだが、この区別を有効利用するある可能な道とは、社会的現象学のなかに集団・同一化の概念を導入することによってもたらされるのである。

四、参考文献

- Armstrong, David M. (1978). *Universals and Scientific Realism. A Theory of Universals (Vol. II)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brewer, Marilyn B. (1991). The Social Self: On Being the Same and Different at the Same Time. *Personality and Social Psychology Bulletin* 17, 475-482.
- Scheler, Max. GA II. 1954. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. in: *Max Scheler. Gesammelte Werke*. Vol. II. M. Scheler (ed), Bern: Francke, 7-258. Eng. trans. by M. S. Frings, R. L. Funk, 1973. *Formalism in the Ethics and Non-Formal Ethics of Values. A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Evanston: Northwestern University Press. 【『著作集』三＝『倫理学』

における形式主義と実質的価値倫理学』下、シェーラー著作集三、小倉志祥訳、白水社、一九八〇年】

1. GA III. 1972. Die Ideale der Selbsterkenntnis. in: *Max Scheler. Gesammelte Werke*. Vol. III. M. Scheler (ed), Bern: Francke, 213-292.

【『著作集』五＝『価値の転倒』下、シェーラー著作集五、林田新一他訳、白水社、一九七七年】

2. GA IV. Der Krieg als Gesamterlebnis. in: *Max Scheler. Gesammelte Werke*. Vol. IV. M. S. Frings (ed), Bern: Francke, 272-282.

3. GA VII. 1973. Wesen und Formen der Sympathie. in: *Max Scheler. Gesammelte Werke*. Vol. VII. M. S. Frings (ed), Bern: Francke. Eng. trans. by P. Heath 1954. *The Nature of Sympathy*. London: Routledge.

【『著作集』八＝『同情の本質と諸形式』、シェーラー著作集八、青木茂他訳、白水社、一九七七年】

4. GW VIII. 1960. Die Wissensformen und die Gesellschaft. in: *Max Scheler. Gesammelte Werke*. Vol. VIII. M. Scheler (ed), Bern: Francke. 【著作

集十二＝『知識形態と社会』下、シェーラー著作集十二、浜井修他訳、白水社、一九七八年】

List, Christian, Pettit, Philip (2011). *Group Agency. The possibility, design, and status of corporate agents*, Oxford: Oxford University Press.

Oakes, Penelope J. (1987). The Salience of Social Categories. In J. C. Turner (ed) *Rediscovering the Social Group. A Self-Categorization Theory*. Oxford: Blackwell, 117-141.

Rovane, Carol, A. (1997). *The Bounds of Agency. An essay in revisionary metaphysics*, Princeton: Princeton University Press.

Searle, John (1990). Collective Intentions and Actions, now in: 2002,

Consciousness and Language, Cambridge: Cambridge University Press, 90-105.

Tomasello, Michael (2014). *A Natural History of Human Thinking*.

Cambridge: Harvard University Press.

Tajfel, Henri (1970) Experiments in intergroup discrimination. *Scientific American* 223: 96-102.

Zahavi, Dan (2008). Simulation, projection and empathy. *Consciousness and Cognition* 17, 514-522.

〔原註〕

(1) もちろんこの二種類の集団は別の側面についても異なる。だが上述の点こそがおそらく集合的志向性理論にもっとも関連するものである。私としては以下の点を強調しておこう。総体的人格が〔進行中の体験の主人についての〕理解を發展させる理由は、彼らがかつて社会の一員であり、そのことによって、この段落の最後に述べた意味で人格へと発達したからである。

〔訳者付記〕

引用文献の翻訳は既刊の邦訳に基づく。また、頁数は本文中の頁番号の後の大括弧（一）のなかに漢数字で明記される。本文中の丸括弧（一）は原著者による。本文中の亀甲括弧（一）は訳者の補足および原語の挿入を意味する。傍点強調は原文における斜体強調を意味する。

翻訳に際して京都大学の佐野泰之氏から有益な示唆をいただいた。記して感謝いたします。

（赤阪辰太郎・あかさかしんたろう・大阪大学）

現象学の自然化

一、はじめに

この二十年ほど、認知科学者は「現象学の自然化」について盛んに議論してきた。いわゆる「説明のギャップ」(Levine 1983)や、意識の「ハードプロブレム」(Chalmers 1996)といった、認知科学者の多くが関心を寄せる哲学的問題がその議論の文脈になっている。認知科学が意識について説明しない限り、すなわち、認知に関するおよそあらゆる現象が認知科学で説明されない限り、認知科学は認知現象についての包括的理論を提示することはできない。認知科学者はこのように考えるようになってきた。現象学の方法で得られたデータと、認知科学の方法で得られたデータとの関係に認知科学者が興味を抱き始めたのには、こうした背景がある。【注1】

とりわけ、「身体化された心」を旗印とする認知科学のいわゆる第三世代には、理論的支柱として現象学を導入しようとする試みが見られる【注2】。1990年代には、ヒューバート・ドレイファスが行った計算主義批判、認知主義批判の影響もあって、ハイデガーやメルロ＝ポンティといった現象学者に注目が集まった。その一方で、現象学の創始者であるフッサールの著作はどちらかというと無視されてきた

と言える。

テーヒー・キム (建国大学校)
訳：中 澤 栄 輔

結局のところ、認知科学者がこれまで読んできたのは、ドレイファスが編集した論文集くらいのものではないかと思われる(Dreyfus 1982)。そこでは計算主義の先駆けとしてフッサールが紹介されている。つまるところ、認知科学者が現象学について知っていることといえば、それがすべてなのである。たしかに、フッサールと計算主義を結びつける解釈はたびたび引き合いに出される。しかし、ドレイファスの認知科学に引き付けたフッサール解釈には根本的な誤りが含まれるということもまたこれまでの研究で指摘されてきた。(Varela 1996, p. 335) 【注3】

しかしながら近年になって、こうした誤解はかなり修正されてきており、それに応じてフッサールの哲学がより一層注目を浴びるようになってきた。フッサール現象学と認知科学がいかに生産的ななかで相互作用しうるか、内容を伴った活発な議論が展開されてきている。こうした議論の流れのなかで、現象学の自然化は中心的テーマと

して取り上げられるようになった。認知科学と現象学の共同研究を提唱する多くの研究者が、「現象学の自然化」はそうした協働にとって不可欠な前提条件となると主張している。換言すれば、認知科学と現象学の共同研究が可能となるためには、意識に関する現象学的研究が自然主義の枠組みに組み入れられていなければならないと考えるのである。自然主義の枠組への組み入れとは、現象学的記述を自然主義的な「説明」の枠内に収めることを意味するのであり、自然科学理論との齟齬のない現象学的研究のためにはそれを必要とする。もともと、このあたりは最近つとに議論が沸き起こっている問題である。

言うまでもなく、フッサール現象学は概して反自然主義的な傾向を有している。フッサールは、心理主義と実証主義に対しては一貫して否を唱えてきたのであり、こうした心理主義と実証主義は自然主義の一種とみなすことができる。この状況において現象学者は岐路に立たされていると言える。認知科学者が現象学に関心を寄せてきているという近年の傾向を歓迎したほうがよいのか、それとも、これはまさしく「トロイの木馬」だと懐疑的になったほうがよいのか。以上を踏まえ、我々に課せられているのは、認知科学と現象学の双方に目を配りつつ、現象学の自然化の重要性と限界を検討することなのである。

現象学の自然化を検討するに際して、ここではフランシスコ・ヴァレラのいう神経現象学に焦点を絞ろう (Varela 1996)。現象学の自然化にもさまざまな試みが見られるが、中でもヴァレラの業績はもっとも広範なしかたで議論されてきたものであり、加えて、もともと将来性の高いものでもある。とりわけ、認知科学と現象学の相補的制約性という神経現象学の根本概念、方法論的概念について考察しながら、

現象学の自然化がどのように神経現象学を通して理解されるか、それにはどのような重要性和境界があるのかを本稿では扱う。

現象学の自然化、および神経現象学の可能性に関して、論じられなければならない問題というのは数多存する。とはいえ本稿では、ただ二つの問題だけに限定しよう。一点目として、まずは認知科学の視点から現象学の自然化および神経現象学という研究プログラムの重要性を考察したい。相補的制約性という方法論的概念を駆使し、神経現象学を彫琢していけば「説明のギャップ」を架橋できる見込みが得られるということ論じる (第3節)。二点目として、現象学の視点からこの研究プログラムの限界について考察したい。神経現象学による相補的制約性という仕組みを利用しての現象学の自然化は、洗練されているとはいえ自然主義の一形態にはかならないという疑念を掻き立てられる可能性はあるけれど、現象学的心理学と必ずしも齟齬するものではないこと、しかしながら、超越論的現象学とは両立するものではないことを論じる (第4節)。とはいえ、その前に、神経現象学が提示する研究プログラムそのものをより詳細に検討することにしよう (第2節)。

二、神経現象学

現象学の自然化の位置付けやその内容を正しいしかたで理解するためには、「現象学」の意味はあまりにも狭く限定されてはならない。認知科学者のなかには、意識についての一人称のデータとしてのみ、現象学を考えている者も見られる。しかしながら、本論において「現象学」が意味するのは、意識とその意識に現れる世界に関する包括的理論としての現象学的哲学と現象学的心理学の諸相である。

一方で、強い意味における「自然化」については、本論ではその使用を避けた。自然化を強い意味で使用したら、ハードプロブレムはよりハードなものとなり、問題は解決困難なものになってしまふ。そうした強い意味における自然化は、意識を完全に自然的世界の中にある対象物とみなす。さらに、意識は、それ自体としては認知現象を説明するに際して不必要なものとなる【注4】。ただ実のところ、現象学は、意識が自然的世界における対象となりうることにについて必ずしも否定しない。現象学が主張するのは、意識というのはそれに対する態度に応じて、対象として現れることもあれば主観として現れることもありうるということである。後者の意味においては、意識とは、なんらかの意味を持つものとして主観に現れてくる対象の、可能性の必要条件となる。つまるところ自然主義の限界は、こうした意識の超越論的な次元を捉えきれないということに存する。こうしたポイントについては第4節においてより詳細に検討することにしよう。

さて、現象学と自然科学とを統合する「現象学の自然化」に関しては、これまででもいくつかの提案が為されてきた。ダニエル・デネットのヘテロ現象学、エドワード・マールバッハの現象学的記述の定式化、ヴァレラの神経現象学、シヨーン・ギャラガーのフロントローディング現象学などを挙げることができる (Gallagher et al 2008, pp. 28)【注5】。なかでもヴァレラの神経現象学が一番とよく整備されており、広範に受け入れられ易く、将来性があると考えられる。また、神経現象学は、認知科学の実験デザインについてはフロントローディング現象学「現象学の前倒し」の手法を取り込むことができるし、数学的モデルを用いればマールバッハの現象学的記述の定式化についても包摂できると思われる。しかし、ヘテロ現象学とは異なる

り、神経現象学は明らかに自然主義には与しない。そして神経現象学は、たんに意識に関する一人称データを扱うだけではなく、現象学的哲学と現象学的心理学の全システムを考慮に入れることができる。それゆえ、多くの理論研究や実験研究が神経現象学の枠組みのなかで、生産的になかたで実施されうるのである。

意識を研究していく上で、神経現象学は心の身体化の条件に焦点を絞り、現象学と認知科学、とくに脳科学を結びつける。神経現象学の原点は「経験の構造についての現象学的説明と認知科学におけるその対応物は相補的制約というしかたで相互に関連する」という「作業仮説」である (Varela 1996, p. 343)。

この作業仮説において注目を惹起するのは、相補的制約の意味にはかならない。認知科学が現象学に対して課す制約とは具体的に何を意味するのか。翻って、現象学が認知科学に対して課す制約とは具体的に何を意味するのか。我々はそれを問わねばならない。

ヴァレラは後者、すなわち現象学が認知科学に対して課す制約に関しては要求に応え、具体的な意味を示している【注6】。それによると、経験的な問いは一人称的なエビデンスに導かれていなければならない。これが意味しているのは、よく制約された一人称的記述は、単なる付随的な情報、ないしヒューリスティックな情報ではなく、神経生物学の仮説を検証するシステムに不可欠な部分だということである。

ヴァレラによると、心と意識に関する一貫した説明が成功したと言えるのは、現象学的記述が生じられた経験の本性に直接的に言及することができていて、さらにそれと同時に現象学的記述が認知科学的な説明の構図の中に統合されるとき、そのときに限られる。現象するものが「説明図式に組み入れられる」ということを示すことで、すなわ

ち「意識されるあらゆるプロパティが、自然科学的に許容可能なプロパティに結び付けられるような説明図式に統合される」(Roy et al 1999, pp. 1) ということを示すことで、神経現象学は説明のギャップを埋めようとするのである。

こうした試みの前提となっているのは、意識に関する現象学的記述は、一人称的方法という特色を有しつつも、なおも三人称的研究と同じくらしい厳密さを有しているということである。

フッサールならびにその他の現象学者によって開発されたツールを利用することによって、意識に関する研究における一人称的方法は三人称的方法と同じくらしい厳密さを有することができると期待される。我々は一人称データのより良い記述(モデル)を必要としており、神経現象学の研究者が主張するように、フッサールおよびフッサールの流れを汲む哲学者の方法(のみ)がこれを提供することができる (Bayne 2004, p. 350)。

しかるに意識に関するデータ——これは最終的には脳の機能的モデルによって説明されると期待される——を完全なしかたで、また正確なしかたで提示することができるのは、現象学的方法にはかならない。

とはいえ、現象学サイドから提起される懐疑論にも頷くことができる。フッサール自身、現象学的還元と本質直観によって獲得される意識経験の本質は必ずしも厳密なものではなく、「蓋然的な形態学的本質」にすぎないと論じている。したがって、ここで言う意識経験の本質は、原則として厳密な数学的・科学的理念化を享受することができ

ないのである。しかし、神経現象学の立場からすると、フッサール自身によるそうした異議申し立ては、フッサールの生きた時代における数理的・科学的モデルという時代の制限によるものであり、「科学の進歩によってもはや無効になった」と考えられる (Roy et al 1999, p. 54)。そのような「数理科学および自然科学における決定的な進展」(Roy et al 1999, p. 55) によって提示されるのは、「真なる数理的記述的形相学(フッサールの用語法においては形容矛盾する語であるが)」(Roy et al 1999, p. 56) が反映されたモデルであり、それはまた、意識の現象学的次元のみならず意識の神経科学的次元を包摂するモデルでもある。神経現象学という野心的企ての成功は、徹頭徹尾、数理的モデルの実現に依存しているのである。

ただここで、検討に付されなければならない次のような三つの深刻な問題がある。

(一) 厳密に考えて、いったいどのような数理的モデルが、意識の現象学的次元と神経科学的次元とを包摂するというのか？ そんなモデルが果たして存在するのだろうか？

(二) そうした数理的モデルが仮に提示可能であったとして、それはどのような含意を持っているのか？ 意識に関して説明する一モデルをヒューリスティックなしかたで提示するだけなのだろうか？ それとも、現象学と認知科学が相補的に制約し、説明のギャップを架橋することができる完全に包括的なモデルを提示することができるのか？

(三) そうした数理的モデルが仮に提示可能であって、かつ、そのモデルによって説明のギャップが架橋されたとして、それはフッサール

ルの考え方と両立可能なのだろうか？それはフッサールが厳しく批判した自然主義の一形態に他ならないのではないか？

本稿では第一の問題については扱わないことにする。本稿では、意識の現象学的次元と神経科学的次元とを包摂する数理モデルの実現可能性を単純に前提し、第二の問題、第三の問題を、本稿第三節と第四節で検討することにする。

三、説明のギャップを架橋する

さて、現象学の自然化が——とりわけ、意識の現象学的次元と神経科学的次元とを包摂する数理モデルを使用する成熟した神経現象学が——説明のギャップを架橋することができるとか認知科学の観点から検討するために、より詳しく相補的制約性の概念を精査しよう。

相補的制約性という概念は、じつは一義的ではない。ヴァレラがこの概念を提示してこのかた、相補的制約性については多数の解釈が提示されてきたのである。ティム・ペインは、そうした多数の解釈を

(一) 反照的均衡、(二) ヒューリスティック戦略、(三) 相互的因果関係、(四) 生成経路、の四つにグループ化している (Bayne 2004, p. 335)。

哲学の文脈において、反照的均衡という語が一般に意味するのは、「個別事例についての直観は一般の原則についての直観に照らして調整——反照的均衡——されなければならないと考えること」である (Bayne 2004, p. 335)。論者によつては「相補的制約性」と「反照的均衡」を区別せずに用いることもある (Thompson et al. 1999, p. 195)。しかしながら、ヴァレラが言うように、反照的均衡よりも相補的制約性の方がより精密な概念で、それに従って厳しい要求が課せら

れる。というのも、現象学的直観と認知科学的帰結とを反照的均衡に持ち込んだとしても、説明のギャップを埋めるには十分ではないからであつて、せいぜい考えられるとしても二つのデータ構造の同型性を見出せる程度、ないし、二つのデータ構造がパラレルであるということとを看取できる程度だからである。従つて、相補的制約性を反照的均衡と解釈することは、あまりに弱すぎるのである。

次に、ヒューリスティック戦略として相補的制約性を解釈する研究者は、現象学的直観と認知科学的帰結がお互いにガイドとなるようなしかたで使用することができると理解している。ヒューリスティック戦略というこのアプローチは、「生物物理学的プロパティを同定し、それと経験との関係を理解すること」ができる (Lutz 2002, p. 144)。しかし、ペインの指摘は正鵠を射ており、ヒューリスティック戦略によつて「もうこれ以上、生物物理学的プロパティと現象的プロパティの関係が明らかになることはない」 (Bayne 2004, p. 338) のである。たしかにヒューリスティック戦略、あるいは「相互的啓発」 (Gallagher 1997) は、意識と認知現象に関する研究における個別事例において幾ばくか有用な役割を果たすこともある。しかしながら、相補的制約性を単にヒューリスティック戦略とだけ解釈することは、これもまた説明のギャップを埋めるにはあまりに弱すぎるのである。

他方、三番目の相互的因果関係という解釈は、相補的制約性の強い解釈である。相互的因果関係とは「神経的出来事と意識的出来事の相互的な因果説明的關係」である (Thompson et al. 2001, p. 421)。因果関係が説明的である限り、この解釈は説明のギャップを埋めるのに十分な強さがある。しかしその反面、この相互的因果関係という解釈を受け入れることは困難である。というのも、現象的状态と神経的状

態の間の相互的因果関係は、神経的状态と現象的状态の同一説を前提としてしまうからであり、そうした極端な考え方に対してはほとんどの神経現象学者が異を唱え、自然主義的誤謬あるいはカテゴリーミステイクだと批判する(Noë et al. 2004)。結局、自然主義の枠組みの中で相互的因果関係として相補的制約性を解釈するのは、あまりに強すぎるということになる。

最後四番目の相補的制約性の解釈は、「生成経路」の形成である(Varela 1997; Lutz 2002)。これは、説明のギャップを埋めるために提示される数理モデルであり、現象的状态および神経生理学的状態の双方に適用可能である。生成経路は「経験的レベルと生物物理学的レベルの両方を表現することができる媒介的レベルないし中立的レベルを形成する」(Lutz 2002, p. 151)。したがって、このモデルは次の三つの要素を統合するモデルである。

- (一) 経験の構造に関する現象学的説明
- (二) そうした現象学的説明における構造的不変量に関する形式的力学モデル
- (三) その形式的力学モデルの生体システム内への実現(Thompson 2007, p. 329)

経験について現象学的分析を行うにあたっては、他の認知神経科学とは一線を画す神経現象学に特徴的な構成要素として、研究を実施する側である神経科学者だけでなく研究参加者も——自分自身の経験の一人称データを記述する役割を担う研究参加者も——、現象学的還元や形相的直観といった現象学的方法に熟達しなければならない。

この「生成経路」の形成が、最も包括的であり、適切な相補的制約性の解釈であると考えられる。後で論じるように、「生成経路」の形成という解釈は説明のギャップを埋めるに十分な強さを有しており、その点で反照的均衡やヒューリスティック戦略、といった解釈に優るものであるだけでなく、こうしたで反照的均衡やヒューリスティック戦略という解釈は「生成経路」の形成という解釈の中に組み込むことができるのである。それと同時に、「生成経路」の形成という解釈は、相互的因果関係としての相補的制約性という解釈のような自然主義には必ずしも陥らない。しかしながら、すでに述べたように本稿では、こうした包括的な数理モデルの実現可能性については扱うことをせず、むしろ、モデルが確立しうることを仮定し、それがギャップを架橋することができるかどうかの問題に集中することにする。

こうした「生成経路」の形成という相補的制約性の解釈は説明のギャップを埋めるという課題になんらかの回答を示しうるか、この問いを検討するためには「科学上の問題としての説明のギャップと、心の哲学における意識のハードプロブレム」を区別する必要がある(Thompson et al. 2005, p. 87)。前者は「総合的かつ整合的なしきたで意識の現象学と神経生物学双方を説明することができるモデルを提示する」という問題、後者は「自然のなかに意識をどのように位置づけるかという抽象的な形而上学の問題」である(Thompson et al. 2005, p. 87)。「説明のギャップ」という語を初めて使用したということでは有名なジョセフ・レヴァインもまた、「説明のギャップ」という議論において言われているのは、自然の内にギャップがあるということではなく、我々の自然に対する理解の内にギャップがあるということである」と強調している(Levine 1999, p. 11)。意識のハードプロブレムという

問題は、客観的な物理的自然から主観的経験（または現象的意識）を導出することが概念的に可能かどうかという問題であり、その問題を巡って心身問題に取り組む哲学者が唯物論と性質二元論の二派に分かれることとなった。しかし、実はこの意識のハードプロブレムは、神経現象学が解決できる問題でもなければ、解決を意図する問題でもない。確かにヴァレラは、神経現象学の定式化が「ハードプロブレム」に方法的なしかたで寄与すると考えたが、これは残念といってもよい（Varela 1996）。

説明のギャップと意識のハードプロブレムの違いをより明確に理解するために、次の問いを考えてみよう。

- (一) 意識のハードプロブレムを解決することなく、説明のギャップを架橋することはできるか。
- (二) 説明のギャップを架橋することなく、意識のハードプロブレムを解決できるか。

この二つの質問ともに肯定的なしかたで回答できると考えられる。前者の質問に関しては次のような科学者あるいは哲学者を思い浮かべればよいだろう。その科学者／哲学者は、最終的に現象的事象と自然的事象とに共通するような数理モデルを確立した。その数理モデルは現象的事象と自然的事象、二つ事象を同一のフレームワークを使って説明することができるので、説明のギャップを架橋できていると言える。しかし、その科学者／哲学者は、現象的事象と自然的事象の實在的関係性という形而上学の問題に対しては中立的である。すなわち、「なぜ、どうして、経験はそのようなしかたで物理的基盤において生

起してくるのか」(Chalmers 2006, p. 226) ということを説明するというハードプロブレムには頓着しない。というのも、科学的説明に関する演繹的法則的モデル(DNモデル、次節で詳述)に基づいて考えれば「なぜ、まさにその現象が起きるのか」という問いは、もし「その現象の生起が予測できれば」(Hempel 1965, p. 337)、演繹的かつ法則的に理由づけされ、回答が為されたとみなされることになるからである。(一)の問いに関しては、我々はそうした科学者／哲学者を思い浮かべることができる。(二)の後者の問いに関しては、物理的基礎から経験の生起するその原因について説明することに成功した心の哲学者、なおかつ、そうしたハードプロブレムを解決する一方で現象的事象と神経的事象の関係を同一の説明的フレームワークに収めるしかたで科学的にどのように説明するかということには関心を示さない心の哲学者、そうした研究者を想定するとよい【注7】。

ペインは生成経路モデルでさえも「なぜ神経状態は現象的なものを持つのか、なぜ特定の神経状態がある特定の現象的なものを持つのか説明すること」はできないと結論している(Bayne 2004, p. 361)。しかしながら、神経現象学は現象学的データの起源と存在を神経状態から説明しなければならぬという非常に極端な考えかた、すなわち、「物理的な脳という水が、意識というワインになるのはどうしてか」という質問に神経現象学が回答を与えなければならぬという非常に極端な考えかた(Gładziejewski 2010, p. 179)、こうした考え方を提示する者はいるけれど、それは神経現象学が形而上学的なハードプロブレムを解決することを意図しているという、まったくの誤解である。「もし誰かが説明のギャップに関する議論に終止符を打つことができれば、その人はハードプロブレムも解決したことになる」(Bayne

2004, p. 350)、「と言われたりするように、少なくとも部分的には、この誤解は説明のギャップとハードプロブレムの区別の欠落に起因している」。

しかるに実は、ベインの批判的論文「ギャップをなくすことができるのか?——神経現象学に向けられるいくつかの問い」のそのタイトルで示されていることは異なっており、神経現象学は必ずしも、現象学の自然化の方法を用いて、概念的に還元する、あるいは存在論的に還元するという意味で、説明のギャップを「なくす」ということを目的とはしていない。むしろ、「主観的経験と神経生物学との間にダイナミックな相補的制約性を確立することにより、ギャップを『架橋』する」と」(Thompson et al. 2005, p. 89)を目指しているのである。たとえこの種の自然化をして我々が自然主義的と言われることになったとしても、それは形而上学的なコミットメントを有する自然主義ではなく、ただ方法的なコミットメントを持つ自然主義である【注8】。すなわち、神経現象学は、あらゆる形而上学的コミットメントを排した上で、ただ説明のギャップについて架橋を試みるのみである。実際、この試みが成功するのは、生成過程的方法論的モデルが確立された時、すなわち、現象的状态と神経生理学的状态の双方に適用可能な数理モデルが確立された時、その時に限られるのである。

この可能性は、科学的説明についての理論と関連させて考察することできる。例えばDNモデルによれば、科学的説明は大きく分けて二つの構成要素から成る。一つは被説明項、説明されるべき現象を記述した一文である。もう一つは説明項、現象を説明するために提示される文の束である。

(D) C₁, C₂, ..., C_k

L₁, L₂, ..., L_r

E

C₁, C₂, ..., C_k (「生じた個別的な事実を記述している言明」と L₁, L₂, ..., L_r (「一般法則」) は説明項であり、E (「被説明項である出来事を記述している言明」) を演繹するための前提となっている (Hempel 1965, p. 337)。説明項による被説明項の説明が成功するためには、演繹的条件と法則的条件が満たされなければならないのである。「それ」(「DNモデル」) は被説明項の演繹的前提を、一般法則という特徴を持った原則の下に入れ込む」(Hempel 1965, p. 337) のである。こうしたDNモデルにおいて、演繹的条件と法則的条件、双方の条件が満たされれば、ある個別の現象に関する説明が成功したとみなされる。その時、「その現象が発生することは『予想されていた』ということになり、「その意味で、その説明は『なぜ』その現象が生じたのかを『理解する』ことを我々に可能とさせる」(Hempel 1965, p. 337) のである【注6】。

現象学的還元と形相的直観によって得られた意識の現象学的構造、および、神経科学の知見により得られた神経学的データ、これら二つの流れが合わさって定式化された数理モデルは、説明項として機能する法則を含んでおり、またその論理的帰結は被説明項、すなわち、個々の意識現象の生起とそれに対応する意識の神経相関である。そうであるとするならば、現象学的与件と神経学的与件、双方が生じたことを「予期」することに成功したと言って良いし、こうした与件が生じたのは「なぜかを理解する」ことに成功したと言って良い。それ

ゆえ、DNモデルの観点からすると、現象学的直観の自然化は成功し、現象学的直観は共通の説明枠組みに組み込まれることとなる。そうすれば、説明のギャップは、完全な意味において架橋されるということになるのである。

四、フッサールの立場といかに両立するのか

現象学の側から、次のような疑義が出されるもの首肯することができる。それによると、現象学の自然化を目的としている神経現象学は世界についての記述と説明の方法として自然科学を使用し【注10】、それは結局のところある種、改訂版の自然主義に他ならない。それはまさしくフッサールが生涯をかけて批判した見解である【注11】。フッサールは、自然科学それ自体については批判してはいないけれども、しかしながら、世界についての形而上学的見方である自然主義については反対していた。

もしも本当に自然科学が語り出しているのならば、我々は喜んでまた弟子として耳を傾けましょう。けれども、自然科学者が語り出すときには、必ずしも自然科学が語り出していないのである。しかも自然科学者が「自然哲学」や「自然科学的認識論」について語り出しているときには、確実に「そうではない」のである。(Husserl 1982, p. 39) 【訳注12】

『厳密な学としての哲学』においてフッサールは、こうした「自然哲学」および「自然科学的認識論」による自然化に関して、理念的なものの自然化を意識の自然化から切り離して考えている (Husserl

1987, p. 9)。前者、すなわち理念的なものについて自然化することは心理主義の中心的概念であって、心理学は十分に論理学や実証科学の哲学的基礎となると考える。フッサールはそれに関しては徹底的に異を唱えた。それに対して後者、すなわち意識の自然化は、ある一定の限度の範囲内で、ある程度までは受け入れられるものである。実際、『イデー』第二巻において、フッサールは精神がある一定の限度の範囲内で自然化にされることができると認め、次のように記している。「これまでの諸考察から、『自然化』しうる限界が判明する。精神は自然に依存するものとして把握され、それ自身も自然化されうるが、しかしそれはある程度までに限られる」(Husserl 1989, p. 311) 【訳注13】。

すると我々は、精神ないし意識の自然化をいったいどの程度まで行うことができるのか、限度はどのくらいか、探求していかねばならない。ある文脈ではフッサールは、自然と精神を、態度の差異に応じて異なったしかたで現れてくる同じ一つの世界の、二つの側面と考える。『自然と精神』と題された一九二七年の講義のなかで、フッサールは自然化と精神で、自然と精神は「不可分な統一体」として互いを前提とすると述べている。フッサールによれば、「自然は精神なしでは存在せず、精神は自然なしでは存在しない」(Husserl 2001) のである。自然と精神が相互に依存、関係しており、同一の世界が自然として、あるいは精神として、それぞれ自然主義的態度、人格主義的態度に依拠して現れてくる。その限りににおいて、精神は自然化されうるわけであり、このことは逆に態度を変更すればその態度に応じて自然が精神化されうるということになるのである。

しかしながら、超越論的態度が問題となる場合、すなわち超越論的

還元により自然主義的態度と人格主義的態度の双方を含む自然的態度が超克されるような場合、自然は超越論的な意味における精神に最終的なしかたで依存、関係し、その逆はない。このように、フッサールが言う上記の「制限」とは、超越論的な意味における「自然の相対性、精神の絶対性」なのである (Husserl 1989, p. 311)。フッサールの超越論的現象学的分析に従えば次のように言える。

……自然的態度は日常生活において遍く見受けられる態度であるが、しかしながらそれは原初的なものではなく、実際には「絶対」的な超越論的態度と相関しているのである。したがって、フッサールが自然主義に対して為す批判の成熟した様態は、フッサールが超越論的態度の絶対優先性を受け止めていることに基づいているのである (Moran 2008, p. 403)。

この複雑な事態を理解するためには、意識研究の多面的な側面が考慮されなければならない。とりわけ、経験的心理学と認知科学を含む経験科学、現象学的心理学、超越論的現象学に関して論じられなければならないのである。こうした多層的な側面を正しく捉えることができれば、現象学の自然化は制限された範囲の中で認められえて（すなわち現象学的心理学の範囲内で認められることができ）、意識の経験的研究に生産的なしかたで貢献することができる。結果として、現象学の自然化とフッサール現象学の反自然主義はこの点において両立しうるということが明らかになったのである。

しかしながら、経験的研究と現象学的心理学の関係に言えば、二つの解釈が可能である。一つ目の解釈としては、現象学的心理

学は経験的研究のための基礎的研究であり、両者は互いに異なるレベルに位置するというものである。実験心理学は決して見過ごされるべきものではないとフッサールは述べたが、現象学的基盤の上に据えられているときにはのみ、確實で合理的な説明的科学でありうるとした (Husserl 1980)。この文脈において、現象学と経験的心理学の関係は、一方的な基礎づけ関係であると考えられる。では、さて、この現象学的基礎とは正確には何なのだろうか？

現象学的心理学は、経験的研究にとって基礎的な役割を果たしうる本質的構造に従いつつ、意識に関するデータを記述するものである。このことから、現象学的心理学の形相的直観および必然的直観と、経験的研究の成果であるところの経験的結果との関係は、次のようなあり方をしていなければならない。すなわち、経験的研究は現象学的心理学に対して特定の・個別的なデータを供給し、逆に、現象学的心理学は経験的研究に対して意識の本質的・普遍的な構造を提供するのである。私見では、認知科学者はこうした解釈をほとんど受け入れてくれない。というのも、現象学的研究によって獲得される意識に関するデータの本来の構造と、神経科学によって獲得される神経生物学的データの本来の構造との間には、いったいどのようなタイプの関係があるか不明のままだからであり、またそして、なぜ現象学的研究によって獲得されるデータが神経生物学的データにとって基礎的なものとなるのにその逆にはならないのか、不明なままだからである。

さて、二つ目の解釈によると、認知科学と現象学は同じレベルに置かれる。認知現象を異なった説明枠組みを用いて説明するが、ある意味での相互作用が働いている。神経現象学における相補的制約性は、こうした相互作用のあり方の一つであると考えられる。さらに、この

解釈を展開させれば、強弱二つの方向での読み込みが可能となる。まず、これしか認めないという論者もいる弱い読み込みの方からであるが、それによると一人称データと三人称データはまさに補完的な説明となっており、反照的均衡状態にあつて、相互にとってヒューリスティックな役割を果たす。しかし、私見では、より強い読み込みも可能である。それによると、現象学的心理学を自然化するということは、現象学的心理学によつて同定されてきた意識の本質的構造を、認知科学の説明枠組みのなかに統合するということを意味するのである。言い換えると、それが意味するのは、現象学的心理学によつて同定された意識の本質的構造が、認知科学の説明枠組みの一部であると認めることであり、その逆もまた然りと認めることである。したがつて、この場合は一方的な基礎づけ関係ではなく、相補的な基礎づけ関係ということになる。

現象学は認知科学にとって基礎的な学問であらねばならないと、たとえ現象学者が要求したとしても、認知科学者はそれを認めようとはしないはずだ。しかしその一方で、認知科学者は、現象学と認知科学の相互作用、相互的制約については受け入れることができるかもしれない。現象学が適切に自然化にされればよいわけで、すなわち、現象学的心理学によつて獲得された意識に関するデータの本来の構造が認知科学の説明枠組みに適切なしかたで統合されればよいのである。

フッサールは『イデーン』第一巻において、「心的プロセスの数学化」という可能性をオープンなままにしておいた。

しきりと人の心に浮かんでくる問いに、次のようなものがある。すなわち、還元を蒙った諸現象の形相的区域においては（その全

区域であれ、或いは何らかの一部分区域であれ）、記述的なやり方」と並んで、そのほかにまた、直観的所与を純粹かつ厳密な理念的なものに置き換えてゆく理念化的やり方も、存在しうるのかどうかという問いが、それであり、もしそうなればその理念的なものは、そのとき実には、体験の普遍学のための——つまり、「記述的」現象学の対蹠点に立つものとしてのそのの——根本手段として役立ちうることになるであろう。（Husserl 1982, p. 169）。

【訳注14】【注15】

しかし、たとえ現象学的心理学という領域が自然化にされることになったとしても、自然化されることができない現象学、すなわち超越論的現象学という次元はまだ残存する。フッサールは『デカルト的省察』において以下のように、超越論的現象学と現象学的心理学を区別している【注16】。

一方（「現象学的心理学」では、存在するものとして前提された世界での所与をもつており、それらは人間の心的内容として捉えられるが、他方（「超越論的現象学」では、それと内容的には同じだが平行する所与について。そうした言い方はできない。というの、世界はそもそも、「超越論的」現象学的態度においては現実としてではなく、ただ現実の現象としてのみ効力をもっているからである。【訳注17】（Husserl 1999, p. 32）

現象学的心理学と超越論的現象学とがパラレルな関係であるということはフッサールが一貫して主張していたことであるにもかかわら

ず、すなわち、同一の「パラレルデータ」が現象学的心理学を為す自然的態度において取り扱われるのと同時に、超越論的現象学を為す超越論的態度事実においても取り扱われるという事実にもかかわらず、現象学においてこの二つの階層を本質的なものとして区分するということは、哲学的観点からも、重要あり、かつ不可欠である。かくして、「最終的に、すべてのものに関して世界妥当性をもたらす」(Husserl 1970, p. 69) 超越論的主観性としての精神または意識は、自然におけるなんらかの対象としては考えることができないので、つまり、形而上学的コミットメントがあっても、方法論的コミットメントがあっても自然化することはできないので、超越論的現象学は厳密に反自然主義の立場を堅持するということになるのである。したがって、この意味において、超越論的現象学の次元を自然主義的な説明枠組みに統合するという可能性はない。超越論的現象学という次元を無視し、自然科学的な枠組みに現象学全体を統合していこうとすることは、現象学の本質的な部分、すなわち、哲学としての特長や、卓越さを捨ててしまふことに他ならない。

五、結論

本稿では、神経現象学とその基本的な方法論概念である相補的制約性に関して二つの問いに焦点を絞った。第一に、十分に成熟した神経現象学が相補的制約性という方法論的概念を使用し、説明のギャップを埋める、あるいはハードプロブレムを解決するという仕事を完遂できるかどうかを吟味することで、認知科学の観点からこの神経現象学というリサーチプログラムの重要性を考察した。その結果、このリサーチプログラムは、説明のギャップを架橋することができるかもしれ

れないが、そもそも形而上学的なハードプロブレムの解決を顧慮していない、という仮の結論にたどり着くことができた。

第二に、相補的制約性という概念を用いて目指される現象学の自然化という神経現象学の目的が、そうした自然化はある種の改良版の自然主義に他ならないのではないかという疑いの目を向けられつつも、結局のところは現象学一般に備わる反自然主義的な態度と両立しうるのではないかということを吟味することで、本稿では現象学の観点からこの神経現象学というリサーチプログラムの限界について考察した。その結果、このリサーチプログラムは現象学的心理学の範囲内に留まっていなければならない「世界の究極的な存在の意味」(Husserl 1970, p. 69) といった哲学的問題の発見や解決ということに関しては沈黙しなければならないという結論に到達した。そうした哲学的問題は、現象学で言えば超越論的現象学のみが、超越論的還元という手法を用いて適切にしかたで問題の所在を見極め、それを最終的なしかたで解決することができるのである【注18】。

ダン・ザハヴィは、現象学の自然化は超越論的現象学を包含しないのではないか、という本稿と類似した見解をすでに上梓している(Zahavi 2004; Zahavi 2010)。ザハヴィの議論を追えば、超越論的現象学は「自然化というプロジェクトに対して、本質的なしかたで異を唱えるようなものだろう」(Zahavi 2004, p. 339) と論じつつも、現象学的心理学に対しては「自然化のプロジェクトに貢献することができる、実証的科学と相補制約的な関係を結ぶことができるかもしれない」(Zahavi 2004, p. 343) と評価している。とはいえそれにもかかわらず、ザハヴィはこの自然化というプロジェクトに関していくつかの難点を予見している。

第一に、こうしたタイプの現象学の自然化は、「現象学を哲学的に興味深くさせるような優れた部分」、すなわち超越論的現象学的の次元を含むことができない。ザハヴィは、このタイプの現象学の自然化をして「現象学の自然化」の名には値しない、まさにそれだからこそ問題なのだと考えているように思われる。というのも、「現象学は基本的に……超越論的哲学の試み」(Zahavi 2004, p. 340)とザハヴィは考えるからである。本稿では第四節において、現象学の自然化の限界を示すことによって、こうした懐疑論へ回答を提示することを試みた。私見では、たとえこの現象学の自然化というプロジェクトに包含することができない現象学の別の部分の方が哲学的により興味深くより基礎的だと最終的に容認するとしても、現象学的心理学という現象学の重要な部分を含んでいるこのタイプの現象学の自然化を無下にする理由はないと考えている。

第二に、ザハヴィによれば、「認知科学と現象学的心理学との」相互作用が、いかにして説明のギャップを埋めることにつながるのか」(Zahavi 2004, p. 339)ということがまだ明確になっていない。ただ、本稿では第三節において現象学の自然化の重要性について論じた折、この問題を論じ、説明のギャップは現象学の自然化によって架橋されうると結論した。この点については、もう少し詳しく説明しよう。

私見では、ザハヴィは「現象学の自然化」の意味を非常に弱いものとして捉えることに制限している。ザハヴィの見立てによれば、説明の枠組みのなかに現象学を統合しようという現象学の自然化の「ラディカルな提案」は完全に「見当違い」(Zahavi 2010, p. 14)なのである。ザハヴィはそうしたラディカルな提案に抗して、「すこし控えめな提案」を提示している。それによると、現象学の自然化とは単に「経

験的科学との実り多い交流、実り多い協働に現象学が取り組んでいくという課題」(Zahavi 2010, p. 8)となる。現象学と認知科学は「互いに利することができ」、そして「哲学は、経験的科学に存する基礎的および理論的仮説を問題にし、明瞭になるよう彫琢することができ」(Zahavi 2004, p. 344)と云う。

しかしながら、上述したように、現象学の自然化、あるいはその方法論的概念である相補的制約性の意味を、単純に「相互作用」ないしヒューリスティック戦略に限定してしまえば、説明のギャップを埋めるには弱すぎるということになる。さらに付言して、これまで本稿で行ってきた試みをまとめよう。「ラディカルな提案」と言ったときには、「現象学の自然化」という語が現象学を自然科学の説明枠組みに統合するものと理解すればよいし、また、相補的制約性という語を現象学と認知科学の生成過程と理解すればよい。たとえそうだとしても、それらが「現象学が説明を提供しうる超越論的説明」(Zahavi 2010, p. 14)に取って代わるといような帰結に陥る必然性はないのであり、その危険性は我々が現象学の二つの次元を注意深く区別することにより回避されるのである。

以上のことから分かるように、自然的態度の範囲内にある現象学的心理学は自然化することができる。この自然化は方法論的コミットメントを伴うことで最終的には説明のギャップを架橋する可能性があり、自然的世界を科学的に説明する際には有用なツールを提供してくれると期待される。また、現象学の自然化は、現象学が有する反自然主義的な立場と両立不可能なわけではない。しかし、それには、現象学研究の内部にはレベルの異なる二つの立場、すなわち現象学的心理学と超越論的現象学があるということを注意深く認識しておくことが

参考文献

- Bayne, T. (2004). Closing the Gap? Some Questions for Neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3, 349-384
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. New York: Oxford University Press
- Chalmers, D. (2006). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Theories of Mind: an Introductory Reader*, Eckert, E. (Eds) Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 224-249
- Churchland, P. (1986). *Neurophilosophy. Toward a Unified Science of Mind-Brain*, Cambridge: MIT. Press.
- Crick, F. (1995). *The Astonishing Hypothesis*, London: Touchstone
- Dreyfus, H. (1982). Introduction. *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*. H. Dreyfus and H. Harrison, eds., Cambridge, MA: MIT Press
- Edelman, G.M., Tononi, G. (2000). *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*. Basic Books
- Edelman, S. (2008). *Computing the Mind: How the Mind Really Works*. Oxford University Press, USA
- Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge: MIT Press / Bradford Books
- Gallagher, S. (1997). Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science. *Journal of Consciousness Studies* 4/3, 195-214
- Gallagher, S., Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. London :

New York : Routledge

Gładziejewski, P. (2010). Neurophenomenology: An Invitation to Discussion.

Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard 1 (1), 179–189

Hempel, C. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York: Free Press

Hempel, C. (1998a). Two Basic Types of Scientific Explanation. *Philosophy of Science*. New York: London: W.W. Norton & Company, 685-694

Hempel, C. (1998b). The Thesis of Structural Identity. *Philosophy of Science. New York: London: W. W. Norton & Company*, 695-705

Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenology*, trans. D. Carr. Evanston, IL: Northwestern University Press

Husserl, E. (1980) *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Third Book: Phenomenology and the Foundation of the Sciences*. trans. T. Klein and W. Pohl. The Hague: Martinus Nijhoff

Husserl, E. (1982). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff

Husserl, E. (1987). Philosophie als strenge Wissenschaft. *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* (Husserliana XXV), Nenon T. & Sepp H.R. (Eds.), Kluwer: Dordrecht, 3-62

Husserl, E. (1989). *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the*

- Phenomenology of Constitution*, trans. R. Rojewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Husserl, E. (1999). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff
- Husserl, E. (2001). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. Hrsg. von Michael Weller. Dordrecht (Husserliana XXXII)
- Jackendoff, R. (1987). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, MA: MIT Press / A Bradford Book
- Koch, C. (2004). *The Quest for consciousness: a Neurobiological Approach*. Roberts and Co.
- Levine, J. (1983). Materialism and Qualia: The Explanatory Gap, *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354-361
- Levine, J. (1999). Conceivability, Identity, and the Explanatory Gap. *Toward a Science of Consciousness III*, S. Hameroff, A. Kaszniak & D. Chalmers (Eds.), Cambridge, MA: MIT Press, 3-12
- Lutz, A. (2002). Toward a Neuropsychology as an Account of Generative Passages: a First Empirical Case Study, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1, 133-167
- Lutz, A., Thompson, E. (2003). Neuropsychology: Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies* 10, 31-52
- Moran, D. (2008). Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism, *Continental Philosophy Review* 41/4, 401-425
- Nagataki S., Hirose S. (2007). Phenomenology and the Third Generation of Cognitive Science: Towards a Cognitive Phenomenology of the Body.
- Human Studies* 30,219-232
- Nagel, T. (1974). What Is it Like to Be a Bat?, *The Philosophical Review* LXXXIII, 4, 435-450
- Noë, A. Thompson, E. (2004). Are There Neural Correlates of Consciousness?, *Journal of Consciousness Studies* 11/1, 3-28
- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B., Varela, F. (1999). Beyond the Gap: An Introduction to *Naturalizing Phenomenology, Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., and Roy, J.-M., eds), Stanford, CA: Stanford University Press, 1-80
- Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. MIT Press
- Sellars, W. (1963). *Science, Perception and Reality*. London: Routledge
- Thompson, E. (2007). *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. Cambridge, Massachusetts / London, England
- Thompson, E., Noë, A. Pessoa L. (1999). Perceptual Completion: A Case Study in Phenomenology and Cognitive Science. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science* (Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., and Roy, J.-M., eds), Stanford, CA: Stanford University Press, 161-195
- Thompson, E., Varela, F. (2001). Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness. *Trends in Cognitive Sciences* 5, 418-425
- Thompson, E., Lutz A., Cosmelli D. (2005). Neuropsychology: An Introduction for Neuropsychologists, *Cognition and the Brain: The Philosophy and Neuroscience Movement*. (Andy Brook and Kathleen Akins eds), New York and Cambridge: Cambridge University Press,

Uher, K. (1987). A Clarification of Edmund Husserl's Distinction between Phenomenological Psychology and Transcendental Phenomenology. *Journal of Phenomenological Psychology* 18 (1), 1-17

Varela, F. (1996). Neurophenomenology: a Methodological Remedy to the Hard Problem. *Journal of Consciousness Studies* 3, 330-350

Varela, F. (1997). The Naturalization of Phenomenology as the Transcendence of Nature. *Alter* 5, 355-381

Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press

Yoshimi, J. (2010). Husserl on Psycho-Physical Laws, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* X, 25-42

Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the project of naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (4), 331-47

Zahavi, D. (2010). Naturalized Phenomenology. *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science* (S. Gallagher and D. Schmicking eds). Springer, 3-20

脚注

1 Nagel 1974; Jackendoff 1987; Flanagan 1992; Searle 1992; Chalmers 1996; Edelman et al. 2000; Koch 2004; Edelman 2008を参照された。

2 認知科学のいわゆる第三世代と、現象学との関係についてはNagatani et al. 2007を参照された。

3 同様に、エヴァン・トンプソンはフッサール現象学に対して批判的で、現象学の「誤謬」や「現象学の破綻」といったことに言及しているのだが

が (Varela et al. 1991, p. 19)「そうしたトンプソンも指摘しているのは、ドレイファスが編集した論文集の著者は皆、ドレイファス流のフッサール解釈に強く影響を受け過ぎているという点である (Tompson 2007, pp. 413)。

4 例えば、ポール・チャーチランドのいう「神経哲学」は強い還元主義を採っている消去主義的な唯物論であるが、それによると、現象学によって同定されるような意識的現象をたとえ一顧だにせずとも、神経科学は認知的現象を十分に説明するという (Churchland 1986)。

5 ヘテロ現象学が試みているのは、「三人称の科学的バースペクティブにおいて利用可能なデータに基づいて、説得力のある、そして十全な意識の理論を構築すること」(Gallagher et al. 2008, p. 17)である。エドワード・マールバッチハの現象学的記述の定式化は、科学者と現象学者の間での、心的現象についてのコミュニケーションの促進を意図したものである (Gallagher et al. 2008, p. 28)。「現象学的洞察を実験デザインのかなかに」前倒しし、予め組み入れ(フロントローディング)をすることによって、現象学の前倒しは「現象学的分析によって得られた洞察に基づいて、実験の組み立て方に情報を与える」ということを可能にする (Gallagher et al. 2008, p. 38)。「なお、この注におけるGallagher et al. 2008の引用に関しては、ギラガー・ザハヴィ著・石原孝二・宮原克典・池田喬・朴嵩哲訳『現象学的な心——心の哲学と認知科学入門』(勁草書房、2011年) 19-64頁を参照した。」

6 「いかにして科学的説明が心的経験を明らかにするかを見て取ることは本当に簡単なことであるが、しかし逆の方向、すなわち、経験から科学へと向かう方向については、概して無視されてきた。いったい、現象学的説明は何を提供することができるのだろうか。少なくとも、二つの側

面を視野に収めることができよう。一つ目は、現象学的説明がなければ、直接的なしかたで入手された経験の質は消え去ってしまう。あるいは、謎に包まれてしまう。二つ目として考えられるのは、構造的説明が経験的観察に制約を提供するということである」(Varela 1996, p. 343)。

7 「原因を特定する」ということに帰着する「因果的説明」と、DNモデルに関する科学的説明との差異に関しては、Hempel 2008a, p. 687を参照されたい。

8 ザハヴィは自然主義における方法論的コミットメントと、形而上学的コミットメントとを区別している。「方法論的コミットメントというのは、行き着くところ、正当化に資する正しい基準は自然科学において見出される、あるいは自然科学こそがそれを供給するという考え方に至る。形而上学的コミットメントは一元論的である。それによると、ただひとつの種類の事物が存在し、それは自然的プロパティを有した事物であり、およそ存在するものは自然的なものであるということになる」(Zahavi 2010, p. 5)。

9 「説明と予測に関する構造的同一性テーゼ(あるいは対称性テーゼ)」に関して言うと、科学的説明は「論理構造において科学的予測と異なっているのではなく、ある種の実践的な関心において科学的予測と異なっているのである。ある事例において、結論において記述された出来事はすでに起こったものとして認知されるのであり、普遍的法則に適合している言明ならびに個別的事実が、そうした出来事を説明するために探し求められる。別の事例について考えれば、後者の言明、すなわち普遍的法則に適合している言明などがまず与えられており、そして、懸案の出来事についての言明がそうした普遍的法則に適合している言明などから、その懸案の出来事の生起が推定される時刻よりも前に導出されるのである

る(Hempel 1998b, p. 695)。

10 「世界を記述する次元、世界を説明する次元において、科学はあらゆるものの『ものさし』となる。すなわち、それがそうあることの『ものさし』であり、それがそうではないことの『ものさし』である(Sellars 1963, p. 173)。「一般的な哲学的議論によって意識に関する問題を解決するというのの望みがない。必要とされているのは、こうした問題にたいして新たな光を投げかけてくれる新しい実験の提案なのである」(Crick 1995, p. 19)。

11 フッサールの「自然主義に対する三つの批判」に関しては、Moran 2008を参照されたい。

12 フッサール著・渡辺二郎訳『イデーンⅠⅡ』(みすず書房、1979年) 109頁の記述を適宜改変したものである。

13 フッサール著・立松弘孝・榊原哲也訳『イデーンⅡⅡ』(みすず書房、2009年) 147頁。

14 フッサール著・渡辺二郎訳『イデーンⅠⅡ』(みすず書房、1984年) 40頁。

15 フッサールがどの程度まで意識の自然化を容認していたのかということについては、Yoshimi 2010を参照されたい。

16 現象学的心理学と超越論的現象学の区別のより詳細な解明についてはUsher 1987を参照されたい。またUsher 1987は、超越論的現象学の哲学的含意を理論的文脈および歴史的文脈において詳細に検討している。

17 フッサール著・浜渦辰二訳『デカルト的省察』(岩波文庫、2001年) 678頁。

18 フッサールはこうした超越論的哲学的問題について以下のように記述している。「超越論的哲学に携わる哲学者にとって、……レアルな客観

の全体性は……問題となりうる」(Husserl 1970)。

(Tae-Hee Kim・テーヒー・キム・建国大学校)

(中澤栄輔・なかざわ えいすけ・東京大学)

ワークシヨップ1

初期デリダとハイデガー『ハイデガー』講義(一九六四―六五)をめぐる――

提題者 加藤 恵介・亀井 大輔・長坂 真澄

オーガナイザー 亀井 大輔

二〇一四年はジャック・デリダの没後一〇年にあたる。その間、デリダ研究の状況は大きく進展した。その要因のひとつが、二〇〇八年から開始された遺稿の講義原稿の刊行である。とりわけ、一九六四―六五年の講義原稿『ハイデガー…存在の問いと歴史』(*Heidegger's question de l'Être et l'Histoire*, Galilée, 2013) は今後のデリダ研究にとって決定的なものである。

デリダはその初期からハイデガーに強い影響を受け、晩年にいたるまでハイデガーを読み続け、論じ続けた。したがってデリダとハイデガーとの関係の究明は、デリダ思想を研究する上で最も重要な課題のひとつである。とはいえ、従来の公刊テキストにみられる初期デリダのハイデガー論は断片的なものにとどまり、決して理解しやすいものではなかった。しかし今回、説明的配慮に満ちた講義という形式を持つ本書が公刊されたことで、当時のデリダが、いかにハイデガーに取り組みながら自らの思想を形成したのかが、明快で一貫した論理のもとに俯瞰できるようになった。当講義録では、これまで明らかでなかったデリダの『存在と時間』読解の内実が示されるとともに、多くの興味深い議論が展開されている。

本ワークシヨップの目的は、この新資料の登場をひとつの機縁として、初期デリダとハイデガーとの関係についての考察を深め、議論を交わすことにあった。デリダと現象学に関わる研究に従事する三名の提題者が、それぞれの視点で『講義』を読解し、デリダ・ハイデガー関係についての考察を提示した後、参加者とともに全体での討論を行った。予想を超えて多数の方の参加があり、有益な議論を交わすことができた。以下では、各提題者による発表要旨を発表順に掲載し、討論についての報告を記す。

亀井大輔「デリダの『存在と時間』読解と歴史の問題」

『ハイデガー』講義においてデリダは、『存在と時間』を読み解きながら、現存在の分析論から出発して存在の問いへ――あるいは、現存在の歴史性の問いから存在の歴史性の問いへ――と至ろうとするハイデガーの動向のうちに、存在論の「解体」がはらむ困難を見て取る。本提題では、この講義が行われた一九六四―六五年はデリダが〈現前の形而上学の脱構築〉の思想を形成する時期にあたることをふまえて、デリダの思想形成という関心から『ハイデガー』講義に迫ろうと試み

た。発表では講義全体の見取り図の提示を行なった後、フッサールおよびハイデガーの歴史性をめぐるデリダの議論の足取りを辿った。以下の要旨では講義の見取り図については省略し、歴史性をめぐる議論をまとめる。

デリダは一九六二年の『幾何学の起源・序説』で、フッサール晩年の歴史論を超越論的歴史考察だと捉えた。この講義においてもフッサールの歴史性は、一方でヘーゲルの歴史の形而上学とは異なる点が強調される。しかし他方で、ハイデガーにおける現存在の歴史性(Geschichtlichkeit)の構造としての生起(Geschehen)の運動と対比した場合、フッサールの議論は依然として形而上学にとどまるとされる。それは、フッサールにとって歴史性とは超越論的主観性の歴史性であること、フッサールの歴史の目的論は人間主義的であり、学問の理念にもとづくということ、フッサールの議論は近代という「世界像」の時代のなかに納まること、などの指摘によって論じられる。

加えて、フッサールの歴史性が〈現在〉を中心とした歴史性であるという重要な論点が提示される。デリダは『序説』で、無限の理念が生まれて受け継がれていなければ、超越論的歴史性は成立しえないと考えた。『序説』では、意味の無限の伝達可能性は言語、エクリチュールの可能性へと掘り下げられたが、『ハイデガー』講義では、歴史的な理念の対象の伝承は「同じものの伝達」であり、その伝達の時間性は〈現在〉という形式、すなわち「生き生きとした現在」を基盤とすることが強調される。デリダによれば〈現在〉を歴史性の条件とみなすのは「歴史性を還元」し「歴史を要約してしまう」ことであり、「〈現在の現前性〉の哲学は歴史を欠いている」。こうしてフッサールの超越論的歴史性は、無歴史的な現在を基盤とする歴史性とみなされる。

現前の形而上学によって隠された「歴史性そのもの」を現出させるためには、歴史性を隠蔽する〈現在〉そのものを解体しなければならぬ。デリダはフッサールの無歴史的な歴史性に、ハイデガーの生起にもとづく歴史性を対置させて、そこに〈現在〉の解体をみる。つまり、ハイデガーの解体とは、〈現在〉によって隠蔽された歴史性を暴き出す作業なのである。

ここにはデリダの脱構築の出発点となるモチーフが読み取れる。それは言ってみれば、歴史を否定する〈現在〉の哲学に対して、歴史の肯定である。ただしデリダにとって歴史とは、自己同一的な〈現在の不可能性〉を意味するものであり、それは差延の思想に直接通じるものである。また、『声と現象』等のフッサール論(いわゆる現前の形而上学論)はこの講義に由来するのであり、デリダの脱構築思想の展開にとつてのハイデガーの重要性がうかがえる。

さて、このように現存在の歴史性の特徴づけた後、デリダは『存在と時間』第七二節以降を集中的に読解する。デリダによれば、ハイデガーが目指すのは、存在のエポックによって隠蔽されている存在の歴史を現われさせることであるが、『存在と時間』では現存在の歴史性が時間性との関係から論じられるにとどまるがゆえに、存在の歴史性へと移行する途中で「息切れ(essoufflement)」を起こしている。したがって『存在と時間』は、存在のエポックの終わりを告げてはいるが、まだ存在のエポックに属している。とはいえ、このことは必然的なことから、「形而上学を脱構築(déconstruire)するために形而上学のなかに身を置く端的に解体的な分析の必然性」である。

デリダはこの事態を、ハイデガーの歴史性の条件となるものに追究する。デリダは『存在と時間』第七四節で論じられる「遺産の伝承」

における「自己伝承」を、自己触発（『カントと形而上学』に登場する概念）と表裏一体とみなす。自己触発が根源的時間として時間の条件であるのと同様、自己伝承は歴史性の条件であり、現存在の歴史性を生み出す生起の運動に不可欠なものである、とデリダは捉える。

では、この自己伝承＝生起の運動とは何か。『存在と時間』第七五節によれば、生起の運動はたんなる時間の経過ではなく、アリストテレス以来の形而上学的な時間概念では理解不可能である。それゆえハイデガーは、場所の変化としての運動（Bewegung）に対し、生起の運動を運動性（Bewegtheit）という語で区別する。この運動性を明らかにするためには、形而上学的な時間概念を解体しなければならぬ。しかし『存在と時間』では、時間概念の解体は着手されておらず、「生起一般の運動性格の存在論的な謎」が残り続ける。以上の読解で『講義』は終了するが、本提題では、デリダにとってこの謎は翌年の講義（『ウーシアとグランマー』の原型）において「痕跡」の問題として引き継がれ、その後のハイデガー論を準備したのではないかという観点を仮説的に提示した。

討論では、多くの有益な指摘をいただいた。とりわけ、どのように存在論的差異が差延へと受け継がれたのか、また、ハイデガーの存在の歴史のアポリアをデリダはどのように引き受けたのかという問いから、今後取り組むべき課題の示唆を受けた。

長坂真澄「なぜ『存在』の語に抹消線は引かれなければならなかったのか——哲学の哲学による自己批判として、ハイデガーの思索を読む——デリダのハイデガー講義（一九六四―六五年）より」

本提題は、デリダの『ハイデガー……存在の問いと歴史（学）／物語』

に依拠し、デリダがハイデガーの『存在と時間』を、脱・物語、脱・隠喩という差延の運動として捉えること、それがデリダの「差延」概念へとつながることを提示した。

1 脱・物語、脱・隠喩としての哲学

ハイデガーは“Geschichte”（歴史）を“Historie”（歴史学）から区別する。“Geschichte”は“geschehen”（生起する）という語に、“Historie”は“historia”（生起したことを知る）という語に由来するからである。しかし彼は他方で、『存在と時間』冒頭において、“Geschichte”を「物語（μῦθος）」の訳語として用いる。ここでハイデガーは、プラトン『ポリステース』の議論を提示し、哲学は存在についての「物語」から手を切らなければならないとする。かくしてハイデガーは、存在を常に「存在者」という隠喩に置き換えてきた存在論の歴史（Geschichte）を「解体すること（Destruktion）」を唱える。

2 保証のあり方の変遷

このためハイデガーは、従来の哲学的言説が自らの保証としてきたもの——現前している（vorhanden※）保証（我、主観性、明証性等）——と手を切り、全く別の保証を出発点にとる。デリダはそれを「二つの保証」として提示する。第一の保証は、言語という現実実、あるいは、言語において存在の意味があらかじめ理解されているという現実実である。第二の保証は、存在の問いにおいて「問うもの（das Fragende）」であると同時に「問いかけられるもの（das Befragte）」でもある、この「我々」「現存在」である。

※当原稿でデリダは“vorhanden”を常に独語表記しているが、“present”とも訳している。

3 時間性

デリダは、このように、現前しているものを保証としないことにおいてこそ、時間性が真に考えられようと考ええる。現前している審級にあらゆるものが基づけられるなら、時間は、非時間性あるいは汎時間性、超時間性を前提に捉えられてしまう。対してハイデガーは、現存在の有限性そのものとして時間性を考察する。死にうるという有限性が、現存在の本来的な全体存在を「保証する (sichern)」。ハイデガーはさらに、「生誕と死との間の現存在の伸び広がり」という動性、「生起 (Geschehen)」の「存在論的な謎」の究明に向かう。

4 歴史性

さて、死にうる現存在の本来的時間性に「根ざす」ものとして、本来の歴史性の考察が開始される(第七二節以降)。この本来の歴史性から、本来の歴史学が可能となるとされる。本来の歴史学の開陳は、哲学の歴史の解体という課題のための準備とされる。対して、通俗的な歴史の了解内容は、「世界・歴史性」に、通俗的な時間概念は「内時間性」に基づくとされる。内時間性は、世界の開示と共に公共化されている「世界時間」から構成される。以上の派生関係を考慮するならば、根源的時間性から世界時間、内時間性の派生、また、世界歴史性から通俗的な歴史の了解内容の派生を辿った方が、自然であるように思われる。ところが、まず第七三節で、最も派生的な、通俗的な歴史の了解内容が扱われ、内時間性についての考察は第七八節から第八三節へと「置き移される (verlegt)」。デリダはハイデガーの語「verlegt」を、「差延」概念を予告する「diffère (延期される)」という語で訳す。

こうした「延期」構造のうちで、派生的な歴史／時間概念に多くの頁が割かれ、本来の歴史性が詳細に論じられるのは第七四節のみである。ここでハイデガーは、歴史性に独自の「生起の謎」を、現存在が

「自らを自ら自身に伝承する」こととして記述する。これも、実存論的分析論の、現前しているのではないものを「保証」とする試みである。さらに第七六節において、本来の歴史学が、到来に対する既存性として可能であったものを「取り返す」ものとして論じられる。ここで、「取り返し」により「保証する (gewährleisten)」のことが、やはり、現前する審級に依拠しないことを意味する。しかし、その後内時間性の考察をもって「存在と時間」は中断され、「存在論の歴史の解体」が実行されることはなかった。

以上のように、現前している審級を保証とせず、存在する現存在自身に存在について問いかけるという『存在と時間』の企図は、一貫して保持された。しかしその裏返しとして、この書物は進行するにつれ「保証」につぐ「保証」を重ね、そのいかなるものも最終的なものには至らないという延期＝差延 (Verlegung/différance) の構造をとるのである。

5 アポリア

かくしてデリダは、中断直前の議論の構造に「アポリア的」なものを見出す。一方で、存在の歴史を現存在の時間性に根付かせることにより、存在を現存在から独立した審級にすることを避けなければならぬ。他方で、存在の歴史は絶えず現存在の時間性をはみ出す。このアポリアは、ハイデガーが「存在の問いのために」(一九五五年)で述懐する「方策のなや (Ratlosigkeit)」と呼応する。存在を「存在」と名指すやいなや、存在は、人間に面して存立する対象へと転じてしまふのである。

6 隠喩の自己解体による他なる隠喩の流入

ハイデガーはそれゆえ「言うことの変貌」こそが必要であるとする。

存在を「存在」という語で語ることは、「物語」、隠喩を語ることである。それゆえハイデガーは、語「存在」を抹消する交差線を引く。では、いかなる語りが求められるのであろうか。デリダは、ハイデガーが「語りは存在の家である」と語るとき、この言い回しを隠喩＝転位（metaphor）とは捉えないことを喚起する。むしろ「家」こそが隠喩である。存在了解なく「家」を了解することはできないからである。ただし「存在の家」は、「家」よりも本来的な言い回しであるとはいえず、「存在」と名指す以上、隠喩であることから完全に免れることはない。

ハイデガーは、形而上学の「超克（Überwindung）」はむしろ形而上学の「甘受（Verwindung）」として遂行されると宣言する。デリダは論じる。形而上学的言語を解体するまさにその時に、形而上学的言語で語らざるをえないと。隠喩の解体が完全には不可能であるとはいえず、それが無益であるわけではない。抹消の運動は、存在が退いたその痕跡を消す、終わらなき延期＝差延の運動にはかならない。新たな隠喩による従来の隠喩の解体において、隠喩の根源が歴史性として開陳される。この運動こそが存在を証しする。とはいえず「存在」という語以前に、存在が存立しているわけではない。むしろ存在は、抹消線のうちで初めてその退きの痕跡を垣間見せる。それゆえ、「ウーシアとグラマー」（一九六八年）においてデリダは、抹消線が際立たせる存在と存在者の差異は、存在そのものよりも「古い」と言うことになる。そこでこの差異は、「存在と存在者の彼方」の「差延（différance）」と形容されるに至るのである。

討論の報告・会場からは示唆に富み、核心を突く数々の質問をいただいた。なかでも、ハイデガーの存在の問いからデリダはなぜ／いかに乖離していくのかという質問をいただき、提題者は、デリダの当講

義から後のテキスト群への移行（連続性／非連続性）を詳細に検討することを今後の課題として受け止めた。

加藤恵介「反復と歴史性」

déconstruction（脱構築）という語は、目下わかる範囲では『ハイデガー』講義において初めて現れるが、ここでこの語は『存在と時間』のいう存在論の歴史のDestruction（解体）に対応する訳語の一つとしてのみ用いられる。つまりこの語は当初デリダ自身の思索ではなく、ハイデガーの企図をいう用語として用いられ、この語がデリダ自身のものとして用いられるのは、この後の『グラマトロジー』においてである。彼がそこで脱構築しようとするのは「現前の形而上学」であるが、この表現もまたここでは、ハイデガーがその「解体」を試みたものを指している。このことは、デリダのいう「脱構築」が、ある意味でハイデガーの試みた「解体」の企図の継承、反復として開始されたことを示している。本提題は、デリダがここでハイデガーをどのように解釈＝反復したか跡づけることを試みた。

デリダはハイデガーの存在の問いを特徴づける「二つの保証」を指摘する。「第一の保証」とは、現存在が還元不可能な「事実」として先存在論的な存在理解を備えており、この先理解は「存在」という語の語義の理解であることである。「第二の保証」とは、「問うもの」であると同時に「問いかけられるもの」である「我々」「現存在」の存在であり、このことから「存在の歴史の問いは、現存在の歴史性の問いから始まらねばならない」。この二つの「保証」は、「問い」と「問うもの」の近接性と、我々の我々自身への近接性という絶対的な二重の近接性を意味している。この近接性は後に「人間の目的＝終わり」

において、「自己」への現前」の一形態として、ハイデガーに未だ残存する「形而上学と人間主義の共犯関係」を示すものとされるだろう。このように前期ハイデガーの前提を問題化するだけでなく、これらの「保証」は「『存在と時間』から他のテキストへの移行、特に現存在の歴史性から存在の歴史性への移行が意味するもの」についてのデリダの解釈を示している。

1

「第一の保証」において、デリダはハイデガーのいう「存在の意味の先理解」を「存在」という語の語義の理解と同一視している。しかしこれは『存在と時間』の解釈としては忠実なものではない。そこでは「意味」「理解」という語に独自の規定が与えられており、それらは第一義的には「存在」という語の語義とその理解ではない。「理解」とは現存在の自らの可能性への企投であり、意味とは企投の「そこに向かつて」基づいてである。それらは現在の現前に収まらない時間的な構造を備えており、ハイデガーが現前の形而上学の解体に取り組むのは、現在ではなく将来を第一次的な脱自とする本来的時間性に即してである。デリダはハイデガーの「意味」「理解」の規定に立ち入ることなく、最初から「存在」という語の意味から出発し、これを『形而上学入門』の議論に短絡させている。

それゆえデリダによれば、『存在と時間』において時間は存在の意味の問いへの「一つのアクセスにすぎない」。また現存在の歴史性は時間性に包み込まれたままになっており、歴史性を性格づける独自の概念がない。現存在の歴史性の分析自体が不十分なものとされる。

デリダが「存在と時間」の時間性によるアプローチに距離を置く理由は、まずハイデガーのいう決意性としての本来性のうちに、「固有

の（本来的な）主体性の形而上学」と、それゆえ「倫理的先入見」があることである。後のハイデガーにおいて本来性と非本来性の対立は存在自体の自己隠蔽に席を譲る。さらに本来的時間性においてハイデガーは「将来への脱自を不当に特権化」しており、「現在の特権を将来の特権に代えた」が「過去を将来に對して二次的な脱自とする」。そのため「歴史性の根源についての謎」から抜け出せなかったが、デリダによればこの「謎」はむしろ過去と言語に求められるべきものである。

このようにデリダは『存在と時間』期のハイデガーの現存在の時間性に立脚した思索の前提を、それ以降のハイデガーの言語に立脚する思索と接続することによって問題化し、「将来」よりも「過去」によって形成された言語の歴史性を重視する。しかし単純に前期のハイデガーの思索を離れて中後期の思索に向かうわけではない。

2

デリダは第二の「保証」によって、『存在と時間』から中後期の思索への「移行」を連続的なものとして捉えており、そこに決定的な不連続を見ない。『存在と時間』における歴史性は、存在ではなく現存在の歴史性であり、一方「存在自身の歴史性」とは、現存在の存在理解から出発する『存在と時間』ではなく、『ヒューマニズム書簡』によれば「存在が自らを与える」ことに聴従する「転回」を経た「主観性を離れ去る別の思索」の事柄である。そこに連続性を想定した上であらためてデリダは『存在と時間』の思索から「別の思索」への連続的な移行の不可能性を示し、そこに現存在の歴史性からのアプローチの「息切れ」あるいはアポリアを指摘する。その一つ目の標は、ハイデガーの分析が「現在と現在の現前の特権化する形而上学」を動揺さ

せるものだとしても、批判的局面、「解体的契機」のみに留まっていることであり、二つ目の標とは、現存在の分析論から「彼方へと」、つまり「存在者的なもの、形而上学的なものから解き放たれた〈存在〉の〈歴史〉の問題系へと」「連続的に」向かうことの不可能性である。この二つの標は同一の事柄、すなわち「限定が限定として露呈され、限定の哲学的意味がそれとして現れる」ことによって露わになった「限定を超え出ることの不可能性」を示している。

一方で現存在の分析論は「依然として現存在という存在者の一類型に限定され、形而上学的」である。しかし他方で堅持されねばならないのは、歴史性の根底に現存在の時間性、脱・存の運動である時間化が存することであり、もしそうではなく、歴史性を現存在の時間化から独立したものとみなすとすれば、再び歴史の形而上学に陥ることになる。つまり、「形而上学の言語」による現存在の時間性からのアプローチには「形而上学を脱構築するために形而上学の内部に」留まらねばならない必然性があり、その「超克」は単純な意味での超出としては不可能である。

このように、デリダは『存在と時間』期の形而上学の「解体」にアポリアの性格を見いだしており、それは「単純な超出の不可能性」「形而上学を脱構築するために形而上学の内部に留まる必然性」によるものとされる。しかし、これらの指摘は、この後のデリダ自身の「現前の形而上学の脱構築」についての特徴づけと重なり合う。たとえば『グラマトロジー』によれば、「脱構築の諸運動は構造を外部から動揺させるのではない。これらの構造に住み着くことなしには、可能でも有効でもなく、照準を定めることもできない」。デリダは自らのおこなう「脱構築」において、前期ハイデガーのいう「解体」のうちに見

いだされた、このようなアポリア的な契機を引き受け直し、継承して
いるものと考えられる。

今後の課題としては、この契機と言語の問題、とりわけ隠喩の問題系との連関を考察することが必要と思われる。なお発表後の討議においては、デリダのハイデガー解釈についてのハイデガー研究者の側からの再検討が期待されたが、これについては今後のさらなる議論を待ちたい。

(亀井大輔・かめい だいすけ・立命館大学)
(長坂真澄・ながさか ますみ・大阪大学・日本学術振興会)

(加藤恵介・かとう けいすけ・神戸山手大学)

ワークショップ2

現象学と病理学―マルク・リシールをめぐつて―

提題者 澤田 哲生・小倉 拓也・塩飽 耕規

オーガナイザー 澤田 哲生 司会 村上 靖彦

1 ワークショップ開催の経緯と趣旨

本ワークショップ・オーガナイザーの澤田（提題者を兼任）、提題者の小倉拓也氏と塩飽耕規氏、司会を務められた村上靖彦氏は、現代フランス現象学最後の巨匠マルク・リシールの現象学に関する研究会を、二〇一二年九月から月例で実施してきた。そこで企画されたのが、本ワークショップである。企画の内容は以下のとおりである。

ベルギー出身の哲学者マルク・リシール (Marc Richir, 1943-) の現象学の主な特徴は、草稿を含むフッサールの文書を丹念に読みつつ、現象学を新たな地平に移しかえる試みにある。リシールは「知覚」「認識」「明証性」に裏打ちされたフッサール現象学を、「空想 (phantasia)」「情動性 (affectivité)」「カント的な意味での」「錯覚 (illusion)」に反転させることで浮かび上がる新たな領野で、人間の意識の構造を探求している (cf. Richir 1988, 1992, 2000, 2004)。存命中の人物であるものの、彼の思想を論じた著作は、フランス語圏とドイツ語圏においてすでに数冊出版され、二〇一四年にかぎっても、彼の思想をめぐるワークショップがヨーロッパで二回（ポルトガルとベル

ギー）開催されている。

ところで、「空想」「情動性」「錯覚」から開かれた現象学的領野は、リシールの思索において、健全な意識の生のみならず、なんらかの障害を有する人間の生の考察にもつながっている。実際に、リシールは、『空想、想像、情動性』(Richir 2004, 未邦訳)と題された著作（あるいはその他数多くの書き物）のなかで、精神病理学と精神分析の領域で分析された症例に言及しつつ、そこから独自の現象学の概念（「ファントム身体 (Phantomleib)」「切断された有体性 (Leibhaftigkeit en sécession)」等々）を構築している。彼の現象学を理解するうえで、病理的現象へのアプローチを避けて通ることはできない。

本ワークショップ・メンバーは以上の課題をこれまでの研究会で確認し合い、「現象学と病理学―マルク・リシールをめぐつて」という提題を、日本現象学会第三六回研究大会のワークショップのテーマとして提案した。

2 提題の概要

提題1 澤田哲生「生き生きとしつついびつな生——マルク・リシールのファントム身体論」

病理的な現象を分析することで、リシールはこれまでの現象学になかった、独創的な概念を数多く考案した。そのなかでも中心的な位置を占めるものは、「ファントム身体 (Phantomleib)」と命名された身体概念である。リシールの説明によると、ファントム身体は、「生き生きとした身体性の残滓」であり、「自我」イメージが当のイメージのなかで「蒸発」してしまった生き生きとした身体」(Richir 2004, 28, 29)を表わしている。ただし、生き生きとした身体の「蒸発」は、その消失を示しているわけではない。実際に二〇〇六年の論文で、リシールは「ファントム身体」が「生き生きとした身体」と異なる様態であるにせよ、いぜんとしてある一定の生を維持していると指摘している。「ファントムとしての身体性 (Phantomleiblichkeit)」のなかには、生き生きとした身体性 (Leiblichkeit) が、ゆえに『生 (vie)』がいぜんとして存在している」(Richir 2006a, 43)。さらに彼は、この「生」を「[...] 幻想と、その一次過程を通じた変容の謎めいた生動性」(Richir 2006a, 44)と記述する。ファントム身体は、生き生きとした身体の運動性(「生動性」)をかるうじて——「残滓」として——備えている。ところが他方で、その内実は極度に空洞化(「蒸発」)し、異質な要素(「幻想」)により占拠されている。ゆえに、この特殊な「身体」から分節される行動と運動は現実の経験を反映しておらず、いびつあるいは非健全な形を取る。

フッサールにしたがうなら、「生き生きとした身体」の構成は、感覚

経験が主体の身体に回帰することで達成される。この時に身体に局在化された感覚(再起感覚)は、物体を現実知覚した時の質感であり、あるいは身体意識上に刻まれたその余韻である。これに対して、ファントムとしての身体に関わる要素は、実在の感覚ではない。リシールはその要素の一つとして、精神分析的な意味における「性」(Richir 2004, 44)、つまり抑圧にまつわる出来事を挙げている。記憶と想起の枠組みのなかで保存されうる感覚経験に代わって、実際に知覚されたかどうかも定かではなく、あえて思い出すことが忌避されるものの、主体の意識と意図に反して不意に回帰する経験が、主体の身体に局在化する。リシールは、このように、生き生きとした身体を構成を支える局在化の要素が変容されたケース(「幻想」、「一次過程」、「性」、等々)を想定することで、生き生きとした身体とは別の水準で構成される「身体」、つまり「ファントム身体」を発見した。ファントム身体が「生き生きとした身体」の内実の空洞化(「蒸発」)を表わしているのなら、それは後者の消失ではなく、ある別の次元(「性」と「幻想」)における身体構成の始まりを告げるものである。

ファントム身体という概念を構築した後、リシールはこの概念を用いて、精神病理学および精神分析で分析された諸症例の読み直しに取りかかる。ここでは、神経症、倒錯、精神病(主に統合失調症)が考察対象となる。神経症においては、現実の運動感覚が「トラウマ」(Richir 2004, 357)と入れ替わる。倒錯においては、「欲望」(Richir 2004, 307)が実在の感覚を排除することで、患者の身体行動が柔軟性を失い、特定の対象(フェティッシュ)に専ら関わるようになる。統合失調症においては、指示対象のない「不安」(Richir 2004, 378)が患者の身体に局在化することで、患者の言動は周囲の者たちの理解が

及ばない、独自の論理に支配される。これらの現象が示すように、身体に局在化する感覚が一度希薄化し、その空洞に別の異質な要素が入り込むことで、ファントム身体は構成される。この時の患者の人格を、リシールは「『生き生きとしている』が、容貌や直観的な形象を付与する『身体』を持たない（身体物体を持たない）精神」（Richter 2006a, 44）と記述する。生き生きとした身体の内実が蒸発すると、当の身体は消失するのではない。むしろその空洞（すき間）の部分に異質な要素（トラウマ、欲望、不安）が殺到し、ある別の水準で身体構成が始まる。そして非定型あるいは非健常な行動が分節され、症状（失声、倒錯、迫害妄想、等々）として固定される。空洞化（蒸発）した身体に、絶えず局在化しようとする異質な要素のプリズムと、そこで形成されるいびつな行動こそが「ファントム身体」に残る最低限の——そして「奇妙な」——「生」を表わしているのである。

以上のとおり、リシールは病理的な場面を、現象学の諸概念（志向性、生き生きとした身体、局在化）の欠如例と安易に結論せず、むしろこの種の否定的な生の場面を現象学の諸概念を更新する契機（「ファントム身体」として、積極的に引き受けている。この点に、彼の病理的現象に対するアプローチの現象学的な意義の一端が垣間見られる。

提題2 小倉拓也「フランス現代思想における『精神病』の哲学的布置——メルロー・ポンティ、ラカン、ドゥルーズ、そしてリシール」

小倉氏の発表は、リシールの病理学におけるアントナン・アルトーを扱った統合失調症論に注目し、それを、狭義の現象学の文脈にではなく、フランス現代思想における「精神病（psychose）」——エニ-

ル・クレペリン以来の伝統で神経症（neurose）から構造上区別される——をめぐる哲学的布置のなかに位置づけるものであった。小倉氏は、現象学、精神分析、ポスト構造主義を横断しつつ、文献上の明確な参照関係があるメルロー・ポンティ、ラカン、ドゥルーズの精神病論の展開を辿り、そこで一貫して問題となっていることを、主体と世界の前論理的な出会いの契機にかかわるある種の障害であると特定したうえで、その問題系のなかでリシールのそれを評価しようと試みた。

メルロー・ポンティは『知覚の現象学』（一九四五年）における精神病者の幻覚についての分析のなかで、精神病者がそれを欠いているがゆえに幻覚の内面性に閉ざされてしまう機能、その有無こそが世界内存在する人間の知覚と精神病者の幻覚を分かつ機能を、「根源的臆見（opinion primordiale）」つまり世界への前論理的な「信（foi）」と規定している（PhP, 400-401）。これは、幼児の夢や空想のように、世界や対象を前論理的に受け入れ肯定する信であり、懷疑や推論といった定立的な思考に先立ちそれらを可能にするもの、世界との原初的な契約であり、知覚の現象学において他者との共存や受動的総合としての出生の問題を裏打ちしている根本的な契機である。ここで精神病者の生は、世界とのそのような原初的な契約のし損ないとして特徴づけられるのである。

ラカンは、精神病の構造を論究する際に、メルロー・ポンティによる精神病の分析に言及しながら、それに対して批判的な議論を展開する。彼は「ジャン・イポリットによるフロイトの「否定」の評釈に対する応答」（一九五四年）において、フロイトの否定論に依拠しながら、精神病の機制を「抑圧（Verdrängung）」が削除されていること、すなわち「棄却（Verwerfung）」に見えた（Réponse, 366）。抑圧とは、

無意識の一次過程における世界に対する原初的な「肯定 (Bejahung)」であり、棄却とは、そのような肯定を前提とした二次的な「否定 (Verneinung)」ではなく「原初的な肯定にまさに対立するもの」(Ibid., p. 387)である。ラカンはこれを、ハイデガーの言葉を用いながら「世界が存在させられてあること (laissé-étre, sein lassen)」の「打ち切り」と表現する。ここでも精神病は、世界との原初的な契約の失敗と考えられるが、ラカンはそこに抑圧＝原初的な肯定＝根源的臆見を退ける、精神病者に固有の主体性の構造を見てとる。

この方向をラディカルに推し進めたのがドゥルーズである。ドゥルーズは、ラカンの上述論文の成果を摂取するかたちで、根源的臆見や原初的な肯定を退け、宙吊りにし、所与の生を超えて生を新たに組織化し直す可能性を精神病理に見いだす。ドゥルーズはそれを「否認 (Verneinung)」をその機制とする倒錯に見いだが、この倒錯概念は精神病的機制である棄却によっても特徴づけられており (Deleuze 1967, 54, 57 n. 1)、『その否認≠棄却』というカメラ的定式の含意は、『意味の論理学』(一九六九年)における、アルトーに由来する「器官なき身体 (corps sans organ)」(Deleuze 1969, p. 220)の導出の議論において展開される。器官なき身体とは、根源的臆見や原初的な肯定をなかつたことにする、すなわち自分自身が生まれなかつたことにするという精神病的な機制によって導出される、主体と世界とのあらかじめの妥協を排除する栄光の身体であり、ドゥルーズはそこに、生や経験をもはや可能的ではない仕方では拡張していく「能動＝行為 (action)」(Ibid., 110)を見いだすのである。ここに賭けられているのは、根源的臆見や原初的な肯定としての第一の起源を転覆する「第二の起源」の積極的創出の可能性である。この議論は、臆見と手を切るといふ哲

学の根幹にかかわっていると同時に、それを徹底的に思考し遂行するために精神病を要請するという点で、精神病によって、哲学的思考の素朴にすぎない前提を問いに付し、哲学を刷新しようとするものとも言える。

小倉氏は以上の哲学的布置のなかにリシールの精神病論を位置づける。事実、リシールはまさに、アルトーによって、フッサール現象学において問いに付されることのない暗黙の前提、すなわち疑いや否定の可能性に先立ち生が私に無媒介的に与えられているという臆見を問いに付している。アルトーが絶えず吐露する「私は思考を持っていない」という非実在感、すなわち「思考の脱身体化」は「生き生きとした身体性 (Leiblichkeit)」が蒸発した「ファントム身体 (Phantomleib)」を、神経症や倒錯よりも完遂されたかたちで現出させる (Richir 2004, 63-64)。リシールによれば、このような脱身体化したファントム的な生において、現象学において方法的ではない独我論が現実化し、精神病者はフッサールの言う根源的なものではない「疑似・根源的なもの」(Richir 2006a, 42)へと回帰する。小倉氏はこれを、ドゥルーズにおける「第二の起源」の創出に比しながら、リシール自身の意を超えて、ある種の「精神病的エポケー」の可能性として積極的に評価することはできないかという問いを提出して、報告を閉じた。

提題3 塩飽耕規「面接室のなかの還元——臨床心理士からみたリシール現象学」

現象学は、日本の医療現場に対して、①現象学的精神病理学、②ケアの現象学、③現象学的心理学としてのフォーカシング、④現象学者によるインタビューの四つのアプローチに貢献してきた。①では、と

くにフッサールやハイデガーの諸概念が、統合失調症患者、うつ病患者、人格障害者等の精神医療の対象となる精神疾患の患者の経験の構造を理解する際の役にたってきた。②では、患者の身体に目を向ける技能を發展させてきた看護師が、患者の病理構造の理解ではなく、患者との対人接触場面そのものを分析する際、現象学の概念を参照してきた。③は、心理学者ジェンドリンによる心理療法の一技法であり、その継承者たちが發展させたものである。フォーカシングは、心理療法の最中にクライエント自身がみずからの身体の中から生じているfelt senseに焦点をあてるという技法であり、そのfelt senseはクライエントの治癒の一契機とみなされている。④では、文化人類学において洗練された方法であるインタビューを現象学者が独自の仕方で行い、この対話のなかで立ち上がる意味の産出に参与するというものである。

これまでの現象学の医療への応用を概観すると、本来一人称の学問であった現象学が、二人称に応用されてきたことがわかる。アプローチの仕方は様々であるが、患者、クライエント、インタビュアーの経験に焦点が当てられてきたといえる。つまり、分析する主体と分析される主体が分断され、ともすると、分析する主体は記述内容の背後に退くことになる。フッサールが、自ら考案した方法論を用いて、自らの知覚経験を詳細に記述し、そこから新しい概念を創出するという学問の特質が医療に応用されることはなかった。

以上の課題を踏まえ、塩飽氏は臨床心理士としての活動経験を活かしつつ、クライエントの経験の構造の分析のための現象学ではなく、治療者としての自らの経験を分析する方法としてあらためて現象学を応用する可能性を提示した。

治療者自身の経験を記述する際、「知覚」や「明証性」を基盤とするフッサールの現象学ではなく、「空想」や「情動性」を出発点とするリシールの現象学を参照することの意義は、塩飽氏の見解によると、以下の点にある。

塩飽氏の臨床心理士としての活動のなかでは、クライエントの表情や身体運用の特異性に注目したり、彼らの発言の意味を理解したり、そのなかに潜む感情に感情移入することは重要な価値をもたない。つまり、知覚の現象学や言語の現象学は、臨床心理士の経験の一部しか語りえない。面接室のなかで開かれる経験とは、共感とは無関係な情動や、母語を基盤として共有可能な言語活動がバラバラになり指向性をもたない空想が動きだすような経験だからである。そういった経験は「現象学的エポケー」や「形相的エポケー」遂行以後のフッサールの経験ではなく、エポケーをエポケーする「誇張的エポケー」(Richter 1992: 102-103) 遂行以後のリシールの経験と類似している。

具体的にいうと、患者の発する言葉やささいな衣擦れが不快に耳をつんざくような異常な聴覚的経験、自分の声と患者の服の色がダブるような共感覚的経験、患者の体重によってできた椅子の凹みが自分の感情に置き換わるような感情経験、自分の声が見たこともない患者の家の近くの路地の暗がりや響くような聴覚的視覚的イメージ、面接室の窓の外に巣くった蜘蛛巣に引つかかかってしまうような身体感覚、自分が面接室の中に置かれたフェイクグリーンになってまるで光合成をしているかのような妄想的経験、すでに患者の「神」になってしまっただけで引き返せないような予感などに包まれる経験などがそうである。これらの経験は、リシールがカントの『判断力批判』における「崇高」を、発展的に捉え直した経験と重なると考えられる。

また、上記の経験を開示すると考えられるリシールの「誇張的エポケー」は、ウィルフレッド・ビオンの「記憶なく欲望なく理解なく」(Bion 1970) という方法と同じ構造をもっている。このビオンの方法は、なんらかの表象を志向する「記憶」、逆立ちの記憶印象を志向する「欲望」、自身の地平を参照する「理解」をすべて宙吊りにし、仮象が「忘れたい明晰さのようなものを伴って、呼び出されてもいないのに、くつきり判明にもたらされる。そしてその後、再び捕まえることのできるような痕跡を何一つ残さず消え去る」(Bion 1970) ような経験を開く。ビオンはこの経験の内実について詳細に記述していないが、リシールのいう「崇高」はそれを的確に捉えている。

ビオンとリシールの方法の類似性は、方法としての現象学が、面接室のなかの方法としても応用できる可能性を示しており、クライエントを目の前にした治療者自身の経験を説明する可能性も示している。そして、既存の現象学概念を他者の経験に当てはめる病理学としての現象学ではなく、心の治療という特異な状況のなかで、治療者が一人称的に現象学を遂行し、その自らの経験から新たな概念を生み出す可能性を提言することで、塩飽氏は提題を閉じた。

3 質疑応答と今後の課題

三者の提題の後、数多くの質問が会場および司会の村上靖彦氏から出された。質問の数は多かったものの、各質問に共通の問いは、治療の問題であった。この問題に関して、三人の提題者が答えに窮した事実是否定できない。この問題に関して、リシールは神経症の治療のプロセスのなかの「思いつき (Einfall)」とどう現象に注目しているか

の、その説明は治療の最中の出来事からよりも、むしろその結果から回顧的になされていることは否めない。「決定的な展開、治療の時 (kairos) は患者次第でしかない」(Richir 2004, 360) という、彼の命題は、以上の問題を象徴的に表している。疾病時の患者の体験構造は、リシールの記述と分析を考察することで、ある程度説明できるが、疾病から治療にいたる過程に関しては問題が生じる。この問題は、リシールによる病理的現象へのアプローチを超えた問題であるので、今後扱いを検討する必要があると言える。とりわけリシールの病理論の前提となる、現象学の casting の作業のなかに、この問題を解決するためのヒントを探す方向性が提題者たちの間で共有された。

参考文献

1. マルク・リシール(Marc RICHIR)の文献

[Richir 1988] : *Phénoménologie et institution symbolique* (Phénomènes, temps et êtres II), Jérôme Milion, 1988 ; [Richir 1992] : *Méditations phénoménologiques. Phénoménologie et phénoménologie du langage*, Jérôme Milion, 1992 ; [Richir 2000] : *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Jérôme Milion, 2000 ; [Richir 2004] : *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*, Jérôme Milion, 2004 ; [Richir 2006a] : « *Leiblichkeit et phantasia* », *Psychothérapie phénoménologique*, Wolf, 2006.

2. その他の参考文献

[Bion 1970] : Bion (Wilfred), *Attention and Interpretation* (1970), Karnac

Books, 1984 ; **[Deleuze 1967]** : Deleuze (Gilles), *Présentation de Scher-
Masoch*, Minit, 1967 ; **[Deleuze 1969]** : *Logique du sens*, Minit, 1969 ;
[Réponse] : Lacan (Jacques), « Réponse au commentaire de Jean Hyppolite
sur la *Verneinung* de Freud », in *Écrits*, Seuil, 1966 ; **[PhP]** : Merleau-Ponty
(Maurice), *Phénoménologie de la perception* (1945), Gallimard, 1976.

(澤田哲生・さわだ てつお・富山大学)

(小倉拓也・おぐら たくや・日本学術振興会・明治大学)

(塩飽耕規・しわく こうき・遊心会にじくりニック)

(村上靖彦・むらかみ やすひこ・大阪大学)

ワークショップ3 「男女共同参画」と現象学

1. 趣旨

2013年、日本現象学会において「男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループ」が発足した。日本哲学会ではすでに、2012年に同名のワーキンググループが発足し、会員へのアンケート調査をはじめとする活動を展開しているが、日本現象学会でも、男女共同参画や若手研究者支援に関して何らかの取り組みを継続的に行っていく必要があると委員会で提言されたのがきっかけである。立ち上げメンバーとしては、さし当り、委員会で推薦された数人と、さらにその推薦で合計8名の会員が決定したが、今後は、関心をもつ会員に居住地域や職歴に関係なく広く参加してもらえる方法も検討している。活動内容としては、当面は次の二つを柱とすることがグループ内で合意された。ひとつは、大会時のワークショップの開催、もうひとつは、男女共同参画や若手研究者支援の視点から、改善の余地があると考えられる事項についての委員会への提言である。当ワーキンググループでは、後者のような、学会の規則や慣例、運営方法など、実際の側面での改善とともに、現象学会ならではの、また現象学の観点を生かした、学問的な取り組みも同時に必要であると考えている。

提題者 池田 喬・成定 洋子・稲原 美苗

オーガナイザー 中 真生

そこで、今回行われた第一回のワークショップでは、男女共同参画と若手研究者支援のうち、まずは前者をとり上げ（次回は後者をとり上げる予定である）、男女共同参画の問題を、とくに現象学の観点から、あるいは現象学との関連で考えるところのようなことが言えるのかを探索する目的で、『男女共同参画』と現象学』をテーマとして掲げることにした。（なお、男女共同参画を「」に入れたのは、提題のひとつで、この表現の経緯や妥当性自体が考察の対象となっているためである。）提題は、池田、稲原の二名のワーキンググループメンバーに加え、現象学外の立場で活躍されている沖縄大学の成定氏に依頼した。成定氏は、文化人類学、ジェンダー論を専門とし、女性センターや大学において、「男女共同参画」の支援事業に携わってきた。以下は、各提題者自身による提題の概要である。

2. 提題の概要

①池田喬「なぜ日本現象学会で〈男女共同参画〉なのか？―現状を認識し、疑問に答え、将来を展望する―」

「なぜ日本現象学会で〈男女共同参画〉なのか」と題した今回の発

表では、第一に、男女共同参画の取組みに対してしばしば投げかけられる疑念に応答することで不要な誤解を取り除き、第二に、差別なき社会という男女共同参画の本来の目標にとって現象学が決定的に重要な理由を論じた。

(1) 男女共同参画の具体的方法のなかで辛辣な批判が集中するのは、「ポジティブ・アクション(PA)」の「優先枠(クォータ)」である。これを学会にも導入して委員会の一部に女性枠を設けるという提案がなされたら、以下のような反論が噴出すると予想される。女性であることを理由に委員に選出することは、その人の能力ではなく属性による選別であり、むしろ男女平等の理念に反する差別的処遇ではないか。女性枠の存在により選出されなかった男性がいた場合、これは逆差別ではないのか。

こうした異論は、男女間差別を解消するはずのPA自体がまさに差別的措置なのだと主張している。その意味で、PAの存在意義を揺るがす根本的な問題提起である。だからこそ、日本にはるかに先行して「アファーマティブ・アクション(AA)」に取り組んできた米国の法哲学・倫理学においては、多くの論者がその妥当性を吟味してきた。

一般に、現行の差別の規範倫理学においては、人種や性差に敏感な区別の全てが悪質な「差別」だとは考えられていない。むしろ、どういう場合に差別(区別)は道徳的に悪質になるのかが問われており、D.ヘルマンは、その基準として、当該の行為が「劣位化(Demean)」を意味するか否かという点を挙げている。例えば、黒人の公共施設への立ち入りを禁止ないし制限していたジム・クロウ法は、この集団の成員に劣っているものという烙印を押す以外の実践的目的をもっていないため、悪質な差別である。しかし、マイノリティ枠の設定には、

白人男性に二流階級の烙印を押すという目的はないし、そのような効果を示してもいない。このように、公民権法で廃止が求められた従来からの差別政策と、この差別の解消のためのマイノリティ枠の設定では、目的も効果も全く異なる。したがって、両者を同じように「差別」と呼ぶのは奇妙な反応であるように思われる。

また、AAに対する反論においては、人種や性差のような属性は一切考慮せずにもっぱら試験や業績といった中立的基準によって選別すべきだという考えがしばしば表明される。しかし、現実を見てみれば、年齢制限を設けて若手を優先的に採用するとか、地方大学で特有益な教育経験を積んだ人を評価するとか、外国人のみを対象として教授職の公募をするとか、明らかに能力とは別の属性や背景に訴える優遇措置は大学ではさまざまに行われている。このような意味での「多様性」の確保に対して強硬に抵抗する人はあまりいない。ところが、人種や性別に関する限り、強い拒否反応が現れたり、さらには、努力が報われない悪意なき白人や男性の不遇さが強調され、文化的・歴史的に支配的であり続けてきた集団の利益の損失に焦点が移され、さらには「逆差別」を訴える被害者になったりさえする。以上のように、PA/AAに対する反論は、多数派に一方的に加担する偏見や誤解を含んでいる限り、説得力がない。

(2) PA/AAに関する議論は、その支持者も反対者も同じように「実質的な機会の平等」を理念として掲げる「分配パラダイム」の中で動いている。これに対して、フェミニズム現象学の代表格であり政治哲学者であるI. M. ヤングは、このパラダイムを、第一に、能力による競争が生むさまざまな格差を反省なしに肯定する傾向があることと、第二に、差別的な不平等は所得や賃金の問題には本来還元でき

ないことを理由に批判した。彼女によれば、差別の経験を深刻にしている要素には「抑圧」がある。例えば、スケジュール管理やオフィスの清掃などの物質的労働は、専門職や支配人に、より「高級」で知的な仕事をすることを可能にする。それによって後者は一層の社会的承認を獲得し、力を増し、より良い給料を得るのに対して、前者の貢献は気づかれない程である（搾取）。また、この分業体制の場合、課題決定をなす後者の者たちに対して、前者の者たちは最もルーティン的で細かく決まった仕事をするのでその結果を管理されやすいが、しかし、課題やマニユアルの作成に参加できるわけではない（無力）。こうした抑圧の構造は、ハラスメントの要因とも考えられるが、分配パラダイムでは全く議論されない。

学術界における男女共同参画は「女性の社会進出」に尽きるものではない。逆差別論自体にひそむセクシズム的傾向、「属性ではなく能力で」というスローガンが黙認する労働現場での決定権の格差やそれが促進する抑圧。男女共同参画について考えることは、学術的に掘り下げるべき社会の重大な局面に何重にも目を開かせる。そして、ヤングの議論が示唆しているのは、生きられた経験の学としての現象学には、主流の理論的考察が隠蔽しがちな差別経験の真相を「見えるようにする」使命があるということなのだ。

（池田喬・いけだ たかし・明治大学）

②成定洋子「『男女共同参画』をめぐる呪縛と試練、展望…科学技術振興機構（JST）『女性研究者研究活動支援事業』を事例に」

「男女共同参画社会」が人口に膾炙し、国や自治体のみならず、大

学や企業において「男女共同参画社会」が推進されるなか、二分法的な主体の本質主義化や異性愛主義的家族制度の枠組みに、性的指向や性自認、パートナーシップのあり方をはじめ込もうとする傾向が見受けられる。「男女共同参画社会」をめぐる展開や実践―矛盾や葛藤、誤解や誤用を含む―がいかななされてきたのかということを多面的に丁寧に見ていきながら、「ジェンダー／セクシュアリティの両面において、男女の二分法を脱する地点から、いかに男女共同参画社会基本法に息吹を吹き込めるか、またいかに家族神話に基づく法制度をずらしていけるか」について考える必要がある。本発表では、「女性研究者」への国家的支援策である、独立行政法人科学技術振興機構（JST）の「女性研究者研究活動支援事業」（以下、「女性研究者支援事業」）に焦点を当て、A大学の「女性研究者支援事業」実施過程における「男女共同参画社会」や「女性研究者」をめぐる諸問題―①支援対象の問題（限界）と②「性別」（「女性研究者」など）に関わるカテゴリーの呪縛に関わる問題―とともに、それらに対する応答や新たな取り組みを考察・検討した。

日本政府による「女性研究者」への支援策は、「女性研究者がその能力を最大限に発揮できる」ことを目標に「第3期科学技術基本計画」（2006年3月閣議決定）の「第3章 科学技術改革システム」に「女性研究者の活躍促進」として明記され、2006年度よりJSTによる「女性研究者支援モデル育成事業」「女性研究者養成システム改革加速事業」「女性研究者研究活動支援事業（一般型）（拠点型）（連携型）」が実施されてきた。助成を受けた機関は、事業終了後、各機関の数値目標等の達成状況に関する報告書に対する事業評価を受けることになっており、2006～2014年度の実施機関は延べ120に

及ぶ。これらの「女性研究者」に対する国の支援事業については、「女性研究者運動の成果」として「女性研究者」への初めての国家的支援が実現したことが評価されつつも、①助成金の支給期間終了後、運営継続資金のない中小の私立大学は応募を断念せざるを得ない、②「科学技術創造立国」として、理工系分野が重視されている、③性別役割分業意識解消の視点が弱い、④助成金を女性研究者からの必要性の高い保育所運営に使うことができない、⑤競争的資金であるため、助成機関では、実績を上げるためにスタッフの過重労働が避けられず、専門の研究と事業運営の両立が困難、⑥不安定な雇用形態にいる研究者の女性比率の高さに対して、解決策を見出せていないなどの問題点も指摘されている（JSA女性研究者技術者委員会）。

さらに、これらの問題点に加えて、専任教員の中でも、子を産み育てる異性愛の「女性研究者」に対する支援を主とする施策や制度は、⑦高等教育機関の教育・研究現場における「非異性愛」やシングルの「女性研究者」の存在の軽視、或いは不可視化を招くとともに、⑧異性愛主義的な「家族」の再生産を「規範」としてジェンダー化・本質化・自然化された「女性研究者」を再生産する構造を作り出してしまう懸念がある。A大学において、これらは、「女性研究者」や「男女」のカテゴリーの呪縛の問題として表出した。

A大学における事業開始時点では、全ての事業対象者は「女性」の「常勤研究者」とされていたが、事業実施過程において、様々なニーズが想定されていた対象者以外にあることが明らかになり、複数の支援策においては、非常勤講師などの非正規の研究者と学生を対象者に包含することとなった。この背景には、男女共同参画支援室で勤務していた有期の非常勤スタッフたちが、当事者としてだけでなく、非常

勤講師からの要望を基に、全学的に正規と非正規における既存の研究活動上の差異を縮めようとして、支援対象をめぐる性別や職種によるカテゴリーを問題化しようとしたことが大きい。支援室の非正規スタッフが運営を担ったことが、間接・直接的に、(対象の単なる多様化に留まらず)カテゴリーの問題化と解体、および非正規労働運動に結び付いたことは意義深い。

「男女共同参画社会」の実現を目指す一方で、社会規範化されたカテゴリーや関係性を再生産・強化するなど、国家的な「女性」支援策による「副産物」は小さくない。しかし、支援策の内外において、カテゴリーを解体し、アイデンティティの政治を批判的に検討しつつ、労働(研究活動)をめぐる自由論を語ることはできないものだろうか。恐らく、そのような「自由」は、個人的な経験と社会的な個々のカテゴリーとのずれを生み出しながら、労働の前提とされている異性愛主義的家族制度や男女の二分法を問題化・解体することによって、男女をめぐる差異か平等の二者択一の選択肢を内破することを可能にするのではないか。

(成定洋子・なりさだ ようこ・沖縄大学)

③稲原美苗「フェミニスト現象学とその応用——つながりの「知」への展開——

本提題では、現象学と男女共同参画とのつながりについて考察し、そのつながりによって展開されてきた多様性が必要であると示唆した。提題者は社会学や障害学の領域で「障害のある女性の身体」について研究をしていた。しかし、それらの領域では障害のある女性の「生

きづらさ」やその身体的な経験を当事者から切り離してしまう危険性があるように思えた。その後、発表者はフェミニスト現象学や当事者研究を学び、弱者の視点・男女共同参画の視点に立つ現象学を考えるようになった。提題者は、このような現象学的な考え方が支援者の専門知と当事者(女性や障害者)の経験知とをつなぎ、さまざまな「違い」を尊重して受け入れ、それらの違いを積極的に活かすことにより、変化しつづける「知」を創り上げてきたことを提唱した。女性や障害(疾病)の経験を分析する場合において、その一人ひとりの現象(特性や環境)を男性・健常者中心主義の規範に嵌め込んだり、固定観念に傾倒したりしない。特に、フェミニスト現象学の特徴を活用することによって、女性や障害者の「生きづらさ」を詳細に記述・分析し、一人ひとりのニーズに合った支援や治療の方法を専門家とともに見つけ出せるのではないだろうかという提題を挙げた。

フェミニズムやジェンダーの視点に立つ現象学には大きな意味がある。男性中心に構築されてきた従来の現象学にはそうした視点が欠落している。このような欠落の問題点は、月経、妊娠、出産、育児などのケースにおいて明らかにする。例えば、妊娠や出産の経験を男性がどのように理解しているのだろうか。身体的に変容し、複雑な心理状態になる。それに加えて、周囲の態度も変わるのだ。多くの女性も社会一般の考え方を内面化しており、男女共同参画の視点に立たない。このような視点に立つということは、当然、女性差別と闘うことを意味する。そうでなければ、女性の経験を扱い「生きづらさ」を明確にし、問題の解決に向かって進むことはできない。その意味で、フェミニスト現象学はいわば政治的な哲学実践であり、中立的・非政治的なアプローチをとる従来の現象学とは明確に異なる。

男女共同参画の視点から私たちの生活世界を見れば、女性に限らず、子ども、障害者、高齢者などの「弱者」や「マイノリティ」について多角的に考える機会を与え、そして、あらゆる人々が共生できる社会を目指すことにつながる。つまり、「普通の男性」というカテゴリーから排除された人々の経験を知るという目的においても、フェミニスト現象学は有効性をもつのではないかと考えている。本提言の中で、障害者の問題について考察し、その問題を「治す」「治さない」という観点から捉えない「当事者研究」について簡単に説明した。「当事者研究」は現象学の影響を受けて発展してきた自助プログラムであり、障害者を「エンパワー」することをその目的としてきた。エンパワーメントとは、その人がもともと持っていた力を取り戻すという意味であるが、当事者研究の中のエンパワーメントは、その人がもともと持っていた「苦勞」も取り戻し、その苦勞と生きていけるようにするための力をつけるというものである。障害者は健常者中心社会における差別によって劣等者としてみなされてきたので、エンパワーメントが必要である。

障害者のエンパワーメントを実現するためには、支援者や家族と当事者の関係の対等性が必要になる。障害者の社会運動が指摘した伝統的な健常者中心社会に対する最大の批判は、社会が障害者を不適切な環境に適応させようとして、社会の影響力を行使してきたという点にあった。そのため、障害学においては、障害そのものがもつ社会的な障壁を意識的に最小化していく考え方が生まれた。これが「障害の社会モデル」である。障害学は障害化していくプロセスに自覚することによって、当事者自身に関する差別に意識的に関わろうとする立場を提唱した。障害の現象学は一人ひとりに潜む健常者の規範を意識化

することによって、医学の客観主義に絡め取られることなく、新たな「知」を創造していく術が見つかるかもしれない。

あらゆる「マイノリティ」の不可視性を考える上で、現象学は一つひとつの経験を可視化するという役割があり、「ありのまま」を記述することによって、「当たり前」の規範を疑問視する。社会的な規範のもとで不可視化された問題を検討し、「マジョリティ」の視点から構築されてきた考え方や研究のあり方を見直し、「他者化」されてきた人々の声に耳を傾け、その人が実際に経験してきた「生きづらさ」を明確にしていくなかで、フェミニスト現象学や障害の現象学の役割なのではないだろうか。そして、男女共同参画と現象学のつながりは、「マイノリティ」として周縁化されている人々を問題の中心へと位置づけ、「マジョリティ」と「マイノリティ」の格差を是正することを目指す最初の一步を踏み出すと確信している。

（稲原美苗・いなはら みなえ・大阪大学）

3. 質疑応答

フロアから出された質問とその応答の主なものをとり上げる。

① 個人的な経験と社会的な視点との関係について

質問…「男女共同参画」への現象学的なアプローチが、生きられた経験の記述だということには同意するが、「生きられた経験の記述」という個人的な視点と、他方で、社会を構造的にとらえるような大局的な視点とは、どのようにつなげたらよいのだろうか。成定氏の提題は、現象学には依拠していないが、やはり個人的な経験と「男女二分法」や「異性愛主義家族主義」といった社会的なカテゴリーや

法制度などとの関係、あるいはそれが問題になっていたように思える。

成定氏の応答…個人的視点と社会的視点が必ずしもつながっていないとは思わないし、すでにつながっているところもあるように思う。具体的には、既存のカテゴリーや法制度の問題点を明らかにしつつ、そのままでは埋もれてしまう個人の生きた経験を、新たな制度（たとえばハラスメントに関わる制度など）を作ることへと掘り取ることが可能だと思う。

池田氏の応答…現象学的方法においては「身体」が重要な役割を果たすが、そのときの身体とは、個人の側にあるとも社会の側にあるとも言えず、いわば、その中間に位置する「社会を生きる身体」だと言えるのではないか。その意味で、現象学は、個人的経験と社会構造のつながりを発見することに適した考察方法だと思う。

稲原氏の応答…現象学の立場から「身体」とは何かを捉え直し、その考え方を個人的な問題を解決するために活かすことによって、「男女共同参画」という社会的なテーマに向き合えると思う。個人的な問題は常に社会的な問題であり、女性、障害者、高齢者などの問題を考える上で、現象学は重要な役割があると言える。

② 一人称の経験をどう扱うかという問題について

質問…当人にとってはリアリティをもつ経験であっても、その経験自体、あるいはその受け止め方や感じ方自体が、当人がその中で生きている社会のバイアスを受けている可能性がある。つまり、経験の当事者が、社会の規範がもたらすバイアスからどれだけ自由になれているかという問題があるのではないか。だとすると、一人称の視

点に固執し過ぎてもダメなのではないか。このような問題を考慮したとき、現象学には何ができると思うか。

池田氏の応答…一人称の経験自体が偏見やバイアスを含んでいる可能性が大きいので信用に足らないというのは、現象学のあり方への誤解だと思う。これは、現象学とは何かという根本的問題にかかわる事柄だろう。現象学の方法が目指すのは、個人の経験談を集めることではなく、本質を取り出すことである。専門家あるいは研究者だけが問題に貢献できるのではなく、素人や当事者もそこに参画する。そのことによって、当の問題に対する様々なパースペクティブが生み出される。そして様々なパースペクティブから問題を見ることで、ときにバイアスのかかった既存のカテゴリーも、揺さぶられ、崩れていくのではないか。

稲原氏の応答…現象学とは、個人の意識にあらわれる体験の構造を「二人称的に」説明する方法であり、あらゆる理論・推論・科学的仮説のレンズを一旦外して、体験を構造化し、様々な「知」を得ることで「経験」になる。例えば、女性に対する適切な「支援」を考える場合においても、平等性ではなく公平性が求められるケースが多いと思う。全ての女性に同じ支援をしても、女性一人一人の体験が異なるので、一部の女性の状況は改善できるが、多くの女性の状況が何も変わらないことになる。当事者研究と同じように、同じような悩みを持った女性同士で話し合い、どのようにして自分たちの支援を改善できるのかを共同研究してもらい機会を増やしていくべきなのではないか。

その他に、『男女共同参画・若手研究者支援』というふうに問題を

立てると、若くない非正規雇用の研究者はそこから排除されてしまうのではないか」という指摘がフロアから出された。（この点に関しては、名称の妥当性の検討も含め、今後の課題としたい。）

4. 提題から見えてきたもの

最後に、それぞれ異なる視点からなされた三つの提題から、共通して浮かび上がってきたいくつかの点のうち、本ワークショップの趣旨にとってとくに重要と思われる次の二点を記しておきたい。

① 「男女共同参画」と「若手研究者支援」の連続性―「労働」という視点を介して

池田氏の提題では、男女間の問題が実は労働の問題とつながっているという指摘がなされた。たとえば「女性でも能力さえあれば業績をあげ、職を得られるはずだから、アフターマティブ・アクションなどの特別な配慮は必要ない」とする立場は、「属性ではなく能力で」評価すべきという、労働問題における立場と通底するが、この見方においては、「課題決定」と「課題遂行」が別々の集団に分類され、前者が後者に対して地位や賃金において勝る「階級的」格差を肯定してしまうことになる。課題遂行を行う集団は、課題決定を行う集団を支えているにもかかわらず、それは気づかれず、評価や賃金には結びつきにくい。また課題遂行を行う集団は、仕事に関して権限や自律性をもたない。このような格差は、研究という「労働」においても見られる。それは一方で男女間の格差であり、他方で常勤と非常勤の格差でもある。このように、男女の問題と「若手」の問題は、労働という視点から見ると連続していることが明らかになるという。

成定氏は、「女性研究者」への国の支援策である「女性研究者研究活動支援事業」に含まれる問題点と可能性を指摘した。この支援策の対象は、専任で子育て中の女性研究者に限られているため、女性が子育てをするという性別役割分業を解消する視点がない上に、非正規の教員や研究者が実質的な対象になっていないという問題を含んでいる。結果的に、支援事業が異性愛的な家族を固定化するとともに、正規雇用と非正規の差別化を助長することになってしまう。ただ、支援事業を遂行する過程で、性別や正規・非正規という職種の区別自体が問題化され、攪乱されるきっかけにもなったという良い面もあった。成定氏の提題においても、職業としての研究活動という「労働」の観点から見るとき、男女の問題と「若手」研究者の問題は連続していることが示された。

②「男女共同参画」と他のマイノリティの問題との連続性

稲原氏の提題によれば、フェミニスト現象学は、無性的あるいは男性的な「人」ではなく、女性の視点で記述を行うものであり、とくに当事者の身体的経験に依拠するものである。フェミニスト現象学が、従来とは異なる立場から社会の問題を観察し記述する方法であるとすれば、それは男女間の問題だけでなく、障害者をはじめ、病者、高齢者、外国人等の問題にも適用することができるはずであるという。それは、男と女、健常者と障害者などの関係が、「差異か平等か」の二者択一ではなく、後者の前者に対する差異を保ちながらも、両者の公平をめざす道を示す。そうだとすれば、「男女共同参画」の問題に関して、女性の身体的経験に基づいて現象学的に考察することは、男女の問題だけでなく、あらゆるマイノリティの問題を考えることと密接に

つながっていると言える。

成定氏は、男女共同参画の支援事業が遂行される過程で、「男女共同参画社会」という概念そのものの再考が迫られたと指摘する。当初の「男女共同参画社会」では、男女どちらにも当てはまらないと感じる人々や、セクシュアリティの問題は想定されていなかった。しかし、事業遂行の現場で、「男女共同参画社会」の概念には、ジェンダーとセクシュアリティがともに含まれる必要があること、したがってセクシュアルマイノリティの問題を含むものへと拡大されて解釈されることになったと評価している。ここでも、「男女共同参画」の試みが、男女にとどまらず、他の問題へと開かれ、連続していることが示唆されている。

(中真生・なか まお・神戸大学)

ブレンターノの真理論はどこに向かっていたのか

秋葉 剛史

真理とは何だろうか。それはどのような性質であり、どのような命題や判断によってもたれるのだろうか。真理の本性をめぐるこれらの問いに対しては、伝統的にいくつかの答えが与えられてきた¹。本稿の主題は、一九世紀末から二〇世紀初頭にF・ブレンターノがこれらの問いに答えようとする過程で残した考察、すなわち彼の真理論である。

だが、なぜいまブレンターノの真理論なのだろうか。彼の真理論の発展については「標準解釈」と呼ぶうる一つの見方がある²。それはひとことで言えば、ブレンターノ真理論の発展を「対応説から明証説へ」という流れとして捉えるものであり、近年指摘されている若干の修正点を除けば、基本的にすべての解釈者がこれに同意している。だがそうだとすれば、ブレンターノの真理論をいま改めて論じること自体どんな意義があるのだろうか。

本稿でブレンターノの真理論をとり上げるのは、ごく単純に、そのうちにはいまだ語られていない重要な側面があると思うからだ。右の標準解釈は、ブレンターノ真理論が最終的に辿り着いた地点を「明証説」という立場に見定めている。しかし実際のところ、真理に関する

後期ブレンターノの叙述には、その解釈では理解が難しいと思われる点がいくつかある。本稿の目的は、従来の研究で指摘されずにきたその問題点がどのようなものを明らかにした上で、標準解釈に代わる新たな解釈の方針を提示することである。

以下では、まず前述の「標準解釈」の内容を確認し（1節）、次にその解釈では理解が行き届かないと思われる点を指摘する（2節）。そして最後に、それらの点を理解可能にするものとして「機能主義解釈」という新たな解釈方針を提案し、その利点を示す（3節）。

1. ブレンターノ真理論に関する標準解釈

ブレンターノ真理論の発展に関する標準解釈は、すでに『真理と明証』の編者O・クラウスによってその大筋が描かれている（Kraus1930）。それは前述のように、ブレンターノの思想期を前期と後期に分けた上で、その間の真理論の移行を「対応説から明証説へ」というストーリーとして描くものだ。とはいえ、この解釈自体それほど広くは知られていないように思われるので、本節ではその内容をやや丁寧に確認しておこう。（以下本節内では標準解釈を代弁する。）

まず前期ブレンターノの立場は、「真理の概念について」と題された一八八九年の講演で明確に述べられている。その講演で彼はまず、真（ないし偽）という語が第一義的に適用されるのは判断だという自身の見解を明らかにする（§10まで）。次に彼は、アリストテレスによる古典的な真理の特徴づけ（『形而上学』1051b3）が後世において、真理を「ものと知性との対応*adaequatio rei et intellectus*」と定義する立場——以下「対応説」——として受け継がれ、哲学史を通じて支配的だったことを確認する（§36まで）。以上に続き、講演の後半部でブレンターノは対応説の正否の検討へ進む。そこで彼が示そうとするのは、対応説に関する従来の理解にはたしかに不明瞭さや不正確さが含まれているが、ひとたびそれらを修正すれば、対応説は妥当な原理として十分に支持可能だということである（§56まで）。

この後半部にはいくつかの論点があるが、いま特に重要なのは、真なる判断に対応する*übereinstimmen*のころの「もの」に関する議論だ（§40-52）。ブレンターノによると、例えば「竜は存在しない」という否定判断は、真であるにもかかわらず具体的事物*Reales*の領域には対応物をもたない。また同様に、過去や未来のもの、不可能性、数学的法則などに関する真理にも、対応する具体的事物が存在するわけではない。それゆえ、判断の真理性をあくまで何らかの「もの」の存在を通じて定義する方針——ブレンターノはこれを対応説の本質と捉える³——を貫くには、「もの」として通常の事物を考えるだけでは不十分である。そしてここでブレンターノは、この時期の彼に特徴的な一歩をふみ出す。すなわち彼は、判断に対応する相関者の領域を、具体物だけでなく、事物の非存在、未来のあり方、不可能性、等々を含む「完全に無制限」なものとして認め、各判断はそこに含まれる存

在者に適切に対応するとき真である、と主張する（§5）。ブレンターノによれば、対応説はまさにこうした明確化を経ることですべての真理を包括する妥当な原理になる。

だが周知のようにブレンターノは、世紀の代わり目ころ存在論上の立場を劇的に変え⁴、それに伴い、今みたような対応説の擁護は彼にとって不可能になる。直前でみたように、前期ブレンターノの対応説擁護は放埒な存在論を前提している。すなわちそれは、様々な判断を真にする対応物として、非存在、不可能性、過去の事物といった「非具体物」の存在を前提している。だが後期ブレンターノの「もの主義*Reismus*」によれば、これらはある種の言語的虚構にすぎず、本当に存在するのは具体的事物だけだ（KE1）。よって、もはや対応説はすべての真なる判断に関して妥当な原理とはみなされえない（WE137f）。

ではそうすると、真理概念の一般的な定義は不可能になるのだろうか。ブレンターノはそう考えない。後期の彼が対応説に代わって支持するのは、「明証性*Evidenz*」の概念に訴える定義だ。ブレンターノによると、明証性とは判断がもつ原始的特徴であり、それをもつ判断（明証的判断）はある独特の確実さと自明さをもっている（WE142f）。我々は、内的知覚に基づく判断（「いま私は思考している」）や論理法則の判断（「 $A \wedge A$ 」でない）などを通じて明証的判断とは何かを把握しており、判断が真であることの本源的理解はこの把握に存する。もちろん、真なる判断のすべてが明証的なわけではない（盲目的に真な判断もある）から、単純に「真理＝明証」とは言えないが、非明証的真理をも包括する一般的な真理概念は、明証性の概念を使って次のように定義できる（WE139.G142）⁵：

(E) 判断Pは真である ⇕ 何らかの判断者がPと一致した明証的判断を下すことが可能である

つまり、真理は「可能な明証的判断と一致した判断」として定義できるといふことだ。こうして後期ブレンターノによれば、真理は明証性によって分析される。

2. 標準解釈の問題点

さて、以上のような「標準解釈」はブレンターノ真理論の発展をどの程度正しく捉えているだろうか。これについてはまず、ブレンターノの「前期」に関する問題が指摘されるかもしれない。近年のいくつかの研究によれば⁷、右の解釈で「前期」と一括りにされていた一九〇〇年代以前の時期は、正確には一八六〇〜七〇年代の「初期」と八〇〜九〇年代の「中期」に区分されるべきであり、真理論についてもそれに応じた見直しが必要である。この指摘はたしかに有益だが、前節でみた標準解釈に関して本稿で注目したいのはこの点ではない。むしろ以下で考察したいのは、ブレンターノの後期⁸の見解に関する問題だ。

ブレンターノの「前期」をどう区分するにせよ、解釈者たちは、彼の後期の見解を右で(E)として定式化した「明証説」として捉える点では一致している。そしてたしかに、この解釈は次の三つの事実から動かしがたいようにみえる。第一に後期ブレンターノは、対応説が真理の一般的定義としては妥当でないという立場をはっきりさせている(WE: 94, 115-6, 124, 162f; V: 205)。だが第二に、対応説を拒否しながらも、後期の彼は真理の一般的特徴づけを依然として模索している(WE: 131f, 137; L: 192f; V: 149f)。そして第三に、後期ブレンターノ

は、まさにそうした一般的特徴づけを探る文脈で「明証性」の概念をもち出している(WE: 139; L: 194f; V: 150)。これらの事実をみる限り、後期ブレンターノが明証性によって真理を分析しようとしていたことは明らかではないだろうか。

しかし、そう結論するのは気が早い。というのも、ブレンターノが真理について実際に述べていることの中には、標準解釈では理解の難しい点がいくつかあるからだ。それを具体的に述べるため、ここで標準解釈(ないし「前期」)についての正確化を経たその修正版⁹が暗黙のうちに前提している一つの想定に目を向けよう。その想定とは、後期ブレンターノは真理概念に対して通常の意味での「分析的定義」を与えようとしていた、というものである。ただしここで「分析的定義」とは、何らかの概念Cについて(少なくとも)次の二つの規準を満たすような定義項を与える試みのことだ…

- (1) 全域性・定義項は、概念Cのすべての事例に共通するような構成的条件(それを満たすことによって当の事例がCの事例となるような条件)を特定する。

- (2) 非循環性・定義項は、概念Cとは独立に把握可能な概念だけを含む。

この種の定義を与える試みはごくなじみのものだろう。例えば哲学者たちは、知識、因果、表象、善悪、福利、等々の概念に対して(1)と(2)を満たすような定義項を与えようとしてきた。そして目下の文脈に即して言えば、対応説などの伝統的な真理論も、真理概念についてまさにこのような定義項を与えようとする試みとして理解できる。

よって、もし標準解釈が正しく、ブレンターノが真理概念の分析的定義として(E)を提示していたとするなら、彼は、(E)の下辺が(1)と(2)を

満たすと信じていたことになる。いま簡便のため、(E)の下辺が表す条件を「明証との一致」条件と呼ぼう。そうするとブレンターノは、この条件はすべての真理がそれを満たすことで真となるような構成的条件であり、かつ、この条件は真理概念とは独立に把握可能な概念だけを含む、と信じていたことになる。はたしてこれは正しいだろうか。順にみていこう。

(1)に関して たしかにある箇所ではブレンターノは、一般に真なる判断は「明証との一致」条件を満たすことによつて真と呼ばれる、という主旨のことを述べている (AN: 301-2)。このことは、ブレンターノが明証との一致という条件を、判断の全領域で妥当する「グローバル」な真理の構成的条件とみなしていたことを示唆するだろう。だが、話はそう単純ではない。というのも、ブレンターノは明証性概念に訴えた真理のグローバルな特徴づけに加えて、いくつかの判断領域に関しては、その領域だけで妥当するような「ローカル」な真理の構成的条件を挙げているようにみえるからである。

まず、外界に関する判断の一部について、ブレンターノは実は後期にも対応説を捨てていない。前述のように、後期の彼は真理一般の定義としては対応説を拒否するが、その拒否は決して全面的なものではなかったという点は強調されるべきだ。すなわち、ブレンターノが対応説の妥当性を問題視するのはもっぱら否定や時制や様相を含んだ判断に関してであり (WE: 116, 131f)、これらを含まず、彼のいう具体的事物を対象とするような判断——「緑の木がある」のような現在時制の肯定的で定言的な判断——に関しては、その真理性が外界の事物との対応により決定されることは問題視されていない (WE: 945)。そもそもの話、ブレンターノは物理的外界についての实在論者だった

のだから (K: 123)、この種の判断の真理が实在物との対応に基づかないと考える方がむしろ不自然だろう。

また、道徳的判断についても同様のことが言える。ブレンターノが道徳的判断を真ないし偽でありうるものと捉えていたことはまず間違いない (G: ch.3. Cf. McAlister (1982)). また彼の著書の一つは『道徳的認識 *Erfennnis* の源泉について』であることを思い出されたい)。そして彼によると、道徳的判断の真偽は、正しい情動作用 (愛と憎) との一致のうちに「根柢をも (wurzeln) (U: 19, V: 37f)。例えば、「自己の素質を伸ばすことは善い」 (U: 31) という判断が真なのは、自己の素質を伸ばすことへの愛が正しいからに他ならない。このような説明は、道徳的判断の真理性を構成するのは「正しい愛との一致」だという主張として理解できるだろう。またさらにブレンターノは、論理や数学における確然的判断 *apodiktisches Urteil* の真理性に關しても別の説明を与えている。彼の言うことを総合すると、確然的判断はすべての肯定的判断であり (V: 151, L: 168)、その真理性は、概念という一般的な表象 (U: 167-8) に本性上許された結合可能性の範囲に基づく (U: 76)。このような説明は再び、確然的判断の真理性を構成する条件に關するものとして読まれうるだろう。

このように、ブレンターノはいくつかの判断領域に固有の真理の構成条件を与えているようにみえる。だがこれは一見不可解だ。というのも標準解釈に従えば、彼は、すべての真理は「明証との一致」という単一の条件を満たすことで真になると考えていたはずだが、右のようなローカルな構成的条件もまた (当該領域の) 真理がそれを満たすことで真になる条件のはずだからである。グローバルな条件とローカルなそれはどのように關係しているのだろうか。例えば「緑の

本がある」という判断が真であるとき、それは実在物との対応によって真なのだろうか、それとも可能的明証との一致によって真なのだろうか。この問いに対し、標準解釈は満足な答えを与えない。つまり以上の考察は、たとえすぐさま標準解釈の誤りを示すものではないとしても、少なくともその不十分さを示している。

(2) に関して 二つ目の点に移ろう。ブレンターノは実際に、「明証との一致」という条件を真理概念とは独立に把握可能なものと考えていたのだろうか。この点は、従来の研究ではほぼ自明視されており省みられることが特に少なかったが、実際にはそれを疑うべき根拠はある。例えばブレンターノはある講義の中で、真理概念を「分析」する試みを一般に疑問視する発言をしている。真理に関するいくつかの分析の試みがどれも失敗に終わることを確認した後、彼は次のように言う。「ある概念を分析しようとするすべての試みが失敗に終わるというのは決して稀なことではない。問題の概念が基礎的なものである場合、むしろそれ以外ではありえないのだ。〔…〕ひよっとすると、「真」という語の意味に関して問題になっているのは、判断の間にある基礎的な違いであるかもしれない」(G: 139)。ここでブレンターノはこの見方をさらに展開していないので決定的とは言えないが、少なくとも彼が、真理概念が他のどんな概念によっても(ゆえに当然「明証性」によっても)分析されえないという可能性を視野に入れていたことは念頭におかれるべきだろう。

さらに「明証性」概念に目を移しても、標準解釈にとって状況は好転しない。たしかにブレンターノは複数の箇所、明証性の概念は真理の概念に「先行する」という主旨のことを述べているが(192, AN: 301f, WE: 115, 135)、そのほとんどは両者の間の認識論的

序列(判断の真理性を確証するには明証的判断による根拠づけが必要だということ)を述べるものであり、概念把握の先行性に関する結論を支持するものではない。また、ブレンターノが「明証的判断」を特徴づけている他の箇所をみても、見出されるのは、「自明な真理」(WE: 140)のようにあからさまに真理概念を前提したものや、「偽である可能性を排除する」(WE: 144, G: 141)のように実質的に真理概念を前提したものである。つまり、ブレンターノが明証性について述べていることの多くは、むしろ真理概念を前提しているようにみえる。

3. 解決案——機能的概念としての真理

以上のように、ブレンターノの真理論に関する標準解釈は、とりわけ彼の後期思想に関していくつかの問題を抱えている。後期ブレンターノは、たしかに何らかの仕方では明証性を介して真理を特徴づけているが、彼が真理に関して述べていることの全体を、明証性概念による真理の分析的定義の試みとして理解することは難しいのだ。ではそうすると、後期ブレンターノのうちにはいかなる一貫した真理論上の立場も見出すことができないのだろうか。必ずしもそうではない。本節では、標準解釈に代わる新たな解釈仮説として「機能主義解釈」と呼びうるものを提案し、それを通じて、一見謎めいてみえる後期ブレンターノの真理論も十分に整合的な(そして魅力的な)立場として読めることを示したい。

機能的概念 以下の解釈で要になるのは、真理は「機能的概念」と呼ばれるものの一種だという考え方である¹⁰。この考え方の内実を捉えるには、とりわけ、心についての機能主義(以下単に「機能主義」が理解する心的概念との類比が役に立つ。そこでまずはそこからみ

ておこう。機能主義によると、心的概念は、個体の様々な特徴が織りなす因果的・法則的ネットワーク内での機能的役割によって定義される。例えば「痛み」の概念は、侵害刺激によって生じ、回避行動を引き起こすという役割（前者から後者への因果的推移を媒介する役割）などによって定義される、といった具合である。

このように理解された心的概念には、二つの重要な特性がある。まず、一つの心的概念は多様な仕方で実現される。これは、心的概念を定義する「役割それ自体」とその役割を「実現する特徴」という二つのレベルが区別可能なことによる。再び痛みを例にとると、この概念を定義する諸々の役割は、我々ヒトにおいては「C繊維の発火」という特徴によって実現される（とされている）。つまりヒト個体においては、侵害刺激と回避行動の間に立ってその推移を媒介するのはこの神経生理学的特徴だ。しかし他の生物種や火星人においては、この同じ役割を実現する特徴は別であって構わない（し現に別だろう）。心的概念は、それを実現する諸特徴よりも抽象度の高い概念なのだ。

第二に、様々な心的概念は相互に定義的な関係に立つ。これは、一つの心的概念を定義する役割が他の様々な心的概念への言及を含むからである。例えば「痛み」の役割には、右で挙げたものの他にも、「怒り」や「焦燥感」を引き起こすといったものや、ある信念（「痛みはじき快に変わる」と一緒にあってある欲求（「もっと痛みを」）を引き起こすといったものが含まれるだろう。そして、これら後者の心的概念を定義する役割の方も、また別の心的概念への言及なしには特定されえないだろう。こうした仕方では、心的概念は互いの内実を（包括的なネットワークの中で全体論的・間接的に）規定し合うのである。

機能主義解釈

以上をふまえて話を戻そう。ここで提案してみたいのは、後期プレントナーは真理の概念を、いまたような心的概念と類比的なものとして捉えていたのではないか、という解釈仮説である¹¹。既述のように、プレントナーは真理が帰属するもの（真理の担い手）を判断としていた。よってこの場合彼は、真理は、判断の諸特徴が織りなすネットワークに基づき、その中で特定の役割として定義される概念だと考えていたことになる。この解釈——「機能主義解釈」——は、私の知る限りこれまで提案されたことがないが、標準解釈にとつて問題だった二つの点をうまく解決してくれる。

標準解釈にとつての一つ目の問題は、プレントナーによる真理の二種類の特徴づけ（グローバル／ローカル）の関係が不明に留まるというものだった。だが機能主義解釈をとれば、この点は次のように理解できるようになる。まずグローバルな特徴づけの方は、真理概念を定義する単一の「機能的役割」を記述するものとして解釈できる。既にみたように、たしかにプレントナーは、真理概念を一般的に特徴づける際に「明証性」の概念をもち出している（WE: 115, 139, 140）。だがここで注目すべきは、明証性を介した真理の特徴づけは決して孤立したものではないという点だ。むしろそうした特徴づけは、判断がもつ他の様々な特徴——志向的内容と質（WE: 115）、疑いの合理性（G: 141）、蓋然性（WE: 146）、絶対性（WE: 133）、内在的価値（U: 28）など——や、判断同士のような関係——矛盾対当（WE: 132）、正当化（WE: 115）、演繹的導出（U: 202）など——を巻き込む形で行われている¹²。そしてこれらの特徴づけは、いずれも領域中立的な（特定の判断領域に固有ではない）ものとして意図されているから、プレントナーによる真理のグローバルな特徴づけは実質的に、真理をこれらの特徴や関係からなるネットワーク——ただし心的概念の場合とは

異なり推論的なそれ——の中で規定するものになっている。つまりここでは、どの領域の判断に属するときにも共通するような真理の機能的役割が記述されているのだ。

一方で、いくつかの判断領域に関してブレンターノが与えるローカルな記述は、この単一の「真理役割」をそれぞれの領域で実現する諸特徴についてのものとして読まれうる。前述のようにブレンターノはある種の判断は「实在物と対応する」という特徴をもつことで真になる、という考えを後期にも認めていた。だが機能主義解釈をとるなら、そこで彼が認めているのはあくまでも、その種の判断において真理役割を実現するのがこの特徴だということだけである。つまりそこでは、他の種類の判断において同じ真理役割を実現するのが別の特徴であるという可能性は排除されていない。（これはちょうど、ある種の個体において痛み役割を実現するのは特徴Aだという主張が、他の種の個体でそれを実現するのは別の特徴BやCだという主張を排除しないのと同様だ。）そして実際、ブレンターノが道徳的判断や数学的判断について与える説明は、まさに真理役割を実現するそうした「別の特徴」を特定するものと解釈できる。このようなわけで、機能主義解釈は、真理のグローバルな特徴づけとローカルなその双方に自然な位置づけを与えられる。

では標準解釈の二つ目の問題点、すなわち、ブレンターノは「明証性」の概念を真理概念から独立したものとは捉えていないようにみえる、という点はどうだろうか。この点に関しても、機能主義解釈は無理のない理解を提供できる。心的概念の特性として右でみた二つ目と思い出そう。それによると、様々な心的概念は、それらを含んだネットワークの中で互いに互いを定義し合うのだった。それゆえ、もし真

理が心的概念と類比的なものであるなら、真理概念を部分的に定義する「明証性」のような概念が、逆に真理概念を通じて部分的に定義されるとしても全くおかしくはない¹³。つまり機能主義解釈は、ブレンターノが明証性を真理から独立なものと扱っていなかったという事実（これが事実だとして）を説明してくれるのだ。そしておそらく、真理概念とこのような関係に立つ概念は明証性だけではない。というのも、真理の機能的役割を定めるものとして先に示唆したネットワークを形づくる他の特徴や関係の諸概念——判断の質、蓋然性、矛盾対当、演繹的導出など——は、どれも多かれ少なかれ真理概念を前提していると思われるからだ（例えば演繹的導出とは真理保存的な推論形態である、等々）。つまりこれらの概念は、真理概念の内実を規定すると同時に、真理と特定の仕方に関係することにより内実を与えられるのだ。

こうして機能主義解釈は、標準解釈が残していた二つの問題に説明を与える。だがそれに加えて、この解釈がブレンターノに帰す立場は、理論的にみても興味深い。一般に、真理には次のような一見奇妙な特性がある（cf. Lynch 2009）。すなわち一方で、真理という特徴自体は、どの領域の判断に属するときにも同一であるようにみえるが、他方では、異なる領域の判断が真になる仕方は領域ごとに（例えば外界に関する真理と道徳的真理とは）大きく異なるようにみえる。つまり真理は、同時に「一にして多」であるという奇妙な特性をもつのだ。しかし真理を機能的概念とする立場は、真理の「役割」とその「実現特徴」を区別することで、この特性がどうして成り立つかをうまく説明してくれる。

4. 結語

以上本稿では、後期ブレンターノの真理論を考察し、真理は機能的概念の一種だという見解をブレンターノに帰す我々の解釈は、標準解釈にはないいくつかの利点をもつと論じた。もちろんこの解釈にも、テキストの根拠の補強をはじめ多くの課題が残っているが、最後に一つだけ、この解釈が開くより大きな展望にふれておきたい。その展望は、「概念の起源を説明する」という哲学的プログラム（英経験論からブレンターノが受け継ぎシュトゥンプフや初期フッサールも追求したもの）の内実と意義を捉え直す可能性に関わるものだ。従来このプログラムは、ヒュームの原子論の影響下にあるものとされ、ブレンターノらによるそれへのとり組みもその観点から理解されてきた（cf. Chrudzimski (2001: 71)）。だが私見では、このプログラムの眼目はむしろ非原子論的なものとして、つまり、各概念が本来の仕方ではたらく固有の脈絡を見つけ出し、その脈絡を形づくる他の概念との関連のうちで当の概念の内実を問う、というものとして理解されうる。本稿で与えたブレンターノ真理論の解釈はこの方向へ歩み出すものだ。この観点からみたとき、現象学の試み全体がどのようなものとして見えるのか、それを探るのはまた別の機会にしよう。

注

- ¹ 様々な哲学的真理論については、Künne (2003) を参照。
- ² この解釈の支持者には、Antonelli (2006), Chisholm (1986), Chrudzimski (2001), Kraus (1930), McAlister (1982), Parsons (2004) などがある。
- ³ ただし一般には、われほど極端でない立場も対応説と呼ばれる (cf. Künne (2003: ch.3))。

- ⁴ への変化の理由についてはWE:121.4が特に明快だ。McAlister (1982: 42-7) も参照。
- ⁵ への定式化は、Kraus (1930: xxi-vii), Chrudzimski (2001: 70), Parsons (2004: 189) も参照。
- ⁶ Chisholm (1986: 38-9), Künne (2003: ch.7) は、(E) をパースの真理論と類比している。
- ⁷ Cf. Antonelli (2006), Chrudzimski (2001: ch.2) .
- ⁸ Chrudzimski (2001) では、内的知覚判断や様相判断などについても論じられている。
- ⁹ L:92.3も参照。なおKünne (2003: 377) が引くV:149は私見では有力な証拠にならない。
- ¹⁰ へでの機能的概念の説明は、特にKim (2006: ch.6) を参考にしている。
- ¹¹ 真理の機能主義の立場は、例えばLynch (2009) で擁護されている。
- ¹² この種の特徴づけの例ある判断が明証的なそれと矛盾対当の關係に立つことになる判断も真でない (WE:132) 、明証的判断は盲目的に真なる判断よりも善い (U:23) 、等々。
- ¹³ この点で、ブレンターノは「knowledge-first」路線の先駆者としても読まれうる。

参考文献

- ブレンターノの著作 (参照の際は角括弧内の略称を用いる。)
- [AN] *Die Abkehr vom Nichtreinen*, hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Francke, 1966.
- [G] *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Francke, 1952.

- [K] *Kategorienlehre*, hrsg. von O. Kraus, Felix Meiner, 1955.
- [L] *Die Lehre vom richtigen Urteil*, hrsg. von F. Mayer-Hillebrand, Francke, 1956.
- [U] *Vom Ursprung stitlicher Erkenntnis*, hrsg. von O. Kraus, Felix Meiner, 1955.
- [V] *Versuch über die Erkenntnis, Zweite, erweiterte Auflage*, hrsg. von A. Kasil, F. Mayer-Hillebrand, Felix Meiner, 1970.
- [WE] *Wahrheit und Evidenz*, hrsg. von O. Kraus, Felix Meiner, 1930.

その他の著作・論文

- Antonelli, M. (2006) La conception de la vérité du jeune Brentano, in J. Benoit (ed.) *Propositions et états de choses: Entre être et sens*, Vrin: 67-86.
- Chisholm, R.M. (1986) *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press.
- Chrudzinski, A. (2001) *Intentionalisttheorie beim frühen Brentanos*, Kluwer.
- Kim, J. (2006) *Philosophy of Mind, second edition*, Westview Press.
- Kraus, O. (1930) Einleitung des Herausgebers, in Brentano's WE: vii-xxxi.
- Künne, W. (2003) *Conceptions of Truth*, Oxford UP.
- Lynch, M.P. (2009) *Truth as One and Many*, Oxford UP.
- McAlister, L. (1982) *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Rodopi.
- Parsons, C. (2004) Brentano on judgment and truth, in D. Jacquette (ed.) *The Cambridge Companion to Brentano*, Cambridge UP: 168-96.

(秋葉剛史・あきば たけし・千葉大学)

現象学的實在論と感覺の關係説

植村玄輝

ミュンヘン・ゲッチンゲン学派の現象学が實在論的である理由のひとつは、それが自律的に存在する世界に関する存在論的探求とされる点にある。意識は世界の一部であり、意識の本質的特徴の現象学的分析は、たとえば事物の本質的特徴の存在論的分析と根本的には同じだといふのである。こうした発想は、(形式的・領域的) 存在論は現象学的な構成分析によって可能になるという超越論的現象学の立場からしてみれば、素朴さに捉われたままに見えるだろう。実際フッサールは、實在論的な現象学者たちを未熟な現象学者と断じたのだ¹⁾。だが、ミュンヘン・ゲッチンゲン学派の現象学者たちにとって、實在論はつねに単に前提されていたわけではない。現象学的分析そのものの中に實在論の根拠を示すことの試み——實在論を前提する實在論的現象学と対比するため、これを「現象学的實在論」と呼ぼう——も、彼らの議論に残されているのである²⁾。本論の目的は、こうした現象学的實在論をミュンヘン・ゲッチンゲン学派の議論から再構成し(第一節)、それが含意する存在論的主張の内実を實在論的な観点から明らかにすることである(第二節)。

われわれが本論で現象学的實在論の試みの一例として取り上げるの

は、インガルデンによる感覺の現象学的分析である。インガルデン本人によれば、彼の分析はミュンヘン・ゲッチンゲン学派で蓄積されてきた議論に多くを負う(Cf. Streit II/1, 194n20a)。したがって以下では、インガルデンが明示的に参照する議論や、暗黙的に前提しているとなしなせる議論も、その他の實在論的現象学者から適宜援用する。これによって、ミュンヘン・ゲッチンゲン学派における現象学的實在論のあり方をよりひろく見渡すことが可能になるはずだ。

本題に入る前に、感覺の現象学を主題とする理由を明らかにしておく。そのためにはフッサールによる知覚の現象学的分析と觀念論的主張の関連を簡単に確認する必要がある。フッサールは知覚を、非志向的な感覺与件にそれを統握する志向が結びつくことで成り立つ経験として分析する(Cf. Hua XIX/1, 396-7; III/1, 85-6)。感覺与件は世界内の何かではなく意識の実的な成素であり、知覚経験の対象ではない(Cf. XIX/1, 38f)。感覺的なものはたしかに知覚経験の一部をなすが、それは体験(erleben)されることによって非対象的な仕方³⁾で意識に登場するのである(Cf. Hua XIX/1, 358, 411)。したがってフッサールにとって、知覚経験の感覺的な側面に関わる現象学的記述は、知覚が

世界についての経験であることを保証するものではない。知覚経験の現象学的記述がそこで開かれる世界の記述でもあるのは、あくまでもその経験が持つ志向的な側面のおかげなのである。こうした一連の見解は、「世界やその中の事物は（可能な）知覚経験の志向的相関者として構成されるものである」という觀念論的な主張に強い動機づけを与えることになる³⁾。

知覚経験が非志向的な感覚的側面と志向的側面からなるというフッサールの見解を、インガルデンは一方で踏襲する（cf. RIGW8, 15）。しかし他方で彼は、フッサールの觀念論的主張を退けるために、感覚与件が世界内に存在する何かであると論じる。感覚与件が世界内にあるならば、知覚経験の感覚的な側面をなす体験は、すでに世界との独自の関係であることになる。したがって、感覚与件の外在性を現象学分析を通じて示せるならば、インガルデンはフッサールさえも認めざるをえない根拠にもとづいて、フッサールの觀念論の動機を拒否し、そのかぎりで実在論を示唆する見解を擁護できるのである。

一・現象学的実在論

感覚与件の外在性という主張に対してインガルデンが与える現象学的な根拠は、「知覚経験の感覚的側面をなす感覚与件は、経験主体としての自我が関与することで意識に登場するわけではなく、その意味で「自我に対して異他的 (ichfremd)」である」というものである。われわれは本節でこの議論の二つの可能な再構成を示し、それぞれ吟味する。

感覚与件の自我に対する異他性からの議論 インガルデンは、感覚与

件が自我に対して異他であることそれ自体によって、実在論が直接支持されると考えているように見える（cf. RIGW4, 232-3）。だがその際に、感覚与件の自我に対する異他性をほとんど議論なしに認められてしまう。この主張の内実を実際にはそれほど自明ではないのだから、インガルデンの議論を再構成して成否を問うためには工夫が必要になる。

感覚与件の自我に対する異他性は、コンラート＝マルチウス——彼女の感覚論からの影響をインガルデンは明言する（cf. RIGW4, 43-44, 162-163）——が『レアルな外界の存在論と現出論』に残した一連の議論によって明確化できる。コンラート＝マルチウスによれば、「『感覚的に』現れるものは、意識の領域のもと (an) ないしなか (in) にそもそも登場せず、むしろ「…」意識の彼岸にある『世界』にいわば後側から固定された、あるいはそこに根ざした位置を持つ」(OERA, 443)。こうした言い回しはひどく比喩的だが、知覚を想像や想起（これらはあわせて「表象」と呼ばれる）と対比する彼女の別の議論を踏まえることでよりはっきりする。対比のポイントは二つある。第一に、想起や想像の対象は、それが現れる位置に存在するものとして与えられるわけではない（cf. OERA, 366）。たとえば部屋に来るはずの人を待ちわびた挙げ句、その人が外の廊下を歩くのを描くとき、われわれは誰もいない外の廊下にその人が現れるという経験を持つ（cf. OERA, 370）。知覚経験の対象は、こうしたことが起こらないという意味で世界に「後側から固定され」、そこに「根ざす」のである。第二に、知覚経験の対象も想起・想像経験の対象も直観的に現れるが、おのずから顕わになる（「自己告知 (Selbstkundgabe)」という様式で現出するものは前者に限られる（cf. OERA, 371）。知覚経験の

対象の現れを直観的なものにする感覚与件は、それ自身によって主体の外から意識に登場するものとして体験されるのである。これら二点によって示唆されるように、知覚対象が感覚的に意識に現れることに關して、われわれ経験主体は無力である (cf. Streit II/1, 175-7, 199)。この無力さこそ、感覚与件が自我に対して異他であることの内実到他ならない。

だが、感覚与件がいま明らかにしたような意味で世界に根ざし、自我に対して異他であることは、それを世界内の存在者とみなす十分な理由にはならない。世界内に存在するものは自我に対して異他だが、その逆は必ずしも成り立たないからである。ガイガーが (感覚論とは別の文脈で) 指摘したように、たとえば突然沸き起こる怒りや願望は、私がそれに抗うことさえある以上、経験主体としての自我が關与する経験ではなく自我に対して異他であるが、私の意識の实的な要素である (cf. Geiger 1913, 611-2)。

身体性と因果的拘束性からの議論 その一方でインガルデンには、知覚経験の感覚的側面がそれ自体で世界への關係であることを、感覚与件の自我に対する異他性にさらなる考察を加えて論じる戦略も見いだされる。ここで重要になるのは、知覚経験そのものに備わるとされる身体性と因果的拘束性である。

感覚与件が自我にとって異他であり、それが現れることに關してわれわれが無力ならば、知覚経験の主体としてのわれわれは自由を制限されていることになる。しかしインガルデンによれば、この制限は、知覚経験の身体性のために全面的ではない。引用しよう。

意識主体はもちろん当該の内容〔「感覚与件」を感覚することを

やめられるが、それは諸々の際立つた条件においてのみである。つまり、1. 当該の知覚された対象が「視野」から同時に消え去る、2. その前に「感覚したくない」という一時的な体験が、どんな束の間のものであれ、感覚主体の意識流に登場する、3. 感覚された「異他的な」内容のなんらかの別の流れが登場する、4. それとは全く別種のなんらかの感覚与件——それらは「…」われわれが「自分の身体」と呼ぶまったく新たな種類の対象を現出させる能力を持つ——が自我に迫る、という条件だ。 (Streit II/1, 185-6)

インガルデンのこの主張は、見かけはともかく内容に關してはごく常識的であり、そこから引き出される知覚経験の身体性という見解も、それを身体感覚によって分析することも、今日の現象学の世界では陳腐にすら響く。そして知覚経験の身体性はフッサールの觀念論と両立するのだから (cf. Smith 2007)、目下の文脈でそれだけを強調するポイントはない。

インガルデンの独自性は、知覚経験の身体性を實在論の現象学的な根拠にまで高める議論をする点にある。そこで鍵となるのは、知覚経験の感覚的側面に認められる、因果的拘束性という要素である。われわれは知覚経験において感覚与件を何かが自分に因果的に働きかけた結果として所持し、そうした「惹起 (Erregung)」を、(私に属するが、自我に対して異他なもの) として一緒に非対象的に体験するというのである (cf. Streit II/1, 179-80)。こうした惹起は、(外側から何かによって因果的に働きかけられるが、私のものであるような物体) としての身体の非対象的体験なしにはありえない。したがって、惹起の非対象的な経験を常に伴う知覚経験の非志向的で感覚的な側面は、(当該

の経験主体の身体」と〈それに働きかける物的存在者〉の両方を含む世界への関係という特徴を持つ。

残念ながらインガルデンは目下の文脈で具体例を挙げないため、惹起に関する自身の現象学的分析に十分な説明を与えていたとはいえない。だが、以下のような例はこの分析をもっともなものにするのではないだろうか。私が自分の視野の中心にある本に注意を向けながら読んでいるときに、隅のほうでなにか白い光がちらついているとしよう。¹⁾の光に注意を向けていないため、それが光を発する物体なのか、木漏れ日が空気中の塵に反射して目に入っているだけなのかは私にはわからない。そのため、視野の隅に与えられるものは対象として知覚され把握されているわけではない。だが、知覚経験における感覚的な現れになんらかの変化をもたらすかぎりで、私は少なくともそれに関連する感覚与件を体験している。さて、このときこの白いものが何であるかを確かめたければ、私はそれに注意を向けるために身体を動かすだろう。あるいは、それが何であれ読書の邪魔であるならば、私は自分の身体をそこから背けるだろう。こうした事情が強く示唆するのは、私の知覚経験の非志向的で感覚的な側面には、〈その経験が何かによって因果的に条件づけられて生じていること〉の非対象的な意識が含まれるということである。

ただし、惹起は当該の知覚経験を引き起こす世界内の物的な因果的過程と同一ではない。われわれの意識に非対象的なしかたで与えられる因果性は、「知覚経験のなかに何らかの刺激が非対象的に登場しているが、この刺激を身体運動によって取り除けば、経験に変化が生じるだろう」という具合に、経験を記述する語彙だけで表現できる。しかしそうすると、〈意識に非対象的に現れる惹起という因果性〉と、こ

で示すことが目指されている〈身体とその環境のあいだに成り立つ物的な因果性〉とのあいだにギャップが空いてしまう。

このギャップを埋めるためには、経験における因果性を巡るプフェンダーとシュタインの議論が役立つ。「動機と動機づけ」のプフェンダーによれば、「現象的な原因」と「レアルな原因」、つまり経験における因果性と物的な因果性は、以下のように区別される (cf. Pfänder 1911, 130)。ふと聴いてきた騒音が部屋のある箇所を見ようとすると努力 (Streben) を惹起したとする。一方でこの努力は、心理物理的な個体としての私やそれを取り巻く物的環境を原因とする (レアルな原因)。他方でこの努力は、その際に聴こえてきた騒音を現象的原因として持つ。現象的な水準、主体の意識的な経験の水準では、聴こえてきた音が努力を惹起するという関係が、レアルな因果関係とは別のものとして非対象的に与えられるというのである。だが、現象的な因果とレアルな因果とのあいだには、一定の関係が成り立っているはずだ。そうだからこそ、体験された感覚与件を変更するために、私は物的な世界の一部である身体を動かして世界の因果的状况を変更しようとするのである。シュタインが『心理学と精神科学の哲学的基礎づけへの寄与』のなかで、プフェンダーにも言及しながら経験における因果性を論じた際に述べるように、「感覚——正確に言えば、感覚の所持——において、主観の受容的能力が告知される」(ESAG, 23) のであり、より一般化すれば、「体験の領域の現象的因果性において、心的なもののレアルな因果性が告知されるのである」(ESAG, 24)。この事情に直截な現象学的分析を与えるためには、われわれは知覚経験の感覚的側面を、主体の身体とそれに因果的に働きかけるものの両方を含む世界への関係と見なさなければならない。こうして、実在論やそ

れにもとづいた感覚論は、特定の現象学的分析に対して十全な立場として動機づけられる。

ここで指摘する必要があるのは、インガルデンの第二の議論は、感覚与件の外在化と整合するが、それだけを正当化するわけではないということだ。感覚与件の所持は惹起の非対象的な体験を含むという主張は、身体とそれを取り巻く環境のあいだに非志向的な関係があるという主張に根拠を与える。しかしインガルデンの議論は、この非志向的關係を感覚与件の原因となる世界内の何かへの関係とみなし、感覚与件をあくまでも意識の实的成素として保持する立場にも余地を残すのである。

その一方で、インガルデンはフッサールの観念論的主張の動機を奪うことにある程度成功している。〈知覚経験の感覚的な側面は、何であれ世界への関係を含む〉という見解（これを「感覚の関係説」と呼ぼう）には、きちんとした現象学的な根拠が与えられているからだ。非志向的な感覚的体験がすでに世界への関係を含むならば、世界は知覚の志向性によってはじめて開かれるという主張は少なくともそのままでは認められない⁵⁾。

二．感覚の関係説

本節では、感覚の関係説というインガルデンの主張を、實在論的かつ存在論的な観点から再構成し、この立場が直面しうる課題を簡単に概観する。ここでの主題は、感覚的体験は自律的な世界にどう位置づけられるのかという問題であり、とりわけ重要になるのは、世界への関係としての感覚的体験が正確には何を関係項とするのかという点である。誤解を避けるために繰り返すが、本節の議論はあくまでも實在

論を前提した存在論的な現象学に属する。われわれが以下で取り組む問題は、〈實在論に一定の根拠を与える現象学的分析の成果は、それによつて一定の根拠を得た實在論的な存在論の体系にどのように埋め込まれるべきなのか〉というものである。なお以下では、感覚与件は世界内の存在者であるというインガルデンの主張——この主張だけを支持する現象学的な根拠は、実際には与えられていないのだった——をさしあたり認め、まずはこの主張込みで感覚の関係説を再構成する。

人間的な〈人〉の存在論 前節で確認したように、インガルデンは感覚的体験をとまなう知覚経験を本質的に身体的なものと考えている。それゆえ、感覚的体験の主体側の関係項は、身体を持って世界内に存在する「人間的な〈人〉(menschliche Person)」とみなされる。

インガルデンによれば、人間的な〈人〉は複雑な構造を持ち、その中核には純粹自我が位置づけられる。意識に登場する作用や状態はどれも一人称観点から登場するが、このことは、それらの作用や状態が純粹自我を基盤として存在することによって説明されるのである(Streit II/2, 300, 296-7)。感覚的体験ないし感覚与件の所持も、意識に登場する非志向的な状態であるのだから、純粹自我に属する(Streit II/2, 295-6)。

しかしインガルデンにとって、純粹自我は実体のようなものではない。純粹自我はむしろ、身体を備えた主体としての具体的な人間的な〈人〉から抽象的に取り出された構成要素とみなされる(Streit II/2, 320-1; UV, 62)。では、この抽象によって何が捨象されるのか。この問いに完全に答えたとき、インガルデンの立場に即した人間的な〈人〉の構造の全体像が明らかにされる。しかしこれは本稿の課題を

大幅に超えるため、以下では、人間的な〈人〉の構造のうち、知覚経験の主体にとって重要になる身体に話を限りたい。

知覚主体の身体性をインガルデンが説明するときに重要な役割を果たすのは、先の引用では「全く別種のなんらかの感覚与件」と呼ばれていた、「内身体的 (innerlich) 感覚」である (cf. Streit II/2, 328-9)。フッサールのキネステーズ的与件に相当するこの感覚与件は、知覚経験につねに介在し、経験主体の身体を意識に非対象的なしかたで登場させる。しかしインガルデンはフッサールとは異なり、内身体的感覚の所持を自分の身体の直接的で直観的な体験とみなし (cf. Streit II/2, 329)、この感覚与件も外在化する。私が内身体的な感覚与件を持つことは、私と私の身体のあいだの独自の関係なのである。したがって一般的にいつて、あるタイプの作用の遂行が内身体的な感覚与件を備えることは、そのタイプの作用の遂行が内身体的な感覚与件の所持をつねに伴うことに等しい (cf. Streit II/2, 345-6)。

感覚与件の存在論 インガルデンは感覚与件を、「相貌 (Ansicht)」[「象面」とも訳される]の要素とみなす (cf. RIGW8, 15)。相貌とはフッサールのいう射映のことであり (cf. Streit I, 14, 154, 184; Streit II/1, 336, LKW, 272n3; RIGW4, 129)、知覚経験におつて変化しつづける感覚的な現れは、複数の相貌の系列として分析される。この系列において相貌は切れ目なく融合してゐるため (cf. RIGW4, 145)、個別の感覚与件は連続的に連なる相貌の抽象的で依存的な部分ではない。したがってインガルデンが感覚的体験の世界側の関係項とみなすのは、正確に言えば感覚与件ではなく相貌である。では、相貌は何の相貌なのか。インガルデンはこの問いに二通りの回答を与えており、そのどち

らを採用するかによつて、相貌やその要素としての感覚与件の存在論的身分を定式化する方針が二つ区別される。

第一の方針は、相貌を物体の相貌とみなすものだ。インガルデンが視覚的な相貌ないし射映を「視覚物」——E・ヘリングの定義では、「われわれがそれを見るかやうな物」(Heining 1920, 1) ——と同等のものとしてみなし (cf. RIGW8, 71)「対象の相貌」やそれに類する表現を多用するのである (cf. RIGW8, 11-3)。

第二の方針は、相貌を世界の相貌とみなすものである。インガルデンは個別の物体についてその相貌という言い方を一方でしながらも、他方では「机の相貌は、私が同時に感覚している〈環境の相貌の全体〉からなんらかの仕方で人工的に切り取られたものにすぎない」(RIGW8, 11)とも注記している⁷。相貌は、知覚経験において世界の全体が私に対して (非対象的・非志向的な仕方で) 現れる様式だといふのである。この見解にしたがえば、感覚的体験は世界全体の相貌を項として持つ関係であることになる。

これら二つの方針にはそれぞれ利点と難点がある。第一の方針の利点は、感覚与件を導入することで知覚経験の感覚的側面を説明するといふそもその目的を、単純な道具立てによつて果たせるといふ点にある。たとえば赤いポストを (標準的な条件下で) 見たときに赤いものが感覚的に現れることは、この方針にしたがえば、その知覚経験が赤いポストの相貌と関係することによつて説明できる。だが、こうした利点は難点と背中合わせでもある。知覚の対象が存在しない幻覚においてもわれわれの経験には感覚的なものが現れるといふことは、知覚の対象が持つ性質に訴えるこの方針ではうまく説明できない。

それに対して第二の方針は、幻覚における感覚的なものの現れにも

一定の説明を与えることを可能にする。幻覚においても全体としての世界がわれわれに（異常な仕方で）現れており、それによって幻覚は感覚的側面を持つと述べることができるからだ。だが、こうした利点もまた難点と背中合わせだ。感覚的体験が全体としての世界の相貌への関係だとしたら、感覚的なものが多様な質（赤さ、青さ……）を持つことはどのように説明されるのだろうか。ここで世界全体をその部分へと分け、それが持つ感覚可能な性質を持ち出すことは、第二の方針の利点を捨てて第一の方針に立ち戻ることに等しい。

これら二つの方針のどちらが望ましいのかという問題は、本論では開かれたままで残しておくこととできない。しかしここで、感覚の関係説にはまた別の再構成の可能性があるということも指摘しておくかなければならないだろう。前節の終わりで論じたように、インガルデンによる感覚の現象学的分析は、感覚的体験が世界への非志向的な関係を含むということを認めつつも、感覚与件を意識の実的成分とみなす見解にも余地を与えている。するとここで、感覚与件の外在化をあくさらめ、感覚的体験の関係性を感覚与件ではなくその原因への関係として存在論的に特徴づけるといふ選択肢も与えられることになる^{*}。われわれは今後、この選択肢も考慮に入れて考察を深める必要があるだろう。

* * *

本論を閉じるにあたってもういちど強調しておきたいのだが、第一節の現象学的實在論と第二節の感覚の関係説には深い関係がある。第二節の後半で感覚の関係説を存在論的観点から論じる際に、われわれはそこで提案された立場の妥当性の評価を、それが第一節で示された現象学的分析に対して十全的かどうかという観点から行った。経験と

その主体・対象・原因の存在論としての實在論的現象学は、それを動機づける現象学的實在論による制約を受けるのである。こうした制約があるからこそ、ミュンヘン・ゲッチンゲン学派の哲学者たちはあくまでも現象学を標榜できるのである。またそのかぎりでは、彼らが残した論考に含まれる現象学的な洞察は、彼らが見せる露骨に實在論的存在論的な傾向から（少なくともいちど）距離をおいて、フッサールのな立場からも許容される観点から論じることができる。本論の第一節でわれわれが行ったのは、こうした現象学的な観点からの實在論の擁護——現象学的實在論——を再構成する試みである^{*}。

註

* 1 フッサールと實在論的な現象学者の対立については、植村（二〇一四）で論じた。

* 2 この課題が判断論の文脈で浮上する経緯については、植村（二〇一一）で論じた。

* 3 フッサールにとつての知覚の重要性は、佐藤（二〇一五）の第4・5章も参照のこと。

* 4 コンラート＝マルチウス自身も、感覚的に与えられたものは自我にとつて異他であると明言する（cf. OERA, 447-448）。ただし彼女は、こうした感覚的所与性を接触による経験（触覚や嗅覚）に限定し、音や色の遠位的な現われ方を、「現出所与性」という別種のものとして扱う（cf. OERA, 406-407, 425, 428, 450）。しかし、後者において現れる与件も自我に対して異他であることにはかわりない。そのため、われわれの再構成はコンラート＝マルチウスの議論をいささか単純化しているとはいえず、本稿での目的には適っている。

- * 5 ただし、インガルデンの現象学的分析をフッサールの枠組みに位置づける可能性が完全に排除されたわけではないため、ここで観念論に一撃必殺の反論が与えられたわけではない。実際、ある時期以降のフッサールは感覚与件を「刺激 (Reiz)」とも呼び、因果的なものを現象学的分析に持ち込むような発想をさっに見えつとせざるが (cf. Hua IV, 23, 136, 154-157, 175; Hua XI, 148-150) 、それによって観念論的主張が放棄されたわけではない。とはいえ、この分析がフッサールに難しい課題を突き付けていることは間違いない。そのかぎりでは、實在論が現象学的な観点からも真剣な考慮に値する選択肢であるということがここで示されたということはできるだろう。
- * 6 視覚物 (Sehding) 概念とそれがフッサールを含む初期の現象学において果たした役割については、Casati (1994) がさかさまな立場を整理して考察している。
- * 7 ヘリングが視覚物を定義する際にそれを「視覚世界 (Schwelt)」の一員とみなすという点と、ついで指摘されるべきだろう (cf. Hering 1920, 1)。
- * 8 感覚与件を意識の実的要素とみなすような傾向もインガルデンにあるという事実を踏まえれば (cf. Chrudzinski 1999, ch. 6) 、この見解はインガルデンの立場の再構成としてそれほど過激なものではないといえるだろう。
- * 9 本論を準備する段階で、小覃泰、工藤怜之、源河亨、國領佳樹、アレクサンドロ・サリーチエ、鈴木崇志、新川拓哉、早坂真一、宮原克典、村田純一の各氏から有益な助言をいただいた。なお、本論はJSPS科学研究費 (課題番号: 26770014) による研究の成果である。

文献

- Casati, R. 1994. "The Concept of Sehding from Katz to Hering." In A. Pagnini & S. Fogli (eds), *Gestalt Theory. Its Origins*. Olshchky, 21-57.
- Chrudzinski, A. 1999. *Erkenntnistheorie von Roman Ingarden*. Kluwer.
- Conrad-Marius, H. 1916. "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt." In E. Husserl (ed), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. III, Max Niemeyer. (=OERA)
- Geiger, M. 1913. "Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses." In E. Husserl (ed), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. I, Max Niemeyer.
- Hering, E. 1920. *Grundzüge der Lehre vom Lichtsin*, Springer.
- Husserl, E. 1950ff. *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer. (=Hua)
- Ingarden, R. 1931/1971. *Das literarische Kunstwerk*. 4th ed., Max Niemeyer. (=LKW)
- . 1964/65. *Der Streit um die Existenz der Welt*. 2 vols., Max Niemeyer. (=Streit)
- . 1970. *Über die Verantwortung*, Reclam. (=UV)
- . 1992ff. *Roman Ingarden Gesammelte Werke*, Max Niemeyer. (=RIGW)
- Pfänder, A. 1911. "Motive und Motivation." Reprinted in his *Phänomenologie des Willens. Motive und Motivation*, Barth, 1963.
- Stein, E. 2000ff. *Edith Stein Gesamtausgabe*, Herder. (=ESGA)
- Smith, A. D. 2007. "The Flesh of Perception. Husserl and Merleau-Ponty." In Th. Baldwin (ed), *Reading Merleau-Ponty. On Phenomenology of Perception*, Routledge.
- 植村玄輝 二〇一七「ライナッハと實在論的現象学の起源——包括的研究への序説」『現象学年報』第二七号、六三―七一頁。

――二〇一四「現象学の伝統における観念論・実在論問題を描き直す」、

『立正大学哲学会紀要』第9号、六五―八五頁。

佐藤駿二〇一五『E. フッサールにおける超越論的現象学と世界経験の哲学――『論理学研究』から『イデー』まで』、東北大学出版会。

（植村玄輝・うえむら げんき・立正大学／高知県立大学）

時間に取り憑いた死

——デリダ思想における「私」の構成の問題——

小原 拓磨

1 はじめに

ジャン＝リユック・マリオンは『還元と贈与』（一九八九年）のなかでデリダの『声と現象』（一九六七年）を取り上げ、デリダのフッサール解釈を批判した⁽¹⁾。フッサールのテキストへ遡ってのその批判は十分説得的であるにもかかわらず、マリオンは、『声と現象』での「死」の議論については一切触れなかった。また、デヴィッド・ウツドも同じ問題について、「その真相を判断するのは難しい」として、「デリダはそれをハイデガーの血脈で拡大し、主体と彼（女）自身の死の関係について一般的主張をしている」と注釈するにとどめる⁽²⁾。たしかに、『声と現象』において「死」はさしあたり「私の死」として、「ただ単に形式的な《私の消滅一般の可能性》」⁽³⁾として語られているとみなしうる。そこで言われていることには、私の死（の可能性）は言説の理解可能性の条件である。たとえば「私は今、窓からしかじかの人物を見ている」（VP 108）という言表について、その言表内容は、主語である「私」（シニフィアン）の指示対象（シニフィエ）が生きているときだけでなく、死んでいるときにも、権利上、理解可能である。ある作家のテキストが、彼（女）が死んでいても、理解可能

であるように（VP 109）。ということは、何らかの言表内容の理解可能性には、話す主体の生（生きて在る）だけでなくその死（死んで在る）の可能性もまた含まれていなければならない。もし言表の理解が話す主体の生存に依拠するとしたら、彼（女）が死んだ途端にその言表は理解不可能になってしまうだろう。かくして、『私は生きている』（«je suis vivant»）の言表内容は私の死んでいる（mon être-mort）を引き連れ、その言表内容の可能性は、私は死んでいる（je suis mort）という可能性を要求する。そして、逆もまた然り（VP 113）。

ここまでの議論では、たしかに「死」は「私の死」として、それゆえやがて来る「私の消滅一般の可能性」として語られているだろう。けれども、そうするとデリダの次の言葉はどのように理解したらよいだろうか。

人はもはや、私の絶対的消滅（私の死）の可能性の経験が私を触発しに来ると、つまりその経験が私は在る（un je suis）に後から出現してその主体を変様させる、と言うことはできない。（VP 65）

ここでデリダは、「私（は在る）」が先にあつて、「私の死」が後から、そこで想定されたりあるいは私を触発して変様させにやってくるわけではない、と言っていないだろうか。そうだとすると、「私の死」は未来のもの、やがて来るものではなく、「私」と同時かあるいはそれより前に位置づけられることになる。デリダは別の箇所で、「私の死は私 [je] の発語にとって構造的に必然である」(VP 113)、「私は在る」(je suis) のなかに私 [je] が現れることは、根源的には、それ自身の可能な消失への関係である」(VP 64) と書いている。もちろん、これらを先ほど見た「言説の理解可能性の条件」を言う命題として、それゆえ死を未来の私の消失として、読むことも可能だろう。だが、厳密に読むならば、ここでは「私の発語」「私の現れ」という言い方で、「私」なるものの「出現」が問題となつてはいないだろうか。つまり、「死」はほかでもない「私」というものの誕生に関わっている、とデリダは考えているのではないだろうか。本稿ではこの点について考察する。

この目的のために、本稿ではデリダにおける「死」と「私の死」をさしあたりゆるい仕方で区別しておき、前者の「死」の方から問題に接近する。手がかりは、『声と現象』の三年前に発表された「暴力と形而上学」(一九六四年)での一言、「生き生きした現在^①は根源的に死によって働きかけられている」(ED 195) という言葉、それから『声と現象』での一言、「生き生きした現在^②はつねにすでに痕跡である」(VP 100) という差延に通じる言葉である。この「生き生きした現在」(lebendige Gegenwart) はまやかしく、『声と現象』で脱構築される当のものである。というのも、ジョン・D・カプートが指摘しているように^③、この内的時間意識についてのフッサールの分析が、当のフッサール自身の

記号論——記号の排除——を失敗させるからである。したがって、まずはこの「生き生きした現在」がいかにして「死」によって動揺させられるのかをたどり、それからこの時期のデリダが思考している「死」について、『グラマトロジーについて』も参照しつつ、考察してゆく。

2 時間化、相互主観性、生き生きした現在

『声と現象』冒頭から、デリダの根本的な洞察が宣言される。「現象学は時間化の運動と相互主観性の構成についてのそれ自身の記述によつて内部から、反論されているとまでは言わないにせよ、揺り動かされているように我々には思える」(VP 5)。というのも、この二つの決定的契機がつながれている最も深いところで、「ある還元不可能な非・現前が構成的価値を認められている」(Ibid.) からである。デリダが目をつけているのは、現前の構成における「把持」からの「再現前化」(Vergegenwärtigung) の作用と、アルテル・エゴの構成における「付帯現前化」(Appräsentation) の作用である。これら現前化 (Präsentation) の変様とみなされているものは、「現前化の後に出現するものではなく、むしろ現前化を条件づけ、それにアプリオリにひびを入れている」(VP 6)。デリダがフッサールのテキストに見つけ出すことになるのは、この「ひび」である。

さて、そもそも時間化の問題と相互主観性の問題が等置されるのはいかなる理由によるのか。それは、デリダによれば、フッサールにおいては両契機は同じ一つの問題だからである。『幾何学の起源』序説^④ (一九六二年) で、デリダは、「前・客観的で精密化される以前の時間性は「…」超越論的相互主観性の根である」(OG 83n) として、他者と時間のあいだに密接な関係があることをはっきり述べている。

相互主観性とはまずは、ある仕方では、私と私の非経験的な関係であり、私の現働的現在と他の諸々のそれとしての現在との関係、すなわち他のものとしてならびに過ぎ去った現在としての現在の関係であり、ある絶対的起源と他の諸々の絶対的起源との関係である。(OG 82)

相互主観性は時間の関係であり、それは結局、私における私と私の「非経験的な関係」に行き着く。私と他者の関係は、ある現在と別の現在の関係、ある絶対的起源と別の絶対的起源の関係である。「ここから人はつねに最終審級へと立ち帰る。すなわち、時間化という唯一にして本質的な形式」、「生き生きした現在」という絶対的根源性」である(OG 83)。時間化としての「生き生きした現在」というこの唯一にして還元不可能な形式の内部で、「他の今」が、そしてこれを基盤にして「他の今」が構成され、つまり「絶対的に絶対的な私の起源のなかに他の絶対的起源」が構成される(OG 83a)。

時間化の運動と相互主観性の構成はかくして互いに絡み合っており、そしてそれは「生き生きした現在」という「最終的審級」に接合している。この点は『声と現象』においても繰り返される。「生き生きした現在のこの自己非現前が他人関係一般と時間化の自己関係を同時に性格づけている」(VP 43)。ここではしかし、「自己非現前」という語が付け加わっている。時間化の運動と相互主観性の構成が生き生きした現在と密接に連動し、しかも前者が「ある非・現前によって揺り動かされている」以上、生き生きした現在も同様に自己非現前によって揺り動かされていることになる。そしてこの非現前は、すでに見たように、「暴力と形而上学」では「死」として言われていた。した

がって、死は「世界的偶然事の経験的で外在的な出来事」(VP 9)という程度のものではなく、デリダの観点では、もっと根本的なところで作用している。

3 時間の構成における非現前の作用

形而上学においては、アリストテレスの『自然学』以来、伝統的に「今・現在」の契機が時間において特権化されてきた。「この〈今・現在の〉」特権は哲学的思考の境位そのものを定義しており、つまりそれは明証そのものであり、意識的思考そのものである」(VP 74)。このことは同時に、デリダの観点では、その裏面をも証言している。「したがって今の優位は、現象学を「…」非・意識のあらゆる思考に直面させる問題系の場合を予示している。すなわち、時間の概念を」(Ibid.)。フッサールの時間概念については、デリダは『声と現象』以前に『幾何学の起源』序説で詳しく解説している。「〈生き生きした現在〉とは現象学的絶対者である」が、「この〈生き生きした現在〉が〈今〉の基盤としての〈今〉という還元不可能な独自性をもつのは、それとしての、過ぎ去った〈今〉を、すなわちそれも一つの絶対的起源である過ぎ去った現在としての過ぎ去った〈今〉を把持し、そこから自分を区別する場合にかぎってである」(OG 149)。「現在」は「過ぎ去ったばかりの今」をまだ「把持」しており、それによって同時に自らを〈今〉として区別している。他方、現在は「次の〈今〉へ向けてつねに張り伸ばされ、つねに息を弾ませている〈今〉」であり、この意味でつねに未来を「予持」している。「したがって、〈生き生きした現在〉の〈絶対者〉はこの二重の包み込みの無際限な〈保持〉にはかならない」(Ibid.)。こうした「〈生き生きした現在〉の〈絶対者〉の自己か

ら自己への脱出」こそは、「現象学的時間化の純粹な運動」である（OG 166）。

以上の「序説」でのデリダの記述はまだ中立的で、注釈的である。「声と現象」はこの構造をさらに掘り進め、決定的な一步を踏み出す。

知覚される現在の現前は、非・現前および非・知覚と、すなわち一次記憶および一次予期（把持と予持）と、連続的に合成される、かぎりでのみ、それとして現れうる。これら非・知覚は現働的に知覚される今に場合によつて付加されたり付随するわけではない。それらは不可欠かつ本質的に今の可能性に参与している。（VP 76）

非・現前との関係がまさしく現前の出現を可能にしている。そして、そのように「今と非・今の連続性、知覚と非・知覚の連続性を根源性の領野のなかに容認するやいなや」（VP 77）、単一的な自己同一性という可能性はすべて根底的に破壊される。現前とは純粹な単一体ではなく、非・現前との複合体である。

ここでデリダは、同じ非・現前でも、「予持」より「把持」に注目する。なぜならまさしくフッサールがそこで揺れ動いているからである。一方でフッサールは把持を「一次記憶」として「非・知覚」とみなす。だが他方で把持は、「二次記憶」としての「想起」よりも根源的に「現前的」（VP 76）とされる。把持はそうして生き生きとした今の根源性に参与させられる。だが、なぜフッサールは非・知覚であるはずの把持を切り捨てられず、「現前的なもの」として根源的明証のなかに維持したのか。デリダによれば、それはほかでもない、「生き生きとした現

在は自らの自己非同一次性と把持的痕跡の可能性とにもとづいて湧出する」（VP 100（傍点引用者））からである。「生き生きとした今が知覚的絶対的源泉として構成されるのは、非・知覚としての把持との連続性のうちでのみである」（VP 79）とデリダは言うが、それは把持という非・知覚、非・現前が現在を構成するということを言っている。「この他性がまさしく現前の、現前化の条件である」（VP 77）。したがって、生き生きとした現在はずねに把持（retention）からやって来る。現在はずねに回帰（re-tour）して現れる。

デリダの目論見は要するに、この「現前する現在」の特権を破壊し、それを過去から構成することである。デリダははっきりと述べる。「知覚は、実在しない、あるいは知覚と呼ばれているものは根源的ではない、そしてある意味で一切は《再・現前化》によつて《始まる》」（VP 53a）。「現前」が先にあつて、それからこの現前が「再現」されるのではない。それゆえまた、「再・現前化」（re-présentation）の「再・」（re）は「何らかの根源的現前化に後から出現する《再・》の変様ではない」（Ibid.）。事態はその逆である。現前・知覚は非現前・非知覚から湧出する。たしかに、素朴には、私は現在を生き、今まさに知覚しているように思える。しかし、点としての今、純粹に瞬間的な現在というものが絶対に取り出しえない以上、また、現在をある程度の拡がりをもつものとして考えるときも、そこにいわば近接未来と近接過去という区別を導入せざるをえない以上、私はづねにすでに「現在」を取り逃し、それを過去から構成するしかなくなる。現在はずねに過去から遅れてやって来る。現前的知覚あるいは根源的現前化（Gegenwärtigung, Präsentation）は、再現前化（Vergegenwärtigung, Repräsentation）から構成されるのである。

把持 (re-tention)」、再現前化／表象 (re-presentation)」、回帰 (re-tour)」、再構成 (re-situation)」、これらの共通の根 (re-)、それはすなわち反復 (répétition) である。「フッサールの明白な意図に反するが」、「現在・の・現前」は反復から派生し、「その逆ではない」(VP 62)。「生き生きした現在」は、表象作用、反復の効果であり、それは「代補」の作用である。「生き生きした現在」は、かつて一度も自分自身に現前したことはなかったのだから、ある代補のなかで再・現前化される」(VP 121)。「生き生きした現在」は表象によって「補完」されて初めて現前する。

4 生き生きした現在のなかの死せる時間

「現在の現前」は実在せず、それはつねに過去から遅れてやってくる。その意味で、「生き生きした現在」はつねにすでに痕跡である」(VP 100)。代補、痕跡といった用語からすでに気づかれるように、問題となっているのは差延の運動である。差延という操作が「現前を分裂すると同時に遅らせて、同時に、現前を根源的な分割と遅れに服従させる」(VP 103)。再現前化、表象作用、構成ということをデリダが第一次的に考えるのは、それらが差延の運動にはかならないからである⁵⁾。「構成の概念にまで脱構築しなければならない」(VP 100n)とデリダが言うのもそのためである。「フッサールの言う」構成は何ものも創造せず、構築せず、産み出したりしない」(ED 181n)。あるいは少なくとも、「構成する主観性というものは存在しない」(VP 100n)。主観性が一つの自己現前であるかぎり、それはむしろ非現前によって構成されている。「したがって、現在を差延にもとづいて——反対ではない——考察するやいなや、まさしく《絶対的主観性》の規定もまた、削

除線を引かれねばなくなるだろう。主観性という概念は、アブリオリ、かつ一般的に、構成されたものの秩序に属している」(VP 99n)。かくして時間化とは、主観性ないし自己現前による構成ではなく、反対に当の現前の構成である。現在は、別の絶対的現在へと開かれることで初めて、それとして区別される。この別の現在への開け、別の現在との区別化・差異化が時間化であり、それゆえ差延である。「差延はつねに現前よりも古く、それが現前に開けをもたらす」(VP 80)。したがって、時間化の現象には区別の作用、間隔化の作用、espacementが働いていることになる。実際、デリダは時間化と間隔化が同じものであると繰り返し述べている (VP 101; DG 99; M 14)。そして、「エクリチュールとしての空間化」(l'espace comme écriture) (DG 100) と言われるように、差延、時間化、間隔化、空間化は「原・エクリチュール」(archi-écriture)の問題地平である。「原・エクリチュール、差延の運動」[...]が、唯一の同じ可能性のなかで、時間化、他者関係、言語を同時に開く」(DG 88)。

ここで『グラマトロジーについて』(一九六七年)へと目を向けよう。そこで言われることには、「エクリチュールとしての空間化は主体の不在・化、主体の無意識・化である」(DG 100)。伝統的に、エクリチュール(書字)はパロール(声)に劣るもの、その派生物として扱われ、声が「生き生きした」ものであるのに対して書字は「死んだ」ものとみなされてきた。声を書きおこされて、空間化し、見えるようになった途端、それは魂を失い、意識のない、死んだ物と化す。この意味で、空間化は「主体の不在化」である。そこにはもはや自己現前は宿っており、一般化して言えば、「可視性と空間性は文字通り自己現前の死である」(VP 40; DG 334)⁶⁾。

しかし、純粹で一次的とみなされた声、「現象学的声」(VP 16, 90)、生きたものの「生き生きとした現在」が、実は差延から、(原・)エクリチュールから、空間化(間隔化)から構成されていることが判明した。それは、「生者」がその他者によって汚染され、構成されていることを意味する。差延は「生者を非・生者に接合する」(DG 95)。間隔化としての差延は一方を他方と区別しつつ関係づけ、それによって両項を成り立たせる。「空間化としての原・エクリチュールは、生き生きとした現在の現前のなかの、つまりあらゆる現前の一般的形式のなかの、死せる時間」を標記している。死せる時間が作動している」(DG 99)。「生き生きとした現在」が「把持」の回帰作用によって構成されるとすれば、「生きた時間」は「死んだ時間」によって構成されている、ということになるだろう。そしてこれこそは、本稿の問題であった、「私」なるものの誕生にかかわる「死」である。

ここで思い出すべきは、回帰作用によるこの構成は「遅れる」という点である。生き生きとした現在はずねに把持から「遅れて」やって来る。そうだとすると、「生きた時間」は「死(んだ時間)」から「遅れて」やって来ることになる。だが、そんなことが考えられるだろうか。生以前の死ということが。素朴に考えて、死は生の後にやって来るし、そもそも誕生しなかり死ぬこともできないのだから、生以前の死ということは想定不可能である。だが、デリダの観点では、そのような死は「線としての時間」で考えられた死である(DG 262)。この「時間」は「つねに現在から出発して思考された運動」(VP 81)であり、デリダが見据える「時間」はそれとは異なる。後者は「フロイトが典拠としている時間性」(DG 98; VP 74)であり、デリダはむしろ「それには「時間」とは」別の名称が与えられるべきだろう」(VP 80)と

言う。(この時間性は後に「関節の外れた時間」「亡霊の時間」として考えられるようになる。)いずれにせよ、デリダがここで考えている「死」は、「未だ来ていないがやがて到来するものとしての死」(私の死)とは別のものであろう。

では、デリダの言う「死」がいかなるものであるかと言えば、それは、エクリチュールと同様に、「表象的・代補的」なものである(DG 262)。表象され、代補されるのではなく、死が表象(再現前化)し、代補する。何を。現前の生を。したがって、次のように言われる。

エクリチュールとしての空間化は主体の不在化、主体の無意識化 [le devenir-absent et le devenir-inconscient du sujet] である。

「∴」主体とその死との関係として、この生成 [ce devenir] は主体性 [主観性] の構成そのものである。(DG 100)

主体の不在化は、主体とその死との関係であり、それがまさしく主観性を構成する。死が、私なるものを構成する。死によって、時間が現象し(時間化)、「私」とやがて来る「私の死」とが構成される。

5 おわりに——私に取り憑く他者の死——喪

本稿では「死」と「私の死」を区別し、後者ではなく前者の「死」が「私」を構成するとして論を進めた。しかし、この時期のデリダはむしろ積極的に「私の死」を言っているように見える。私が消失すること、私の死への関係が「私」を構成するのだ、と。だが、それはきわめて微妙な言い回しである。もし私なるものが私の死によって構成されるとすれば、私の死以前には「私」とは言えず、つまり私の死とは言えな

いはずである。そうであるかぎり、この「私の死」は「私の」ではない「死」なのではないだろうか。実際、それは後にデリダ自身によって、別の死へとずらされる。結論から言って、それは「他者の死」である。『声と現象』、『グラマトロジーについて』から約三十年後、『アポリア』（一九九六年）で次のようにデリダは言う。

他者の死はこうして再び喪の経験として、つまり、私の私自身への関係を創設し、そしてこの経験を構造化する——内的にも外的でもない——差延のなかで、自我の自我性と同様にあらゆる Jemeinigkeit（各私性）を構成する喪の経験として、「第一の」もの、つねに第一のものになる。他者の死は、「私」のうちでのこの他者の死は、実は句「私の死」において、そこから引き出さるすべての帰結とともに、名づけられている唯一の死である。（A 133）

私の私自身への関係、自己への現前は差延によって構成される。そしてその契機は「死」、とりわけ「他者の死」（喪の経験）である。初めは「私の死」が「私」なるものを構成すると言われたが、その「私性」を深く追究するなら、「私の死」において名指されているのはほかならぬ「他者の死」であるという。他者の死が自我性ならびに各私性を構成する。「私」の誕生、「私」の発語には、すでに他者の死が含まれている。本稿において「私の死」と「死」をゆるい仕方、区別すると言ったのはこのためである。デリダの観点では「私の死」のなかには「他者の死」が紛れ込んでおり、内部の外部として決定不可能な私たちで差異を保ちつつ、「死」なるものを代表している。そして「私」

はつねに他者の死に遅れている。気づいたときにはもう遅い。「遅れ」はここでは哲学的絶対者である」（OG 170）。だからこそ、それは「根源的な喪」（A 111）なのである。

本稿ではデリダの初期のテキストを中心に扱った。そこで議論されている「死」についての問題射程は、しかしながら、最晩年にまで通底している思想であるように思える。哲学が哲学するための根幹、主観性や自己現前といった生きた同一性は、死によって、他者の死によって構成されている。それは根源的な喪である。そしてそれはいつも遅れている。遅れているから、自己現前には絶対に取り戻せない（前・）起源である。この「遅れ」の問題は、デリダがその最初のテキスト『幾何学の起源』序説』の結論部ですでに述べていた事柄である。したがって、デリダの思想を初期から晩年まで全体的に捉えるうえで、死という問題系もまた一つの有用な視座であるように思える一方で、他方、「私の死」から「他者の死」へと移行するデリダの思考変遷についても同様に辿られなければならないだろう。

註

デリダからの各引用は左記の略号と頁数を（ ）に併記して、本文中に組み込んだ。引用訳文は各々の既訳を使用または参照しながら適宜変更を加えている。また、引用中の傍点強調は原文のものとし、（ ）内は引用者による。

OG : « Introduction » de *L'origine de la géométrie* de E. Husserl, Paris: P. U. F., 1962.

VP : *La voix et le phénomène*, Paris: P. U. F., 1967, 4e éd. « Quadrige »,

2009.

ED : *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, 1967.

DG : *De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.

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

A : *Apories: Mourir — s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris: Galilée, 1996.

(1) Jean-Luc Marion, *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: P. U. F., 1989, pp. 11-63.

(2) David Wood, *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands: Humanities Press International, Inc., 1989, p. 121, 117.

(3) 小林康夫「死と欲望——デコンストラクションの原・光景——」、『思想』第九六九号、二〇〇五年一月、六一頁。

(4) John D. Caputo, "The Economy of Signs in Husserl and Derrida: From Uselessness to Full Employment", in John Sallis ed., *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, p. 101.

(5) デリダがいわゆる「ポスト構造主義」の思想家の一人に数えられるとすれば、その理由はこの点にあるだろう。すなわち、主体に先立つ「構造」なるものを第一次的なものと考えるのが構造主義だとすれば、デリダは主体と構造（他者）を構成する作用（差延）の方を強調する。そしてさらに、デリダをフーコーやドゥルーズら「ポスト構造主義」の思想から区別するものは「外部は内部である」という「代補の論理」である（Cf. Christopher Norris, *Derrida*, London: Fontana Press, 1987, p. 224, 234）。構造にせよ他者にせよ、主体と異なるものは主体の外ではなくその中に

ある。だからこそ脱構築はテキストへ沈潜する。

(6) 空間のなかにあり、見えるにもかかわらず、「生きている」ものがある。「他者」である。それは私と同様の身体をそなえながらも、私ではない。そこに私は不在であり、それゆえそこには私の死／体が見える。「他者への関係と死への関係は唯一の同じ開けである」（DG 265）。他者への関係は、自己現前の死への関係なのである。

（小原拓磨・おばら たくま・東北大学）

シェーラーの価値直観とフッサールの範疇的直観

——先取、後置という価値直観理論の基礎としての範疇的直観——

亀崎 健 司

序論

現象学の動向を俯瞰した大著、『現象学運動』のなかで、シェーラーは、その現象学的資質を多分に評価されつつも、「しかし彼の発見や洞察は、そのすべてに十分な土台固めがなされているとは思われない。…シェーラーはいつもいつも急いでいた」と評された⁽¹⁾。シェーラーの理論に緻密さが欠けていることは確かである。しかし、シェーラー自身が具体的に言及することはなかったが、『論理学研究』における範疇的直観に関する研究が、シェーラーの理論的土台となっている。周知の通り、フッサールは、感性的直観とは異なり、理念の対象を捉える直観として、範疇的直観を説いた。A・シュツツは、シェーラーがフッサールから受け継いだものは、この範疇的直観に関する理論と、理念の対象についての学説だけである、とさえ指摘している⁽²⁾。シェーラー自身も、感性的直観と範疇的直観という概念的対立が、『論理学研究』の中で最も重要なものであり、自分のみるところでは、それが現象学の最も直接的な出发点であった、と述べている (GW7308)⁽³⁾。

とりわけ、シェーラーの先取 (Vorziehen)・後置 (Nachsetzen) という理論のなかに、範疇的直観の影響を色濃くみることができる。

シェーラーは、快適価値、生命価値、精神価値、聖なる価値の順に価値が高くなるという価値位階論を唱えた。シェーラーの価値直観理論においてまず重要であるのは、感得 (Fühlen) という概念であり、シェーラーは、この感得のもと応答 (Antwortreaktion) として与えられてある価値のあり方を説いた⁽⁴⁾。先取、後置と呼ばれるものは、こうした見解を下敷きとして、価値の「位階」を把握する直観のあり方である。

この考察でも触れることになるが、シェーラーの立場からフッサールをみると、主にフッサールとの相違点が強調されてきた。シュツツもまた、範疇的直観に関するシェーラーの解釈は非正統的なものであったとし、彼の独自性を強調する仕方での論を進めている⁽⁵⁾。しかし、本稿としては、フッサールの範疇的直観がシェーラーの価値論に与えた影響、つまり、彼らの共通点を強調したい。本稿の目的は、この先取、後置という理論のなかに、範疇的直観の影響を認めることで、シェーラーの価値論に土台を与え、価値位階が直観的に把握される理論的可能性を見いだすことである。すなわち、ここでは、理念的なものが位階的に直観される仕方を明らかにしたい。論述の流れとし

ては、まず、先取、後置に関わるシェーラー自身の議論に集中し、次いで、フッサールの範疇的直観がこれらをいかに下支えしているかを確認する。最後に、フッサールから学びつつ、価値位階論の意義に関して若干の言及を加えたい。

1. シェーラーの「先取」、「後置」

シェーラーは、価値領域の内に存する秩序、関係性を指摘して次のように言う。「全価値領域に特有な一つの秩序は、諸価値が相互の関係において一つの『位階』を有し、この位階に応じて、ある価値が他の価値に比して『より高い』ものであるか、あるいは、『より低い』ものである、というところに存する」。こうした価値領域のうちから、ある価値と他の価値との高低という関係性を、言わば切りとって断面的に把握するものが、先取、後置である (GW2.104)。先取においては、ある価値が他の価値に比して「より高い」ということが、後置においては、「より低い」ということが把握される。先取と訳される Vorziehen に、最初に哲学的意味を与えたのはブレンターノである。日常的には、動詞として、「…を好む」「…を優先する」といった意味をもつこの言葉は、ブレンターノのもとで、関係づける愛によって特徴づけられ、少なくとも二つ以上の愛される対象を前提とするものとされた。ブレンターノとシェーラーとの相違を論じることはいないが、さしあたってパラキオスの言葉を借りておけば、シェーラーは、対象間にある相違を、「位階の不等性」として認識したのである⁶⁾。

この先取がいかなるものであるかを確認するにあたって、それが意欲、努力作用、選択作用といったものから区別されていることが注目される。シェーラーの具体的な言及としては、「私たちは実際また、選

択ということを考えることなしに、『私はナデシコよりバラのほうが好きだ』[Ich ziehe die Rose der Nelke vor] などと言ふもする」と言われている (GW2.104)。パラキオスは、「この先取と選択作用との相違を論じるにあたって、シェーラーの努力作用に関する論述と、行為に関する論述に注目している⁷⁾。こうした論究からは学ぶところが多い。それゆえ、ここではパラキオスに習いつつ、先取に関するシェーラーの論立てを確認していく。

まず努力作用についてみていく。シェーラーは、努力作用が具体化されていく段階を、異なった四つの形式に区別している。第一の形式は、純粹な運動衝迫 (Bewegungsdrang) と呼ばれる。このあり方の特徴は、目標、つまり、それを得ようと努力されるものへと向かう方向づけがまだ生じていない、という点に認められる。第二の形式は、離去努力 (Wegstreben) なぐし離脱努力 (Fortstreben) と呼ばれる。これは、不快であるとか不満足であるといった、ある一定の状況を離れて、ということでもって特徴づけられている。しかし、この場合も、運動衝迫の場合と同様、なお目標限定としての方向づけを伴っていないとされる。続く第三の形式の特徴は、方向づけとしての目標限定が伴われているが、こうした方向づけの中に、形象内容も価値内容も伴われていない、というものである。例えば、「私は空腹である (Ich hunget mich)」「私はのどが渇く (Ich durstet mich)」といった、ドイツ人が非人称の形で表現する場合に、こうしたあり方が現われているとされる (GW2.53f)。対して、第四の形式の特徴は、目標が、形象内容と価値内容を介して形成されているというものである。ここで初めて価値が関わってくるのであるが、シェーラーは、この目標形成において、形象要素は、価値要素に基づけられているとする (GW2.54f)。

次に、行為に関する論述をみていく。ここでは、行為が形づくられていく過程として、七つの段階が区別される。いま重要であるのは、その三つ目の段階である「実現されるべき内容の意欲」の中でさらに行われている段階づけである。そこでは、この意欲は、心術(Gesinnung)から発し、意図(Absicht)、熟慮(Überlegung)、企図(Vorsatz)を経て、決心(Entschluss)に至るとされる(GW2.137)。

先取と選択との相違は、それぞれが、意欲が形成されていく四つの段階のいずれの内に存してあるか、をみることで把握される。パラキオスは、選択は最終段階である決心に属し、先取は最初の段階である心術に属するとみる⁽⁸⁾。この理解は適切である。彼がこのようにみてとるのは、シェーラーの説く心術の特別な役割を読み取っているからである。パラキオスは、カントの場合と比較し、次のように述べている。カントは心術と意図とを区別し、意図ではなく、心術が道徳的価値の根源的担い手であるとしたが、シェーラーは、この心術の根源的役割に価値を絡める。心術は形式的で、認識不可能なものであるというカントの見解を引き継がず、心術を価値実質へと向かう方向として捉えるのである⁽⁹⁾。このことは、シェーラーの言葉では、次のように言われている。「心術は、行為を直接的に方向づける運動志向にいたるまでの、意図や企図や行為の形成を可能にする実質的に、ア priori な作用空間を表出し、言わば、結果にいたるまでの行為のこうした全ての諸段階を、自らの価値実質でもって貫徹する」(GW2.131)。

さらに、この引用のなかで「行為を直接的に方向づける運動志向」と言われているものは、先の努力作用の第四の形式に関わるものだと理解できる。この引用では、この運動志向の基礎に価値実質が置かれている。こうした見解は、目標形成に際して、形象要素は価値要素に

基づけられている、という見解と重なっている。

翻ってみるに、「私はナデシコよりバラのほうが好きだ」という判断を下すことは、決心のようなものを伴うことなく可能である。サnderは、こうした先取を「情緒的な肯定の様式」と呼んでいる⁽¹⁰⁾。こうした表現は事柄を上手く捉えているであろう。対して、選択作用について考えてみると、そこには、なにかしらの程度の決心が伴われている。こうした選択と決断する意志とを結びつける見方に対して、シェーラーの説く先取は、意志の働きを排したところで生じる価値直観である。すなわち、先取とは、基づけの基盤として、それに根ざしてあらゆる意志が発するところの、心術の内に存する価値直観である。

ここまで先取に関してみてきたが、後置は、先取とは根本的に異なった直観作用である。価値Aが価値Bよりも高くある時、先取においては、価値Aは価値Bよりも価値が高いということが直観される。対して、後置においては、価値Bは価値Aよりも価値が低いということが直観される。これらは、同一の序列関係を把握している。シェーラーによると、こうした同一の序列関係が二つの仕方によって把握されることにはア priori な連関があるが、しかし、先取と後置との間には厳然たる相違があるのである(GW2.106)。

2. 前提理論としてのフッサールの範疇的直観

価値は感性的対象ではない。それゆえ、感性的なものしか直観の対象になりえないとすれば、価値は決して直観の対象となりえない。こうした論定に対して、シェーラーは、価値が直観において捉えられうることを主張する。シェーラーに先立って直観概念を拡張したのが

フッサールである。以下、価値位階論の理論的足場となるところの範疇的直観について確認していく。

2・1 理念的なものの対象性

『論理学研究』におけるフッサールのひとつの課題は、意味を直観によって充実せしめることであつた。言表の正しさは、直観による充実可能性によって判定される。こうした充実化は、意味が写像的対応物を持つ場合には容易に達成されうる。問題となるのは、範疇的形式の場合である。範疇的形式には、*das*、*ein*、*und*、*oder*、といった形式語が含まれる (XIX/265f.)¹¹⁾。例えば、「リンゴとミカン」という連接的言表において、「リンゴ」「ミカン」は写像的対応物を持ち、感性的直観のもとで与えられうる。対して、「と」は、そうした対応物を持たず、連接という理念的な意味を表しているにすぎない。ここでフッサールは、この連接という理念の意味も直観によって充実されると説いた (XIX/266f.)。こうした理念の意味を充実せしめる直観が、範疇的直観と呼ばれる。

範疇的直観と感性的直観との関係は階層関係において捉えられる。すなわち、範疇的直観は、感性的直観に基づけられているとされる。「A und B」という連接的言表においては、A、Bに向かう直観作用とその対象項としてのAとBという対象関係があつて初めて、*und*へと向かう範疇的作用とその対象項としての連接の意味という対象関係がある、とされるのである。それゆえ、この範疇的对象性は、主観的形成物でも一次的現出でもなく、感性的対象性という古い対象性に基づけられた新しい対象性であり、基づけられた諸作用の中でのみ現出しうる客観性であるとされる (XIX/26746f.)。こうした基づけ関係は、『イデーンI』九十五節において、価値領域に転用された。そこで

は、単なる事象があり、それが価値づけられて、その事象が価値性質をもつとされる (III/1.220-222)。

以上、ごく簡単にではあるが、範疇的直観の基本を確認した。時系列的には、先取、後置に関する論述が含まれたシェーラーの著作の前半部分は、『イデーンI』と同年の一九一三年に発表されたものであるが、フッサールの価値に関する着想は、すでに一九〇八年から一九〇九年にかけて行われた倫理学講義の中で示されていることである (XXVIII.322)。では、以上の論述から、シェーラーとの関係について何が言われるべきであろうか。価値性質は新たに加わる対象性であるとみるフッサールに対して、シェーラーは、価値性質が形象内容を基づけるとする。あるいは、表象作用が基層的作用であると見るフッサールに対して、シェーラーは、情緒作用が基層的作用であると見る。こうした点が、フッサールとの相違点として指摘されてきた。W・ツァンは、「フッサールとは対照的に、シェーラーは、範疇的直観の内容が感性的直観の内容を基づけていることを強調する」と明記している¹²⁾。確かに、この相違は重要である。パラキオスもまた、価値要素を基層に据える点が、努力作用や行為を巡る問題における、シェーラーの最も重要な構想であるとしており¹³⁾、シュッツは、シェーラー自身が、こうした理論を自らの最大の発見とみなしていた、と記している¹⁴⁾。しかしながら、ここで強調したいことは、シェーラーの捉える価値が、フッサールの範疇的形式と同様、理念的対象であるということである。価値の対象性に関して、それを存在するものであるとするシェーラーに対して (GW2.195f.)、フッサールは、存在するものではなく、存在、非存在につけ加わるものであるとする (XXVIII.340)、という相違はある。この相違は、基づけ関係に関する

見解の相違に依拠しており、単なる定義上の問題以上の意味をもって
いることは確かである。しかし、理念的なものの対象性に関わる限り
において、シェーラーの価値論の可能性に関する考察は、範疇的直観
の可能性に関する考察と等価的である。

フッサールが一九一四年に行った倫理学講義のなかには、シェー
ラーに対する反論とみなせる論述がある (XXVIII.92)。また、この考
察ではフッサール価値論の古典的とも言える箇所しか取り上げてい
ないが、近年のフッサール研究においては、新たなフッサール倫理学の
姿が描き出されているという状況もある¹⁵⁾。しかし、こうした問題
には立ち入らない。以下の論述は、フッサールの範疇的直観を巡る議
論が、先取、後置というシェーラーの理論をいかにして下支えしてい
るかという問題に集中する。

2・2 統握の立場に応じた直観のあり方

シェーラーが、先取と後置とを区別し、二通りの直観形式を説く理
由は、フッサールの説く統握の立場 (Standpunkt der Auffassung)
から理解することができる。この「統握の立場」は、全体と部分の関
係に関する論述のなかで述べられていることである。ここでは、「Aは
aをもつ」という言表と、「aはAに含まれている」という言表との関
係が考察されている。この二つの言表は、同じ関係性を別々の仕方
で表現している。ここでフッサールは、同じ関係性を言表する仕方が二
通りあることについて考察するために、代表象 (Repräsentant) を持
ち出す (XIX/2681-683)。

代表象は、フッサールの理論の中で、直観と意味との充実化のモデ
ルになっているものである。例えば、「家」という概念について考えて
みると、家一般のようなものは感性的に把握されず、ただ個々の知覚

された家から抽象化されたものとしてある。この代表するものとして
抽象化されてあるものが代表象である。いわゆる理念的抽象が代表
象を可能にする。代表象は、自身が成立するために、抽象化の基盤と
しての感性的直観を必要とするが、そうして抽象化されることによっ
て、それ自身が一つの尺度として機能する。家の代表象が形成される
ことにおいて、あれは家であり、あれは家でないと判断する基礎が与
えられているのである。ゆえに、「本質的に表意作用の支えとなりうる
のは、基づける直観全体ではなく、それが代表化する場合だけであ
る」とされる。意味はこうした代表象を介して充実化されるというの
が、フッサールの充実化に関する理論である (XIX/2620f.690f)。

こうした事柄が範疇的概念の場合にも当てはまるとされる。すなわ
ち、「基づけられた作用の場合、とりわけ範疇的形式に関する本来的な
代表象がなくては不十分である」とされるのである (XIX/2700)。そ
こでは、例えば「A und B」という形式において、様々に変容しうる
「A und B」から抽象化される仕方で、undの代表象が与えられつつ、
この代表象が、様々な「A und B」という言表のなかで機能している
とされている (XIX/2698f)。

こうした議論を、先の全体と部分の関係に関する考察の場合に置き
直す。「Aはaをもつ」と「aはAに含まれる」という二つの統握か
ら抽象化され、Aとaとの関係性が代表象される。この代表象は、二
つの統握から抽象化されたものであるが、それと同時に、統一体とし
て、この二つの言表のなかで機能する。そのことにおいて、これらの
言表が同じ関係性を指示しているものとして把握され、全体と部分と
いう関係性が理解されるのである。こうしたことは、同じ関係性が顕
在化されて与えられる際、そこには、前もってアプリオリに規定され

た二つの可能性があり、この可能性は統握の立場に依じて存してある、と表現されている (XX/2683)。

こうした洞察は、先取と後置が事柄に即して区別されなければならないことを教示する。これらの区別は、統握の立場の相違を反映しているのである。「価値Aが価値Bよりも価値が高い」という直観と「価値Bは価値Aより価値が低い」という直観の相違は、関係づける方向性の相違を反映している。シェーラーの論述の中に、価値直観の充実化に関する理論的モデルは見られない。あるいは、そうした充実化のモデルが得られないことは、事柄の要求に即したことなのかもしれない。いずれにせよ、シェーラーが、フッサールほど細やかに事柄をみようとしなかったことは確かである。彼らの論述における緻密さの度合いは、思索の緻密さの度合いを反映していると言える。しかし同時に、序列関係の同一性と同一である序列関係を把握する二通りの仕方、そして、ここに認められるアプリアリな連関、こうした指摘には、濃密なフッサールの洞察からの影響を認めることができる。

2・3 事態を直観することにおける関係性の把握

さらに、事態 (Sachverhalt) という事柄に注目することで、シェーラーの位階論への理解を深めることができる。範疇的直観は、感性的直観に基づき総合作用を働かせることにおいて事態を捉える。事態とは、端的には「SのQであること」や「QであるS」と言表される事柄である。なにかしらの述定のもとで命題が形成される場合、判断の客観的相関者としての事態が成立する (XX/2668f.684f.)。「Aはaをもつ」という言表も、「aをもつA」という言表の変型として、事態を表現している。

こうした事態の言表において、様々な名辞が関係づけられる。フッ

サルは、こうした関係づけは、全体と部分の場合だけでなく、外的関係性にも及ぶとする。具体的には、「Bの右にあるA」であるとか、「Bより大きい、より明るい、より高音であるA」といった事態が指摘されている。これらの関係性については、「これらは全て、一つの全体に属する諸部分に対する部分という関係をもった類型に総括される」とされる (XX/2683)。

シェーラーは、こうした関係づける直観のあり方を価値領域に応用した。「価値Aが価値Bよりも価値が高い」という言表は、「Bより大きい、より明るい、より高音であるA」という言表と類比的である。先取においては、「価値Bより高くある価値A」が、後置においては、「価値Aより低くある価値B」が直観される。また、フッサールは、個々の関係性が一つの全体に属する諸部分に対する部分としてあることを指摘するが、シェーラーは、価値領域に存する秩序を指摘する引用において「全価値領域」を問題にしていた。すなわち、諸関係のそれぞれが、その部分として、そこに属する一つの全体が、価値位階なのである。シェーラーは、個々の関係性を全体と部分との関係の中で捉える。これらの点において、シェーラーは、非常にフッサールに忠実であると言える。

さらに、「イデーニンI」九十五節において、単なる事態と価値態 (Wertsachverhalt) とが区別されている。そこでは、価値づけは、自らに基づける基盤としての事態意識を持つており、価値態は、自らの内に自身に属する単なる事態を含んでいるとされる (III/1.220f.)。こうした見解は、フッサールの認める基づけ関係から当然帰結することであり、こうした見解も、一九〇八年ないし一九〇九年の段階ですでに示されている (XXXIII.340)。対して、「価値Aより低くある価値B」

という言葉表においては、単なる事態が内包されていない。こうした言葉が表現しているものは、非価値的名辞を排した純粹に価値的な事態である。フッサールにとって、感性的関係性が、基層現象として非価値的に洞察可能であるように、シェーラーにとって、諸価値の関係性は、基層現象として非感性的に洞察されうる。シェーラーが目指したことは、事態直観という概念を受け継ぎつつ、価値それ自身の関係性を直観することである。

当時の現象学界限において、当然フッサールが中心であったことを考えると、『論理学研究』という基盤があつたため、シェーラーは、自らの思索を目視可能な仕方では理論化することなく進むことができたという側面もあるであろう。それゆえに、こうしてフッサールに立ち返ることで、シェーラーの試みが顕在化されてきたはずである。シェーラーの試みが困難にみえるとすれば、その原因の一つは、そこに二つの理念的対象が働いているからであろう。つまり、価値という理念的対象を、さらに「より」という比較級で表現される範疇的形式でもって関係づけようとしているがゆえに、シェーラーの試みは困難にみえるのではないだろうか。しかし、範疇的直観を可能的な直観のあり方として理解するのであれば、先取、後置といった価値直観の可能性も保持すべきである。後年、フッサール自身が範疇的代表象に関する議論を取り下げたことは、問題の難度を端的に示している(XIX/2535)。確かに、範疇的形式の代表象を考えることは困難であり、価値に関しても同様である。フッサールは、自説を取り下げると同時に、自説の欠陥について考察することに意義を認めた。この範疇的形式の充実化にまつわる問題は、価値を巡る問題と連続している。

3. 価値位階論の意義

最後に、価値位階論の意義に触れておく。これまでの考察をまとめよう。シェーラーは、範疇的直観を活用し、価値という理念的対象を捉える。この価値は、純粹な価値態として直観されることにおいて、関係性のなかで洞察される。それぞれの関係性は、統握の立場に応じ、先取されるか後置される。先取、後置がそこから個々の関係を切り取ってくる関係性全体が価値位階である。こうした価値位階を説くことにはいかなる意義があるのか。

このことを考えるにあたつても、『論理学研究』を見れば良い。フッサールは次のように述べている。「ある一つの分枝を、主要分枝として重視しつつ、残りの諸分枝を保持しながら考察する場合に初めて、それらを取りまとめる統一様式の特異性に依拠して変化しつつ、相関する分枝を介して、その主要分枝の現象学的な規定が浮上してくるのであり、この際には、相関する分枝ももちろん、それ自体浮上してこなければならぬのである」(XIX/2684)。このことを価値に関して言えば、例えば、善悪という価値が概念的に理解されるためには、美醜や快不快の価値のような善悪以外の価値についての概念的理解が伴われる必要があるであろう。赤色という単純なものであっても、色彩としての赤色が概念的に理解される時には、赤色以外のなにかしらの色彩と色彩一般について概念的理解が伴われている。そうであるならば、ある価値に関する十全的理解は、様々な価値の相関関係のもとで可能になるはずである。位階とは、「ある価値が、他の価値に関して、所有しているもの」¹⁶⁾であり、価値の多様な関係性を示すものである。

シェーラーの説くような位階の直観的洞察が可能であるか、という問題はもちろん重要である。しかし同時に、いかなる洞察が目指され

るべきかという問題も重要である。我々が、あるものを十分に理解することを目指す時、そこには、部分への細やかな眼差しと共に、全体的なものへの俯瞰的眼差しが必要である。この点において、フッサールの洞察とシェーラーの洞察とは協働し合えるはずである。価値的なものの全体像を捉えようとする時、高低以上に重要な観点が果たしてあるであろうか。筆者は、価値というものについて考える上で、位階という観点は避けて通れないものであると考える。そうであったとしても、もちろん、シェーラーの唱える価値位階が正しいことにはならない。しかし、シェーラーの位階論の正当性を問うには、彼の捉える価値内実をみるより他ない。また、フッサールの欠陥の補填も、実際に、多様な角度から様々な現象学的内実を追いつくことによってしか達成されえないであろう。

注

- (1) H・スピーゲルバーク、立松弘考監訳、『現象学運動』上巻、世界書院、484頁参照。
- (2) Vgl. Alfred Schütz, Studien zur Phänomenologie, Gesammelte Aufsätze Bd.3, The Hague, Nijhoff 1971, S.184.
- (3) シェーラーの引用は、Max Scheler, Gesammelte Werke, Bonn, Bouvierによった。巻数を略号で、頁数をアラビア数字で示した。二巻は第七版の七巻は第六版の頁数に対応している。また、シェーラーのものに限らず、引用文中傍点は全て原文ママである。
- (4) この点に関しては、別項にて論じる。
- (5) Vgl. Alfred Schütz, *ibid.* S.184-189.
- (6) Vgl. Juan-Miguel Palacios, Vorziehen und Wählen bei Scheler,

Vernunft und Gefühl, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003, S.136.
 フェンターノに関する。Vgl. Franz Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern, Francke, 1952, S.147.

- (7) Vgl. Juan-Miguel Palacios, *ibid.* S.137-139.
- (8) Vgl. Juan-Miguel Palacios, *ibid.* S.138.
- (9) Vgl. Juan-Miguel Palacios, *ibid.* S.141.
- (10) Vgl. Angelika Sander, Max Scheler, Hamburg, Junius, 2001, S.51.
- (11) フッサールの引用は、*Husserliana*の巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示した。
- (12) Vgl. W.Zhang, Schelers Kritik an der phänomenologischen Auffassung des gegenständlichen Apriori bei Husserl, *Prolegomena* 10(2), 2011, S.275.
- (13) Vgl. Juan-Miguel Palacios, *ibid.* S.140.
- (14) Vgl. Alfred Schütz, *ibid.* S.187.
- (15) 中山純一「フッサール後期思想における『愛』の問題」、『フッサール研究』第七号、2009年参照。また、フッサール倫理学の研究史は、吉川孝、「感情のロゴス・理性のパトス」、『フッサール研究』第四・五号、2006年に詳し。
- (16) Vgl. Juan-Miguel Palacios, *ibid.* S.135.

(亀崎健司・かめぐさ けんじ・関西学院大学)

メルロ＝ポンティと愛の現象学

川崎 唯史

はじめに

メルロ＝ポンティは愛の現象を何度も考察した。その文脈は感情論や制度論など多様だが (cf. PhP 433-437; IP 63-77)、本稿では間主性の問題圏に属する一つの問いを主題として、彼がこの問いにどう答えたかを再構成する⁽¹⁾。すなわち、誰かを愛していると言うとき、人は実のところ何を愛しているのか、という問いである。この再構成を通して、愛とは様々な性質をもつ主体間の関係であり、変化を含む継続的な過程であることを示したい。

メルロ＝ポンティは他人の知覚を論じる中でこの問いに取り組んでいるが、彼にとって愛は特殊な一事例ではなく、他人の知覚の本質がそこで露呈する特権的な経験であると言える。それゆえ、愛に関する論述を検討する本稿は、その副産物として、いわゆるメルロ＝ポンティの他者論についても新たな見方を提供できるだろう。

以下、まず本稿の問いが属する文脈を確認し (第一節)、メルロ＝ポンティの答えを再構成する (第二節)。次に答えの鍵となる「地」の概念を検討し (第三節)、最後に何が愛されるのかを考察する (第四節)。

一 愛は性質を超えるか

人は何を愛するのかという問いに関して、メルロ＝ポンティの論敵はパスカルである。「パスカルの有名なテクスト以上に悲観的で懷疑的なものはない。そこで彼は愛するとは何かと自問して次のように述べている。人は女性をその美しさ故に愛するのではない、というのもそれは消滅しうるからだ。あるいは、彼女の精神の故に愛するのではない、彼女はそれを失いうるから」と。そして突然こう結論する。「したがって、人は決して誰も愛しはしない。人はただ諸性質だけを愛する」と (PhP 70; cf. CS 565)⁽²⁾。

この講演でのメルロ＝ポンティは、人は他人の性質だけを愛するというパスカルの主張に対して、性質を超えて愛することは可能だと主張している。しかし『知覚の現象学』では、性質への愛も含めてより詳しく考察しているので、これを検討しよう。

まず、性質とは何か。ここで問題となるのは、メルロ＝ポンティが「自由」の章で論じているような、主体に備わる性質である。主体は実存するや否や不可避免的に諸々の性質を身につける (cf. PhP 513-

に²²。この「性質づけられた実存」は、主体の可視的な側面であり、「他人にとっての私と、私自身にとっての他人」すなわち「対他」に属する (PhP 512)。性質は誰かに固有のものではなく多くの人に共通するので、「一般化された実存」とも言い換えられる (PhP 513)。言及されているのはブルジョアや労働者といった社会的な性質だが、対他と一般性という規定は、美しさや若さといった他の性質にも当てはまる。さらに、メルロ＝ポンティがパスカルの断片を念頭に置いていることを考慮すれば、性質は可変的であり消失しうると言える。

それでは、性質への愛とはどのようなものか。「コギト」の章の感情的志向性を論じる段落で、自己欺瞞・偽りの愛・真の愛という三種の感情が区別される。この真偽は価値の序列ではなく感情の現実性に関するものだが、本稿ではこの点は扱わない²³。代わりに、偽りの愛と真の愛の区別が、性質への愛と性質を超える愛の区別に重なることに注目しよう。偽りの愛においては、「私は諸性質（別の微笑と似たこの微笑、事実として押しつけられたこの美しさ、振舞いや行為のこの若々しさ）だけを愛していたのであり、その人そのものであるその特異な実存する仕方を愛していたのではなかった」 (PhP 434)。

これに対して、諸性質を超えて相手そのものを愛するのが真の愛だとされる。しかし、対他存在が諸性質からなるかぎり、他人に対して性質以外のものが現れうるとは考えられないのではないか²⁴。だとすれば、性質を超える真の愛は原理的に不可能ではないか。メルロ＝ポンティは「……愛の諸矛盾は、他人にとっての対象であると同時に私にとつての主体である私の身体の形而上学的構造に由来する、より一般的なドラマに結びつく」 (PhP 195) と述べているが、対他に関わるこれらの疑問は愛の矛盾の一つを表していると言える。しかし

まずは、性質を超える愛の実態を理解する必要がある。

二 性質を介する愛

メルロ＝ポンティは実際のところ、性質なしに愛すること、つまり性質を知覚せずに人を愛することが可能だとは述べていない。むしろ、性質の知覚は避けられない (cf. PhP 71)。それゆえ1952年の「他人の経験」講義では「性質を介して愛する」と表現し直される。「他人の知覚とは、状況を介して現れると同時にその状況を変えるある自由の知覚である。ひとは性質だけを愛するのではなく、性質を介してしか愛さないのである。しかしそのとき、生き生きしているかぎりでの他人は、その役割が含む常同症の可能性によっていつも脅かされている。他人は消失し、その役割だけを残すかもしれない」 (CS 566)。

引用文中の「ある自由の知覚」が第四節で考察する愛にあたるが、ここではその愛を妨げるものについても語られている。私たちは特定の状態において生きており、対人関係において特定の役割を割り当てられている。自覚の有無にかかわらず、その役割を演じることも多々ある。この事情は愛の関係においても同様である。そして、すべての行動が役割に沿ったものとなるとき、他人はいわば「常同症」に陥り、その生き生きした姿は消失してしまう。

しかし、他人が消失する要因は、他人を愛する者の知覚にも求められねばならない。それは、メルロ＝ポンティによれば知覚そのものの本性である。「実存がある行為において自己を取りまとめて巻き込むや否や、それは知覚の手中に落ちる。他のすべての知覚のように、この知覚も事物についてそれが捉えた以上のことを断定する。灰皿を見ているとか、そこに灰皿があると言うとき、私は無限に進むはずの経

験の展開を完結したとみなし、すべての知覚的未来を巻き込んでいく」(PhP 415)。知覚一般のこうした性格が、愛を論じる文脈において次のように強調される。つまり愛の現象は、不確定な未来を巻き込む断定という知覚の性格を前景化させるのである。「アランが言っていたように、誰かを愛するとは誓うことであり、その人について知っている以上のことを断定することである」(PC 228)。

知覚としての愛のもつ断定性は「暴力的」とも形容される(PhP 415)。知覚という側面に限っても、愛はすべて一種の暴力である⁽⁵⁾。知覚が特定の状況で特定の視角からなされる以上、その断定が誤っている可能性はいつも排除できないからである。

ただし、どんな愛も暴力的であるとはいえず、性質を介する愛と性質への愛では事情が異なる。性質への愛は他人を好みの性質へと還元するため、誤った断定を訂正する可能性がない。より正確に言えば、断定が誤りだったと判明したときには愛そのものが終わる(例えば表情の若々しさを愛していて、老け込んだ表情を目にして幻滅する場合)。

これに対して、性質を介して愛する場合には、一時の断定的なイメージが誤りだと判明しても愛は存続しうる。先に引用した灰皿の知覚の記述に続く一文にはそうした含意が見て取れる。「同様に、私は誰かを知っており、その人を愛していると言うとき、私はその諸性質を超えて、ある汲み尽しえない地をめざしている。その地は、私が作ったその人のイメージをいつの日か打ち砕くかもしれない」(PhP 415)。

性質を介する愛は、イメージが壊されても存続しうる。愛する者はまさにイメージを破碎する力をもつ「ある汲み尽しえない地(fond inépuisable)」をめざしているからである。それでは、地とは何

であり、なぜそれはイメージを壊しうるのか。

三 他人の地

本節では「ある汲み尽しえない地」がどのような概念であるかを明らかにする。注意すべきは、この地がそのまま愛されるものではないという点である。地はあくまでめざされるものにすぎない。それでも、地の概念の解明は愛を考察する上で不可欠である。

まず、それはいかなる「図」にとつての地なのか。対他の次元では諸性質が図となる一方で、対自における地は、すべての個別的作用(知覚、行為、懷疑、判断など)のなされる「あらかじめ開かれた領野」である(PhP 411)。諸作用はこの地の上に生じることで当該主体の経験となる。有名な「黙せるコギト」とはこうした地の別名に他ならない⁽⁶⁾。

この点は他者論に関して決定的に重要である。地は各経験の自己性を担保するが、裏を返せばある主体をその経験の領野に閉じ込めるため、「生きた独我論」を帰結する(Jid). すなわち、私と他人は各自の地をもつがゆえに、お互いの経験は付帯現前化できるが現前化できない(cf. PhP 400)。他人の知覚の分析を締めくくる愛の記述においてもなお地の概念を用いている以上、メルロ＝ポンティは(哲学的主張としての独我論から区別した上で)生きた独我論を認めていると言わねばならない。言い換えれば、彼の愛の記述は、多くの解釈に反して、自他の癒合ではなく他人の我有化不可能性を明示するのである⁽⁷⁾。

さて、他人の地が汲み尽くしえないとはどういうことか。二つの観点から見ていこう。

(一) 自由。メルロ＝ポンティは地を「変幻自在の自由」とも言い換えているが、この自由は「あらゆる事実的状况に関して距離を取る能力を保持していること」と規定される (PhP 414: 413)。個別的な経験の手前にある地によって、主体は特定の状況および「視点」に固定されることから免れるのであり、それゆえ「諸状況の可能性」と規定される (PhP 466)。主体はたえず特定の状況に置かれているが、そこからいったん離脱して再び別様に状況づけられる力をもつ。それゆえ、特定の状況に置かれた他人を知覚しても、状況からの離脱が可能である以上、その知覚は一面的なものである。他人が自由であり特定の状況に恒久的には拘束されないこと、これが地の無尽蔵性の第一の含意である。

(二) 生の連関。メルロ＝ポンティは、主体性の図と地の関係を「時間性」の章でも取り上げ直している。時間の自己触発において、触発するものが時間化の「推力」、触発されるのが「諸々の現在の展開された系列」とされる (PhP 487)。前者は「分節されない叫び」と言い換えられ、他人の推力には「決して立ち会えない」とされる以上、黙せるコギトに他ならぬ (PhP 488: 495)。それゆえ、そのつど個別化される現在と時間化の推力とは図と地の時間的關係にあると言える。同一の推力によって触発される限りで、諸々の現在は内的に交流しつつ一つの時間系列に属する。このことが「生の連関」と呼ばれる (PhP 481)^③。時間性が生に結びつくのは、メルロ＝ポンティが時間を主体として捉え「私たちは時間の出現である」 (PhP 489) と考えるからである。主体すなわち生の連関は、「その誕生いらい自己を顕在化し、各現在において誕生を確認する唯一の時間性」に他ならぬ (PhP 466)。誕生において与えられた地は、

時間としての主体の統一性を基礎づける。しかしそれ自体としては決して図にならず、それゆえ諸々の現在に尽きることもない。地の汲み尽くしえなさの第二の含意はここに見て取れる。

まとめると、他人の地の汲み尽くしえなさが意味するのは、他人が特定の状況や視点から離脱する自由をもつこと、そして他人が諸々の個別的な現在に還元できない生の連関であること、この二点である。それでは、このように特徴づけられた地をめざす愛とは何か。

四 変身する生への愛

二つの仮説を前もって退けておく。まず、もし地を単に内面的な自己接触または自己現前として捉えるならば、愛は他人の経験の現前化を求める不可能な試みにすぎないことになるだろう。しかしメルロ＝ポンティによれば、他人は絶対的な無為または沈黙に止まらない限り、私を決定的に超越することはない (cf. PhP 414)。他人の生を生きることはできないが、知覚を通じた接近は可能である。そこで本稿では、他人の私秘性ではなく生の汲み尽くしえなさを担うものとして地を捉え、メルロ＝ポンティが愛に見出す積極的な意義を解明したい。愛が暴力的であることは動かないとしても、すべての愛の暴力性が一様だとは限らない。実際、メルロ＝ポンティは「[...] 隔たっており、その自律性のうちにあるものとして他人を捉える優しさに支えられた」愛があることを認めている (S 289)。

また、他人が一つの生の連関だということから、地をめざす愛は他人の人生全体への愛であると結論するのも拙速だろう。他人の人生を見通すことは人間には不可能である上に、上空飛翔的な発想に陥っているからである。私たちの「[...] 実存は、それが狙うものを一般化

すると同時に特殊化するのであって、包括的にはなりえない」(PhP 519)。生の連関への愛すなわち人生への愛という見方は有効だとしても、その具体的なあり方を俯瞰とは別の仕方で考えねばならない。

さて、知覚としての愛が暴力的であるのは、愛する者が愛される者のイメージを作ることが知覚の本性からして避けられないからであった。ところが、愛される者の地は「私が作ったその人のイメージをいつの日か打ち砕くかもしれない」。つまり、地にはイメージ作成の暴力に対抗する力がある。その理由は今や明らかである。地とは他人が特定の状態に固定されないことの根拠だからである。ある時に特定の状況に置かれた他人を知覚することで作られたイメージは、例えば異なる状況に置かれた他人を知覚することによって、誤りだと判明するかもしれない。地を与えられているがゆえに、人はいかなる個別的な経験にも固定・回収されずに、その生の連関の中で自己を変容し更新していくという無尽蔵の可能性をもつ⁽⁹⁾。

このように、イメージが破碎されるのは、愛される者が諸々の状況を生きつつ変容することによってだと考えられる。そうだとすれば、特定のイメージに固執せずに（それは性質への愛に帰着する）、地をめざす愛とは、様々に変容する他人に居合わせ、イメージをそのつど更新することとして理解できるのではないか。

この解釈を愛に関する記述に即して吟味していくが、その前に、イメージの更新という発想はメルロ＝ポンティの知覚論一般に見られることを指摘しておく。世界は「汲み尽くしえない貯蔵庫」であると述べた上で、メルロ＝ポンティは次のように主張する。「知覚されたものを、その可能な解体と別の知覚による時折の置換を同時に告知する世界地平とともに、全体として捉えるならば、それは私たちを絶対に

誤らせない」(PhP 396)。ある知覚がより真なる知覚に置換されることで錯覚は判明するが、地平としての世界の汲み尽くしえなさこそがこの脱錯覚を可能にしている。メルロ＝ポンティ自身は明示していないが、同様の事情が他人の知覚においても成り立つと考えられる。すなわち、イメージの更新は、他人についてのある知覚が別の知覚に置換されることで起きるが、これを可能としているのは他人の無尽蔵の地である⁽¹⁰⁾。

置換を通した知覚の漸進は「移行の総合」とも呼ばれる (PhP 380)。メルロ＝ポンティは、無時間的な主観が非連続的な諸項を結びつけるという総合の古典的な観念に対して、ある知覚から別の知覚への移行を通じた別種の総合を提示する。そこでの強調点は、移行の総合が本質的に時間の経過を伴うことにある。それゆえ、イメージの更新としての地をめざす愛は、愛される者だけでなく愛する者にとっても、時間が決定的に重要となる経験だと考えられる。

以上をふまえ、愛される者の変容について検討していくが、本稿がこれに着目する根拠は地の概念だけではない。イメージとは愛する者にとつての愛される者のことであり、すなわち対他存在であった。それゆえ、知覚を通してイメージが更新されるためには、愛される者の対他そのものが変化しなければならない。そして、メルロ＝ポンティにおいて、自己変容の瞬間こそが、対自と対他が一挙に変化する時なのである。

この点は「間接的言語と沈黙の声」において明確になる。この論文の主題は「表現」だが、これは世界を作品に変えると同時に、「その出発から成熟に至るまで、画家を彼自身に変える」ような「変身」である (ST2)。このように自己変容する表現者の対自と対他の関係につ

いて、メルローポンティは次のように述べている。「ヘーゲルの弁証法が、無数の仕方で立ち戻っている中心的事実は、私たちは対自と対他の間で、私たち自身による思考と他人による思考との間で、選択する必要があるということであり、しかしまた、表現の瞬間において、私が語りかける他者 (l'autre) と、自己を表現する私とが容赦なく結びつけられるという二重性である」(S 91-92, cf. HT 192)。それゆえ、表現者の変容は単に対自的なものではなく、外からも知覚しうる。つまり、表現者の対自と対他は一致しつつ変容する。その変容を見る者は、イメージの更新を迫られるはずである。

ここには表現には文学や芸術だけでなく「愛」など「生のあらゆる企て」が含まれる (S 93)。事実「他人の経験」講義でも、愛と表現が関連づけられる。「多産的な諸瞬間においてのみ、私は、役割を知覚するのではなく、誰かを、他人の現れを目撃しているという印象をもつ」(CS 566)。「誰か (quelqu'un)」とは、性質を超えて愛される人そのものを指す (cf. SNS 45)。他人がその自由を発揮しつつ自己変容する多産的な瞬間においては、その対自と対他が一致しているがゆえに、私は役割や性質に尽きない他人そのものの現れを目の当たりにしたと感じる¹¹⁾。この貴重な表現の時に、愛される者はイメージへの固定から免れ、愛する者の作ったイメージは打ち砕かれ更新されるだろう¹²⁾。

まとめよう。愛が一種の知覚である以上、愛する者は不可避免的に愛される者について実際に知っている以上のことを断定し、イメージを作る。その意味で愛は暴力的である。しかし、性質を介して他人の地をめざす愛は、イメージが破られてもなお存続しうる。イメージが更新されるのは、愛される者が自己を変容しつつ表現するのを愛する者

が知覚するときである。変身する他人を目の当たりにし、イメージを次々と置換することによって、愛の暴力性は最小限度のものとなるだろう¹³⁾。そのとき斜交いに愛されるのは、いかなる性質にも還元できない他人の生である。

おわりに

本稿では「人は何を愛するか」という問いに対するメルローポンティの答えがどのようなものであるかを検討した。その結果、とりわけ「真の愛」と呼ばれるものについて、諸々の性質や役割を介して、それらには還元不能な「地」、すなわち愛される者の生が無尽蔵に変容する様を知覚し、過去のイメージを更新することとしてこれを定式化できた。彼において愛は自他の平和な癒合ではなく、いつも部分的な知覚に基づく断定的なイメージへの固定を含む暴力的な過程であり、真の愛とは非暴力ではなく暴力の最小化に他ならない。

最後に、こうした愛の偶然性について補足しておきたい。愛されるのが一般的な諸性質に尽きない個人の生である以上、この愛は合理的な説明を容れない。そこには「偶然的で純粹に非合理的な一要素」(SNS 174)がある。なぜ他でもなくその人を愛するのかと問われても、性質への好みでは済まず、個人の出会いという偶然的な事実に訴えざるをえないからである。こうして、「いったん確立されてしまうとこの愛は運命の姿を取るが、最初の出会いは絶対に偶然的である」(ibid.) という主張も、本稿での考察によって裏づけられる。普遍に還元できない個の実存への愛を論じている点で、メルローポンティの愛の現象学は同時に「実存の哲学」(PD 247)でもあると言えるだろう。

本稿の意義は次の三点にある。(一)単純な他我認識を超えて、様々な性質をもった者たちの関係を考察した。(二)イメージの更新という発想によって、愛を変化に富む継続的な関係として捉える方向を示した。(三)他人の現前化の不可能性と知覚の暴力性を示すことについて、自他の共通性に基づく平和な共存という従来の解釈とは異なる見方を提示した^註。

注

*メルロ＝ポンティの著作からの引用は以下の略号と頁数を文中に記す。引用文中の強調はすべて原文による。**CS**: *Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952*, Lagrasse, Verdier, 2001.**HT**: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard, 1947.**IP**: *L'institution La passivité. Notes de cours au Collège de France(1954-1955)*, Paris, Belin, 2003.**PC**: *Parcours. 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.**PD**: *Parcours deux. 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000.**PhP**: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.**PP**: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Lagrasse, Verdier, 1996.**S**: *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.**SNS**: *Sens et non-sens(1948)*, Paris, Éditions Gallimard, 1996.

(1) 愛に関する現象学の貢献はまず価値志向性の観点の導入にあるが(cf. PC 19; 吉川孝『フッサールの倫理学 生き方の探究』、知泉書館、二〇一一年; 金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』、創文社、一九九五年、一六五二〇五頁)、メルロ＝ポンティの議論は間主主体性の問題圏に属している。また彼の論じる愛は非宗教的であり、かつ異性間の

関係に限定されないと思われる。

(2) Cf. B. Pascal, *Pensées (Œuvres complètes)*, éd. J. Chevalier, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris, Gallimard, 1954). Brunschvicg 323, Lafuma 688, Pléiade 306[C. 375]. 山上浩嗣によれば、確かにこうした愛は自己の「邪欲」に発する性質への「執着」であり、「他者そのものへの愛とはなりえない」が、神への愛を最終的な目的とする場合は、他者への愛は「慈愛」に転じて正当化される(山上浩嗣『パスカルと身体の生』、大阪大学出版会、二〇一四年、二九三三頁)。

(3) この点に関しては以下の研究を参照。A. Dufourcq, *Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontienne sur les illusions amoureuses. Chiasmi international*, Paris/Milan/Memphis, Vrin/Mimesis/University of Memphis, no 6, 2005, pp. 303-342.

(4) 『シュート・ニスムとテロル』はこの点を明言する。「愛、愛着、友情において、私たちは数々の「意識」を前にしているが、それらの意識の絶対的個性性を不断に尊敬しうるわけではない。私たちの面前にいるのは、性質づけられた存在者——「私の息子」「私の妻」「私の友人」——であって、私たちは私たち自身とともにこれらを共通の投企のうちに引き込み、そしてこれらの存在者は(私たち自身と同様)一定の能力と義務をもって一定の役割を受け取る[……]」(HT 128)。「知覚の現象学」において性質づけと他人の知覚は愛の記述においてのみ関連するので、愛の問題はこれら二著作における間主主体性の現象学を統合的に考察するための要石となる。

(5) E. ドゥ・サントペールは、サルトルやボーヴォワールから影響された暴力的な対人関係論を「蚕食」概念の生成過程に組み込んでおり、その中で愛も論じている(E. de Saint Aubert, *Du lien des êtres aux éléments*

de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951, Paris, Vrin, 2004. Sec. A. esp., pp. 132-137, 180-191)。ただし、サントベールは愛の議論も後期思想を準備するものとして読むため、見捨てられることに神経質になる「アバンドニク」の現象や他人を捕えんとする幼児の愛を重視しており、『知覚の現象学』からの連続性を重視する本稿とは方針が異なる。

- (6) 八幡恵一は「他人と人間的世界」の章において黙せるコギトの議論が先取りされていることを的確に指摘している（八幡恵一「共存の他者論メルローポンティにおける他者の問題」(1)『フランス哲学・思想研究』第一六号、二〇一一年、五二六〇頁）。

- (7) 他人の我有化に関しては以下を参照。J. Derrida, *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 1998, p. 218. また松葉祥一は『「知覚の現象学」は「私」と他者を無記名な主観へと還元してしまい、結局は、自他の区別のない「集合意識」へと問題を解消しただけではないか』と述べて、自他の「コミュニケーション」に対して生きられた独我論を二次的なものと捉えているが（松葉祥一『哲学的なものと政治的なもの 開かれた現象学のために』、青土社、二〇一〇年、三二-三七頁）、こうした理解は地の概念を看過した上でなされている。G. B. マデイソンは「たとえメルローポンティがコギトというデカルト的概念を是が非でも避けようとするとしても、彼は主体の自己性を否定することはまったく狙っていない」と的確に説明している（G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*, Paris, Klincksieck, 1973, p. 61)。
- (8) 「生の連関」はディルタイの概念だが、メルローポンティはこの言葉を『存在と時間』第七二節から引用している（cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 19 Aufl., 2006, S. 373)。ハッデ

生の問題に言及されていることと「コギト」と「時間性」の章がいずれも誕生を論じていることの間には重要な関連があるが、その考察は別稿に譲る。

- (9) 河野哲也が指摘するように、物も汲み尽くしえないが（河野哲也「メルローポンティにおける物の超越性」、『哲学』第八九集、三田哲学会、一九八九年、二五-四六頁）、物の無尽蔵性は知覚の必然的な未完結性によるものであって、自己変容の可能性を含む人のそれとは異なる。それゆえ、物への愛は人への愛とは異なる性格をもつと考えられる。

- (10) ただし、愛する者が「夢みる者」に比しうる仕方では「状況」に没頭するという記述を考慮すると（PhP 436-437）、愛する者が脱錯覚によってイメージを更新できるかは自明ではない。E. バンブネは『知覚の現象学』について、状況に没頭する側面と状況から距離を取る側面とが統合されずに併存しているという問題を指摘しているが、これは愛の記述にも当てはまると思われる（E. Bimbenet, *Nature et Humanité. Le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin, 2004, pp. 201-204)。本稿では、他人の自己表現という契機を強調する後年の記述を参照することで、状況への没入とイメージの更新がどのように相容れるのかを示す。

- (11) 対自と対他の一致という考え自体は『知覚の現象学』にも見られるが（cf. PhP 515）、ここではまだ表現にも他人の知覚にも結びつけられていない。

- (12) なお、こうした愛においては愛する者自身も変容すると考えられる。性質を超える愛は「主体の資質すべてを呼び出し、そのひとをまるごと (tout entier) 関与させる」ものであり、「私の思考や行動の転回」に他ならぬ（PhP 434, 436）。

(13) メルロ＝ポンティはすべての対人関係に關して非暴力の可能性を認めない。「私たちは純粹さと暴力の間で選択するのではなく、様々な種類の暴力の間で選択する。私たちが受肉している限り、暴力は私たちの宿命 (lot) である」 (HT 127)。

(14) 本稿は日本學術振興會特別研究員として文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費）の交付を受けて行つた研究の成果の一部である。

（川崎唯史・かわさき ただし・大阪大学・日本學術振興會特別研究員DC）

フッサールと知覚の内容

現代の知覚の哲学における有力な立場の一つとして、知覚に志向的内容を帰属する立場（以下「内容説」）が挙げられる[□]。この内容説

の内容には、「概念主義・非概念主義論争」と呼ばれる対立がある。近年、この対立を背景として、フッサールの知覚に関する記述から非概念主義的な立場を取り出すことで、当の論争に一定の寄与をなそうという試みが見られる（cf. Shin 2005, Barber 2008, Hopp 2011）。その際『論理学研究』（以下『論研』）の時期のフッサールの知覚論は、概念主義に分類されるものとして解釈され、それゆえ余り検討されないか、その点に関して批判されることが多かった。これに対して本稿は、概念主義・非概念主義という区別は少なくとも二つの異なる意味で理解されうることを真剣に受け止めるならば、『論研』における知覚論はより積極的な意義を持つものとして解釈できると論じる。ただし『論研』における志向的内容に関する記述の背景にはいくつかの異なるモチーフがある。そこで本稿は『論研』の意味志向の直観による充実化という枠組みから動機づけられる限りでの知覚内容の観念に考察対象を絞る。この限定が適切に思われるのは、概念主義・非概念主義論争の最も大きな争点の一つが「知覚はいかにして信念ないし判断を正当

化するのか」という問題だからである。

本稿は以上のような限定のもとで、『論研』の知覚論の眼目を取り出すため、次の三つの作業を順に行う。まず第一節で、概念主義・非概念主義という区別は少なくとも二つの異なる意味で理解されうることを確認した上で、本稿が「折衷主義」と呼ぶ見解を導入する。その際、現在の論争状況に対する折衷主義の持つ長所と、実質的な理論的背景を今のところ欠いているというその短所もあわせて確認する。続く第二節と第三節において、意味志向の充実化という枠組みに基づいた、非推論的正当化および像意識に関する具体的な説明を『論研』が提供していること、またこれらの説明は『論研』のフッサールを折衷主義へコミットさせるだけでなく、折衷主義を実質的に動機づけるものでもあるということを確認する。最後に第四節において、『論研』の意味志向の直観による充実化という枠組みが、折衷主義のデメリットを補うような理論的背景として機能しうることを確認する。

1 概念主義・非概念主義の二つの意味

本節では、内容説のうちで本稿が「折衷主義」と呼ぶ立場が概念主

葛谷 潤 (一)

義・非概念主義論争のうちでどのような位置づけにあるかを確認する。そのために、まず内容説を手短に導入した後、その内部で「概念主義・非概念主義論争」と呼ばれる対立が、実際には二つの異なる対立からなるということを確認したい。

内容説によれば、知覚の本性は、信念や判断のような命題的態度と同様、志向的内容との関わりにおいて説明される。この立場を動機づけているのは、信念や判断と同様に、知覚もまたその本性上、志向性や正誤の可能性といった特徴を持つように思われるという点である。信念や判断の場合には、これらの特徴は志向的内容との関わりにおいて説明されるので、知覚に関しても同様の説明が適切に思われるというのは自然な考え方だろう。

さて、この内容説の内部で、「概念主義・非概念主義論争」と呼ばれる論争がある。これがどのような論争であるかを押さえるために、まずは概念主義・非概念主義という区別は実際には二つの意味で理解しうることを確認したい (cf. Heck 2000, Speaks 2005, Crowther 2006, Crane 2009)。第一の意味では、概念主義とは、どの知覚の内容も概念の複合から成るという主張であり、非概念主義とはその否定である。このうちの前者を「内容概念主義」、後者を「内容非概念主義」と呼ぶこととしよう。概念の複合から成るような内容とはどのようなものかということはそれ自体難しい問題だが、一般にはフレーゲが「思想 (Gedanke)」と呼んだものがその典型例として考えられている。

第二の意味では、概念主義・非概念主義論争とは、知覚の内容についての論争ではなく、知覚とはいかなる種類の心的状態であるのかについての論争である。まず、ある心的状態が概念的状态であるとは、ある主体がその心的状態にあるために、その主体が、その心的状態の

内容の特徴づけるために必要な概念を所有していなければならないということだと定式化しよう (cf. Crane 2009)。すると、現在の意味での概念主義は、どの知覚も概念的状态であるという主張として、また非概念主義とはその否定として特徴付けることができる。このうちの前者を「状態概念主義」、後者を「状態非概念主義」と呼ぶこととしよう。ここで、上の概念的状态に関する定義に出現する「その心的内容を特徴付けるために必要な概念」という表現が正確にいつて何を意味するのかが必ずしも明確ではないという問題がある¹⁰。しかし、もしある心的状態の内容が概念的である場合、その内容の特徴づける概念は当の概念だと考えてよいだろう。以下では基本的に内容概念主義と状態非概念主義を組み合わせたものを考察するので、その際にはこの等値性が利用できる。

さて、両方の意味で概念主義を取る立場を純粹概念主義、非概念主義を取る立場を純粹非概念主義と呼ぶこととしよう。上の区別から、純粹でない立場、つまり一方の意味で概念主義であるにも関わらず、他方の意味で非概念主義であるような立場の可能性が示唆される。以下で本稿が取り扱うのは内容概念主義をとりつつ状態非概念主義をとるという立場 (本稿では以下この立場を「折衷主義」と呼ぶ) である。本節の残りの部分で、この立場のメリットとデメリットを簡単に確認することとしたい。

折衷主義のメリットは、少なくとも一見したところ、概念主義・非概念主義論争における既存の議論の多くにそれが動機づけられるということである。というのも、現在提出されている概念主義陣営からの主要な議論は、内容概念主義を擁護するものであり、そして非概念主義陣営からの議論の多くが、状態非概念主義を擁護するものだからで

ある^四。この状況が示唆するのは、実際にはこの両者の対立は見かけ上のものであり、両者が共に満足する妥協点（つまり折衷主義）があるという可能性である。そして、もしこれが正しければ、折衷主義を採ることで、問題の対立（の少なくとも一部）を、単に論点に関する混乱によるものとして解消することができる。これが、折衷主義の持つメリットである。

しかし同時に折衷主義は、まさに純粹でない立場であるがゆえの問題を抱えている。折衷主義は、ある主体が遂行する知覚の内容が、その主体が所有していない概念の合成からなる可能性があると主張する。しかし、このような可能性の余地を残すような内容概念は、そもそも理解可能なもののだろうか。また、知覚がそのような内容を持つという理論的根拠はあるのだろうか。こういった疑問点が、折衷主義に対する問題として生じてくる。実際のところ、概念主義・非概念主義の対立がこの二つの異なる仕方では理解されうることとはある程度広く認められていると言える一方で、純粹でない立場が考察に値するものであるのかという点に関しては否定的な意見も少なくないというのが現状である^四。

さて、本稿は続く第二節および第三節において、『論研』のフッサールを、内容説の内でもさらにこの折衷主義者として解釈することができる^五と主張する。『論研』におけるフッサールは、志向的内容を明らかに知覚に帰属しており、それゆえ彼の知覚論を一種の内容説だと解釈することは問題がないだろう^六。すると問題となるのは、『論研』のフッサールが折衷主義、つまり内容概念主義と状態非概念主義の両方にコミットしているのかどうかである。このうち、前者に関しては第二節で、後者に関しては第三節で議論する。そして第四節で、『論研』

での彼の志向の直観による充実化という枠組みは、折衷主義者に対する理論的根拠を与えるものであると論じる。

2 『論研』における内容概念主義

本稿冒頭で述べたように、本稿は『論研』の意味志向の直観による充実化という枠組みから動機づけられる限りでの知覚内容の観念に考察対象を絞る。したがって、フッサールに内容概念主義を帰属するにあたっても、問題の枠組みのもとで動機づけられる限りでの知覚の内容に関しては、それが概念的であると論じる必要がある。この点に関しては、ホップが『知覚と知識』（2011）において、志向の直観による充実化という図式のもとで、フッサールがどのような主張から内容概念主義にコミットすることになるかを論じているので、それを参考にした（ただしホップは純粹非概念主義者であるので、この点に関してはフッサールに対し批判的である）。

準備作業として、形式的にはあるが、第六研究第十二節の記述を参考にしつつ、ある主体においてある意味志向がある直観によって充実化されるということを、その意味志向の内容とその直観の内容に共通部分が存在し、その部分的同一性についての意識に基づいて両者がその主体において総合されることだと定式化する。さらに、ある主体において、ある意味志向がある直観によって完全に充実化されることは、とりわけ意味志向の内容が直観の内容に包含されている場合のことだとし、ある主体において、ある意味志向がある直観全体によって充実化されることは、とりわけ意味志向の内容を直観の内容が包含している場合のことだとする。ここで、判断と知覚をそれぞれ志向と直観の下位分類であると解するならば、上の定式化の「意味志向」と「直

観」を「判断」と「知覚」で置き換えたものも同様に成り立つ。

さて意味志向の直観による充実化をこのように定式化すると、(A)「ある主体において、ある意味志向がある知覚全体によって完全に充実化されるならば、両者は同一の内容を持つ」ことになる。さらに、ホップも指摘するように (B)「どの意味志向の内容も概念的である」(cf. XIX/1, 435, 338⁹) および (C)「どの知覚も、その全体が何らかの意味志向を完全に充実化しうる」(cf. XIX/2, 607) という二つのテーゼをフッサールに帰属することができると思われる。ところでこれら三つから (D)「全ての知覚の内容は概念的である」への推論は妥当であるので、フッサールはその三つのテーゼに動機づけられて (D) にコミットしていると論じることができる。

ここで重要なのは、フッサールの意味志向の直観による充実化という枠組みは、内容間の部分的同一性という概念を用いて、知覚が判断を非推論的に正当化するプロセスの説明を提供しており、内容概念主義はその前提ではなくその説明 (および (B) と (C)) からの帰結だということである。つまり、非推論的正当化に関するフッサールの説明は概念主義論争とはひとまず独立にそのもつともらしさが議論できるといえるものであり、そしてもしそれがもつともらしいのであれば、それは内容概念主義を動機づけるということである。彼の枠組みが正当化に関する実質的な説明を提供しているということは、次の二点を踏まえることよりはつきりするかもしれない。第一に、意味志向と直観という概念は、一定の諸作用 (典型的には判断と知覚) が持つ認識実践における役割を記述するために導入されている (cf. XIX/1, 10-11, 393; 葛谷二〇一四)。第二に、ある主体が A という内容を持つ意味志向を遂行することとは、その主体が、A というタイプの直観の

原理的遂行可能性へとコミットすることに帰着する (cf. XVIII, 187)。「ある作用を実際に遂行したならば、それは遂行可能でもある」という様相に関するもつともらしい原理を認めるならば、このような意味志向の認識実践における役割からの特徴づけは、そのまま同一の内容を持つ直観と意味志向の間に成り立つ正当化関係に関する実質的な説明として理解できる。このような種類の説明が説得的だと論じることができれば、それは間接的に内容概念主義を動機づけることになる。

以上の議論が、概念主義擁護のための主要な議論の前提「正当化の項は推論関係に立てるものでなければならぬ」を用いていないということに注意しよう (この前提を用いる議論としては Brewer 1999, 167; Brewer 2005 を参照)。内容の (部分的) 同一化という概念を用いて知覚による判断の非推論的正当化についての積極的な説明を提供することで内容概念主義を動機づけているということは、『論研』の注目されるべき点である。

3 『論研』における状態非概念主義

本節では『論研』のフッサールが、暗黙的にはあれ、状態非概念主義にコミットしていると主張する。このことを示すために、本稿はいわゆる「豊かさ論証」を経由する (注四参照)。つまり、フッサールがある主体の知覚の内容として認めているものの中に、当の主体がその時点で所有している概念では記述し切れないものが含まれるということを示すことで、フッサールが非概念主義を認めていると論じる。しかし既に述べたように、本稿は意味志向の直観による充実化というアイデアに動機づけられる限りでの知覚の志向的内容に論点を絞っている。しかも、判断は概念的状态であるという前提を受け入れ

るならば、彼が主に議論している、判断を充実化するものとしての知覚に関する記述を参照することもできない。ここで本稿が手がかりにするのは、フッサールの像に関する記述である。

フッサールは第五研究における第十一節および第二十節への付論において、「あるものが何かの像であるのは何によってか」という問題を考察している。フッサールは主に心像が何かの像になる場合を考察しているが、その論点は像一般に広く当てはまるものである。つまり、例えば通常の絵の鑑賞者であれば誰もが「りんごの絵」と呼ぶようなものがあつたとしたなら、それを他でもないりんごの絵にしているものは何だろうか、ということにも答えられるような仕方の問題が扱われている。まずフッサールは、「二つの対象の間の類似性は、どれほどそれが大きくても、まだそれだけでは一方を他方の写像とはなし得ない」(XIX/1, 436)と指摘する。例えばあるりんごの絵の精巧な複製を作ったからといって、元々の絵がりんごの絵の絵になるわけではない。しかし、だとすればあるりんごの絵をその精巧な複製の絵ではなく、まさにりんごの絵にするものは何なのだろうか。

フッサールは、あるものが何かの絵であるということは、ある一定の能力を持った主体との関係においてのみ成り立つと考える(XIX/1, 436)。問題の能力を持っている主体を、フッサールに倣って「適格な鑑賞者der dispozierte Zuschauer」(XIX/1, 437)と呼ぶことにしよう。もちろん、ある主体がりんごの絵をそのようなものとして見ている時、その主体はそれりんごの絵を一定の物理的対象としても知覚している。これは、適格な鑑賞者でなくても遂行できることである。この知覚に基づいてある主体が適格な鑑賞者だからこそ遂行できるプラスαがあり、それがあつたものを何かの絵にするとフッサールは考える。

フッサールは、彼が「想像的統覚imaginative Apperzeption」(XIX/1, 437)と呼ぶものを通じて適格な鑑賞者が一定の意味志向を持つことがこのプラスαだと考える。

像客観Bildobjektと像主題Bildsujetとを互いに対立させる反省的な関係的表現「…が…の像である」という形式の表現」は、想像的作用それ自身のうちに実際に現出する二つの客観を指し示しているのではなく、そのうちで像的志向bildliche Intentionが充実化されて、それゆえ像と現前化される事象との間の綜合が実現されるような、可能でありまた新しい諸作用「諸知覚」の中で成就される認識連関「そこにおいて志向が直観によって充実化されるプロセス」を指し示している。(XIX/1, 437, 第二版)

ここで述べられていることは、「想像的統覚」と彼が呼ぶものがある種のシミュレーションとして解釈するならば、以下のように理解できる¹⁶。適格な鑑賞者は、通常の絵の鑑賞者であれば誰もが「りんごの絵」と呼ぶものを知覚したならば、その知覚に基づいて、一定のタイプの知覚を、つまりあるりんごの知覚をシミュレートすることができる。このシミュレーションには、その主体が自分の体をどう動かしただけでなく、見るかなどの動的なものも含まれる。そしてその主体は、このシミュレーションを通じて、そこでシミュレートされた通りの知覚が生じた際に、その知覚によって充実化されるような志向を持つ。このように考えると、なぜりんごの絵がそれ自身の精巧な複製の絵にならないのかを説明することができる。その理由は、その絵の精巧な複製を見た際に生じる知覚は、りんごの絵から想像的統覚を通

じて生じた志向を充実化するタイプのものではないからである。

さて、ある主体がある絵の知覚に基づいて上のような仕方で行った志向（フッサールに倣って以下「像的志向」と呼ぶ）は、一定の知覚によって実際に完全に充実化可能だと考えてよいと思われる。像にも様々な種類があるが、適切な鑑賞者がその知覚に基づいて何を想像しているかという内容の志向を持つべきかを、問題の主体の持つ概念レパートリーを基本的に超え出ることになるほど詳細に規定するような写實的な絵画や写真はありふれたものだと考えられる。したがって、志向の直観による充実化という枠組みから考えた場合、フッサールが状態非概念主義にコミットしていると考えてよいだろう。

ここで再び、以上の考察から、状態非概念主義を動機づける理論的背景として『論研』の枠組みを考えることができる。まず、意味志向の充実化という枠組みに基づく像的志向に関する『論研』の説明は、状態非概念主義とはひとまず独立にそのもつともらしさが問えるものであり、状態非概念主義はその前提ではなくその説明（および豊かさ論証のヴァリアント）からの帰結だということである。このような種類の説明が説得的だと論じることができれば、それは間接的に状態非概念主義を動機づけることになる。

4 折衷主義を動機づける

第一節で述べたように、折衷主義は、ある主体が遂行する知覚の内容が、その主体が所有していない概念から構成される可能性があるという、一見したところ不自然に思われる帰結を持つ。しかも本稿の解釈に従えば、状況はさらに悪いように思われる。というのも、『論研』の枠組みは、知覚だけでなく、意味志向という、判断をその種とする

ような作用に関しても、同様の帰結を持つからである。しかし、本稿はむしろこれを、『論研』の枠組みのもつ十分考察に値する特徴だと考える。この点をはっきりさせるために、現在の文脈で問題になっている「概念を所有する」という観念をもう少し明確化することとしたい。

まず指摘したいのは、現在の文脈で問題になっている「概念を所有する」という観念は、（１）志向的内容に対する主体のある種の高次の能力として、（２）ある主体が複数の命題を一定の仕方で行関係付けているということを説明する為に導入されたものだというものである⁽⁴⁾。例えば、「犬である」という概念を所有しているということは、「（１）〈犬である〉という概念を構成要素として含むような諸志向的内容（例えば〈ポチは犬である〉〈クロは犬である〉等々）に共通要素を認めるという形で分節化するという高次の能力である。そして（２）この能力はある主体が複数の命題を一定の仕方で行関係付けているということを説明する。例えば、ある主体が〈タマ〉という概念と〈犬である〉という概念を上の意味で所有したと考えると、そこから彼が、例えば〈タマが犬である〉という命題を新たに作り出すことができるということが説明できる。よって、概念の所有という考えは、ある主体が一群の諸命題を把握しているということを説明する。また例えば、論理的推論能力を持つある主体が、〈ポチ〉、〈クロ〉、〈犬である〉等の概念を上の意味で所有しているとすると、その主体が〈ポチは犬である〉という判断と〈クロは犬である〉という判断、そして〈ポチはクロではない〉という判断をしたとき、なぜその主体が〈少なくとも犬であるものが二つ以上ある〉ということを判断する傾向を持つのかということが説明できる。よって、概念の所有という考えは、ある主体がいかに一群の諸命題の間に一定の推論関係を認めているのかということを説明す

る。

すると、判断が概念的状態であるというのは、判断がとりわけ上のような高次の能力のおかげで生み出されたものだということである。しかしだとすれば、ある概念から構成される志向的内容を一定の基準から帰属されるが、しかし上のような高次の能力のゆえに生み出されたわけではなく、むしろその前提となるような心的状態、すなわち概念的内容を持つ非概念的状態というアイディアは、一見したほど不可解なものではないと思われる⁴⁴⁾。さらに、『論研』の枠組みを踏まえるならば、そのような心的状態の一例としての意味志向に関しては、問題の主体がそれによってその遂行可能性にコミットメントを持つ一定の知覚タイプによって、内容帰属の基準を積極的に特徴付ける事ができる。折衷主義が示唆する一見不自然な可能性は、実際にはそれほど不自然ではないだけでなく、『論研』の意味志向および充実化の概念によって積極的な可能性として実質を与えられているのである。

本稿の帰結をまとめておく。意味志向の充実化という枠組みを用いた、非推論的正当化および像意識に関する『論研』の説明は、もしそれがもっともらしいものであるならば、間接的に折衷主義の二つのテーゼをそれぞれ動機づけるものとして働く。そして、折衷主義の持つ不自然な帰結と考えられてきた、概念的内容を持つ非概念的状態という可能性に関しても、『論研』の枠組みは説明において実質的な役割を果たすような具体例を提供している。もちろん、彼の説明それ自体が説得的なものかどうか、また彼の説明から折衷主義を動機づける際に用いる前提が妥当なものかどうかは別の問題である。特に、第二節で(B)として指摘した、意味志向の内容が概念的であるという前提は、いまや知覚に関する内容概念主義と同程度に議論の余地のあるも

のに見えてくるだろう。しかし少なくとも、彼の諸説明や諸前提の吟味が、知覚論における折衷主義という魅力的な立場を実質的に動機づける刺激的なプロジェクトの一部となりうるということは、以上で確認することができたと思われる。

参考文献

- Barber, Michael. 2008. 'Holism and Horizon: Husserl and McDowell on Non-conceptual Content.' *Husserl Studies*, Vol. 24, 79-97.
- Brewer, Bill. 1999. *Perception and Reason*, Oxford University Press.
- . 2005. 'Do Sense Experiential States Have Conceptual Content?' *Contemporary Debates in Epistemology*, Steup Matthias & Sosa Ernest (eds.), Blackwell, 217-30.
- Crane, Tim. 1992. 'The Nonconceptual Content of Experience.' *The Contents of Experience: Essays on Perception*, Tim Crane (ed.), Cambridge University Press, 136-57.
- . 2009. 'Is Perception A Propositional Attitude?' *The Philosophical Quarterly*, Vol. 59, No. 236, 452-69.
- Crowther, Thomas M. 2006. 'Two Conceptions of Conceptualism and Non-conceptualism.' *Erkenntnis*, Vol. 65, 245-76.
- Evans, Gareth. 1982. *The Varieties of Reference*, John McDowell (ed.), Oxford University Press.
- Fish, William. 2010. *Philosophy of Perception*, Routledge.
- Heck Jr., Richard. 2000. 'Nonconceptual Content and the "Space of Reasons".' *The Philosophical Review*, Vol. 109, No. 4, 483-523.
- Hopp, Walter. 2011. *Perception and Knowledge: A Phenomenological*

Account, Cambridge University Press.

McDowell, John. 1996. *Mind and World*, Harvard University Press.

Peacocke, Christopher. 1992. *A Study of Concepts*, The MIT Press.

Shim, Michael K. 2005. 'The Duality of Non-conceptual Content in Husserl's Phenomenology of Perception', *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 4, 209-29

Speaks, Jeff. 2005. 'Is There a Problem about Nonconceptual Content?'

The Philosophical Review, Vol. 114, No. 3, 359-98.

Walton, Kendall L. 1997. 'Spelunking, Simulation, and Slime: On Being Moved by Fiction,' reprinted in *In Other Shoes: Music, Metaphor, Empathy, Existence*, Oxford University Press, 2015, 273-87.

葛谷潤二〇一四『『論理学研究』と意味の神話』『論集』、第三二二号、東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室、一一八―一二一。

松本大輝二〇一五「フィクション鑑賞における情動のパラドクス」、『哲学の探求』、第四二二号、哲学若手研究者フォーラム、六一―八〇。

註

- (一) 本研究はJSPS科研費二四・八〇五九の助成を受けたものである。
- (二) 本稿における内容説は知覚に志向的内容を帰属するという点においてのみ特徴づけられており、したがって「表象説」や「志向説」と通常呼ばれる立場よりも弱いものである (Fish 2010, ch. 5)。また、以下に現れる「知覚」という語は、いわゆる真正の知覚だけを指すものとしても、それとも錯覚や幻覚をも指しうるものとしても、一貫してなすいれはどちらで理解して頂いても構わない。
- (三) 例えばホップはこの点に関して不満を述べている (Hopp 2011, 132)。

クレインの「カノニカルに特徴づける」(Crane 1992, 8)や「その主体の観点から特徴づける」(Crane 2009, 466)といった言い回しも、それほど事態を進展させるわけではないだろう。

- (四) 例えば、概念主義擁護のための基本的な議論である認識的論証に関する「は」McDowell 1996, ch. 3とBrewer 1999, ch. 5, esp. 167, Brewer 2005を、非概念主義擁護のための基本的な議論である「豊かな論証the richness argument」に関する「は」Heck 2000, 489-91とEvans 1982, 229をそれぞれ参照。

- (五) 例えばCrane 2009は二つの意味の区別が可能であるということを認めた上で、内容に関する対立は知覚の哲学における元々の論争点を反映しないので、我々は状態に関する対立に集中すべきであると論じている。逆にHeck 2000やHopp 2011のように、状態に関する対立を内容に関する対立から別個に扱うことにはほとんど実質がないと考え、内容に関する対立に集中すべきであると考えているものもある。

- (六) 以下、『論研』のフッサールが、ある作用の作用資料がそのスペチエスを例化すると記述する事柄を、ある作用が志向的内容を持つと表現する。
- (七) また、Husserliana: *Gesammelte Werke*からの引用・参照は、ローマ数字で巻数を示す。本稿での『論研』からの引用は、特に断りがない限り、第一版からのものである。

- (八) 想像をシミュレーションと考える説については、Walton 1997や松本二〇一五を参照。
- (九) この段落の議論に関しては、Crane 1992に負う。またPeacocke 1992, 427も参照。

- (十) この段落の議論に関しても、Crane 1992に負うところが大きい。ただしCrane 2009は知覚の内容が判断の内容にもなるという考えを疑わしい

ものと見なしている。

(葛谷潤・くずや じゅん・東京大学大学院人文社会系研究科)

ジェイムズの意識論とその現代的意義

呉 羽 真

本稿の目的は、ウィリアム・ジェイムズが『心理学原理』（以後は『原理』と略す）から『根本的経験論』までの著作で展開した「経験の私有化（appropriation）」についての考察を、知覚や思考、情動といった意識経験を意識的たらしめるものは何か、という問いに答えようとする一つの意識の理論として再構築し、今日の心の哲学と科学の議論状況を踏まえて再評価することにある。これまでに提唱されてきた意識の理論には、クオリア説や様々なタイプの表象説などがある。これらに対する代案を成すものとして筆者が注目を促したいのが、私有化というアイディアに依拠したジェイムズの説である。これは、身体的生の進行の中で生じる回顧的過程としての自己気づきによって意識を規定するものである⁽¹⁾。本稿では、この説を現代の諸説と対比しながらその獨創性を明らかにし、またそれが意識を生きた自然に埋め込み、その成り立ちを解明する試みとして、興味深い視座を与えてくれると論じる。

一 意識の問題と「経験の私有化」の理論

意識は心を自然的世界の中に位置づける試みにとって最大の障害と

され、心の科学と哲学において活発に議論されている。しかしこの状況は最近出現したわけではない。科学的心理学の生みの親の一人であるジェイムズは、この科学の誕生の書である『原理』の中で、次のように述べている。

諸々の思考は脳の働きに伴うものであり、それらは現実を認識している。われわれはこの関係全体を経験的に書き記すことができるが、それについての説明はまだかすかな光明すら見えていない。脳は認識する意識を生じさせるはずだが、このことはその意識がどんな種類のもので、その認識がどんな種類のものであるかに関わらず繰り返して生じる謎である。単なる質についての気づきである感覚も、複雑な体系についての気づきである思考と同じく謎を抱えている。(PP, v.1, p.687)

ここでジェイムズは、科学によっては解決不可能とされる「意識の難問」(Chalmers 1996)をすでに提起している。科学的心理学の創設を目指していた『原理』執筆当時の彼は、この問題への解答を試みてはいない(この時期のジェイムズの公式見解は、意識状態と脳状態の間に相関関係を認めつつも、暫定的に両者を別のものとして扱う「方

法論的「二元論」だった。しかし彼はこの問題をそのまま放置したわけではなく、後に意識の本性を根本的に考え直すことを通してそれに取り組むことになるのである。最終的に彼は「われわれが普通に考えるところの意識……とは純然たる妄想であり、『意識』という言葉が包含すべき具体的現実の総体にはまったく異なる記述……がふさわしい」(ERE, p.117)と述べて、以下で紹介する特異な意識観を提示するに至る。

ジェイムズは、現代のクオリア論者のように、意識経験を意識的たらしめるものを、経験の内在的で不可解な質(「クオリア」と解釈するわけではない。むしろ「すべての思考は、ある人格的意識の一部を成す傾向をもつ」(PB, v.1, p.235)「見たところ、基本的な心理的事実とは思考やこの思考、あの思考ではなくわたしの思考であり、すべての思考は所有されているようだ」(ibid, p.236)という言明に見て取れるように、彼にとって意識の本質的特徴とは、何よりも人格性——「誰かのもの」であるという性質(あるいは主観性——「わたしのもの」であるという性質)だった。さらに彼は、人格性が現象学的に見出される事実であると考えて、次のように述べる。

わたしが何について考えるときでも、わたしは常に同時にわたし自身、わたし的人格的存在に多少なりとも気づいている。また同時に、それに気づいているのはわたしである。(PBC, p.42)

つまり、すべての意識経験には、それを自分に属すものとする自己気づきが伴う、と言うのだ。例えば、あなたがパンダを見ているときや不正に怒りを感じているとき、あなたの知覚経験や情動経験には「わたし、がパンダを見ている」「わたし、が不正に怒っている」という旨の気づきが伴うのである。

それでは、いかにして意識経験にこの自己気づきが具わるのだろうか？ この問いに答えるためにジェイムズが構想したのが、「根本的経験論」——経験を「生の直接的な流れ」(ERE, p.49)というその純粋な姿で捉え、主/客、心/物、内/外といった区分をそこから派生してくるものとして描き出す世界観——である(C.伊藤 2009)。それによれば、いかなる経験もそれ自体では匿名的であり、時間的文脈の中に位置づけられることを通して人格性を獲得する。この際、経験に自己気づきを付与し、人格的なものにするプロセスを、彼は「私有化」と呼ぶ。さらに根本的経験論では、いかなる経験もこうして私有化されることで初めて意識的になるのだとされる[□]。

第二節と第三節では、この経験の私有化の理論を詳しく見ていくことで、ジェイムズの意識観の特質を明らかにしたい。なお、以下では彼の考察の発展を時系列的に追うことはせず、前期から後期までに展開された考察を一貫した理論として扱うこととする[□]。

二 自己気づきと時間性

本節ではジェイムズの意識論の特異性を、意識を生じさせる自己気づきの構造という側面から考察する。ここで示したいのは、彼が意識を本性上時間的なものと見なしていることである。まず根本的経験論の中で意識の本性について簡潔に語った箇所を抜き出してみよう。

わたしが否定したいのはただ「意識」という言葉が何らかの存在者を表しているということだけであり、逆にこの言葉がある機能を表しているということを非常に強く主張したい。つまり、物質的対象を作り上げているそれと対比されるような、われわれの思考を作り上げている原初的な素材や存在の質などは存在せず、た

だ経験の中には思考の果たす機能があり、その働きのためにこの存在の質が引き合いに出されるのだ。この機能とは認識することである。(ERE, p.2)

意識とは一種の外的関係を意味する言葉であり、特殊な素材や存在の仕方を目指す言葉ではない。(ibid, p.13)

「意識的」であるということは、単に存在していることではなく、報告され、認識されていることであり、その存在に加えてそれが存在することの気づきをもつことである。そしてこのことはまさに、私有する経験が付随するときに生じることである。(ibid, p.69)

すなわち、経験が意識的であるとは、それが何らかの内在的特徴を有しているということではなく、別の経験と適切な仕方に関係しているということであり、またその関係とはその経験についての認知的な気づきをもたらされるような関係である。注目すべきは、当該の気づきの担い手となる状態とその受け手となる状態の間には必ず時間的ギャップがある、という点である。ジェイムズは『原理』でも、「ある感じが名付けられ、判断され、知覚されるためには、すでに過ぎ去っていないければならぬ」(BP, v.1, p.190)と述べて、この主張を表明している。つまり、経験が意識的になるためには、後続する別の経験によって回顧されることが必要だというのだ。具体例を挙げて説明しよう。ジェイムズ自身によって提唱され、現在も有力視されている情動理論によれば、怒りのような情動経験とは、環境内の出来事に対する自分の身体反応(例えば顔面の紅潮や鼻孔の拡大)を感じ取ること存する。あなたが不正に対して怒っていたが、初めはそのことに気づいていなかったとしよう。この場合ジェイムズによれば、顔面の紅

潮のような反応はあなたがそれに気づく以前から始まっていたにもかかわらず、あなたがそれを振り返って自己気づきをもつまで怒りの経験は意識的ではなかったことになる。

このようなジェイムズの意識の理論の特異性を、現代の諸説と対比することで確認しよう。(ジェイムズの説がそうであるように)意識を何らかの種の自己気づきの観点から捉える立場は、現在の主流になりつつある^四。その一種であるライカン(Lycan 1996)、ローゼンソール(Rosenthal 2005)らの「高階表象説」は、反省的、自己気づきに基づく理論である。それによれば、心的状態が意識的であるのは、それと同時に高階の心的状態(知覚や思考)の対象になるときである^四。この見方では、心的状態を意識的たらしめるのは高階の心的状態が与える反省的自己気づきであり、意識とはそうした別の状態の存在に依存する心的状態の关系的特徴である。これに対して、現象学の影響を受けたザハヴィ(Zahavi 2005)やクリーゲル(Kriegel 2009)は、前反省的、自己気づきに基づく理論を提唱している。それによると、われわれが何かに意識的に気づくときにはいつでも同時に自分がその状態にあることにも周縁的・暗黙的に気づいている^四。われわれが自らの心的状態を反省することができるのは、この反省に先立つ自己気づきのおかげなのだ。この見方では、心的状態を意識的にするのはそれに内在する前反省的自己気づきであり、意識とは心的状態の内在的特徴である。

ジェイムズの説はこれらの説に対する代案として位置づけられる。それはまず、経験を意識的にする自己気づきを、個々の経験に内在するものではなく、経験同士の結び付きに依存するものと見なす点で、クリーゲルらの説とは異なっている。クリーゲル自身は「思考に内在

する自己の自己現前ないし自己顕現の感覚」(Kriegel 2003, p.13) によって意識を規定する自説の先駆者としてジェイムズの名を挙げているが、この解釈は不正確である。と言うのも、ジェイムズが言うには「いかなる主観的状态も現に存在している間はそれ自身の対象ではなく、その対象は常に何か別のものである」(PP, v.1, p.190) からだ。この点では、彼の説は高階表象説に近くと言える (cf. Flanagan 1992)。しかしそれは、当該の自己気づきがそれと同時に、状態ではなくそれ以後、続く状態によって与えられるとする点で、高階表象説とも異なる。彼によれば、意識を生じさせる経験同士の結び付きは、異なるレベル間のスタティックな階層的関係ではなく、同一の流れの中のダイナミックな時間的関係なのである。いかなる経験も流動を成すものとして与えられる以上、その流れの内に見出される特徴を各瞬間の経験が有する特徴と決めつけてはならない。意識という特徴は、経験の流れの時間的構造の内に存するのかもしれないのだ。ジェイムズが指摘したこの可能性は、現代の理論家たちが見落としているものである⁷⁶。

しかしこの説には、いかなる経験もそれが生じている瞬間には意識的ではない、という反直観的な帰結が伴う。これが直観に反するというのは、例えばあなたが「今わたしは怒りを感じている」という印象を抱くことがあるからだ。だがジェイムズは、この懸念を想定した上で、当該の印象は錯覚だと論じる。と言うのも、「今わたしは怒りを感じている」と報告するとき、あなたは怒りを感じているという状態ではなく怒りを感じていると述べているという状態にあり、あなたの報告は自分の過ぎ去った経験が意識的だったことの証拠にしかないからだと (ibid., p.190)。この主張を理解するには、プラグマティストで

ある彼が直接的内観の明証性を信頼しない、という点を踏まえる必要がある。マイヤーズが評するように、ジェイムズにとって「内観とは実際には即座の回顧である」(Myers 1986, p.66)。つまり、経験はその進行過程において絶え間ない変様に曝されており、認識とはそうした経験の進行の中で初めて成立するプロセスなので、各経験をそれが生じる瞬間に明証的に把握することはできないのだ。

だがこの説に対しては、さらに頑強な反論が提起されうる。例えばギャラガーとザハヴィは「仮に経験が実際には完全に匿名的であり、最初に体験されたときには一人称的な私有性 (mineness) を一切欠いていたとすれば、事後的な私有化は説明しがたいものとなる」(Gallagher & Zahavi 2008, p.50) と述べている⁷⁷。ジェイムズならばこの反論にどう答えるだろうか？ 彼はわれわれが自分の経験を回顧するに先立ってそれを感じていることを否定していない⁷⁸。しかし、各瞬間の経験に伴うこの反省以前の感じが経験を私有化する自己気づきだとは考えない。なぜならそれは、その対象として自己と非自己を未分化なままに含んでおり、「まだそれ自身の主観的存在を含んでも考えてもな」(PP, v.1, p.304) からである。非自己と区別された自己の存在への気づきが成立するためには、反省以前の感じでは十分でなく、時間経過の中で経験が顧みられる必要があるのだ。従って、意識を生じさせる自己気づきが各瞬間の経験に具わっているという想定は、ジェイムズには認められないのである。ギャラガーらが説明不可能と断じた「事後的な私有化」を彼がどう説明するか、という点については次節で確認しよう。

三 自己と身体性

次にジェイムズの意識論の特異性を、意識経験において呈示される自己の本性という側面から考えてみよう。ここで示したいのは、彼が意識を身体的な生に根ざすものと理解しているということである。まず自己の存在について彼は次のように述べる⁽⁴⁾。

いかなる心理学も、人格的自己の存在を疑うことはどうしてもできない。われわれが諸々の思考を結合されたものと感じているとき、結合されている諸々の思考こそ、人格的自己ということであらう⁽⁵⁾。われわれが意味しているものは、ある。(PBC, pp.20-21)

これは、心を様々な思考や感情の単なる「束」と見なしてそれらを束ねる自己の存在を否定するヒューム流の消去主義と、これらの経験を結合するものとして「靈魂」や「超越論的自我」を措定するデカルト／カント流の反還元主義との双方に反対するものである⁽⁶⁾。一方でジェイムズは、諸々の意識経験の一部が何らかの仕方で特定の主体に属するものとして統一されているという事実は否定できない、と論じて消去主義を斥ける。他方で反還元主義に対しては、「オッカムの剃刀」を用いて、経験の流れが存在する以上それらの結合媒体として流れを成す諸経験以外の存在者を措定する必要はない、と論じる。彼の立場は、現象学的事実として自己の存在を認めつつも、自己の実体化や抽象化といった問題含みの想定なしにそれを説明しようと試みる、一種の還元主義である。そこでは自己は、諸経験の背後にある不変の形而上学的実体や超時間的な超越論的原理ではなく、むしろ時間とともに生成変化する個々の経験だと理解される。こうしてジェイムズは、自己を時間の中に位置づける。つまり、流れの中で生じる各経験が、相次いで私有化される過程の中で、代わる代わるその時々自己の役

割を演じるのだ。

だが、多様な経験が束ねるものもないままに統一された流れを形作っている、という一見して逆説的な事態がどうして可能なのだろうか？ この問いに対してジェイムズは以下の答えを提示する。

われわれは思考する際にその思考作用の座として自分の身体的自己を感じる。もしその思考がわれわれの思考であるならば、その全部分にそれをわれわれのものたらしめる特有のあたかみと親しみが行き渡っていなければならない。(PP, v.1, pp.241-242)

ここでジェイムズが言及している「あたかみ」とは「わたしの身体」の重くあたか塊 (PBC, p.70) といった表現から見て、一定の物質的な身体を所有している感じだと考えられる。また「親しみ」とは「身体活動の感じ」(PP, v.1, p.302)「親しい活動性の感覚」(PBC, p.70)「『生』の感覚」(ERE, p.84)と言った換えられていることから考えて、一定の身体的な生命活動に従事している感じだと解釈できる。ジェイムズによれば、多様な経験が同一の意識の流れに属しうるのは、それらに常に伴う身体所有感または生命活動感の間に類似性ないし連続性があるからである。これは前節で語り残した「事後的な私有化」の説明という課題への回答でもある。われわれが過去の経験を自分のものと感ずることができるのは、そこに現在の経験がもつそれと類似ないし連続した感じが見出されるからなのだ⁽⁷⁾。

ここで注目すべきは、ジェイムズが当該の感じを身体的なものとして見なしている点である。これによって彼は、これらの感じを基盤にして生じる自己と意識を、心的側面と物的側面を含んだ「両義的」な身体的生の一形態として理解しようとしていると考えられる。次の一節はそのことを如実に示している。

われわれの身体それ自体が両義的なものの好例である。わたしは自分の身体を純粹の外的自然の一部として扱うこともある。また、それを「わたしのもの」として考え、「わたし」と一緒に分類し、その何らかの局所的变化や決定を精神的出来事と見なすこともある。身体の呼吸とはわたしの「思考」であり、その感覚的調節とはわたしの「注意」であり、そのキネステーズ的变化とはわたしの「努力」であり、その内臓の動揺とはわたしの「情動」である。

(FRE, p.80)

こうしてジェイムズによれば自己は、時間経過の中で身体感情を基盤にして絶えず組織化される。意識は、経験がこのような身体的・連続的な自己の組織化の過程で私有化されたときに生じるのであり、この意味で身体的生に根ざしているのである。

以上の説が今日の心の哲学と科学の議論状況の中でどう位置づけられるかを確認しよう。例えばストローソン (Strawson 1997) は、自己感において、身体化された人間ではなく「単一の心的な事物であるような経験主体」としての自己が経験される、と論じている。しかしジェイムズならば、この見方は身体的活動を心的活動と取り違える錯覚であり、心的事物としての自己は虚構にすぎない、と反論するだろう。次の箇所では実際にこうした見解が表明されている。

わたしには活動の中に純粹に精神的な要素を見出すことは難しい。……わたしの内観的視線が顕著に感じうるものは、大部分は頭の中で生じる何らかの身体的プロセスだけである。(PP, v.1, p.300)

ストローソンとは反対にジェイムズの説を自覚的に継承する形で意識の科学理論を構築しているのが、神経科学者のダマシオ (Damasio

2010) である。彼は、私有化というジェイムズのアイディアに依拠して、意識が生じるためには対象の表象に「自己感」(自己気づき) が加わる必要があると論じ、自己の複数のレベルを区別することを通して、意識の発生過程を段階的に描き出す⁽⁴⁾。まず、脳内では自分の身体の状態が絶えずマッピングされており、そこで生成される身体の比較的安定した側面のモデル(「原自己」)が、生物に自らの状態を背景的に告げ知らせる「原初的感情」を生み出す。さらに、原自己の変化を対象の表象に関係づける高次の脳内マップが構築されると、そこで生成される表象(「中核自己」)が自己感をもたらし、意識が生じる。ダマシオはこのように、自己感が身体感情を基盤にしているとすると、ジェイムズに従っている。ただし彼は、この自己感が身体活動と結び付いた脳内の身体マップから生じるとする点で具体化を加えており、こうして自己の神経基盤に関する提案を行うことを通して、意識の発生メカニズムを生物学的に説明することを目指すのである。

ジェイムズ自身は、客観的な科学には人格的な現象を説明し尽くすことはできないと考えていた (cf. FRE, lec.20)。しかし自己を時間的現実の中に置き入れ、その身体的本性を露呈させた点で、彼はそれを生物学的プロセス——ダマシオの理論では、脳と身体のカップリングによって誘発される神経プロセス——と見なす観点から意識を経験的に探究する道を切り開いた、と見ることもできるだろう。

四 結論

ここまでの内容を要約しよう。ジェイムズの意識の理論は、意識を回顧的かつ身体的な種類の自己気づきの観点から規定するものである

る。それによれば、経験が意識的であるとは、それが身体感情を介して密接に結び付いた後続の経験によって回顧されるという仕方では私有化されていることである。最後に、この説が全体としてどんな描像を指向しており、どんな意義をもつのかを確認しよう。

ジェイムズが提示するのは、主観的意識の成り立ちを生命活動という地盤の上で理解するような描像である。彼にとって「経験」とは「生」の別名であり、生物が自らの身体条件と生命活動を感じつつ環境と交流するという出来事全体を指すのだが、意識とはそうした生の一つの派生的なあり方に他ならない。われわれの生は身体感情に導かれて前向きに歩みを進めてゆきつつも、後ろ向きに自らの軌跡を顧みるものである。そして意識とはそうした回顧の働きにおいて見出される二次的な生のあり方なのだ。

ジェイムズはこの描像を描き出すことを通して、「意識の難問」を解消するための一つの方略を提示していると思なせる。次の箇所では彼のそうした意図が語られている。

「経験」……のような二重の樽詰めの用語によって言い表される二元性……は、この説でも依然として保持されているが、謎めいて捉えがたいものではなく検証可能で具体的なものとして再解釈される。その二元性は関係の問題であり、単一の経験の内部ではなく外部にあり、常に個別に取り出して明確に定義されうるのだ。(ERE, pp.5-6)

ジェイムズが意識を自己気づきによって規定するのは、意識の謎を世界の客観性と対比されたその主観性に見出したためである。しかし最終的に彼は、主観・客観の二元的構造がわれわれの身体的生が有する時間的構造に他ならず、解消不可能な存在論的・二元性を要求するも

のではないとして、謎を取り去ってしまうのだ。意識が難問として立ち現れるのは、それを主観と客観、心と身体が織り交ざった生のあり方から切り離して眺めたときである。ジェイムズはこの視点を避け、意識を主客未分化で心身両義的な生命活動の一派生形態として捉え直すことで、それを自然——それも物理的自然というよりも生物的自然——の中に埋め込む可能性を示唆しているのだ⁴⁶⁾。その立場は、現代の物理主義のように意識を物理的世界の中に位置づけようとするのではなく、いかにして主観的意識と客観的世界が経験という共通基盤の上で生じうるかを記述することによって、両者の断絶を埋めようとするものである。

言うまでもなく、この方略を採用したからと言って意識の問題が一掃されるわけではない。特に、ここで経験から主観的意識と一緒に派生してくるとされる「客観的世界」と自然科学が記述する「客観的世界」が直ちに同一視できるものでないことは銘記しなければならない。このギャップを乗り越えるには、自然科学の営みがわれわれの経験の体系の中でどんな位置を占めるのかを考える必要があるだろう。だがそうした課題を残しつつも、ジェイムズの考察は、意識の問題を現在主流の諸説とは違った仕方——それも極めてラディカルかつシンプルな仕方——で捉え直す視座を提供してくれるのである。

注

(一) 本稿で「自己気づき」と訳した言葉は、self-awareness、ひある。この言葉は「自己意識」と訳するのが通例だが、‘awareness’と‘consciousness’を区別する必要があるためにこの耳慣れない訳語を採用した。

(二) 私有化というアイディアは『原理』にもすでに登場しているが、ジェ

イムズが本来このアイディアを考案したのは人格同一性の感覚を説明するためだった。それは後期に根本的経験論が確立したときに、意識の説明のために転用されたのである。

(三) ジェイムズは『原理』の二年後に出版された『心理学』ですでに、経験を主／客の区別に中立的なものとなす根本的経験論の着想を明確に表明している (cf. PBC, p.332)。このことは、本稿が試みるような前期から後期までのジェイムズの思想の統一的解釈が可能であることを示している。

(四) 現在有力視されている意識の理論には、自己気づきに訴えないタイプの表象説 (「一階表象説」) もあるが、本稿では紙数の都合上この立場についての議論を割愛する。

(五) 高階表象説は、要求される高階状態をある種の内的知覚とするライカンの「高階知覚説」と、それをある種の思考とするローゼンソールらの「高階思考説」に分けられる。

(六) 反省的自己気づきと前反省的自己気づきを区別し、後者によって意識を規定する見方は、サルトルに由来する (cf. Krieger 2003; Zahavi 2005)。なおこの立場にも、ブレンターノに倣って当該の自己気づきを各経験の自己表象作用と解釈するクリーゲルらの「自己表象説」と、フッサールに依拠してそれを表象の一種と見なすことに反対するザハヴィらのバージョンがある (cf. Zahavi 2004)。

(七) 確かにザハヴィ (Zahavi 2005) は、フッサールが発見した時間意識の構造に言及して、意識経験がもつ時間的特性を強調している。それでも彼は、意識経験を意識的たらしめるのはそれに内在する自己気づきだとしている点で、意識という特徴そのものに時間的な本性を認めているとは言えない。

(八) ギャラガーらは、「わたしは、初めは中立的ないし匿名的な経験をもち、その後の段階でそれがわたしのものだ」と推論するだけではない」 (Gallagher & Zahavi 2008, p.50) とも述べている。第三節で述べるように、ジェイムズの説では経験の私有化は推論ではなく、互いに類似／連続した身体感情によってなされるので、この反論は彼に対しては部分的に妥当しない。

(九) 実際にジェイムズは「直接的に感じられること」および「後続する反省作用によって知覚されること」という経験の二つの様態の区別に言及している (PP, vii, p.189)。ただし、反省以前の直接的感じによって与えられるのは意識ではなく単なる「識 (sciousness)」だと述べている (ibid., p.304)。

(十) 厳密にはジェイムズの言う「自己」はもっと複雑なものである。彼はそれを気づきの主体である「主我 (I)」と気づきの対象である「客我 (Me)」に区別し、さらに客我を、興味と愛着を抱く事物 (身体、衣服、家族など) から成る「物質的客我」、他者から蒙る認識内容から成る「社会的客我」、自分の思考の対象となりうる心的特性から成る「精神的客我」の三種類に分類する。これらの客我の中でも精神的客我が中心的とされ、またその「核」は主我と同一視される。本文中で「自己」と呼んでいるのは、この精神的客我の核＝主我のことである。

(十一) 消去主義／還元主義／還元主義の区別はプリンツ (Prinz 2012) を踏襲している。彼も述べるようにヒュームが消去主義者なのか否かは解釈の分かれるところだが、本稿ではこの点に立ち入らない。

(十二) 経験の私有化をあたかも親しみの質によって説明するからと言って、ジェイムズが現代で言うクオリア説——経験対象と区別された経験そのものに伴う内在的質が経験を意識的なものにする特徴だとする理論

——に与しているわけではない。第一に、彼は意識経験とその対象との二元的区別そのものを否定する。第二に、彼の理論では経験に伴う質がそれ自体で経験を意識化する役割を演じるわけではない(経験は私有化されることで意識的になるのであり、当該の質は私有化を可能にする)。

- (三) ダマシオは自己のレベルとして、原自己と中核自己の他に、過去や予測される将来の出来事の記憶から成る「自伝的自己」を認める。中核自己は今この出来事にのみ関わる「中核意識」を生み出し、自伝的自己は自己同一性やパーソナリティに関わる「延長意識」を生み出すとされる。
- (四) シェイムズは反自然主義を標榜するが、その理由は主に宗教的・道徳的なものである (cf. VRE)。

文献——シェイムズの著作

- PP : James, W. (1890/1950) . *Principles of Psychology* (Vol.1 & 2), New York : Dover Publishers.
- PBC : James, W. (1892/1961) . *Psychology : The Briefer Course*, New York : Dover Publishers. (W・シェイムズ『心理学(上・下巻)』今田寛訳、岩波書店、一九九二年)
- VRE : James, W. (1901-1902/2002) *Varieties of Religious Experience*, New York : Dover Publishers. (W・シェイムズ『宗教的経験の諸相(上・下巻)』梶田啓三郎訳、岩波書店、一九七〇年)
- ERE : James, W. (1912/2003) . *Essays in Radical Empiricism*, New York : Dover Publishers. (シェイムズ『根本的経験論』梶田啓三郎、加藤茂訳、白水社、一九九八年)

文献——シェイムズの著作以外のもの

Chalmers, D. J. (1996) . *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*, Oxford : Oxford University Press. (D・J・チャーマーズ『意識する心——脳と精神の根本理論を求めて』林一訳、白揚社、二〇〇一年)

- Damasio, A. R. (2010) . *Self Comes to Mind : Constructing the Conscious Brain*, New York : Pantheon Books. (A・R・ダマシオ『自己が心になつてく——意識ある脳の構築』山形浩生訳、早川書房、二〇一三年)
- Flanagan, O. (1992) . *Consciousness Reconsidered*, Cambridge, MA : MIT Press.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008) . *The Phenomenological Mind : An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, New York : Routledge. (S・ギャラガー、D・ザハヴィ『現象学的な心——心の哲学へ認知科学入門』石原孝二、宮原克典、池田喬、朴崇哲訳、勁草書房、二〇一一年)

伊藤邦武 (2009) 『シェイムズの多元的宇宙論』、岩波書店。

- Kriegel, U. (2003) . 'Consciousness as sensory quality and as implicit self-awareness', *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 2 (1) : 1-26.
- (2009) . *Subjective Consciousness : A Self-Representational Theory*, Oxford : Oxford University Press.

- Lycan, W. G. (1996) . *Consciousness and Experience*, Cambridge, MA : MIT Press.
- Myers, G. E. (1986) . *William James : His Life and Thought*, New Haven : Yale University Press.

Prinz, J. (2012) . 'Waiting for the self', J. Liu & J. Perry (ed.) ,

- Consciousness and the Self: New Essays*, Cambridge : Cambridge University Press, pp.123-149.
- Rosenthal, D. M. (2005) . *Consciousness and Mind*, Oxford : Oxford University Press.
- Strawson, G. (1997) . 'The self', *Journal of Consciousness Studies* 4 : 405-428.
- Zahavi, D. (2004) . 'Back to Brentano?', *Journal of Consciousness Studies* 11 (10-11) : 66-87.
- (2005) . *Subjectivity and Selfhood : Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge, MA : MIT Press.

(呉羽真・くれは まこと・京都大学)

知覚の対象範囲を見定める

——感情知覚を例にして——

源 河 亨

1 はじめに

本稿の目的は、さまざまな対象の知覚可能性を主張するうえで必要な方法論を提示することである。本稿ではその具体例として、他者の感情の知覚可能性を取り上げる。

何らかの事物を知覚することで、われわれは、さまざまな判断を下すことができるようになる。たとえばスイカを見たとき、緑に黒い縞の入った丸いものが目の前にあると判断できるようになる。叩いたときの音、表面の手触り、匂いや味を感じることで、スイカがそうした特徴をもっていると判断できるようになる。だが、スイカを知覚したときにわれわれが下しうる判断は、こうした可感的性質についてのものだけではない。さらにわれわれは、「これはスイカである」という種性質「これは食べられる」という行為可能性、「これは見栄えがいい」という美的性質について判断できるようになるだろう。他にも、顔をしかめて犬を蹴飛ばしている人を見たときには、「この人は怒っている」「その行為は道徳的に悪い」と判断できるようになる。

物体がもつ色を知覚することで、その物体の色についての判断が可能になるということに異論はないだろう。では、そうした基礎的な可

感的性質よりも「高次の対象¹」、たとえば上記の種性質や美的・道徳的性質、行為可能性、他者の感情などにも同じことが言えるのだろうか。つまり、赤さを見て「これは赤い」と判断するように、高次の対象を知覚し高次の判断を下すことが可能になるのだろうか。それとも、われわれが知覚できるのは可感的性質だけであり、「これはスイカだ」といった高次の判断が成立するためには、可感的性質の知覚に何らかの解釈や推論を加えることが不可欠なのだろうか²。

こうした問題は知覚経験の許容内容 (admissible contents) と呼ばれ、近年、知覚の哲学で議論が盛んになりつつある (源河 2014a を参照)。そして、そうした議論のなかで伝統的な現象学の考えが注目を集めている。たとえば、他者の感情の知覚・経験については、フッサールやハイデガー、メルローポンティ、シェーラーといった現象学者がすでに多くの見解を示しており、そうした見解を利用した他者の感情の知覚説が提案されている (cf. Gallagher 2008; Gangopadhyay and Miyahara 2014; Smith 2010; Zahavi 2011)。こうした知覚説は、他者の感情は直接知覚されうると主張するものであり、シミュレーション説や理論説といった、感情は振る舞いから推測されるものであ

ると主張する**推論説**の対抗馬になると期待されている。また、現象学から離れてもこの問題は興味深い。たとえば、美的・道徳的価値が知覚可能であるなら、価値についての知識は知覚に根拠をもつと主張しうるし、さらに、そうした価値は公共的な対象として（少なくとも色と同じくらいには³⁾）客観的に存在していると主張する手があるが与えられる（河野 2007）。このように、高次の対象の知覚可能性は認識論・存在論的に興味深い帰結をもたらすのである。

では、高次の対象の知覚可能性を主張するためにはどのような議論が必要なのだろうか。本稿では、とくに感情の知覚説を例にして、そうした議論を検討する。

本稿の構成を述べておこう。2節では、高次の対象の知覚可能性を主張するうえで、(A)高次の対象の経験に関わるメカニズムを特定する課題を果たすだけでなく、(B)高次の判断が知覚によって非推論的に正当化されていることを示す課題を果たす必要があると論じる。(A)についてはすでに多くの議論があるため、以下では(B)に焦点を合わせると。そして3節では、(B)を果たすためには「典型的な知覚的判断との類似点を強調する戦略」と「思考との違いを強調する戦略」の（少なくとも）二つが必要だと論じる。

2 知覚可能性を主張するための二つの課題

2.1 メカニズムを特定する課題とその問題点

高次の対象の知覚可能性を主張する議論としては、すでにさまざまなものが提案されている。他者の感情については、フッサールの付帯現前のアイデアを応用するもの（Smith 2010）、メルロ＝ポンティやギブソンが指摘した知覚の身体・技能的側面を強調するもの

（Gangopadhyay and Miyahara 2014）が挙げられるだろう。こうした議論は、たとえば視覚は、現在視界に入っている物体の側面がもつ色や形以上のものを捉えることができ、そして、それらが知覚されるために付帯現前や身体技能が関わりと主張している。つまりこれらは、そうしたものが当該の事物の知覚可能性を支えていると主張しており、(A)高次の対象の経験に関わるメカニズムを特定する課題に答えているのである。

だが、こうした議論に対して、知覚可能性を否定する論者は次のように反論するだろう。何らかの事物を知覚したとき、確かにわれわれは高次の判断を下しており、そうした判断にはここで挙げられたようなメカニズムが関わっているかもしれない。だが、当該のメカニズムは、基礎的な可感的性質の知覚（そして、それに基づいた可感的性質についての判断）と高次の判断をつなぐ推論や解釈に寄与するメカニズムとして理解することもできるのではないか。つまり、知覚は色や形などの性質しか捉えられないのだが、当該のメカニズムがあることによって、そうした性質の集まりを高次の対象として解釈できるようになるとも考えられるのではないだろうか。言い換えれば、当該のメカニズムは知覚の対象範囲を広げているのではなく、判断の対象範囲を広げているとも考えられるのである。

こうした問題が生じる例として、フッサールの付帯現前のアイデアを利用したジョエル・スミスの感情の知覚説（Smith 2010）をみてみよう。付帯現前という考えによれば、われわれが物体を知覚したとき、現在視界に入っていないという意味で見えない物体の裏側も、物体全体の一部として、視界に入っている表側に付帯的に意識に与えられ（予期され）、その意味では見えていると言える（『デカルト

的省察』50節)。スミスによれば、この「ある意味では知覚されていないが別の意味では知覚されている」ということは他者の感情にもあてはまる。他者の感情は、振る舞いという明らかに知覚可能なものに付带的に知覚（予期）されているというのである。だが当然ながら、（フツサル自身も指摘しているように）すぐさま次の問題が生じる。物体の裏側は実際に裏側に回ればどのようなになっているかを確かめることができるものであるが、他者の感情は裏側に回ったからといって確かめられるようなものではない。そのためこのアナロジーは不適切ではないか。これに対しスミスは、『デカルト的省察』の52節に依拠して、付带的に現前している他者の感情は、その感情と関連するその後の振る舞いによつて確かめられると主張している。たとえば、付带的に現前している怒りは、その人がそのうちに示す怒りに「調和的な振る舞い」——たとえば、顔をしかめたり大声を出したりすること——を見ることで確かめられるというのである。そのため、他者の感情も物体の裏側と同じように、その後の知覚によつて確かめられるものとして知覚的に予期されると考えることができるというのである。

スミスはこうした考えは素描であると述べており、実際のところ、フツサールの見解を発展させるためにはさらに議論を洗練させる必要があるだろうが、上記の素描を与えた後でスミスは、この立場を感情の機能主義と整合的に解釈する議論を与えたり可能な反論に答えたりしている。だが本稿は、この素描そのものに問題があると指摘したい。その問題とは（Krueger 2012でも指摘されているように）こうした知覚説はその対抗馬とされていた推論説と実質的にどれほどの違いがあるのか明確ではないということである。結局のところ、知覚（予期）されているのは感情そのものではなく感情に関連する振る舞いだ

けであり、感情はそこから推測されるものだと考えらえるのではないか。というのも、物体の裏側の知覚に見出される付帯現前というメカニズムを文字通りに他者について適用して言えるのは、現在視界に入っていない他者の背面も予期されているということだけだからである。そのため、振る舞いに関わる感情も付带的に知覚されていると主張するためには、付帯現前というメカニズムを拡張する必要があるが、ここで問題が生じる。こうした拡張によつて付帯現前が推論的なものにすり替わっている可能性が出てくるのである。本来の付帯現前は物体の裏側を知覚可能にする「知覚的な」メカニズムであることが認められていたが、他者の感情の知覚可能性を主張するためにそれを拡張したときに、もともと付帯現前がもっていた「知覚的な」メカニズムであるという点が維持されているか判断していないのである。この見解を完成させるには、拡張された付帯現前も依然として知覚的であることを示さなければならない。したがって、付帯現前というメカニズムを拡張的に導入するだけでは、感情の知覚可能性を主張するには不十分である。

付帯現前に限らず、身体技能などのメカニズムを利用する知覚説にも同様の問題が生じる。問題を一般的に言うとき次のようになる。すなわち、高次の対象の知覚可能性を主張するために通常の知覚に見出されたメカニズムを拡張するとき、通常の知覚の場合にそのメカニズムに認められていた「知覚的なメカニズムである」という点が維持できず、高次の対象が知覚されたのか推論・解釈されたのかが定かではない。したがって、高次の対象に関わるメカニズムを提案するだけでは、それが知覚に寄与するものなのかの推論・解釈に寄与するものなのか判

然としておらず、そのため、知覚可能性を主張するには不十分なのである⁴。

2. 2 知覚による非推論的正当化を示す必要性

ここで次のような疑問があるかもしれない。たとえ知覚なのか推論・解釈なのか判然としていないとしても、当該のメカニズムによって高次の対象が「経験」可能になっているという点は認められるだろう。そして、推論や解釈といった思考と知覚は、意識のレベルでは不可分なものととして一緒に経験されているように思われる。このことを考慮するなら、知覚とその他の心的状態とを厳密に区別する必要はなく、高次の対象が当該のメカニズムによって経験可能なものになっていると主張できれば十分ではないか。

だが、高次の対象の知覚可能性を主張する論者にとって、高次の対象は思考とは区別された意味での「知覚」の対象となっていると主張することは重要である。というのも、知覚可能性を主張する論者の多くは、単に知覚可能性を主張したいわけではなく、知覚可能性から興味深い帰結を引き出そうとしているからである。たとえば感情の知覚説は推論説の対抗馬として提案されていた。もし知覚と推論は不可分だと主張するならば、結局のところ感情の経験に推論が関わることを認めており、この考えは推論説の対抗馬にはならないだろう。

そもそも、高次の対象の知覚可能性が興味深いのは、知覚が推論や解釈といった思考にはない特別な役割をもつと想定されているからである。知覚は、客観的に存在する世界とわれわれが接触する第一の手段であり、信念や判断に特別な正当化を与えると考えられている。推論も世界についての信念や判断に寄与しうるが、推論は前提となる信

念・判断から結論となる信念・判断への移行を可能にするものであり、前提それ自体がどのような身分をもっているか、たとえば、その信念が世界に存在する事物についてのものであるのかどうかを明らかにしてくれるものではない。したがって、推論的に導出された帰結が世界についてのものであるためには、前提が世界についてのものであることを保証してくれるものがなければならない。そして、まさにそれが知覚だと考えられているのである。そのため、感情の知覚可能性を主張するうえでも、知覚と思考を区別し、知覚のこうした特別な役割を明確に確保しなければ、他者の感情に関する認識論的帰結（他者の感情は直接知りうる）を導けないのである⁵。

したがって、高次の対象の知覚可能性から興味深い帰結を導くためには、知覚と思考を明確に区別し、そのうえで、**(B) 高次の判断が知覚によって非推論的に正当化されていることを示す課題**を果たす必要があるのである。

また、すでに述べた通り、(A)のメカニズムを特定する課題だけではなく、そこで特定されているのが知覚の対象範囲を広げるメカニズムなのか推論や解釈といった思考の対象範囲を広げているメカニズムなのか判然としない。だが、(B)を果たすことで、(A)は**知覚**メカニズムを特定していると理解されるようになる。むしろ(A)は、(B)を達成した後で生じる「では具体的にどのようなメカニズムで知覚可能になっているのか」という問題に答えるものであり、より具体的な理論化の段階で真価を発揮するものである。冒頭に述べたように(A)に対する提案は多くなされているが、そうした提案を生かすためには(B)を果たすことが重要なのである。そのため以下では、(B)を果たすための方針について検討しよう。

3 知覚による非推論的正当化を示すための二つの戦略

本節では、まず、「典型的な知覚的判断との類似点を強調する戦略」を説明する。だが、これだけでは不十分であり、さらに「思考との違いを強調する戦略」が必要だと論じる。

3. 1 典型的な知覚的判断との類似点を強調する戦略

この戦略は、知覚と判断のあいだに推論や解釈が介在していないと認められる事例の典型例（たとえば、色知覚に基づく色判断）と高次の判断の共通点を強調するものである。こうした共通点から、高次の判断も推論や解釈の介在なしに高次の対象の知覚によって非推論的に正当化されていることが示唆され、そこから、高次の対象の知覚可能性も示唆される。以下ではこの戦略のために重要となる論点をいくつか検討しよう。

意識的推論の不在 たとえば赤いものを見たとき、何らかの推論を意識的に行うことによって「これは赤い」と気づいているわけではない。その判断は赤さの知覚によって非推論的に正当化されている。同様のことは、感情にも当てはまるように思われる。顔をしかめている人を見て「この人は怒っている」と判断する際に、意識的な推論を行っているようにはみえない。そうだとすると、他者の感情についての判断も感情の知覚によって非推論的に正当化されており、したがって、感情も知覚可能だと考えられるのではないか。

しかしこの提案には反例がある。たとえば、科学者が霧箱のなかの飛跡を見て、「 α 粒子が通過した」と判断する場面を考えてみよう。その人がこの実験に慣れ親しんでいれば、とくに意識的な推論もせずに

そう判断するだろう。だが、意識的な推論がないからといって、すぐさま α 粒子が知覚されたということにはならない。むしろこの場合、「 α 粒子が通過した」ということは、飛跡の知覚に無自覚の推論⁶が加わって成立したと考えるのが自然である（同様の例としてはSlins 2013を参照）。そのため、意識的な推論の不在は、判断が知覚によって非推論的に正当化されていると主張するには十分ではない。

ここで、この場合 α 粒子が知覚されたと主張できるのではないかと思われるかもしれない。だが、こうした応答には問題がある。というのも、典型的な知覚的判断の対象として取り上げられている色や形は、われわれの視覚システムによって捉えられることが問題なく認められるのに対して、 α 粒子は人間の視覚システムでは捉えられないほど小さなものだからである。そのため、この場合に α 粒子が知覚されたと主張するためには、霧箱という装置が介在することや実験に慣れ親しむことによって視覚が捉えられる対象が広がることを示すような議論が必要になる。だが、それはまさしく、**高次の対象の知覚可能性を主張する議論そのもの**なのである。そして、そうした議論が成功するかどうにかかわらず、そもそもこの応答は「**典型的な知覚的判断との類似性を強調する戦略**」からは逸脱している。この戦略は、知覚によって非推論的に正当化されていると**問題なく認められる判断**（たとえば色判断）と高次の判断の類似点から、高次の判断も知覚によって非推論的に正当化されていると主張するものである。そのため、問題となっている高次の対象の知覚可能性を主張するために、別の高次の対象に訴えるのは戦略上適切ではないのである。

強制性 何か知覚したときにわれわれが気づくことに強制性（mandatory）がみられるという点も指摘されている（Bayne 2009）。

たとえば赤くて丸いものを見たときには、「青くて四角いものがある」ではなく「赤くて丸いものがある」と気づかざるをえない。このことは感情の判断にもあてはまる。顔をしかめている人を見たとき、「悲しんでいる」ではなく「怒っている」と気づかざるをえない。こうした共通点は、感情のような高次の対象の判断も高次の知覚に基づくことを示唆していると考えられるかもしれない。

しかし、推論が介在している判断にもこうした強制性がみられる。前述の例で言えば、実験に慣れ親しんだ科学者は飛跡を見たときほぼ不可避に「 α 粒子が通過した」と判断するだろう。したがって、強制性は高次の対象の知覚可能性を主張するには不十分である。

幼児の反応 他者の心的状態の知覚可能性を擁護するうえで幼児の反応がしばしば引き合いに出される。幼児は他者の感情を理解するための知識や理論を持ち合わせていないが、それでも、感情に関連する振る舞い（笑顔など）に反応する。ここから、幼児がみせる（概念・理論的ではない）感情に対する反応は、知覚だと考えることができるかもしれない（Gallagher 2008）。典型的な知覚との共通点から言うなら次のようになるだろう。赤さを知覚するために赤についての概念や理論をもっている必要はないと言われるが、概念や知識なしに可能な感情に対する反応も知覚だと考えられるのではないだろうか。

この提案の懸念は次のことである。すなわち、たとえ幼児に感情への反応があるとしても、それは感情経験の原型（または単なる反射）でしかなく、成人がもつような完全な他者の感情の経験には、成長するにつれて獲得された知識や概念が重要な位置を占めており、そこに解釈や推論といったものが寄与している余地があるということである⁷。

ここで挙げた特徴はいずれも、高次の対象の知覚可能性を主張するうえで重要なものではある（こうした特徴がみられない経験を知覚と呼ぶのは困難である）。だが、推論や解釈が介在する判断にもこうした特徴がみられることもある。そのため、典型的な知覚的判断との類似点を強調するだけでは、高次の対象の知覚可能性を主張するには不十分である。

類似点を強調する戦略が不十分であるため、この戦略を補う別の戦略が必要だということになる。それを考えるうえで重要なのは、ここで挙げられた反論がすべて「典型的な知覚的判断との共通点があったとしても、高次の判断に推論や解釈が介在している可能性を否定できない」という趣旨のものだということである。そのため、高次の判断の成立が推論や解釈では説明できないことを積極的に示すことができる。この種の反論を回避することができる。次にこの点を目指した**思考との違いを強調する戦略**をみてみよう。

3. 3 思考との違いを強調する戦略

この戦略は次のようなものである。何かを知覚したときわれわれは高次の判断を下しているが、その判断の成立が推論や解釈の介在によって説明できないなら、高次の判断は高次の知覚に根拠をもつと考える他にない、というようにして高次の対象の知覚可能性を主張できる。本稿ではそうした論点の一つとして**非条件支配性**を挙げる。

非条件支配性は美的知覚を主張するフランク・シブリーによって主張されたものである（Sibley 2001 chap1）。何らかの事物を見て「これは繊細だ」という美的判断を下す場合を考えてみよう。繊細であると言われるものは、典型的には、線が細く、色が薄く、等々といっ

た、それ自体は美的でない可感的性質を備えている。そして、もし線を太くしたり色を派手にしたりすれば繊細さが失われるという点で、美的性質は美的でない可感的性質に依存している。しかし、細い線や薄い色といった可感的性質を知覚し、そこに「線が細く、色が薄く、等々といったものは繊細さをもつ」というような推論が働き、「これは繊細である」という判断が下されたと考えすることはできない。というのも、線が細く、色が薄く、等々といった特徴をすべてもっているものが繊細でなかったり、また、そうした特徴のいくつかを欠くものが繊細であったりするからである。さらに、線が細く、色が薄く、等々といった美的でない性質をいくら集めても、繊細であるという美的性質が概念的に帰結するわけでもない。このように、美的性質は可感的性質によって規定できないという意味で、美的性質は可感的性質に対して「非条件支配的」なのである。だが、当該のものを知覚したときに「繊細である」という美的判断を下すことは事実である。そうであるなら、「繊細である」という美的判断は繊細さという美的性質の知覚に基づいていると考えられるのである（ここでの説明は不十分だが、詳しくは源河 2014cを参照されたい）。

そして、同様のことはゲシュタルトにもあてはまる（Sibley 2001 chap3）。つまり、「部分の加算的集合と全体は異なる」というゲシュタルトの特徴は、非条件支配性を満たすのである。そして、感情知覚にもゲシュタルトが関わりと考える余地がある。他人の感情について判断する際には顔の知覚が寄与しているが、たとえば怒っている顔というのは、目や口といった部分を単独で見えてわかるというよりも、そうした部分から構成される全体的な特徴を捉えることによってわかるものである。もし感情の判断に表情のゲシュタルト知覚が不可欠に関わ

るなら、その判断は推論によっては説明できない要因を含むことになり、したがって、感情の判断は感情の知覚に直接基づくと主張する余地が出てくる。

ここで挙げたのは美的知覚に着想を得た素描であり、知覚可能性を主張するためには議論を洗練させる必要がある。だが、この素描から高次の対象の知覚可能性を主張するための次のような方針わかる。すなわち、高次の判断の成立が推論では説明できない特徴をもつなら、それは高次の知覚に基づいて非推論的に形成されたと考えられるのである⁸。

4 結論

高次の対象の知覚可能性は、知覚と思考を区別したうえで主張されなければ興味深い帰結を引き出せない。本稿は、両者を区別したうえで高次の対象の知覚可能性を主張するための方針を挙げた。この考察によって、さまざまな高次の対象の知覚可能性に関わるメカニズムを特定しようとする多くの議論を生かすための方針が与えられたと言えるだろう⁹。

文献

- Bayne, T. (2009) "Perception and the reach of phenomenal content", *Philosophical Quarterly* 59 : 385-404.
- Gallagher, S. (2008) "Direct perception in the intersubjective context", *Consciousness and Cognition* 17 (2) : 535-543.
- Gangopadhyay, N. and Miyahara, K (2014) "Perception and the problem of access to other minds", *Philosophical Psychology*, DOI :

Krueger, J. (2012) "Seeing Mind in Action", *Phenomenology and Cognitive Science* 11 : 149-173.

Sibley, F. (2001) *Approach to Aesthetics*, Oxford University Press.

Silins, N. (2013) "The significance of high-level content", *Philosophical Studies* 162 (1) : 13-33.

Smith, J. (2010) . "Seeing other people", *Philosophy and Phenomenological Research* 81 : 731-748.

Zahavi, D. (2011) "Empathy and direct social perception", *Review of Philosophy and Psychology* 2 (3) : 541-558.

源河 亨 (2014a) 「何が知覚されるのかー知覚の許容内容についてー」、

『*Contemporary and Applied Philosophy*』5巻、1001-1005頁。

—— (2014b) 「音の不在の知覚」、『科学基礎論研究』41巻2号、81-91頁。

—— (2014c) 「美的性質と知覚的証明」、『科学哲学』47巻2号、87-103頁。

河野 哲也 (2007) 『善悪は実在するか：アフォードダンスの倫理学』、講談社。

注

*1 本稿では、知覚可能性に異論が出るようなものを「高次の対象」と呼ぶ。ただし、これは非常に緩い基準であり、さまざまな高次の対象を自然種としてまとめるものではない。

*2 推論や解釈によって高次の判断が成立する場合があることは確かである。問題は、推論や解釈なしに知覚のみに基づいて高次の判断が成立する場合があるかどうかである。

*3 たとえ色の反実在論が正しくとも、色は公共的な知覚対象としての客観性もっている。高次の対象が知覚可能であるなら、少なくともこの

意味での客観性をもつと言える。

*4 逆に言えば、拡張的なものではなく、基礎的な可感的性質を捉えるメカニズムと同じもので高次の対象の知覚を説明することができれば、知覚可能性を主張できる。源河 (2014b) では、音の不在 (音がしていない) の経験は、音を聞くために用いられている聴覚情景分析という心理学的メカニズムで説明できることから、その経験は知覚だと主張している。

*5 存在論的帰結は次のようになる。美的・道徳的価値の知覚可能性から価値の客観性が主張できるのは、知覚は世界に客観的に存在する対象とわれわれの直接的な関係であり、ある対象の知覚可能性にその対象の客観性が含意されると想定されているからである。

*6 「無自覚な推論」は「サブパーソナルな計算」と同義である「無意識的推論」とは異なる。そうした計算は色や形の知覚にも介在しており、非推論的正当化を与えうる。

*7 この懸念は、文化的影響が大きい美的・道徳的価値の経験を考えるとより明確になる。

*8 とはいえ、特定の高次の対象ごとに異なる考察が必要になるだろう。たとえば、美的知覚には趣味の精錬が必要だと言われるが、感情、性質、道徳性の知覚には別の学習が必要になるだろう。したがって、特定の高次の対象の知覚可能性を主張するためには、その高次性質ごとに異なる学習の内容の違いも取り入れる議論を作る必要があるだろう。

*9 助言をいただいた植村玄輝、小草泰、國領佳樹、藤川直也、新川拓哉の各氏に感謝する。

(源河亨・げんか とおる・慶應義塾大学)

生概念の二重性と現存在

ハイデガーは、一九二七年に公刊された主著『存在と時間』において、人間存在のことを「現存在 (Dasein)」と言い表しているが、このような用語法は彼の思索の初期から採用されていたわけではなく、この語が用いられるようになる以前には、一九一九年から一九二三年にかけてのいわゆる初期フライブルク時代を中心に、人間存在は「生 (Leben)」という語で表現されている。そして、初期ハイデガーがこのように生概念を積極的に用いたことの背景には、我々の日常的かつ実践的な生の諸相を、認識論的な問題設定によって損ねることなくありのままに捉えようという、当時の彼の問題意識が潜んでいる。

だが、生から現存在へという用語法の転換が行われる中で、初期ハイデガーにおける、生概念を中心とする豊かな思索やその概念性はどうのように処理されたのだろうか。現存在という形式的な語が用いられるようになる『存在と時間』に至るまでの道のりにおいて、それらは切り捨てられてしまったのだろうか。本稿では、こうした関心のもとに、生から現存在へという用語法上の変遷に着目し、とりわけ生概念の使用をハイデガーが取り止めた理由に焦点を当てることで、初期フライブルク期から『存在と時間』へと至るハイデガーの思想の連続性

について検討していく。

具体的な論述の順序は以下の通りである。まず、生概念が使用されなくなった理由について検討している、Jae-Chul Kimによる近年の先行研究におけるテーゼを検討する(第一節)。つぎに、その主張における問題点を明らかにし、それを解消するための鍵となるハイデガーのテクストを、生概念の二重性という点に着目して検討する(第二節)。そして、それまでの議論を踏まえた上で、生概念における二つの含意の相違点を明確にしつつ、生概念と現存在概念の根本的な連続性を示す(第三節)。最後に、本稿の結びに代えて、生概念の二重性という発想から開けてくる展望を、より広い視野に立つて考察することにする。

1 伝統的な人間理解と生概念——キムのテーゼの検討——

ハイデガーにおいて生概念が使用されなくなった理由について検討している近年の研究として、Jae-Chul Kimによる二〇〇一年の著作、*Leben und Dasein* がある。彼はそこで次のようなテーゼを提出している。

城田 純平

「生概念が」、この伝統的な人間学と結びつけられているのではないかと疑惑のゆえに、徐々にハイデガーは……「生 (Leben)」(Zar) という用語から距離をとることになったのだ⁽²⁾。

このようなキムの主張を裏づけるためには、次の二つのことをハイデガーのテキストから確かめる必要があるだろう。まず第一に、右のようなキムの主張は、ハイデガーが伝統的な人間学に対して批判的な態度をとっているということを前提として成り立っているものであるから、そもそもこのような前提が正しいものであるか否かを確認しなければならぬ。そして第二に、右の前提が正しいものであったとして、生概念は伝統的な人間学と実際に結びついているのかという点を確かめる必要がある。以下、この二つの点について、キムが引用しているハイデガーのテキストに基づいて順に検討していくことにしよう。

まず、ハイデガーが伝統的な人間学に対して批判的な態度をとっているという前提の正否について見る。ハイデガーは、一九二三年夏学期の講義『存在論 (事実性の解釈学)』において、端的に次のように述べている。「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.)。そして、この講義でのハイデガーの言によれば、今日一般的な人間概念は、ギリシア的・キリスト教的な二つの人間概念、つまり「理性を備えた生物」ならびに「人格ないし人格性」という人間概念に起源をもつのであり、これらの概念はあらかじめ与えられた対象連関の方から生じてきたのだという (GA63, 21)。より

具体的には、「第一の概念は、植物、動物、人間、霊、神という対象系列によって示される事象連関のうちに属しており」(GA63, 21)、他方、「第二の概念は、神の被造物としての人間に備わった資質を、旧約聖書の啓示を導きとしてキリスト教的に説明する際に生じてきた」(ibid.) である。こうして、伝統的な二つの人間概念においては、世界という対象連関の側から人間の存在が規定されることにより、人間に固有の在りかたが見逃されてしまっていることになる。このように、たしかにハイデガーは、ギリシア的・キリスト教的な人間概念に起源をもつ、伝統的な人間理解に対して批判的な態度をとっており、キムのテーゼの前提は正しいものであると認められよう。

つぎに、それではハイデガーは、生概念がこのような伝統的な人間学と結びついていると実際に考えているのか、という点について検討する。これを考える上で決定的なのは一九二二年の『ナトルプ報告』における以下の所言である。

このような「生」、Zar、vitaという術語は、人間的現存在 (menschliches Dasein) についてのギリシア的な解釈、旧約聖書の解釈、新約聖書・キリスト教的な解釈、さらにはギリシア的・キリスト教的な解釈の中心にあったひとつの根本現象を指している、ということを見定めておかねばならない。(PhA, 240)

ここでハイデガーは、人間についての伝統的な解釈の中心に、他ならぬ生、Zar、vita という根本現象が存するのだと考えているわけである。では、より具体的には、生概念はどのようにして伝統的な人間理解と結びついているのだろうか。先ほど取り上げた『存在

論』講義において、ハイデガーは次のように言っている。「『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、人間を、生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 (λόγον ἔχον) 存在者として見ることである」(GA63, 27)。ここで言われている「『理性的動物』という定義を導きの糸にして人間に視線を向けること」とは、前述のギリシア的・キリスト教的な人間概念のうちの第一のものである。また、先に見たところによれば、ハイデガーは、人間を植物や動物などの存在者の連関から捉えようとするこのような人間理解を批判していたのであった。そして、この引用箇所において彼は、これをいっそう具体的に説明しているわけである。つまり、ここでハイデガーは、植物や動物のことを、生という様式で人間と共に現存在するものとして表現した上で、さらに彼は、人間とは、生という様式で存在しているこれらの存在者の中でも言葉をもつもののことである、という人間理解を拒もうとしているわけである。ここにおいて、ハイデガーが生概念と伝統的な人間理解との密接な結びつきを認めていることは明らかであろう。

以上より、ハイデガーは、伝統的な人間理解に対して批判的な態度をとっており、かつ、このような伝統的な人間理解と生概念の結びつきを認めている、ということが確かめられた。よって、ハイデガーが生概念に対する態度を硬化させたことは伝統的な人間学に対する反発と結びついている、というキムの主張は、それなりの正当性をもつものであると言うことができる。

2 生概念の二重性

しかしながら、右のようなキムの主張に対しては、疑問の余地がある。ハイデガーは、一九二一／二二年冬学期の講義『アリストテレスの現象学的解釈』において、自らが生概念を積極的に用いるにあたって「生物学上の生の概念については、あらかじめ度外視することにする」(GA61, 81)と述べている。というのも、「この概念は、たとえいくつかの動機がそこから飛び出してくるとしても、不必要な負荷である」(ibid.) からである。つまり、ハイデガーは、生概念から生物学的な意味を取り除いた上で、それを、人間存在を表すために積極的に用いているということになる。だが、それに対して、前節で伝統的な人間理解との結びつきが確かめられたところの生とは、あくまで、動物や植物の存在様式を表すような、まさしく生物学的な生概念だったのであって、これはハイデガーが積極的に用いていた生概念とは明らかに異なるものではないだろうか。

実は、この問題を解きほぐすための鍵は、本節で検討する一九二五／二六年冬学期の講義『論理学』におけるハイデガーの記述の中に潜んでいる。この講義における彼の所言を実際に詳しく見ていくことにしよう。ハイデガーはここで、古代ギリシアにおいてPsychologieが二重の意味をもっていたということを話題にしている。ハイデガー曰く、

『第一に、「古代ギリシアの意味におけるPsychologieは、およそ今日私たちが生物学 (Biologie) という名称で呼んでいるところのものを意味する。文字通りにBiologie [「とく語」] を受けとめるならば、「たしかに」それは生 (Leben) についての学問である。

「だが、」正確に言えば、古代のPsychologieが考察した生がゾーエー (ζωή) という意義をもつかぎりでは、私たちは「古代ギリシアのPsychologieのことを第一に」Zoologieと言わなければならない。アリストテレスの意味におけるゾーエーは、植物的ないし動物的存在 (vegetatives und animalisches Sein) である。ゾーエーとは、生物的存在 (das Biologische) という今日の意味における生である。(GA21, 34)

他方、古代ギリシアにおけるゾーエーがこのような意味をもっていたのに対して、

ギリシア人においてビオス (βίος) とは、かなり極端に解釈するならば、人間の実存 (menschliche Existenz) あるいは人格的存在 (personales Sein) といったことを意味するのであり、例えばそれ「ビオスのこのような意味」は伝記 (Biographie) という表現に表れている。……こうして、まさにこの二つの表現「ゾーエーとビオス」は曲解されているわけである。Biologieは、「本来ならば、」人間の実存、あるいは人間の実存の基礎についての学を意味するはずであり、すなわち倫理学の基礎への問いを意味するはずであろう。Psychologieはビオスについての学としては倫理学に属し、ゾーエーについての学としては自然学に属するのである。(GA21, 34f.)

以上のハイデガーの記述を整理すると、次のようになるだろう。古代ギリシアにおいて、ゾーエーという語は、「植物的ないし動物的存在

在」のことを表している一方で、ビオスという語は、「人間の実存あるいは人格的な存在」のことを表している。よって、語源的に言えば、Zoologieが「植物的ないし動物的存在」についての学のことを指し、また、Biologieが「人間の実存あるいは人格的な存在」についての学を指すことになるはずである。だが、実際に今日では、Zoologieは——これについてハイデガーはふれていないが——動物についての学のことを指し、また、Biologieは——語源的に言えばZoologieこそがそれを意味するはずであるところの——生物についての学のことを指している。つまり、「まさにこの二つの表現「ゾーエーとビオス」は曲解されている」(GA21, 35) わけである。しかも——おそらくハイデガーはこう言いたいのだろう——本来ならばZoologieという語がそれを指すはずの、生物についての学という意味が、他ならぬBiologieという語によつて指示されてしまっているということとは、ビオスという語のもつ「人間の実存」の意が、ゾーエーという語のもつ「動物や植物の存在」の意によつて置き換えられてしまっている、ということの意味するのである。そして、このようなゾーエーとビオスを考察の対象とする古代ギリシアのPsychologieは、動物や植物の存在についての学、人間の実存についての学、という二つの側面をもつことになったわけである。

さて、引用箇所の大意は右のようであるが、いま注目したいのは、ここでハイデガーが、Psychologieの二義性ということに応じて、生概念の二重性についても示唆している、という点である。つまり、ハイデガーにおいて生概念は、一方ではビオスとして把握されているのに対して、他方ではゾーエーとして把握されているわけである。そして、この二つの生概念についてより具体的に言えば、ビオスは、「人間

の実存」の意味をもつものとされており——右の引用箇所が続いてハイデガーはビオスを「実存という意味における生 (Leben im Sinne der Existenz)」と端的に言い換えている——、ゾーエーは、植物的ないし動物的存在 (vegetatives und animales Sein)、すなわち生物的なもの (das Biologische) とやれてゐるのである。

したがって、以下のことが言えるだろう。本節の冒頭においては、伝統的な人間理解との関連でハイデガーによって批判されている生概念と、ハイデガー自身が人間存在を表すために積極的に用いてきた生概念とは別物ではないのか、という疑問が提出されたのであったが、いまや、実際にハイデガーは生概念を、動物や植物の存在を表すゾーエーと、人間の実存を表すビオスという二つの意味で考えていることが明らかにになった。つまり、ハイデガーは、伝統的な人間理解との関連から生概念を批判するときには、動物や植物の存在を表すゾーエーの意味の生を念頭に置いており、それに対して、人間存在を表示するために積極的に生概念を用いるときには、人間の実存を表すビオスの意味の生を念頭に置いていたわけである。

このような事情のゆえに、ビオスとゾーエーという二つのインプリケーションをもつ生概念は、当然ながらハイデガーにとつてはアンビバレントなものであり、使用しづらいものであっただろう。よって、ここで、前節で検討したキムによる仮説を改めて次のように考えることができる。すなわち、ハイデガーは、動物や植物の存在を表すゾーエーの意味での生から、人間に固有の存在を表すビオスの意味での生を区別するために、生という二義的な語の使用を控えるようになったのではないだろうか。

なお、先ほどのキムの考えに従うと、生概念は丸ごと否定され、新

たに現存在概念が構想されたということになり、生と現存在との間には大きな断絶があることになる。それに対して、本節における主張に従えば、ハイデガーは生という語こそ用いなくなったものの、ビオスとしての人間理解は彼のうちで存続しており、生に代えて用いられるようになった現存在 (Dasein) 概念のうちにビオス概念が流れ込んでいる、という可能性も考えることができるようになるわけである。

3 生概念の二重性と現存在

それでは、果たして、前節で見たようなビオスとしての人間理解は、実際に現存在概念にまで受け継がれていると言えるのであろうか。本節では、この点を明らかにしつつ、同時に、二つの生概念に基づくそれぞれの人間理解の間には、根本的にどのような相違が存しているのかも押さえない。

3・1 現存在とWiessein

右のことを明らかにするにあたって、まず、生概念に代わって用いられるようになった現存在概念が、ハイデガーにおいてどのように考えられているかを検討することにしよう。『存在と時間』においてハイデガーは、次のような主旨のことを述べている。机や家や木といった事物的存在者の本質は、それが何であるか (Wassein) ——これは、それがどのように見えるか (aussehen) ということによつて、つまり形相 (エイドス) によつて示される——ということに基づいて規定されるのに対して、現存在の本質はむしろ、その存在、すなわちその在りかた——ハイデガーはこれを実存と呼んでいる——によつて規定されているというのである (SZ, 42)。そして、さらに『時間概念

の歴史への序説』における言を踏まえて言い換えるならば、現存在の本質は、それが何であるか (Wesen) によってではなく、それがいかにあるか (Wiessein) によって規定されるべきだということになる (GA20, 207)。これは、より具体的には次のことを意味する。一方で、Wassen という観点から現存在を規定するということは、いわば人間存在の見かけ (Aussehen) を、純粋に理論的・観想的 (theoretisch) な認識に基づいて規定することであるのに対して、他方で、Wiessein という観点から現存在を規定するということは、人間存在を、自己や世界に対する実践的 (praktisch) な関わりに基づいて規定するということである。そしてハイデガーは、現存在は、前者ではなく後者のような仕方では規定されるべきだと主張しているわけである。

なお、実のところ現存在という語は、このような事態を表現するために好都合な術語だと言うことができる。現存在という語は、伝統的に、人間以外の存在者の存在様態を表すものであり、スコラ哲学における——本質存在 (essentia) に対する——事実存在 (existentia) という術語に対応している。つまり、もともと現存在は、Wassen ではなく、Wiessein を表現する語であつたわけである。ただし、これはあくまで人間以外の存在者に対して用いられていたのであつた。それをハイデガーは人間存在を表す語として採用することによって、人間の本質は Wassen ということによってではなくむしろ Wiessein ということによって規定されるべきだ、ということを表現しようとしているわけである⁽³⁾。

3・2 ゴーエーと Wassen、ジオスと Wiessein

では、それに対して、二つの生概念については、これらを Wassen

と Wiessein という観点から見たとき、いったいどのようなことが言えるであろうか。まず、ゴエーについて考えてみよう。先に見たところによれば、動物や植物の存在としての生に基づいて人間を捉えようとするかぎり、あくまで人間は、生という様式で存在している存在者のうちでも言葉をもつもの、として理解されることになってしまつたであつた。ここで言うところの生とは、もちろんゴエーのことである。そして、右のような人間理解とは、端的に言えば、生 (ζῆον) という類と、言葉をもつ (λόγος ἔχον) という種差から人間を捉えようとしているものだと言える。むしろ、このような類種関係に基づく定義においては、人間は、Wassen ということに関して理論的に規定されるのみであり、Wiessein ということについて規定されることはない。したがって、ゴエーは、類種関係に基づく、Wassen に関する人間規定と密接に結びついていると言える。

他方、ジオスについてはどうであろうか。初期フライブルク時代のハイデガーは、「自己世界 (Selbstwelt)」「共世界 (Mitwelt)」「環境世界 (Umwelt)」の三つに分節化した上で (GA61, 94)、これらの世界に対して関わっていく生の動詞的側面を慮ること (Sorgen) と規定している (GA61, 90)。そして、この Sorgen 概念についてハイデガーは、それは「生の関連 (Bezug) の根本意味」であると同時に「根源的なものにおける志向性 (Intentionalität) の十全な意味」であり、そこでは「理論的態度 (Theoretische Einstellung)」は中断されると述べている (GA61, 98)。つまり、フッサールのな志向性が定位している理論的態度を中断し、そのような志向性をいわば脱理論化 (Enttheoretisierung) したものが、ハイデガーの言う Sorgen だということになるだろう⁽⁴⁾。したがって、初期ハイデガーにおいては、

生すなわちビオスは、自己や他者や世界に対する実践的な関わりから規定されているのであり、このことから、ビオス概念が *Wiessein* に関する人間規定と深く結びついているということが分かる。

さて、以上の本節の議論より、次のように言えるだろう。ビオスとゾーエーというそれぞれの生概念に基づく人間理解の間には、根本的には、ビオスが人間存在の *Wiessein* と結びついており、ゾーエーが人間存在の *Wasein* と結びついており、という相違が潜んでいるのであった。そして、ハイデガーは、現存在もまた *Wiessein* から規定されるべきだと考えており、しかも現存在という語は語源的に見てもそれを表現するのに適しているのであった。よって、前節までの議論において想定されたような、ビオスとしての人間理解はハイデガーのうちに存続しており、現存在概念のうちにビオス概念は流れ込んでいるのではないかという可能性は、ここで実際に裏づけられたことになる。つまり、*Wiessein*、すなわち自己や世界に対する人間存在の実践的な関わりを核とするという点で、ビオスは現存在概念へとたしかに継承されているのだと言えよう。ハイデガーは、*Wasein* との結びつきの強いゾーエーというインプリケーションがある生概念の使用を中止し、*Wiessein* を核とするビオスのな人間観をより適切に表現するために、新たに現存在という語の使用に舵を切ったわけである。

したがって、ハイデガーにおいては、いわばゾーエーのニュアンスを切り離すために生概念が使用されなくなるものの、実のところ、ビオスの意味での生概念は存続しており、現存在概念のうちへと実質的には継承されている、と結論することができる。私たちの日常的かつ実践的な在り方に即した初期ハイデガーの人間理解は、断絶すること

なく『存在と時間』においてもたしかに継続されているのである。

結びに代えて

初期フライブルク時代のハイデガーは、「生の世界 (*Lebenswelt*)、すなわち環境世界と共世界と自己世界は、自己という状況で生きられる」(GA 68, 59) と述べており、生概念と自己の共属関係を強調している⁵⁾。ここからうかがえるのは、生き生きとした実践的な関わりを核とするビオスとしての生は、ゾーエーのように第三者的な視点から対象化されて捉えられるのではなく、あくまで個的で一人称的な経験に基づいて把握されうることである。

そして、このような自己との共属関係は、現存在概念に至るまで、やはり一貫している。『存在と時間』第四〇節における不安の分析において、現存在は単独化されて開示され、自己自身との対峙に迫られることになる (SZ, 188)。ここでは、他人事のように客観的に現存在の見かけ (*Aussehen*) を眺めやるものが求められているのではなく、むしろ各自が文字通りにおのれ自身の内部へと沈潜し、自己の経験へと立ち返るよう促されているのだと言えよう。

ちなみに、初期フライブルク時代にビオスの動詞的側面とされた *Sorgen* の概念は、『存在と時間』では現存在の存在 (*Sein*) —— もちろんこれは *Wasein* ではなく *Wiessein* のことであるが —— を表す *Sorge* の概念として練り直されており、実は、この *Sorgen* と *Sorge* という両概念を厳密に比較したとき、右のことに關して興味深い事実を知ることができる。初期フライブルク時代の *Sorgen* の対象は、自己世界、共世界、環境世界に分節化されており、つまり *Sorgen* は、自己、他者、世界内の具体的な事物に対する関わりを示しているのである。

た。それに対して、『存在と時間』のSorgeは、他者に対する関わりとしてはFürsorgen、世界内の事物に対する関わりとしてはBesorgenとして分節化されているものの、自己に対する関わりという契機に対応する表現は用いられていない。というのも、ハイデガーによれば、「Besorgen」Fürsorgenとの類比から言い表されるSelbstsorgeという表現は同語反復であろう」(SZ, 193) からである。つまり、『存在と時間』においては、現存在の存在としてのSorgeの概念のうちに、自己への関わりという契機は、インプリシットな形で埋め込まれており、自己との対峙は——仮に逃避という消極的な形であれ——不可避なものとされているわけである。

してみれば、生から現存在へという用語法上の移行の背後で、ハイデガーにおけるビオスとしての人間理解は、自己自身への集中という点でいっそう深化しているように思われる。ハイデガーが、ゾーエーに基づく理論的・観想的な人間理解を排し、実践的なビオスとして人間存在を把握しようとしたことの背景には、このような自己自身との関わりというモチーフが控えていたに相違ない。生と自己との関係をいっそう明確にし、さらには、これが存在の問題とどう関わっているかを追究することを今後の課題とし、本稿の結びに代えたい。

註

* ハイデガー全集 (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main) 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。また、『ナトルプ報告』(Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 6, Göttingen, 1989, S.237-

269) からの引用の際には略号PhIAを、『存在と時間』(*Sein und Zeit*, Tübingen, 1927) からの引用の際には略号SZを用い、それに続いて頁数を示す。

- (1) Kim, Jae-Chul, *Leben und Dasein. Die Bedeutung Wilhelm Dilthey's für den Denkweg Martin Heideggers*, Würzburg, 2001. とらわけ同著(S.S.199-209)における「キムはこのテーマを積極的に論じている」。
- (2) Ebd., S.202.
- (3) この点については、以下の文献を参照した。総田純次「眼前性の概念の多義性と問題系の変遷——事実性の解釈学から基礎的存在論へ——」宮原勇編『ハイデガー「存在と時間」を学ぶ人のために』、世界思想社、二〇一二年、一三二頁。
- (4) Vgl. Michael Großheim, *Phänomenologie des Bewusstseins oder Phänomenologie des "Lebens"? Husserl und Heidegger in Freiburg*, in: Günter Figal (Hrsg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2009, S. 128.
- (5) この点に関しては、以下の文献を参照。木村敏『関係としての自己』、みすず書房、二〇〇五年、一八八頁。

(城田純平・しろた じゅんぺい・名古屋大学)

フッサール初期時間論における過去の構成と過去の実在性

富山 豊

序

過去は実在するか。過去の出来事、過去の事実というものは実在するのだろうか。ある見方をすれば、この問いはまったくトリヴィアルに思われるかもしれない。すなわち、過去とはもはや過ぎ去ってしまっただけであり、もはや決して実在していないものであると。あるいはフッサール現象学という枠内に置き直してみるならば、過去の実在性はまた別の理由に因って正当な問題たり得ないように思われるかもしれない。すなわち、現象学は実在の問題をすべて「括弧に入れて」純粹に体験の記述だけを行うのだから、そもそも実在性の問題など少なくとも現象学の枠内では問題になり得ないはずではないのかと。

本稿の課題は、過去の実在性が問題であり得るということを示すこと、そして後述するように一見実在論的な傾向を有して見えるフッサールの初期時間論のいくつかの特徴が、反実在論的な視座の下で解釈されるべきいくつかの理由を示すこと、である。

第一節では、本稿が問題にする「実在論」と「反実在論」の意味が一般にどのようなものであるのかを確認する。続く第二節では、とりわけ過去の實在論を巡る問題がどのようなものであるのかを瞥見

する。第三節では前節までで確認された枠組みを踏まえてフッサールの時間論に實在論的な側面がないかどうかの検討に入り、第四節で準備作業としてダメットの「正準的証明」の概念を確認した後、第五節でフッサール時間論の反実在論的解釈の可能性について論じる。これから一連の作業の目的は、過去についての實在論の正否という問題それ自体の検討と共に、それ以上に、暗黙の實在論的前提の混入によってフッサール時間論におけるいくつかの所論が誤って不当に独断的なものと看做されてしまう、という事態を防ぎ、フッサール時間論の有望な読み筋を探るためでもある。

一 実在論と反実在論

様々な対象領域の實在性の身分に関して「實在論と反実在論」という統一的理解の枠組みを提案したことは、前世紀後半の分析哲学界における重鎮であったマイケル・ダメットの果たした最も重要な哲学的貢献のひとつであると言ってよい。實在論と反実在論との対立を特徴づけるダメットの提案を理解する上で典型例となるのは、数学的对象の存在を巡るプラトニズムと構成主義の対立である。プラトニストは

それらの数学的対象が我々のあらゆる認知的活動から独立してそれ自体として実在し、我々がその成立をいかにして知り得るかとはまったく無関係にそれらのあいだにはある一定の諸事実が成り立っていると考ええる。それに対して構成主義者は、数学的対象というのは本質的に我々のある一定の認知的活動と相関的にのみ与えられ得るのであり、数学的諸事実の成立というのは我々がそれをいかにして知り得るかというその仕方から切り離しては決して理解することが出来ない」と主張する。プラトニストは、数学的事実の成立を主張する数学的諸言明を、我々がいかにしてその真偽を知り得るかに関する一切の考慮なしにそれ自体で端的に真か偽であるものとして古典二値意味論の下で特徴づける。それらは、それに対応する数学的事実が我々のいかなる認知的活動とも無関係にただそれ自体として成り立っているかないかというその独立自存した方にしたがって、我々がそれを知ろうと知るまいと、その真理条件の成立と不成立に応じてその真理値を確定した仕方で持っている。他方で構成主義者は数学的諸言明の意味を、我々がじっさいに為し得る具体的な数学的構成の観点から、いかなる構成がその数学的事実の成立を確立する証明と看做され得るか、またいかなる構成がその数学的事実の成立を棄却する反証と看做され得るかということによって特徴づけられるものと看做す。したがって反实在論者は古典二値意味論を当該クラスの諸言明について採用することは一般には出来ない。というのも、当該クラスのある言明について、いかなるものが証明・反証と看做されるのかを適切に特徴づけることができたとしても、いずれかの決着に我々がいつか到達するという保証は一般にはまったくないからである。

さらにダメットは、この対立をこのように特徴づけた上で、反实在

論的意味論の方に利点があることを一般的な仕方で擁護することを目論んでいる。彼の反实在論擁護のポイントは、實在論的意味論の習得可能性にある。反实在論者から数学的言明の使用法を学ぶ学習者は、証明になっていない誤った議論を証明と誤認してある言明を主張したり、あるいは証明と看做すべき議論が与えられているにも関わらずその言明の偽を主張したりするならばその誤りを訂正される、という仕方、自身の理解の可否を表出して見せることが出来る。他方、こうした証明と反証という具体的な振る舞いから切り離された数学的事実を想定した意味の説明を採用する實在論者には、こうした説明で意味の習得を尽くすことが出来ない。

二 過去に関する反实在論と真理値リンク

ダメットは、1969年の論文「過去の實在性」において、こうした反实在論を一般的に擁護する議論を過去時制言明に適用する可能性について集中的に議論している。過去についての反实在論者は、過去時制言明を発話する発話者にじっさいに遂行可能な検証手続きとの連関において過去時制言明の意味を与えようとする。反实在論者は過去時制言明の意味を、その過去時制言明を正当化したり反証したりする現在確認可能な根拠に基づいて説明する。現在確認可能な根拠に反して過去時制言明を主張するならば、それは訂正を受けることになるだろう。だが、過去についての實在論者は、我々がじっさいに現在確認可能な根拠があるかどうかに関わりなく、過去のそのときにそれ自体としてどのような事実が成り立っていたかということに依拠して過去時制言明の意味の説明は与えられるべきであると主張する。

過去についての實在論と反实在論という対立においても、過去につ

いての反実在論が大きな利点を持つということは数学の場合と同様の一般的理由によって示すことが出来るだろう。したがって、もし過去時制言明の意味の理解を我々が習得したり表出したりし得るようなものとして説明しようとするならば、過去時制言明に関しても反実在論的な意味の説明様式を採用すべき説得的な理由があることは明らかのように思われる。

しかし、ダメット自身が指摘しているように、過去についての反実在論にはダメット自身に対してさえその主張を慎重にさせるだけの十分大きな困難が存在する。それは、過去時制言明は一般にそれに対応する現在時制言明とのあいだに真理値のリンクを持つということに由来するものである。例えば、ちょうど一年前の今日、私は部屋で音楽を聴いていたとする。このとき、ちょうど一年前のその時点で主張される「私はいま部屋で音楽を聴いている」は真である。この状況下では、それから一年後のいま改めて主張される「ちょうど一年前私は部屋で音楽を聴いていた」は随意に真偽いずれでもあり得るといふわけにはいかない。一年前の今日現在で主張される「私はいま部屋で音楽を聴いている」とそれから一年後のいま主張される「ちょうど一年前私は部屋で音楽を聴いていた」の真理値は連動すると思われるのが当然であり、両者のあいだには真理値のリンクがある。この事情を一般に真理値リンクと呼ぶならば、過去時制言明の真理値とそれに対応する時点で現在の時制言明の真理値とのあいだの真理値リンクの存在は、過去についての反実在論を躊躇わせる十分な理由となるように思われる。すなわち、将来もしその証拠となるものが散逸してしまうとしても、もしある言明がいまの時点で真か偽のいずれかであるならば、将来の時点でそれに対応して主張される過去時制言明もまた、真理値リ

ンクに基づいて同じ真理値を持つように思われるからである。この事情により、過去については反実在論的な意味の説明を採用することを躊躇させる大きな理由があるとダメットは考えている。

三 フッサール初期時間論における一見して実在論的な徴候

以上の論点を確認した上で、ここからフッサールの時間論の検討に入っていくことが出来る。このような枠組みの下で、フッサールの時間論はどの程度まで過去についての実在論であり、またどの程度まで過去についての反実在論であると考えるべきなのだろうか。

まず確認しておきたいのは、フッサールの時間論が過去時制言明一般について実在論的な説明を与える主張することは容易ではないということである。というのも、周知のようにフッサールの現象学的分析は客観的実在についてのコミットメントをある仕方ですくく控えており、そもそもそうした客観的実在にコミットする言明がまず現在時制での発話において二値的な説明を受け容れるべきであるかどうか、あるいはそもそもそれが現象学の考察事項のうちに含まれるのかどうかすらただちには明らかでないからである。そしてまた、フッサールは客観的実在の領域における客観的時間を前提することを彼の時間意識の分析の出発点において明示的に拒否しているからである (Hua x. 26, 27)。以上の事情により、フッサールの時間論が過去についての実在論を含蓄するということなどあり得ないということは、まずは明らかのように見える。本稿では、さしあたりあらゆる過去時制言明についての全面的実在論をフッサールに帰することが出来るか否かについては判断を留保した上で、フッサールが現象学的分析においてもそれに対するコミットメントを排除していない領域、すなわち意識の内在

的領域に考察の主題を限定する。つまり、客観的實在に関する判断を留保した後にも、反省によってその真偽が確認できるような自らの体験についての言明に考察対象を絞る。その上で、この限定の下でフッサールの時間に関する分析の中に過去についての實在論を示唆する傾向がないかどうか、それらを一貫して反實在論的に解釈する途はないのかどうか、このことを検討の主題としたいのである。

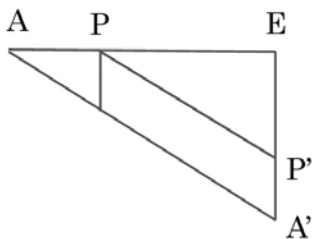
三・一 反實在論的傾向

前節までの説明から、一般にフッサールの現象学に反實在論的説明様式への親和性が存在することは、おそらく明らかであろうと思われる⁽¹⁾。ここでは時間論に限って考えてみよう。周知のように、フッサールの時間論において時間意識の成立を説明する際に基礎概念として働いているのは把持と予持の志向性である。『内的時間意識の現象学』のテキストにおいては、彼はその時間意識の分析を、感覚の時間的持続についての我々の意識の成立をいかにして説明すべきかという問題設定から説き起こしている (Hua X, pp. 10-11)。たとえ客観的な事実として感覚刺激が持続して与えられたとしても、もしその持続を何らかの仕方では保持しつつ意識する能力が我々にはないならば、すなわち我々の意識がそれぞれの点的な瞬間だけしか意識していないという構造になっていたならば、我々はそこに持続を意識することはなかったであろう。たとえ感覚刺激は持続していたとしても、それ以前にも感覚刺激があったことなどいまこの瞬間の意識はあずかり知らぬことになるからである。それゆえ、もし我々が時間的な持続を意識することが出来るならば、その意識はそれまでに自分が何を意識していたのかということの意識のある仕方では保持してゐるの でなければならな

い。この働きが「把持 (Retention)」である。把持の働きは、いままさに経過していく時間の流れを流れとして成立させるために要請される直近の経過についての意識であり、一度忘れ去られて現在の顕在的な意識から退場した隔たりのある過去を想い出す本来の意味での想起の働きからは区別されるが (Hua X, p. 35)、とはいえ直近ではあれ過ぎ去ったものについての保持された意識としては一種の「記憶」ではあると考えられ、じつさいフッサールも把持を「第一次想起」とも呼んでいる (Hua X, p. 35)。そして、本来の意味での想起もこの把持の働きに基づいて、それに支えられて成立するものとして分析されている (Hua X, p. 35)。このように、過去についてのフッサールの分析が記憶を中心概念とするならば、それは現在に保持され確認可能なものに基づく過去理解ということになり、予想通りフッサールの議論は反實在論的な傾向を持つ、ということになるように思われる。

三・二 時間図表の二次元性

だが、話はそれほど単純ではない。まず確認しておきたいのは、把持の説明に際してフッサールの描く時間図表が、二次元的なものであるということである。



フッサールは、『内的時間意識の現象学』第一部第二章第十節において右のような図を示し、横軸の左端Aから右に向かって次々に新しい

体験が生じていく際の、把持の働きを説明している。横軸を右に移動するにしたがってそこには新しい現在の体験が生じ、それまで意識されていたものは過去へと過ぎ去っていく。しかし、図のAの位置では現在だったものは図のEが現在となったいまでも、Aとして把持されており、図のPの位置で現在だったものは同様にP'として把持されている。まず確認すべきなのは、いまEの位置において意識されているものは把持されているP'やAであるにも関わらず、ここには同時にそれらが現在であったPやAも併せて描かれているという点である。素朴に見れば、これは把持の働きによっていまじつさいに保持されている意識された証拠のみならず、それとは別にそれらが端的に現在であったときの視点をも平等に見渡すような、超越的な時間軸を前提しているようにも見えないだろうか。

さらに、この図の描き方からもわかるように、フッサルはこのような把持の働きを、じつさいに体験された横軸の系列がそのまま忠実に同型な形で縦軸に複写されていくように記述している。もしこの印象が正しいならば、そのつどの現在においては自分がいま現在進行形で何を体験しているのかは意識されている通りに確認可能であろうから、それが忠実に把持されている限りそのとき何が体験されていたのかは後続の時点の意識においても確認可能であるように思われる。この場合、把持というある種の記憶の働きに基づいた過去構成の理論であるからといって、少なくとも過去の体験についての言明に関しては反実在論的な二値原理の拒否は帰結しないように思われるのである。

三・三 把持の明証

加えて指摘しておきたいのは、フッサルが語る把持の独特の「明証」の問題である。

そしてまた、我々がAの過去把持を持つ以上（Aが超越的客観であるということは前提されている）、Aはそれに先立っていないなければならない、といったことが明証であるなどとは我々は主張しないが、しかしあらかじめAが知覚されていたのであればならないということは明証であると主張する。（Hua X, p. 34）

ここでフッサルは、先程想定したような実在論的な前提に対してさらに駄目押しをしているように見える。すなわち、いまじつさいに把持されているP'というのはPの時点でじつさいに顕在的に知覚されていたのでなければならず、したがって結局過ぎ去ってしまったことについても明証的に確実なことが言えてしまうのだと。時間図表の横軸を俯瞰的な視点から描かれたそれぞれの時点でのいまにおいて感覚されたものの系列と看做し、そしてPとEのあいだにたとえどんなに短い間隔であれ時間差がもし空いているならば、そのあいだにじつさいに感覚された順序がただちに転倒したり歪曲されて記憶されてしまう、ということは十分考えられるように思われる。だがフッサルは、把持の生きている範囲内における再生の明証を断固として主張する。

すべてのいまは、過去へ沈降する際にも、それ自身の厳密な同一性を堅持しているのであり、このことは普遍のかつ根本的な事実である。（Hua X, p. 62）

もしこれが独断的な主張でないとすれば、いかなる身分を持った主

張なのであろうか。

四 正準的証明

前節までで確認したように、フッサールの時間意識の分析の中には、過去についてのある種の実在論的な見方を示唆しているように思われるいくつかの側面がある。だがフッサールの現象学の方法論的な根本性格は、我々の意味理解の説明様式についての反実在論と親和性を持つていたはずである。それゆえ、もしこれらの諸契機が過去についての反実在論から逸脱しない方向で解釈出来るならば、それはより望ましいことであると言えるだろう。この課題に直接取り組むのは最終節に持ち越し、本節ではそのための準備として再びダメットの議論を借用し、「正準的証明」という概念を導入しておきたい。

ダメットはこの概念を多くの箇所で用いているが、とりわけ印象深いのは1959年の「ヴァイトゲンシュタインの数学の哲学」における用法である^⑫。ここでダメットは、あるグループの人数を確かめるのにひとりひとり数え上げるという方法を用いる場合と算術的な計算を用いる場合との対比を行っている。数え上げるといふ検証方法は、「ある集団の成員の数」という概念のまさにその意味を構成するような手続きを示す。数え上げると七になるのだが個数は八だ、というような主張は意味を成し得ない。このように、その主張の意味を本質的に構成しているような検証手続きが「正準的証明」と呼ばれるのだとまずは考えてよい。これに対して、直接に数え上げる以外の補助手段を迂回して個数を算出するような検証方法は、それが何故個数を与えるのかについてそのつど正当化が必要であるという点で正準的証明とは異なっている。数えたら七になるといふことによつて何故個数が七

だとわかるのか、という問いには「個数が七であるというのとはそういう意味だからだ」としか答えないが、様々な計算過程や別の間接的手段を用いて個数を算出する場合には、それらの方法が何故正しいその個数を与えるのかについて問いの余地が生じるのである。

このように理解された「正準的証明」の概念について、この「正準性」の特権性は経験的実際的な確実性の問題ではないということに注意されたい。大きな集団の成員の数を数える場合、単純に数え上げていくのでは数え間違いが起こり易くなったり、またはじつさに数え上げるのはほとんど不可能であつたりする。このような場合には、計算などの補助手段を用いた方がより確実に正確な値を出せたり、そもそもそうした補助手段を使わなければ個数を求めるのが事実上不可能であつたりする。しかしながら、このことによつてそうした場合にはこれらが正準的証明になる、というわけではない。例えば何度数えても四万になるのだが様々な補助手段から計算するにどう考えても明らかに四万と一のはずだ、という場合、後者の結果を信じるのであれば我々は前者を「数え間違い」として理解しなければならぬ。この意味で、正準的証明の優先性は経験的実際的な確実性の問題ではなく、その主張の意味理解の仕方に関する規範的制約である。

五 フッサール初期時間論の反実在論的解釈と形式性の意味

前節で導入された正準的証明の概念を用いて、フッサールの時間論に見られる一見して実在論的とも取れる諸側面をどのようにして理解すべきかを検討しよう。ここで採りたい方針は、想起による過去の再生を体験についての過去時制言明に対する正準的証明と看做してみてどうか、ということである。その上で、初期のダメットが示唆して

いた過去についての反實在論を全面的に真に受け、真理値リンクの問題が強いってくる躊躇を踏み越えて過去についての反實在論的見方を徹底することを試みる。どういうことか。もし時間図表の横軸に並ぶそれぞれの時点というものを平等に見渡す視点というものを想定するこゝとが出来たら、そのつどの時点において何かが体験されているかないかは二値的に理解されると考える相応の理由があるだろう。それゆえ、真理値リンクの問題を真面目に受け取るならば、そうしたそのつどの時点の体験はすべて正確に忠実な形で後続の時点の意識へと必ず受け継がれるのであって誤りはあり得ないという独断的主張に与するか、または過去時制言明の真理値はそれを現在確認可能な根拠に基づいて確かめられるか否かとは関係なく確定した真理値を持つ、という實在論の主張に膝を屈するかふたつにひとつであるように思われる。だが、フッサール現象学の根底に存する方法論的精神は反實在論的な意味の説明様式を強く要求する。そうであるならば、ここで必要なのは實在論へと後退することではなく、むしろ反實在論の歩をさらに一歩前に進めることではないだろうか。ダメットは「過去の實在性」論文において、真理値リンクの問題から實在論を擁護しようとする者は、我々が徹頭徹尾時間のうちに浸された存在であり、その外側の視点に立つて語る術を決して持たないのだということを真に受け切れていない者として描いて見せた。つまり、そうした論者はPの時点において現在時制のある主張が真であるならば、たとえPのような証拠が残っていないかたとしてもEの時点で主張される対応する過去時制言明は真であるはずではないか、と主張する。ダメットの描く徹底した反實在論者からすれば、こうした論者は自身がどの視点に立っているのか、ということに無頓着なのである。どういうことか。もし自

身がいまPの時点にいるならば、もし将来すべての証拠が散逸してしまつたとしてもこの主張に対応する過去時制言明は真であり続けるはずだ、といふ主張することは正しい。この真理性に反實在論者として破綻したところは何もない。というのも、この主体はいまPの時点にいたのであり、その真理性を確立する正当化はいま確かに手にしているからである。他方、もし自身がいまEの時点に到つてしまつたならば、そのときにはもはやPの時点では真であつたのだが証拠が散逸してしまつた、という設定そのものを理解することが出来ない。というのも、この主体はいまEの時点にいるのだから、この視点から理解可能な「Pの時点で真であつた」の唯一の意味は、「いまいるこの時点Eにおいてその真理性を確立する我々に確認可能な手段がある」ということだけだからである。したがって、いずれにせよ反實在論者は、仮構された俯瞰的視点からあたかもそれぞれの時点における現在時制言明が確定した真理値を持つことを前提として真理値リンクから實在論を擁護する議論に対しては、そうした前提を拒否して反實在論的な精神をむしろ徹底することによって、反實在論を守ることが出来るのである。

このように考えて来るならば、把持の明証性はなんら独断的な主張として読まれる必要はない。というのも、ある順序で体験が推移して来たということは、そのつどそこに保持されている把持に支えられて初めて理解可能なものであり、体験がそのように推移しているというまさにそのことの正準的証明とさへ言うべきものを把持が構成しているからである。したがって、把持の明証性はなんら独断的主張ではなく、むしろ我々が体験の時間的推移ということを理解する仕方についての規範的制約として読むことが出来る^③。

かくして、フッサールの時間論に現れるいくつかの一見して實在論的な諸側面は、むしろ反實在論的視点を徹底することで我々の時間理解の意味的構造に関する十分理解可能な制約として解釈し得ることが示された。こうした意味的な制約を構成するものだからこそ、把持の志向性は意味の次元の働きである「志向性」の名を冠される⁽⁴⁾。この点を無視してフッサールの時間論の「難点」をあげつらうことは慎まれねばならないだろう。

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

(1) フッサールの志向性理論とダメットの反實在論との対照については、富山、2013において主題的に論じた。

(2) ただし、ダメットはここでは「正準的証明」という用語自体は明示的には用いていない。この用語の明示的な導入についてはDummett, 1978, pp. 215-247

(3) 把持の明証についてはSokolowski, 1998でも論じているが、何故それが独断的主張ではないのか、という点について十分な注意が払われていないように思われる。この点で「必当的な明証」というその性格に注意を払っている榊原, 2009, pp. 362-363 は注目に値する。

(4) 谷, 1998, p. 383 には把持について「これはあくまでも志向性である」とに注意されたい」と述べられているが、その明確な理由は挙げられていない。

Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Husserliana X, Martinus Nijhoff, 1966

Michael Dummett, "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", in Dummett, 1978, pp. 166-185

Michael Dummett, "The Philosophical Basis of Intuitionistic Logic", in Dummett, 1978, pp. 215-247

Michael Dummett, "The Reality of the Past", in Dummett, 1978, pp. 358-374

Michael Dummett, *Truth and other Enigmas*, Harvard University Press, 1978

Toine Kortooms, *Phenomenology of Time*, Kluwer Academic Publishers, 2002

Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, Cambridge University Press, 2000

Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003

榊原哲也『フッサール現象学の生成』、東京大学出版会、2009

谷徹『意識の自然』、勁草書房、1998

富山豊『フッサール初期志向性理論はどの程度まで「實在論」か』、『哲学雑誌』、哲学会、128巻800号、2013, pp. 158-175

貫成人『経験の構造』、勁草書房、2003

（富山豊・とみやま ゆたか・東京大学）

フッサール現象学における「カント的意味での理念」

橋 詰 史 晶

はじめに

フッサールがしばしば言及する「カント的意味での理念」(Idee im Kantischen Sinne)は現象学のいくつもの要所で決定的な役割を担っているが、その重要性に比してこの概念に与えられている説明は決して十分とは言えない。それはいかなる意味で「カント的」なのであるうか。そしてこのカント的意味での理念というフッサールの概念は哲学上のいかなる問題性を有しているのか。本稿ではこれらのことを明らかにしたい。そのためまずこのカント的意味での理念の位置付けを概観し(第一章)、次にその内実を確認することでカントの理念との関係を明らかにする(第二章)。このようにして明らかにされた理念の基本構造は『危機』でも継承されていることを指摘できるだろう(第三章)。そして最後に、このような理念の妥当性を検討したい(第四章)。(その結果、理念という概念が「無限」にまつわる哲学的に重要な問題を内包していることが示されるであろう)。

なお、フッサールはIdeeという語をたとえば観念や本質一般などの意味で多義的に用いるが、今回われわれが取り上げたいのは本質の一部分に位置付けられるカントの意味での理念としてのIdeeである。し

たがって混乱を避けるため本稿中で「理念」と言うときつねにこの意味でのみ用いることにする。これと並行して「理念化」という訳語についでIdealisierungにのみこの語を当てる。Ideationはつねに「イデアチオン」と表記する。

1. カント的意味での理念の位置付け

フッサールは『イデーンI』においてカント的意味での理念を次のように位置付けている。すなわちまず個物の「何であるか(Was)」ということが「本質」であるとして規定され(Hua III/1 13)、その本質のなかに「形態学的本質」と対立するものとしてカント的意味での理念が位置付けられている。形態学的本質は「厳密」、理念は「精密」と特徴付けられる(ibid. 155f)。『イデーンI』で明確に「カント的意味での理念」と呼ばれるのは「幾何学的諸概念」(ibid. 155) (そしてそれらは「理念的世界」(ibid. 47)の構成要素である)、体験流の統一(ibid. 166)、事物(ibid. 330)であるが、さらに時間性と空間性¹⁾なども含まれるであろう。

フッサールにとってこのような理念は「十全」に直観されなければ

ならない。十全というのは、全面的に、余すところなく、という程の意味である。事物を例として見てみよう。たしかに事物は一面的にしか現出しないので「ひとまとまりの現出においてはただ『不十全』にしか現出できない」(ibid. 319)。しかしフッサール自身が読者に注意を促しているように、「『事物が』不十全に知覚されるというのは、ひとまとまりの現出においてのこと」に過ぎず (ibid. 331)。「他方においてわれわれは、それにもかかわらず、事物の『理念』を、明証をもって十全的に把握するのである」(ibid. 347; 傍点引用者)。事物の認識はつねに、不十全な認識の果てに完全に規定され尽くされた事物の理念を十全な目標として設定している。もちろんこの理念に実際に到達することはできないが、この理念のおかげで事物認識はそれを目指して進行することができ、こうして諸現出は分裂せずに一個の事物へと統一されることができるのである。このような意味で、理念は認識のためのアприオリに規定された体系なのである。「カント的な意味での『理念』というありさまにおいてならば、『事物の』完全な所与性は予示されているのである——すなわち、連続的な現出作用の果てしない諸過程の一体系がその本質典型において絶対的に規定された姿として、言い換えれば、『…』アприオリに規定された、諸現出の一連続体が、予示されているのである」(ibid. 331)。要するにここで問題になっているのは、経験的(事實的)と形相的(本質的)との区別であり、換言すれば感性的直観(個的、経験的直観)と本質直観の区別である。事物は、経験的には、すなわち事実上のそのつどの現出においては、そして感性的直観に対しては、単に一面的に不十全にしか与えられない。しかし形相的には、すなわち本質直観に対しては、事物認識を秩序付けるアприオリな体系として、余すところなく十全に与え

られるのである。

Burt C. Hopkinsは、フッサールはカントの意味での理念をその現象学的手引きとしての経験的な事物認識の過程に依存させていると解釈する。Hopkinsは「理念の内容〔…〕の十全な規定には到達できない」という記述を重く見て (ibid. 186; Hopkins 71)「理念の性状が規定されるのはフッサールにとって、『現象学的』手引きとしての当の事實的〔経験的で不十全〕な『対象』の地平の解明によつてである」と強調している (ibid. 80)。こうしてHopkinsにとっては、理念の内容は専ら経験の対象の側から規定されることになり、したがって理念の規定は不十全な経験の対象へとつねに送り返される。たしかにこの解釈は理念の重要な側面を言い当ててはいるが、しかし他方では、経験的不十全性と形相的十全性という理念において本来一体不可分な規定のうちの前者を過大評価し後者を過小評価するものである。Hopkinsに従うなら、経験的事物認識に依存する以上、理念の認識は不十全な経験的必然性しか持たないことになってしまう。しかしフッサールにとって理念は、アприオリな体系として経験的必然性を超える必然性を有している。たしかに理念はあらゆる本質と同様に事象の対象を手引きとしてはいるが、そこから本質直観されることで理念は事実から独立した形相の対象としてアприオリな必然性を得る。こうして理念は事象の対象をアприオリに規定することができるのである。アприオリな体系である以上理念は永遠不変であり、この意味でもはや理念は不十全な経験的必然性に従属してはいない。たしかに事象的経験のレベルにおいては「当て外れ (Enttäuschung)」(EU 144) によって事物認識の予測が裏切られる可能性はつねに残るが、当て外れということが言えるためにも、形相的なレベルでは、調和的に認識が進行し

た場合の目標としての理念がアプリアリに要請される。したがって理念そのものは変化しないというのがフッサールの主張である。

2. フッサールの理念はいかなる意味で「カント的」か

まずカントは「理性はその論理的使用においておのれの判断（結論）の普遍的制約を求め、（…）かくして制約の制約が（前三段論法を介して）どこまでも求められなければならない」（B 364）と述べて、被制約者から出発しその前提となる制約をどこまでも追求し、やがてそれ自体としては無制約的な理念に至るといふ仕方では理念を導出している。しかしカントがみずから指摘しているようにこの論法が成立するのはただ「被制約者が与えられているときには、たがいに従属しあう諸制約の全系列、したがってそれ自身は無制約的であるそうした全系列もまた与えられている（言い換えれば、対象とその連結において含まれている）と想定されることによってだけである」（*ibid.* 364）。カントにおいて被制約的とは究極的には時間の内部に存在するということであり、無制約的とはそもそも時間の制約を超越しているということである。したがって「被制約者が与えられる場合には無制約的な無限の全体もまた必然的に考えられるはずだ」というこのカントの主張は時間的制約を突破しようとするものであり、決して自明のことではない。しかしおそらくカントには「構成的な感性のような次元ではなく単に統制的な理念の思惟の次元においてならば無限を推論することは背理ではない」という暗黙の前提があると思われる。すなわちカントにおいて理念は思弁的に推論されるのである。しかしわれわれの思考と人生に与えられている時間は有限なのだから、いかなる思惟や推論でさえも制約の全系列を辿り尽くすことはできず、したがって無

限の推論の果てにあるとされる超時間的理念（無制約者）にまで実際に到達することはできない。それゆえカントの論法にはやはり、有限から無限への飛躍というなお熟慮すべき問題が残っていると言えよう。われわれはこの問題をさらに掘り下げるために、それをフッサールとともに考えてみよう。

かつてはカントからフッサールへの直接の影響関係が看過されたこともあったが、Iso Kernが正當に指摘しているように「フッサールは彼の超越論的現象学の全期間に渡って、すなわち『論研』の刊行（1900-01）直後の数年から『危機』（1937）に至るまで、彼の哲学の主要課題を特徴づけるために理性批判というカント的表題を用いている」（Kern 180）。また、Paul Ricoeurがフッサールとカントの本質的な近縁関係を指摘している（*cf.* Ricoeur）。しかし無論両者の理性批判の間には根本的な立場の相違もあり、それは両者の直観理解の違いに由来している。「問題の鍵は、カントにおいては基本的だがフッサールにおいては全く知られていない、志向と直観の区別にある。すなわちカントは何か或るものへ関係することと何か或るものを見ることを根本的に切り離すのである」（*ibid.* 57）。カントは志向性の対象（ヌーメノン）と直観の対象（フェノメノン）を明確に分離しているが（B 366f）、フッサールにはこの分離がない。カントにとって物自体はヌーメノンでありそれは思惟によってのみ到達されるものであるのに対し、フッサールにとって志向性の対象はそれが真に存在する場合には必ずそれを原的に直観できる可能性が前提されている²）から、思惟によってのみ到達される対象というカントの想定は背理なのである。カントにとつては理性は経験（直観）を超えた思惟そのものであるが、フッサールにとつて「理性意識」とは「原的に「対象

を」を与える『見ること』である (Hua III/1 314)。こうしてフッサールはカントの課題を引き受けつつもカントを越えて、理念についても思惟ではなく直観に基礎を見出そうと試みるのである。おそらくフッサール理念論の最大の独自性はこの点にある。カントにとつては直観と無縁であった理念は、フッサールにとつては必然的に直観されねばならない。しかしここでフッサールが念頭に置いているのは感性的直観ではない。「カントの意味での理念を看取するイデアチオン」(ibid. 186)とあるように、理念を看取する作用はイデアチオンの一種であり、そしてイデアチオンとは本質直観の別名なのである³⁾。先述した〈経験的／形相的〉〈感性的直観／本質直観〉という区別をここでも想起すべきであろう。フッサールも理念が経験的な感性的直観に対して与えられないという点ではカントに同意する。しかし形相的な本質直観に対しては、理念は十全に直観されるのである。

それでは理念はどのように本質直観されるのか。『イデーナー』(1913)では、理念を与えるようなイデアチオンは「理念的本質〔カントの意味での理念〕を理念的『限界』(ideale "Grenzen")として与える」という記述があるだけで、詳細な説明はない (ibid. 155)。しかし同時期の草稿にはもう少し踏み込んだ記述が見出される (以下 Hua XLI)からの引用には編者の推定する執筆時期を並記)。そこでは形態学的本質とは異なるような「カントが『理念』と特徴付けた本質類」すなわちカントの意味での理念が言及されている。そしてそれは「理念的な限界」として直観の所与に存しており、しかもちょうど純然たる『接近』のための理念的な接近目標として、直観的な諸々の所与性の系列に存しているのである」と説明されている (Hua XLI 1912, 65f)。ここから、カントの意味での理念が「理念的限界」と呼ばれる

のはそれへの接近の系列との相関関係においてであることが理解される。ここで注意すべきは、理念とそれへの漸進的接近との不可分離な共属的關係である。理念にとつてこの接近の過程は偶然付随しているものではないし、ましてや克服も放棄もされえない。接近は事実上到達されないまま無限に続く。原理的に取り除くことのできないこのような接近過程のなかで、しかもそのなかにおいてのみ、理念は本質直観されるのである。「無限の系列」とその極としての「理念的限界」は「共属的概念 (zusammengehörige Begriffe)」なのである (ibid. 1920年代初頭79)。それゆえ、あらゆる対象性にはその種類に応じてそれを原的に与える諸種の直観が対応するが⁴⁾、理念の場合には、それを原的に与える直観の形式はまさしくこの無限の漸進的接近過程に他ならないのである。

フッサールが理念をカントと結びつけるのもこの点においてである。フッサールは個々の赤の色合い (形態学的本質) とそれらの限界としての純粋な赤 (カントの意味での理念) とを区別したうえで次のように述べている。「純粋な赤は原理的に〔…〕限界として、カントの意味での理念として与えられる (というのもカントは純粋な赤そのものを理念という彼の概念の範例として引き合いに出しているのだから)。(…)〔カントの意味での理念には〕特有の増大系列〔ますます純粋な赤に近づいていく系列〕が要請される」(ibid. 1912, 68)。それゆえ、漸進的に無限に接近していく系列と、それと相關する理念的限界、これこそカントの理念とフッサールの理念に共通する構造であり、フッサールが理念を「カントの意味での」と規定した所以であろう。

3. 『イデー』と『危機』における理念の連続性

これまではフッサール理念論について考察の範囲を『イデー』期に限定してきた。しかしフッサールが理念について本格的に論じるのはむしろ『危機』においてである。したがって『イデー』期の理念と『危機』の理念に連続性があるのかどうかを問題にしなければならないだろう。われわれはこの問いに肯定的に答えることができる。上述の理念論の基本的な構造は最晩年の『危機』に至るまで保持されているのである。

『危機』でも理念の基本性格に大きな変更は見られない。たとえば理念は変わらずその精密さによって特徴づけられているし (Hua VI, 24)、『イデー』で代表的な理念であった幾何学的諸概念はやはり理念として規定されている (Hua VI, 24)。同様に事物、時間性、空間性、世界もまた、『危機』でも理念化によって理念の性格を帯びるようになるかとされている。『危機』では理念を獲得する働きは「理念化」と呼ばれるが、理念化についての記述にも、理念を看取するイデアチオンに関して先ほど指摘した特有の認識構造、すなわち無限の系列による漸進的接近過程とその限界としての理念という相補的な関係が見出される。たとえば純粋な直線の理念を獲得する理念化について次のように説明されている。「まっすぐなものをさらにまっすぐに〔…〕する」というような能力にも、できることの限界はある。しかし〔…〕完全性の理想は、たえず先へ先へと移ってゆく」(ibid. 22)。「この完全性にするという実践から出発して、『繰り返し繰り返し』という形で、考へ・考へる・かぎりの完全化の地平へと自由につき進むことによって、いたるところに極限形態が予示され、決して到達されることのない不変の極としてのそれへ向かって、そのつどの完全化の系列が伸びてゆ

く」(ibid. 23)。こうして極限形態としての純粋な直線が、漸進的な改良の極、理念的限界として与えられるのである。

もちろん『危機』でのフッサールの主たる目標のひとつは、そのような理念化によって「理念の衣」に覆われる以前の「生活世界」を露呈させることである。そしてたしかに「原理的に直観可能な世界としての生活世界」と「原理的に非直観的な『論理的』構造物としての『客観的に真なる』世界〔理念的的世界〕」という対比が打ち出されてもいる (ibid. 130)。そこで一見すると、『イデー』期において容認されていた理念の肯定的性格と直観可能性が否定されたように思われるかも知れない。しかしフッサールが『危機』で理念ないし理念化の正当性を直接否定している箇所は無いし、そう見えるときにもフッサールはつねに理念化の産物と生活世界とのすり替えや、理念化の基礎を問わないことを批判しているに過ぎない。たとえばフッサールは「理念化という偉大な発明」に関して、「ガリレイが〔…〕理念化としての根源的な意味付与の作業にまで立ち返って問わなかったことは、まことに不幸な怠慢」であり、こうして「理念化された自然を学以前の直観的自然〔生活世界〕にすりかえることは、ガリレイと同時代にはじまった」というように批判している (ibid. 90)。また、『経験と判断』にも理念化された世界から生活世界への帰還の必要性を訴えている節があるが、まさにその節においてフッサールは次のように注意を喚起しているのである。「といっても、精密な認識〔理念的な認識〕の価値や論理学者の必自然的明証の価値をおとしめたりするつもりはない。〔生活世界への〕帰還の意味はただ、高次の明証〔理念の明証〕にたつするための道をあきらかにし、あわせてその明証を基礎づけ、その意味を規定し限定するかくれた前提〔生活世界〕をあきらかにすること

にある。そのことによって高次の明証の内容そのものがうたがわれるわけではないのだ」(EU 44f.)。

また、ここでも「直観」という語の多義性に敏感でなければならぬ。生活世界が「直観的」と規定されるときにはいつでも「世界は学問以前には日常的、感性的な経験において与えられる」とあるように(Hua VI 20: 傍点引用者)、フッサールが意図しているのは感性的直観と、感性的直観に直接もつて形態学的本質を直観する本質直観すなわち「類的普遍化」(Hua III/1 32)である。理念は感性的直観によっても類的普遍化によっても「見られ」ないことはすでに『イデーンI』でも言われていた。「それら『理念的』諸概念」は、「感性的には」ひとの『見る』ことのできないものを表現しているのである」(ibid. 155)。理念を直観することができるのは類的普遍化とは異なる特殊な本質直観、つまり理念を看取するイデアチオンだけである。『危機』でも理念はその最初の創設において「現実的な成就の明証」(ibid. 367)すなわち「根源的明証」(Hua VI 370)において与えられるのであり、この明証は「或る存在者を、それが原的に〈それ自体〉そこに〈与えられている〉という意識において把握すること」(ibid. 367)とも言い換えられているが、言うまでもなくこのような所与性はフッサールにおいて直観の定義に対応している。つまり、「原的明証は本質的に〔…〕原的所与性に動機づけられている」のであり(Hua III/1 321)、しかもこのように「対象を原的所与性へともたらす」ものが「直観」なのである(ibid. 14f.)。したがって『危機』においても、理念が広義の意味で直観されるという立場は維持されている。

また、理念が「主観的形成物 (Subjektive Gebilde)」(Hua VI 132)であるというフッサールの言葉遣いがいかに誤解を招きかねないもの

だとしても、フッサールの真意は決して理念の正当性を拒否することにあるのではなく、反対にその独特な正当性、つまり「構築的思考統一そのものの持つ明白に洞察される意味」(Hua III/1 115)を指摘することににある。そもそもフッサールにとって主観的な形成は決してそれ自体としては根拠を欠いた働きではない。「構成」というより一般的な語がこのことの証左であるが、理念のような精密な本質に限ってみても次のように言われている。「概念構成の精密さは、断じて、われわれが自由に勝手気ままに、また論理的技巧によって、左右できる事柄ではない。むしろそうした精密さは、要求されている公理的概念がなにしる直接的な直観において証示されねばならないものである点に鑑みると、把握された本質そのものにおける精密さというものを前提しているのである」(ibid. 154)。理念は感性的な個物から成る漸進的接近過程を通じてのみ直観されるのだから、この点で理念は単なる気ままな空想から区別される必然性を有しているのである。『危機』でも、理念は純粹な思考の産物であるにもかかわらずこの理念こそが幾何学のアприオリな普遍性を保証する、ということが積極的に主張されている。理念が、「理念化する精神のはたらき、つまり『純粹な』思考から生ずる産物であることは、あらかじめ明らかである」(Hua VI 384f.)。しかもそのような理念化によってのみ「あらゆる未来と、あらゆる来たるべき人間世代とによって追理解されえ、したがって伝承されえ、同一の相互主観的意味をもって追産出されうるような理念的形成本体が生じてくる。」(ibid. 385)。したがって幾何学や数学はアприオリな理念的法則なのであり、「数学の歴史的ないし認識論的本質を、時間に結びついた人為的な〔…〕側面から説明しようとする歴史主義は、まったく原理的に誤っているのである」(ibid. 533)。言うま

でもなく、ここでフッサールは『論研』以来の心理主義批判を再現し、幾何学の理念的性格を強調しているのである。

こうしてフッサールの『イデーンⅠ』における「理念を看取するイデアチオン」と『危機』の「理念化」の間には明らかな連続性があることが理解できる。実際フッサールは1913年の草稿においてすでに、理念を看取するイデアチオンという意味で「理念化的イデアチオン (idealisierende Ideation)」という語も使用している³⁾。同様の解釈としては、すでに渡辺二郎が「理念を看取するイデアチオン」を「理念化」と同一視している(邦訳『イデーンⅠⅡ』380頁)。渡辺はそこで特に説明を与えてはいないが、われわれも以上の理由からこの解釈に賛同できるだろう。もちろんだからといって『イデーン』以降の思索を通じてフッサールの理念論に発展的な変化があったことを看過するものではないが、それでも『イデーン』期における理念の基本構造は『危機』にも受け継がれていると言える。

4. 理念の直観方法についての検討

最後に、フッサールの理念論の妥当性を検討したい。フッサールが「理念的限界」と呼ぶカントの意味での理念が漸進的接近過程において直観されるのはなぜだろうか。この問題は、「被制約者が与えられる場合には無制約的な無限の全体もまた必然的に与えられるはずだ」というカントの前提はフッサールにおいてどう処理されているのか、ということでもある。フッサールは「理念的性格を表現している個々のもの(理念)のうちには「…」独自の帰納可能性の恒常的な形式である『無限に (in infinitum)』という形式がひそんでいる」と述べている(Hua VI 41)。しかも「幾何学的概念の『抽象』すなわち理念の

本質直観」は「限界」つまり『以下同様 (Und so weiter)』への接近過程についての多様な表象(の系列)を前提する」として、接近の限界を以下同様の意識と言ひ換えてゐる(Hua XLI 1913, 78)。すなわちフッサールにおいて、「限界への漸進的接近はこれからも無限の時間に渡って続くであろう」という帰納的な・以下同様の意識こそが、無限の接近を権利上完結させ、その先に理念的限界を直観することを許す当のものののである⁴⁾。しかしこの以下同様の意識は、経験からの帰納に由来する以上、経験的な必然性を持つに過ぎないはずである。したがって理念は永遠不変に無条件に妥当するアприオリな体系でなければならぬのだが、この要請は満足されているとは言い難い。理念は実際には直観されえないように思われるのである。

理念の直観は「個々の現出からなる増大系列はこれまで通りこれからも変わることなく無限に続く」という前提を内含しているのだが、実際にはこの前提は仮説のままに留まる。フッサールのこの前提は先掲したカントの前提と根本的には同質のものであろう。どちらも、時間の内部にある経験から出発しつつもその時間的制約を突破して超時間的な理念に到達できる、ということを含意しているからだ。いま改めて振り返ってみると、本質直観によって理念を基礎付けようとするフッサールの試みは大きな困難を抱えていたことに気づかされる。そもそも理念が無限の時間に渡って経験を統制する永遠不変のアприオリな体系である以上、理念は時間を超えた存在である。しかも直観は対象を原的に現在へととたらず働きである。したがって理念を本質直観するためには、時間を超えた無限の枠組みをしきもまるごとそれ自体として、現在という非常に限定された一時点へととたずることができなければならないのである。それゆえここには有限から無限への飛

躍が内包されているのだが、この飛躍は決して十分に正当化されてはいないように思われる。したがって、フッサールはカントの課題を引き受けて理念を本質直観によって基礎付けようとしたが、フッサールにおいても有限から無限への飛躍は問題として残り続けていると言えらるだろう。

おわりに

それゆえもう一度、そもそも一般に無限を思考しようとする試みが哲学的に正当性を持つのかどうかを考え直すべきなのであろう。とはいえこうした理由から理念を安易に否定するようなことがあつてはならない。多くの困難があるとしても、理念を簡単に捨て去ればそれ以上多くの困難が生じてしまうであろう。もはや詳論できないが、自然科学からして自然の斉一性をおそらくは理念的なものとして前提しているのである。いずれにせよ、他でもない理念という概念が無限に関する巨大な哲学的問題へと通じていることを明らかにできたとすれば、フッサール現象学における「カント的意味での理念」の哲学的問題性を明らかにするという本稿の企図は達せられたことになる。理念はこの解決困難なジレンマによって、現象学的記述の更なる洗練をわれわれに課しているのである。

(本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費による研究成果の一部である。)

引用文献

※引用文献のうち、邦訳のあるものについては各種邦訳を参考にし適宜変更を加えた。

Husserl, Edmund

※*Husserliana*からの引用は、慣例に従うHuaと略記し巻数のみをローマ数字で示した。

EU: *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

Hopkins, Burt C.: "Husserl and Derrida on the Origin of Geometry," in

Derrida and Phenomenology, W. R. McKenna, J. C. Evans (eds.),

Kluwer Academic Publishers, 1995, pp. 61-93.

Kern, Iso: *Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, Hague, 1984.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1967.

本書からの引用は、慣例に従う第二版をBとし頁数を示した。

Riceur, Paul: "Kant et Husserl," in *Kant-Studien*, 46, 1954/1955, pp. 44-67.

1 形態学的本質ではなく理念を看取する「特別な」イデアチオン(本質直観)が「時間性」の『理念』と「空間の『理念』」を看取すると説明されている(Hua III/1 347f., 348)。

2 「原理的に」[...]「真実に存在する」どんな対象にも、その対象そのものが原的にしかも完全に十全に把握されうる「すなわち直観されうる」ゆえんをなすような、或る可能的意識という理念が対応している」(Hua III/1 329)。

3 イデアチオンは幾度も本質直観と言い換えられている。たとえばHua III/1 13など。

4 「対象の」領域および範疇にはすべて[...]こうした意味についての原的に与える働き「直観」をする意識の根本種類が対応している」(Hua III/1 321)。

5 「感性的に直観される空間が『純粹空間』に含まれているということは、どんな見られた空間形態も、類型化的なイデアチオンおよび理念化的イデアチオンのもとに存するということに他ならない。〔すなわち〕点、直線、円といったどんな種類の直観的な形態にも、それから直観的な距離、方向、角などにも、幾何学的な点、幾何学的な直線、円、形態などの、また同様に幾何学的な距離、方向、角の、限界となる理念 (Grenzideen) が対応しているのだ」 (Hua XLI 1912, 74; 傍点引用者)。

6 なお、地平もやはり以下同様の形式として特徴づけられている。「受動的にとともにまえもつてあたえられる規定可能性のひらかれた地平がともに主題化され、〔…〕ここに、『以下同様』というあたらしい規定形式が登場する」 (EU 258f)。

(橋詰史晶・はしづめ ふみあき・早稲田大学・日本学術振興会特別研究員DC)

The transcendental orientation of *Sein und Zeit*

Yuko Ishihara

Introduction

Is Sein und Zeit a work within transcendental philosophy? When confronted with this question, one may not hesitate to reply affirmatively, pointing to Heidegger's own words in the Introduction: "[e]very disclosure of Being as the *transcendens* is *transcendental* knowledge. *Phenomenological truth (the disclosedness of Being) is veritas transcendentalis.*"¹ Indeed, these words seem to suggest that *Sein und Zeit* is a work within transcendental philosophy since they are claiming that the main task of *Sein und Zeit*, i.e. the disclosure of being (or the interpretation of the meaning of being), is to be worked out transcendently. But how can Heidegger claim that the disclosure of being constitutes transcendental knowledge? To what extent does Heidegger's understanding of the transcendental accord with a conventional understanding of transcendental philosophy? And what are we to make of his apparent rejection of Husserl's phenomenological reduction in the 1925 lecture course? If these questions do not challenge, they at least put pressure on what exactly is meant with the claim that *Sein und Zeit* is a work within transcendental philosophy. Without getting clear on these questions, any answer to the initial question remains unsatisfactory. Accordingly, by means of examining the project undertaken in *Sein und Zeit*, as well as surrounding works that lie within that framework, the following investigation aims to clarify the sense in which *Sein und Zeit* is a work within transcendental philosophy. In doing so, we should proceed by first arming ourselves with a worked out characterization of transcendental philosophy based on the work of J. N. Mohanty. This will then subsequently be used as a guiding thread to address our question.

1. Three criteria for a transcendental philosophy

In his 1985 book, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, J. N. Mohanty gives a concise characterization of transcendental philosophy. Not being too broad that it encompasses too much, yet being broad enough to include its variations, Mohanty's characterization serves as a suitable starting point for an inquiry into the essence of transcendental philosophy. In his essay "The Destiny of Transcendental Philosophy," included in the above-mentioned book, Mohanty starts off with the basic insight that the common motif of transcendental philosophies is the search for a foundation for knowledge, thinking and experience. But since not all foundationalism is transcendental philosophy, he settles for the following characterization: "a transcendental philosophy

looks for the foundation in the *a priori* structures of the experiencing subject, leaving aside for the present how precisely this subject is to be understood.”² In order to get a better grasp of this characterization, it is first of all important that we properly understand what is meant by ‘foundation’ here. We can do this by distinguishing the kind of foundationalism that is at play in transcendental philosophy from at least two other types of foundationalism found throughout the history of philosophy. The first is metaphysical foundationalism, a view that seeks an ultimate principle or substratum to which the rest of reality is reduced or from which all reality is deduced.³ The other is epistemological foundationalism, which seeks for non-inferential basic beliefs that serve as the basis for all other knowledge. As Mohanty rightly notes, insofar as transcendental philosophy seeks for the ground of knowledge or experience in general, it is a foundationalistic discipline. For example, Kant’s search for the conditions of possibility for synthetic a priori knowledge is precisely a search for the theoretical *grounds* of such knowledge. And Husserl’s phenomenological investigation is transcendental insofar as the phenomenological-psychological investigation of the eidetic structures of intentional experience in the *Logische Untersuchungen* was radicalized into a search for the ultimate *source* of the constitution of meanings in our intentional experience. However, neither Kant’s a priori principles nor Husserl’s essences constitute a metaphysical foundation in the above sense, and neither of them was ultimately concerned with configuring a structure of knowledge in hierarchical terms. Rather, what both Kant and Husserl were after was the foundation of our experience insofar as this foundation is understood as *the condition of possibility for our experience*. Accordingly, the interest of transcendental philosophy lies not in reducing our experience to some ultimate principle but rather in clarifying the structures that enable us to have experience in the first place.

But here, one may wonder how such an approach differs from empirical approaches that seek to clarify the possibility of our experience through causal explanations. Indeed, Mohanty’s qualification that it seeks the foundation “in the *a priori* structures of the experiencing subject” is intended to demarcate the specific kind of foundation sought in transcendental philosophy. Whatever else the term ‘a priori’ may signify, for the purpose of providing a general characterization of transcendental philosophy, it is sufficient that we take it to mean something like the structure of subjectivity that is prior to and hence not dependent on what is actually existent. Neuroscientific accounts that attempt to explain the conditions of possibility for our experience by recourse to brain states, for example, are not transcendental on this account, since brain states are empirically observed data and, hence, rely on what is actually existent.

Another way of distinguishing transcendental philosophy from empirical approaches is by distinguishing two kinds of reflection, namely empirical and transcendental reflection. Empirical reflection is a kind of reflection that seeks to determine the real properties of objects (be they mental or physical). If we designate empirical reflection of this sort *first-order* reflection, then transcendental reflection is *second-order* reflection

that is concerned not with objects *per se* but with the conditions of possibility for our experience of objects. Moreover, this way of putting the matter allows us to demarcate transcendental philosophy from all first-order inquiries, not just empirical but also a priori first-order inquiries such as mathematics and metaphysics. In this way, we can state that transcendental philosophy seeks for the foundation of our experience through *transcendental reflection*, thereby articulating the a priori conditions of possibility for our experience of objects.

Here, in passing, a note should be made on the peculiarity of the distinction in transcendental philosophy between the foundation and that which is founded, i.e. between conditions of possibility and that for which the conditions are sought or, more simply put, between the transcendental and the empirical. Since the aim of transcendental philosophy is to clarify the conditions that enable us to have experience in the first place, and not to reduce our experience to some fundamental principle, the conditions-conditioned distinction is retained as a basic distinction irresolvable to either of the relata. The irresolvability of the distinction is most evident in the notion of subjectivity. For both Kant and Husserl, it was important that transcendental subjectivity, as the ultimate condition of possibility for experience, was to be clearly demarcated from that for which it sought the conditions, including the empirical subject that is part of the constituted world. Hence, just as Kant distinguished the transcendental self from the empirical self, Husserl too distinguished pure transcendental consciousness from the empirical ego as constituted in pure consciousness. In this way, one of the consequences of transcendental philosophy is what Husserl famously designated the “paradox of human subjectivity,”⁴ i.e. the apparent paradox that we are at once a subject for the world and an object in the world.⁵

Having, thus, supplemented Mohanty’s characterization with the specification of the kind of reflection employed in transcendental philosophy, we are now in a position to lay out three criteria for distinguishing a philosophical mode of inquiry as transcendental. Namely, (1) it must be foundational, (2) the foundation must be sought through transcendental reflection, and (3) the foundation must be sought in the a priori structures of subjectivity. In the following, we will examine whether Heidegger’s project in *Sein und Zeit* fulfills these three criteria.

2. Fundamental ontology and the existential analytic of Dasein

Sein und Zeit begins with the statement that the question of being has been forgotten today. The task that Heidegger sets out in the work is, accordingly, to bring to light the long-forgotten question of being. While this may sound like Heidegger is grieving over the neglect of ontology only to take up the task of constructing ontology anew, his aim was rather different and importantly so. What, in a certain sense, was more problematic than the neglect of the question of being was that the question itself lacked a clear orientation. This was because the history of Western thought, according to Heidegger,

had understood being as a kind of entity. Hence the question of being was exclusively oriented towards the question of entities. What Heidegger first and foremost draws our attention to is the so-called ontological difference between entities and the being of entities:

The Being of entities 'is' not itself an entity. If we are to understand the problem of Being, our first philosophical step consists in not *μῦθόν τινα διηγείσθαι*, in not 'telling a story'—that is to say, in not defining entities as entities by tracing them back in their origin to some other entities, as if Being had the character of some possible entity. Hence Being, as that which is asked about, must be exhibited in a way of its own, essentially different from the way in which entities are discovered.⁶

With this distinction on hand, and with the firm belief that being "must be exhibited in a way of its own, essentially different from the way in which entities are discovered," the rest of the Introduction is devoted to explicating the question itself with regard to its structure, its priority it has to other inquiries and its appropriate method. And it is in this context that we are informed that the investigation will undertake a "fundamental ontology" and that this "must be sought in the existential analytic of Dasein."⁷ So then what is fundamental ontology and why must it be sought in the existential analytic of Dasein?

One of the aims of the Introduction is to show what Heidegger calls the "ontological priority of the question of being," which is also the title of § 3. In this section, Heidegger points out that, through their research, the positive sciences or the "ontic sciences" (sciences that deal with entities in a broad sense including not only actual entities but also non-actual entities, e.g. mathematical entities) accomplish a "rough and naive" demarcation of their subject-matter. Physics deals with nature, anthropology with human beings, historiology with history and so on. But what guides this initial demarcation is the basic concepts that underlie the specific domain and that are themselves pre-scientifically experienced and interpreted. Based on these basic concepts, positive sciences proceed to make progress by working within that predelineated domain. But these basic concepts themselves demand preliminary research, what may be called a regional ontology, if these concepts are to be scientifically grounded. Without such research, positive sciences remain without a foundation. Hence Heidegger says, "[o]ntological inquiry is indeed more primordial, as over against the ontical inquiry of the positive sciences."⁸ But the "ontological priority" that Heidegger speaks of does not simply signify the priority of regional ontology over the positive sciences. For ontological inquiry itself demands further clarification. As he continues: "[b]ut it [ontological inquiry] remains itself naive and opaque if in its researches into the Being of entities it fails to discuss the meaning of Being in general."⁹ Indeed, it is such inquiry into the meaning of being in general that deserves to be called "fundamental ontology." Consequently, the

ontology that provides the foundation for the ontic sciences itself breaks down into two levels of inquiry, regional ontology and fundamental ontology, with the latter providing the foundation for the former. In this sense, fundamental ontology has priority over both the ontic sciences and regional ontology. Therefore, the question of being, understood as the question of the meaning of being in general, has “ontological priority” over the question about entities *and* the question of the being of particular domains.

Accordingly, insofar as the task of *Sein und Zeit* is the undertaking of fundamental ontology understood as the inquiry into the meaning of being in general, it is legitimate to assert that Heidegger is engaged in a foundational mode of inquiry. Heidegger’s way of phrasing the matter in terms of the “a priori conditions of possibility” further lends credence to our claim that the foundationalism that is at play is a transcendental one:

The question of Being aims therefore at ascertaining the *a priori* conditions not only for the possibility of the sciences which examine entities as entities of such and such a type, and, in so doing, already operate with an understanding of Being, but also for the possibility of those ontologies themselves which are prior to the ontical sciences and which provide their foundation.¹⁰

Moreover, since being, as Heidegger emphasizes, “must be exhibited in a way of its own, essentially different from the way in which entities are discovered,”¹¹ the mode of inquiry for fundamental ontology (as well as regional ontology) is forever distinguished from all first-order inquiries into entities. Accordingly, the question of the meaning of being in general is sought through second-order reflection into the a priori conditions of possibility for entities and the being of entities, namely through transcendental reflection.

But then, in the subsequent section titled “The Ontical Priority of the Question of Being,” we find Heidegger’s crucial statement that “fundamental ontology, from which alone all other ontologies can take their rise, must be sought in the existential analytic of Dasein.”¹² Indeed, the whole of §4 is devoted to showing that this is the case. I believe we can distinguish two parts of his argument. He starts off by arguing that there is an entity, Dasein, which is uniquely distinct from other entities. This entity is distinct in that it has a specific relation to the question of being or, more specifically, to what is asked about in the question of being (i.e. being): “it [Dasein] is ontically distinguished by the fact that, in its very Being, that very Being is an *issue* for it.”¹³ And shortly after: “Dasein is ontically distinctive in that it *is* ontological.”¹⁴ This is to say that Dasein, unlike other entities, has a pre-ontological (or pre-theoretical) understanding of being, not only of itself but of all entities other than itself. But, if this is the case, then any inquiry into the being of entities other than Dasein must lead back to an inquiry into Dasein’s understanding of being. And, since regional ontology is founded on fundamental ontology, it is claimed that fundamental ontology must be sought in the ontology of Dasein. This, I believe, is the first part of Heidegger’s argument. The second part follows

from the explication of Dasein's being as "existence" (*Existenz*), a term he reserved for designating the being of Dasein alone. As Heidegger later clarifies (§ 9), since Dasein 'exists' in a way essentially different from the way entities other than Dasein 'exist,' "existence" is distinguished from "*existentia*," which ontologically means being-present-at-hand (*Vorhandensein*). Accordingly, Dasein has an understanding of being *as existence*: "Dasein always understands itself in terms of its existence [*Existenz*]*—*in terms of a possibility of itself: to be itself or not itself."¹⁵ But there are two ways that Dasein can understand its existence: in an "existentiell" (*existenziell*) manner or in an "existential" (*existenzial*) manner. In the former, the particular Dasein takes hold of its own existence by existing itself. Hence this is an "ontical 'affair,'" which need not be theoretically transparent. The latter refers to the understanding of existence through an analysis of the ontological structures of existence, namely through the existential analytic of Dasein. Moreover, as he later adds that the roots of the existential analytic must be existentiell (i.e. the question of existence must be seized upon in one's own individual existence)¹⁶, the second part of Heidegger's argument establishes that the inquiry into Dasein's understanding of being must take the form of the existential analytic of Dasein undertaken in an existentiell manner. Consequently, through a two-step argument, it is argued that fundamental ontology must be sought in the existential analytic of Dasein.

But how does this conclusion relate to the heading of the section, "The Ontical Priority of the Question of Being?" In fact, Heidegger does not articulate the meaning of this priority head-on. The section rather focuses on arguing for the priority of Dasein to all other entities and accordingly for the claim that fundamental ontology must be sought in the existential analytic of Dasein. But to say that Dasein has ontical priority with regard to the question of being is not the same as to claim that the question itself has ontical priority. But, whatever the precise meaning of this "ontical priority" may be, there is no denying that what is argued for here is the priority of an entity Dasein and its existential structure with regard to the question of being. With this step towards the existential structure of Dasein, we can then say that Heidegger is making a move broadly in line with that of Kant and Husserl towards the a priori structure of subjectivity. Yet it should be immediately noted that this cannot be said without qualification, for Heidegger was explicitly critical of the idea of 'subject' and 'subjectivity' because of its ontological connotations, which fail to do justice to the kind of being that Dasein is.¹⁷ And, moreover, Heidegger's move towards the entity Dasein seems to blur the distinction between transcendental subjectivity and the empirical subject. This becomes all the more problematic when we recall Heidegger's explicit rejection of the phenomenological reduction in the 1925 lecture course. For does this not imply that he is rejecting a turn to any notion of a transcendental subjectivity? Notwithstanding these apparent difficulties, there is an undeniable sense in which the turn towards the existential analytic of Dasein is a transcendental turn. In order to clarify this, let us examine Heidegger's critical stance towards the phenomenological reduction. This will

allow us to articulate the sense in which the existential analytic of Dasein is Heidegger's rendering of transcendental philosophy.

3. Heidegger's critical stance towards the phenomenological reduction

In his 1925 lecture course, "Geschichte des Zeitbegriffs," in the context of addressing the alleged neglect of the question of the being of the intentional and the question of being as such in phenomenology, Heidegger introduces the phenomenological reduction as the disregarding of reality and of what is really posited, including the "reality of consciousness given in the natural attitude in the factual human being."¹⁸ But, in undertaking such a reduction, Heidegger contends that we are "giving up the ground upon which alone the question of the being of the intentional could be based."¹⁹ Therefore, the reduction is rejected as being "in principle inappropriate for determining the being of consciousness positively."²⁰ The way in which Heidegger puts the matter here is in some sense unfortunate because it gives the impression that Heidegger is rejecting the reduction only to claim that we must simply remain in the natural attitude. This way of understanding his claim would undoubtedly make it difficult to see how Heidegger can be a transcendental philosopher. However, on a closer reading, it becomes evident that Heidegger is not claiming that we simply remain in the natural attitude but is rather questioning the very starting point of the reduction as the natural attitude. As he states his "first critical question": "[t]o what extent is the being of the intentional experienced and determined in the starting position—in the determination of the exemplary ground of the reductions?"²¹ What Heidegger is taking issue with here is the 'unnaturalness' of Husserl's notion of the natural attitude. According to Heidegger, Husserl takes us to be experiencing ourselves in the natural attitude as zoological living beings, as objects that occur amongst other objects in the world. But this is already a specifically theoretical way of conceiving of ourselves. Heidegger accordingly argues that Husserl's natural attitude is in fact a theoretical position-taking that identifies 'being' with 'being an object.' Subsequently, Heidegger calls for a reevaluation of our natural way of experiencing ourselves prior to taking any theoretical attitude. Heidegger's analysis of Dasein's average everydayness in *Sein und Zeit* can be said to be a result of this reevaluation. But, even if this interpretation saves Heidegger from being stuck in Husserl's version of the natural attitude, this does not yet make him a transcendental philosopher. For is he not merely replacing one natural attitude with another 'more natural' one? Is it not still true that he rejects the reduction?

While we find mostly critical remarks on the reduction in the 1925 lecture course, in the summer lecture course of 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, we are introduced to Heidegger's positive characterization of the reduction. Here, Heidegger introduces the phenomenological reduction as one of the three components of the phenomenological method, together with the phenomenological construction and destruction. Contrasting his version of the reduction to Husserl's, which he articulates

as leading the phenomenological vision from the natural attitude of the human being to the transcendental life of consciousness, he states that “[f]or us phenomenological reduction means leading phenomenological vision back from the apprehension of a being, whatever may be the character of that apprehension, to the understanding of the being of this being (projecting upon the way it is unconcealed).”²² What is decisive here is his rendering of the reduction to signify precisely *not* the regress from the natural attitude of the human being to pure transcendental consciousness but rather the regress from beings (entities) to the understanding of their being. While this rendering may seem so far removed from Husserl’s reduction that the original meaning is completely lost, we can see that this is not so if we pay heed to the two kinds of reductions that are intermingled here. In fact, John D. Caputo has aptly identified the two reductions as the “ontological reduction” and the “transcendental phenomenological reduction.”²³ Caputo designates the “ontological reduction” as the regress from beings to their being and the “transcendental phenomenological reduction” as the regress from being to Dasein’s understanding of being. Much in line with the way I have laid out Heidegger’s project in the preceding section, Caputo observes that, at the time of *Sein und Zeit*, “[t]he regress to Being (the ontological reduction) is made possible by a regress to Dasein’s understanding of Being (the transcendental phenomenological reduction)”²⁴ and consequently, the two reductions end up being “one and the same.”²⁵ Accordingly, while Heidegger rejects Husserl’s move to pure transcendental consciousness, he does not thereby reject the transcendental turn but only couples it with an ontological turn. In this sense, Heidegger’s turn to Dasein’s understanding of being is, as Caputo rightly calls it, a “reduction to the ‘subject.’”²⁶

Another important text in understanding the sense in which the existential analytic of Dasein is transcendental, and specifically the way in which it differs from Husserlian transcendental phenomenology, is Husserl and Heidegger’s attempted collaboration on the *Encyclopaedia Britannica* article in 1927-28. At the very beginning of the appendix to Heidegger’s letter to Husserl regarding the draft, Heidegger states his agreement with Husserl that “entities in the sense of what you call ‘world’ cannot be explained in their transcendental constitution by returning to an entity of the same mode of being.”²⁷ The point of agreement that is voiced here can be articulated as the acknowledgement that the transcendental inquiry is not a first-order mode of inquiry into entities, i.e. that the conditions of possibility of entities cannot be explained by recourse to another entity. Heidegger then proceeds to voice his disagreement:

But that does not mean that what makes up the place of the transcendental is not an entity at all; rather, precisely at this juncture there arises the problem: What is the mode of being of the entity in which “world” is constituted? That is *Being and Time*’s central problem—namely, a fundamental ontology of Dasein.²⁸

From Husserl’s perspective, it makes little sense that “what makes up the place of the

transcendental,” namely pure transcendental consciousness, is an entity at all since, at least according to Heidegger’s interpretation of Husserl, Husserl’s transcendental reduction signified leaving the realm of entities. In a certain sense, this is also signified in Heidegger’s own understanding of the reduction since, as he is agreeing here, transcendental inquiry is not a first-order inquiry into entities. But what constitutes the decisive difference is that Heidegger recognizes that there is an entity that has a mode of being which distinguishes itself from all other entities and that, due to its distinct mode of being, one is able to meaningfully say that this entity *is* (or *can be*) transcendental. Again, if we understand ‘entity’ to be equivalent to an empirical subject, then this cannot be made sensible. But, if we recognize that there is an entity that has a mode of being essentially different from all other entities, it need not be. And it is precisely to show that and how the mode of being of this entity, Dasein, is essentially different from the being of other entities that constitutes the main theme of *Sein und Zeit*. As Heidegger continues after the above-quoted passage:

It has to be shown that the mode of being of human Dasein is totally different from all other entities and that, as the mode of being that it is, it harbors right within itself the possibility of transcendental constitution.²⁹

Consequently, by paying heed to Dasein’s being as essentially different from the being of all other entities (and as harboring within itself the possibility of transcendental constitution), the “paradox of subjectivity,” which was the apparent paradox of how the human being can at once be a subject for the world and an object in the world, starts looking less of a paradox. This is not, however, to say that the irresolvable distinction between the conditions and the conditioned that is characteristic to transcendental philosophy is thereby given up, but rather that the distinction between the transcendental and the empirical is superseded by the distinction between Dasein’s being and the being of other entities, a distinction which we can identify as a *transcendental-ontological* distinction.

Conclusion

From the above considerations, we can now conclude that Heidegger’s project is transcendental insofar as it fulfills the three criteria of a transcendental philosophy: fundamental ontology sought as the existential analytic of Dasein is *foundational* in the sense that it seeks the conditions of possibility of entities and their being, and insofar as Heidegger adopts the transcendental-phenomenological reduction, the foundation is sought through second-order *transcendental reflection* into the *a priori structure of subjectivity*. Furthermore, we can say that Heidegger undertakes an ontological-existential turn in transcendental philosophy in replacing the distinction between the transcendental and the empirical with the transcendental-ontological distinction between

Dasein's being and the being of other entities. But the true import of this ontological-existential turn, which ultimately marks Heidegger's unique contribution to the tradition, can only be clarified by taking a closer look at the sense in which it can be said that "transcendental constitution is a central possibility" of Dasein.³⁰ This however must be left for another investigation.

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 2, (Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), 51; English translation by John Macquarrie & Edward Robinson, *Being and Time*, (Oxford: Blackwell, 1962), 62. (Hereafter cited as SZ with German pagination followed by English pagination.)

² J. N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985), Essay 14 ("The Destiny of Transcendental Philosophy"), 214.

³ It is interesting that later Heidegger comes to interpret the foundationalism involved in transcendental philosophy as a kind of metaphysical foundationalism in the sense that it seeks for an underlying 'idea.' Moreover, this is one of the reasons he comes to abandon transcendental philosophy (cf. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* § 132). For my purposes here, I will only work with the narrower characterization of 'metaphysical foundationalism.' But I wish to leave open the question whether transcendental philosophy is 'metaphysical' in the above sense.

⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, ed. Walter Biemel, *Husserliana*, Bd. 6, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1954), § 53.

⁵ David Carr has argued that it is precisely the irresolvability of this paradox that constitutes the essence of transcendental philosophy. While it is beyond the scope of this paper, this claim can be challenged based on the arguments presented in this paper. Cf. David Carr, *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*, (New York/Oxford: Oxford University Press, 1999).

⁶ SZ 8/26.

⁷ SZ 18/34.

⁸ SZ 15/31.

⁹ SZ 15/31.

¹⁰ SZ 15/31.

¹¹ SZ 8/26.

¹² SZ 18/34.

¹³ SZ 16/32.

¹⁴ SZ 16/32.

¹⁵ SZ 17/33.

¹⁶ SZ 18/34.

¹⁷ Cf. SZ 61-62/72.

¹⁸ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. Petra Jaeger, *Gesamtausgabe*, Bd. 20, (Frankfurt am Main: Klostermann, 1979), 150; English translation by Theodore Kisiel, *History of the Concept of Time. Prolegomena*, (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 109. (Hereafter cited as *PGZ* with German pagination followed by English pagination.)

¹⁹ *PGZ* 150/109.

²⁰ *PGZ* 150/109.

²¹ *PGZ* 152/111.

²² Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, (Frankfurt am Main: Klostermann, 1975), 29; English translation by Albert Hofstadter, *The Basic Problems of Phenomenology*, (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 21.

²³ John D. Caputo, "The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Husserl and Heidegger," *Research in Phenomenology*, 7 (1977), 84-105, 100.

²⁴ *Ibid.*, 101.

²⁵ *Ibid.*, 103.

²⁶ *Ibid.*, 103.

²⁷ Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, ed. Walter Biemel, *Husserliana*, Bd. 9, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), 601; English translation by Thomas Sheehan and Richard E. Palmer, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, *Collected Works of Edmund Husserl VI*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997), 138.

²⁸ *Ibid.*, *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, *Ibid.*

³⁰ Caputo's above cited article deals extensively with the sense of this statement. He argues that Heidegger is able to say that "transcendental constitution is a central possibility" of Dasein because he is working with a "non-idealistic notion of constitution" whereby "constitution" means an "unconverging" or "letting be seen" in the sense of "actively projecting the being in its proper mode of Being" (100).

(石原悠子・いしはら ゆうこ・コペンハーゲン大学)

Objektivität als Medium der Erfahrung bei Heidegger — mit einem Blick auf die gegenwärtige Sprachphilosophie

Yohei Kageyama
(JSPS / The Univ. of Tokyo) ¹

Einleitung

Bekanntlich geht Heideggers Phänomenologie vom Sein als einer ‘aufgehenden Offenheit’ aus, in die wir faktisch geworfen sind, und versucht von hier aus, die Weise der Existenz aus dem Ursprung der Erfahrung zu erhellen. Bekannt ist auch, dass seine Untersuchung dort zu ihrem Höhepunkt gelangt, wo die primordiale Gegebenheitsweise der Erfahrung als eine Ambiguität von Anwesen und Abwesen herausgestellt wird. Was aber heißt es, in einem solcherart ambiguen Geschehen zu existieren? Zu existieren kann hier weder bedeuten, das Sein als die Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung vorzustellen, noch, sich dem Seinsgeschehnis einfach passiv hinzugeben.

In der vorliegenden Abhandlung greife ich den Begriff der Sprache beim späten Heidegger auf, um dieses Verhältnis zwischen Sein und Mensch zu beleuchten. Zur Sprache heißt es in *Aus einem Gespräch von der Sprache*, sie sei “der Grundzug im hermeneutischen Bezug des Menschenwesens zur Zwiefalt von Anwesen und Anwesendem” (GA12 118). Inwiefern ist die Sprache jedoch “das Tragende” (GA12 116) im Verhältnis zwischen Sein und Mensch? Wichtig scheint mir zunächst, die Dimensionen dieses differenten Verhältnisses dynamisch aufzufassen. Es sind (1) *die Ambiguität* des Seins, (2) *das Zueinanderspiel* zwischen den Gegenden des Gevierts und (3) die menschliche “Entsprechung”, *die – den Abstand des Abwesens haltend – ins Anwesen ruft*. Als Ausdruck einer Erfahrung, die das ins Anwesen einigende Vorstellen ständig durchbricht, besitzt die Beschreibung dieser Differenz, so meine These, intuitive Gültigkeit. Für den phänomenologischen Standpunkt, dem zufolge wir *angesichts dieser Differenz* faktisch existieren, müsste dies heißen, dass *die Selbstverständlichkeit der Anwesenheit von faktischer Erfahrung durch die Erfahrung selbst gleichsam noch aus- oder ‘dahinsteht’*. Bei diesem Dahinstehen wird keine *εποχή* im Sinne Husserls vollzogen; wir stoßen vielmehr auf den Grund dessen, was der sinnmäßigen Korrelation zwischen Akt und Gegenstand immer schon vorausgeht, auf das, *was uns widerfährt und was das Verhältnis (gemeinsam) mit uns aufbaut – wobei die Selbstverständlichkeit dieses Anwesens offenbleibt*. Dies ist freilich nicht jener “Sinn” der Sprache, den wir üblicherweise mit der Semantik verbinden. Er bildet vielmehr insofern den Grund für das *make sense* der Erfahrung, als über das Anwesen hinaus auf das abwesende Andere

hingewiesen wird.

Im Folgenden möchte ich anhand von Heideggers Anmerkungen zum griechischen Wort ἀντικείμενον zeigen, dass diese aus- oder dahinstehende Relationalität bei Heidegger das Wesen der Sprache ausmacht.² Der späte Heidegger beschreibt das ἀντικείμενον nicht als neuzeitlichen Gegenstandsbegriff (als das Korrelat der Vorstellung), sondern als “das im Gegenüber Vor-liegende”, das von sich aus aufgeht (GA10 121: vgl. GA15 392). Er bringt es etwa mit der “Begegnung” mit den “Göttern” (GA10 121) oder mit der “φύσις” (GA15 392) in Verbindung. Aristoteles bezeichnete das ἀντικείμενον als die *in einen korrelativen Bezug* gesetzte Sache, wie die Umgebung für die Seele,³ ordnete es jedoch einem beständigen Substrat unter. Heideggers Kritik der beständigen Anwesenheit in der Metaphysik zufolge müsste die ereignishafte Erfahrung eher in einem ontologisch *unentschiedenen* Verhältnis liegen, auf das hin das Seiende allererst *als* ein solches erfahren wird. Ich möchte dieses Verhältnis “Objektivität” nennen und die Ansicht vertreten, dass diese als das *Medium* für den Bezug zwischen Sein und Mensch fungiert. Damit spreche ich dem Kern der Spätphilosophie Heideggers eine gewisse Affinität zur abendländischen Metaphysik zu. Einen Anknüpfungspunkt dafür finde ich darin, dass Heidegger Kants Begriff der “Position” (der Gesetztheit des Objekts) als “*das Verhältnis*” der transzendentalen Apperzeption interpretiert (GA9 468f.) und die Apperzeption als den “λόγος” betrachtet, der den Ort des Seins versammelt (GA9 462). Im Folgenden beschränke ich mich jedoch auf eine sprachphilosophische Interpretation Heideggers, welche *die Begründung* für unumgänglich erachtet. Von hier aus werde ich zunächst die Ambiguität des Seins (1. Abschnitt) behandeln, dann das Geviert und das Ding (2. Abschnitt) und abschließend die menschliche Entsprechung (3. Abschnitt).

1 Das Wort als Medium für die Ambiguität des Seins und seine Phänomenalität

Der späte Heidegger legt großen Nachdruck auf den sich der transzendentalen Untersuchung *entziehenden* Charakter des Seins (GA9 193f.), während der transzendente Horizont in seinem frühen Denken als Sinn des Seins überhaupt thematisiert wurde. In *Sein und Zeit* (1927) wird die Struktur des bei der Offenheit des Phänomens (als der Quelle jeder Erfahrung) existierenden Daseins analysiert und seine “Weltbildung” zum Thema gemacht, um das faktische Vorhandensein des “Seienden im Ganzen” in seiner Wesensverfassung – d. h. “das Seiende als solches im Ganzen” – offenbar zu machen (vgl. GA29/30 507). In Heideggers Spätphilosophie wird dagegen die ursprüngliche Selbstverständlichkeit, das Phänomen, auf dem Selbst und Welt jeweilig gründen, ‘wese’ mit irgendeiner Ordnung ‘an’, in Frage gestellt, so dass das Anwesen nun ab-gründig und in seiner Ambiguität unauflöslich mit dem Abwesen verbunden erscheint (vgl. GA5 350).

Diese Ambiguität lässt sich konkret als “Schmerz” beschreiben. In *Die Sprache* (1950) heißt es: “Der Schmerz reißt zwar auseinander, er scheidet, jedoch so, daß er zugleich alles auf sich zieht, in sich versammelt. [...] Der Schmerz ist das Fügende im scheidend-

sammelnden Reißen" (GA12 24). "Versammeln" meint hier, "den Unterschied" von "Ding" und "Welt" – von Seiendem und dem Ort seines Geschehens – zusammenzuschließen (GA12 22). Mit anderen Worten: Es ist nun *die einigende Bewegtheit* des Phänomens, auf dem Selbst und Welt jeweils gründen. Demgegenüber bezeichnet das Verb "scheiden" eine Trennung von "Ding" und "Welt" (GA12 21f.), das heißt *eine die Einigung brechende Bewegtheit* des Phänomens. Damit beschreibt Heidegger die schmerzvolle Unruhe, dass die Einigung des Phänomens ins Anwesen als ein verlässlicher Boden für das Selbst und die Welt vernichtet wird. Gerade dieser Schmerz lässt uns jedoch die *Ambiguität* des faktischen Aufgangs von Selbst und Welt als solche erfahren.

Noch präziser wird diese Ambiguität beschrieben, wo Heidegger "den Schmerz" mit der Sprache in Verbindung bringt: "Wenn der Unter-Schied Welt und Dinge in die Einfalt des Schmerzes der Innigkeit versammelt, *heißt* er die Zwei in ihr Wesen kommen. [...] *Die Sprache spricht*, indem *das Geheiß* des Unter-Schieds Welt und Dinge in die Einfalt ihrer Innigkeit ruft" (GA12 27; Hervorh. Y. K.). Dasselbe lässt sich auch im Blick auf das "Wort" formulieren: "Das Wort hebt an zu leuchten als die Versammlung, die Anwesendes erst in sein Anwesen bringt" (GA12 224).

*Die Ambiguität des Seins in ihrem auf etwas Abwesendesweisenden Geschehen stimmt also mit der Sprache insofern überein, als das Wort faktisch in die Einigung versammelt, jedoch zugleich auf ein Abwesen hinausdeutet, welches diese Einigung durchbricht.*⁴ In *Die Sage* (1942) erläutert Heidegger das "Be-deuten" des Wortes sowohl mit dem Ausdruck "in Winken angehen", d. h. ins Anwesen holen, als auch mit der Fügung "geleiten in den Hehl", d. h. ins Abwesen entziehen lassen, wobei dieses "Be-deuten" den "Sagenden" – den Menschen – in das entsprechende Verhältnis zwischen Sein und Mensch fügen soll (GA74 43). Auch in *Der Weg zur Sprache* (1959) wird "das Zeigen" der "Sage" als dasjenige genannt, das "Anwesendes erscheinen, Abwesendes entschwinden läßt" (GA12 246). Die Ambiguität des Seins nimmt also im Medium des "Wortes" Gestalt an, so dass Heidegger in einer berühmt gewordenen Formulierung schreiben kann: "Das Sein von jeglichem, was ist, wohnt im *Wort*. Daher gilt der Satz: Die Sprache ist das Haus des Seins" (GA12 156, Hervorh. Y. K.; vgl. GA12 255).⁵

Nun stellt sich die Frage, ob dem "Wort" als Medium eine eigene Phänomenalität zugesprochen wird, die es vom "Schmerz" unterscheidet. In den Manuskripten der 1930er Jahre sind Ansätze dazu zu erkennen, etwa wenn es heißt: "Das »Stehen« des Anfangs besagt, daß dieser als ereignishafter im lichtend-verbergenden Wesen (Abschied) »ruht« und »beständig« ist, ohne daß diese »Beständigkeit« im Sinne einer bloßen Dauer des bloßen Anwesens von etwas gedacht werden dürfte" (GA74 85). Da dieses beständige "Stehen" zugleich das (dem „Anfang“ Gestalt gebende) "Zeichen" charakterisiert (GA74 85), müssten sich Termini wie "stehen", "ruhen" und "beständig" als phänomenale Charaktere des "Zeichens" und "Wortes" verstehen lassen. Wichtig ist hier, dass Heidegger diese "Beständigkeit" des "Wortes" vom "bloßen Anwesen" ausdrücklich unterscheidet. Da das "Wort" den Kern der Offenheit des Phänomens

bildet, muss es von uns "beständig" vorausgesetzt werden. Damit ist jedoch nicht die "Beständigkeit" der Versammlung der Offenheit ins Anwesen gemeint, sondern die "Beständigkeit" eines *focus imaginarius*, um den herum *die im "Schmerz" erfahrene Dynamik der Offenheit allererst als Ambiguität vernommen wird*. Das "Wort" selbst ist nämlich nicht das substanzielle Moment der Erfahrung, da es nur insofern vorausgesetzt wird, als wir das eigene Geworfensein in die Ambiguität des Seins vernehmen. Und doch tritt der Mensch als der "Sagende", wie es im obigen Zitat heißt, erst durch das "Bedeutende" des "Wortes" in das entsprechende Verhältnis zum Sein, welches es ermöglicht, die Offenheit des Phänomens zu wiederholen. Es wird also im "Wort" als Sein die (wie ich es nenne) *Objektivität*, d. h. der an sich ontologisch offene Bezug des Seins zum Menschen aufgedeckt.

2 Das Ding als gebärdendes Medium der Welt und seine Phänomenalität

Welche Konsequenzen hat nun die Auffassung von der Offenheit des Phänomens als einer Offenheit des "Wortes" für die Art und Weise, wie sich uns das Seiende zeigt? Der späte Heidegger bezeichnet den aus der Ambiguität des Seins erfahrenen *Zusammenhang* des Seienden als "Welt" oder "Geviert", das einzelne Seiende dagegen als "Ding" (vgl. GA12 177).⁶ Dass die Sprache diesbezüglich von fundamentaler Relevanz ist, macht Heidegger immer wieder unmissverständlich klar. So heißt es über die "Welt": "Sie [die Sprache] verhält, unterhält, reicht und bereichert das Gegen-einander-über der Weltgegenden [...]" (GA12 203). Und über das "Ding" wird gesagt, das "Wort" halte "das Ding ins Sein", was in Heideggers Deutung von Georges Vers "Kein Ding sei wo das wort gebricht" eine Entsprechung findet (GA12 166). Es gilt also zu klären, wie das "Ding" in der vom "Wort" bestimmten "Welt" erfahren wird.

Zunächst ist zu untersuchen, inwiefern das "Wort" die Erfahrung des Seienden zwiefach – als "Welt" und als "Ding" – artikuliert. Heidegger schreibt: „Dann schenkt erst das Seyn dem Seienden dies, daß es [das Seiende] erscheinend sich lichtend *deutet auf Anderes und sich selbst*. Dann beschenkt das Seyn erst das Seiende mit dieser Möglichkeit, *eine Bedeutung zu haben*" (GA74 121f, Hervorh. Y. K.). Er behauptet also, das Seiende könne allererst durch das "Seyn" eine Bedeutung haben (vgl. auch GA74 72). Diese auf den ersten Blick merkwürdige These ließe sich dadurch begründen, dass *das in der Ambiguität des Seins sich zeigende Seiende sich nicht in seinem eigenen Anwesen einschließt, sondern auf etwas Anderes verweist*. Mit anderen Worten muss das Sein, das in sich das Abwesen enthält, es dem Seienden ermöglichen, über sich hinausgehend mit etwas ein Verhältnis einzugehen und in diesem reflexiv wieder auf sich zu verweisen. Und erst, wo es zu einem solchen *Verhältnis* des Seienden kommt, wird eine Grundverfassung des Gesagten – des einzelnen Seienden und seines umfassenden Zusammenhangs bzw. das Schema von "Ding" und "Welt" – möglich. Denn für dessen Beständigkeit ist es nötig, dass das "Ding" *auf irgendein anderes "Ding" verweisen* kann und dass die "Welt" die Möglichkeit der Verweisung voraussetzt, die das Netz ihres

Zusammenhangs webt und flicht.

Insofern der Verweisungszusammenhang des Seienden von der Ambiguität des Seins getragen ist, weist er einen anderen Charakter auf als die in *Sein und Zeit* beschriebene "Bedeutsamkeit". Denn der Begriff der Bedeutsamkeit setzte "das Worum-willen" – d. h. das Seinkönnen des Daseins – als die apriorische strukturelle Bedingung der Vernetzung des Zuhandenen voraus (vgl. GA2 113), während der durch die Ambiguität des Seins getragene Verweisungszusammenhang die Annahme einer ihn einigenden transzendentalen Bedingung verbietet. Worauf es hier ankommt, ist das verweisende Verhältnis selbst, in dem sich das Seiende, ohne die Einigung zu fixieren, über sich hinaus mit etwas anderem *erneuernd* versammelt und diese Versammlung gleichzeitig *erneuernd* gebrochen wird. Die Gegenden der "Welt" bzw. des "Gevierts" stellen diese ständige Verwandlung des Verweisungszusammenhangs insofern dar, als sie die Spannung zwischen Formung und Auflösung der Verhältnisse beschreiben. Der "Himmel" ist danach die spontane Formung der geschichtlichen "Bahn" des Menschen sowie der Natur, die wiederum nur "empfangen" werden kann (vgl. GA7 152). Die "Erde" ist dagegen "das Verslossene" in dem Sinne, dass sie im Kontext der "Geschichte" gewissermaßen aufgelöst wird (vgl. GA16 325).⁷

Die Erfahrung des "Dings" lässt sich nun auf *diese primordial gegebene Bewegung* im weitesten Sinne zurückführen. In *Sein und Zeit* konnte die Bewegung des Seienden nur auf dem Grunde des "Seinkönnens" des es gebrauchenden oder betrachtenden Daseins verstanden werden (vgl. GA2 479). Auch in der metaphysischen Phase, in der die "Natur" als "das Seiende im Ganzen" im Blick stand (GA26 199), musste die Bewegung auf "das Sein des Seienden als solchen im Ganzen", welches Heidegger hier mit "οὐσία" gleichsetzt (GA9 299), gegründet werden. Wenn aber der einigende Grund dem Spielraum der Bewegung entnommen wird, bleibt dem "Ding" nur die Bewegung des 'ins Anwesen gelangen' und 'ins Abwesen entgleiten'. Durch diese Bewegung formt es stets neu das Verhältnis zu den anderen "Dingen" und *gebärdet* damit die "Welt" als einen sich wandelnden Verweisungszusammenhang. Zu diesem "Gebärden" heißt es in *Die Sprache*, dass "die Dinge Welt gebärden" (GA12 21), und in *Aus einem Gespräch von der Sprache* schreibt Heidegger, die "Gebärde" der Hand im japanischen No-Spiel stelle die ontologische "Leere" der Bühne dar (GA12 102f.; vgl. auch GA79 10f.).

Wenn jedoch das sich bewegende "Ding" uns *als ein solches* begegnen soll, muss es über Objektivität verfügen. Denn über die die Ambiguität des Seins verkörpernde Bewegung des "Dings" lässt sich keine Aussage machen wie "sie (die Ambiguität selbst) ist anwesend". Das Ding kann somit nur durch *den focus imaginarius zwischen Anwesen und Abwesen* – durch die Objektivität des "Wortes" – als ein Ding vernommen werden. Und ganz so heißt es bei Heidegger an einer Stelle auch, dass wir "im ungegenständlichen Wort" "überhaupt Seiendes vernehmen" und dass uns "im Wort" "das Seiende erst als dieses *entgegenkommt*." (GA74 72; Hervorh. Y. K.). Im Kern einer solchen Dingerfahrung liegt somit das "Entgegen" des "Dings" zum Menschen – seine

Anwesenheit bleibt dahingestellt. Und dieses eigentümliche Verhältnis des “Entgegen” erlaubt es uns nun, Heideggers Interpretation von ἀντικείμενον zu beleuchten. In einer Vorlesung vom SS1931 beschreibt er ἀντικείμενον als “*Entgegenliegendes*” (GA33 127; Hervorh. Y. K.). Diese wörtliche Übersetzung entspricht jedoch der Definition der ersten der drei Stufen der menschlichen “Weltbildung”, nämlich dem “*Sichentgegenhalten von Verbindlichkeit*” des Seienden (GA29/30 492; Hervorh. Y. K.). Hieraus wird ersichtlich, dass das Verhältnis des “Entgegen” des Seienden, das eine Frucht seiner ‘Objektivität’ ist, als seine ursprüngliche Verbindlichkeit wirkt und damit auch den Anhaltspunkt für die Transzendenz des Daseins bildet.

3 Der Mensch als Zeichen und das Explizieren im Gespräch

Zum Schluss möchte ich einige Überlegungen dazu anstellen, wie die menschliche “Entsprechung” zu verstehen ist, wenn sich die von ihr zu wiederholende Offenheit des Phänomens wie oben charakterisieren lässt. Es handelt sich dabei selbst um *ein ambigues Verhalten, das die den Menschen gründende Ambiguität des Seins wiederholt*. In *Die Sprache* heißt es beispielsweise im Blick auf “das Rufen”: “Das Rufen ruft [...] hin und her; her: ins Anwesen; hin: ins Abwesen” (GA12 18). Es soll ein “Kommen-Heißen” von “Ding und Welt” sein (GA12 28).

Die Art und Weise, wie sich der “Entsprechende” selbst erscheint, zeigt sich in dem Ausdruck “das »Stehen« des Menschenwesens” (GA74 85). Er folgt auf die im ersten Abschnitt zitierte Stelle, an der die Objektivität des “Wortes” als “das »Stehen«” charakterisiert wird. Auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen ist daher anzunehmen, dass hier auch dem Menschen, der “dem »Stehen«” des Seins “entspricht” (ebd.), Objektivität zugeschrieben wird. Eine solche Auffassung der menschlichen Entsprechung ließe sich dadurch begründen, dass diese, wie gesagt, selbst ein ambigues Verhalten ist, das – den Abstand haltend – ins Anwesen ruft. Mit anderen Worten hat die Entsprechung selbst dieses ambigue Verhältnis zu der zu wiederholenden Sache, wobei auch dieses Verhältnis wiederum nur als ein *focus imaginarius* vernommen wird, ganz so, wie es beim “Wort” und “Ding” der Fall ist. Eben deshalb ist es nicht grundlos, wenn Heidegger – Hölderlins Vers “Ein Zeichen sind wir, deutungslos” zitierend – festhält: “Auf dem Zug in das Sichentziehende gezogen, *ist* der Mensch ein Zeichen” (GA7 135, Heideggers Hervorh.).

Diese Definition des “Zeichens” führt weiter zu der Auffassung des Menschen als eines “Gesprächs”. In *Aus einem Gespräch von der Sprache* heißt es, das “Entsprechen” könnte “nur ein Gespräch sein” (GA12 143). An einer anderen Stelle wird behauptet, “das Gespräch – im eigentlichen Sinne” spreche “aus dem Spruch des Seyns” (GA74 105). Diese Aussagen ließen sich wie folgt interpretieren: Zunächst kommt es dem Menschen als “Zeichen” darauf an, Erfahrungen nicht in seiner eigenen Anwesenheit festzumachen, sondern *über sich selbst hinaus die Möglichkeit ihrer Widerfahrnis anzuzeigen*. Und da Erfahrung immer Erfahrung für jemanden ist, impliziert das Sein des “Zeichens”

weiterhin die Verweisung auf Andere, die ebenfalls der von ihm angezeigten Erfahrung ausgesetzt sein könnten. Dabei ist es auch möglich, dass uns selbst von Anderen die Erfahrung angezeigt wird. Der Mensch als "Zeichen" lebt somit das eigentümliche Verhältnis des Miteinander – "das Gespräch" –, in dem die zu wiederholende Sache für die (über die eigene Anwesenheit hinausgehenden) Anderen nicht nur einseitig "vorbereitet" (GA14 63) wird, sondern gemeinsam.⁸ Die Vorbereitung der über das Selbst hinausgehenden Erfahrung verlangt jedoch darüber hinaus ein *Medium*, welches *über das eigene Leben und den eigenen Tod hinaus jemanden erreichen kann*. In *Die Sprache* nennt Heidegger dieses Medium "Gesprochenes" und bestimmt es als "das Wesen" des "Sprechens" (GA12 13f.), wobei dieses sowohl lautlich als auch schriftlich erfolgen kann (vgl. GA12 144). Die Wiederholung für den Menschen als "Zeichen" würde dann bedeuten, dass dieser selbst von den Anderen als in die Spur des "Gesprochenen" verschwindend gedeutet wird und seinerseits die Spur der Anderen aufnimmt und deutet.

Der Mensch stellt also die Verwurzelung im Grunde seines eigenen Lebens wieder her, indem er "das Gespräch" fortsetzt. Dabei geht es nicht darum, dass die Sprechenden eine gemeinsame Welt in selbstverständlicher Anwesenheit in Besitz nehmen. Sie vertrauen einander vielmehr über die eigene Existenz hinaus das Seinsgeschehnis an, um auf der sich ständig erneuernden Welt (die daher keinem gehört) stehen zu können. Daraus ergibt sich jedoch die Frage, ob es für die Sprechenden überhaupt möglich ist, durch das "Gespräch" eine gemeinsame Welt zu entdecken. Im Blick darauf deutet Heidegger in *Der Satz vom Grund* das "λόγον διδόναι" nicht als "den Grund angeben", sondern als "etwas Anwesendes in seinem so und so Anwesen und Vorliegen darbieten, nämlich dem versammelnden Vernehmen" (GA10 162). Er betrachtet das Gespräch somit in erster Linie nicht als ein Begründen durch Angabe gemeinsamer Gründe, sondern als "die Vorbereitung" des Geschehens der Sache für den Anderen. Das Verhältnis dieser beiden Aspekte lässt sich durch die gegenwärtige sprachphilosophische Heidegger-Interpretation erhellen. Brandom (2002) besteht in *Sein und Zeit* in Bezug auf "die Rede" darauf, dass diese durchaus *explizit* gemacht und ihre Richtigkeit ausdrücklich beurteilt werden könne, auch wenn sie zunächst nur *implizit* geführt werde.⁹ Ja, ohne diese Möglichkeit kann das Dasein nach Brandom kein In-der-Welt-sein sein.¹⁰ Damit kritisiert er die Annahme von Hubert Dreyfus, der vorrepräsentative Umgang gehe der Objektivierung durch eine Aussage wie ein pound cake voran.¹¹ Ich schließe mich dieser Kritik an, da das Dasein *das Anwesen eines "Raums der Gründe"* ausdrücklich *thematizieren* können muss, um sich im Gegensatz zum Tier als ein In-der-Welt-sein zu erfahren. Jedoch muss dieses Explizieren einer gemeinen Grundlage von Wahrheit seinerseits "das Gespräch" im Sinne Heideggers voraussetzen. Denn auch wenn dieses "Gespräch" das Anwesen der gemeinsamen Welt nicht voraussetzt und deshalb *nie* "Begründung" wird (vgl. GA12 220), kann es die Sprechenden allererst darauf "vorbereiten", dass das Anwesen der Welt in seiner *Fragwürdigkeit* erscheint. Im an sich

ab-gründigen "Gespräch" eröffnen die Sprechenden einander also erst den Spielraum, in dem "die Begründung" überhaupt sinnvoll vorgenommen werden kann.

Schluss

Im vorliegenden Beitrag wurde gezeigt, dass das hinsichtlich seines Anwesens 'dahinstehende' Verhältnis zwischen Sein, Welt und Mensch bei Heidegger das Wesen der *Sprache* ausmacht. Dieses Verhältnis nannten wir "Objektivität" und wiesen auf, dass diese als das Medium der Erfahrung fungiert, ohne welche es das entsprechende Verhältnis zwischen Sein und Mensch nicht gäbe. Damit ließ sich zugleich die Bestimmung des "Wortes" als "das Verhältnis, das jeweils in sich das Ding so einbehält, daß es ein Ding «ist»" (GA12 159) ans Licht bringen.

Die theoretische Bedeutung unserer Betrachtung liegt erstens in der Bereitstellung eines Fundaments für die konsequente Beschreibung dessen, "wie es ist, in der Offenheit des Phänomens zu existieren". Wir sind als Existierende in der Lage, die Ambiguität *als solche* zu übernehmen, ohne dabei das "Anwesen" und das "Abwesen" zu hypostasieren und voneinander zu trennen. Zweitens lässt sich vom Standpunkt einer so bestimmten "Objektivität" aus Heideggers Seinsgeschichte rekonstruieren. Wie einleitend erwähnt, wird Objektivität in der abendländischen Metaphysik dem beständig anwesenden Subjekt untergeordnet, wenngleich nach der Ordnung der Erfahrung das ontologisch unbestimmte Verhältnis vorangehen muss.

Praktisch haben wir das eigentliche Miteinandersein auf seinen Ursprung zurückgeführt, dorthin, wo die Einzelnen einander den Ort der Existenz vorbereiten. Mit Blick auf die von Heidegger besprochene Gemeinschaft wird bislang vor allem kritisiert, sie ließe sich nicht von der Bestimmtheit eines selbstmächtigen Subjekts trennen und schließe nicht derart subjektzentrierte Lebensformen aus bzw. marginalisiere sie. Heideggers Begriff des "Gesprächs" – so möchte ich entgegenhalten – stellt jedoch ein *nachgiebiges und wandelbares Mitsein* dar und ein *Medium*, in dem wir, vor aller Festmachung metaphysischer Grenzen, *nur für eine Weile das stetig sich ereignende Niemandsland aufbewahren und es erneut den Anderen anvertrauen*. Hiermit ist eine Einsicht in die Gemeinschaft gegeben, in der wir, durch die Differenz getrennt, einander den Ort des Lebens überlassen, um unsere eigene Existenz wahrhaft zu erfüllen.

Anmerkungen

¹ Der Verfasser wird von KAKENHI (25-2337) gefördert. Die Siglen zu Heideggers Werken folgen der *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. (GA, Bandnummer, Seitenzahl).

² Obwohl die bisherige Forschung das Verhältnis zwischen Sein und Sprache ausgiebig behandelt, gibt es bislang keinen Versuch, die Dimensionen der heideggerschen Auffassung von *Erfahrung* mit der Sprache in Verbindung zu bringen. Siehe: Kuhlmann, Ulrike. *Das Dichten denken*. LIT Verlag. 2010. S.185ff.; sowie Lafont, Cristina. *Heidegger, Language and World-disclosure*. transl. by Harman, Graham. Cambridge Uni. Pr. Cambridge. 2000. p.105.

³ Vgl. *Categoriae* 11b24ff. und *De Anima* 415a16ff.

⁴ Heideggers Terminus bezeichnet nur die Struktur der Erfahrung. Vgl. auch: "Das Wort – die lichtende lautlose Stimme des Seyns." (GA74 87)

⁵ "Das Wort" spielt auch für das Verhältnis zwischen Metaphysik und Heideggers Beschreibung der Seinserfahrung eine Rolle. Es ermöglicht das Verständnis des Wesens des Phänomen "als" solchen, indem es die Offenheit des Phänomens versammelt. Vgl. hierzu GA29/30 483.

⁶ In *Die Geschichte des Seins* werden "die Welt" und "die Erde" als "Wesung des Seienden im Ganzen" erörtert (GA69 19). In *Das Ding* wird das Geviert mit dem Begriffspaar *Ereignis* und *Enteignis* in Verbindung gebracht (GA7 180f.).

⁷ Vergleiche hierzu Kageyama, Yohei. "Das Problem der Endlichkeit der Natur und deren Wiederholung beim späten Heidegger". in *Genshou-gaku Nenpou*. vol.28. 2012, S. 87-95.

⁸ In *Feldweg-Gespräche* wird festgestellt, dass das Sprechen des Gesprächs die wechselseitige Offenheit der Verwandlung voraussetze (vgl. GA77 57).

⁹ Brandom, Robert. *Tales of Mighty Dead*, Harvard Uni. Pr. Cambridge. 2002. p.81.

¹⁰ Brandom, Robert. "Responses to Pippin, Macbeth and Haugeland" in *European Journal of Philosophy*, 13(3), 2005. p.441.

¹¹ Brandom, Robert. *Tales of Mighty Dead*, Harvard Uni. Pr. Cambridge. 2002. p.80f.

(景山洋平・かげやま ようへい・東京大学)

Perceiving other agents : Passive experience for seeing the other body as the *other's* body

Katsunori Miyahara

In opposition to the standard accounts in modern philosophy of mind, the perceptual accounts of knowledge of other minds hold that we can sometimes perceive another person's mental states in her bodily actions, gestures or facial expressions (e.g. Cassam 2007, Gallagher 2001, 2005, 2012a, Ratcliffe 2007). I will call such mental episodes *other-perception* where we directly experience the other in a particular mental state in seeing his or her bodily behavior.

The experience of other-perception presents us not only with the other's mental states, but also with the very presence of the other agent, subject, mind, self, consciousness or person in or with its body. How is it possible, however, to feel the presence of the other experiential agent simply by seeing its bodily behavior?

One thing we can immediately note is that we must be aware of both the difference and the sameness of our own body and the other body to have this feeling. Without the awareness of the difference between them, on the one hand, the other body would present itself as another body of our own; hence, we would fail to experience the presence of the other agent. Without the awareness of the sameness between them, on the other hand, the other body would not present itself as involving an agent just as our own body involves ourselves as its agent; so again, we would fail to feel the presence of the other agent in its body.¹

I will not attempt in the following to elucidate both these aspects of other-perception. Rather, I will only try to clarify what it means to experience the sameness between our own body and the other body therein.

To this end, I will first introduce an argument that seems to show the impossibility of experiencing our own body and the other body as of the same kind in other-perception, and so of perceiving the other body as the *other's* body. This will help us understand what needs to be explained to understand the possibility of having this sort of experience (Section 1). After that, I will demonstrate the possibility of feeling the sameness between our own body and the other body by drawing on the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty's phenomenological analysis in his essay "The philosopher and his shadow (Le philosophe et son ombre)" (Merleau-Ponty 1960) (Section 2&3).

Finally, I will outline the implications of this view in regards to the relation between two modes of interpersonal relationships, second-person interaction and third-person observation. The enactive approach to social cognition suggests that the second-person

is metaphysically prior to the third-person (De Jaegher and Di Paolo 2007); yet what this means has still not been fully made clear in previous scholarship. Therefore, I shall attempt to flesh out this enactivist suggestion by drawing on the discussion about the awareness of the sameness between one's own body and the other body constitutive of the experience of other-perception (Section 4).

1. The apparent impossibility of experiencing the sameness between our own body and the other body

What does it mean to experience the other body as of the same kind as one's own body? By way of answering this question, let us first consider the nature of *bodily self-consciousness* or the way in which we are ordinarily aware of our own body.

Phenomenologists suggest that we are usually aware of our own body *as subject* (e.g. Gallagher 2012). When we are engaged in perception or action, things surrounding us present themselves in an "ego-centric spatial framework," that is, as being situated in a particular place relative to our body. Correspondingly, we experience our body as implicitly referred to by the surrounding objects as the "center of reference" in relation to which they are presented. For example, if I reach for a mug placed on the table, I see it *in front of me*, *slightly to the right*, or *in a reachable distance*, etc., all of which are determinations relative to my body. To be more accurate, in different circumstances, we see things in relation to different parts of our body. For example, I could experience the same object either as located *to the right of my face* or as *to the left of my right hand* depending on the situation.

To experience the other body as of the same kind as our own body, thus, we must be aware of it as subject or as a center of reference. However, here we face a problem: When we perceive the other body, we experience it as object in relation to our body *qua* center of reference. Therefore it seems we can only experience our own body as subject, while other things including the other body are only ever experienced as object. Accordingly, it seems impossible to experience in other-perception the other body as of the same kind as our own body. Furthermore, this implies the impossibility of perceiving the other body as the *other's* body or of feeling the presence of the other agent in its body.

To illustrate, consider the actual manner in which we are aware of ourselves in action. The contemporary American phenomenologist Shaun Gallagher indicates that our bodily self-consciousness in action involves two prominent aspects, namely, the sense of ownership (SO) and the sense of agency (SA) (e.g. Gallagher 2005, 2012). Gallagher defines the sense of ownership as "the pre-reflective experience that I am the one who is moving or undergoing an experience," and the sense of agency as "the pre-reflective experience that I am the one who is causing or generating a movement or action or thought process" (Gallagher 2012b, 132). When I reach for a mug, thus, I experience the arm reaching for the mug both as my arm (SO) and as under my control (SA). In

contrast, if someone grabs my arm and lifts it up, I still experience the arm as my arm (SO), but not the arm movement as generated under my control (no SA). This is not to say that, while engaged in action, we are aware of our own body as an object under our own control. Rather, SO and SA are aspects of bodily self-consciousness of our body as subject, implicitly involved in our experience of action.²

Then one might propose that we must have SO and SA for the other body to experience the sameness between it and our own body. However, if we had SO and SA for the other body, then we should experience it as *our own* body; on the other hand, if we didn't have them for the other body, we should experience it as *no one's* body – that is, as a mere thing. Either way, we would fail to perceive it as the *other's* body, or as involving the other agent. In fact, this is no mere coincidence: as suggested above, the impossibility of perceiving the other body as the other's body seems to be a logical consequence of the contrast between bodily self-consciousness of our own body as subject and perceptual awareness of the other body as object.

2. Phenomenology of passive touch : Perceiving the body as subject-object

Nevertheless, I claim that it is possible to perceive the other body as the *other's* body. To demonstrate this, in this section, I will show that one assumption involved in the aforementioned argument is false. Here is the assumption at issue:

Exclusiveness of object-mode appearance and subject-mode appearance : We cannot experience the same thing at the same time as object and as subject.

I claim this is wrong because there is a way to perceive the body simultaneously both as object and subject. To see how this is the case, let us turn to Merleau-Ponty's phenomenological analysis of interpersonal experience in his 1959 essay "The philosopher and his shadow" (reprinted in *Signes* in 1960).

Merleau-Ponty starts his analysis of interpersonal experience with an examination of the experience of touching one's left hand with one's right hand (Merleau-Ponty 1960, 210 [166]).³ In this experience, first, we feel our right hand as engaged in active touch and our left hand as its object. At our will, however, without even moving the left hand, we can shift our attention to feel the right hand with our left hand. This is not to say that the shift of attention generates a novel feeling in the left hand. Rather, it only makes explicit the implicit feeling of passive touch or the feeling of *being touched* in our left hand, which was already there from the beginning. Merleau-Ponty notes of this experience, accordingly, "the sense of touch here is diffused in the body" (1960, 210 [166]).

He continues to say, however, "that the body is a 'sensing thing', a 'subject-object'" (ibid.). What does this mean? To understand this phrase, we must take note of the following two characteristics involved in the experience of passive touch: On one hand, in this experience, we feel our left hand as touched from a certain direction. We

experience the touching hand, for example, as coming *from above*, *from the right*, etc. Since these are directions relative to the touched hand, this means that the touching hand is co-presented within an ego-centric spatial framework centered upon the touched hand as the center of reference. On the other hand, to the extent that the touched hand is presented as *being touched*, which is a determination relative to the touching hand, this experience involves an implicit reference to the touching hand as another center of reference. In other words, since it is a feeling of being touched *by something touching*, the experience of passive touch co-presents that by which it is being touched.

In the experience of passive touch, thus, we do not simply experience the touching hand as object or as subject. Rather, we are aware of it as subject-object, that is, as a center of reference (i.e., subject) situated in an ego-centric spatial framework (i.e., object) centered upon the touched hand.

In addition, in the current case, we have SO and SA for the touching hand. Our feeling in our left hand, thus, is not simply that of being touched by *a* touching-hand, but that of being touched by *our own* touching-hand. Accordingly, passive touch provides an alternative way of experiencing our own body to the "SO and SA" framework; in other words, it offers the awareness that the body by which we are acted upon is our own body as subject.

This once again raises the question of whether it is possible to experience the other body as subject in the same way. In other words, can passive touch also present the other body as subject-object? Merleau-Ponty suggests this possibility, and hence that passive touch may allow us to perceive the other body as the *other's* body.

As an example of this, he indicates the experience of shaking hands with someone (1960, 212-3 [168]). Here, we experience our own hand as grasping the other hand. We also experience the same hand as being grasped by the other hand, that is, an experience of passive grasp. Accordingly, our experience involves an implicit reference to the other hand as subject, and presents it as subject-object instead of merely as object. Different from the case of touching our own hand, however, we do not experience the other hand as our own hand in action. Therefore, we experience it as *another instance* of subject-object other than our own body, which is to say that we perceive it as a body involving *another* agent.

Now it is clear why the assumption of exclusiveness of object-mode appearance and subject-mode appearance is wrong: If a body appears in the object-mode, this does not imply that it cannot at the same time show up in the subject-mode. In passive touch, on the contrary, we experience the touching body both as an object situated in an ego-centric spatial framework centered upon the touched body and as a subject in relation to which the touched hand is presented as being touched. When we also have SO and SA for this body, then we feel it as our own touching body. When we do not, as in the case of shaking hands, we perceive it as the *other's* touching body.

When we are in bodily contact with other people, thus, we are implicitly aware of the

other body as subject-object in the feeling of passive touch in our own body. Accordingly, Merleau-Ponty notes that in the experience of bodily contact, “he and I are like organs of one single intercorporeity” (1960, 213 [168]). It is the fact about this experience that the awareness of the other body as another subject-object is built into our own bodily self-consciousness that Merleau-Ponty tries to capture with the notion of intercorporeity (*intercorporéité*).

3. Beyond bodily contact

We can experience the sameness between our own body and the other body, and hence the presence of the other agent, in bodily contact involving passive touch. Furthermore, as I explain in this section, experiencing the presence of the other agent is not limited just to bodily contact. There are three main reasons for this.

The first reason is that passive sense experience with the same structure may occur in sense-modalities other than touch. For example, we experience passive vision when we feel being seen by someone, and passive audition when we hear being addressed by someone. Since they are passive senses, these experiences also present the other body as subject-object. At least vision and audition, thus, are able to co-present the other agent in its body.

The second reason is that a passive dimension is involved in all sorts of embodied interactions. Consider, for instance, the practice of pouring water into another person's glass: I bring the jug towards the other; then, the other responds by moving her glass closer; when it is positioned in the right place, I start pouring, and the other keeps the glass still; as the water level gets higher, she suggests that it's enough; accordingly, I stop pouring. As this example illustrates, in interactions, we do not decide what to do individually. Rather, we shape our actions in response to the other's actions or undertake actions that are prompted, suggested or motivated by the other's movements. This is relevant for the argument at hand, since such experiences must involve a passive dimension partly centered upon the other, i.e. we can only experience our own action as prompted, suggested or motivated in relation to someone else. The example suggests how we are always implicitly aware of the other as another subject while engaged in embodied interactions.

The third reason that bodily contact is not the only way to perceive the other agent is that we can also perceive the other body as subject-object in detached observation of the other, without actually having passive experiences. Merleau-Ponty notes of the experience of seeing someone else seeing something that “the ‘principal’ vision and the ‘subordinate’ vision decentralize one another” (1960, 214 [169]). We usually see things in an ego-centric spatial framework centered on ourselves, but when someone else shows up on the scene, our visual experience (i.e., the principal vision) stops being completely ego-centric; we cannot but experience the other body as another center of reference or another subject-object seeing the environment (i.e., the subordinate vision). To draw

on another French phenomenologist Jean-Paul Sartre's example, when we see a man seeing the lawn, we cannot but perceive the lawn as located *at the end of the man's gaze*, that is, in relation to the man as well as ourselves (Sartre 1943, 293 [277-278]).⁴ In such cases, the perceptual experience does not actually involve a passive dimension, but nevertheless co-presents the other agent in the other body.

Does this mean that bodily contact is completely on a par with other ways of perceiving other agents? I suggest not. In fact, the experience of passive touch involved in bodily contact seems to be the only self-standing way to experience the other agent in its body.⁵ For the alternate ways of perceiving the other agent aside from passive touch cannot in themselves present both our own body and the other body as subject-object. Take passive vision as an example: The experience of passive vision certainly involves an awareness of the other body as subject-object, i.e. as a center of reference situated in an ego-centric spatial framework centered upon our body; however, it never presents our body as subject-object in this sense, since we can never be seen by ourselves. With vision alone, thus, we would only ever be aware of our body as the center of reference or as subject. Accordingly, passive vision in itself does not provide us with a way to experience the sameness between our own body and the other body, and hence the presence of the other agent in the latter.

Why are we then aware of the other agent in passive vision? What makes us feel the other body to be something of the same general kind as our own body? It could be because, here, we are aware of the other body not only as an actual subject-object constitutive of passive vision, but also as a *potential* subject-object of passive touch – that is, as something by which we *can* be touched. In passive vision, then, we are equally aware of the other body and our own body as potential subject-objects of passive touch. In this view, our experience of the other agent in passive vision, passive audition, embodied interaction, and detached perception presupposes the experience of the other in passive touch, but the opposite does not hold. Therefore, in this sense, bodily contact with passive touch constitutes the most basic way of perceiving the other agent in the other body.⁶

4. The primacy of second-person interaction

Theorists in favor of perceptual accounts of social cognition advocate a distinction between second-person and third-person modes of interpersonal relationships (e.g. Gallagher 2001, 2012a, Ratcliffe 2007). Roughly speaking, the second-person is interactive, while the third-person is observational. When we are engaged in a bodily interaction with someone, our relationship with her is second-personal; When we simply see someone do something, the relationship is third-personal.

The relation between these two modes of interpersonal relationships, however, remains unclear. Are they simply two independent ways of relating to other people? Alternatively, is either of them in any sense more fundamental than the other? In this

regard, the views discussed so far imply an argument for the metaphysical primacy of the second-person in a sense suggested by the “enactive approach to social cognition” (De Jaegher and Di Paolo 2007).

The metaphysical issue is whether one of the two forms of interpersonal relations is constitutive of the other – that is, whether third-person observation is a constitutive element of second-person interaction or the other way round. In other words, the question is whether either of them is dependent on the other’s existence not simply by accident but by necessity.⁷

In most standard accounts, the third-person is more basic than the second-person. Second-person interaction consists of a series of third-person understandings and individual actions: If two or more agents undertake third-person observations and individual actions in turns, the whole exchange constitutes a second-person interaction. Third-person observation is, accordingly, constitutive of and metaphysically prior to second-person interaction.

According to the enactive approach to social cognition, however, the metaphysical order should be turned around. Thus, De Jaegher and Di Paolo suggest that third-person understanding derives from second-person interaction:

[W]e have turned the traditional approaches on their head and instead of going from third-personal situations into the interactions, we take the opposite route. (...) [A]n observer of a social phenomenon, even though he *can* be a passive bystander as it were, is *qua* sense-maker always in some way, even minimally, engaged with the other whose behavior he is observing. (De Jaegher and Di Paolo 2007, 503)

In the enactive view, thus, third-person observation involves second-person interaction in its constitution, if only minimally. Third-person observation is hardly metaphysically independent, let alone constitutive, of second-person interaction.

One problem with this enactivist proposal is that the nature of the minimal engagement allegedly constitutive of third-person observation remains unclear. In particular, how can something be a case of detached observation and at the same time involve engagements or interactions with the other, if only minimally? De Jaegher and Di Paolo simply insist on this as a consequence of the enactive approach, but what does it exactly mean?

The view developed in this paper concerning the passive dimension of other-perception implies an answer to this question. As we saw in the last section, we can perceive the other as subject in third-person observation, such as when we see someone seeing the lawn. This experience, however, does not actually involve a passive dimension. Why do we nevertheless perceive the other body as subject-object? Why are we aware of the other seeing the lawn? If it is the passive dimension of other-perception that allows us to experience the other agent in its body, then it must be because we

are aware that the perceived body is a *potential* constituent of passive experiences. In other words, it must be because we are implicitly aware that we *might* be touched, seen, addressed, acted upon, etc., by the other body that we see it as subject-object even when we are not *actually* touched, seen, addressed, or acted upon by it. When we stand in a third-person relation to another, in short, we don't have an *actual* passive experience involving the other, and this is why this is a *detached* stance. Nevertheless, we do have an implicit, anticipatory awareness of *potential* passive experience that we *could* have passive experiences centered upon the other body as subject-object, and this is why third-person observation still involves an awareness of the other agent.

As an illustration, suppose I'm watching from inside a café a stranger doing something on the street. The stranger is not aware of me, so I don't feel that I'm seen by her. After a while, however, she turns her head in my direction. I feel embarrassed, shift my gaze from her barely before she sees me seeing her, and pretend that I haven't ever paid any attention to her. Here, I could prevent from being seen by her before she actually caught me only because I was well aware in advance of the possibility that I could be seen by her. Were I not aware of this possibility, I would have been surprised if she turned back, caught me with her eyes, and I then suddenly had the feeling of being seen by her. In that case, this would be the moment I find out that the perceived body involves another agent. This shows how the anticipatory awareness of potential passive experience constitutes the awareness of the other agent in third-person observation.⁸

We can think of this anticipatory awareness of *potential* passive experience centered on the other as the minimal engagement allegedly always involved in third-person observation. Indeed, this does not constitute an interaction as such. To the extent that it is an awareness that we might be motivated to do something (e.g. turn our gaze away) in response to the other's moves, however, it may count as a minimal awareness of the other as an interacting partner. In this sense, we may consider the anticipatory awareness of *potential* passive experience a minimal form of engagement or second-person interaction with the other.

This explains why second-person interaction is metaphysically prior to third-person observation. Without the awareness that the perceived body may potentially constitute a passive experience on our part, there would be no ground for experiencing it as subject-object. For third-person observation to properly concern other agents, and thus count as a form of *interpersonal* relationship at all, therefore, it must involve in its constitution a minimal form of second-person interaction.

5. Conclusion

I have explored the possibility of perceiving the other agent in its body, and considered the implication of this exploration for the relation between second-person and third-person modes of interpersonal relationships. Given the contrast between bodily self-consciousness as subject and perceptual awareness of the other body as object, it

seems logically impossible to experience the presence of the other agent in perception. I claimed, however, that we can resolve this logical problem by taking note of the passive dimension of other-perception: The passive dimension of other-perception allows us to perceive the other body as involving the other agent, just as we are involved in our body, by presenting it as subject-object. This account enables us to see how third-person observation must involve second-person interaction in its constitution, if only minimally, to be a mode of interpersonal relationship at all.

This proposal implies that it is possible to know the existence of other agent in perception. The experience of other-perception, however, does not necessarily make us believe in the reality of the other agent. For example, we might experience a genuine feeling of being touched by a branch, but this experience does not necessarily make us believe that the tree embodies an agent. Something more is needed to experience the other agent in reality. One speculation would be that the 'something more' resides in the temporal dimension of other-perception: To experience the other body as *really* involving the other agent, we must experience it as an actual or potential constituent of passive experience in an ongoing, continuous manner.

Another relevant topic that requires further investigation is the difference between other-perception and thing-perception. According to an enactive-phenomenological account of perception, thing-perception is a form of interaction where things call us for embodied explorations and we respond to such callings to transform their appearances (Miyahara 2014). If so, however, what makes other-perception different from thing-perception? Here we have three theoretical options: The first option is to simply deny that thing-perception is a form of interaction. The second option is to accept that things call for embodied activities, but deny that they constitute subjects for this reason. The third option is to accept that even things constitute subjects, just as other people do, and explain their difference on other grounds.⁹

Notes

¹ Cassam indicates a similar point and calls it the "Identity Condition" (Cassam 2007, 178-183). While he discusses the issue in relation to the possibility of perceiving another's mental state, I suggest reinterpreting it as a condition for the possibility of perceiving the other agent to which specific mental states belong.

² This does not mean that SO/SA always concerns our own body as subject. In the rubber-hand illusion experiment, for example, the subject mistakenly feels SO for the rubber hand, which she is arguably aware of as object.

³ The first number refers to the page number of the French edition of the text reprinted in Signes. The second number in brackets ([--]) refers to English translation by R. McCleary. The same goes for the following quotes from the same text.

⁴ The first number refers to the original French edition, and the second number in the bracket ([--]) to the English translation by H. E. Barnes. The same goes for the following references to the

same text.

⁵ This is where Merleau-Ponty's and Sartre's accounts of others diverge. In contrast to Merleau-Ponty, Sartre regards passive vision as the basic way of experiencing others, as he writes, "my fundamental connection with the Other-as-subject must be able to be referred back to my permanent possibility of *being seen* by the other" (Sartre 1943, 296 [280]).

⁶ This suggests that anyone completely lacking the ability to undergo the experience of passive touch would be unable to experience the presence of the other agent (at least in the same way that normal people can). This could be (with due sophistication) an empirically verifiable hypothesis.

⁷ I intend this only to be an approximate account of the metaphysical dependence relation. I leave the task of identifying its precise nature to the metaphysicians.

⁸ The example also suggests that we experience this anticipatory awareness emotionally, rather than cognitively. While observing the stranger's action, I'm not aware as such of the possibility that she generate passive experiences on my part. Rather, the anticipation is embedded in the experience in emotional terms, for example, as a fear or thrill that she might look back on me.

⁹ This work was supported by a Grant-in-Aids for JSPS fellows. I also thank Justin Aukema for his help regarding the English language.

Bibliography

- Cassam, Q. 2007. *The Possibility of Knowledge*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- De Jaegher, H. and Di Paolo, E. 2007. "Participatory Sense-making: An Enactive Approach to Social Cognition." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 6 (4): 485-507.
- Gallagher, S. 2001. "The Practice of Mind. Theory, Simulation or Primary Interaction?" *Journal of Consciousness Studies* 8 (5-6): 83-108.
- Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford, UK: Clarendon Press.
- Gallagher, S. 2012. *Phenomenology*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Merleau-Ponty, M. 1960. "Le Philosophe et Son Ombre." In *Signes*, 201-228. Paris: Gallimard. Trans. by R. McCleary as "The Philosopher and His Shadow." In *Signs*, 159-181. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1964.
- Miyahara, K. 2014. "Phenomenology of Suboptimal Seeing: Towards an Enactive Unification of the Sciences of Perception." *Moralia* 20/21: 212-233. [宮原克典 「〈見えにくさ〉の現象学：エナクティブな知覚の科学に向けて」『モラリア』第20/21合併号、東北大学倫理学研究会、2014年、212-233ページ.]
- Ratcliffe, M. 2007. *Rethinking Commonsense Psychology: A Critique of Folk Psychology, Theory of Mind and Simulation*. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Sartre, J. P. 1943. *L'être et Le Néant : Essai D'ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard. Trans. by H. E. Barnes as *Being and Nothingness*. London and New York: Routledge, 2003.

(宮原克典・みやはら かつのり・日本学術振興会／立教大学)

藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』

(東京大学出版会、二〇一四年)

小手川 正二郎

「そこはおれが日向ぼっこする場所だ」。この言葉のうちに全地上における篡奪の始まりと縮図がある」。パスカル『パンセ』のこの一節(ブランシュヴィック版二九五節)をエピソードに掲げる『存在するとは別の仕方』をはじめとして、レヴィナスの思想は、自分の居場所を確保することと他人に場所を譲ってあげることのどちらがより優先されるべきかという問いをめぐる展開されていると言っても過言ではない。本書は、まさにこの問いの核心にある「場所」という概念を軸に、レヴィナスの思想を読み解こうとした意欲的な書物である。四百頁に近い本書の全体を要約することは、もとより不可能であるため、ここでは中心的な主題に絞って本書の議論をまとめ、本書が提起している問題を考える機縁としたい(以下、括弧内、当該書の頁づけ)。

本書は、五部構成であり、第Ⅰ部から第Ⅳ部においてレヴィナスの思想の歩みを「場所」という視点から発展的に解釈し、第Ⅴ部ではそのようにして取り出されたレヴィナスの「非場所の倫理」をイスラエル問題に即して具体的に考察することを試みている。第Ⅰ

部では主として一九三〇年代のレヴィナスのテキスト、第Ⅱ部では一九四〇年代、第Ⅲ部では一九五〇年代から第一の名著『全体性と無限』(一九六一年)に至るテキスト、第Ⅳ部では一九六〇年代から第二の名著『存在するとは別の仕方』(一九七四年)に至るテキスト、第Ⅴ部ではユダヤ教やイスラエルに関する論考が扱われる。

第Ⅰ部「具体性の諸相」では、レヴィナスが彼の師フッサールやハイデガーから、人間が生活を営む具体的空間を、日用品や自らの活動可能性と結びついた「環境世界」として分析する手法を継承しつつ、そうした馴染みの生活空間や居場所を自然かつ自明なものとなさずにそれらがあることに驚く点(そしてそこから離れる可能性)にユダヤ教の本質を見て取っていたことが注目されている。この二重の動向を読み解く鍵は、ナチズムの台頭がレヴィナスに突きつけた哲学的問題にある。レヴィナスが「ヒトラー主義哲学に関する若干の考察」(一九三四年)において分析しているように、身体や状況からの精神の自由を説いてきた伝統的な考えに対して、逃れることのできない(気を紛らわせることのできない)身体的苦痛に見られるような、身体との解消不可能な結びつき(繫縛)に積極的な意義を見出す点に、「ヒ

トラー主義哲学」の徹底性と危険性があるのなら、世界の内で特定の場所を占める身体へのこの繫縛を、従来とは異なる仕方で考える必要があるからだ。

第Ⅱ部「環境世界と根源的场所」では、このような課題をレヴィナスが『実存から実存者へ』（一九四七年）に結実する諸論考において、いかなる形で考えようとしたかが辿られる。『実存から実存者へ』では、主体を取り巻く環境世界との関係に先立って、身体が自らの位置する場所との関係をもつことが強調され、身体が「ここ」という場所を占めることが、意識が成立する条件とみなされている。著者は、環境世界との関係を含むハイデガーのいう「そこ」(Da)とレヴィナスのいう「ここ」とを対比的に論じつつ、レヴィナスの議論を参照している地理学者ダルデル(Eric Dardel, 1899-1967)も援用して、レヴィナスの議論のポイントを明確にしている。それによれば、人間の手を加えられて形作られてきた自然や環境は、ある種の人間性を含んでいるとするダルデルに対して、レヴィナスはそうした自然や環境に先立つ場所との関係から出発することで、「地理学的現実のうちに含まれることのない人間の他性を考察しようと努め」たのだ(一一七頁)。

第Ⅲ部「居住と彷徨」は、場所に住まうこと(「居住」)をめぐるハイデガーの思想との対比を通じて、『全体性と無限』の居住論を論じている。著者はまず、『全体性と無限』に先立つ五〇年代のテクスト群の分析から『全体性と無限』の議論の主題をあぶり出し、その第一の課題が「絶対的に他なるもの」を直接的に論じる点にあるのではなく、「ここ」という場所を占める主体が自ら享受したり所有したりできる範囲(《同》の圏域)をどこまで拡張しうるのが分析し、その限界を画定する点にあることを明らかにする(一四四頁)。レヴィナスは、主体

が味わうと共に絶えずその影響のもとにあるような「環境」(milieu)を、主体の方から能動的に働きかけることができる「世界」に転換する特異な場所を「家」という概念のもと考察している。著者は、家をめぐるレヴィナスの議論が、外からの影響や視線を遮り、自分だけの私的領域を生み出す「家」を人間の自由な活動の条件とみなす点で、バシユールやボルノー同時代の議論と類似していると指摘する一方で、レヴィナスが家の内部性を可能にする条件(主体を家に迎える「女性的なもの」)を探索し、(ボルノーが否定的に捉えた)この内部性が瓦解するという事態を「絶対的に他なるもの」との関係の発端とみなしている点に彼の独創性を見出している(一六八頁、一七二頁)。そうして、ハイデガーの論考「真理の本質について」における彷徨をめぐる議論とレヴィナスの居住論を関連づけて、レヴィナスが家に住まうことに、家から退去する「彷徨」の可能性が孕まれていると考えている点に注目する。レヴィナスは、場所の所有が個々人の「生活空間」の必要性という自然的な権利によって正当化されるものではないと考えているのだ(二二三頁)。

第Ⅳ部「非場所の倫理」では、他者による「歎待的迎え入れ」が家の所有に先立って機能しているという『全体性と無限』の発想が後期の著作にも継承されているという見通しのもと、『存在するとは別の仕方』の「非場所」の議論が読解される。著者はまず、『全体性と無限』直後の諸論考に、その後のレヴィナスの歩みを示唆する重要な諸概念(痕跡、近さ)がすでに見出されることを指摘し、デリダの論考「暴力と形而上学」(一九六四年)によってレヴィナスが思想的転回を果たしたとする支配的解釈を糺している(二二六頁)。次いで、『存在するとは別の仕方』において「非場所」(non-lieu)と特徴づ

けられる倫理的主体のあり方が、自分の場所を維持することなく、他者 (autrui) を迎え入れてしまう (存在したかどうか確証できない他者からの呼びかけに、自己を気にかけることもできないほど気をとられてしまう) あり方、さらには「世界全体を自己の (非) 場所のうちに迎え入れ、その重みを支えること」(二六四頁)、「どこから訪れるのか分からない呼び声を自らの応答によって一身に迎え入れる場所と化する」(二七七頁) こととして解釈される。著者は、このように定式化されたレヴィナスの「非場所の倫理」を、ハイデガーにおける「良心の呼び声」の議論に近づけた(二七八頁) 後で、ツェランらジャベスの詩的モチーフ、ミンコウスキーやテレンバツハの精神病理学との関連のもとで論じ直すことで、「非場所の倫理」を異なる諸側面から肉付けしようとしている。

第V部「レヴィナスとイスラエル」は、以上の成果をもとに、ユダヤ教やイスラエル国に関するレヴィナスの論考を繙き、レヴィナスの言う「非場所の倫理」から、まさに生きる「場所」をめぐる闘争としてのイスラエル問題を考察している。この点で、第V部は、著者も述べているように、「哲学著作とユダヤ教論考という二つの次元を、「場所」の主題を軸に架橋する試み」(一五頁)と言えよう。レヴィナスは、第二次大戦後から一九七九年まで東方ユダヤ師範学校 (ENZO) の校長を務めたが、著者は従来ほとんど顧みられることのなかったこの教育者としてのレヴィナスに光をあて、ユダヤ教育とイスラエル国に対する彼の態度を、時代毎の微妙な変遷を見逃すことなく、極めて緻密に分析していく。すでに一九五〇年の段階で、建国間もないイスラエル国による自由な教育活動への干渉に対して批判的であったレヴィナスは、一九六七年の第三次中東戦争によって西欧諸国のイスラエル

に対する風当たりが強まるなかで、イスラエル国に一定の意義を認めていくようになる。著者は、こうしたレヴィナスの力点の変化とその意味を、時代毎の政治情勢やパリのユダヤ人コミュニティとの関連のなかで解き明かしていく。そうしてレヴィナスが、イスラエルという「場所」には絶えず離散の可能性が生まれ、そこでは民族的ないし国民的な尺度によっては測りえない「普遍的正義」が要請されていると終始考えていたこと、個別的な他者に対する「倫理」の非場所的性格とそこから要請される複数の他者に対する「正義」の場所的性格の相克を誰よりも真摯に考えていたことを明るみに出している。

本書は、レヴィナスの思想にとつて極めて重要でありながら、体系的な仕方では論じられてこなかった「場所」という概念に着目して、初期から晩年までのレヴィナスのテクストを一貫して論じることを試みている点で、今後のレヴィナス研究において必ず参照されるべき書物となろう。広範囲に渡る国内外の二次文献を渉猟しているだけでなく、これまで触れられることの少なかった思想家や作家 (ダルデル、ボルノー、コーエン、ミンコウスキー、ツェラン、ジャベス) との関連や、これまでほとんど読まれることのなかった資料にも目を配り、レヴィナスの思想を時代背景や同時代の思想から立体的に描き直すことに成功しており、レヴィナス研究の一つの模範的なあり方を示している。とりわけ、世界ユダヤ連盟 (AIU) の会報や同時代のユダヤ系機関紙にも目を配ったうえで、ユダヤ教育やイスラエル問題に関するレヴィナスの発言や態度の真意を探っていく第V部は、本書の白眉と言えよう。イスラエル問題に関するレヴィナスの発言の表面的な理解に基づき、レヴィナスに浅薄な批判を投げかけんとする人はもとよ

り、哲学者の政治的な態度をあたかも自分が中立的な立場にいるかのようにして裁きたくなる人々すべてに——誰しもそうした誘惑に駆られうるとするなら、文字通りすべての人々に——、本書の一読を強く勧めたい。

第V部の明晰さと比べると、第IV部の『存在するとは別の仕方』をめぐる議論は、些か難解に感じられる。本書第Ⅲ部で論じられた「他者（女性的なもの）」による「欲待的迎え入れ」が家の所有に先立っている」という——これ自体論証を必要とする——主張が、果たして第IV部の「自己を所有することなく他者を迎え入れてしまふ」という「非場所」としての倫理的主体のあり方と矛盾なく接合しうるのか、接合しうるとしたら、どのような水準で（具体的な存在者として、それとも主体性の契機として）この女性的な「他者」を位置づけたらよいのか、またその場合『全体性と無限』で「家に迎え入れる女性的なもの」に結びつけられてきた諸特性（非言語性、親しみ）は、どうなってしまうのか、疑問は尽きない。こうした疑問に答え、本書の核心をなすレヴィナスの「非場所の倫理」を一層説得的な形で示すためにも、『存在するとは別の仕方』の論述をより具体的な仕方ですり直し、そこでの論証構造を明瞭にする必要があると思われる。しかしながら、それは本書が照らし出した問題に向かい合おうとするレヴィナスの読者全員に突きつけられる課題であろう。本書が描き出したレヴィナスの豊かな相貌と共に、こうした課題を、ただただ喜びをもって迎え入れたい。

（小手川 正二郎・こてがわ しょうじろう・國學院大學）

渡邊和典『最初期ハイデッガーの意味論——発生・形成・展開』 (晃洋書房、二〇一四年)

松本 啓二期

前期ハイデガーの「存在の問い」をめぐることは、いくつか不明な点がある。たとえば、『存在と時間』（一九二七年）第一節では古代ギリシア以来表明的に問われてこなかった「存在の問い」を問うことが主題であるとされているが、序論の表題はとりわけ説明もなく「存在の意味への問いの提示」となっており、なぜ「存在の問い」が「存在の意味への問い」として問われるのかは明らかではない。その場合の「意味」とは何なのか。「意味」については、『存在と時間』のなかで、「企投が、〈そこへと向かう先〉(Worauflin) (GA2, 201) ③などと規定されているが、なぜ存在そのものを問う「存在の問い」が存在の「意味」を問う「存在の意味への問い」になるのか。主題に関わる重要な事柄であるにもかかわらず、『存在と時間』のなかではそれについて十分な説明がなされているとは言えないだろう。

また、晩年のハイデガーが若いころの自らの思惟を振り返った述懐のなかにも、そのままでよく分からない不明な点がある。ハイデガーは、一九七二年に刊行された『初期論文集』の序文において、初期の試論は「カテゴリー問題という形態で、存在の問い」(GA1, 55)の道の始まりを示していると述べている。さらに、一九六三年の「現

象学への私の道」では、フッサールの『論理学研究』に見られる「カテゴリー的直観」が「存在者の多様な意義」を規定するために示唆を与えたとされ(GA14, 98)、一九七三年のツェーリングゲンでのゼミナールでは、「フッサールは第六「論理学研究」第六章の「カテゴリー的直観」の概念によって、存在の問いに触れるか掠るかしている」(GA15, 323)と述べている。つまり、「カテゴリー」という問題、あるいは、「カテゴリー的直観」というものが、「存在の問い」と密接な関わりをもっていたということを、ハイデガーは後年になって述懐しているのである。しかしながら、その関わりの仕方は、われわれにとって明白なものではない。というのも、ハイデガーが唯一「カテゴリー的直観」について詳細に論じている一九二五年夏季講義『時間概念の歴史への序説』のなかでも、両者の関わりが詳らかにされているわけではないからである。「カテゴリー」という問題と「存在の問い」とはどのように関わっているのか、このことは不明なままにとどまっていると言えるだろう。

「存在の問い」をめぐるこのような不明な点を、本書は、ハイデガーの修学時代の諸テキスト(おもに学位論文『心理学主義における判断

論』（一九一三年）と教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスのカテゴリー論と意義論』（一九一五年）、初期の諸講義等、それに『存在と時間』を丹念に読解しながら、解き明かしていく。その際の手がかりとなるのは「意味」という概念である。一九六九年にル・トールで行われたゼミナールのなかでハイデガーは、自らの「存在の問い」が「存在の意味への問い」「存在の真理への問い」「存在の場所ないし場所性への問い」という仕方でも推移してきたと述懐している（GA15, 34）。そのことから、『存在と時間』までのハイデガーの思惟の中心問題となっていたのは「意味」という契機である、と著者は考えている。

そのように「意味」という中心問題をめぐって本書の議論は展開されていくが、著者が最も強調しているのは、エーミール・ラスク（一八七五—一九一五年）がハイデガーに与えた影響である。『存在と時間』に至るまでの「意味」を中心問題とするハイデガーの思惟を決定づけているのは、とりもなおさずラスクからの思想的影響であると断じているのが、本書の際立った特徴であると言ってよいだろう。ハイデガーは学位論文であらゆる学を基礎づける「純粹論理学」を構想し、教授資格論文でその具体的な展開を試みたが、著者によれば、そのハイデガーの「純粹論理学」の基本構想は、ラスクが『哲学の論理学とカテゴリー論——論理的形式の支配領域についての研究』（一九一一年）で展開した「哲学の論理学」の強い影響のもとに成立したものである。ラスクは、認識の対象をカントのように感性的な直観によってとらえられるものに限定するのではなく、感性的な存在者の領域に加えて非感性的な領域を設定し、それを「妥当領域」とする。『妥当領域』とは論理的な領域であり、判断における「意味」の領域でもある。そしてラスクによれば「意味」は、感性的なものとしての

「質料」と「存在カテゴリー」としての「形式」が融合することによって成立する。ラスクにおいて「意味」は、そのような「質料—形式関係」において見出されるのである²⁾。

著者によれば、このようなラスクの基本的な問題設定は、ハイデガーの思惟にそのまま受け継がれている。学位論文で「純粹論理学」を構想するハイデガーは、存在するものの領域として、現実存在しているということに加えて「妥当する（Gelten）」（GA1, 170）という領域を考えている。心理的なものや物理的なものは現実に存在しているが、存在するもののあり方はそれだけではなく、「妥当する」ということがある。それは「意味（Sinn）」の領域であり、それこそが「純粹論理学」で扱われる固有の領域とされる。「論理学の判断とは意味なのである。」（GA1, 172）

そしてこの着想は、教授資格論文において「カテゴリー論」として具体的に展開される。ハイデガーの考えていたカテゴリーとは、諸々の対象をそれぞれの仕方でも分節化するものであるが、それはアリストテレスやブレンターノのように現実に存在する個体的実体に限定されるようなものではない。カテゴリーによる対象規定は、判断において実現される。諸々の対象は、判断において主語として定立され、述語によって規定されて、認識される。そのようにしてわれわれは判断をとおしてものごとを認識するが、「そうした秩序づけの形式の個々の構成要素がカテゴリーなのである」（GA1, 281）。ハイデガーのとらえるカテゴリーとは、現実に存在するものの領域にとどまらず、「思考可能なものの全体」（GA1, 212）を把握する射程をもったものである。ここでハイデガーは、判断における「主語—述語関係」を「質料—形式関係」として考えようとする——著者によると、これがラスクか

らの強い影響である——。つまり、判断は、主語として与えられた「質料」と、述語において示されるカテゴリーという「形式」の接合として理解されるのである。著者は、この「質料—形式関係」をめぐるハイデガーの考察がラスクからの影響であるということを示すために、ハイデガー自身がラスクの『判断論』（一九二二年）から次のような引用をしていることを指摘している。「認識することにひとえに結びついているのは、論理的に無形の質料の固まりに対して論理的な形式が付け加わるということである。それゆえ質料とは、認識することによって、根底にあるもの、認識作用に「与えられているもの」、認識することの基底、それに即して認識の働きが行われなければならないものである。それに対してカテゴリーとは、たんなる論理的な添加物、質料的な基体につけ加わるものを表している。したがって、真の主語とは質料であり、真の「述語」とは……「カテゴリー」である！」（GAT, 383; Cf. *Last Op. cit.*, S. 285）このようなラスクの考え方を継承して、ハイデガーは、「妥当」の論理的な領域、すなわち判断における「意味」の領域を「質料—形式」という関係によってとらえるようになったのだ、と著者は主張している。

また、前期ハイデガーの、あるいはハイデガーの思惟の歩みの全体をとおしての根本概念である「存在論的差異」ということも、先に挙げたラスクの、感性的存在者の領域と妥当領域との差異に由来すると思われる。ハイデガーの思惟の立場が、修学時代の論理学的・認識論的な立場から、存在論的な方向へと移行していったのも、ラスクによる影響だと言うのである。さらに、その後のハイデガーの思惟にとって重要な概念となっていく「真理」の問題もまた、「意味」の領域を「真理」の領域と同一視し、認識する者は真理のうちで生き

ているとするラスクからの影響によって浮上してきたものだ、と著者は洞察している。

このようにしてラスクからの強い影響のもとに形成されたハイデガーの基本的な思惟の構造は、一九一六年に教授資格論文が出版されるにあたって追加された「結び——カテゴリー問題」において認識主観が「生ける精神」（GAT, 405）としてとらえられることによって、「生」という質料と「生のカテゴリー」という形式の関係というかたちで展開していくことになるが、一九二〇年代初めからハイデガーの基本的な方法として現れてくる「形式的告示（formale Anzeige）」もまた、著者によれば、ラスクから受け継いだ「意味」の問題、「質料—形式関係」という基本的な構えから理解されるものである。「形式的告示」と「意味」の問題が連関していることは、一九二〇／二一年冬学期講義におけるハイデガーの次の言葉から明らかだろう。「現象学的な解明を導いていくことになるような意味を方法的に使用することを、われわれは「形式的告示」と名づける。形式的に告示する意味がそれ自身において担っているもの、それに向かって諸現象は見られるのである。」（GAT60, 35）「形式的告示」とは、「質料」として与えられた「事実的な生」から「意味」を「形式」として示す方法なのである。

また、カテゴリーについても、一九二〇年代の「事実的な生の解釈学」から「存在と時間」へとハイデガーの思惟が進められていくにつれて、「生のカテゴリー」から「実存カテゴリー」へと移行していったと考えられる。「存在と時間」においても、「質料—形式関係」でもって「意味」を解明していくという基本の構えは維持されていると著者は考えている。つまり、「存在と時間」においては、「質料」として与えられているのが自らの存在に関わる現存在であり、「形式的告示」という仕方

で示されていくのが「形式」としての実存カテゴリーであり、そのような分析によって現存在の存在の「意味」が解明されていくのである。

このように、ハイデガーがラスクから受けた影響は『存在と時間』に至るまで一貫して継続していると著者は見ているが、ラスクからの影響は上記のことに止まらず、その他にもたとえば、『存在と時間』で用いられる「趣き (Bewandnis)」と「術語」——著者はこれをラスクの文脈から「実状」と訳している——の使用は、ラスクからの影響であると指摘されている。また、ハイデガーがフッサールの「カテゴリー的直観」の重要性を見出したのは、ラスクの思想を経由してだと言われている——このことはハイデガー自身の述懐からもうかがえる (Cf. GA14, 94f) ——。ラスクによる感性的対象と非感性的対象との差異をハイデガーは存在者と存在との存在論的差異として理解し、そのことが存在者を新たな対象性において見えるようにする「カテゴリー的直観」の発見へとつながったと言っているのである (Cf. GA20, 96f)。

さらに、リッカートへのハイデガーの批判にも、著者は、「意味」が付与された世界を見出したラスクからの影響が見て取れるとしている。

このようにして、ハイデガーがラスクから受けた影響を考察することによって、本書は、冒頭で言及した「存在の問い」にまつわる不明な点を見事な仕方で解き明かし、修学時代から『存在と時間』に至るまでのハイデガーの思惟を見通しのよいものになっている。その一貫した解釈は非常に説得力をもち、前期ハイデガーの「存在の問い」をラスクの視点から再構成することに成功していると言ってよい。しかし、言うまでもなく、ラスクからの影響によって成立したハイデガーの思惟は、その後のハイデガーの思惟の道の全体から見れば、一つの道程を示すにすぎない。ラスク的な問題設定には収まらないハイデガーの

思惟の特徴とは何か。最後にそのことに触れてみたい。

ラスクとは異なるハイデガー独自の思惟の萌芽は、著者も指摘しているように、先にも触れた教授資格論文の「結び」に現れている。そこでハイデガーは、「生」をあくまでも非合理的なものとして理解するラスクに対して、合理性を備えた認識主観そのものを「生ける精神」ととらえている。それはさらに「歴史的・精神的」(GA1, 407)と言われて理解されるものであり、後の人間存在の歴史的被投性の考察につながっていくものだと考えられる。ハイデガーのラスクとの決定的な違いはここにあると言ってよいだろう。そしてこの点を考慮すれば、ラスクの視点からのハイデガー読解を特徴とする本書の解釈にも、十分な側面が見えてくるように思われる。たとえば、現存在の被投性の契機とされる情態性・気分の根本現象としての不安においては、「世界の無意義化」や「全体としての存在者」ということが問題になってくるが、ラスク的な問題設定からはそのようなことを十分に論じられないように思われる。本書で中心的に考察される『存在と時間』での「意味」が、「存在一般の意味」ではなく「現存在の存在の意味」に限定されていることも、もしかするとこのことに関係しているのかもしれない。また、言葉についての考察も、「意味」を中心問題とするならば、どうしても「判断」が主題となり、人間の理解・解釈の次元で語られることになってしまう。それは本書で詳述されている「(A9)として (Als) 構造」でも同様である。しかしながらハイデガーの言葉についての考察は、人間の徹底的な歴史的被投性を自覚した「言葉が語る (Das Sprache spricht)」と「どのような思惟の立場につながっていくものである。これもまたラスク的な問題設定ではとらえきれない事態であるう。

注

- (1) 『ハイデガー全集』(Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975) の5冊目箇所を以下 GAⅤとして略号・巻数とページ数で示す。
- (2) Cf. Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form, in: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre / Die Lehre vom Urteil, Sämtliche Werke, Band 2*, Jena: Dietrich Schlegelmann Reprintverlag, 2003, insb. “Einleitung” und “Erster Teil. Die Logik der Seinskategorien”, S. 474.

(松本啓二朗・まつもと けいじろう・大阪教育大学)

ルーヴァンのフツサール文庫のことと、 フツサール研究にとってこのさき重要になる（かもしれない）こと

植村玄輝

一月一五日だったはずだが、とにかく二〇一一年のその日の昼前はよく晴れていて、ヴィザや労働許可の申請手続きをめぐる出発前の

あれこれによって助長された新生活への不安をさらに増幅する深夜の不眠気味のフライトをなんとかやりすごし、そんなときの気分にお似合いといえはお似合いの朝もやのなかをシャルル・ド・ゴール空港から電車を乗り継いでルーヴァンにやってきた私は、晩秋の青空の下にこぢんまりと広がるこの街をすぐに気に入った。仮住まいのB&Bに向かうタクシーの窓からいろんなものが輝いて見えたのをよく覚えている。そのとき運転手が悪態をついていたあちこちでの道路工事には

その後ひたすらうんざりさせられることになったし、いい天気も長続きせず、やがてやってきたフランダーズの冬は評判通りどんよりとしていたけども、あの日に始まる研究滞在が終わる翌年の一二月には、ルーヴァンは私にとって気に入るところかおおいに愛着のある街になった。その理由のけつこうな部分はビールと食べ物にある気もする（けつきよく八キロ太った）。しかしそれだけではない。ルーヴァンのフツサール文庫での日々が実りのないものだったら、私はこの原稿の依頼を引き受けたかどうかあやしいし、引き受けたとしてもだい

ぶ違う気分ですれに取りかかっていたのではないかと思う。

さて、執筆依頼によれば、私に求められているのは（1）「ベルギールーヴァン大学のフツサール文庫について、このところ続々と刊行されているフツサール全集編集などについて最新の情報を含め報告」し、（2）「昨年からは始まっている『フツサール研究会特別企画…フツサールの新資料を読む』の紹介も併せて執筆」することのようだ。これら二つの話題を、それらにかこつけて個人的に言いたいことも交えながら順番に報告したい。

1. ルーヴァンのフツサール文庫のこと

ルーヴァンのフツサール文庫の成り立ちとそれが現象学の歴史のなかで果たしてきた役割について、『現象学年報』の読者にいちいち説明する必要はないだろう¹。この伝説的といってもいいかもしれない場所を私が日本学術振興会特別研究員の身分を利用した在外研究先として選んだのは、そこが伝説的といってもいいかもしれない場所だからという点を除けば、草稿のトランスクリプト（後述参照）に加えて、フツサールの蔵書を調べたいという動機によるところが大きかった²。

初期——象徴的ないいかたをすれば、一九二七年より前——の現象学の研究者として、フツサルがミュンヘン・ゲッチンゲン学派の現象学者たちの著作をどれくらい所有し、それらをどれくらい読んだと推察できるのかを、詳しく知りたかったのだ。しかし残念ながら、期待とは裏腹に、この点に関して新しい発見はなきに等しかった——大切なことはほとんど故カール・シューマンによって調べつくされていた。とはいえ、フツサルも目にしていた一群の書籍の背表紙や彼のデスクを日常的に眺めていたことには、少なくとも気分面で大きな意義があった。

ルーヴァン滞在のもうひとつの目的であるトランスクリプトの調査については、単にいい気分がしたというだけにとどまらない、実質的な収穫を得た。とりわけ大きかったのは、意志と行為を主題とした、『意識構造の分析』第三巻（後述参照）に収められる予定の草稿のほぼ全てに目を通せたことだろう³。それに加えて、全集の刊行終了後（こちらも後述参照）にも（部分的に）未採録のままになるはずの草稿の中にも読むべき価値のあるものが残されている、という確信を得ることもできた。私が読んだものから例をあげれば、Ms. B I 4や Ms. B II 21や Ms. K III 2は、そうした草稿であるように思う。

これらとは別の、いわば無形の収穫として記しておきたいのは、全集版の編集済みテキストによってフツサルの草稿に接してきた私にとって、未編集のトランスクリプトを読むという経験が、この哲学者の思考の息遣いをより生々しく感じさせるものであったということだ。ただし、未編集のトランスクリプトから私が（なかば勝手に）感じとった生身のフツサルの試行錯誤は、多くの場合、緊張感からは縁遠く思われた。それはむしろ、特定の話題について考えを巡らせつ

つある哲学者が、どこから手をつけようかとその話題の周りをぐるぐると回る、いささか退屈でいぶ間延びした、産みの苦しみだけは伝わってくる現場に居合わせているかのようであり、推敲の大切さをあらためて思い知らされたのだった。だがそれと同時に、こうした事情を持ってフツサルを「頭が悪い」⁴と形容するのもちよつと違う気もした。（以上は個人の感想であることをお断りしておく。）

さて、ルーヴァンのフツサル文庫を魅力的な研究の場としているまた別の要因は、同じ哲学研究所の敷地内にある図書館だろう。現象学の関連文献をここより豊富に所蔵する図書館を私は知らない（そして中世哲学関係の蔵書の充実ぶりは、素人目にも圧巻だった）。たとえば、歩くときしんだ音を立てる図書館中二階のやや奥まったところにあるフツサル関連の書籍を集めたコーナーにいれば、一次文献（原著と各種翻訳）はもちろん、ここ何十年かの英独仏蘭伊語の二次文献のおそらくかなりの部分が置いてあり、フツサル関連の調べ物で困ったことはただの一度もなかった。（しかし、心の哲学や現代形而上学に関しては、本来なら所蔵していてもいいような文献がみつけれなかったこともある。）私が見聞きした範囲では、英語圏・ドイツ語圏・フランス語圏の図書館は、現象学関係の外国語の二次文献の品揃えがいまひとつだったりするようなのだが、英独仏に囲まれたマイナー言語圏に位置するルーヴァンは、そうした問題とは無縁らしい。

2. フツサル研究にとってこのさき重要になること

このようにルーヴァンは、一年くらい腰を落ち着けて研究に集中するのになんていい場所なのだが、私の場合、滞在したタイミングも

ちょうどよかったようだ。フッサール文庫の前所長ルドルフ・ベルネットの定年退職——これを記念する学会がちょうど到着と同じ月に開かれたのだが、そこにはヘルト、マールバッハ、故アイゼリング、ブノワ、ザハヴィといった錚々たる面々が出席していた（ブノワと雑談していたときに彼が冗談めかして口にした「ポスト現象学の争い」というフレーズが印象に残っている）——と後任のニコラス・ド・ウォレンの着任や、所属するボスドク研究員の約半分が入れ替わるといった出来事があったなか、この研究機関が次のステップにむけて動き出しつつある過程にいくらか接することができたのだった。（個人的な話になるが、そうした過渡期にやってきたおかげで、新たに生まれつつあった人間関係の中に私自身もすんなりと入って行けたことは、いま思い返しても本当に運がよかったと思う。）

フッサール文庫の動きについて説明するためには、全集『フッセリアーナ (Husserliana)』の公刊プロジェクトが現在最終段階に入っているという事情から話をはじめの必要がある。当時ルーヴァンでは、『現象学の限界諸問題』（ロフス・ゾーワ、トーマス・フォンゲーア編）と『意識構造の研究』（ウルリッヒ・メレ、フォンゲーア編）の編集作業が進められていた。全集第四二巻として二〇一四年に刊行された前者は、その時点ですでに編者序文を含めてほぼ完成していたのだが、後者については、採録するテキストの選定を終えて校閲作業の途中という段階にあり、編者序文の執筆はまだこれからだとのことだった。この『意識構造の研究』を最後に、ルーヴァンのフッサール文庫における『フッセリアーナ』の編集作業はすべて終了することになる。また、ケルンのフッサール文庫における編集作業も、おそらく来年に公刊されるはずの『イデーニ II・III 原草稿』（ディルク・フォン

ファアラ編）や、公刊時期は未定の『空間構成についての後期のテキスト (D 草稿)』と『経験と判断』（共にディーター・ローマー編）を残すのみとなっている。ただし、『フッセリアーナ資料集 (Husserliana Materialien)』シリーズは、将来のプロジェクトのために開かれたものとして残される予定だという。

せっかくだから、『フッセリアーナ』の未公刊の巻の内容も、私が知り得た範囲で簡単に紹介しておこう。

『意識構造の研究』は、一九二七年にラントグレーベがまとめたフッサールの草稿群——主に、ゲッチンゲン時代の後半（一九〇九～一九一四年）に成立したテキストと、フライブルクで「超越論的論理学」講義を行っていた一九二〇／二一年頃に成立したテキストからなる——を採録する。さまざまなタイプの作用の立ち入った現象学的分析の記録であるこの草稿群は、編者たちによって「知性・感情・意志」というテーマに分類され、三巻本として刊行されることになっている。間主観性の三巻本（第一三～一五巻）を越える分量になるらしいこれらの巻の刊行によって、フッサールの具体的な現象学的分析が結局のところ何をどこまで達成できたのがより明確になるだろう。

『イデーニ II・III 原草稿』は、一九一二年、一九一三年、一九一五年に書かれた『イデーニ』第二・第三巻の原稿を復元したテキストに、関連草稿を附論として収める巻であるという予告がされている⁵。この巻が刊行されることによって可能になる興味深い研究は、なんといっても、エディット・シュタインが編集した原稿にもとづく全集第四巻の『イデーニ II』と原草稿を、同書と内容上の関連が深いシュタインの一九二一年の著作『心理学と精神科学の哲学的基礎づけへの寄与』も参照しつつ比較し、初期現象学における共同作業（とすれ違い）

の現場を復元するというものであるように思われる。

『空間構成についての後期のテキスト』については、内容に関するまとまった情報があまりないのだが、一九四〇年代に刊行された草稿を含む、D草稿の全貌がこれではば明らかになるはずだ⁶。

『経験と判断』についても詳細が不明なのだが、一九三九年のランググレーベ版テキストに対応する草稿を突き止めて同書の成立史を明らかにした、ローマーの（いい意味で）偏執狂的な調査に基づくテキスト批評版になると思われる⁷。

さて、ルーヴァンのフッサール文庫の次のステップという話題に戻ろう。『フッセリアーナ』の編集・刊行という設立以来のプロジェクトを終えつつある現在、フッサール文庫は、この全集に採録することができなかったものも含めたすべての草稿とそのトランスクリプトをデジタル化し、検索可能なオープン・アクセスのテキストとしてウェブ上で公開するための準備を進めている。現在の基準では十分ではないものも含むトランスクリプトの全体を完全に信頼できるところまで改訂するという具体的な作業に加え、そのための資金をどうやって確保するのが目下の最大の課題だそうである。（このプロジェクトを主導するド・ウォレン氏から「フッサール文庫のために数十万ユーロ工面できる人を知っていたら連絡して欲しい」という伝言を預かったので、ここに記すことをお許しいただきたい。）

というわけで、いつになるかはわからないが、現時点ではフッサール文庫に向かないとできないことの多くは、将来的には自分の部屋から出ることさえなしに可能になるはずである。例外は、フッサールの蔵書や草稿の現物やデスクに接することや、そこに集まる研究者たちと交流を持つことくらいだろう（わざわざ言うまでもないかもしれ

ないが、これらはともに貴重な機会であるのだから、ルーヴァンのフッサール文庫が今後も訪れるに値する場所であり続けることはたしかだ）。ともあれ、あの膨大な草稿を秘密の花園にしておきたいという一部の変わった趣味の持ち主以外にとっては、このプロジェクトは、フッサール研究の未来にとつての明るいニュースといっていはずだ。

3. フッサール研究にとつてこのさき重要になるかもしれないこと

しかし、この明るいニュースは、フッサール研究者をすこし（あるいは、かなり）暗い気持ちにする問題と一緒になっている。それは、フッサールの草稿のすべてが誰にとつても無償でアクセス可能になるとしても、そんな膨大な資料をどうやって使いこなせばいいのだろうかという問題である。実際のところこの問題は、未来の問題というよりも、すでに表面化した現在進行形の懸案事項だ。近年の刊行ラッシュによって、フッサール研究者はすでに一次文献の海のなかで溺れそうになっているのである。本稿の残りの部分で紹介するフッサール研究会の特別企画「フッサールの新資料を読む」は、まさしくこの問題に対処することを目的としている。これについては、本企画の趣旨文を読んでいただくのが手っ取り早いだろう（刊行冊数のデータは二〇一五年七月現在のもの）。

今世紀に入ってからフッサール研究に特有の事情の一つとして、全集『フッセリアーナ (Husserliana)』をはじめとした一次資料の刊行される勢いが明らかに増したということがあげられる。一九五〇年の刊行開始から二〇〇〇年までのちょうど五〇年

では、(分冊も別々に数えるならば) 合計三二冊が全集として世に送り出されており、フッサールの一次資料が公になるペースは、平均すると一年に〇・六四冊でしかなかった(『フッセルアーナ記録集 (Husserliana Dokumente)』第三巻として刊行された全十冊の書簡集のうち、索引と編者序論の巻を除く九冊をそこに加えたとしても、平均刊行ペースは一年に一冊に満たない〇・八二冊である)。それに対して二〇〇一年から二〇一五年までの一四年間では、『フッセルアーナ』として一四冊、二〇〇一年に新設された『フッセルアーナ資料集 (Husserliana Materialien)』として九冊が出版されている。つまり今世紀に入ってから、一年に約一・七一冊というそれまでの三倍弱(あるいは二倍以上)のペースで一次資料が新たに登場しているのである。もちろんこれらの資料には分量にも難度にもばらつきがあるため、単純な計算だけから結論を導くことはいささか安易ではある。だがそうはいっても、気づけば次の巻が出ているというこの十年あまりの状況を目の当たりにして途方に暮れたフッサール研究者は少なくないのではないだろうか。これでは全部を読むことはもちろん、読んだふりをするこゝろさえないよ、と。本企画は、以上のような事情によりよく対処することを目的にしている。具体的には、さしあたり二一世紀に入ってから公刊された二五冊から毎回一―二冊をとりあげ、二―三名によるサーヴェイ報告とそれに続くディスカッションを行うことで、当該資料に関する情報の共有を進めたい。

本企画は、フッサール研究会(三月)の前日および日本現象学会大会(一一月)の前日という年二回のペースで開催することを目指して

おり、二〇一五年七月現在、すでに三回の研究会が開かれ、いずれも予想以上の参加者を得ることができた。『現象学年報』のこの号が出るころには、第四回も無事終了しているはずだ。詳しいプログラムについては、フッサール研究会のウェブページ(「フッサール研究会」で検索)で確認してほしい。

本企画は今のところ、当日に参加した人だけが得をする会になってしまっているが、配布資料(どれもかなり充実している)の改訂版をオンライン雑誌『フッサール研究』のコンテンツとして公開する予定である。「フッサールの新資料を読む」は、今後も地道に継続し、その成果を誰にでも(無料で!)読めるかたちで保存することによって、日本におけるフッサール研究の発展に長期的に貢献することを目指している。現時点でのただひとつの問題は、報告を引き受けていただける人材の不足である。フッサール研究にとってこのさき重要になるかもしれないこの企画に報告者や会場の提供者として協力できるという方は、ぜひとも私植村(nemuragenki@gmail.com)まで連絡をしていただきたい。

謝辞 本稿の執筆にあたって、ニコラス・ド・ウォレン氏にいくつかの事実関係に関する質問にお答えいただいた。記して感謝する。

* ルーヴァンのフッサール文庫の沿革については、次の書籍が詳しい。
3. Husserl-Archiv Leuven, *Geschichte des Husserl-Archiv/History of Husserl-Archives*, Springer, 2007. 『現象学事典』(弘文社、一九九四年)の付録にも、同文庫の成り立ちに関する記事がある(残念ながら二〇一四年刊の縮刷版では割愛されている)。また、ルーヴァンのフッ

サル文庫に関する記述を含む日本語の手記として、私の知りえた限りでは次のものがある。山本万二郎「フッサール・アルヒーフを訪れて」(『哲學』第三七号、慶應義塾大学、一九五九年、八一―九〇頁)、和田渡「ベルギー管見——現象学運動の一面」(『現象学年報』第一二号、一九九六年、七五―八四頁)、八重樫徹「とある歴史の備忘録——フッサール生誕一五〇年目のヨーロッパ」(『現象学年報』第二二六号、二〇一〇年、一五九―一六四頁)。

・2 ちなみに——私も現地で知ったのだが——フッサールの蔵書のうち、ルーヴァンに保存されている書籍は主に哲学関係のものであり、文学書(それなりにあつたらしい)などの多くは散逸してしまっている。私の滞在中にドイツからフッサールの文学系の蔵書を調べに来ていたあるホフマンスタール研究者は、それを聞かされて少し落胆していた。

・3 タイミングのいいことに、「感情と価値、意志と行為」をテーマにしたフッサール学会(Husserl Arbeitstage)が私の研究滞在中にルーヴァンで開催され、そこでこの草稿の調査にもついた研究発表を行うことができた。(私のものも含む)この学会での発表のいくつかは、次の書籍に論文として収められてゐる。M. Uebli & M. Wehre (ed.), *Feeling and Value, Willing and Action. Essays in the Context of Phenomenological Psychology*, Springer, 2015.

・4 斎藤慶典『フッサール 起源への哲学』(講談社メチエ、二〇〇二年)の五―七頁を参照。

・5 この原草稿については、榊原による詳しい研究が日本語で読める。榊原哲也『フッサール現象学の生成』(東京大学出版会、二〇一〇年)の第二部(とりわけ第一章)を参照。

・6 現在編集中の『D草稿』の原稿を参照した最新の研究として、次を

挙げておく。Michela Summa, *Spatio-Temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*, Springer, 2014.

・7 ローマーの(いい意味で)偏執狂的な調査の成果は、以下にまとめられつつある。Dieter Lohmar, "Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von Edmund Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*," *Husserl Studies* 13 (1996), 31-71.

(植村玄輝・うえむら げんき・立正大学研究員／高知県立大学研究員)

二〇一一年から二〇一五年までのヴッパータル

景山洋平

筆者は、二〇〇九年、二〇一〇―二〇一二年、二〇一五年に、ドイツのヴッパータル大学にて在外研究を行った。そこで、ここでは、『年報』第27号に掲載された陶久明日香氏「二〇〇一年から二〇一一年までのヴッパータル」に続けて、二〇一一年以降の当地の研究事情や留学関連の情報について報告する。

1. ヴッパータル大学とラズロ・テンゲイ氏

周知のとおり、ヴッパータル大学はドイツのみならず世界的にも有数の現象学の研究拠点である。クラウス・ヘルト氏からラズロ・テンゲイ氏に継承された理論哲学講座では、フッサールやハイデガーからフランス現象学まで幅広く理論的な現象学研究が行われている。その他の実践哲学講座、科学哲学講座、文化哲学講座でも、担当の教授陣は現象学と一定の関係をもった仕方のみずからの専門研究を推進している。特に、文化哲学講座に在籍するベーター・トラヴニ氏は、ハイデガー全集の編纂で大きな功績を挙げており、最近年では、世界的な論争を巻き起こしている『黒ノート』の編者として、日本を含めて世界各地で講演を行っている。また、トラヴニ氏が創設者となって、

ヴッパータル大学内にハイデガー研究所も設置されている。さらに、現象学関連の学術行事も充実しており、月一回のコロキウムやその他の機会にドイツ内外の研究者による講演が催されている。筆者が留学していた時期だけでも、ダン・ザハヴィ、ハンス・レンク、ルドガー・ホネフェルダー、トマス・フクス、ハンス＝ヘルムート・ガンダーなど錚々たる講演者を迎えていた。また、当時は、テンゲイ氏が受け入れ教員となつて、エラスムス・ムンドゥスのヨーロッパ哲学奨学生やD A A D奨学生など各国からの留学生が多数参集しており、ドイツ人学生よりも留学生の方が遥かに多数派だったほどである。無論、インガ・レーマー氏のようなドイツ人の次世代の現象学者も存在感を放つていたと付言しなければならない。ヴッパータル大学のこうした活気は、なんといってもテンゲイ氏の存在のためのものであり、現象学運動全体を見渡しつつ、古代哲学・近代哲学（特にカント）から最新の哲学までカバーする氏の超人的な学殖と、一人ひとりの学生をおろそかにしない誠実な教育態度に支えられたものだった。

だが、二〇一四年七月一九日、テンゲイ氏は六十歳の若さでこの世界から旅立ってしまった。当時周囲にいた学生の誰も健康上の問題を

指摘しておらず、恐らくはご本人も含めて、全ての人間にとって突然の出来事であった。その後、レーマー氏を初めとするヴッパータール大学のスタッフの方々の助力と、現在も当地に住まいしている江黒史彦氏の尽力によって、テンゲイ氏に縁のある日本人研究者の弔意を届ける運びとなった。余りにも衝撃的な事態にもかかわらず誠実にご対応くださったヴッパータール大学の皆さまに心より感謝申し上げます。テンゲイ氏は亡くなる直前の六月に還暦を迎えられ、指導学生による記念コロキウムも行われていた。その矢先のことだけになおさら痛恨の念を禁じえない。

本稿の事情報告においてテンゲイ氏の生前の業績をしのぶ為には、何よりも、氏が他界された直後に公刊された遺作である『世界と無限…現象学的形而上学の問題について』(*Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phenomenologischer Metaphysik*) (Alber, 2015) を挙げねばならない。なぜなら、同書で歴史的・体系的に展開される現象学的形而上学のプログラムは、ちょうど筆者の留学時期にテンゲイ氏が講義やゼミナールで構築されたものであり、またそれ故に、当時のヴッパータールの現象学研究の方向を規定するものもあったからである。同書第一部「形而上学と存在神論」では、フランスの現象学的な哲学史研究を下敷きとして、『存在神論としての西洋形而上学』というハイデガーの描像を相対化する巨視的パースペクティブが提示される。テンゲイ氏は西洋哲学史の講義で同書の基盤となる議論を提示したが、古代哲学を論じ始める初回の講義で、ハイデガーを念頭に置きながら「全体における存在者 (*das Seiende im Ganzen*) は・・・」と切り出されたのはとても印象的であった。また、こうした課題と連動して、氏はたとえば世界的なスコトゥス研究者であるホンネフェル

ダーを講演者としてヴッパータールに招き、また、筆者が記憶するだけでもヘーゲルやカントについて学位論文を執筆する為にテンゲイ氏の指導を求めた学生もいた。次に、第二部「現象学と形而上学」では、フッサールからハイデガーを経てフランス現象学にいたる現象学的形而上学の系譜が描かれる。これに関して、筆者が参加する機会を得たものでは、テンゲイ氏はハイデガーの形而上学期の著作について学部および大学院でゼミナールを開催した。特に、『存在と時間』以後の形而上学期の展開を総合的に追跡するオーバーゼミナールにはテンゲイ門下の学生も多数参加し、満員の教室でかなりエキサイトした議論が交わされた。また、同時期に『フランスの新現象学』(*Neue Phänomenologie in Frankreich*) (Suhkamp, 2011) も刊行され、現象学的形而上学の立場から今日にいたる現象学運動を俯瞰する氏の研究がほぼ完成していたと言いうこともできる。なお、ヴッパータールおよびヨーロッパにおける現象学研究の潮流を示すものとして興味深かったのは、氏が、ハイデガーの形而上学期の人間論を取り上げつつ、これを、特に近年のドイツで再び脚光を浴びている哲学的人間学と接続するものとして位置づけたことである。ここに現代ドイツの文脈で現象学研究が進められる一つのあり方を認められるだろう。最後の第三部「現象学的形而上学」では、書名に選ばれた「世界」と「無限」というレヴィナスを彷彿とさせる二重性について、事物と世界、行為の自由、さらにはカントールを援用した無限概念などの諸問題が検討される。これらの諸論稿もやはり当時の講義や講演原稿を基にしたものである。特に印象深かったのは、行為論を扱った講義で、テンゲイ氏がフイヒテなどの近代ドイツ哲学からギャレス・エヴァンスのような分析哲学の伝統に属する今日の哲学者まで縦横無尽に取り上げ

ながら、自らの議論を構築していたことである。これは『現象学と分析哲学』という一見すると陳腐だがやはり重要な対照を念頭に置きながら、狭義の現象学の文脈を超えて、氏が自らの思考の地平を広く世界に問おうとした柔軟さの現れであると、筆者には感じられた。しかるに、『世界と無限』に則してヴァッパーの現象学研究の方向性をこうして回顧して思うのは、現代における現象学研究のさまざまなフロンティアを、テンゲイ氏がお一人で担っておられたことである。

二〇〇一年に母国ハンガリーのエトヴェシュ・ロラーンド大学から転出して、ヴァッパー大学に赴任した後のテンゲイ氏の経歴については、氏が自他ともに認めるドイツ現象学の中心人物であった事を確認しなければならない。氏は、二〇〇三年から二〇〇五年までドイツ現象学会の会長を務め、その後も評議員として中核的な役割を果たした。また、卓越した語学力を駆使してフランスや米国やその他世界各国で客員教授として教鞭を振るった他、『フッサール・スタディーズ (Husserl Studies)』や『現象学研究 (Phänomenologische Forschungen)』や『現象学年報 (Annales de phénoménologie)』など主要な学術誌のアドヴァイザーを務めていた。また、二度にわたる来日して関東・関西で講演を行った他、香港中文大学のサマースクールの講師として招聘されるなど、アジア圏でもとても親しまれた方だった。また、旧共産圏のハンガリーで生まれ育ったテンゲイ氏は、イデオロギーの虚構性を知悉する分、哲学に政治的態度を持ちこむことにとっても抑制的であったが、同時に、世界市民としての良心に基づく公共的態度表明を堂々たる威厳をもって行う人物でもあった。二〇一一年に当時のハンガリー政府が、メディア法改変と連動して、ルカーチの弟子であるアグネス・ヘラーなど政権に批判的な哲学者を

逮捕しようとした際、テンゲイ氏はいち早く公開書簡を発表して、他ならぬ欧州における言論弾圧の現状に抗議の意思を表明し、哲学者の世界的連帯を呼びかけたのだった。この書簡はわが国でも邦訳公開されており、日本からも多くの研究者が抗議署名に名を連ねた。ちょうど同時期に、同じくハンガリー政府に抗議声明を発していたユルゲン・ハーバーマスがシンポジウムのためヴァッパーを訪れたが、二人の巨匠が親しく会話を交わす姿は、強靱な哲学的知性だけが可能とする精神の自由、権力に決して屈しない勇気を象徴するものとして、今も筆者の心に憧れと共に焼き付いている。現象学の知が、専門家集団の内部に閉じこもらず、フッサールやハイデガー、またサルトルの時代と同じように、ヨーロッパの歴史状況に今なおアクテュアルに関与することをテンゲイ氏は身をもって証明したのである。

だがそれだけでなく、テンゲイ氏は、学生の模範となる素晴らしい教育者であった。氏の講義の巧みさは誇張でなく学生の評判であり、筆者も、メモの類いを見ずに学生にまっすぐ顔を向けたまま、重厚だが明快な三時間講義を毎週話しつづけるテンゲイ氏の超人的な知性に圧倒されたものである。また、ゼミナールでは初めの三十分ほど氏が自身の見解を開陳してから学生に「皆さんはどう思いますか」と問いを投げることが多かったが、あまりにも理路整然と重厚な議論を提示された後なので、声を上げるのはとても緊張することだった。そして、教員としての氏の愛情の深さもやはり多くの学生の印象に刻まれている。筆者個人の経験では、二〇〇九年の冬に初めて在外研究でヴァッパーを訪れて相談を申し上げた際、一介の来訪者に過ぎない学生に対して膝を折って、丁寧に話を聞いてくださった姿は今でも忘れられない。さらに、上述の通り、テンゲイ氏の尽力によってヴァッ

タール大学はエラスムス・ムンドゥスのヨーロッパ哲学研究奨学金プログラムに参加していたため、当地には、プラハやトゥールーズなどヨーロッパ各地で研鑽を積んでからヴッパータールに來た修士課程・博士課程の留学生が多数いた。ヴッパータールに滞在した日本人では長坂真澄氏と池田裕輔氏、小田切健太郎氏がそのメンバーである。エラスムス奨学生は文字どおり世界中――北南米・東欧・ロシア・中東・東アジア――から参集しており、そこで形成された人的ネットワークは今後の現象学研究にとって極めて貴重なものとなるだろう。今年の初めには、エラスムス奨学生によるテンゲイ氏の追悼行事がプラハで開催されている。

最後に、テンゲイ氏が各国の研究者から信頼を寄せられる最高の大學生であったことも付言しなければならない。氏は、受諾こそしなかったものの米国のメンフィス大学に招聘されるなど国際的声望の極めて高い研究者であり、昨年六月に筆者が当のメンフィス大学教授のトマス・ニーノン氏と会話した際、彼は、テンゲイ氏とヴッパータール大学で合同ゼミナールを開催した経験を懐かしそうに語っていた。また、今年初めのパリでは、ジャン＝リュック・マリオン氏も参加した追悼行事が行われている。

現在、テンゲイ氏は、生前にお住まいだったヴッパータール近郊のロンスドルフの美しい墓地で永えの眠りにつかれている。年初に筆者も遅ればせながら墓参したが、真新しい花が何束も供えられていて、筆者の他にも氏を追慕する人が何人もいるのだとあらためて実感した。実際の所、筆者などそうした人びとの末席に連なる者でしかない。本追悼文についても執筆者としてよりふさわしい方がいたに違いない。それゆえここでは、それら全ての人ともに、その最後尾から、

哲学の巨匠であり、一人の人間としてもとても心優しい方だったテンゲイ氏を慕い、その早すぎる死を悼む気持ちを表したい。

2 現在のヴッパータール

本報告を執筆中の現在（七月中旬）、ヴッパータール大学の哲学科はテンゲイ氏を失った後の移行期にあり、かの地の現象学研究が今後どのような方向に進むかはまだ明らかでない。二〇一五年夏学期は、テンゲイ氏のもとで学位を取得した若手の俊秀であるレーマー氏が師の代理を務めている。また、テンゲイ氏のもとに参集していた博士課程の学生は、近在のケルン大学に転学するか、後任人事が定まるまで暫定的にヘルト氏やトラヴニ氏に指導教員となつてもらつて研究を続けている。筆者が今年一月～二月にヴッパータールを訪れた際、テンゲイ門下の旧知の研究者とも会つたが、彼曰く、もともとヴッパータール大学がケルン大学やボッフム大学などドイツ国内の他の現象学の拠点に地理的に近いこともあつて、転学すること自体にはさほど困難を感じなかったそうである。また、上述の通り、元々国際色の豊かな講座だったため、筆者の知る学生の大半はドイツにとどまらずにフランスで研究を続けている。

とはいえ、こうした状況にもかかわらず、ヴッパータール大学は、現象学研究の世界で変わらない存在感を発揮している。なぜなら、かの地は、二〇一四年初頭より刊行中のクロススターマン社ハイデガー全集の第九四巻～九七巻にあたるいわゆる『黒ノート』(Schwarze Note)が世界中で引き起こした知的喧噪の震源となっているからである。上述のとおり、『黒ノート』の編者を務めたのはトラヴニ氏である。これにより氏は、「ハイデガーと反ユダヤ主義」というセンシティブ

ブな主題に改めて向き合う機縁を世界の論壇に与えた。ドイツ国内では、フライブルク大学のフィーガル氏が、『黒ノート』問題を理由の一つとして、ハイデガー協会の会長を辞した。また、公の学術行事はむしろドイツ国外でしかんであり、筆者が知るだけでもパリ、ニューヨーク、東京など世界各地で『黒ノート』をめぐる学会が催されている。ハイデガーの政治参加自体は周知のように従来から度々論争を引き起こす主題だが、今世紀最初の、また今後も最大でありつづけるだろう波紋の中心地こそヴッパータールに他ならない。また、『黒ノート』の公刊は、ドイツ国内のハイデガー研究・全集編纂の現状に対する極めて深刻な問題提起ともなっている。トラヴニ氏が従来のハイデガー全集の編集方針に対して「ハイデガーの政治的発言を糊塗している」と批判を投げかけたことはすでに新聞報道でも伝えられている。これについてトラヴニ氏は、ヴッパータール大学で行った講演で、「編集の哲学 (Editionsphilosophie)」をめぐる研究者の争いについて説明されていたが、全集のテキストが公刊される前段階のこうした深刻な対立を肌で感じることも、現象学研究が現代社会においてもつ意義を考えるために有意義だろう。ただし、『黒ノート』を講読するトラヴニ氏のゼミナールに参加して筆者が感じたのは、『黒ノート』とハイデガーの評価について性急に結論を出すことを避けて、資料を厳密に検討する成熟した学問的態度である。『黒ノート』騒動の震源地であるヴッパータールだが、決してセンセーショナルリズムに陥らずに、綿密に読解を積み上げて、これによって現代精神史の問題に取りくもうとする研究者たちの冷静さがとても印象的だった。

最後に、ヴッパータールへの留学を検討する方に向けて一般的な情報を記したい。ヴッパータールは学業に集中するにはとても良い都市

である。何より住居費が安く、部屋探しも極めて簡単に進められる。筆者は不動産業者に仲介を依頼したが、学生仲間と部屋を融通する場合や、大学の学生寮に応募する場合もある。無論、条件により金額は変わるが、月額300〜400ユーロもあれば、水道光熱費・通信費も含めてまかなうことができる。若干量の書籍を購入しても、月々の支出が1000ユーロを超えることはほとんどなかったと記憶する。また、一学期あたり200ユーロ強を払えば、学生は州内のあらゆる公共交通機関を自由に利用できるのも、交通費も問題にならない。こうした事情なので、ボッフムとヴッパータールの間のエッセンに居を構えて、両大学に通った友人もいたほどである。また、フッサール研究者の同僚の相当数は、フッサール・アルヒーフがあるケルンの近くに部屋を借りて、そこからヴッパータールに通学していた。こうした学業形態でも、周知のとおりドイツの大学は学費無料であるから、東京都内に一人暮らしして大学院に通うより費用はおそらく安いだろう。また、電車で二十〜四十分の近郊にデュッセルドルフやケルンなどの大都市もあり、特に、デュッセルドルフには世界有数の日本人街があるので、日本人として生活に不自由する心配もない。

また、ドイツ留学の経験がない若手大学院生に向けて強調したいのは、留学するために「流暢にドイツ語を操れる必要はない」ということである。前述の通り、ヴッパータール大学哲学科は極めて留学生が多く、それゆえ、ご自身もハンガリー人であるテンゲイ氏のゼミナールが典型的であったように、ドイツ語を母語としない者同士の会話が通常だった。そうすると当然、誰もが多かれ少なかれ《片言》で自身の見解を述べる状況になるので、ネイティブのようなドイツ語で話すことは初めからほとんど期待されていない。ドイツ語を聞いて理解す

る能力は必須だが、語学のハードルはあまり高くないので、是非とも積極的に現象学の故地の一つに飛び込んでほしいと思う。そうすることで見えるのは、世界各国に散種された現象学の種子が、しばしの間その故地であるドイツに集約されて新しい出会いを経験し、それを糧として各国に分散してそれぞれの故郷により深く根を張ることの繰り返し、すなわち、国際的な現象学研究のフォーラムとしての役割をはたすヴァータールの姿である。

（景山洋平・かげやま ようへい・日本学術振興会（東京大学））

日本現象学会会則

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

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

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

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

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

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

第七条 委員の任期は四年とする。

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

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

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

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

研究奨励賞について

二〇二二年度から設けられました若手研究者を対象とした「研究奨励賞」、第三回（二〇一四年度）受賞者は、長坂真澄氏「アポリアの始まり―若きデリダのフッサール『算術の哲学』読解―」でした。長坂氏には、昨年十一月三〇日東洋大学での第三六回研究大会総会にて、表彰状および副賞が贈られました。

編集後記

『現象学年報』第三二号をお届けいたします。

東洋大学で開催されました第三六回研究大会では、「真理が生成するとき―数学的経験の現象学とその批判的吟味」というタイトルのシンポジウムが行われました。数学者として出発したフッサールおよび現象学にとって、数学的経験はいかなるものであったのかについて、たいへん興味深いご発表と議論を、岡田光弘先生、鈴木俊洋先生、中村大介先生にいただきました。特集として掲載しております。また海外特別講演として、アレックスandro・サリーチェ先生とテヒ・キム先生のお二人にご発表いただきました。

特集に続いて、「ワークシopp」の報告を三本、掲載しております。亀井大輔先生がオーガナイザーの「初期デリダとハイデガー」をテーマとするワークシopp1、澤田哲生先生をオーガナイザーとする「マルク・リシール」を扱ったワークシopp2、中真央先生がオーガナイザーの「男女共同参画」に関する「男女共同・若手研究者支援

ワークシopp」の三本です。個人研究発表は、厳正な審査によって選考された優秀論文一四編が掲載されています。昨年度大会より、外国語（英語・フランス語・ドイツ語）での研究発表が可能となり、今号では、英語論文二本、ドイツ語論文一本が採択されました。今後は、海外の方の一般発表も見込まれ、ますます国際的な交流が広がっていくものと期待されます。

書評欄では、小手川正二郎先生に藤岡俊博氏「レヴィナスと「場所」の倫理」を、松本啓二朗先生には渡邊和典氏「最初期ハイデッガーの意味論―発生・形成・展開―」を、評していただきました。

海外事情では、植村玄輝先生に、ベルギールーヴァン大学フッサール文庫の現在の状況と、近年刊行のペースが上がつているフッサール全集に関する事情とフッサール研究会「フッサールの新資料を読む」の活動について、ご報告していただきました。また皆さんご存知のように、ドイツヴッパータール大学で教鞭をとられ、世界の現象学研究をリードされてきたラズロ・テンゲイ先生が、二〇一四年七月逝去されました。心よりご冥福をお祈りいたします。景山洋平先生には、テンゲイ先生の思い出とともに、現在のヴッパータール大学の研究事情をご報告いただきました。

本号がこれまで同様、大変充実した内容になりましたことは、お忙しい中ご執筆くださいました各先生のご協力の賜物です。改めて感謝申し上げます。

本号の出版に関しましては、協和印刷株式会社の宮田末男氏をはじめ、社員・スタッフの皆様から多大なるご支援、ご協力をいただきました。編集委員会を代表して衷心より厚くお礼申し上げます。

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究
者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇
〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を
購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒一七五―八五〇一

東京都豊島区西池袋三―三四―一

立教大学文学部 河野哲也研究室

郵便振替 〇〇九八〇―九一―一〇九一五三

公式ホームページ

<http://pai.jp/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です）

Genki UEMURA	Phenomenological Realism and Relational View of Sensation
Takuma OBARA	La Mort qui hante le temps —le problème de la constitution du « moi » dans la pensée de Derrida—
Kenji KAMEZAKI	Wertsanschauung bei Scheler und kategoriale Anschauung bei Husserl —Kategoriale Anschauung als Grund der Wertsanschauungstheorie von Vorziehen und Nachsetzen—
Tadashi KAWASAKI	Merleau-Ponty et la phénoménologie de l'amour
Jun KUZUYA	Husserl and Content of Perception
Makoto KUREHA	James' theory of consciousness reconsidered: Its significance for the contemporary studies of mind
Tohru GENKA	The Scope of Perceptual Experience —The Case of Perception of Emotion—
Junpei SHIROTA	Lebensdoppelheit und Dasein
Yutaka TOMIYAMA	Constitution of the Past and the Reality of the Past in the Early Husserl's Theory of Time
Fumiaki HASHIZUME	Zum Begriff der Idee bei Kant im Sinne der Phänomenologie E. Husserls
Yuko ISHIHARA	The transcendental orientation of <i>Sein und Zeit</i>
Yohei KAGEYAMA	Objektivität als Medium der Erfahrung bei Heidegger —mit einem Blick auf die gegenwärtige Sprachphilosophie—
Katsunori MIYAHARA	Perceiving other agents: Passive experience for seeing the other body as the <i>other's</i> body

Book Review

Shojiro KOTEGAWA	FUJIOKA Toshihiro, Emmanuel Levinas et l'éthique du "lieu"
Keijiro MATSUMOTO	Kazunori WATANABE, Die Erörterung von Sinn beim frühen Heidegger. Entstehung, Gestaltung, Entwicklung (Koyo Shobo, 2014)

Abroad Information

Genki UEMURA	On the Edition of Husserliana at the Husserl Archives Leuven and Some Related Issues.
Yohei KAGEYAMA	Wuppertal in den Jahren 2011-2015

GENSHÔGAKU NENPÔ 31

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

Contents

Special Issue : When truth emerges : Phenomenology of Mathematical Experience

- | | |
|------------------|--|
| Mitsuhiro OKADA | On “Arithmetica Universalis” and “Definite Manifolds”
in the Early Husserl
—with Focus on Manuscripts from Winter 1901 — |
| Toshihiro SUZUKI | Phenomenology of Mathematical Objects |
| Daisuke NAKAMURA | L'expérience mathématique dans la phénoménologie :
au miroir de l'épistémologie de Jean Cavailles |

Special Lecture

- | | |
|--|---|
| Alessandro Salice
(tr. by Shintaro AKASAKA) | A Phenomenological Theory of Group Identification |
| Tae-Hee Kim
(tr. by Eisuke NAKAZAWA) | Naturalizing Phenomenology |

Report of the 36th Meeting of PAJ

Workshop 1

- | | |
|---------------|--|
| Daisuke KAMEI | Le premier Derrida et Heidegger
—autour du cours de Derrida sur “Heidegger” (1964-1965) — |
|---------------|--|

Workshop 2

- | | |
|---------------|--|
| Tetsuo SAWADA | Phénoménologie et pathologie : autour de Marc Richir |
|---------------|--|

Workshop 3

- | | |
|----------|-------------------------------------|
| Mao NAKA | “Gender Equality” and Phenomenology |
|----------|-------------------------------------|

Articles read in the 36th Meeting of PAJ

- | | |
|---------------|--|
| Takeshi AKIBA | Toward Where was Brentano's Theory of Truth Going? |
|---------------|--|

● 編集委員 ●

三 村 尚 彦
和 田 渡
古 東 哲 明
浜 渦 辰 二
加 國 尚 志

現象学年報 31

2015年11月6日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒175-8501

東京都豊島区西池袋3-34-1

立教大学文学部

河野哲也研究室

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

