

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

32

日本現象学会編
2016

λογος

も く じ

特集 シンポジウム 現象学とエナクティヴ・アプローチ	
エナクティヴ・アプローチにおける現象学の役割は何か…宮 原 克 典	3
相互作用としての経験……………呉 羽 真	13
——エナクティヴィズムからデューイへ——	
エナクティヴィズムと実存の忘却……………佐 藤 義 之	23
【特別講演】	
感情移入と承認……………ヨーナ・タイパレ	33
訳：川 崎 唯 史	
日本現象学会第37回研究発表大会報告	
【ワークショップ1】 現象学の新たな展開 —— 現象学的形而上学 ——	
——ラスロ・テンゲイの遺作『世界と無限』をめぐって——	
提題者：景 山 洋 平 池 田 裕 輔 長 坂 真 澄	
司 会：田 口 茂	
オーガナイザー……………長 坂 真 澄	51
【男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ】	
現象学の可能性を再考する —— 実践的学科との結びつきを中心に ——	
提題者：稲 垣 諭 紀 平 知 樹 直 江 清 隆	
司 会：河 野 哲 也	
オーガナイザー・特定質問者……………秋 葉 剛 史 若 見 理 江	59
【個人研究発表論文】	
フィンの世界根源の現象学……………池 田 裕 輔	67
像と虚構……………伊 集 院 令 子	77
——フッサール像意識分析における身体的次元、像の発生的現象学の観点から——	
ハイデガーがブレンターノ『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』 (1862)から受け取ったもの……………上 田 圭 委 子	87
アーレントにおける「赦し」と「裁き」……………押 山 詩 緒 里	95
——クリステヴァによる解釈を超えて——	

パインスタイからエルアイクニスへ……………	小田切建太郎	103
——ハイデガーにおける現象の中動・再帰的動態を再考する——		
カッシーラーの「シンボル」概念とマクダウエル……………	音喜多信博	113
——感性的経験の概念的性をめぐって——		
ハイデガーにおける能力の諸相……………	串田純一	121
——道具・器官・言明——		
『論理学研究』第四研究における鏡映の比喩について……………	鈴木崇志	129
双極性障害の躁状態における不合理な物語的自己と幸福……………	谷内洋介	137
白昼夢と夢想……………	中山純一	145
——バシュラール夢想の現象学における想像力の問題——		
アンリの自己触発概念の再検討……………	服部敬弘	153
メルロ＝ポンティの言語論は目的論的か……………	山倉裕介	161
志向性と気遣い……………	若見理江	169

【書評】

エトムント・フッサール『間主観性の現象学』（全三巻）…	島田喜行	179
浜渦辰二/山口一郎監訳（筑摩書房、2012年、2013年、2015年）		

阿部将伸著『存在とロゴス——初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈』（月曜社、2015年）……………	木村史人	183
---	------	-----

【海外事情】

第五回国際現象学会（パース）……………	佐藤勇一	189
---------------------	------	-----

【欧文要旨】……………(1)

宮原克典、呉羽真、佐藤義之、長坂真澄、秋葉剛史、池田裕輔、伊集院令子、上田圭委子、小田切建太郎、押山詩緒里、音喜多信博、串田純一、鈴木崇志、谷内洋介、中山純一、服部敬弘、山倉裕介、若見理江

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

エナクティヴ・アプローチにおける現象学の役割は何か

宮原 克典

エナクティヴ・アプローチとは、神経生物学者のフランシスコ・ヴァレラ、哲学者のエヴァン・トンプソン、認知心理学者のエレン・ロッシュが一九九一年の共著『身体化された心 (The Embodied Mind)』(Varela et al. 1991 [EM]) において打ち出した考え方である。本書のテーマは「心の科学 (認知科学) と人間経験のあいだの循環の可能性」(EMx) を探ることであった。つまり、ごく大雑把にいうと、心や認知に対する科学的／客観的な視点と日常的／主観的な視点を結びつけられるような考え方を打ち出すことがエナクティヴ・アプローチの狙いだったのである。

ヴァレラらはまた、本書での試みは「一世代以上前にフランスの哲学者モーリス・メルロー・ポンティによって打ち立てられた研究のプログラムを現代において継続すること」(ibid.) であるともいう。したがって、エナクティヴ・アプローチと現象学のあいだに密接な結びつきがあることは、そもそも明らかなことなのである。

しかし、エナクティヴ・アプローチがどういう考え方なのかを具体的に理解するのは、なかなか容易ではない。それゆえ、なにかしら密接な結びつきがあることは明らかであるにしても、エナクティヴ・ア

プローチにおいて現象学にはどのような役割が期待されているのかを理解するのも容易ではない。そこで本稿では、とくにエナクティヴ・アプローチにおける現象学の役割を明らかにすることを目的にして、両者の関係を考察する(注1)。

以下ではまず、科学哲学者のイムレ・ラカトシュが唱えた「リサーチプログラム」の観点に立脚して、エナクティヴ・アプローチの具体的な内容を整理することを試みる。エナクティヴ・アプローチを理解するためにリサーチプログラムという概念を用いるのは一般的な手法ではない。むしろ、近年の議論では、心の哲学の観点から、認知や知覚の形而上学的な本性を述べたものとして解釈することが多い。しかし、エナクティヴ・アプローチという名前から、ヴァレラらの第一の狙いが心や認知に関する形而上学的な説を打ち出すことではなく、これらのトピックに科学的に接近するための方法論を提案することにあつたことが強く示唆される。それゆえ、この立場を正確に理解するために科学哲学の概念を利用するのが適切に思われるのである。本稿の後半では、ひとつのリサーチプログラムとして整理されたエナクティヴ・アプローチのなかでの現象学の役割を検討する。

第一節 リサーチプログラムとしてのエナクティヴ・アプローチ

1 リサーチプログラムとは何か

ラカトシュは、科学の「連続性」と「合理性」という二つの側面、すなわち、科学的研究は特定の理論に固執しながらも合理的に成長していくものであることを説明するために「科学的リサーチプログラム」という考えを提唱した (Lakatos 1968, 1970)。つまり、リサーチプログラムとは、個別の理論の構造ではなく、科学理論の進展の仕方を規制するメタ理論的な構造を指す概念なのである。そしてラカトシュによれば、それは「消極的発見法」と「積極的発見法」という二種類の方法論的規則から成り立つものとして理解できるという (Lakatos 1970, 132)。

消極的発見法とは、リサーチプログラムの「堅い核」をなす仮説(以下、ラカトシュの用語法ではないが「核仮説」と呼ぶ)をmodus tollensの標的としてはならない、という方法論的規則である (1970, 133-4)。リサーチプログラムは核仮説と「補助仮説」という二種類の仮説から成り立つ。科学者は、核仮説と一見すると整合しない実験や観察がえられたとき、補助仮説を一部修正したり、別の補助仮説に置き換えたりすることによって核仮説を維持しようとする。それゆえ、補助仮説の集合体は堅い核の「防衛帯」と呼ばれる。ラカトシュによれば、科学的研究とは、核仮説を守るために補助仮説を更新したり、放棄したり、新たに生み出したりする活動にほかならない。

積極的発見法とは、補助仮説を修正したり、別のものに置き換えたりするときの方針を定めた方法論的規則である (1970, 134-7)。ある核仮説を守るために変更できる補助仮説は原理的には無数にある。しかし、実際の研究では、どのあたりの補助仮説がどのような方向で更新されるかは、プログラムの「形而上学的原理」と呼ばれる一定の考えにしたがって決まる。たとえば、ニュートンの重力理論は「惑星と

は、おおむね球形で本質的に重力をもった駒である」という考えを更新していくかたちで発展したという (1970, 136)。こうした形而上学的原理は、リサーチプログラムの基礎的な仮説ではあるのだが、つねに更新や改訂の可能性に開かれている点で核仮説とは区別される。

ラカトシュによれば、リサーチプログラムが実験や観察との不整合を起こすことによって、科学的研究は進展する。科学者たちは、プログラムの核仮説には手を触れずに、補助仮説を生成することによってこうした不整合に対処し、またプログラムの形而上学的原理を更新していく。そのような意味で、科学的研究は消極的発見法と積極的発見法からなるリサーチプログラムによって規制された活動なのである。

さらにラカトシュによれば、科学的研究の合理性はリサーチプログラムが「前進的」であるか「退行的」であるかによって評価される (Lakatos 1970, 118, 133-4)。ラカトシュは、理論/補助仮説が更新されていくなかで、①独立に検証可能な新たな経験的内容が継続的に生み出され、②そうした新たな経験的内容が実験や観察によって確認されることもときどきあるような場合、そのリサーチプログラムは前進的であるという。逆に、実験や観察との不整合を解消するために提出される補助仮説が新たな事実によって確認されることはおろか、新たに検証されるべき内容もたない場合、そのリサーチプログラムは退行的だといわれる。

2 従来型認知科学のリサーチプログラム

認知科学は、心理学、計算科学、哲学、文化人類学など、さまざまな学問分野の協働を通じて、認識や行動の仕組みを解明することを目的にした研究分野である。エナクティヴ・アプローチは、この認知科学における新たなリサーチプログラムだと見ることができるといえる。そのこ

とを示すために、次に、従来の認知科学がどのような営みであるかをリサーチプログラムの観点から整理しよう。

従来型認知科学のリサーチプログラムの堅い核をなすのは「認知システムの情報処理モデル」という考え方である。この考え方によると、認知システムとは、環境から感覚入力を受け取り、その感覚入力に含まれる情報から環境の内的モデルを生成し、その内的モデルに基づいて行動を出力する一種の情報処理装置にはかならない。言い換えると、従来型の認知科学において、認知主体とは一種のコンピュータであり、認知とはそのコンピュータによる情報処理の働きだと仮定される。

一見すると、これは認知や行動に関する事実とまったく合わない考え方である。たとえば、周りの景色を知覚するとき、わたしたちには感覚入力に含まれる情報を分析して景色の内的モデルを生成している実感はまったくない。しかし、だからといって、認知科学者はただちに情報処理モデルを放棄しない。むしろ、リサーチプログラムの観点からすると、認知科学とは、まさに情報処理モデルと認知に関する事実のあいだのこうしたギャップを埋めるために、認知の仕組みに関するさまざまな補助仮説を生み出していく活動なのである。この場合であれば、知覚とは、無意識の情報処理を通じて環境の内的モデルを生成する過程なのだと仮定することで、認知の情報処理モデルは守られることになる。

この仮定は「知覚の表象主義」と呼ばれ、従来型認知科学のリサーチプログラムにおける形而上学的原理の一つをなしている。つまり、従来の認知科学における知覚研究は、たとえば、「日常的な知覚には情報処理をおこなっている実感は伴わない」という一種の觀察的事実を否定するのではなく、知覚の表象主義を更新し、その内容を充実させていくことによって、認知の情報処理モデルを保持してきた。ほかに、認知過程

はもつぱら脳内で実現するという「内在主義」とか、脳活動は離散的な記号を一定の形式的規則にしたがって変形する記号計算のかたちで認知を実現するという「古典的計算主義」も、従来型認知科学のプログラムの形而上学的原理をなしている。

従来型認知科学はまた、前進的なリサーチプログラムだといえそうである。そのことは、一九八〇年代に「コネクショニズム」の立場が登場してきた経緯を考えてみればよくわかる。

古典的計算主義によると、認知システムは直列的な記号計算を行う一種のデジタルコンピュータだと考えられる。しかし、こうした考え方には事実と合わないところがある (Chaplin 2010: 4143)。まず、そもそも脳はデジタルコンピュータとはまったく違った構造をしている。デジタルコンピュータは、さまざまな部品 (CPU、メモリ、ハードドライブなど) を電線でつないだ構造をしているが、脳はそうに区画されていないのだ。また脳とデジタルコンピュータは機能面でもさまざまな違いをもっている。たとえば、デジタルコンピュータの機能は脳の機能に比べて、圧倒的に脆弱である。前者はその直列的な構造のために一箇所でも損傷があれば、大きく機能を損なうことになる。それに対して、脳は一部に損傷を負っても、認知や行動への影響は限定的なことが多く、目に見える影響は何もないことも少なくない。あるいは、脳はデジタルコンピュータではありえない速度で認知や行動を実現する。ニューロンが刺激を伝達する速度を考えると、認知が直列的な記号計算によって実現されているとは考えにくいのである。

一方で、コネクショニズムによると、認知システムは一種のコネクショニストネットワークだという。コネクショニストネットワークにおいては、それぞれは一定の値で活動するだけの単純な「ノード」が

いくつかの層をなして結びついている。それぞれのノードは他の複数のノード（典型的には他の層のノード）と結びついており、その結びつきを通じて刺激を伝達しあっている。それゆえ、入力層のノードに一定の刺激が与えられると、その刺激はネットワーク全体に伝えられ、ネットワーク全体において一定の活動パターンが生じる。コネクショニズムによれば、認知とは、離散的な記号を段階的に変形していく過程ではなく、各ノード間の単純な結びつきを通じて、認知システム全体に一定の活動パターンが生じる過程なのである。

そして、コネクショニズムには、古典的計算主義に生じたような問題は生じない。まず、コネクショニストネットワークは、そもそもシナプスを介してニューロンが結びついた脳の構造を模している。また、コネクショニストネットワークには脳と似たような冗長性がある。つまり、ネットワークの一部に損傷を与えても、ノード間の結びつきの多様性によってネットワーク全体の機能は維持できるのである。さらに、コネクショニストネットワークは直列的な計算ではなく、多くのノード間の刺激伝達を並行処理するため、デジタルコンピュータよりも圧倒的に速い速度で情報処理を行うことができるのだ。

リサーチプログラムという観点からすると、コネクショニズムが登場してきたのは、従来型認知科学の核仮説（認知の情報処理モデル）を古典的計算主義と矛盾した一連の事実から守るためであったと見なすことができる。そして、コネクショニズムの考え方は、ただ情報処理モデルと脳に関する事実を形式的に整合させたのではなく、コネクショニストネットワークと脳に共通の機能的特徴に関する事実による確証もえている。このように古典的計算主義が脳に関する観察的事実と不整合を起こし、そこからコネクショニズムが登場してきた経緯を見るならば、従来型認知科学が前進的なりサーチプログラムであるこ

とは、まず間違いないと考えられる。

3 エナクティヴ・アプローチというリサーチプログラム

従来型認知科学に対するヴァレラの批判

従来型認知科学は十分に前進的なりサーチプログラムなのだとすると、どうしてヴァレラらは、エナクティヴ・アプローチという新たなプログラムを提案したのだろうか。エナクティヴ・アプローチをリサーチプログラムの観点から整理する前に、ヴァレラらが新たなリサーチプログラムの必要性を感じた理由を簡単に述べておこう。

ヴァレラらによれば、従来型の認知科学には、少なくとも二つの重大な問題点がある。ひとつは古典的な哲学的な問題である。従来型認知科学は知覚の表象主義を採用しているが、こうした知覚論は実在論と観念論のあいだのジレンマに結びつくというのである。知覚の表象主義は、一見すると、心から独立した世界に関する実在論（形而上学的実在論）を前提とする。しかし、表象主義が正しいとすると、わたしたちが知覚において直接に経験するのは世界の内的モデルであって、外部の世界そのものではない。それゆえ、わたしたちは形而上学的実在論を信じる根拠をもたないことになる。では、通常、外部の実在的世界だと信じられているものは何なのだろうか。形而上学的実在論をとれないとすると、もはや観念論をとるしかないように思われる。つまり、世界とは認知システムの内的モデルを外部に投影したものでしかないというわけである。しかし、このように考えると、世界は本質的に心に依存しているという点で一種の夢や幻覚でしかないことになる。要するに、知覚の表象主義をとると、独断的な形而上学的実在論か、とうてい信じることのできない観念論か、という哲学的にはとても納得できない二つの立場のあいだで選択を迫られることに

なってしまうのである (cf EM 1368)。

もうひとつは科学的な問題である。認知に関する情報処理モデルは、脳の神経生物学的な構造に関する事実と合わないというのだ (EM 1389 ⑩)。古典的計算主義だけでなく、コネクショニズムにおいても、脳活動は、環境からの入力によって引き起こされ、環境への行動出力を生成するものと想定されている。しかし、ヴァレラによれば、脳はニューロンのネットワークであるだけではなく、自らの活動によって自らの活動を生み出し、その後の自らの活動の基盤となる自らの構造も生み出す、循環的な機能的構造をしている。脳は「作動的に閉鎖」した「自律的システム」なのである。言い換えると、脳活動は環境からの影響を受けつつも、つねにその直前の脳活動によって形成され、直後の脳活動を形成している。また、そうした脳活動は、脳の構造に依存して成立する一方で、ニューロン同士の結びつきを変化させることによって、脳の構造を形成する役割も果たす。それゆえ、ヴァレラらは、脳は感覚入力から情報を読み取って、内部に世界を再現する情報処理装置にふさわしい構造をしていないというのである。

もちろん、こうした問題点があるからといって、従来型認知科学のリサーチプログラムを放棄しなければならないわけではない。むしろ、このリサーチプログラムに参加している科学者や哲学者にとっては、こうした問題点は理論を更新するための原動力となる。しかし、ヴァレラらは、これをむしろ新たなリサーチプログラムを打ち立てるための機会ととらえたわけである。

エナクティヴ・アプローチのリサーチプログラム

エナクティヴ・アプローチというリサーチプログラムの堅い核をなすのは「認知システムの生物学的モデル」と呼ぶことのできる考え方

である。すなわち、従来型の認知科学が、認知主体をコンピュータにぞらえて、認知を情報処理の働きだと仮定したのに対して、エナクティヴ・アプローチは、認知主体とは身体をもつて環境のなかを生きる生物であり、認知とは生物が環境を生きることに伴う働きであることを強調する。この考え方は「生命と心の連続性のテーゼ」(Froese and Di Paolo 2009)とも呼ばれる。

エナクティヴ・アプローチの最も基礎的な形而上学的原理をなすのは、認知とは世界を「エナクトする」ことだとする考え方である。エナクトするとは、世界を「認知システムの身体において実現している構造と切り離すことのできない差異の領域として」(EM 140)意味づける働きを意味する。とくにヴァレラらが強調するのは、これが認知システムの内部に世界を再現する表象作用ではないということである。エナクティヴ・アプローチによれば、環境のなかを生きることに伴う認知とは非表象的な「エナクション」なのである。

これがどのような働きであるかを説明するために、ヴァレラらは認知システムを単純化したモデルとしてセルオートマトン「ビットリオ」を持ち出す (ibid. 151-7)。ビットリオは、それぞれ二つの状態 (0, 1) しかとらないセルを円環状に配列したシステムである。各セルの状態はその現在の状態と隣接したセルの状態から関数的に決まる。セルの状態がどのようにに変化するかは、こうした関数 (パラメータ) をどのようにに設定するかによって、さまざまでありうる。ここではさらに、ビットリオが状態 0 や状態 1 の物質がランダムに浮遊する環境に放り込まれている状況が考えられる。こうした物質がビットリオに接触すると、各セルの状態はビットリオの内部の状態だけでなく、環境内の物質の状態にも影響を受けて決定することになる。すると、ビットリオは、その活動パターンによって、もともとの環

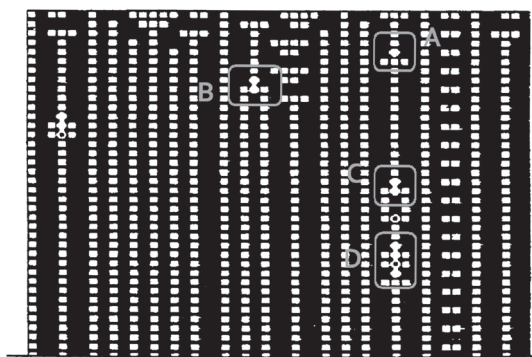


Figure 8.4

A Bittorio response to a sequence of double perturbations.

図1 (varela et al.1991,155の図を一部改変)

境それ自体には含まれない差異を生み出すことになる。図1は、ビットリオの状態の時系列であり、横軸でビットリオの各セルの状態、縦軸で時間の経過を表している。黒色は状態0であること、白い正方形は状態1であること、(白ないし黒の)丸は環境内の物質の接触があったことを表している。たとえば、Aの部分からは、ある時点であるセルが物質の接触を受け、その次の時点でその両隣のセルの状態が変化して、さらに次の時点でその二つのセルの状態が接触前の状態に戻ったことが見て取れる。それと同じように、Dの部分では、あるセルに四回連続で接触があり、両隣のセルの状態が変化するが、最後の接触の次の時点で接触前と同じ状態が取り戻されていることがわかる。それに対して、BとCの部分では、ある時点であるセルに接触があり、その次の時点で両隣のセルの状態が変化するが、それと同時に最初のセルに二回目の接触があり、さらに次の時点で両隣のセルの状態が維持されている。つまり、単発の接触があったときや四回連続で接触があったときとちがって、二回連続で接触があるときには、接触を受けたセルの両隣のセルが接触前と違う状態をとるにいたっているのである。

つまり、このビットリオ

は、もともと環境内の物質が二回連続で接触してくる状況を内的に表象する装置を搭載しているわけではないにもかかわらず、それ自身を構成するセルの配列と性質(どういった関数にしたがって状態変化するか)に基づいて、二回連続の接触がある状況とその他の状況に対して異なる活動パターンを示すようになっていく。言い換えると、ビットリオはそれ自身の構造に基づいて、それ自体としてはランダムな環境のうちに一定の抽象的なパターンを非表象的に特定している。それゆえ、ヴァレラらは「ビットリオは、その自律性(作動的)閉鎖」に基づいて、ランダムな環境という背景から意味のある領域を選び出している、ないし生み出している、という意味である種の解釈を行っている」(EM 156)という。

さて、ここまでエナクティヴ・アプローチの最も基礎的な形而上学的原理を見てきたが、より具体的なレベルでの形而上学的原理としては「知覚は知覚に誘導される行為のうちにある」という考え方がある(EM 173)。つまり、知覚とは環境のなかでの身体的行為に伴うエナクシオンの働きだという仮説である。これがまず意味するのは、知覚とは、ビットリオが環境内にそれ自身の構造に基づいた差異を生み出したのと同じように、知覚者の身体的構造と切り離すことのできないような仕方では環境を意味づける働きだということである。また、知覚は環境の内的モデルを生成する表象システムではなく、感覚システムと運動システムを特定の仕方で結びつけることによって環境内での身体的活動を形成する感覚運動的構造に基づいて成り立つ、ということも意味する。

ヴァレラらはまた、エナクティヴ・アプローチの中心的な考え方として、「認知的構造は、行為が知覚に誘導されうようにする再帰的な感覚運動的パターンから創発する」(EM 173)という仮説も提出して

いるが、これもリサーチプログラムの形而上学的原理をなしていることと見ることが出来る。つまり、脳の循環的な機能的構造のために、知覚に誘導された身体的行為は、そのときの認知システムの構造に依存するだけでなく、認知システムの構造を変化させる効果ももっている。それゆえ、わたしたちは環境をそのつどの感覚運動的行動と直接には結びつかない概念的な観点から意味づけることもできるが、そうした概念的な認識を可能にする認知的構造は、身体的行為を通じて認知システムの構造が変化してきた結果として形成されてきたのではないか、というわけである。

第二節 エナクティヴ・アプローチにおける現象学的作用

ここまで、エナクティヴ・アプローチとは、認知システムの生物学的モデルを核仮説として、認知とは環境のなかに意味を生み出すエナクシオンの働きだとする考え方を基礎的な形而上学的原理とするリサーチプログラムだと解釈できることを主張してきた。しかし、これだけではヴァレラらのエナクティヴ・アプローチを十分に特徴づけられたとはいえない。というのも、彼らは「認知科学における研究を展開するためには、(…)身体性の二重の意味を明確に主題化する必要がある」(p.28)ともいうからである。ここで「身体性の二重の意味」という言葉が表すのは、環境内での身体的な活動は、生理学、生物学、心理学、生態学などの客観的分析の対象にもなるし、現象学的反省的分析の対象にもなりうるということである。つまり、エナクティヴ・アプローチにおいては、認識や行動における身体的経験の現象学的分析が重要な役割を果たすとも考えられている。

しかし、ここでヴァレラらはどのような意味で現象学が重要だと考えているのだろうか。この節では、エナクティヴ・アプローチをひと

つのリサーチプログラムとする観点に基づいて、そこでの現象学的作用を検討したい。

1 エナクティヴ・アプローチにおける現象学的作用の一般的な特徴づけ

エナクティヴ・アプローチはリサーチプログラムだという解釈は、その評価方法に関して一定の見方を含意する。すなわち、エナクティヴ・アプローチはリサーチプログラムなのだとすると、それは前進的なのか、退行的なのか、という観点から評価されなければならない。逆にいうと、エナクティヴ・アプローチそのものは、認知や行動の仕組みに関する個別的な理論ではないので、そうしたものを正確に理論化できているかどうかという真偽の観点から評価されるべきではないことになる。

そうだとすると、エナクティヴ・アプローチにおいて現象学に期待される役割が何なのかも知ずと見えてくる。すなわち、それはリサーチプログラムを前進的に展開するのに貢献することだと考えられる。前進的なリサーチプログラムとは、すでに見たように、新たな理論が古い理論よりも多くの経験的内容をもち、ときに実験や観察による確証もえるような仕方で研究を進展させるものをいう。したがって、エナクティヴ・アプローチにおいて現象学に求められているのは、認知や行動の仕組みに関する新たな仮説を生み出すのに寄与すること、そして、個別の理論の検証に寄与することであると考えることができる。最後に、これが具体的にはどのようなことを意味するのかを見るために、エナクティヴ・アプローチの知覚研究の例を二つ簡単にとりあげてみたい。

2 現象学的作用①…補助仮説の検証

エナクティヴ・アプローチの形而上学的原理をなす「知覚は知覚に

誘導される行為のうちにある」という考え方は、一見すると、知覚に関する日常的な事実と合わない。というのも、素朴に考えると、知覚とは、環境をみずからの身体的構造との関係において意味づけるというよりも、わたしたちの心や身体のある方と独立に存在する世界そのものを把握する働きであるように思われるからである。

しかし、これは逆にいうと、エナクティヴ・アプローチは、知覚経験のあり方について、わたしたちは環境をみずからの身体的構造との関係において経験しているはずだ、という仮説を唱えていると見ることが出来る。そして、この仮説は知覚に関する現象学的記述によって確認することが出来る。たとえば、サッカー選手の経験に関するメルロ＝ポンティの有名な記述がある。

行為をおこなう選手にとって、サッカーフィールドは（…）力線（タッチライン）や「ペナルティエリア」を区切る線」に満ちている。また、いろいろな区画（たとえば敵選手のあいだの「穴」）に区切られており、各区画は選手に一定の行為を要求し、始めさせ、そのかす。しかも選手はそれに気づいていないも同然なのだ。フィールドは、選手に与えられてはいないが、その実践的志向に内在する項として現前している。選手はフィールドと一体となつて、たとえば、ゴールの方向を自分自身の身体の垂直方向や水平方向と同じくらい直接に感じる（Merleau-Ponty 1942: 1823）

サッカーをプレーしているとき、選手はフィールドの白線、他の選手、ゴールマウスなどにいちいち注意を向けて、その形や大きさや方向を知覚するわけではない。しかし、こうしたものはまったく知覚されてはいないわけではなく、自分のプレーを規制し、制約するものとし

て、選手の知覚経験の一部をなしている。つまり、サッカー選手の環境は、自分の身体がまさにいまサッカーという身体的活動に従事していることとの関係において経験されているのである。これは日常的な知覚経験のあり方についてエナクティヴ・アプローチの観点から立てられた仮説を裏付ける現象学的記述だといってよいだろう。

3 現象学の役割②…新たな経験的内容の生成

「知覚は知覚に誘導される行為のうちにある」という考え方が日常的な知覚経験のあり方と合わないように見える場面はほかにもある。たとえば、とくに行為に従事していないときでも知覚経験はえられるように思われる。また、環境はつねに身体的構造との関係において知覚されるわけではなく、わたしたちは環境内の事物をそのときに取り組んでいる活動との関係においてではなく、それ自身の内在的な特徴（形や大きさなど）とともに知覚することもあるように思われる。

こうした事実は、論理的には、知覚をエナクシヨンの働きだとする仮説を放棄する根拠となりうる。しかし、エナクティヴ・アプローチがリサーチプログラムであるとする、その方法的な制約によつて、これはむしろ、どうしてそうした現象が生じるかを説明する理論（ないし補助仮説）を要求するものと解釈される。つまり、このように一見するとエナクティヴ・アプローチの観点から理解しがたいような事実は、新たな理論や仮説を生み出し、このリサーチプログラムを進展させる機会となるわけである。

こうした理論形成ないし仮説形成の過程においても、エナクティヴ・アプローチは現象学を参照することができる。たとえば、環境内の事物をそのときの身体的活動との関係においてではなく、それ自身の内在的特徴とともにそれ自体として知覚する経験について、メルロ＝ポン

ティは次のように述べている。

事物はそれに対する私の身体の手がかりのなかで構成される。事物は、まずは悟性に対する意味ではなく、身体の視察によってアクセス可能な構造である。(…) 事物のあいだの関係または事物のさまざまな局面のあいだの関係は、つねにわれわれの身体によって媒介されており、自然全体はわれわれ自身の生が演出するもの、あるいは一種の対話における相手なのである。(Merleau-Ponty 1945, 376)

つまり、メルロ＝ポンティによれば、事物は(サッカー選手がタッチラインやゴールを知覚するときのように)はつきりと知覚者の身体的活動との関係で意味づけられていなくても、知覚者の環境内での身体の働きのなかで意味づけられているというのである。これが正しいとすると、知覚を環境内での身体的行為に伴う働きだとするエナクティヴ・アプローチの立場は、事物はそれ自身の内在的な特徴とともに知覚されることがあるという事実と整合できることになる。つまり、ここでメルロ＝ポンティが打ち出している見方は、エナクティヴ・アプローチの知覚の概念を守る補助仮説だと見ることができる。

こうした一般的な見方を打ち出しただけでは補助仮説を形成したというには十分な経験的内容がないという反論があるかもしれない。これはたしかにその通りである。しかし、事物をそれ自体として知覚する経験も身体的行為のなかで形成されるという一般的な考え方からは、たとえば、関連する感覚運動的構造に障害を負えば事物をそれ自体として知覚できなくなるはずだ、といったもう少し具体的な仮説を導き出すことができる。つまり、経験に対する現象学的分析は、ただ

ちに検証可能な補助仮説を生み出すものではないにしても、そうした補助仮説の基礎となる原理的な考え方を生み出すのには十分に利用可能なのである。

もちろん、このようにして与えられるのは、あくまでも補助仮説であって、認知や行動の仕組みに関する完成された理論ではない。こうした補助仮説はさらなる検証にさらされ、エナクティヴ・アプローチに従事する科学者たちは、それに合わせて次々に理論を更新していくのでなければならぬ。その過程のなかで、つねに新たな内容をもった仮説が生み出され、ときにそうした仮説が事実によって確認されていく限りにおいて、エナクティヴ・アプローチは前進的なプログラムであることになる。

暫定的結論

エナクティヴ・アプローチにおいて現象学に期待される役割を明確にすることを目指して、ここまで考察を進めてきた。まず、エナクティヴ・アプローチはひとつのリサーチプログラムとして理解できることを示した。その場合、エナクティヴ・アプローチは「認知システムに関する生物学的モデル」ないし「生命と心の連続性テーゼ」を核仮説として、認知とは非表象的なエナクシオンの働きだとする考え方を基礎的な形而上学的原理としながら、認知や行動の仕組みを追求するリサーチプログラムだと考えられることになる。そうすると、エナクティヴ・アプローチにおいて現象学に期待されるのは、このリサーチプログラムの前進に貢献することだと考えることができる。本稿の最後では、知覚を例にとり、現象学をこうした点においてエナクティヴ・アプローチに役立てるといというのが具体的にどのようなことになるのかを簡単に検討した。

私にはリサーチプログラムという観点がエナクティヴ・アプローチに対する展望をえるのに役立つものであることは確かであるように思われる。だがその一方で、こうした観点によつて、ヴァレラらの描いていたエナクティヴ・アプローチの全体像を捉えられるのかどうかは心許ない。エナクティヴ・アプローチが何よりもまず認知科学における新たな方法論の提案なのは確実に思われる。その一方で、その狙いが狭い意味での方法論的議論にとどまるものではないこともまた明らかなのだ。エナクティヴ・アプローチの全体像とそこでの現象学の位置づけを正確に理解するためには、リサーチプログラムという観点をとることで見逃されてしまったことはないかも知念深く検討する必要がある。

(注1)「エナクティヴ」というキーワードを掲げる立場は他にもあるが、特に現象学の意義を強調する立場として、本稿ではヴァレラらの立場だけを取り上げる。

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

その他の参考文献

Froese, T., and Di Paolo, E. (2009) "Sociality and the Life-Mind Continuity Thesis," *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 8 (4) : 439-63.
Lakatos, I. (1968) "Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes," *Proceeding of the Aristotelian Society* 69: 149-86.
Lakatos, I. (1970) "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," In *Criticism and the Growth of Knowledge*, edited by I.

Lakatos and A. Musgrave, 91-195. Cambridge: Cambridge University Press.

Merleau-Ponty, M. (1942) *La Structure du Comportement*. Paris: Presses Universitaires France.

Merleau-Ponty, M. (1945) *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.

Shapiro, L. (2010) *Embodied Cognition*. London: Routledge.

(宮原克典・みやはら かつのり・ハーバード大学／東京大学)

相互作用としての経験

——エナクティヴィズムからデューイへ——

呉 羽 真

(……) 経験とは第一義的に行うことに関わるものになる。(……) 行うことと受け取ることの間のこの緊密な結びつきが、われわれが経験と呼ぶものを形作る。切り離された行為も受容も、いずれも経験ではない。(Dewey 1920/1982, p.129)

一 序論…相互作用としての経験

あなたが動物園に出かけてパンダの絵を描くとしよう。パンダの特徴を正確に捉えるために、あなたはせわしなく姿勢と位置を変え、目や頭を動かす。こうして日常体験を振り返れば、われわれは世界を経験する際に絶えず運動しており、そのおかげで豊かな経験を享受できていることに気づかされる。では、運動行為は経験において正確にはどんな役割を演じているのだろうか？ 一つの答えは、それが経験にとって不可欠な構成要素である、というものだ。経験は環境を感覚する側面に加えて環境に働きかける側面をもつとするこの見方を、「経験の相互作用説」と呼ぶことにしよう。

この説は、かつてプラグマティストや現象学者が唱えたものである。例えばデューイは、子どもが蝋燭の炎を見るところという事例を取り上

げて、次のように論じている。

(……) われわれの出発点は感覚刺激ではなく感覚・運動協調(……)であり、ある意味で一次的なのは運動で二次的なのは感覚であり、体と頭と目の筋肉の運動が経験されるものの質を決定する。言い換えれば、本当の出発点は見るという作用である。それは、光の感覚ではなく目を向けることである。(……) 感覚も運動もこの作用の外部ではなく内部にあるのだ。(Dewey 1896/1972, pp.97-98)

またメルローポンティには、次のような記述が見られる。

わたしの手が動物を捕まえる道具を持つて、もがいている動物の一つ一つの動きを追うとき、わたしの運動の一つ一つが外的刺激に反応していることは明らかである。しかし、わたしが自分の受容器をその影響下に置く運動がなければその刺激が受け取られないことも明らかである。(Merleau-Ponty 1942/1963, p.13)

以上の箇所で両者はともに、われわれの経験は、環境に働きかける運動作用とその結果を受け取る感覚作用が相互に決定し合うサイクルとして成立する、と主張している。

近年、認知科学の哲学において、これと類似する見方が「エナクティヴィズム」の名で登場した。エナクティヴィズムは、ヴァレラら (Varela, Thompson & Rosch 1991) が提唱して以来、ノエのそれを始めとする様々なバージョンを派生させてきた。それら諸バージョンに共通するのは、運動行為を経験（特に知覚経験）の不可欠な構成要素と考える点であり、従ってエナクティヴィズムは相互作用説の一形態——言わばその認知科学版——と見なせる¹⁾。その主張は、以下のように定式化される²⁾。

(……) 感覚プロセスと運動プロセス、知覚と行為は、生きられた認知においては根本的に不可分である。(……) 知覚とは知覚的に誘導された行為に存する。(ibid., p.173)

知覚するとは、ある仕方で行うことである。(……) 知覚とは、われわれが行うものである。(Noë 2004, p.1)

ヴァレラらやノエはこの説を、心理学などの知見を証拠に挙げることで、知覚を脳内の表象構築プロセスと見なす認知科学の標準的見方に対する一つの代案に仕立て上げてきた。だがエナクティヴィズムは、現象学寄りの論者からは多くの支持を集める一方で、認知科学の哲学では激しく批判されている。論争の中で浮き彫りになったのは、エナクティヴィストたちの引き合いに出す証拠が実は彼らの主張を支持するものではなく、むしろそれにとって不利な証拠が積み上げられているということである。

本稿では、こうした議論状況を確認した上で、相互作用説の先駆者であるデューイの経験の理論を祖上に上げて、この説の意義を再検討する。その狙いは、単にエナクティヴィズムが根拠薄弱であることを示すだけでなく、経験の相互作用説をそれが適切に評価されうる文脈へと位置づけ直すことにある。デューイが「相互作用としての経験」

という考え方を提唱した動機は、エナクティヴィストたちのそれとは異なり、日常体験をより実り豊かなものへと改善するという実践的なものだった。本稿では、こうした実践的関心の下で相互作用説を再評価する可能性を探りたい。

二 エナクティヴィズムとは何か

まずエナクティヴィズムの主張を明確化しよう。ヴァレラらやノエは、認知科学における標準的知覚理論の二つの想定を否定する。第一の想定は、知覚とは感覚刺激に基づいて世界の表象を構築する脳内のプロセスだ、というものである。標準的な視覚理論によれば、知覚者の直面するタスクは、二次元の網膜像から三次元の内容をもった表象を構築することにある。しかしエナクティヴィストによれば、知覚とは、「脳内のプロセスではなく、動物全体が行う一種の技巧的活動である」(Noë 2004, p.2)。この際、脳内の表象は知覚経験に介在していない (e.g. Varela et al. 1991) か、それによって不十分である (e.g. Noë 2004) とされる。第二に、エナクティヴィズムは、認知システムは入力システム、中央処理装置、出力システムの三つの独立のサブシステムから成る、という「古典的サンドイッチモデル」(Hurley 1998) を拒絶する。エナクティヴィストによれば、感覚知覚の能力と運動行為の能力は密接に結び付いており、入力システムと出力システムは分離できない。そして思考の能力は、独立の中央処理装置によって実現されているのではなく、感覚・運動能力の中に息づいているのだ。

エナクティヴィズムの核心は、知覚経験を、環境に働きかける行為を含んだ生物・環境間の身体的相互作用と見なす点である。ここで注意すべきは、われわれの見るものがわれわれの行う行為に何らかの仕方、依存することを認めない者はいない、という点である。目や頭、

胴体を正面に向けるか右や左に向けるかで見えるものが異なるのは当然である。しかし標準的見解は、この依存性を単に因果的なものと解釈する。すなわち、知覚とは感覚刺激を出発点とするプロセスであり、運動行為は刺激を変化させることを通して知覚内容に間接的影響を及ぼすにすぎないとされる。エナクティヴィストの主張はこれと違って、知覚経験が運動行為によって構成される、と認めるものである。この際、知覚経験が運動行為に因果的に依存するという事実から、前者が後者によって構成されるという結論をじかに導き出すことは誤りである (cf. Block 2005, Aizawa 2007)。これは例えば、明治維新が黒船来航によって引き起こされたからと言って、黒船来航が明治維新の構成要素であることにはならないのと同様である。「因果」と「構成」の区別は自明ではないが、運動行為が知覚経験を構成するか否かを決める一つの基準とされてきたのは、前者が後者にとって不可欠か否か、という点である。なぜなら、もし運動行為の有無に関わらず知覚経験が生じうるならば、行為と経験を互いに外的な原因と結果として分離することが可能だからだ。

そこでエナクティヴィストたちは、様々な事例を挙げて、知覚経験が運動行為を必要とすることを示そうとしてきた。次節では、彼らの企図の成否を検討する。

三 エナクティヴィズムへの反論

本節では、ヴァレラらおよびノエが挙げる事例とその解釈を、批判者たち (e.g. Block 2005, Prinz 2006, 2009, Aizawa 2007) からの反論を参照しつつ検討し、知覚経験が運動行為によって構成される、という主張が根拠を欠くことを示そう。

ヴァレラ、トンブソン、ロッシュの議論 ヴァレラら (Varela et

al. 1991) は、知覚経験が運動行為を必要とすることの証拠として、二つの事例を挙げている。一つは、回転木馬実験の被験者 (ネコ) である (cf. Held & Hein 1963)。この実験では、二匹の子ネコが、一方が自分で歩けるように地面に立たされ、他方が籠に入れられて宙にぶら下がる、という仕方で回転木馬に括り付けられた。この場合、後者は自分では歩けず、前者が歩くのに伴って籠ごと動くだけである。籠に入れられていたネコは、回転木馬から解放されても、うまく足を運べなかったり、視覚的断崖を避けなかったりした。ヴァレラらはこの実験結果を、ネコは視覚を用いて適切に行うことができないせいで正常に見ることができない、と解釈する。だが、プリンツ (Prinz 2006) が指摘するように、この結果は、籠に入れられたネコが正常な視覚経験をもたない、という証拠にはならない。なぜなら、そのネコは正常な視覚経験をもつが、それをうまく運動行為に結び付けられなかった、と解釈する余地があるからだ。

ヴァレラらが挙げる二つ目の事例は、触覚・視覚置換システム (TVSS: tactile visual sensory substitution system) の使用者である (cf. Bach-y-Rita 2002)。これは、頭部に装着されたカメラの捉える視覚イメージを、身体部位 (腹や背中、腿など) に取り付けられた刺激器の振動や電気のパターンへと変換することにより、盲目の被験者が触覚を通して周囲の光景に関する空間的情報を入手することを可能にする装置である。訓練を経てこの装置の使用に慣れた被験者は、頭部や全身を動かしてカメラを操作できる場合、われわれが物を見る場合のように (皮膚上のイメージではなく) 空間内のイメージを経験するようになった、と報告する。ヴァレラらはこの実験結果を、使用者がTVSSを操作する行為を通して対象を「見て」いる、と解釈する。しかしこの結果は、視覚経験が運動行為を必要とすることの証拠としては

不十分である。なぜなら、第一に、被験者は文字通りに対象を見ているのではなく、触覚経験を享受し、それに基づいて離れた対象の位置を非意識的に推論しているという解釈が可能であり (cf Prinz 2006)、また第二に、被験者がカメラの操作なしに「見る」ことができないのは、運動行為そのものが欠けているためではなく、疑似「視覚」経験に必要な刺激の変化が生じないためだとも解釈できるからである。

加えて、視覚経験にとって運動行為が不可欠である、という主張への反例として、手足を動かすことのできない四肢麻痺患者や、狙ったところに手を伸ばすことができない視覚性運動失調症患者のように、適切に行うることのできない人々でも、正常に知覚を行いうる、という事実が挙げられる。さらにアイザワ (Aizawa 2007) は、手術のために全身麻酔と神経筋遮断を施されて動けない患者でも物を見ることのできる、と指摘している。以上の点を考慮すれば、知覚経験が運動行為によって構成される、という説は経験的証拠によって支持されない、と言える。

ノエの議論 四肢麻痺や視覚性運動失調症の事例に訴えた反論に対してノエは、自分の主張が、すべての知覚経験は感覚運動的知識を行使することによって構成されている、というものであり、前述の事例は自分の主張に対する反例にはならない、と述べる (cf Noë 2004)。「感覚運動的知識」とは、運動行為と感覚刺激の間に成り立つ規則的な依存関係 (「感覚運動依存性」) に関する知識のことを指す。例えば、眼球や頭部、四肢の運動に伴って視界に入ってくるものは一定の仕方で変化するが、この変化は視覚運動依存性の一例である。ノエによれば、知覚者はこうした依存関係のパターンについての知識をもっている。例えば、あなたが動物園でパンダを見る場合、パンダの一部はフェンスに隠れて見えないが、どう動けば今隠れている部分を見るこ

とができるかを知っている。あなたはこの知識のおかげで、各瞬間にパンダの一部しか視界に入っていないにもかかわらず、パンダ全体を見ているように感じる。こうして、知覚経験は知覚者が感覚運動的知識を行使することによってその内容を獲得するのであり、適切な感覚運動的知識を欠いた生物は正常な知覚経験を享受できない。だが、四肢麻痺患者も視覚性運動失調症患者もこの知識を保持しているため、これらの人々が視覚経験を行いうることは自分の主張の範囲内で認められる、とノエは論じる。

しかし、ノエの議論は二つの点で成功していない。第一に、彼は知覚経験が感覚運動的知識を必要とすることを示していない。第二に、彼は感覚運動的知識の行使に運動行為そのものが必要なのか否かを曖昧にしているが^④、これは問題を生じさせる。

第一の点から見ていこう。ノエ (Noë 2004) は、知覚経験が感覚運動的知識を必要とすることを示すために、感覚印象を受け取る能力ではなく、それを運動に結び付けて理解する能力の異常に起因するようない種類の盲目状態が存在する、と論じる。彼はこれを「経験盲」と呼び、二つの事例を挙げているが、いずれもその解釈には問題がある^④。

ノエが挙げる一つ目の事例は、先天性白内障の患者である。その患者たちは、手術によって視覚器官が回復しても、視力が正常に回復しないことがある。例えば彼らは、顔を顔として見るができないう相対失認を患っていた。ノエはこれを、患者たちは感覚運動的知識をもたないために視覚印象を運動行為に結び付けて理解することができず、見る能力そのものを欠いているのだ、と解釈する。しかしこれは、回復後の白内障患者が正常に見ることができないことの最良の説明ではない。例えばサックス (Sacks 1985) によれば、先天性白内障から回復したある患者は、網膜の中心窩が機能しないために対象に焦

点を結ぶことができず、また視覚記憶を欠いているために視覚印象を理解することができなかった。ここから、その患者は単に、視覚と結び付いた注意や記憶の機能に異常があるために人の顔のような対象を再認できなかったのだ、と推測される。(類似の反論として、アイザワ (Aizawa 2007) も参照せよ。)

二つ目の事例は、逆転眼鏡実験の被験者である。逆転眼鏡とは(例えば、通常ならば右側からの光が目に入ってくるのと同じ仕方では左側からの光が目に入ってくるように)刺激が入ってくる方向を逆転させる眼鏡のことである。それを掛けた被験者は、単に(実際には左側にある対象が右側にあるように見えるといった仕方では)内容が逆転した経験をもつのではなく、内容の歪曲した経験をもつ。ノエはこの実験結果を、眼鏡が感覚運動依存性のパターンを変更するために被験者は適切な感覚運動的知識を欠いており、そのせいで内容の正常な経験をもちことができない盲目状態に陥っているのだ、と解釈する。しかし、ノエが引き合いに出す報告は正確ではない。実際には、この事例では、被験者は内容が正常に逆転した知覚経験を享受するのだ。例えば下條 (1999) は、逆転眼鏡を掛けると世界は逆転して見える、と明言している。頭の動きに伴う視野の揺れのせいで行動に不自由をきたすとは述べられているが、知覚内容が歪曲しているということはその記述から読み取れない。また、プリンツ (Prinz 2006, 2009) が言及する報告によれば、被験者が動こうとしない限り経験内容は正常に逆転しており、動こうとすると予期された感覚と実際に生じた感覚の相違のために失見当識が生じる。以上から、ノエは正常な知覚経験が適切な感覚運動的知識を必要とすることを示せておらず、それどころか彼の主張に反して、この知識をもたないことは盲目状態を引き起こさないと考えられる^四。

第二の点に移ろう。仮に知覚経験が感覚運動的知識の行使によって構成されとしても、当該の知識が運動行為なしに行使可能だとすれば、知覚経験と運動行為そのものに直接的結び付きはないことになる。この場合、知覚とは一種の行為である、というスローガンは看板倒れとの諷りを免れえない。この帰結を避けるためにノエは、知覚経験が運動行為を必要とすることを示す事例として眼球麻痺実験に言及している。この実験では、眼球と身体との運動を止めてイメージが投影される網膜上の位置を固定する。すると、イメージが視界から消失する。しかしこの実験結果は、彼の主張を支持するものではない。なぜなら、アイザワ (Aizawa 2007) が指摘するように、この状況では、眼球と身体を動かさなくても、イメージそのものを動かせば、イメージは消失しないのである。この事実から、イメージの消失を引き起こすのは運動行為の欠如ではなく、単なる刺激の変化の欠如だと考えられる。視覚経験の持続には網膜像の変化が必要だという事実は興味深い。標準的知覚理論の範囲内で十分に許容しうる。最終的にノエは、感覚運動的知識の行使に必ずしも運動は必要ないと譲歩するが (Prinz 2010)、これはエナクティヴィズムの中心的主張を放棄するに等しい。

論争は現在も継続中であり、今後新たな証拠が提示されて形勢が変化することもありえない。しかし現状を見る限りは、本節で示したように、エナクティヴィストたちは不適切ないし不十分な事例解釈に依拠しており、知覚経験が運動行為によって構成されるという主張は根拠を欠いている、と言える。なお注意しておくが、以上のことは、知覚を理解する上で運動行為に着目することが重要でないということを意味しない。これは例えば、黒船来航が明治維新の構成要素ではなく原因にすぎないからと言って、前者について知ることが後者を

理解する上で重要でないことにはならないのと同様である。近年、視覚プロセスにおいて眼球運動が演じる役割を解明する試みがなされているが (cf. Findlay & Gilchrist 2003) 、こうした試みの重要性を認めるためにエナクティヴィズムの過激な主張を受け入れる必要はないのだ。

四 デューイにおける経験の相互作用説

前節で述べた諸事実は、一見すると、経験の相互作用説の支えを奪い去るように思われる。しかし、結論を下すのは性急である。と言うのも、エナクティヴィストたちが相互作用説を位置づける文脈は、この説を評価する上で適切なものではなく、以下では、相互作用説の先駆者であるデューイがどんな問題意識の下でこの説を提唱したのかを特定することを通して、この説がもたらしている意義について提案を行いたい。先に論旨を言うと、デューイは、相互作用説を提唱することで、生において固有の意味を有したエピソードとしての経験がいかにして成立するか、そしてどうすればわれわれの生を豊かなものへと改善しうるかを明らかにしようとしていたのであり、この説はこうした問題意識に即して評価されるべきなのだ。

まず指摘すべきは、デューイが「相互作用としての経験」について語るとき、今日の認知科学で言うところの知覚的な経験について語っているのではない、ということだ。この点を理解するために、認知科学において「知覚」概念がどう規定されているかを確認しておこう。例えばマーは「見る」とは「目を向けることによって何がどこにあるかを知ること」 (Mar 1982, p.3) を指す、と述べている。これは知覚をその空間的内容によって規定するものである。すなわち、知覚経験は、諸々の対象が環境内にどう配列されているかについての情報

を知覚主体に伝達するものとされる。認知科学はこの意味での「知覚」を可能にするプロセスとメカニズムを特定しようとしており、この問題意識はエナクティヴィズム (特にノエのバージョン) にも引き継がれている。「わたしたちが何を知覚するかは、わたしたちが行うこと (……) によって決定される」 (Noe 2004, p.1) という言葉から見て取れるように、ノエの理論において、運動行為は知覚経験の空間的内容を決定する要因として要請されるのだ。

だがデューイは、この意味での「知覚」の解明を目指したわけではない。彼の著述には (筆者の知る限り) 知覚経験が空間的内容を獲得する仕方についての詳細な記述はない。それどころか彼は、経験が内容をもたないという説の提唱者として引き合いに出されることもある (cf. Javovides 2010) 。また実際に、彼が「経験」の例として挙げているものは、前述の「知覚」概念が指すものとは著しく異なる。例えば彼は、子どもが蠟燭の炎を見てそれに手を伸ばし、火傷を負うという出来事を取り上げて、それを「接触時の痛みを意味する光を見ること」 (Dewey 1896/1972, p.98) と「一つの拡大した経験だと述べる。さらには、親しかった友人との仲違い、パリのレストランでの食事、台風との遭遇といった出来事までもが、「経験」の名で包含される (cf. Dewey 1934/1987, p.43) 。これらの出来事はいずれも、認知科学においてそう言われる意味で「知覚的」な経験の範囲には収まりきらない。それらは、特定の感覚モダリティに特有の内容によって規定されるのではなく、むしろマルチモーダルな感覚知覚を含んでおり、さらには知覚的側面に加えて、認知的、情緒的、審美的などの多種多様な側面を兼ね備えている。むしろデューイは「経験」という言葉を、その日常的用法に従って、生という物語的構造をもった歴史を構成するエピソード一般を指すために用いていると考えられる。このような日常的

「経験」と比べれば、ノエらが語る「知覚経験」は一面的で抽象的なものと言わざるをえない。

デューイの相互作用説は、この意味での「経験」の成り立ちを解明するために提唱されたものであり、その要点は次の一節で表明されている。

一つの経験はパターンと構造をもつ。なぜならそれは、単に行うことと受け取ることが交互に生じるのではなく、両者が関係性の中で生じることだからだ。自分の手を火に突っ込み、それに焼かれることは、必ずしも一つの経験をもつことではない。行為とその結果は知覚の中で接ぎ合わされなければならない。この関係は意味を付与するものである。(ibid., pp.50-51)

詳しく解説しよう。デューイは、われわれが何かを見たり聞いたりしても、例えば注意の散漫のために、知覚された諸々の事柄が纏まりを成さないことがある、と指摘する。極端な例では、あなたが今日の九時五分から一〇時五分の間に行った事柄を全部集めても、一つのエピソードを成しはしないだろう。このような経験と対比して彼は、それを「あの食事、あの風、あの友情の破綻」(Dewey 1934/1987, p.44)といった仕方で語ることが可能にする統一——「物語的統一」(Jacovides 2010, p.149)と呼ばれる——をもった経験がある、と述べる。こうした経験は、無軌道にあるいは機械的になされる活動とは違って、意味をもつとされる。ある経験の「意味」とは、それがその後の経験を左右しうする仕方を指す。ある活動が有意意味な経験となるのは、生物がその活動において環境に働きかけ、またその結果として何らかの感覚を受け取る場合である。このように経験の統一性は、「取り入れる作用と送り出す作用の律動」(Dewey 1934/1987, p.62)によって決定される。これに対して、その中で能動的行為と受容的感覚の調

和が成立しない活動は、その後の経験に影響を及ぼすような有意意味なエピソードではなく、真の経験と呼ぶに値しないとされる。

さらにデューイは、行為と感覚の間に成り立つこの調和的關係を把握することによって、その後の活動をコントロールし、経験を豊かなものへと改善することが可能になる、と論じる。例えば、教育論の文脈では、火傷の痛みが手が火に突っ込むという行為の結果として把握されない限り、子どもはこの経験から学習し、火傷を避ける能力を身に着けることができるとされる (cf. Dewey 1896/1972, p.98; 1916/2004, p.134)。こうしてデューイは、学習には能動的な側面と受容的な側面の双方が必要であることを強調するのである。また美学の文脈では、行うことと受け取ることの調和こそが美的価値の源泉であり、芸術作品の創作と鑑賞のいずれにも見出されるべきものだ、と述べる。これら二つの経験はいずれも運動作用と感覚作用が調和した有機的サイクルとして遂行されなければならない。デューイはこう論じて、創作を能動的な活動、鑑賞を受動的な活動と断じる一面的な見方に異議を唱える。

以上のようにデューイは、経験の相互作用説を唱えることで、生をより調和の取れた、より価値あるものにする方法を提案しているのであり、その射程は教育的価値から美的価値の領域にまで及ぶ。この点を考慮すれば、経験の相互作用説が位置づけられるべき文脈はエナクティヴィストたちがそれを引き合いに出す文脈とは異なるのではないか、という疑問が生じてくる。つまり、この説の成否は、デューイが掲げていたような実践的目的に照らして評価されるべきではないだろうか、と。

五 結論

最後に、前節で述べた経験の相互作用説がもちうる意義に関する提案を、より広い視野から捉え直すことで明確化したい。

リード (Reed 1997) は、かつて生の意味を理解することを目指していた心理学が文学と切り離され、科学の一部となっていた経験を、ジェイムズの用いた「経験」という言葉が心理学の文献から姿を消していった過程に重ね合わせる。ジェイムズの言う「経験」とは、感覚的要素の寄せ集めではなく、物語的な生の諸局面を指すものだった。そして彼の『心理学原理』の影響下で「自然科学としての心理学」へ足を踏み入れたデューイもまた、相互作用説を提唱した際に、この「経験」概念を継承しているのである。彼の経験の理論は、心理学理論として提出されたものであると同時に、われわれの経験を改善するという実践的目的をもっていたのだ。

今日の心の科学ではこうした問題関心は失われている。そこでは、われわれの日常体験を様々な側面へと分解し、個別に説明することが試みられる。これは科学の正統な方法であって非難するには当たらないが、この際に行為と知覚が分離されることで、われわれの生を構成する諸経験の意味は見失われてしまう。これは、認知科学で主題化されている知覚経験がジェイムズやデューイの語る「経験」の一面にすぎないということ意味する。こうした状況に直面してなすべきは、われわれが日常で用いている概念に立ち戻り、そこから何が見失われているかを正確に特定することだろう。しかしエナクティヴィストたちは、経験の相互作用説を標準的知覚観に対する代案と位置づける際に、暗黙裡に認知科学の問題意識をそのまま引き継いでいるように見受けられる。この過程で彼らは、相互作用説を狭い問題意識の中に閉じ込め、この説の先駆者に見られた実践的関心を疎かにしてしまっているのではないかと。

「相互作用としての経験」という考え方が再評価されうるとすれば、それは、かつてジェイムズやデューイが示した道、すなわち日常体験を見つめ直し、より実り豊かなものに作り替えようとする試みの中でなされるだろう。こうした企図に照らして考えるならば、経験の相互作用説の可能性は未だ尽きてはいないのである。

註

(一) エナクティヴィズムの先駆者として、ヴァレラらはメルロ＝ポンティを挙げており、またデューイが言及されることも多い (cf. Gallagher 2014)。
(二) ヴアレラら (Varela et al. 1997) は、一種の形而上学的反実在論に基づき、「エナクト」という言葉で「心と世界が行為を通して共発生する」という事態を指している。しかしエナクティヴィストの中でもノエのような論者は、この言葉を単に、行為を通して内容をもった経験を生み出す、という事態を指すために用いている。

(三) ノエは、自分の主張に対する反例たりうるのは「完全に無活動で不活動な知覚者」(Noë 2004, p.12)だと述べて、知覚経験に運動行為が必要であることを示唆する一方で、「わたしたちが何を知覚するかは、わたしたちが行うこと (あるいは行い方を知っていること) によって決定される」(ibid., p.1)と述べて、知覚経験の内容を決定するものが行為そのものなのか感覚運動的知識なのかを曖昧にしている。

(四) ノエ (Noë 2004) はエナクティヴィズムを支持する事例として他に変化盲と不注意盲を挙げているが、彼の事例解釈が不適切であることは呉羽 (2014) で示した。

(五) ノエの他にも、眼球運動 (特にサッカード) を例に挙げて、感覚運動能力の欠損が知覚者を経験盲に陥らせる、と論じるエナクティヴィスト (e.g. Gangopadhyay 2010) がいる。しかし、サッカードが「行為」の名に値す

るかは疑わしく、またいずれにせよ知覚が「動物全体が行う活動」であることを示すには些末な事例である。

(六) この指摘は、仏教実践と認知科学研究の統合を試みたヴァレラら (Varcla et al. 1991) には必ずしも当てはまらない。しかし、彼らの議論において認知科学的な主張と実践的な提案が論理的にどう結びついているか、筆者には理解できなかった。

文献

- Aizawa, K. (2007). 'Understanding the embodiment of perception', *Journal of Philosophy* 104 (1) : 5-25.
- Bach-y-Rita, P. (2002). 'Sensory substitution and qualia', in A. Noë & E. Thompson (eds.) (2002). *Vision and Mind: Selected Readings in the Philosophy of Perception*, Cambridge, MA: MIT Press, pp.497-514.
- Block, N. (2005). 'Review of Alva Noë, *Action in Perception*', *Journal of Philosophy* 102 (5) : 259-272.
- Dewey, J. (1896/1972). 'The reflex arc concept in psychology', in *The Early Works*, vol.5, Carbondale: Southern Illinois University Press, pp.96-109.
- (1916/1980). *Democracy and Education (The Middle Works, vol. 9)*, Carbondale: Southern Illinois University Press. (チューニー『民主主義と教育 (上・下)』松野安男訳、岩波文庫、一九七五年)
- (1920/1982). *Reconstruction in Philosophy (The Middle Works, vol. 12)*, Carbondale: Southern Illinois University Press. (チューニー・デューウィ『哲学の改造』清水幾太郎・清水禮子訳、岩波文庫、一九六八年)
- (1934/1987). *Art as Experience (The Later Works, vol. 10)*, Carbondale: Southern Illinois University Press. (J・デューイ『経験としての芸術 (チューニー・ノート著作集一二)』河村望訳、人間の科学社、二〇〇三年)
- Findlay, J. M. & Gilchrist, I. D. (2003). *Active Vision*, Oxford: Oxford University Press. (J・W・フィンドレイ・I・D・ギルクリスト『マクティヴ・ビジョン——眼球運動の心理・神経科学』本田仁視監訳、北大路書房、二〇〇三年)
- Gallagher, S. (2014). 'Pragmatic interventions into enactive and extended conceptions of cognition', *Philosophical knowledge* 24 (1) : 110-126.
- Gangopadhyay (2010). 'Experiential blindness revisited: in defense of a case of embodied cognition', *Cognitive Systems Research* 11: 396-407.
- Held, R. & Hein, A. (1963). 'Movement-produced stimulation in the development of visually guided behavior' *Journal of Comparative and Physiological Psychology* 56 (5) : 872-876.
- Hurley, S. L. (1998). *Consciousness in Action*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Jacovides, M. (2010). 'Experience as complex events', *Southern Journal of Philosophy* 48 (2) : 141-159.
- 梶羽真 (2014) 「エナクティヴィスムと意識のありか——〈拡張した意識〉への反論」『哲学研究』第五九八号、四二・六二頁
- Marr, D. (1982). *Vision: A Computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, San Francisco: W. H. Freeman. (デューイズ・ヤー『ビジョン——視覚の計算理論と脳内表現』乾敏郎・安藤広志訳、産業図書、一九八七年)
- Merleau-Ponty, M. (1942/1963). *The Structure of Behavior*, translated by A. L. Fisher, Boston: Beacon Press. (メロロ＝ポントー『行動の構造』滝

浦静雄・木田元訳、みずさ書房、一九六四年)

Noë, A. (2004). *Action in Perception*, Cambridge, MA: MIT Press. (マルヴァ・ノエ『知覚のなかの行為』門脇俊介・石原孝二監訳、春秋社、二〇一〇年)

—— (2010). 'Vision without representation', in N. Gangopadhyay, M. Madary & F. Spicer (eds.) (2010), *Perception, Action, and Consciousness: Sensorimotor Dynamics and Two Visual Systems*, Oxford: Oxford University Press, pp.245-256.

Prinz, J. (2006). 'Putting the brakes on enactive perception', *Psyche* 12(1): 1-19.

—— (2009). 'Is consciousness embodied?', in P. Robbins & M. Aydede (eds.) (2009), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.419-436.

Reed, E. S. (1997). *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James*, New Haven, CT: Yale University Press. (ヒュートン・ス・リーム『魂から心へ——心理学の誕生』村田純一・染谷昌義・鈴木貴之訳、青土社、二〇〇〇年)

Sacks, O. (1985). *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, London: Duckworth. (オリヴァー・サックス『妻を帽子と間違えた男』高見幸郎・金沢泰子訳、ハヤカワ文庫、二〇〇九年)

下條信輔 (1999) 『意識』とは何だろうか——脳の来歴、知覚の錯誤』、講談社現代新書

Varela, F. J., Thompson, E. & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MA: MIT Press. (フランシスコ・ヴァレラ・エヴァン・トンプソン・エレンア・ロッシェ『身体化された心——仏教思想からのエナクティブ・アプローチ

チ』田中康夫訳、工作舎、二〇〇一年)

(呉羽真・くれは まこと・京都大学)

エナクティビズムと実存の忘却

一 エナクティビズム

「エナクティビズム」(enactivism) 概念が創始されたのは、F・J・ヴァレラ、E・トンブソン、E・ロッシユによる『身体化された心』⁽¹⁾ においてであった。エナクティビズムはこの著作において提唱された認知についての理解の仕方である。

エナクティビズムによれば、認知能力とはあらかじめ存在する世界を意識へと反映する能力というわけではない。むしろそれは道にたとえられる。「道は歩くことにおいて拓かれるという仕方でのみ存在する」(EM205/290)。つまり、認知が認知される世界を生みだす。そして認知する心自体も、そういう認知のあり方に規定されるという意味では、その認知とともに生みだされる。enactということばの含意のひとつはこの点である。つまり、enactという語は役を演ずること、法を実効化することなどの意味をもつが、認知は世界と心を実演し、そのことで実効あるものとなす(enactment)。認知とは生物が必要な情報を環境から抽出することである。しかしその情報とは元々あったものを受けたというより、生物が自らにとって必要なものを環境に働きかけてとりだしたものである。知覚以前にその情報が

佐藤 義之

あったかといえはそうは言えない。たとえば「なめらかさ」を考えてみよう。手を表面に沿わせ、等速度で、あまり早くない仕方で動かすことによって、それは感じとられる。しかしこういう「なめらかさ」は環境のうちに前もってあったものと言えるだろうか。何らかの必要性から表面の区別を必要とするようになった生物が、当該の手の動かし方を習得することにより、なめらかさという性質がこの世に生みだされる。つまり、「認知とは前もってあたえられた世界の前もってあたえられた心による表象ではなく、むしろ世界と心とが世界内の存在がなす多様な行動の歴史にもとづき実効化されること」(enactment)」(EM9/31)である。つまり世界も心も、この認知によってはじめてそういうものとして形作られるものである。

エナクティビズムはこのように、もともと外にあるものの受動的な受容という認知モデルを批判する。エナクティビズムの代表者の一人であるA・ノエによれば、そのエナクティビズムの認識観は、大きく二つの特徴をもつと言える⁽²⁾ (以下の特徴付けは前段落のエナクティビズムの特徴をより具体的なレベルでとらえ直したものである(1、身、う)。^①認知における能動的な身体活動の意義を高く評価すること(「身、

体化された行動としての認知」(EMEX 18)。なお、引用の傍点はイタリック。以下も)。②その一つの帰結として、認知において表象が核心的意義を果たしているという伝統的主張を見直すこと。

①は単に知覚の際に身体を使うというあたりまえのことを意味しているのではない。上述のなめらかさのように、身体やその動きとかかわりなしでは不可能な情報が世界に生みだされるのであり、その獲得が認知である。そのため、身体は情報の獲得の単なる道具や必要条件にとどまらない。情報自体が、私が身体的存在であるということと不可分の仕方で見みだされており、情報自体に身体性が反映されている。私がこの机になめらかさを感じるということは、私の身体がこのようなサイズの手をもっているということと不可分である。私の手のスケールが百分の一なら、同じ机の表面もなめらかどころか凹凸の多いものだろうし、また、表面に沿って動かすという動きが可能なためには、手の柔軟な動きが実現できるような身体をもっていなければならない⁽³⁾。

②知覚における身体活動を必然視するなら、知覚の際の身体は時間をかけて空間内を動きながら能動的に情報を集めるのである以上、静的瞬間的な受動として知覚を考えることが困難になる。このことが知覚における「表象」——本発表でいう「表象」は知覚表象に限定していて、概念的、命題的表象は含まない——の意義の見直しにつながる。ノエが(P・S・チャーチランドらの表現を借りて)「視覚とは網膜においてだけ使える情報にもとづいて視覚世界についての詳細な内的表象を作り出すということがらどこう教え」⁽⁴⁾ (AP21.22(33))と呼ぶものに批判が向けられる。この「教え」は表象が受動的な仕方を受けとられた感覚をもとに意識内で再構成された世界の詳細な再現だと理解している。この種の「教え」への批判は——批判の議論の

方向性はいくつか異なるものがあるけれども——、エナクティビズムの共通の柱のひとつである。

本発表ではエナクティビズムの全体的検討はできないが、エナクティビズムの核心にかかわるようなふたつの個別的問題点——いずれも②の論点にかかわるものである——を取りあげ、以下のふたつの節でそれぞれの批判的検討を試みることにしたい。その問題点にかかわる議論を行った人物は——いずれもすでに言及した人物だが——、ひとつ目の問題点についてはノエ、ふたつ目がヴァレラらである。彼らはいずれもエナクティビズムのなかの流派の代表者とみなされている⁽⁵⁾。具体的にはのちに詳述するが、エナクティビズムには、知覚世界の「実存的」ともいふべき諸々の意味を忘却している傾向が広く見られるように思われる。現象学の立場から当然に生じてくるこの種の批判を受け入れることで、エナクティビズムにとっても有益な進歩が見込めると私は考えている。

二 ノエの「知覚的現前の問題」

ノエは早くからJ・K・オリーガンと協力しつつ、認知科学の成果に立脚してエナクティビズムを展開した人物である。D・D・ハットーらはノエを「感覚運動エナクティビズム」(sensorimotor enactivism)の代表者のひとりとして位置づけている⁽⁶⁾。この呼称の表すように、ノエは身体運動に相関して知覚的現れが変化する法則性(感覚運動条件(sensorimotor contingencies)に注目して、このような法則をマスターすることが知覚にとって不可欠の条件であり、知覚する身体的主体はこういう法則性のマスターによって知覚の能力をえていると考え

る。
前節であげた表象中心の知覚観の見直し⁽⁷⁾もこの立場の大きな特

徴をなしている。ノエは協力者オリガンとともに、知覚は脳内に表象を形成することだという見解を批判する。オリガンのことばによれば、むしろ知覚において世界は「外部記憶」⁽⁸⁾とでもいうべきものである。つまり脳内に世界の表象を形成備蓄しそれを引き出すという脳資源の不経済な浪費をおこなわなくても、世界はそこにあるのだから、必要に応じて目前の世界から必要な情報を引き出せばよい。つまり現実の世界は私の内部の世界の記憶表象という倉庫——多くの古い知覚観は私の情報の直接の源⁽⁹⁾はここにあると考えてきた——に代わるもの、そういう意味で私の外部にある記憶の「代用」であり、「外部記憶」とでもいうべきものである。

このような見解をふまえて、ノエは表象にかかわるひとつの問題に取り組む。その問題を彼は「知覚的現前の問題」(the problem of perceptual presence) (AP59/91)と呼ぶ。本節ではこの問題に対する彼の解決を批判的に検討することで、エナクティビズムのかかえる問題点に迫りたい⁽¹⁰⁾。

私が光景をながめるとき、私はその光景のすみずみの詳細まで明確に見えているという感じをもつ。たとえばその瞬間に撮影したスナップショットをあとからながめた場合にも、この写真を撮ったときの光景がすみずみまで明確に見えるが、私は光景を見たときを思いだして、そのときはこの写真のように、眼前の光景がすみずみまで詳細・鮮明に見えていたという感じをもつ。しかしながら実はその感じは錯覚にすぎない。私の眼の構造から判断しても、詳細に見えるのは視野のごく中心部分にとどまるはずである。視野の中心を少し外れれば明確な見えは不可能となり、色彩への感受性も乏しくなる。したがって私の見ていたのはスナップショットのようなすみずみまで明確な光景でなく、焦点のみが明確で周縁は曖昧な像だったはずである。同様

のことはメルロ＝ポンティも古くから唱えていた。彼によれば、ひとは視線をあちこちに向けるという時間的経過によってすみずみまで明確に見ているのであって、一瞬ですべてを明確に見ているのではない⁽¹¹⁾。

先述のようにオリガンは、脳の資源の有効利用という別の観点から、焦点のみ詳細な世界認知を当然のこととみなす。視野のある部分が気になれば、そこに眼を向けさえすれば詳細な情報が手に入るのであるから、視野のすみずみまですべての情報を予め集めておく必要はない。そういうやり方は不経済きわまりないといえるだろう。おなじ理由からノエは、知覚において光景の表象があることは認めるものの (AP22/34)、光景の詳細な表象は脳内に築かれていないという。このような錯覚こそ、前節で触れた、知覚は詳細な脳内表象の形成だという「教え」をもっともらしく思わせる要因である。

しかし次の問題は、なぜこのような根強い錯覚をわれわれはもってしまうのか。その理由はなにかということである。この問いが先述の「知覚的現前の問題」である。

私は、今は詳細に見えていない部分にでも、目を向ければすぐにアクセスできる身体的能力をもつ。そのことを知っている。この即座のアクセス可能性が、すでにアクセスしているかのような感覚、つまり詳細が現前しているかのような感覚をあたえるのだとノエはいう。このことを実感させるために、ノエはコンピュータをたとえに使う (AP50/77)。遠く離れたところにあるサーバーのなかの情報に、インターネットにつながったコンピュータなら即座にアクセスできる。そのとき私はあたかもその情報が私の前のコンピュータのなかにあるかのように感じる。ネット上の長文の文字情報を読むとき、実際には画面をスクロールするたびに必要な部分がダウンロードされてい

るだけであるが、即座にアクセスできるため、私はその情報が私のコンピュータのなかにすべてまえてあるかのように感じるのだという。この全体の現前はヴァーチャルな現前である。

同様に私が今は詳細に見えていない部分にもすぐにアクセスできる身体的能力をもつなら、私はその部分が私に現出——ヴァーチャルな仕方——しているかのような感じをもちうるだろう、とノエは主張する。アクセスのための身体能力を可能にする一つの前提が、「感覚運動条件」である。それを駆使できることで即座のアクセスが可能になる。たとえば視野の一点に焦点を合わせるにはどうすればよいのか分かっているのが即座に当該地点の情報がえられる。

しかし私見を述べるなら、以上のノエの議論では「知覚的現前の問題」は解決できない。ヴァーチャルな現前を別の例で考えてみよう。私は闇夜に照明もない道を、強力な懐中電灯ひとつを頼りに歩いている。懐中電灯をもっているのだから、私は照らそうと思えばどこでも、しかも即座に照らし出すことができる。即座のアクセス可能性という条件はみたされている。しかし闇夜を歩く私は、決してすべてが見えている、という感じをもつことはないだろう。むしろ私は私をとりまく闇の未知感をひしひしと感じることだろう。

まずは当たり前のことだが、この場合は真つ暗な背景が決定的な意味をもっていると言える。私が詳細を見ていると感じることができるためには、少なくとも明るいときのようにはぼんやりと見えていなければならない。この例のように、闇の背景が私に未知性を訴えているようではない。

しかしもう一步進めて考えてみよう。私が「すべてが見えている」という錯覚をもつ日中の背景も、ぼんやりと見えているだけでそれほ

ど豊かな情報を与えているわけではないといえよう。そして眼を、あるいは懐中電灯を向ければどちらも詳しい情報はえられる。闇夜と何が違うのか。

私の考えでは、それぞれの背景の主体にとつての意味づけが異なるのであり、それが両者の違いをなしている。背景とは何か考えてみよう。多くの場合、背景は詳しく知られてはいないが、私はその未知性を深刻にとらえることはない。たしかに未知性には私にとって大きな危険の可能性を意味する。生物である私にとって、未知な部分には私の生を脅かす危険が潜んでいるかもしれない。そういう場合は、私は未知を既知化し、未知のなかに潜む危険をあぶり出してそれに備えるべく努めねばならない。しかし、私はいつでも未知なる部分にこういう態度をとるわけではない。私のまわりには未知はあふれているから、危険の可能性に備えるためすべてを知ろうとすれば、私はそのために貴重な時間を無駄にしてしまうだろう。だから通常の場合は、未知なる部分があっても、私は大した危険はないだろうと高をくくっている。つまり、未知なる部分は通常は、「未知だがとりたてて知る必要がない部分」と位置づけられているのである。

しかしながら、未知なる部分のなかに何か私の知っておくべきものがあるとき、未知なる部分は「未知で知らねばならぬ部分」であり、私にとってそういう部分は不安をあおり立てないではおかしい。闇は私に未知性をもつてせまってくる。見知った家の中の闇ならまだしも、懐中電灯以外に照明もない戸外の闇は、危険が間近に迫っても分からないため、そこに何か危険なものが潜んでいないか、私の不安をかき立てる。一方、日中の背景なら、危険に早めに気づくことも可能ない。闇ほどの不安をかきたてず、「未知だがとりたてて知る必要がない部分」と位置づけて安住することもできる。したがって、ノエの考え

るように、必要な情報が即座に与えられる保証さえあればヴァーチャルな現前感がえられる、というのではないのである。

ここで確認しておきたいのは、未知だから不安をあたえるというような単純な事態ではないということである。経験的に確認できるような未知性の事実より、むしろその事実を主体がどう評価するかということが重要なのである⁽¹²⁾。そしてその評価には、知や未知が私の生にとつてもつ意義が重要なのである。世界は私にとつての危険や好機を含むものであり、そういう世界に住む生物としての私が未知をそれぞれに分類するのであり、その区別の基準は個々の未知の経験的な違いにもとづくというより、その私にとつての——実存的ともいえる——意義にもとづくのである。そのかぎり未知に感じる不安を「実存的未知感」と呼んでよいであろう。これに対応して、「必要なものは全て知っている」という感覚を「実存的既知感」と呼ぼう⁽¹³⁾。

このような観点から考え直すなら、ノエが「知覚的現前の問題」という名のもとに扱おうとした「錯覚」も、実はすべてが明確に現前しているという感覚（錯覚）ではなく、むしろ別のものと推測できる。それはむしろ「必要なすべては知られている」という感覚であり、その状態をノエが、すべての現前感と誤ってとらえているのだらう。この感覚は、自らを脅かされることはないという実存的な安心感に裏付けられている。

「感覚運動条件」を重視するノエがもっぱら注目するのは、対象の形状や色彩などの性格であり、その現出様態が知覚者の運動と相関的な関係にあるということ、その相関関係をマスターしてはじめて知覚が可能になるということである。主体の活動への注目も身体運動が中心なので、主体の実存的な世界へのかかわりかたについてまで、目を向けることは少ないように思われる。

ノエは背景までも含む詳細現前の感覚を、ものの背面——たとえばトマトの背面——の現前感や遮蔽物の背後のものの現前感——柵の向こうにいる猫の、柵に隠されて見えない部分の現前感——と連続的にとらえようとする。こちらですぐにアクセスできるから現前感をもつのだという。しかし私は背面の現前感などもつだらうか。もし背面が見えれば、それは立体とはいえない。背面はメルロ＝ポンティのいう「見えないもの」(invisible)であり、それ自身が見えないことによつて、立体を立体として見えさせている。だとすれば、ノエのいう「背面の現前感」などあつてはならない。おそらくそれは何か別のものをノエが誤解してそうとらえているだけであらう。

私の考えではノエが「背面の現前感」と呼ぶこの感覚は、実は「不完全」な見えにもかかわらずある「実存的既知感」のことである。見えが不完全なのに「実存的未知感」がないから不安感、欠如感がない。そのため、ノエはそれを経験的な範囲内で説明しようとして、(不完全なのに)全面現前感があることと理解しようとする。しかしそれは明らかに誤りである(背面は見えないからトマトは立体として見えているのである)。

ノエは「感覚運動条件性」に注目するあまり、対象と主体の身体運動との相関だけで意味が生みだされるかのように錯覚し、背景や背面といった対象以外のものと、それが実存にとつて果たす役割とを忘れてしまったのであらう。

三 ヴァレラらと知覚者の自由

エナクティビズムの創始者ヴァレラらは、知覚の能動性を強調する。彼らの前掲書のなかでは、「有機体は環境を創始 (initiate) するとともに環境によって形成される (shaped)」(EMIT4/248) と、メル

ロ＝ポンティの『行動の構造』¹⁴⁾に依拠しながら語る。知覚される情報は環境との相互交渉のなか、能動的に形作られたものである。ヴァレラらはメルロ＝ポンティを引用してこう述べる。「有機体の受容するすべての刺激は、有機体が刺激に先立って身体を動かし受容器官を外的影響にさらすことでのみ可能になったものだから、行動があらゆる刺激の第一原因だ、といってもよい」(EM174:247)¹⁵⁾。

このような感覚の創出は、個々の主体が学習によって習得する身体運動という次元においてのみならず、進化的な次元でも考えられている。ミツバチとそれによって花粉を媒介される植物の花の色の共進化の例をあげ、生物(ミツバチの視覚)と環境(花の色)とが対となつて進化することを指摘する(EM201:202/286)。このような進化論的観点の強調は、ヴァレラがこの著作以前からかかわってきた、オートポイエシス・システムとしての生物観を強く反映している。たしかにこのような共進化はむしろ例外的ではないかという疑念はある。しかし少なくとも、生物の感覚器官、運動器官の新たな使用法が(あるいは場合によってはその進化が)、新たな感覚を創出すること、とは言えるだろう。

先に述べたように、ヴァレラらは知覚とは表象——知覚表象——の形成であるという古典的なモデルに強い批判を向ける(一節で見たエナクティビズム共通の特徴②)。それは上述のような生物についての理解の組み替えにもとづいている。生物は環境とかかわり、生命を維持していくが、その際に表象形成は不可欠とはいえない。この議論のためにヴァレラらはロボット工学の議論も引き合いに出す¹⁶⁾。ロボット設計において、外界の表象がそこで機能することのない、また中枢がないシステムが構想されていることに注意をうながす。ここでは中枢がなく感覚が行動に直結されるロボットが構想されているとい

う(EM208:211/295-300)。ヴァレラらはこのようなシステムをエナクティブな生物のモデルととらえているようである。

しかしながら当のロボット工学者(R・A・ブルックス)がヴァレラらの参照する実験について「われわれは単純な昆虫レベルの知性への到達を……目標としている」¹⁷⁾(引用中の……は中略を示す。以下もおなじ)と述べている点に私は注目したい¹⁸⁾。たしかに表象形成をしない形で外界に反応する生物体はいるに違いない。たとえば——これはヴァレラらの例ではないが——、周知のようにカエルの視覚はおよそそれに近いものと言えよう。カエルでは虫程度の大きさの物が近づいてくるとき、そういう物の視覚情報を網膜レベルで識別し、それに反応して摂食行動(舌をその方向へ伸ばす)をとっているのである¹⁹⁾。この種の情報が対象の意識内の何らかの形で「再——現——」(re-presentation)としての「表象」(視覚的表象)といえるか疑問である(少なくともそうである必要はないように思われる)。そもそも周知のようにカエルでは視野のなかで静止している部分の情報は網膜が刺激に慣れて不活性化することで中枢にさがつてこない²⁰⁾から、少なくとも静止部分は表象化されうるはずもない。「虫程度の大きさの近づいてくる何か」という特定の情報が直接反射を引き起こしているのだとすれば、獲物についてのそれ以外の特徴づけを含む視覚的表象など不要であろう。動くこととその大きさだけで、すでに受容器レベルで獲物としての意味をもたされている。表象中心の知覚観は一般に、表象をまずは主観的な意味の介入しない中性的な世界の再——現——ととらえ、主観的な意味は表象に後から加わってくるものと理解するのだが、実際のカエルの知覚では意味をすでに受容器段階でもたされている。したがってカエルでは、再——現——としての表象の形成は余分であり不要な

のである。

一方、私は人間ではカエルと事情が大きく異なることを指摘せざるをえない。人間ではひとつの情報が一義的にひとつの行動を惹起するものではない。対象の意味は現在の実践の文脈内の意味に尽きてしまうのではなく、それに別の文脈にもとづく意味をあたえることもできる。ただ、そのためにも、そのときどきの実践的文脈に尽きない仕方、知覚される世界の意味が現れてくる必要がある。目の前の物体は「机」であるが、私はそれをそのときどきの必要性に応じて踏み台に使ったり、一時の腰掛けに使ったりもする。あるいはまた、それに客観的な観察の目をも向けうる。そのような多様な意味付けは、もし目の前の物体が「机」という用途においてのみ現れるなら、つまりその意味がその物体に固有の唯一のものとして現れるなら、不可能である。知覚対象は、個々の実践的文脈においてあたえられる意味に尽きず、さまざまな意味をあたえられるものとして、私に現れてくる。そのあり方が知覚対象「そのもの」だとも言える。自由をもつ者にとつてのみ、個々の実践の意味を離れた知覚対象そのもの、世界そのものがあたえられることが可能である。このような、自由な人間がむかいうく知覚の世界は、メルロ＝ポンティが「自然」と呼んでいたものである。彼は以下のように述べている。「動物の行動は動物的な環境(Unwelt)と抵抗(Widerstand)の中心をめざしている。……(一方)人間の行動はそれが自分に作り上げるいろいろな道具をこえて世界(Welt)に開かれており、対象(Gegenstand)に開かれている。……人間の生は客観的思考のなかで自らを否定するという、人間がもつこの能力によって定義されるが、人間的生はこの能力を、世界そのものの根源的なむすびつきからえているのである」⁽²¹⁾(引用文中のドイツ語はメルロ＝ポンティ自身のものであり、丸カッコ内の日本語は佐

藤の補足を表す)。「世界そのもの」、すなわち人間的意味に尽きない世界を知覚的に知るといって、世界との「根源的なむすびつき」へと戻る⁽²²⁾ことによって、ひとがまずそこに位置する人間的意味世界から自由な、世界へのかかわりが可能になるのである。つまり人間的意味において世界にかかわるものとしての「自ら」を否定することが可能になるのである。この引用に言う「客観的思考」とは、こういう「世界そのもの」の、特定の人間的意味をもたない一種「客観的」な現出に基礎づけられている。「客観的」現出といっても、科学者のいうような「客観性」を考えているわけではなく、この現出はあくまで知覚的なレベルでの現出である。そうしてその客観的現出(机と呼ばれる物体)に自由にあらたな意味(たとえば観察対象としての、踏み台としての意味)をあたえつつかかわりゆくものである。しかしながら、ヴァレラらではこのような人間の自由なかわりを視野に収めることができていない。彼らの考える知覚は、昆虫のそのような、自由なき行動に直結する知覚にとどまる。

ひるがえってヴァレラらの批判する表象中心の知覚観を見直してみよう。私は彼らの批判する表象中心の知覚観を擁護するつもりはないが、少なくともこの知覚観では知覚者の自由の余地がある。この知覚観は一般に中性的中立的な表象がまず再一現(表象)として成立し、主観的な意味付けはそれに付加されると想定する。この、後続するいわば「第二段階」においては、主観的な意味付けを行う自由の介在する余地が残されている。

しかし、ヴァレラらにおいては、こういう知覚観の批判のために感覚と行動を一義的に直結するモデルをとったことで、自由の介在する余地がなくなった。もちろん表象中心の知覚観の復権という手段に頼るべきでないが、何らかの仕方では自由の場を確保する必要がある。メ

ルロ＝ポンティの「自然」はこのためのひとつのオルタナティブである。「自然」は表象ではなく世界そのものだが、そういうものとして人間の自由の相関者である。

現象学は、主観的な意味づけや価値の問題を重視してきた。一方、エナクティビズムは、こういうものに真剣な眼を向けているようには見えない。エナクティビズムは知覚の身体性という点にのみ集中して知覚観を組み替えようとしたため、こういう面での閑却を招いたのである。

ノエでは能動的な行動と感覚の対応関係に注目するあまり、実存に与る主観の意味や、実存に与る背景や背面という世界の基本構造を忘却してしまった。ヴァレラらでは生物という観点からの考察は入念になされるものの、ノエと同じ理由から実存の自由や自由な意味付与が無視されたと言える。「創発」(emergence)については語られるが、それは進化的レベルであって、人間個人の自由や創造性にかかわるものではない。閑却されたこれら実存の働きに関するテーマは現象学の古くからのテーマである。身体性だけに過大に注目した点が、この閑却の一因としてあげられよう。しかしながら、私の見るかぎり、これらのテーマはエナクティビズムと本質的に相いれない面をもつわけでもなく、したがってこれらのテーマの排除は必然ではない。エナクティビズムが視野を広げれば、その本質を失わないままこれらのテーマを十分取り込めるはずである。今後のエナクティビズムが進むべき方向性がここに示唆されていると言えよう。

(注)

- (1) F. J. Varela, E. Thompson, & E. Roche, *The Embodied Mind*, The MIT Press, 1991. (邦訳『身体化された心』工作舎) 以下、この著作をEMT

と略し、この著作からの引用は本文中に略号EMTとともに原著ページ数を示す。スラッシュのあとは邦訳ページ数。

- (2) A. Noë, *Action in Perception*, The MIT Press, 2004, p.2. (邦訳『知覚のなかの行動』春秋社、三ページ)。以下、この著作をAPと略し、この著作からの引用は、本文中に略号APとともに原著ページ数を示す。スラッシュのあとは邦訳ページ数。

(3) この議論に対して例えば次のような反論が示されるかもしれない。「触覚の例は、身体による感覚内容の構成が比較的明瞭であり、あなたの議論に好都合な事例であるが、他の感覚において同様に説明できるであろうか。身体性の寄与がはるかに乏しいように見える視覚でも同様に説明できるだろうか。とりわけ対象の形態の視覚などについては、身体独自の使用によつて新たな性質を生み出すというのではなく、すでに世界内にある形態を見てとるという仕方の説明するしかないように思われる。」と。——しかしながらそもそも視覚とは、瞬間的にはごく限られた範囲をしか明確にとらえられない視覚器官をもつ人間が、視線を絶えずものの輪郭にそつて動かすことではじめて実現されるものである。視線の使用次第では、対象の形態という瞬間的に明視できる範囲より大きな範囲のものをとらえようとすることなく、対象の細部のみを見るにとどめることも可能である。また、極端なことをいうなら、たとえ広く対象全体に目をやるとしても、私が瞬間瞬間移り変わる断片的視像をそういうものとしてとらえるにとどまり、それらを恒常的な世界の構造を伝えるものとみなさないようなとらえ方も可能である。その場合、継続的恒常的な実在の基本性質として通常理解されている対象の形態が、本当の意味で知覚されたとはいいたい。つまり、われわれが形態を認識するのは、われわれ生物がこの世界に恒常的な実在の構造を見てとり、それによつて生を維持する助けにしようとする根源的な意図をもつて世界にかかわるからである。そういう意図にもとづく感覚

- 器官使用がこの世界に対象の形態という構造を特権視し、その構造が固有のものだとみなすことを可能にしている。対象の形態を見てとるような世界へのかかりは任意のひとつに過ぎず、生物以前、その意図による知覚以前に対象の形態があったといえるわけではない。
- (4) ノエは以下の著作を典拠としてあげる。ただ、類似の表現はこの論文のp.23,p.24, p.54にあるものの、そこに正確に同じ表現があるわけではなく。P. S. Churchland et al., *A Critique of Pure Vision*, in Koch et al. (eds.), *Large-Scale Neuronal Theories of the Brain*, 1994.
- (5) D. D. Hutto & E. Myin, *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*, 2013.
- (6) Hutto et al., *op. cit.*
- (7) どのような問題意識は「表象」とは何かというような問題まで及ばざるをえないが、本発表ではあくまでも前節であげたチャーナランドらの例示する「教え」の批判という論点にしぼって考えることにする。
- (8) J. K. O'Regan, Solving the "Real" Mysteries of Visual World, *Canadian Journal of Psychology* 46: 3, 1992.
- (9) もちろん世界は根源的な源泉であるが、そこから表象が形成される「間接」の源泉ということになる。
- (10) 拙著『「態勢」の哲学』（勁草書房、二〇一四年）一章でこの問題について詳述した。
- (11) Merleau-Ponty, *Les Causes de 1948*, Seuil, 2002, pp. 21-22. (邦訳『知覚の哲学』ちくま学芸文庫、七〇ページ)
- (12) 闇は主体にとって、経験的というよりいわばアプリオリに未知なものなのであろう。
- (13) 前掲拙著では、「ここである」「実存的既知感・未知感」を「存在論的既知感・未知感」と呼んだ。

- (14) M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Gallimard, 1977.
- (15) メルローポンティの前掲著作での対応箇所は *op. cit.*, p. 11. (邦訳『行動の構造』みすず書房、三三三ページ)
- (16) R. A. Brooks, Intelligence without Representation, in *Artificial Intelligence* 47 (1991), pp. 139-159.
- (17) *Op. cit.*, p.156.
- (18) エナクティビズムを自称する前掲のハッターらも表象の必要性を力説するが、その際におなじくロボットと昆虫を例に出しており (Hutto & Myin, *op. cit.*, pp. xiii-xiv)、『照準をめぐって』のチャナランドらと同じように述べている。
- (19) J. Y. Lettvin et al., What the Frog's Eye Tells the Frog's Brain, in *Proceeding of the Institute of Radio Engineers*, 49, 1959, p. 1945.
- (20) Martinez-Conde et al., Windows on the Mind, in *Scientific American Aug. 2007*, Vol. 297 (2), pp. 56-63. Martinez-Conde et al., Fixation Eye Movement across Vertebrates, in *Journal of Vision* (2008), 8 (14): 28, 1-16. (特にpp. 8-9)
- (21) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 377. (邦訳『知覚の現象学』みすず書房、第二分冊一八一ページ)
- (22) 「根源的なむすびつき」というメルローポンティの表現や、それへと「戻る」という私の表現は、次のことを示唆するように理解されるかもしれない。つまり、人間的な世界に没入していたときも知覚的な自然の世界が下に広がっていて、私はそれに気付かなかったが依存していたのであり、その世界があらためて気付かれただけで知覚される世界は気付かれる前と同じ姿だということだと理解されるかも知れない。しかしながら、厳密に言うところ、そうではないと私は考えている。私が人間の世界に没入していたとき、私は人間的意味を描き出すために視線を操っていた。そこでももちろん

人間的意味は自然をすべて自らのうちに吸収することなどできず、それゆえ自然は周縁から人間的意味を侵食し続けるが、背景にとどまっているのはたしかである。一方、自由な態度をとることで人間的な意味描出の役割を免じられると、私の視線は人間的意味を浮かび上がらせるときとは別の動き方をする。四角と丸とは、別の視線の動きによって見なければならぬものであるように、視線の操作を変えれば世界の別の側面が主題化し、別の様相が浮かび上がる。具体的には自由な主体のかかわりにより、そこに人間的意味を欠いた自然が主題化してくるのである。人間的意味世界に没入していたときにこの姿の自然が私に同時に現れていたとか、下に抑圧されていたというわけではない。

（佐藤義之・さとう よしゆき・京都大学）

感情移入と承認

導入…「目に見えない子」の寸描

フィンランドに暮らす父親である以上、自分がムーミンの物語に親しんでいることにほとんど驚きはない。スウェーデン系フィンランド人の著者トーベ・ヤンソンによつて生み出されたこれらの小さな生き物たちは、一九九〇年代初めに放映された斎藤博・宮崎晃・松田昭三・白鳥澄夫による素晴らしい日本のアニメ『楽しいムーミン一家』を通して、この数十年で再び人気を獲得した。本稿でムーミン一家に焦点を当てるといふ私の決断は、彼らが哲学的・心理学的・精神療法的に明敏であることが信じていることを表現するものであり、この動機づけは以下でよりはつきりするだろうと信じている。私が依拠するのは、「目に見えない子」と呼ばれるヤンソンの一九六二年の短編である。

ムーミン一家は、ムーミントロール、その母親のムーミンママ、父親のムーミンパパを中心とする大家族である。ムーミントロールは夢見がちで、かなり繊細だがどこか勇ましい性格である。一家の固い中心である母親は、温かいケアで他の者たちの基盤をなす。父親は冒険好きの断固たる性格ながら、家族への揺るぎない忠誠心をもつ――

ヨーナ・タイパレ

訳…川崎 唯史

この逆説的な設定が、時として彼に苦勞を引き起こすことになる。ミイは短気で率直だが親しみやすく、よくムーミン家のあたりをぶらついている。トゥーティッキは現実的な性格で、ムーミン一家の近所に住んでおり、時折彼らを訪問する。ムーミン家はいつも開かれており、誰でも歓迎される。

目に見えない子の物語では、トゥーティッキが目に見えない少女をムーミン家に連れてくる。トゥーティッキの説明によれば、その子の保護者が継続的な虐待を行なったため、徐々に目に見えなくなつていったという。保護者とは少女のおばさんである「いやらしい女」のことで、意志も献身もなく義務感だけで彼女を世話していた。おばさんは物理的にはなく心理的に彼女を虐待した。感情的に冷酷で、彼女のやることなすことすべてに辛辣な皮肉で反応したのである。トゥーティッキはさらに、それほど頻繁に「おどかされる」(skramma)と、究極的には見えなくなつてしまうことがあると説明する。少女は話しもしない。知覚可能な部分は、おばさんが「あの子がどこにいるかその音でわかる」ように彼女の小さな首に付けた小さい銀の鈴だけである。結局、おばさんは少女を投げ出した。目に見え

ない親戚の子の世話まで期待されているとは思わなかったのである。トゥーティッキは、ムーミン一家が「あの子をまた見えるようにする」ことができるように少女を連れてくる。トゥーティッキは出ていく前に、少女の名前はニンニだとムーミン一家に告げ、少女に彼らを「新しい家族」として紹介する。

ムーミン一家は予期せぬ状況に当然困惑するが、ためらわずにその子を家に温かく迎え入れる。ムーミンパパはすぐに、どうやったらニンニをもう一度見えるようにできるか考え始める。自然科学志向の夫が医者に連れていくのがいいだろうと提案するのを、ムーミンママは退ける。少女はある理由から恥ずかしがっているのであり、「きつとこの子は、しばらくのあいだ、見えなくなっていたかと思つたのよ」とムーミンママは答える。ムーミンママはニンニに屋根裏の客室を用意し、彼女が受け入れられて安心だと感じられるように最善を尽くしてから、おやすみを言う。その後、ムーミンママは階段を降りて「家庭に欠くことのできない常備薬」と書かれた祖母の手帳に助言を求める。祖母がずっと高齢になってから書いた「なかなかこみいった処方」を見つけ、彼女はそれを作り始める。

翌朝になると、ニンニの足が見えるようになっていく。少し経ってからムーミントロールがニンニのいやらしいおばさんに言及すると、足はいったん薄くなるが、話題が変わると再びゆっくりと見えるようになる。少し後で、ニンニがたまたまりんごの大びんを落とし、皆の視線が彼女に集まると、足は再び可視性を失う。しかし、ムーミンママが心配することは何もないと安心させることで、ニンニの足は再び可視性を取り戻し、さらに脚と服の下部まで見えるようになる。その夜、ムーミンママはニンニのために新しい服を縫ってやると、翌朝ニンニはほとんど聞き取れない声ではあるが最初の一言を発した。「あ

りがと」。ムーミンパパは、ニンニがより多く見えるようになればなるほど、それだけ私たちは幸福になると言つて、この進展に対して皆の共有する喜びを表現する。

ニンニは何事にも行儀のよい子どもである。朝食が終わると、頼まれもしないのに自分のカップを従順に洗つて戸棚の正しい場所に戻す。このように固く従順であることの裏面は、遊ぶことができないということである。なにか遊びを知っているかと聞かれると、彼女は知らないと答える。遊びのことは「きいたことがある」だけだという。ムーミントロールが遊びを教えようとすると、ニンニはすぐにルールを覚えて多少なり期待通りに動き、自分は遊びを楽しんでいるとさえ言うものの、楽しみを求めてというより、礼儀正しさや丁寧さから遊んでいるように見える。笑うこともない。苛立ったミイは、率直な物言いで尋ねる。「あんたには、命つてものがないの？ 鼻をピシヤンとぶたれたいの？」。これに対してニンニはおとなしく「ごめんなさい」と言う。ミイは「たたかうつてことをおぼえないうちは、あんたには自分の顔はもてません」と返す。物語は後にミイが正しかったことを教えてくれるが、この時点でのニンニは従順に「はい、そのとおりですわ」と言つて後ずさりするだけである。

ニンニは毎日ムーミンママにどこへでもついていく。彼女にはまだ顔がなく、良い方向への変化は見られない。物語の終盤、彼らはトゥーティッキに会いに皆で海辺に行く。ニンニは海を見て不安げになる。彼女は今まで海を見たことがなく、海は「あんまり大きすぎる」と思つたのである。事態をひっくり返すことになる出来事は、ムーミンパパがムーミントロールに目配せをして、子どもたちを楽しませるためにムーミンママを海に落とそうとしているかのように、海に面した栈橋に腰かけている彼女にこっそり近づきはじめるところから生じ

る(彼は本当に海に落とそうとしたわけではないと書かれているが、落とそうとしているように見えたのである)。残りは引用した方がいいだろう。

ところが、パパがママのところまでいきつかないうちに、一声鋭い叫びが聞こえたかと思うと、ピンク色の稲妻がさつと棧橋を走りぬけました。とたんに、ムーミンパパが「ぎゃっ」と、悲鳴をあげて、帽子を海の中に落としてしまったのです。ニンニの見えない小さい歯が、ムーミンパパの尻尾に深くくいついていたのでした。それはずいぶん鋭い歯でした。「ブラボー、ブラボー！ あたいがやったって、あんなにうまくはやれないかもしれないわ」と、ミイが叫びました。ニンニは棧橋の上に突っ立っていました。もしかもしや生えた赤い毛の下に、獅子鼻をした、小さい怒った顔が見えていました。そうして、ムーミンパパにむかって、まるで猫みたいにふうふうなりながら、叫んだのです。「おばさんを、こんな大きいこわい海に突き落としたり、きかないから！」「見えたよ、見えたよ、とってもかわいい子だよ！」と、ムーミントロールが叫びました。

ムーミンパパはむっとしたが、ステッキで帽子を水から釣り上げようとしているときになぜかひっくり返って頭から海に落ちてしまう。ニンニは初めて笑い出す。しかも、棧橋が「笑いでぐらぐら揺れる」ほど大笑いする。驚いたトゥーティッキはこう述べる。「あんたがたはあの子を、すっかりつくつかえちまったようね。ちびのミイ子より、なお悪くなったわ。でも、肝心なのは、もちろん、あの子が見えるようになったってことだわ」。物語はムーミンママの謙虚な言葉で終わる。「それはみんな、おばあちゃんのおかげですよ」。

この物語が問題としているのは、他人から見られるという、たいていは自明視されている事実である。私見では、一五頁という短さにもかかわらず、この物語は重層的であり、社会的な不可視性の診断とその病因論、そしてそこからの回復治療をも扱っている。本稿はこの順に沿って構成されている。第一に、どのような意味で人は他人に見えないことがありうるのかを検討する。第二に、保護者が鏡の機能をもつというウィニコットの理論を検討しながら、どのようにして人が他人に見えなくなるのかを分析する。第三に、物語を治療過程とのアナロジーで読解しつつ、どのように社会的な可視性が再獲得されるのかを考察し、物語の精神的な解釈の様々な可能性を練り上げる。

1. 診断…相対的な不可視性と根底的な不可視性

ニンニのケースにおいて正確には何が見えないのかと問うならば、一見自明な答えは、それは間違いなく彼女の身体、だというものである。しかし、いくつかの点でこの解釈は反論を受ける。一つには、たとえニンニの身体的な外見は見えないとしても、彼女の身体的な行為と身体的な現前は見える。例えば、彼女が台所でのことを下拵えしているとき、その「見えない手」がきのこから松葉や土を取り除くのは皆に見えるし、コーヒーを飲んでいるのも見える。彼女は庭で大びんを運んだり落としたりする。彼女が動くときにはいつでも、首につけた銀色の鈴が鳴る。「幽霊でさえ必ず幽霊としての身体をもっている」(Husset 1952, 94 [I : 一〇九]; cf. Mattens 2006) が、ニンニは単なる空間的な幻影以上のものである。彼女は明らかに、物理的な世界

において、そして物理的な世界に対して、影響を与えており、他人は彼女の物理的な所在を跡づけることができる。それゆえ、見えないのは彼女の「身体」だと単純に言ってしまうと誤解を招くだろう。

他方で、ニンニは心なき存在として現れているわけでもない。ムーミン家に入る前の動き方はためらいをあらわにし、大びんを落としたときには明らかに困惑した反応を示す。彼女は言語も理解している。それでは、彼女の何が見えないのか。他人は彼女の何が見えないのか。顕著なのは、物語の最後の場面になるまで、ニンニは何も求めないということである。願ひ、欲望、敵意、意見を表現することがないのである。いつも頼まれたり期待されたようにして、誰にも反対せず、即興で何かしたり、創造性を示したりすることもない。私見では、「あなたには、命つてものがないの?」(強調引用者)と直截な仕方でニンニにぶつかったミイは正鵠を射ている。ニンニが生物学的な意味で生きていることは間違いないとしても、彼女はちゃんと生きており、実在しているとは感じていない。まるで自分の生命と十分に接触していないかのようにであり、それゆえに他人を知覚するときにも、自分がそのような内面の容れ物をもった者として他人から見られていると把握することができないのである。そして、この生命的な要素が不在のあいだは、他人は彼女を特定の誰かとして認識することができない。彼女は「誰でもよい誰か」の幽霊的な受肉のようなもの、個体化するどんな内容ももたない匿名のXのようなものである。ニンニはいつも、外部から彼女に与えられた規範と期待に従う。社会的環境に対して能動的ではなく受動的であり、ゾンビのようにその環境に全面的に動かされ条件づけられている。彼女の行動は、ヤンソンによって適切にも受動態で記述されている(例えば「お皿は見えない手で運ばれた」)。その結果最後の行動まで隠されたままだったのはニンニの自発性であ

り、創造性である。要するに、ニンニの不可視性とは、彼女の自己の欠損した間主観的な現前の象徴なのである。

しかも、ニンニの自己性は単に気づかれていないだけでなく見え、ない。つまり、単に彼女が他人に自分を開示していないということではなく、むしろ開示しうるものが何もないように思われる。可能であれば、ムーミン一家の誰かが彼女の創造性と自発性を認識するだろう。——彼らは彼女を見たいだろう。しかしニンニは見られることができない。このことが、社会的な不可視性の相対的な形態と根底的な形態を区別することを可能にし、それらのあいだの関係を検討することを可能にする。

日常生活において、人は様々な仕方で不可視に留まり、景色に溶け込むことがある。といっても、私は人が知覚的空間の中で目立たないケース——例えば、巨大な人混みの中で特定の誰かを知覚によって見つけようとして失敗するケース——を指しているわけではない。私が考えているのはむしろ、特定の個人が、たとえ知覚的に目立つことは可能であっても、社会的空間の中では目立っていないという現象である。こうした経験は実際よくあることで、私たちが他人(および他人の集団)を「見落とす」仕方は多種多様である。次のようなことを考えてみればよい。パーティで友人や同僚に挨拶するのをすっかり忘れる仕方、通りにいる物乞いの横を通り過ぎる際の習慣化した無視、公共のトイレで清掃員の現前を見落とすときの熟練した否認、喧嘩の最中に仲間を徹底的に「見ないふりをする」ことで嫌悪や軽蔑を知らせる仕方。最後のものは、人種差別主義者が明確な表明の形として、少数民族の人を断固として「無視する」仕方を思い起こさせる。アクセル・ホネットが述べるように、他の人々が「その時々の主体の視界において明確で、簡単に同定できる対象である」限り、彼らの「見えな

いこと」は「社会的な事態」として理解されねばならず、影響を被った人たちは単に比喩的な意味で「見えない」だけでなく、他人に見落とされしていると実際に感じている、かもしれないことを強調するのが重要である (Honeth 2001, 112-113 [九一〇] を見よ)。つまり、見落とされることは一つの経験であり、単なる経験の不在ではないのである。

ニンニのケースを他の特定の諸ケースから区別するために、次のような例を考えてみよう。あなたが上質なレストランで友人と素敵な夕食をとるとき、ウェイターをどのように経験するか考えてほしい。夕食のあいだ、ウェイターの機能的で身体的な現前は最小限気づかれる——あなたは給仕されたときに後ろにもたれ、たぶん何気なく会釈するだろう——、しかし他の点では彼女はあなたに見えないままである。しかも、見えなければ見えないほど、あなたの夕食の経験はより円滑になるはずである。理想の場合には、あなたが友人との対話を中断されることなく楽しみ続けているあいだ、まるで「見えない手」が食事を準備し給仕するかのようである。同様に、『ムーミン谷の冬』でムーミントロールは水浴び小屋で「目に見えないとがりねずみたち」の集団に遇される。彼らは彼のコートを取り、食事を出し、寒くなる追加の靴下を出してくる。ムーミントロールがこの見えない召使いについて尋ねると、トゥーティッキは彼らについてあまりたくさん質問すべきでないと答える。彼らは「自分たちの秘密を守りたい」からである。レストランでは、共有された社会的空間はウェイターの現前によって乱されることはない。なぜなら、社会的な仲間としては彼女はそのこにいないからである——たとえ彼女にも、見えないとがりねずみたちのように、いわばカーテンの後ろに自分の共同体があるとしても。事実、ウェイターの現前は、ヴェイツコ・タフカの記述する「機

能的対象」のそれに近い。「経験的には、対象はまだ個人ではなく機能の集合であり、このことによって、対象の個々の機能の喜ばせたり欲求不満にさせたりする本性に全面的に依存した感情的な色合いが生じる」(Tähkä 1993, 76)。

しかし、ウェイターの社会的な不可視性は相対的な種類のものである。それは彼女の職業的な役割に負っており、この役割のために彼女は一時的に自ら意志して自発的な欲求とそれ以上の社会的な潜在能力の両方を封印している。このことが彼女の状況を心理的に耐えうるものになっている。確かに、テーブルでの議論を耳にしても、ウェイターはふつう「口出しする」ことなく、個人的な意見を引つめてお返し、たとえ客の話が自分の個人的な世界観と対立するものであっても「平静を保つ」。このようにウェイターは自分の自己を開示せず、社会的に見えないままでいる。しかし、たとえ客には社会的に見えなくても、家族や友人や同僚には社会的に見えている。そして重要なことに、この社会的な自覚はレストランの外だけでなくウェイターをしているあいだも彼女に伴っている。それは、彼女がたえず依拠している何かとして背景で働いている。例えば、ウェイターとしての機能が疑問視されたとしても（「私はこの仕事に向いていない」、彼女は社会的な無に消えていくわけではない。職業的な機能が彼女のすべてではない以上、自分がウェイターとして役に立たないとわかって、あらゆる点で役立たずだと思ふとは限らない。社会的な潜在能力の感覚は、彼女がたえず依拠しているものであり、彼女の社会的な実存を支え、困難な時もそれを維持するものである）。

より一般的に言えば、各瞬間にはほんのいくつかの仕方しか現実化していないにもかかわらず、私たちは通常現実的および潜在的に、多数の仕方で見られているものとして自分自身を経験する。この点でわか

りやすいのは、ニンニが偶然りんごの大びんを落としたとき彼女に起きたことである。他人の目から見て自分が現在の機能に失敗していると気づくのはもつともなことである。しかし、ウェイターと違って彼女には、何かに失敗したりおどかされていると感じたりしたときにもつても頼ることのできる基本的な社会的実存も潜在能力の感覚もない。このもろい状態にあつて、ニンニには他人が好意的な視点からも彼女を見うることを信じられない。彼女はきのこをきれいにする者、大びんの運び手、コーヒを飲む者などであるが、これらの機能の一つに従事しているとき、彼女は他の諸機能が存在することを信じていないように見える。だから、安全に着地して社会的な可視性を取り戻す代わりに、現在の機能の失敗は彼女をいわば無限に突き落とし、社会的世界全体から消え去らせてしまう。言い換えれば、ウェイターの場合とは異なり、ニンニの不可視性は例外ではなく規則である。彼女が見えないのは、背後にある社会的な潜在能力を一時的に封印する特定の社会的な役割や状況のためではない。ウェイターは一時的かつ相対的に見えないのに対して、ニンニはその時々々の機能に従つて、一時的かつ相対的に見えるだけなのである。

2. 病因論…ゆがめる鏡

社会的世界において、他の人々は通常私たちの鏡として機能する。ホネットが雄弁に記述するように、他人から見て価値があるという経験は、顕在的な挨拶やハグや握手から、ほとんど気づけない個々の身ぶりや「目の輝き」まで広がる他人の身体言語において知らされる (Honeth 2001, 122 [一〇] ; Kohut 1971, 116 [一〇四])。同様に、他人から見て価値がないという経験は、否定的な身ぶりと身ぶりの欠如の両方によって表現される。これら二つの差異は強調されるべきである。私たちは鏡に映るものをいつも好むわけではない。称賛と中立

的な受容の他にも、私たちは非難そして軽蔑さえも他人の顔に見出すことがあり、それによって私たちは否定的な光のもとで自分自身に開示される。すなわち、鏡に映るものを好まないとしても、私たちは通常そこに私たち自身を見るのである。例えば、他人から非難されていることはすでに、私たちが彼らから非難に値する者として認識されていることの暗黙の証拠となる (ある人が物事をもつときちゃんとできるとか、できたろうとか考えずにその人を非難したらわけがわからないだろう)。否定的に評価されることと無視されることは別であり、私の見る限りニンニの困難は両方に負っている。

特定の社会的な役割や機能については一回の外傷的な経験だけで不安になるかもしれないが、社会的な実存の基礎的な感覚までも欠いているとなると、たいていはより長期にわたる虐待が先行している。ニンニのケースもこれにあたる。病因論的に、上で概略を示した用語を使つて言えば、ニンニの状態は、ゆがめる鏡とともに育ったという事実に遡ることができる。サド的で活力を奪うおばさんのところにいたせいで、彼女の基本的な自己感覚や生命的な核は保護者によって強められたり社会的に認められたりしてこなかった。ニンニの保護者は次のような言葉で特徴づけられる。

あなたたちもごぞんじのとおり、人はあんまり幾度もおどかされると、ときによって、姿が見えなくなっちゃうわね、そうじゃない? (……) このニンニも、おばさんから、ひどくいじめられたわけなの。あの人は、ニンニを本当は好きでもないくせに、この子の世話をしていたのね。わたし、会ったことがあるけど、まったく、いやらしい女だったわ。いっとくけれど、怒りっぽい女ってわけじゃないのよ。それだと、まだ始末がしやすいわね。ところが、

このおばさんのいやらしさは、氷^こみたい皮肉^{ひにく}をいうことなの。
(……) 毎日毎日、一日中皮肉をいわれるものだから、とうとうあの子は青ざめてしまって、端の方から色あせていき、だんだん見えなくなったんです。(強調引用者)

いやらしいおばさんにとって、ニンニは欲しなかったものであり、彼女はニンニに対して情動的に非応答的であることで(氷のように冷たい)、少女の自発性を窒息させた。継続的におどかし、落胆させ、あからさまに無視することで、彼女は次第にニンニを社会的な不可視性へと逃げ込むように強いた。ニンニの発達が正確にはどのような意味でゆがんだのかを突き止めるために、社会的な自己承認が通常はどのように確立されるかを見てみよう。

幼児は生まれた瞬間から、自分では満たせないかもしれない様々な生存上のニーズでいっぱいである。ウィニコットが述べるように、発達は「絶対的依存」の状態から始まる。これは生存が十分なケアを条件としているという意味である。望ましいケースでは、保護者は幼児のニーズに応答し、これを反復することで幼児は次第に自分のニーズと自発性が社会的に重要であることに気づいていく。自己感覚の発達もこれに沿ってかなり脆弱な状態から始まる。自発的に表現した自己(例えば空腹な自分)が経験的に社会的な承認を達成するかどうかは、幼児にとって鏡として機能する他人にもっぱら依存している。通常、幼児は反復を通して次第に、自分の内部で感じた状態(例えば空腹)が二者共同注意の可能な標的であるという経験を強固にし習慣化していく(Reddy 2008, 90ff. 「一五頁以下」を見よ)。このように、保護者の身体言語を見ることで、幼児は自分が今感じていることが保護者に知覚されていることを学ぶ。

しかし、幼児の何が外から見えるのが問題になるときでさえ、二者共同注意の標的は様々な仕方で同定されるし、幼児が部分的にしか映し出されないこともありうる。保護者は幼児が見られ聞かれていると知らせることはできる(つまり共同注意は存在する)が、自分の何が見られているのか(つまり共同注意の標的)は保護者の送る信号の質に大きく依存する。例として、空腹で泣いている赤ちゃんを考えよう。泣くことに悩まされているときにはいつでも、保護者は幼児が泣いていることに気づいていることを身体言語で幼児に知らせることはできるが、幼児の空腹感に気づいていることは知らせない。この場合、幼児はその外的な身体^{からだ}の現れの間主観的な肯定を経験する。保護者が幼児の感情とニーズに対して開かれたままであり、物質的な表現以上のものを見ているときには、知覚された身ぶり^{しぶり}と行為^{くわい}において幼児はその自発的な主観的経験の間主観的な肯定を経験することになる。つまり、前者の場合では社会的実存は幼児の聴取可能な泣き声^{なきこゑ}(身体)に与えられているのに対して、後者の場合では空腹感(心)に与えられている。

なるほど、幼児は最初から自分の表現のこれら二側面を区別するわけではないし、望ましいケースでは保護者による二つの「承認」も同様に不可分な関係にある。ほどよい保護者は単に泣いている赤ちゃんではなく、お腹を空かせた赤ちゃんを見ていることを幼児に知らせる。したがって通常は、十分に継続されバランスのとれた「鏡映」は幼児の心身の統合的な発達を可能にする。成長した幼児は、自分の主観的な感情と欲求が安全に他人に可視的になりうる^{みえ}こと、それに沿って自分の自己が社会的な潜在能力を備えていることを理解するようになる。しかしながら、すでに示唆したように、この面での統合は必然的ではない。親による鏡映は不十分にもなりうるもので、子どもの自

己経験においてバランスを欠いた発達を促進しがちである。一般的に言って、内面に成長の余地が与えられなければ、外面が強調されがちである。そして、外面が社会的に信用されなければ、子どもは内側に引きこもり、後退しがちである。ニンニのケースは特に悲劇的である。いやらしい保護者によって両方の道がふさがれてしまったからである。

右の引用が示唆するように、ニンニの外傷化は二つの主要因に負っている。最初の要因はおばさんの情動的な非応答性であり、これが彼女の基礎的な自己感覚を弱らせた。ニンニの自発的な欲求や反応は保護者のうちに可視的な反響や同調の感じを見出さなかった。このことの帰結をとっても具体的に例証するものとして、いわゆる無表情実験において子どもに起きることを考えてみよう (Fronick et al 1975)。保護者が相互作用に参加しているとき、幼児は自然に自発性を表出するが、保護者が突然参加と応答を止めて、一切の情動的な表現なしに幼児を見つめると、幼児はすぐに困惑して、保護者に再び参加するよう誘おうとする。これに失敗すると、幼児も参加を止め、環境から引きこもる。それから保護者が再び参加して応答するようになると、幼児もすっかり喜んですぐに参加を再開する。今まで無表情しか見たことがなかったと考えれば、ニンニの境遇の恐怖の一端がわかるだろう。「もし母親の顔が反応に乏しいものであると、鏡はまなざしを向けられるものであっても、のぞきこまれるものでなくなってしまう」(Winnicott 1971, 152 [「一五九」])。自分の社会的実存の確認を探すあいだ、ニンニは冷たく生命を欠いたものだけを反映する鏡を見てきた。情動的に非応答的な保護者の顔は実のところ鏡ではない。子どもはそこにうまく自分自身を見られぬ (Winnicott 1971, 151 [「一五八」])。いやらしく「氷のように冷たい」女性のところで育った

ために、ニンニの自己感覚は次第に色あせ、根絶され、その結果として彼女は「命をもっている」ように見えないのである。

しかも、彼女の外的な現れと行動も繰り返し不信にさらされたために、ニンニのケースはいっそう悲劇的である。もしニンニが、非応答的な人のもとで育ちながらも外的な行動に対して十分な称賛を受けていれば、彼女の発達はおそらくまったく異なる道をたどっただろう——— ことによっては、内側で密かに虚しさを感じながら成功したナルシストに育ったかもしれない (Winnicott 1965, 143 [「一七六」]を見よ)。その代りに、ニンニはナルシストの対極のような存在であり、このことが私たちを彼女の状態の第二の要因に導く。それはおばさんの辛辣な皮肉であり、これによって彼女はニンニの外的な現れに無価値で恥ずべきものというラベルを貼り続けた。おばさんが繰り返し押しつけた恥の経験とともに、ニンニは——— まさしく文字通りに——— 顔を失った (Lantz 2012を見よ)。

自発性と外的な現れの両方がいやらしい女性によって不信にさらされてきたせいで、ニンニには行き場がなかった。ニンニが自分の生活に存在しなければいいのというおばさんの願いは、悲劇的な仕方では自己実現してしまった。その願いは、おばさんの顕在的な評価にも、暗黙の身体言語にも、情動的な冷たさにも見て取れる。そして、そのようなゆがめる鏡を見つめることでアイデンティティを打ち立ててきたために、ニンニは結局すっかり見えなくなってしまうのである。

ここで次のような質問があるかもしれない。なぜ社会的な不可視性「だけ」なのか。なぜ統合失調症的な崩壊ではないのか。なぜ精神病的なうつや他の何かではないのか。と。ダメージを受けた年齢に大きく依存する問題だが、ここは推測するほかない。物語の中で、ニンニの両親については何も語られていないし、いやらしい女性がニンニを

何歳のときに引き受けたのかについても読者は知らされていない。しかし、ニンニが反転した養子縁組のようなものを経ていると推測することはできる。つまり彼女はより良い環境からより悪い環境に移ったのである。このように推測するのは、ニンニが以前は見えていたという事実（ニンニはいやらしい女性のところで見えなくなつたと読み取れる）と、彼女が非常によく（そして簡単に）回復するという事実ゆえである。いやらしい女性に引き継がれる前の一定期間、たぶん一年か二年、彼女はケアと苦痛を受けていたにちがいない。

不可視性は彼女の唯一の選択肢だった。ムーミンママは、ニンニがおそらく見えなくなりたいのだらうと推測することでこの点に触れている。彼女の不可視性は実際の「決断」によるものではほとんどないといえ、やはり何らか動機づけられており、それゆえに理解できるものである。それは一つの防衛なのだ。ここで、先ほど述べた点に立ち返ることができる。幼児期の早期には、幼児の感じることと幼児が外的に開示することとのあいだにずれや割れ目はなく、この意味で幼児は初め自分の感情と感覚に「忠実」または「素直」である——自発的に生じる感情を伏せたり恥じたりすることはなく、いかなる検閲や遅れもなく直ちに「正直に」表現する（Winnicott 1989, 21-23 [I: 二九・三二] を見よ）。確かに、通常の場合でも子どもたちは、自分の表現をしばらく抑えながら待ち、緊急のニーズを我慢することが次第にできるようになる。この能力は大人の社会生活ではますます重要になる。しかし、通常のケースでは、子どもたち（そして大人）は抑えている自分の感情をよく自覚している。親による鏡映の主な機能の一つは、欲しいものが得られないときやしばらく待たねばならないときでも幼児が自分の感情に「忠実」または「素直」なままでいられるようにすることである。しかし、産後うつや保護者の双極性障害のいく

つかのケースにおけるように、保護者からの情動的な応答がずっと著しく不足したままだと、幼児は慎重な戦略を身につけることが知られている。子どもたちは、天気のように保護者を「予報する」ようになるかもしれない。この種やあの種の情動が今直ちにまたは自発的に表現されると保護者はこれから衰弱したり怒ったり単に応答しなくなったりするだろうということを知って、子どもたちは情動を抑え、再び自己開示が安全に感じられる適切な瞬間を待つようになる（Winnicott 1971, 151-152 [一五八・一五九]）。それまでのあいだ、子どもは欲求を抑えるのだが、これは実のところ、子どもが当面のあいだ偽っている、またはふりをしていることを意味する。自分が現在どのように感じているかについて、子どもは偽りの印象を与える。このような行動のモデルを何度も作動させねばならない場合、子どもの自己感覚において外見の感覚がはつきりと強調されるようになることがある。つまり、本当に大事なのは自分がどう感じているかではなく外から自分がどう見えているかである——キェルケゴールの言うように、見かけが存在よりも重要になるのである（Kierkegaard 1993, 53 [七五] を見よ; cf. Zahavi 2014, 235）。

ウィニコットは、感じられたものと外に見せられたもののとの相違を記述するために「本当の」自己と「偽りの」自己という概念を用いる。「偽りの自己」は人の社会的見解に、スターンのいう「社会的自己」に、つまり他人から見た私に等しい（Stern 1985, 227-228 [II: 五三一・五五]）。規範のおよび病理学的な含意はあるものの「偽りの自己」は通常の現象でもある（Winnicott 1965, 141-142 [一七三・一七五]）。結局、私たちは社会的な外見を見せているし、それは私たちがどう感じるかといつも完璧に一致するわけではない。そして、状況が要求するときにはいつでも他人から心理的に自分自身を隠せることは、や

は、自発的な欲求、感情、情動であり、要するにウィニコットのいう「本当の自己」である。偽りの自己は「破壊を招く本当の自己の暴露に対する防衛」として生じる。「偽りの自己は、本来、本当の自己を隠蔽するという、積極的で非常に重要な機能をもっているわけであるが、ここでは環境からの要求に服従するというかたちをとるのである」(Winnicott 1965, 146 [二七九—一八〇])。ナルシストは社会的環境に服従し、「自分の角笛を鳴らす」、つまり力強い外的イメージ——偽りの自己——を投射することによって社会的承認を求める。彼らはこのイメージに同一化しないとしても、これを猛烈に守る。対照的に、ニンニの「環境の要求」に服従するやり方は、状況に適応し、自分をけつして数に入れないことによって自分自身を見えなくすることである。ニンニの初期の間人格的環境においては自己表現が自己無化と同義であったことを考慮すれば、これはむしろ理解しやすい。このように不可視性は、彼女が服従し調和するための(理解できる)やり方であり——彼女を心理的な傷害から守る「まだましな悪」なのである。しかも実は、逆説的なことに、ニンニは不可視性においてこそムーミン一家に「見えて」おり、「面白く」「人気」でさえある。したがって、ウィニコットの用語で言えば、不可視性は結局のところニンニの偽りの自己または社会的外見に最も近い。他方、何も見せないということ、ニンニは内面の空虚にある意味で素直である。

ここで次のように問われるのは当然であろう。なぜニンニは誰の前でも見えないのか——いやらしいお婆さんの前だけでなく、と。答えは、ニンニの生においてお婆さんが他者そのものの地位にあるからである。実は、この点で私たちはホネットを批判できる。彼の示唆するところでは、子どもの保護者との関係は社会的承認(またはその欠如)

が「とくにはつきり」(Hometh 2001, 118 [一九])している関係であるが、彼はそれが典型的または原型的な関係でもあるということを見落としている。それは、社会的関係が一般にどのようなものかについての私たちの期待にとって基礎的なモデルとなる。保護者はたくさん社会的鏡のうちの一つであるだけでなく、「鏡の先駆」でもある(Winnicott 1971, 149 [一五六])。フロイト的に言えば、保護者の経験は、子どものその後の間人格的経験にとって「印刷版」(Klischee)を提供する。保護者とともに、子どもは「人々」がどんなものかを学び始める。それゆえ、すべての新しい人物は、最初の他者の「再版」または「改訂版」(原著者への参照がある)のどちらかとして現れることになっているのである。関連する文脈で、コフートは「鏡転移」について論じている。転移一般においてそうであるように、私たちの初期の重要な対象関係は新しい対象関係の予期的地平を輪郭づける。より具体的には、他人からどう見られてきたか(鏡映されてきたか)というこれまでの経験は、他の人々が将来私たちをどのように見るだろうか、私たちは彼らにどう判断されるだろうかという経験に予期的な地平を投げかける(cf. Kohut 1971, 143ff. [一二九頁以下])。言い換えれば、他人にどう見られてきたかというパターンは内面化される(Abrams 1996, 239 [三二二])を見よ。

これによって、ムーミン一家がニンニを親切に歓迎し親しみやすいということがなぜ直ちにニンニを救わないのかの説明される。自分を他人に開示することは自己無化を含むという彼女の沈殿した無意識の予期は、習慣化し持続するもので、そのような習慣化した予期を「改訂」するにはかなりの時間が必要なのである。必要なのは新たな予期的地平の制度化である——そしてこの過程は、トゥーティッキがニンニに「ここがあなたの新しいおうちなの」と告げるときに始まる。

3. 治療・支える基盤と自己表現

ニンニをムーミン一家のところに連れてきて彼女のアイデンティティ形成を開始するのがまさにトゥーティッキであるのは偶然ではない。ムーミンシリーズにおいて、トゥーティッキはしばしばムーミン谷の「内側」と外側の「世界」のあいだを媒介する役割を演じる。彼女は、親しいものと異他なるものとの接触を可能にする一種の「移行的」形象なのである。トゥーティッキは棧橋の端にある水浴び小屋に、つまり土地でも海でもなく、ムーミン谷の堅固な大地と外側の「世界」の揺れ動く深淵のあいだに住んでさえいる。『ムーミン谷の冬』において、ムーミントロールが真冬に予期せず冬眠から起きたとき、トゥーティッキは、ずっとそこにあつたが一度もそのように見られたことのない世界における案内役となる。トゥーティッキは、トーベ・ヤンソンの愛するパートナーだったトゥーリツキ・ピエティラを表していることが知られているが、ヤンソンはピエティラとともに、ずっと存在していたが今まで見られたことのなかった世界に親しんだのである。「目に見えない子」においても、トゥーティッキは見えない何か次第に見えるようになる過程を開始する——ニンニである。

ニンニのムーミン家滞在は、山あり谷ありの集中的な治療過程のアナロジーとして読むことができる。ニンニは明らかにためらいながらムーミン家に入り、徐々に信頼が築かれ、ある直接的な状態の改善があった後、うまくいかない期間が長く続くが、最終的にはニンニの分離と個体化の過程の最高点に達する (Mahler et al 1975, 4「一」を見よ)。ヤンソン自身が物語をこのように見ていたかどうかは措くが、この角度から物語を読む甲斐はあると思われる。しかもそれは、こう読むことで社会的な不可視性についてより多くのことが言えるからだ

けではない。ニンニの回復過程のうち、三つの開示的な瞬間に焦点を絞ろう。第一はニンニのムーミン家への最初の到着であり、第二はニンニが遊べないことへの気づきであり、最後は彼女の顔が可視性を取り戻すシーンである。

ある人が初めて相談室に入るのと似たような仕方ではニンニはムーミン家に入る。入る前に仲介者のトゥーティッキが口頭でムーミン一家に一種の「紹介状」を提供する。「小さくて恥ずかしがりの少女で、保護者から心理的な虐待を受けている。見えるようにしてもらう必要がある」。その後ニンニ自身がムーミン家に入るとき、彼らによるニンニの理解を最初に輪郭づけるのはトゥーティッキの又聞き報告である。彼らに与えられた暫定的な「診断」は、ニンニは臆病だというものであり、「処方」はこれに沿って組織される。「きつとこの子は、しばらくのあいだ、見えなくなっていたと思ったのよ。トゥーティッキは言ったじゃありません。この子は恥ずかしがりだって、気分が晴れるまで、そっとしておいたほうがいいわ」。

興味深いことに、ニンニの処遇を考える際、ムーミンママは繰り返し自分の祖母に頼る。短い物語の中で、おばあちゃんは例外的に何度も言及される——しかもそのつど感謝を込めて。最初の夜、ムーミンママはおばあちゃんの「手帳」に助言を求めるが、これは実は、自分の内面化した母親ならどのように問題を扱ったかを考えているのである。ニンニの状態に進歩が見られるたびにおばあちゃんは称賛され、物語全体も「それはみんな、おばあちゃんのおかげですよ」という言葉で閉じられる。繰り返しおばあちゃんに感謝することで、ムーミンママが次のことをよく自覚していることが示されている。つまり、ニンニにとってほどよい母親（のような者）であるという彼女の能力は、彼女自身も良い子育てを経験し、それを自分も続けているという事実

によって可能になっているということ。フロイトが超自我の系譜について述べたこと——「子どもの超自我は実のところ親ではなく親の超自我をモデルに構築される」（フロイト『精神分析入門講義』）——がこの点ではぴったり合う。ニンニが（超自我として）内面化し始めることになるのは第一義的にはムーミンママの姿ではなく、ムーミンママの超自我、内面化された理想の母親、つまりおばあちゃんであることに、ムーミンママは気づいているのである。

これと関連するが、ムーミンママが最初の夜から参考にし始めるおばあちゃんの「手帳」は、スウェーデン語では「hus-kny」——文字通り「家の治療法」または「家の薬」と呼ばれる。ここで「家」という言葉は、単に物理的な混合物を質的に種別化するものとして読まれるべきではない。それはむしろ、効力のある実体そのものを指している。精神分析は「談話療法」(Sprach-Kur) だというフロイトの有名な主張において、「談話」そのものが治療の実体となっているのと同様に、ここでは家が治療薬となる。物語を注意深く読むと、ムーミンママの用意する物理的な混合物は偽薬のようなものに見える。最初の朝にニンニが下に降りてくるとき、彼女がコーヒーをもつて朝食のテーブルにつく前からすでに彼女の足は見えている。ムーミントロールが走つてこのことを母親に伝えに行くと、ムーミンママは二重の仕方でおばあちゃんに感謝する。「おばあちゃんはちよいとした物知りだったわ。薬をニンニのコーヒーに混ぜたのは名案だった」。おばあちゃんは確かに物知りであった。しかしニンニを治すのは薬ではない。治すのは家である。

ニンニは次第にくつろいでいく。彼女は「新しい家族」と一緒になら安心を感じられることを保証され、自分のニーズや否定的な感情を自由に表現するよう勧められる——ムーミンママが最初の夜に「もしま

た、どうかしてこわくなったり、なにかほしいものがあつたら、下へ降りてきて鈴を鳴らしてね」とニンニに伝えるように。自分自身が良い子育てを経験してきたため、ムーミンママはニンニが何よりもまず「支える」または「包む」(holding) 環境を、その上にアイデンティティを築ける安定した基盤(ground) を必要としていることを直観的に知っている。ムーミン家に滞在しているあいだ最初に見えるようになるのが彼女の足であることは偶然の一致とは言いがたい。それは、地面(ground) に対して立ち、しかも地面に接触している部分なのである。そして、あることでニンニがおびえるとき、足はもはや(足元の) 草から区別されない(分化されない) ようになると書かれている。マラーの古典的な術語で言えば、ニンニは未分化から分離と個体化への途上にあるが、彼女の自己感覚はまだ極端に依存的で、弱く、傷つきやすいので、彼女は容易に後戻りして、彼女を支える基盤に溶け込んでしまうのである。心理的には、彼女はムーミンママなしでは何者でもないの、彼女の主な発達課題はこの未分化から成長して抜け出すことである。足元の地面を信頼できればできるほど、足が地面に逆らって立つてもいると感じ始めるのである。

ニンニの状態の二つの要因(保護者の情動的な冷たさと彼女の外的な現れに対する保護者の辛辣な貶め) に対応して、ニンニはいわば二つの段階を踏んで見えるようになる。この点で、ニンニが遊べないことは物語の意義深い転回点を指示する。ニンニはすでに大部分が見えており話すことさえあるが、ムーミン一家は最初の「診断」の修正を余儀なくされる。外的な可視性の増加に従って彼女の自発性(真の自己) も自然に見えるようになるだろうと彼らは思っていたが、一緒に遊ぶうとしているときにニンニの「内面」もまた傷ついていることがわかる。ニンニは真の自己を人前で見せようとしないだけではなく、

内側には何も無いように思われるのである。「あんたには、命つても
のがないの?」。ウイニコットが述べるように、「もし、精神療法をや
ろうとするならば、遊ぶことは自発的でなければならぬし、けつし
て盲従的であつたり、追従的であつてはならない」(Winnicott 1971,
88 [七一]) が、ニンニはしばらくその準備が整わない。彼女の回復
は停止する。ニンニの状態の深刻さへの気づきは挫折感を与え、「治療
計画」は修正される。彼女を見えるようにしようという能動的な試
みはうまくいかず、時間と忍耐だけが必要であると気づいたかのよう
に、ムーミンママはおばあちゃんの薬を与えるのを止める。「遊ぶこ
とには信頼が含まれている」(Winnicott 1971, 69 [七二]) が、信頼
はもつと強固になる必要があるのである。

しかし、物事はすでに変化している。ニンニはもはや独りではない
のである。ニンニはムーミンママにすがりつき、彼女と一つであるよ
うに見えるほど親密に、どこにでもついていく。

日はずんずん経っていきましたが、ニンニはまだ相変わらず、顔
なしでいました。みんなはピンクの服を着た彼女が、ムーミンママ
の後ろについて歩くのを見るのにも、慣れていきました。ママが立
ち止まると、銀の鈴も、やっぱり立ち止まります。やがてまたママ
が歩き出すと、鈴がまたチリンチン鳴り始めるのでした。

「二人の赤ちゃんというものは存在しない」というウイニコットの
有名な言葉を再定式化して、私たちはここで「ニンニというものは存
在しない」と主張できるかもしれない。ムーミンママから切り離して
彼女を考えることは抽象、「抜き出し」だという意味で。二者は、片方
の存在が他方の存在を含蓄するほど一緒になっている。鈴が鳴ると、

他の者たちはすぐに(ニンニだけでなく)ムーミンママも近くにいろ
ことを知る。ニンニのムーミンママとの関係は共生的なものに発展し
た。彼女のアイデンティティはゆつくりと強まっているが、彼女は
ムーミンママの影の中におり、いわば彼女から分化されていない。

このことが最終的に私たちを海辺に導く。ニンニは「初めて」海に
向き合い、落ち着かない反応を見せる。彼女は水際まで歩いていき、
「濡れた砂」の上に立ちつくしていたが、そのときムーミンパパがムー
ミンママを海に突き落とそうとしていることに気づく。彼女は攻撃的
に反応し「おばさんを、こんな大きいこわい (Gemska) 海に突き落
としたら、きかないから!」と叫ぶ。そして最後に、ムーミンパパの
方が海に落ちると、彼女はどつと笑いだす。

ムーミンパパの見かけ上の意図に対するニンニの断固たる反応につ
いては、いくつかの解釈が可能である。一つには、この最後の行為に
発生状態のエディプス的背景を見て取る人もいるかもしれない。父親
的なものが子どもの母親的なものとの親密な関係に介入するというわ
けである。母親を海に落とそうという父親の見かけ上の意図は、ニン
ニに次のような困った考えをもたらす。自分と親密な二者関係を形成
している発生状態の愛の対象は、他の誰かの愛の対象でもあるという
考えである。この線で考えると、ニンニが父親の母親を「押そうとす
る意図」を目撃するシーンは、性的な含意を伴うかもしれない嫉妬
の表象として解釈できる。子どもが気づいたのは、父親が何か攻撃的
でぞくぞくすることを、自分抜きで内密に母親にしようとしていると
いうことであり、ゆえに攻撃的に反応するのだ、というわけである。
さて、ここで次のような反論があるだろう。フロイトにおけるのとは
違って、ここでは娘の対象愛は父親ではなく母親に向けられていると
いう事実が、この解釈を明らかに制限する、と。他方で、この修正は

ヤンソン自身の同性愛にはうまく合うように思われる。ニンニも同性愛の少女なのかもしれない。

それはともかく、性差の問いはしばらく脇に置いて、三者関係という観点から状況を論じる方が適切だろう。すでに触れたように、ムーミンシリーズの他の本において、海は親しみのない外の世界の、ムーミン谷の親しみやすさと安心を超えた制御不能な領域の表象として考えられる。これに合わせて、ニンニが初めて海に遭遇して「海があまり大きすぎる」ので「泣きわめく」(gralla)という事実も、独立した外の世界に初めて直面して不安を感じているという事実を表象するものと捉えられる。実のところ、ムーミンパパのムーミンママを海に落とそうとする意図を目撃したとき、ニンニはムーミンママもまたニンニから独立した実存を外の世界の中でもっているという考えに至る。とすると、攻撃性を生んだのは、ムーミンママは「自己対象」(コフト)、「主観的对象」(ウィニコット)、「機能的対象」(タフカ)以上の何か——ニンニが失うこともありうる何かだという考えだと捉えられる。つまり、ムーミンパパの意図は、親密な二者関係の外に存在するとニンニはまったく考えていなかった彼女の最も重要な対象が、彼女とは離れて存在することを開示することにあると捉えられる。そして、二者関係にあった母親が三者関係の中の他人として、自分から分離したものとして開示されると、ニンニはすぐに自分自身を分離した存在として考え出す。このことが抵抗と攻撃性を生むのである。

別の解釈もちろん可能であり、実際この物語は多くの解釈を許す。おそらく、ニンニの反応は転移によるものである。「からかう」とするムーミンパパの冗談半分の意味は、ニンニが過去に経験した皮肉屋でいじめてくるおばさんに似ているがゆえに、痛みとともに経験されるだろう。もう一つの興味深い可能性は、ムーミン一家を一人の

治療者または保護者の様々な側面または次元として見るというものがある。ニンニの個体化を促進したい治療者／保護者は、患者／子どもによる「良い母親」の投影をいつまでも支持することに気が進まない。この解釈に従えば、あるキャラクターを海に落とそうとする見かけ上の意図——または少なくともその考えで遊ぶ、とする意図——は、理想化された母親の投影から距離を置こうとする治療者／保護者の試みを表象するだろう。この解釈はおそらく先行する諸解釈と相補的である。ここでも、患者／子どもの反応は、治療者／保護者が「まったく良い対象」ではないと気づき始めていることから解釈できる。こうして、ニンニの激しい攻撃は、ふざけて導入された治療者／保護者の「悪い」側面を無化する試みを——ウィニコットであればこう言うだろうが、対象を「破壊する」試みを表象する(Winnicott 1989, 227 [II: 一五四]を見よ)。

これらの解釈のうちどれが気に入るかはともかく（一つでもあればの話だが）、ニンニの攻撃性は、自分の起きてほしくない何かが起きようとしていることに彼女が気づいたことを指している。そして決定的に重要なのは、この「ほしい」(wanting)が彼女において前例のないものだということである。ムーミン一家の包むような環境は彼女の存在の継続性の感覚を強固にしたため、この親しみのある継続性に対する障害として現れるものは攻撃によって迎えられることになる。そのとき、外面的には他の誰かの防衛として現れるものは、ある意味でそのまま自己防衛の形でもある。ニンニの攻撃性は、他の誰かに対する利他的で無私の関心に由来するのではなく、この誰かが彼女の生において重要な役割を果たしている限りでの関心に由来する。したがってこの意味では、外の世界の親しみにくく予見不能な深淵にムーミンママを落とそうとするムーミンパパのお遊びの意図に対して攻撃的に

反応したとき、ニンニが守ろうと立ち上がったのは彼女自身の生なのである。今や彼女は「たたかう」ことができるようになった。だからミイは喝采を送るのである。

ニンニの笑いは前進とも後退とも解釈できる。後退とみる解釈では、彼女は願いが実現されたから笑うのだと考えられる——ムーミンパパ自身が海に落ちたとき、ムーミンママとのほぼ共生的な二者関係あるいは愛の関係を脅かす要素は追い払われたというわけである。より前向きな解釈を素描すると、ニンニの笑いとは、攻撃性によってお膳立てされた新たな能力、すなわち遊ぶ能力を示しているということになる。興味深いことにニンニは、ムーミンママを海に落とそうとするムーミンパパの見かけ上の意図について、最初は遊び性〔playfulness〕を認識することができない。彼女は、かなりユーモアに欠ける仕方です、予測不能な結果を伴う劇的な出来事だけを予見するため、危なっかしさに耐えられない。しかし、いったん攻撃的に反応すると——つまり彼女自身が予測不能な結果を伴うことを行うと——、悪いことは何も続かない。対照的に、彼女の自発的な攻撃的行為はミイにはつきりと称賛され（「ブラボー！」）、彼女の外見はムーミンコントロールに褒められる（「とってもかわいい子だよ！」）。対象は破壊されないし、彼女も破壊されない。他人の前で完全に自分を見せ、社会的世界において能動的に自分の場所を占めることで、彼女は発達上の意義深い一歩を踏み出したのである。

この世の中で最も攻撃的な（……）言葉は「私は」〔I am〕と主張することです。この主張ができる段階に至った人だけが、社会を構成する真の大人という資格を得ているのです。（Winnicott 1986, 141〔一一八〕）

私見では、ニンニの笑いは嘲りや当てこすりとは別物である。彼女はムーミンパパを笑っているのではない。彼女の笑いはむしろ可能的なものへの開かれ、つまり遊び性を表現している。攻撃的に自分の「私は存在する」〔I am〕を示すことで、彼女は「私は存在しうる」〔I can be〕への道を開いた——そして、自分のなりうるものに、彼女はすでに潜在的にはなっている。精神療法は患者の遊ぶ能力を可能にし、支えることを目指すと主張するウィニコットが正しいとすれば（Winnicott 1971, 51, 56〔五三、五八〕）、この意味でもニンニの過程は、海辺という「中間の遊び場」（Winnicott 1971, 63〔六六〕）を見よ）において絶頂に達するのである。

結語

簡潔にまとめると、トーベ・ヤンソンの「目に見えない子」は、私たちが通常は自明視しがちな自己の経験と間人格的な生に向き合っており、いくつかの論点を挙げることに成功している。しばしば反応を抑えたり修正したり延期したりせねばならないとしても、私たちが中核的な自己を、自発的な動機づけと欲求の流れをもっていることは明らかである。同様に、私たちが少なくとも特定の他人に対しては社会的に可視的なものとして自分自身を経験することも明らかである。ニンニの物語が巧みに強調しているのは、これらのどちらも必然ではないということである。短編であるにもかかわらず、この物語は遊びに満ちた仕方ですこれらの論点を吟味しており、たどりうるいくつかの道を開いたままにしているのである。

〔訳注〕…引用文献の翻訳は既刊の邦訳に基づく。邦訳が複数冊に及ぶ場合

の巻数と頁数は本文中の大括弧 () の中にローマ数字と漢数字で記す。ただし「目に見えない子」からの引用に関しては、短編であることから著者と同様に頁数を示していない。この作品からの引用を訳すにあたり、基本的には山室静氏の翻訳をお借りしたが、掲載誌の性格を考慮して一部の平仮名を漢字に変更したことをお断りしておく。また、本文中の亀甲括弧 () は訳者の補足である。

参考文献

- Abram, J. 1996. *The Language of Winnicott. A Dictionary of Winnicott's Use of Words*. Second edition. London: Karnac Books. 『ウィニコット用語辞典』館直彦監訳、北村隆人・北村婦美・近藤悟・坂本昌士・永田俊代訳、誠信書房、二〇〇六年。
- von Buchholz, J. 2011. "The Invisible Child. Some Thoughts on Being Seen and Heard". *C.G. Jung Society of Atlanta*, Fall 2011.
- Honneth, A. 2001. "Invisibility. On the Epistemology of Recognition". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 75 (2001), pp. 111-139. 「見えなうた——「承認」の道徳的エポスチモロジー」『見えなうた』相互主体性理論の諸段階について、宮本真也・日暮雅夫・水上英徳訳、法政大学出版局、二〇一五年、七三三頁。
- Husserl, E. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweiter Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. (Husserliana vol. IV). Edited by Marly Biemel. Haag: Martinus Nijhoff. 1952. [一]『イデー・ン・ヒー』立松弘孝・別所良美訳、みすず書房、二〇〇一年、[二]『イデー・ン・II』立松弘孝・榊原哲也訳、みすず書房、二〇〇九年。
- Jansson, T. 1963. *Tales from the Moominvalley*. Translated by Thomas

Warburton. 『新装版 ムーミン谷の仲間たち』山室静訳、講談社、二〇一一年。

Kierkegaard, S. 1993 [1847]. *Upbuilding Discourses in Various Spirits*.

Translated by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press. 『原典訳記念版キェルケゴール著作全集第九巻 種々の精神の建徳的談話』大谷長・藤木正三訳、創言社、二〇〇二年。

Kohut, H. 1971. *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Disorders*. Chicago & London: The University of Chicago Press. 『自己の分析』水野信義・笠原嘉監訳、近藤三男・滝川健司・小久保勲共訳、みすず書房、一九九四年。

Lantz, P. 1996. "To be a living dead. The negative reverse of narcissism". *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 19, pp. 109-218.

The Scandinavian Psychoanalytic Review, 19, pp. 109-218.

Lantz, P. 2012. "Det osynliga barnet: på spanning efter en undantag om identitet". *Instituten* 3/2012, pp. 13-19.

Mahler, M., F. Pine, and A. Bergman 1975. *The Psychological Birth of the Human Infant*. New York: Basic Books. 『乳幼児の心理的誕生 母子共生と個体化』高橋雅士・織田正美・浜畑紀訳、黎明書房、一九八一年。

Mattens, F. 2006. "On the Introduction of the Concept of Phantom in Ideas II: A Case-Study in Husserl's Theory of Constitution". *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. VI, pp. 83-107.

Reddy, V. 2008. *How infants know minds*. Cambridge & London: Harvard University Press. 『驚くべき乳幼児の心の世界 「二人称的アプローチ」から見える心』佐伯胖訳、ミネルヴァ書房、二〇一五年。

Stern, D. 1985. *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basic

Books. 〔Ⅰ〕『乳児の対人関係 理論編』小此木啓吾・丸田俊彦監訳、神庭靖子・神庭重信訳、岩崎学術出版社、一九八九年〔Ⅱ〕『乳児の対人関係 臨床編』、岩崎学術出版社、一九九一年。

Tronick, E., Adamson, L. B., Als, H., & Brazelton, T. B. (1975). "Infant emotions in normal and perturbed interactions". Paper presented at the biennial meeting of the Society for Research in Child Development, Denver, CO.

Takka, V. 1993. *Mind and Its Treatment. A Psychoanalytic Approach*. New York: International Universities Press.

Winnicott, D. 1965. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. New York: International Universities Press. 『情緒発達
の精神分析理論』牛島定信訳、岩崎学術出版社、一九七七年。

Winnicott, D. 1971. *Playing and Reality*. London and New York: Routledge. 『遊ぶことと現実』橋本雅夫訳、岩崎学術出版社、一九七九年。

Winnicott, D. 1986. *Home is where we start from. Essays by a psychoanalyst*. Penguin books. 『家庭から社会へ』井原成男・上別府圭子・斉藤和恵訳、岩崎学術出版社、一九九九年。

Winnicott, D. 1989. *Psycho-Analytic Explorations*. Edited by Clare Winnicott, Ray Shepherd, and Madeleine Davis. London: Karnac Books. 〔Ⅰ〕『精神分析的探究 1 精神と身体』館直彦ほか訳、岩崎学術出版社、二〇〇一年〔Ⅱ〕『精神分析的探究 2 狂気の心理学』若山隆良・小坂和子訳、岩崎学術出版社、一九九八年〔Ⅲ〕『精神分析的探究 3 子どもと青年期の治療相談』倉ひろ子訳、岩崎学術出版社、一九九八年。

Zahavi, D. 2014. *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

(Toona Taipale・ヨーナ・タイパレ・ユヴァスキュラ大学)
(訳：川崎唯史・かわさき ただし・大阪大学・日本学術振興会特別
研究員DC)

ワークシヨップ

現象学の新たな展開——現象学的形而上学—— ——ラスロ・テンゲイの遺作『世界と無限』をめぐって——

提題者 景山 洋平・池田 裕輔・長坂 真澄

司会 田口 茂 オーガナイザー 長坂 真澄

二〇一四年七月一九日、ドイツ、ヴッパータールの先進的な現象学研究をその超人的な博識と慧眼により牽引してきたラスロ・テンゲイが、急逝した。本ワークシヨップは、彼の死を悼み、死の直後に

上梓された遺作、『世界と無限——現象学的形而上学の問題のために』(Welt und Unendlichkeit – Zur Problematik der phänomenologischen Metaphysik, Alber, 2014, 以下『世界と無限』)をめぐって議論したものである。

『世界と無限』は、テンゲイがこれまでの彼の研究を総括する形で独自の境地を切り開く、六百頁を越える大作である。形而上学と存在・神学を同一視するハイデガーに反し、テンゲイは、カントによる存在神学の定義に立ち戻るだけでなく、P・オーバंक等の現代のアリストテレス研究を包括することにより、存在神学的ではない形而上学が可能であるとする。すでに『フランスにおける新しい現象学』(二〇一一年)においてテンゲイは、現実を可能性からの移行として捉える存在神学的形而上学に対し、いかなる可能性にも先行されない現実を語る現代フランス現象学を対置していた。しかし、『世界と無限』において彼はさらに、存在神学的ではない現象学こそが、そもそ

もフッサールの目指していた真の形而上学であり、それは偶然的事実性の形而上学として結実することを提示する。

その議論は以下の行程を辿る。第一部は、古代からの形而上学の歴史を総覧することで、形而上学がいかに存在神学的形而上学へと変貌していったか、それがいかにカントの批判の対象となったかが辿られる。第二部では、そのカントさえ存在神学から完全には免れていないのに対し、フッサール、ハイデガー、フランス現象学者たちの哲学に、存在神学的でない形而上学が読み取れるとされる。第三部は、フッサールの世界の現象学、そして無限の現象学を、カントールの超限をめぐる考察の批判的継承として位置づけ、開かれた無限についての現象学的形而上学が提示される。本ワークシヨップでは、こうした現象学の新たな境地を紹介し、さらに、その是非をめぐって広範囲の研究者と議論を交わした。

池田裕輔「ラスロ・テンゲイと現象学的形而上学」

池田の提題は、ワークシヨップ全体への導入として、テンゲイの『世界と無限』における「現象学的形而上学」という構想がもつ基本

的な問題構成や幾つかの根本テーゼを明示することを目的としたものであった。その際、『世界と無限』における「世界（の現象学）」の側面が中心的に論ぜられた。

池田は、まず、一般的・通俗的には「反・形而上学」的な動機と本性を持つとみなされることが多いフッサールの現象学（および、彼に端を発する現象学運動）が、決して、あらゆる形而上学を排するものではないこと、そして、テンゲイの掲げる「現象学的形而上学」の構想が、フッサールらの伝統および課題を正当に引き継いだものであることを確認した。より具体的には、テンゲイの「現象学的形而上学」の構想が、「偶然的事実」（Hua I, 182）を扱うとされる後期フッサールの形而上学の着想を端緒としつつも、フッサールにおいては未完のものに留まったこの構想を独自に具体化する試みであることを確認した。

テンゲイにおける「現象学的形而上学」の構想の具体化の特徴は、一方で、現象学的な「出来事」概念を展開する作業、他方で、哲学におけるフインクの言う「世界忘却」（様々な哲学的なカテゴリーの解明に際して、「内世界的なもの」と「世界」そのものの差異が忘却されていくこと、vgl. E. Fink: *Alles und Nichts*, Den Haag, 1959; *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, 1990 usw.）に抗して「世界経験」に固有な「経験」および「世界カテゴリー」の現象学的な解明作業という二つの大きな軸を導入する点に認められる。一方の軸であるテンゲイの現象学的「出来事」概念の解明は、『生の歴史という両性具有概念』（U. Tengelyi: *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München, 1998）等、『世界と無限』以前の著作で主題的に扱われた課題であると言えるが、『世界と無限』の枠内では、フッサールの言う「偶然的事実」（Hua I, 182）の「偶然性」を、いわば、「形相的に還元」することなく

現象学的に記述する可能性を拓くという目的から、操作的に援用されている思想であることができる。他方の軸であり、また、『世界と無限』における積極的な課題である「世界カテゴリー」の現象学的解明・展開とは、「世界経験」に内在的かつ、この「世界経験」そのものを可能とするものとしての、いわゆる「原事実」（このフッサールの着想を、テンゲイは、その「事実の必然性」（Hua III, 1, 98）という考えを手引きとすることで体系的に解釈している）の現象学的解明を通じて、様々な伝統的な形而上学的カテゴリーを現象学的に鍛え直すという目的を持つものである。テンゲイは、「世界経験」そのものを条件づける「原事実」として、「自我」「世界所持（Welthabe）」「間主観性」および「歴史」を挙げているが（『世界と無限』、184-187）、『世界と無限』のなかでは、上記の「世界忘却」の克服を重視するという観点から、特に「世界所持」という原事実の現象学的解明に集中的に従事している。具体的には、「時間と空間」「因果性」「行為の目的論（行為の自由）」および「世界の現実性（すなわち、様相）」という四つの主題群を「世界カテゴリー」として現象学的に解明し、また、自身の着想が持つ特徴を、カントや様相論理学等のテーゼと対比することで明確なものとしている（『世界と無限』、327-410）。

池田の提題には、主に、以下の三つの質問が寄せられた。テンゲイの思想の内在的理解に関する問いとしては、①『世界と無限』では、必ずしも主題的に扱われていない現象学的「出来事」概念のテンゲイのテーゼに触れた意図を確認するもの、また、②テンゲイの言う「世界カテゴリー」を特徴づける際に、フインクの所見を取り上げる必要性を確認するもの、より広い文脈からは、③テンゲイの「現象学的形而上学」は（ライプニッツの有名な問いに見られるように）「無」に関する問いをどのように扱う（あるいは、そもそも扱うことができる）

のか、という三つの質問である。

まず、①の質問（『世界と無限』では必ずしも主題的には扱われていないテンゲイの「出来事」の思想を提題者が取り上げた積極的理由）には『世界と無限』において、上述のように、彼の先行する著作で扱われた「出来事」概念に関する成果が援用されており、テンゲイの哲学全体を規定する重要な核をなしている点を確認した。言い換えれば、テンゲイの『世界と無限』での「現象学的形而上学」の構想は、彼の以前の著作での主題から独立したものではなく、むしろ、それらを背景としたうえで展開されているものである。②の質問（テンゲイとフインクの共通点を指摘する積極的理由）に対しては、テンゲイの「世界カテゴリー」の分析は、「世界と内世界的存在者の差異」の正当化と解明を核として展開されているが、テンゲイ自身が、フインクと同様に、この差異の分析の哲学史的起源をカントのアンチノミーの議論（宇宙論）に帰属させ、また、この差異の忘却を哲学における「世界忘却」と見なし、その克服にこそ現象学的形而上学の根本課題を認めていることを指摘した。テンゲイとフインクのあいだには、より細かな観点から見た分析や問題関心の相違こそ認められるべきではあるが、自身の「世界の現象学」の構想の歴史的自己理解を、主にカント宇宙論の解釈を通じて明らかにし、また、その際「世界忘却」の克服という観点からカントを高く評価している限りで（特に『世界と無限』、303-305を参照）、テンゲイとフインクのカント解釈は根本的な哲学的動機を共有するものであり、このことから、テンゲイの哲学は、フライブルク現象学、とりわけフインクの系譜に連なるものであると言える。③の問い（伝統的に形而上学の部門で扱われてきた「無」をめぐる問いは、テンゲイの「現象学的形而上学」の枠組みでは、どのような位置づけを持つのか）に対しては、一般に、伝統的な形而上学が、

（例えばカントにおけるように）「判断」の次元で自身の認識の正当化を図っていたと言えるのに対して、現象学的形而上学は、（フッサールにおけるように極めて広義での）「意味」の次元に根差すものであり、この点に起因して、現象学的道具立てを用いては「無」を巡る問いが（少なくとも伝統的な定式化に従っては）取り上げ直され難い事情を指摘した。とはいえ、『世界と無限』の根本テーゼは、「世界」の「事実的必然性」（あるいは、「世界」が「原事実」である）という主張を掲げるものであるのだから、テンゲイは、「なぜ、何かが存在するのであつて、むしろ、無ではないのか」という（現象学の伝統内部では、特にハイデガーが取り上げている）ライプニッツの形而上学的問いに対して、「世界は必然的に存在するが、その必然性とは事実的必然性である」というテーゼを掲げたうえで、その正当化を「世界カテゴリー」の現象学的解明を通じておこなっていることができる。

景山洋平「テンゲイのハイデガー解釈と現象学的形而上学の可能性」

二番目の提題者として、景山が、『世界と無限』におけるハイデガー解釈・批判のあり方を検討し、テンゲイによるハイデガー哲学の描像とハイデガー本人の隔たりに着目することで、テンゲイ自身が打ち出した現象学的形而上学の特質を浮き彫りにすることを試みた。

『世界と無限』のハイデガー解釈は大別して三つの論点を打ち出している。それぞれがハイデガー哲学と形而上学の関係をめぐるテンゲイの評価を示しており、また、これによって、テンゲイ自身の形而上学に対する態度をも映し出している。

第一に、『世界と無限』第二篇で、テンゲイは、ハイデガーの形而上学期における「メタ存在論 (Metatologie)」の意義を最大限強調する個性的な解釈を提示する。《存在者の存在を問うた哲学者》という

一般に流布する素朴なハイデガー理解に対して、テンゲイは、形而上学期におけるハイデガー哲学の二重化に着目して、ハイデガーにおいては、「存在者の存在」、すなわち「存在者それ自体」に関わる基礎的存在論だけでなく、「全体としての存在者」に関わるメタ存在論も追求されていたことを強調する。これと連動して、テンゲイは「存在」以上に、形而上学期に固有の意味での「世界」の概念を、彼自身の現象学的形而上学と結びつける仕方で、重視している。

だが、テンゲイの理解は、ハイデガーが「形而上学」を基礎的存在論とメタ存在論の二肢的プロジェクトとして性格づけた意図から乖離する。28年夏学期講義で「基礎的存在論とメタ存在論は、両者の統一において、形而上学の概念を形成する」(GA26, S202)と言われるように、二つの課題は、形而上学という一つの課題の二つの側面である。また、こうしたズレと連動して、テンゲイが語る形而上学「メタ存在論的根拠づけ」という表現も、ハイデガー本人の意図とは食い違う。ハイデガーが《形而上学の根拠づけ》を表面的に唱えたのは『カントと形而上学の問題』だが、同書で「形而上学」として捉えられるのは「全体としての存在者それ自体の根本的認識」(KM, S8)であり、これを「根拠づけ」る役割を果たすのは、超越論的構想力である。この構想力とは、ハイデガーの解釈では、受容性と自発性の事実的な統合が可能である根拠を説明する概念である。それ故、「全体としての存在者」という「被投性」の事象に関わるメタ存在論で形而上学を「根拠づけ」るという主張は、ハイデガーを自然哲学として読み替えるのではない限り、正当化できない。

第二に、『世界と無限』第一篇では、驚嘆すべき手際の良さで、『存在神論との批判的対決』として解されたハイデガーの形而上学史研究との対決が行われ、存在神論に回収されない西洋形而上学の可能性が提

示される。ポイントとは、ハイデガーが形而上学一般の本質とする存在神論の問題点が、根拠づけの閉じた循環性にある事である。ハイデガーの存在神論概念は、彼自身の形而上学期の基礎的存在論とメタ存在論の二重性に動機づけられており、彼はこの二重性をアリストテレスの「第一哲学」に結びつける。そして、『同一性と差異』にあるように、その延長で、形而上学一般の「本質体制」が存在神論的だとされる。このように描かれたハイデガーの歴史観に対し、テンゲイは異議を唱える。例えばアリストテレス形而上学は存在神論ではない。なぜなら、オーバンクが指摘したように、アリストテレス自身は第一哲学の内実である「あるものとしてのあるもの」の学と不動の動者に関する学との一体性を主張しないし、そもそも両者の関係について完成した主張など示していないからである。テンゲイの見立てでは、ハイデガーの診断が妥当するのは、およそドゥッンス・スコトゥスから前批判期のカントまでの特定のエポックに限られるのであり、存在神論は、決して形而上学一般の本質ではない。

勿論、形而上学の歴史を均質な物語にまとめてしまうハイデガーへのテンゲイの批判は正当である。だが、ハイデガーの歴史記述が第一に問題にするのは「差異」としての「出来事」の忘却であって、存在神論はあくまでその枠内に収容される（誇張すると）副次的な問題である。「出来事」とは、形而上学がそこにおいて可能となりつつ、それ自体は形而上学のうちで忘却されるものとして捉えられる。しかるに、テンゲイは、もっぱら存在神論としての形而上学の規定の不十分さを批判する。こうした態度は、第一点であげた形而上学期解釈の特徴、則ち、ハイデガー本人が形而上学的な世界投企そのものを成り立たしめる条件に着目したのに対し、テンゲイは世界投企を構成するメタ存在論に議論をとどめるという特徴と軌を一にしている。

第三に、以上二つのテンゲイとハイデガーの差異は、最終的に、ハイデガーの「存在」概念に関するテンゲイの理解の狭さに帰結する。『世界と無限』第三篇の「闘技的な世界投企」で『時間と存在』に論及する際、彼は、マリオンと共に、ハイデガーが「出来事」を「存在」と呼ぶことを批判し、「出来事」は「存在」に限られず、存在者の「抵抗」をも意味すると主張する。これは、「存在」に対して「世界」を際立たせる彼のメタ存在論解釈と同様の態度である。だが、『存在と時間』でいう「存在者の存在」を、転回後のハイデガーは「存在者性 (Seiendheit)」として批判的に捉え直すのであり、また、「出来事」概念と接続される「存在」はテンゲイが言う「抵抗」も含意する。

かくして、形而上学の没根拠性を強調するハイデガーに対し、テンゲイは、形而上学―世界投企―の遂行に身を持ち、そうして、複数の世界投企の並立における「闘技的リスペクト」を現象学的形而上学の「根本気分」とする。形而上学の自己閉塞性を超えざる企図を共有しつつ、形而上学に対する態度はかくも異なるのである。

景山の以上の提題に関する質疑応答として、テンゲイとハイデガーの関係をめぐるものでは、『否定性』の概念を媒介として、『無限 (Unendlichkeit)』の開放性に着目するテンゲイと『脱去 (Entzug)』の没根拠性を強調するハイデガーを調停する可能性があるのではないか、という論点が提起された。確かに、形而上学の遺産である否定性の概念は、形而上学への態度が異なる両者をつなぐ論点として有益だろう。その射程について景山に確たる答えはないが、否定性概念は、むしろ両者の哲学的志向の差異をより鮮明にする事に導くように思われる。

長坂真澄「超限と無限：カントールを経由するテンゲイのフッサル論」

最後の提題として、長坂が、『世界と無限』第三部Bで扱われている「無限」の問題系を、テンゲイの存在神学的ではない現象学的形而上学の提示と結び付けて論じた。

アリストテレスからカントへと至る伝統に反して、フッサルは無限の認識を肯定する。『イデーナー』(一九一三年)では、「物」は「カントの意味における理念」すなわち無限という統一体の理念であるとされ、「超越する直観」の対象であるとされる。『論理学研究』修正稿(一九一三年)においては、範疇的直観が無限にまで適用される。こうした主張は、無限の認識を標榜する超越論的仮象、無限の存在証明を主張する、カントの言う意味での存在神学に陥らないか。このような疑問に対してテンゲイは、フッサルが馴れ親しんでいたカントール超限集合論を経由することで応える。テンゲイは、フッサル現象学が無限についての形而上学であることは認める。しかしそれは、超越論的理想としての無限の認識を標榜する存在神学的形而上学ではなく、現象学的形而上学という新たな形の形而上学とされるのである。このとき両者の区別のメルクマールとなるのが、超越論的理想の措定をその成立条件とする、要素の網羅的規定が前提されているか否かである。

ここで、なぜカントールの超限集合論なのか。それはカントールが、実無限を規定可能なものとして数学的に取り扱うことができることを示した最初の人物だからである。カントールはカントの超越論的弁証論を非難し、人間理性は認識を超限にまで拡張できるとする。それは、フッサルが「カントの意味における理念」の直観を語る姿とパラレルをなすのである。ただしテンゲイは、カントールの超限集合においては要素の網羅的規定の可能性が前提されていること、それに対し、フッサルの「開かれた」無限においては、無限をなす個々の要素は

未規定的にとどまることを主張する。それが、フッサールの無限の形而上学が、カントの批判（存在神学批判）に耐えることができると思われる論拠となっている。以下にその論旨をまとめる。

カントールは実無限の数学的規定という課題を自らに課す。彼は、無限集合の冪集合が、必ずもとの集合よりも大きな濃度を持つということ、対角線論法（一八九一年）を用いて証明する。この証明は背理法である。まず、もとの無限集合とその冪集合の要素が1対1対応することを仮定し、その仮定から、矛盾を持つ対角線集合（この集合に属すならばこの集合に属さず、この集合に属さなければこの集合に属すという要素が指定できる）が導出され、よって最初の仮定が誤りであったと結論される。とはいえ、一八九〇年代終わりには、カントールは自らの超限集合論にパラドクスを見出す（すべての順序数のシステム Ω を考えると、この Ω は整列集合であるから、 Ω 自体の順序数が存在する。このことは Ω がすべての順序数のシステムであることに矛盾する）。ただしカントールは、 Ω を規定可能な超限ではなく「不整合な多性」とすることで、この問題を解決したと見なす。

このカントールの議論を詳細に分析し、それが、カント的アンチノミーに陥っていると論じたのが、リシールである（cf. Richir, Marc, « Une antinomie quasi-kantienne dans la théorie cantorienne des ensembles », in *Études phénoménologiques* N° 3 : *Phénoménologie et sciences exactes*, Bruxelles, Ousia, 1986, pp. 83-115）。リシールは「*ツェルメロ*に対するツェルメロの批判的注釈に依拠して論を進める。ツェルメロによれば、カントールは、不整合な多性に対してさえ、一つ一つの要素が規定可能であるかのように、「直観」的に、或る多性を他の多性の「内に投影する」作業をしている。ツェルメロは、この投影が可能となるためには、すべての集合から一つの要素を同時選択す

ることを可能にするような、選択公理が必要であるとする。リシールはこのツェルメロの注釈を、カントのアンチノミーでの議論と重ね合わせる。

同時にリシールは、こうしたツェルメロの見解を、対角線論法そのものにも適用する（cf. Richir, Marc, « De l'illusion transcendante dans la théorie cantorienne des ensembles », *Annales de l'Institut de Philosophie et de Sciences Sociales de l'U. L. B.*, 1986, pp. 93-118.）。彼は、そもそも対角線論法が出发点におく仮定それ自体が、有限集合に対する「直観」を、無限集合に無批判に適用することに基づくものであることを指摘する。有限集合においては、要素の網羅的規定は当然可能であるが、カントールはそれを無限集合に適用することで、対角線集合を構築するのだとされる。しかし、リシールの考えでは無限集合の要素は網羅的には規定されない以上、対角線集合それ自体が構成されえない。つまり矛盾が生まれず、それゆえ背理法自体がなりたたないといわれるのである。対して、ZFCの公理系は、無限集合の網羅的規定可能性や無限集合の存在自体を公理として保証し、集合の内包的定義に制限を課すことで、カントールの議論から超越論的錯覚の危険を差し当たり取り除いたとされる。

さて、テンゲイは、こうしたリシールの議論の妥当性を認めた上で、ZFCの公理系が整備されることにより、カントールの対角線論法の議論が一定の正当性を持つに至ると考える。こうして彼は、有限と絶対無限の間項としての超限を認める。しかし他方でテンゲイは、カントールの超限にフッサールの「開性」としての無限の概念を対置させ、あくまでフッサールにおいては、要素が根本的に未規定にとどまる無限の認識が語られているのだとする。その際テンゲイが典拠とするのが、一九一三年に草稿が書かれたとされる『イデーニⅡ』第三

篇である。自然主義的態度において自然的事物を観察するとき、その事物が個体化するといわれるのは、その「何性」においてである。いわゆる網羅の規定は、こうした規定の種類に属す。それに対し、人格主義的態度においてのみ捉えられうる人格としての精神が個体化するのは、この精神が「一回かぎり」の「これ性」をもつからである。他方で、物は、自然主義的にだけではなく、人格主義的にも個体化されうるが、それはまさに、物が、人格としての精神を「暗示する」がゆえにこそである。この暗示においてこそ、物は開性を持つ。こうした「開性」は、世界についても語られる。フッサールによれば、世界を「超限的無限性」として捉えるということは、世界をあたかも「諸物の閉じられた集合体」であるかのように捉えることである。彼は、この超限的無限性に対して、世界の「開性」という意味での無限を対置する。フッサールの無限の直観は、各要素の網羅の規定を前提としない限りにおいて、超越論的理想という意味での無限の指定を免れている。かくしてテンゲイは、フッサールの無限の現象学を、存在神学的でない形而上学として位置づけるのである。

会場からは、多くの有益な批判やコメントをいただいた。特に植村玄輝氏からは、正当にも、提題者によるリシールのカントール批判の紹介の不備を指摘していただいた。また発表後、数理論理学者の黒田覚氏から、数多くの貴重な示唆をいただいた。本要旨は、両氏との議論を踏まえて再考した点を反映させたものである。ここに記して謝意を表したい。

（景山洋平・かげやま ようへい・東京大学）

（池田裕輔・いけだ ゆうすけ・日本学術振興会）

（長坂真澄・ながさか ますみ・群馬県立女子大学）

ワークショップ

現象学の可能性を再考する——実践的学科との結びつきを中心に——

オーガナイザー・特定質問者

提題者 稲垣 諭・紀平 知樹・直江 清隆
秋葉 剛史・若見 理江 司会 河野 哲也

1 ワークショップの趣旨

二〇一三年、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（その経緯と活動目的については、昨年度発行の『現象学年報』三一、八一頁を参照）。当ワーキンググループは、大会時のワークショップの開催を活動内容の一つとしている。

二〇一五年度はその第二回として、若手（常勤外）研究者支援を目的としたワークショップを開催した。今回は「現象学の可能性を再考する」というテーマのもと、現象学を出発点としながらも従来の文献研究の枠内にとどまらない応用的・実践的な研究領域を切り拓いてきた研究者三名を招いて、それぞれの経験に基づくお話をうかがった。その大枠のねらいは、現象学を狭義の文学部的なものから解放し、現象学的アプローチがもつ豊かな潜在的可能性を追求することである。このような作業を通じて、現象学を中心に研究を行ってきた研究者が就きうる新たなポストを創出する可能性（応用倫理学が倫理学者に新たなポストをもたらしたように）について考えるきっかけをつくり、また、若手研究者が自身の研究の幅を広げたり学際的研究に参入したりする道を模索するための手がかりを得る、というのがここでの主な意

図である。さらに、こうした学際的広がりを意識的に開拓することで、さまざまな大学・専門学校での教養教育を現象学が担う（たとえば看護系の大学や学校において）可能性も生じてくることを視野に入れた議論を進めた。

2 提題の概要

今回提題を行ってくれた三氏は、現象学研究を出発点としながらも、リハビリテーション医療（稲垣氏）、環境倫理学（紀平氏）、技術の哲学（直江氏）というそれぞれの分野で活躍されている研究者である。三氏には、それぞれの分野の基本的問題と現状、その分野でさらに現象学的アプローチがどのように貢献しうるかについての見通し、などについてお話しいただいた。以下は、提題者自身による発表の概要である。

2. 1 稲垣 諭「現象学とその臨床展開」

フッサールが『危機』書の中で、自然科学の営みが「主体」と「生」の意味を喪失させると訴えてから一世紀ほどの時が流れようとしている

る。その間、経験科学は隆盛の一途を辿ってきたが、それに対してフッサール現象学は今日のような形をなそうとしているのか。

最近流行している「思弁唯物論」の論者の中には現象学の終わりと限界を告げるものがあるⁱ。それに対する現象学サイドからの再反論も見受けられるようになった。ザハヴィが指摘するように、現象学が「精神医学、建築、教育、スポーツ科学、心理学、看護学、比較文学、人類学、社会学等々」ⁱⁱに与え、今も与え続けているインパクトは単純に看過されない。さらに、以前は哲学の問題として認識されもしなかった「身体論」や「他者論」といった研究領域を切り開いたことも現象学の功績であるⁱⁱⁱ。だとすれば、現象学に対する強い批判が今になって現れたということは、構造主義を踏み台にしなければポスト構造主義が飛べなかったように、現象学それ自体の歴然たる地歩が確立されたことの証と理解することさえできる。

付言すれば、一九二〇年代以降のドイツでも主体性の表明である表現主義に対する「新即物主義 (Neue Sachlichkeit)」という芸術運動が起こっては展開できずに終息した歴史がある。言いがかりに近い批判であればおのずと消えてしまう。したがって現象学研究として今後重要なことは、①いまだ公刊が続く現象学者のテクスト分析を通して着実な解釈の積み重ねを行い、現象学が何を行ってきたのかを歴史の中で浮き彫りにし、②次なる現実へのインパクトを与えられるよう現象学そのものの可能性を発見的に展開していくことであろう。

フッサールにとって一九二〇年代以降に現れた「発生的現象学」というアプローチでは、世界と相關する超越論的主体そのものの生成を問うことが焦眉の課題となった。この問いは、「還元」と「反省」を用いる醒めた観察者が自らの経験を頼りに明証性基準を満たすよう記述する限りで、内容的には空疎なものとなるか、いずれ取り組む課題だ

と言ったまま放置される。

こうした局面で必要になる選択肢の一つが、メルローポンティが、ゴルトシュタインやゲルプという臨床家が扱った精神医学的事例を用いながら主体の構造を記述したように、現代の自然科学や経験諸科学の事例等を積極的に援用し、さらには臨床のフィールドに研究者自ら居合わせることで、主体と世界との関係をその現場から問い、研究を前進させることである。

ここ十年ほど、私とそのフィールドとして活用しているのは中枢神経系疾患を主とする「リハビリテーション医療の臨床」である。リハビリ臨床では、動かない四肢、認識にならない認識があり、重度脳性麻痺では現出地平の中心を定める身体そのものの正中が定まらない未定頸患者が多数いる。そして、医学的な治療根拠と手続きとが決定できない経験科学の限界がある。

以前、私は現象学を「自覚的意識とは独立に、気づいたときにはすでに成立している (もしくは解体・変容している) 世界とのかかわり方の解明の技法」であると定義し、超越論性を「身体もしくは意識が変わったのか、世界が変わったのかを区別する基準がそもそも消失する場所」として特徴づけた^{iv}。一般に世界は、主体の認識や感情に応じて変化したりはしない。それが主観と客観とが厳密に区分されると信じられる所以でもある。

しかしリハビリの現場では、変容してしまった意識 (感覚、知覚、認識) と身体 (痙性、麻痺、緊張) があり、二度と以前と同じには戻れない生活世界の動揺がある。意識が変わったのか、世界が変わったのかが不分明になる現実がある。ここでは世界を改めて構成することと、主体を発達的に組織し直すことを切り離すことができない。そうした現実の理解を、例えば「相關主義」と呼ぶのは自由であり、安易

であり、単なるコトバである。そのような主張をどんなに繰り返しても、世界の再建も主体の再編も促すことはできないからである。

現在、意識の探求は、脳科学、神経科学、認知科学といった自然科学の主要テーマとなり、クオリアや人工知能といった一世紀前には問題にならなかった課題に自然科学が取り組むようにもなった。にもかかわらず、キネステーズを欠いた手足、志向性がそれとして成立しない認識が、微動だにしない経験の分厚い層として臨床の現場では立ち現れてくる。そして、そのような現実の体験へとうまく記述を届かせ、経験を拓くには、今のところ現象学しか方法がないと思われるのである。

(稲垣諭・いながき さとし・東洋大学)

2. 2 紀平 知樹「環境問題と現象学」

現在、地球は人新世 (Anthropocene) の時代に入ったといわれることがある。これは、人類の活動の影響が地球にとって大きな影響を及ぼしているところから新たな地質年代として提唱されたものである。こうした時代において人間と環境との関係を問い直すことは不可避の問題ではないだろうか。そして、今回の発表では、そうした問い直しの作業に現象学はどのように関わることができるかということを考察し、現象学研究の新たなフィールドがあることを示すことが目的であった。議論は、まずは哲学／倫理学からの環境問題へのアプローチとして、環境倫理学のテーマとその変遷について概観した。

日本で環境倫理学を紹介したものとしては、加藤尚武の『環境倫理学のすすめ』(一九九一年)をあげることができる。この中で加藤は環境倫理学の三本柱として、自然の生存権、世代間倫理、地球全体主義をあげている。自然の生存権の問題系では、人間中心主義が人間非

中心主義の立場から批判される。次に世代間倫理では、未来世代に対する現在世代の責任が論じられる。そして地球全体主義では、近代の科学革命によって打ち立てられた無限の空間という認識が改められるべきであり、宇宙船地球号というような有限な空間として地球を考えるべきであるという主張が行われていた。このように環境倫理の枠組みは、二項対立の図式で描かれてきたが、一九九〇年代半ば以降からは、こうした二項対立図式を克服し、より実践の立場で問題解決を考えるべきだとする主張が現れた。例えば鬼頭秀一氏の『自然保護を問い直す』や米国で出版された Environmental Pragmatism がそれである。鬼頭は生業や生活の視点からの環境倫理学の構築を目指している。また米国の環境プラグマティズムの論者たちは、従来の環境倫理学がある種の形而上学的論争に関わってきたとして批判し、より実践的な問題解決を志向した環境倫理の構築を目指している。

次に現象学と環境問題との関わりに目を向けてみよう。マックス・シェーラーは『道徳の構造におけるルサンチマン』においてすでに、工業化された社会における環境問題への危機感を表明しているし、ハイデガーの思索の中にも環境破壊に対する批判的な見解を読み取ることはできるだろう。実際、ハイデガーをディープエコロジーの先駆者とみる解釈も存在する。また近年は Eco-Phenomenology という論文集も出版され、環境哲学としての現象学の可能性を開拓しようとしている。すなわち編者達は、この論文集の主題は「自然との新たな関係を展開するにあたって現象学が果たしうる役割に向けられている」と述べている。しかし、こうした現象学からの環境問題へのアプローチでかかっているのは、経済の問題である。現代のわれわれの生活は市場経済システムの上で営まれているのであり、それを抜きにして生や生活世界について語ることは不十分である。

本発表では、環境と経済の問題を現象学的に批判の俎上に載せるための通路として持続可能な開発の問題を取り上げた。この概念は現在の環境保護活動、環境政策にとって中心的な理念であり、また思想面から見れば持続可能性の問題は世代間倫理の問題であり、環境思想にとっても中心的な問題である。

持続可能性の問題は、環境経済学などでは、強い持続可能性の解釈と弱い持続可能性の解釈の間で論争が行われている。この論争の焦点は自然資本と人工資本が代替可能な関係にあるのか（弱い持続可能性）、それとも補完関係にあるのか（強い持続可能性）という点にある。弱い持続可能性の解釈では、自然資本と人工資本は総量が維持、増加されていけば持続可能な状態であるといえる。しかしその場合、あらゆるものが共通の尺度で測られることが可能であるという前提がなければならぬ。そしてそのための尺度が価格である。そうだとするならば、環境は自然物も人工物も含めてすべて、市場経済的価値によって測定可能なものでなければならぬ。こうした事態は、フッサールが自然の数学化と呼んだ事柄と類比的に考えることができるだろうし、あるいはそれを一歩進めたものといえることもできる。すなわち、ガリレオによって、始まった自然の数学化は二十一世紀においては、自然の資本化へとすすんでいる。そこに現象学の新たな課題を見いだすこともできる。すなわち、自然の資本化批判という課題である。この問題はすでにわれわれの生活世界に浸透している市場経済システムを現象学的にどのように捉えるかという問題でもある。

本発表は若手研究者の支援を目的として、現象学がどのような分野に「使えるか」ということを明らかにしたいと考えていた。環境問題のその中心的なテーマである持続可能性という問題に現象学的な考察を差し挟む余地があるということが示されていけば幸いである。

（紀平知樹・きひら ともき・兵庫医療大学）

2. 3 直江清隆「技術の哲学と現象学」

技術がわれわれのような営みの一つであることは疑いがない。しかし、技術に関する現象学的探求は驚くほど少ない。もちろんハイデガーの『技術への問い』は有力な手がかりであろうし、また、メルロ＝ポンティの身体論などもそうであろう。だが、文献解釈を超えて、事象に照らして技術に関する反省知を構築する営為は、まだ始まったばかりだと言ってよい。技術がいかなる知であり、また、人工物とはいかなる存在で、人工物を介した世界との関わりが何であるかなどなどについて、私たちはまだかぎられた言説しか手に入れていないのである。文献解釈にとどまるのではなく、かといって既存の現象学の言説を「応用」するのではない、言説と現場との往復運動が求められるのである。

技術の哲学全般の動向について触れておこう。技術の哲学は二十世紀末に「経験論的転回」を遂げたと言われている。戦後から七〇年代までの主流が近代技術への批判であったとするならば、その後の展開は概ね「近代」という仕方で一括りにすることに対する反省であったといつてよい。例えば、フーコーの技術哲学がそうであるように、「近代」という括りを超えて、技術という営みがあるかについて個々の現象に即しながらより微細な仕方で立ち入っていくというのである。さらに近年では、個別的事例に対する経験的研究に基づいて哲学的考察を行うことが提唱されてきている。もちろん、経験科学への還元を主張するものではない。その代表的な議論が、人工物の志向性論と呼ばれる分析哲学系の議論と技術の媒介性論と呼ばれる現象学系の議論である。前者が人工物の存在論に目を向けるのに対し、後者は人工物が人間と世界とを媒介するはらたきに着目すると言ってよい。

それぞれのテーマに関連するかたちでアプロロチの可能性の例を述べておこう。まず人工物の志向性論である。人工物が機能をもつということは自明なことではない。一方で、座るという機能を離れて見れば、イスは一個の物理的対象（例えば木）にすぎない。他方、イスがイスとしての機能を果たすのはこの対象の持つ物理的性質のおかげである。物理的構造と機能を捉えるにあたり、分析系の論者たちが注目するのは、設計者が人工物に機能をもたせることを意図（intend）し、技術的および科学的知識に基づいてその人工物の物理的構造を決定するという方である。こうした決定を分析することで、人工物がなぜその機能を果たしうるかの説明がなされるというのである。だが、人工物の特別な存在様態に対する分析は現象学の側からも行いいることは容易に推察される。人工物が技術的であるか芸術的であるかを問わなければ、例えばインガルデンが芸術作品と物理的实在の違いを取り上げ、芸術作品と美的経験におけるその現出というシェーマのもとで人工物における「空白」ないし「無規定箇所」を論じた一連の議論を思い浮かべる人も多いことであろう。インガルデンをどう評価するかは別として、人工物へのより現代的な現象学的アプロロチは十分見込みのあるプロジェクトであろう。

いま一つの媒介性論は、技術的媒介の構造や解釈学的意義を説明しようとする。ここでは、技術による人間の支配ではなく、生活世界における人間と技術との相互浸透が問題であり、経験し存在する主体と世界の客体性の双方が人間と世界の関係のなかで構成されることが重要視される。そして、そこから翻って、人間の経験や行為を媒介し、われわれの道徳的決定や生き方を形成するものとして、技術の設計の道徳性が議論されることになる^{vi}。

主体がつねに「状況づけられた主体」であることをどう考えるかは

重要である。ヴァルデンフェルスは、技術が人間の活動空間を拡大すると同時に技術に見合った身体の動きを要求することを取り上げ、技術が人間の一方的な自律性も技術の純粋な自律性とともに疑わしいものにする共同作業として「純粋な奉仕と支配の間の運動」であると述べたが^{vii}、技術と身体性、技術と直観という問題は、単純な道具使用から高度な技術システム（例えば、遠隔治療などを考えられたい）に至るまでに一貫する問題である。さらに、とりわけ技術の使用の場面を考えてみると、様々な役割の人が違った仕方に関わりながら技術を用いていくことがふつうである。こうした技術的行為の場合の^{viii}を考えてどう技術を評価していくかはまだこれからの課題である^{viii}。

技術に関する現象学は事実学へと変貌させるものではない。また、技術に対する批判の矛先を鈍らせるものでもない。むしろ、上空飛翔的な技術批判を技術が営まれる場に引き下ろし、場に即応したかたちで現象学的な言説を作り上げていくことが問われているのである。技術に関する現象学は未開拓ではあるが、これからの活躍の余地の大きい領域であるといえよう。

（直江清隆・なおえ きよたか・東北大学）

3 質疑応答

以上のような提題の後、特定質問者とフロアからさまざまな質問とコメントが寄せられた。以下でその一部を紹介する。

まず一つの質問として、今回の話題の多様性にかんがみ、それぞれの提題者は「現象学」ということで何を意図しているのか、という問いがあった。これに対する各提題者からの答えはそれぞれの学問分野に固有のかかわり方を示すものであったが、共通して浮かび上がったのは、だれか特定の哲学者（フッサール、メルロー・ポンティ、等々）

の思想内容の正確な再構成という目的にはとらわれない形で、「志向性」や「生きられた体験」といった中心問題系に関して積み重ねられてきた考察は、現象学プロパーでない研究者たちからも具体的問題の分析にとって貴重な資源として受け入れられつつあるという状況である。

またこれと関連して、「現象学」ということの内実について別の角度からの質問もあった。現象学は経験がもつ意味を記述することを任務とするが、それぞれの提題者を取り組んでいる問題領域で扱われる経験や意味は「だれにとつての」ものなのか、というのがその趣旨である。これに対する各提題者からの解答は、それぞれの分野の観点の多様性を反映するものだった。たとえば、環境問題を考えるときに重要になる経験の主体は単独の「われ」というよりも（地域・地球）共同体としての「われわれ」であること、また、新たな技術や人工物の誕生によって従来のとらえ方に収まらない経験のあり方（1:5人称とも呼ぶうるもの）が生まれている可能性があること、などが指摘された。

さらに、今回のワークショップのテーマ設定自体に関して、「若手支援」と「実践的研究」の結びつきはどの程度強いものと考えられおり、実際にどこまで強いものと考えられるのか、という問いかけがあった（その背景として、若手の就職という点で言えばむしろ従来の文献研究をしている者の方が実績はよいように見えるという補足があった）。これに対しては企画者と司会者の側から、今回の趣旨はあくまで選択肢として若手研究者の視野に入る可能性の幅を広げるというものであり、現実問題として全員がアカデミックポストに就けるわけではない以上その重要性は無視できないだろうという現状認識が述べられ、また、近い将来に訪れるかもしれない新たな学問体制への移

行を考えると現象学と実践的学科との相互交流の重要性は今後ますます高まるのではないかという見通しも述べられた。

また、今後さらに展開可能な方向性を示唆するものとして、いくつかのコメントが寄せられた。たとえば、リハビリ臨床で問題となる現出空間の構成という事象については時間性の観点からさらに考察を深められるのではないか、という示唆があった。またより一般的なポイントとして、理論から実践の場への応用という一方向的な影響だけでなく、実践の場から理論的研究への貢献（たとえばリハビリ患者の体験の記述が健常者の体験を逆照射したり、職人的技能の習得についての考察が意味形成プロセス一般についての洞察をもたらしたり）といったことも十分ありうるのではないか、という示唆もあった。

このように今回のワークショップでは、現象学研究を活かしうる多様な方向性についてさまざまな知見に触れることができ、また同時に多くの課題を得ることができたが、いずれにしても、若手研究者支援という試みを実践的学科との結びつきで進めていくには、このような取り組みを今回だけで終わらせず継続的に行っていくことが必要であり、また有益であろう。

註

- i T. Sparrow, *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*, Edinburgh University Press, 2014.
- ii D. Zahavi, "The end of What? Phenomenology vs. speculative realism," *International Journal of Philosophical Studies*, 24/3, 2016, pp. 289-309.
- iii 稲垣論、「22世紀身体論―哲学的身体論はどのような夢を見るのか」（山田利明・河本英夫編、『エコ・ファンタジー』、春風社、二〇一五年、二二五―二五五頁）。

- iv 稲垣論、『リハビリテーションの哲学あるいは哲学のリハビリテーション』（春風社、二〇一二年）。
- v Charles S. Brown and Ted Toadvine (eds.), *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*, State University of New York Press, 2003, p. x.
- vi 代表的論者のフェルバークの議論については鈴木俊洋氏の翻訳『技術の道徳化』（法政大学出版局、二〇一五年）を参照。
- vii B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, stw, 2991, S.41.
- viii 報告者自身の考えについては『価値と技術の現象学』（法政大学出版局、近刊）を参照いただきたい。

（秋葉剛史・あきば たけし・千葉大学）

フインクの世界根源の現象学

池田裕輔

本論の目的は、これまで必ずしも明快な見通しを与えられてこなかったオイゲン・フインク(1905-1975)の前期思想(1928年-1940年代)の核心部を、フッサールの超越論的現象学を受けて独自に展開された「世界根源の現象学」であると規定し、その哲学的内実と意義を明らかにすることである。このような作業が必要とされるのは、殆どのフインク研究では前・後期思想の関係理解について混乱が認められるが、その根本的原因是、先行研究が前期思想のモチーフを正確に摘出しきれない点にあり、その克服が求められるからである。以下、本論のテーゼとその解明の手順を予め簡潔に示唆するものとする。

フインクは、超越論的現象学の本来的問いとは「世界根源への問い、*Frage nach dem Ursprung der Welt*」に他ならぬこととしてゐる(Fink 1966, 102-106, 108-109, 123, 134, 148usf.)。本論は、この発言を手引きとして、前期フインク思想の根本課題を「世界が現実化される、という仕方、構成する主観性が自らを現実化すること」(Hua Dok II, p.49)としての「世界化、*Verweltlichung, Mundanisierung*」の現象学的解明であるとみなし、これを「世界根源の現象学」と名付ける。よって、「(超越論的)現象学」(第一節)、「根、源、*Ursprung*」(第二節)、そし

て「世界」(第三節)という三つの概念を中心として前期フインク思想の構想を最も基礎的な次元から解明し、体系的に描き出すことが本論の具体的課題である。

第一節 フインクの「現象学」→フインクの出発点

「現象学」という表現は今日においても極めて多義的に用いられており、このような事情からも、フインクが「現象学」を如何なる哲学・哲学することであると理解していたかの確認は、本論の課題設定からして必須であろう。結論から記すと、フインクは、後期フッサール思想の定式を受け入れ、自身が遂行する「現象学」のことを「超越論的現象学」とし、「超越論的現象学」とは「構成的観念論」であると明確に規定してゐる(Fink 1966, 147)。

フインクは、「存在」に関するフッサールの本当のテーゼは、現象学的還元、すなわち、存在者の被構成性テーゼ〔存在者とは構成されたものであるというテーゼ〕である」(EFGA3/2, 140, Z-XI 7a)といっている。この「存在」についてのフッサールのテーゼは、超越論的主観性とは「存在への真の通路」とであるという、「存在と知」の関係

についての「根本仮説」(Fink 1966, 201)と不可分である。つまり、超越論的主観性とは「存在への真の通路」であるが、それは、存在が前者によって「構成」された限りであるというのが構成的観念論としての超越論的現象学の「根本仮説」である。フイंकによると、「超越論的現象学」の遂行とは、単に、文化的対象性のように明らかに人間相対的な現象や心的な存在者等を「志向性」という語彙を用いて解明する作業に尽きるものではなく(vgl. ibid. 2-7 usf.)、むしろ、現象学的記述と構成分析を通じて「存在問題」の展開である(ibid. 201-202)。つまり、「志向的分析」とは「志向的な着想に従って立てられた存在問題」(ibid. 204)の解明作業に他ならない。フイंकのいう「存在問題」とは「存在者とは本当のところ何であるのか」(ibid. 201)という問いに集約されるのであるから、記述され、構成分析を通じて解明されるのは、「存在者そのもの」(「その何内容に即した特定のものとしての存在者」や「存在者としての存在者」(ibid. 186-187 und 202))が「本当のところ何であるのか」であり、その多様な様である。現象学的な「存在問題」の解明とは、例えば、(フイंकが自身の博士論文で取り組んだように)「現前化(準現在化)」や「像意識」の様々な類型、そして、それらの「哲学的多義性」を解きほぐす作業のことであるが、—というのも、超越論的現象学の着想に従えば、このような作業を通じて、はじめて「現前化されたもの」や「像」の「存在」が解明されるのであるから(vgl. ibid. 1-3) —、その際、フイंकが「現実的」(「…中略…」)および可能な存在とは、超越論的観念論の根本テーゼに従うと—大雑把にはいえば—直観的な知覚および現前化に相関的である—(ibid. 60)という点を特に強調している事から、彼にとっての構成分析の勝義の課題とは、存在者そのものの直観的な所与性、「存在者の自体所与」の様態と存在、その様相の構成的な相関性のアプ

リ、オリの記述的解明だといえる(vgl. ibid. 201)。

従って、このような作業が、特定の存在領域だけでなく、あらゆる存在者の「被構成性」を掲げる強いテーゼに導かれたものである限りで、超越論的現象学とは存在者の全体としての「世界の構成的理念性」(ibid. 149)を証し立てる無限の哲学的営みのプログラムに他ならない。この意味で、「世界根源の問い」の終わりなき探究としての「現象学(Phänomeno-Logie)」とは世界現象のlogon didonaiのことを意味する(Hua Dok II/2, 185)。超越論的現象学とは、存在者全体の「被構成性」テーゼを無数の個別分析の遂行によって正当化しようとする無限の「作業哲学」の理念であり、よって、古典の意味での哲学体系を形成し得ない。

しかし、超越論的現象学が、同時にごく普通の意味での哲学的営み、つまり、自身の掲げるテーゼを立場の異なる者に対して弁明するlogon didonaiの営みでもあるとすれば、超越論的主観性そのものが「世界根源」であるという「根本仮説」は、「無限の課題」の無限の遂行とその証示に先立って、それ自身として正当化されることができなければならないであろう。承知のように、フッサールはこのような作業を、例えば「世界の哲学的絶対化」(Hua III/1, 120)、あるいは「超越論的心理学主義」(Hua XVII, 261 usf.)などの哲学的仮象性を示すことで果たそうとしている。これに加えて、『危機』のフッサールは、「自然的態度」に留まる限り自身の着想に不可避免的に伴う見せかけの仮象を「人間的主観性の逆説」として主題化、その解消を試みているが(Hua VI, 182-193)、この課題は「世界」、そして「超越論的主観性」とはそもそも何であるのか、つまり、それらの「存在の問い」の解明と不可分である(vgl. Ikeda 2014)。これに対して、フイंकは、こういった「存在の問い」、そして「超越論的主観性の存在への問い」

を、それらの「存在」が、はじめて、有意味に語ることができるよう、「根源」の次元から現象学的に解明することであると理解し、フッサールの構想を独自に展開することとなる。このことから、次に、フインクの着想の独自性を形作る、その「根源」概念を確認するものとする。

第二節 フィンクの「根源」～フィンクの独自性

前節では、フィンクにおける「構成的根源」(「世界根源」)の解明としての超越論的現象学の構想を素描した。本節では、「超越論的主観性の存在への問い」との関わりから、その「根源」概念を明確化する。以下、①フィンクのいう「根源」とはどのような哲学的カテゴリーであるのか、そして、②「根源の問い」とはどのような課題を担った問いであるのか、この二つの観点を設定し、主にフッサールの思想と簡潔に対比しつつ明らかにする。

①「根源」というカテゴリーについて：「根源」という表現は、現象学運動における根本カテゴリーのひとつといえよう。フィンクは、このことにひととき敏感で、1930年代初頭の草稿で次のように明記している：「最終的な知解とは根拠、*Grund*ではなく、むしろ根源、*Ursprung*に関係づけられたものである」(EFGA3/1, 259, Z-IV 94a)。

「根源」という言葉でもって、当然、われわれはある種の「発生」の「根源」のことを理解する。しかし、ここでフィンクがいう「根源」とは、決して「成立Entstehung」や「発展Entwicklung」といった意味での「発生」の「根拠」と混同されてはならない。というのは、ある現象の「成立」や「発展」を問うことは、当該の現象が生じた、あるいは生じ得る諸連関の導出可能性を探索することであり、その限りでそれらの「根拠」の探求であるといえるが、根源とは、ベンヤミンの正確な比喻に従えば、まさに「流れのなかの渦」(Benjamin

1991, 226)の、ようなものだからである。フィガールが注釈するように、ある現象の「根源」というものは「全く予期することも、予め導出することもできない中心」(…)すなわち、その中心に即して、そして、その中心のなかで、初めて一挙にあらゆるものが新しく開示される中心」(Figal 2006, 31)であり、このような「根源」が与えられているからこそ、はじめて「成立」や「発展」、つまり「根拠」の問いが可能となるのである。

よって、「根拠の問い」を含む広義での「発生的問い」と勝義での「根源の問い」は厳格に区別されるべきである。結論を記すと、広義の「世界根源への問い」がフッサールの「構成的現象学」の理念と合致することは既に見たが、勝義のそれは、志向性分析によって露呈される受動的綜合の最も基礎的な「諸々の本質法則に従う発生」(Hua I, 110)の解明や、この「本質法則」に服した限りで生じる「習慣性」等の自我論的な獲得(原創設)の分析といった現象の「成立」の可能性を問う「根拠」の問いではなく、以下に見る「世界化」という根源的出来事そのものの現象学的分析のことである。実際、このような意味で、フィンクは、フッサールの「発生的現象学」、特に「原創設」の問題系から、自身の「世界根源の問い」を鋭く区別している(vgl. EFGA 3/1, 401, U-IV 44)。このことの検討に入る前に、フィンクの「根源の問い」が持つ超越論的現象学的な動機と目的を確認するものとする。

②「存在の問い」と「根源の問い」：アリストテレスがいうように、「存在は多様に語られる」。このことを、「存在」とは「存在者が何であり、如何にあり、そもそもあるのか否か」といった「多様な義」(GA29/30, 425)を内包する特異な「超越カテゴリー」である、と理解することは差し当たり許されよう。このことを受け入れるならば、本論が扱う「超越論的主観性の存在への問い」とは、超越論的主観性が持つ「多

様な「統一」を統一する観点そのものの明示化作業だといえる。言い換えれば、そのような（明示化を拒絶する、いわば盲点のような）統一の観点を通じて、はじめて超越論的主観性が超越論的主観性として、根源的に明らかかなものとされる。これが、「超越論的主観性の存在への問い」が掲げる哲学的要求である。注意すべきは、フィンクがこの問いに対して二つの異なる仕方で回答しているという事実である。

一方でフィンクは、既に確認したように、超越論的主観性そのものを存在者の構成的な根源としている。正確には、超越論的主観性が「存在問題」に対して最終的な責任を負い、より高次の審級、いわばその「背後」というものを求めることができないという意味で存在者の「根源」であると理解している（Fink 1966, 106）。前期フィンクと後期フッサールの両者がこのテーゼを大枠で共有していることは明らかである。だが、フィンクは同時に、以下でみるように、「超越論的主観性の存在への問い」の解明とは超越論的主観性そのものの「世界化」の根源性の解明に他ならないという独自の主張を明確に掲げている。

後期フッサールから出発するフィンクにとって「超越論的主観性」とは、表象の統一の可能性の条件としての超越論的統覚（カント）のような、無・世界的な主観性ではなく、自らを人間として常に構成し、既に構成している世界化しつつ・世界化された主観（vgl. ibid., 1416他多数）であるという独特な二重性を持つ。「世界化」とは「世界が現実化される」という仕方で構成する主観性が、自らを現実化する」ととされるのであるから、ここでは「世界」と「主観性」の二重性が問われるべきである。このような二重性という「超越論的主観の主観性を持つ存在論的不透明さ」は「自然的態度」に根付くものであるが、これこそが、前節で示唆した様々な見せかけ上の哲学的パラドクス（あるいは仮象）の根源であると考えられ（Fink 1966, 9. vgl. 153-156,

Ikeda 2014）、従って、その解消こそが「超越論的主観性の存在への問い」の根本課題である（Fink 1966, 9）。この「不透明さ」は、超越論的主観性として自らを世界化しつつ、人間的主観性として既に世界化されているという超越論的主観性の存在様式の「不透明さ」に由来するのであるから、このような「存在の問い」に対して責任を負うのは「世界化」の「不透明さ」の「根源」そのものを解明する「世界化の現象学」（ibid.）である。よって、ここで問題となる根源性とは、超越論的主観性が、あらゆる現象と存在者に対して持つ構成的根源性ではなく、「世界化」が超越論的主観性の存在そのものを規定する限りで、「世界化」の根源性に他ならない。これこそが、前・後期通じてフィンク思想の独自性を形作る核となる着想である。

既に見たように、勝義での「根源の問い」はフッサールにおける「発生の現象学」と別種の方法を要請するものである。それでは、「世界化の現象学」としての「世界根源の現象学」は、どのような方法に基づくのであろうか。現象学的方法とは、分析に服する事象が現出するという事実そのものから出発し、その現出が課す要求に従う限りでのみ、その都度の記述的方法が正当化されるという原則——現出の事実を超越する思弁的原理の使用を禁じる原則——を自らに課す哲学的方法なのだから、「世界根源の現象学」の方法は、「世界化」の事実、つまり、「世界」そのものの現出という事実を記述的に解明する以外のものではありえない。よって、以下、前期フィンクにおける「世界」の現象学的解明を検討するものとする。

第三節 フィンクの「世界」——フィンク思想の根本問題

フィンクは、「世界」という現象が現出する事実の根源性を現象学的に正当化することを通じて、上記の（超越論的主観性の「存在論的不

透明さ」の解明に責を負う)。「世界化の現象学」という課題を遂行している。そもそも「自然的生に属する、既に生じた素朴性(『自然的態度』に基づいて)のみ、現象学的還元、つまり構成分析の遂行は可能であるが(ibid. 15)、このような「素朴性」の「根源」とは「世界」が現出するという、事実であるというのが、フィנקのテーゼであり、従って、その「自明性」(ibid. 190, 196)を現象学的に可視化・自覚することこそが、「世界化の現象学」の課題である。「世界化」の解明とは「自然的態度」をその「生成」(ibid. 106, 139)という点から明らかにする作業に他ならないのである。それでは、「世界」そのものの現出とその生成の根源性をフィנקはどのように証示しているのだろうか。結論から記すと、前期フィנקは、世界の現出を、主に、その現出に伴う時間性のアプリアリという観点から記述、その正当化をおこなっている。彼は、実に多様な現象を分析しているが、本論では「想起」現象の記述的分析を手引きとしてこれを確認する。

まず、フィנקは、「想起」現象における本質的な構成要素である「現在の私(想起する私)」や「過去の私(想起された私)」の差異が有意味に語られ得るのは時間的なオリエンテーションが成立している場合のみであることを確認し、これを「時間地平」と呼ぶ(vgl. ibid. 20, 26)③。フィנק自身がいうように、この点にフッサールの着想との本質的な差異は認められない(ibid. 20)。しかし、彼は、この「時間地平」を「想起」の場合であれば「想起世界」と「想起世界の私」の間の相関性のアプリアリ、「想起対象」と「想起する私」の相関性ではない!という観点から記述している(ibid. 30, 33)。このことは、時間分析に際して「体験」に定位するフッサールと異なり、フィנקがその都度の「世界」そのものの時間地平の多様性(現実世界と想起世界が、それぞれ有意に異なる「時間地平」を持たないならば、その

時間的差異は記述できない)という現象を想起の構成分析の手引きとしていることを意味している限りで決定的である。すなわち、フィנקは「想起世界」の現出という事実を、想起現象そのものを可能化し、制約する現象とみなしている。「想起」とは、過去(時間様相)に生じた現実的出来事(存在様相)を思い浮かべることなのであるから、固有な時間および存在様相を伴う当該の想起世界の「時間地平」こそが想起現象を制約する可能性の条件であるというのがフィנקのテーゼである。このテーゼを一般化することで彼の根本思想を明示化できる。その都度の「世界」の現出が、あらゆる現出(想起対象や想起世界の私など内世界的存在者の現出)をその時間・存在様相という観点で制約する可能性の条件である。

「現実性 Wirklichkeitは、現実の事物に先んじてある vor den wirklichen Dinge. 現実の事物が存在するから現実性が存在するのではない(よって色の場合と異なる(色は非独立的な存在者であるから))。そうではなく、現実性が存在するからこそ、現実の事物が存在することができるのである。」(EFGA 3/2, 45, Z.VII, XVII/24b).

こうでいう「現実性」とは、戦後のフィנקが「世界現実性 Weltwirklichkeit」と呼び、その解明(この問題系は「様相問題」と呼ばれる)を自身の哲学の根本課題と見なすところのものに他ならない(vgl. Fink 1959 usw.)。それでは、このフィנקの根本テーゼは、どのようにして現象学的に正当化されるのであろうか。フィנקは、世界そのものの現出の仕方を「志向的体験でも、ましてや作用でもない地平形成的な脱現在化[Entgegenwärtigung]」(Fink 1966, 24)という現象が持つ多様な「遂行様態[Vollzugsmodi]」という観点から記述、自身の根本思想の正当化をおこなっている。その根本的理由は以下であ

る。

「超越論的主観性は、その存在仕方という点で、まったくもって脱現在化によって規定されている。脱現在化とは、それを通じて、なにか世界と呼び得るようなものが、はじめて可能となるような構成的志向性であり、同時に、内世界的な主観性の構成的な条件である。」(EFGA 3/1, 214 Z-IV 11a)。

「脱現在化」が「地平形成的」であるというのは、これが「時間地平」(つまり「世界」)に対して構成的な現象だという意味である。「脱現在化」が「作用」と鋭く区別される理由は「時間地平とは、そのなかへ、現在化する作用生がア priori に組み込まれ、そのようにして作用生が成り立つところのものである。」(Fink 1966, 22) 限りで、このような時間地平を構成するとされる「脱現在化」は、それ自身、時間地平のうちで成り立つ個別の志向的体験とは明確に区別されるべき固有の特性を備えた現象でなければならぬからである⁽²⁾ (というのも、このような特性を承認しないと、作用生①は、これを構成する作用生②を要求し…というように無限後退に陥り、これは明らかに現象の事実に合致しないから)。そして、フイंकにおけるこのような「特異な志向性」は、フッサールのいう「二重の志向性」(Hua X, 80-83ust)と混同されてはならない。というのも「脱現在化」において「保持」されるフイंकは「開け、広げられ、保持される *ausgehalten*」と、いうのだが (Fink 1966, 21-22, 24, 37-38) — のは「体験」ではなく、まさに「時間地平」、時間・存在様相という観点からした「世界」だからである。よって、『危機』のフッサールも主張するように、「世界意識と事物、対象[...]」についての意識の様式には根本的な差異がある」(Hua VI, 146) というのが、フイंकの最初期以来一貫した根本テーゼである。それでは「世界」そのものが「(地平)形成」され、「開け

広げられ・保持される」というのは、具体的には、どのような現象であり、どのように記述されるのであろうか。

フイंकは「のめり込み *Versunkenheit, versunken-in*」「世界に入り込んで生きること *In-die-Welt-hineinleben*」といった表現を自覚的に用いて、地平形成的な脱現在化の遂行様態を記述している。彼は、フッサールに倣って「経験対象は常にある周囲環境 *Umgabung* に位置する」(Hua Dok II/2, 90) という現象的事実から出発しつつも、この「周囲環境」、そして、その総体としての「世界」を「共現在するもの」(Hua III/1, 57) の「全体」とみなし、その構成的相関項を様態の異なる個別の志向性の「潜在的無限性」へと解消するのではなく—これは「世界全体性を完結しない構成として把握したに過ぎなく」(EFGA 3/2, 16, Z-VII, X/1a) — その「周囲環境」そのものに固有な現出仕方を摘出するために「のめり込み」という現象に着目し、これを内世界的対象と志向性の相関関係から明確に区別するのである。「世界」そのものの現出が、あらゆる内世界的現出をその時間・存在様相という観点で可能化・制約するというのが、フイंकが現象学的に証示したいテーゼであった。「時間地平」としての「世界」、これへの「のめり込み」の遂行様態の多様性を記述することでこの課題が果たされる。というのも、フイंकが「世界」の現出は常にその当の世界の「住人」と相関的であるとして示していることは既に示したが、その住人が、どのような程度・仕方(遂行様態)で、当該の世界に「のめり込んでいく」のかを記述することで「世界」そのものの現れ方を規定することが、できるからである。病的な妄想や強迫観念、ある種の恋愛やイデオロギー、そして騎士道文学とその住人のことを思い起こせばわかるように、「のめり込みの度合いが大きければ大きいほどに、現在性という見せかけもまたより一層増す」(Fink 1966, 55) のであるから、この

「のめり込み」とは、当該の世界とその内部の対象両者の存在様相とその変様の可能性を制約する超越論的な現象なのである。逆にいえば、大方の人間は、むしろ、現実世界にこそ「のめり込む」。これは、フィנקが真理と仮象の差異の「根源」を「のめり込み」の遂行様態の多様性に求めていることを意味するのであるから極めて重大なテーゼである（フッサールは、恐らく充実化・幻滅綜合にそれを求めるだろう）。ドン・キホーテとサンチョ・パンサを思い起こせばわかるが、彼らの会話が、皮肉にも彼らの意図という点で噛み合わないのは、彼らの騎士道文学、そして現実世界への「のめり込み」方が極端に異なる場合に限られる一問題なのは、個々の見解の不一致ではなく、そもそも一致や不一致が生じる地盤そのものへの「のめり込み」が彼らの間で殆ど共有されていないということなのである。このような多様な遂行様態を持つ「のめり込み」は、当該の主体にとって個別の対象、そしてそれらがそのうちに位置づけられる「時間地平」としての「世界」の現出が持つ存在・時間様相的規定の現出を可能化し制限する拘束力を有した現象なのである。

実際、フィנקはこのような着想をもとに、真理（真と偽）の地盤の現象学的解明に取り組んでいる。というのも、現実に関する真理は「真理と仮象のアルタナティブの地平」としての世界へのコミットを前提とし、このコミットそのものは「地盤経験としての世界意識」と呼ばれるが（Hua Dok II/2, 91）（事象内容を伴う）真理・非真理が、唯一の現実世界に関する言表としてのみ正当化可能なものである限り（vgl. EFGA3/2, 67, Z-VII XXII/5a, Fink 1959, 215-216, Hua VI, 146 und Tengely 2014, 258 usw.）このようなコミットは「唯一の世界」への「のめり込み」という現象に他ならないからである。従って、このような「のめり込み」は、個別の信憑へのコミットではなく、その

ようなコミットがはじめて有意味となる「遊動空間」（Hua Dok II/2, 91）そのものへの根源的なコミットである。自然的態度におけるわれわれは、この自明な「遊動空間」を自覚なしに生きている筈であるから、それへの「のめり込み」（「世界に入り込んで生きること」）は「自然的態度」の「根源」に他ならない（Fink 1966, 11）。この根源的な「のめり込み」という仕方での世界の現出なしには、そもそも真・偽といった様相が有意味に語りえない限りで、そして「のめり込み」が、その遂行様態の多様性という観点から現象学的に記述される限りで、「世界へのとらわれ（「のめり込み」とは、人間が有するとらわれの一種などではなく、むしろ人間存在そのものである）」（EFGA3, 176, XXIII/2a）というテーゼは、（規範的）要請や「コモンセンスの力」（Hua VI, 183）として承認されるだけでなく、優れて現象学的・記述的な仕方での正当化できるのである。「世界」の現出とはあらゆる内世界的な現出の存在・時間様相を可能化・制約する現象であるのだから、その現出仕方としての「のめり込み」、つまり「世界化」こそが超越論的主観性の存在に他ならない。「自然的態度」の「根源」としての「世界化」の事実は「のめり込み」の現象学的記述によって説明されるのである。よって、以下がフィנקの「世界根源の現象学」の根本テーゼである…超越論的主観性の「存在論的不透明さ」は、「自然的態度」の「根源」としての「世界化」の事実の不透明さに由来するが、これは「脱現在化」の遂行様態としての（唯一の「世界」への）根源的な「のめり込み」の現象学的記述によって説明される。

結語 フィンクと「世界根源の現象学」

確かに、前期フィנקがこのテーゼ・着想をあらゆる観点から鍛え上げたとははいえないかもしれない。しかし、後の彼は、主に以下

の二つの観点から、このテーゼの具体的な深化・展開に従事しており、これこそが後期フイंक思想の屋台骨である。つまり、一方でフイंकは、形而上学の歴史、特にカントの執拗なまでの検討と対決に取り組むが、その中心的問いとは、フイंक自身がいうように、「世界」とその「様相問題」に他ならない (vgl. Fink 1959, 172-249ustf.)。

他方で、彼は生涯、フッサールの超越論的現象学への批判的反省と展開に取り組んでいる。ここでは、あくまで、その数ある事例のひとつとして、フッサールの「世界」概念および「世界信憑(ないし一般定立)」という着想を批判的に検討する文脈での発言を引用することとした。い・「世界」というものが単に内世界的な事情、状態からなる巨大な寄せ集めの組立物としてのみ理解されるべきであるのか、それとも、そのただなかでこそ主観と客観の関係そのものが出来る *sich ereignen* する次元として理解されるべきであるのか、これは開かれた問である」(Fink 1976, 312, vgl. 196-198)。後期フイंक思想におつて、この「世界」の「出来(事)」は「空間、時間、現出」(Fink 1990, 205)として、つまり、それらの現象学的に分析され得る諸様態に従って解明されることとなる。このような現象学的構想は、本論が確認した「のめり込み」の現象学的分析の徹底化、すなわち、前期フイंक思想における「世界根源の現象学」の展開としてのみ理解可能なものなのである⁽²⁾。

略号および文献一覧

Husserliana (Den Haag/Dordrecht 1950ff.) からの引用は、Huaと記したうえで、ローマ数字によって巻数、アラビア数字によって頁数のみ示し、当該の巻の書誌情報は省略する。*Husserliana Dokumente* (Den Haag/Dordrecht 1977ff.) ㊦ Hua Dokと記したうえで、数字に関して

㊦ *Husserliana* からの引用と同様の形式に則するものとする。*Eugen Fink Gesamtausgabe* (Freiburg/München, Karl Alber, 2006ff.) からの引用は、EFGAと記したうえで、巻数および頁数をアラビア数字で示し、併せて草稿番号を記すが、書誌情報は省略する。*Martin Heidegger Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main, 1975ff.) からの引用は、GAと記したうえで、アラビア数字で巻数および頁数飲み示し、書誌情報は省略する。

Benjamin, W (1991) : *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: Walter Benjamin Gesamtelte Schriften I-I, hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp.

Figal, G (2006) : *Gegenständlichkeit*, Tübingen, Mohr Siebeck.

Fink, E (1959) : *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Den Haag, Martinus Nijhoff.

Fink, E (1966) : *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Fink, E (1976) : *Nähe und Distanz*, Freiburg/München, Karl Alber.

Fink, E (1990) : *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Ikeda, Y (2014) : "Transzendentaler Schein und phänomenologische Ursprünglichkeit – Weiterführung bei Husserl und Fink", in : *Horizon*

Tom3 (1) , St. Petersburg, 64-98.

Tengelyi, L (2014) : *Welt und Unendlichkeit*, Freiburg/München, Karl Alber.

註

(1) この「時間地平」という着想は、ハイデガーの「根源的時間性」やその図式としての「地平」の解明と混同されてはならない。その根本的理由は、本文で見えるように、フイंकのいう「時間地平」が時間的な観点からみた「世界」(類比的には、ハイデガーのいう「世界時間」)そのものであるのに対

して、ハイデガーの「根源的時間性」とは、「世界時間」とは区別され、これを可能化する番級 (vgl. GA2, 355-364) とされるからである。

(2) 「時間構成とは地平構成であって、対象構成ではない。」 EFGA3/2, 96, Z-IX, 16a.

(3) 本稿は、科学研究費助成事業(学術研究助成基金助成金)若手研究B(課題番号15K16615)の支援を受けてなされた研究、その成果の一部である。

(池田裕輔・いけだ ゆうすけ・日本学術振興会)

像と虚構

——フッサール像意識分析における身体的次元、像の発生的現象学の観点から——

伊集院 令子

序論——認識か、価値か。

像意識とは、そもそも美的経験なのか、それとも認識経験なのだろうか。——フッサール像意識概念 (Bildbewusstsein) はこの問いに対して、決定的な一義的解答をもたない。これは、像意識概念は「認識(表象)と価値」という根本的区別をまたがる側面をもつという意味である。不思議なことに、これまでのフッサール研究において、この区別横断はまったく等閑視されてきた。しかし、私はこの「認識と価値との区別」横断に対する視点の欠如は、フッサール像意識研究の最大の問題点であると考えている。像意識はフッサールにより基本的には、直観的認識経験として、知覚 (Wahrnehmung) と想像 (Phantasia) との間に位置づけられ比較考察された。しかし、対比諸考察の多くの重要な局面で、像意識が美的経験であるということが本質区別の基準とされた。像意識と美的像観照 (ästhetische Bildbetrachtung) とが同一視され (368ff. 467. 514ff.)、美的像観照は「美的に気に入る作用 (ästhetisches Gefallen)」(≡非客観化作用) の具体例 (vgl. 368ff. III.1.266. XXX.286-289) とされた。さらには、美的像観照への享受的没頭 (ebd.) が「価値覚 (Wertnehmung)」の具体

例ともされた (vgl. IV.8f. XXXIX.409-417)。相關的に言えば、像 (Bild) 概念の典型事例は、芸術作品 (絵画や演劇作品) vgl. 26.36.52.386ff. 591. III.1.252. VIII.11f. XXV.147ff.) なのか、日常的スナップ写真や絵 (vgl. 19.52.242. 486ff. X.59. XIV.186f.) なのか容易には決定し難いのである。概念の不明瞭な汎用性は、像意識概念自体の存立を脅かしかねない。像意識概念については、統一的な本質固有の意識経験としてのフッサール現象学における居場所の確保はされてはいない。なぜ、これほどまでの境域横断が見過ごされてきたのか。それは、この越境が「現象学的動機づけ連関」という発生的現象学的事柄だからである。フッサールの像意識分析自体は静態的 (≡先発生的) 現象学の枠内にあるために、発生的現象学の視点を導入して初めて、その重要性が明らかになる事柄、すなわち、分析に時間軸を加え、像意識を複合的な統一的意識経験として扱うことより問題解決の糸口が見えてくるような事柄だからである。問題解決のために、美的像意識の発生起源を、動機づけ連関を遡って、非(先)美的像意識の生成現場と推察される、基礎的な意識層に接近する探究が要請されている——。当該の境域横断問題は、フッサール現象学の展開を「認識論」から「倫理学」

へのシフトという局面から再解釈するというホットなフッサール研究の動向——情動と価値覚との関係、客観化／非客観化作用の基づけ関係の再考 (vgl. Melle, 1990/2012) など——においても無視できない事柄のはずである。価値覚としての美的像意識に関して、基底的意識層における情動性と像意識との関係の問題として説明するという本稿の方向性は、倫理的事象についての発生的現象学の観点からの再検討という研究動向とも軌を一にされると思われる。

ところでその一方、二十一世紀の広汎な「像理論」活性化現況において、フッサール像意識分析も注目されるようになってきた。だが、諸研究には、上述のような問題設定と共通の問題意識をもつ研究はまだ見当たらない。最近の研究には、むしろ、フッサールから離れることを、過度に急ぐ傾向が窺われる。本稿の研究目的と方法を明確に示すために、性急すぎる「超え方」の問題点を手短に批判検討する。ロツツは、解釈学的見地から、社会的次元が欠如しているとフッサール像理論を批判する (Lotz 2007)。だが、もし仮に解釈学的立場からの強引な補完を目差すとすれば、像理論は広義の「記号論」となり、像の直観性の確保の問題が再浮上するであろう。フッサール像理論を概ね肯定評価する研究には、「先見性」もしくは「適合性」の指摘という共通パターンがある。それぞれが支持する理論——後継の哲学理論、芸術理論に対するフッサール像意識分析の先見性 (vgl. Haardt, Cobos, Wiesing) や認知科学等の自然科学的知見との適合性 (vgl. Crowther 2013) ——を示唆した時点で、フッサール像理論研究を終了する。例えば、コボスは後期フッサール分析の「知覚的想像perceptual Phantasy」概念に「参加」を特徴とする現代演劇への適応可能性を見出す (Cobos 2013:152-160)。コボス解釈は、美的

態度を重視する後期像意識分析の展開を支持する点ではスタンダード研究ともいえるが、像意識を想像概念へ吸収(解消)する方向性をもつ。本稿の結果の先取りになるが、「知覚的想像」への変更の無条件的支持は、発生的現象学的観点からみて、像意識の中立性の由来を「美的態度」に帰することになってしまいう点が問題である(本論2、3参照)。ヴィーシングは、フッサール像理論の鍵概念は「相克」であると説く (Wiesing 48-59)。しかし、ヴィーシングの「相克」は、定立的知覚同士の抗争として経験的相克概念であるために、本稿の検討課題である、錯覚との相違点(像仮構Bildfiktionの特有性)を説明できない(本稿第1、2節参照)。——このように諸研究には、フッサールを性急すぎる仕方で「離れて」「超えて」、像意識分析の根本問題を置き残す傾向がある。像意識概念自体の安定性を前提とすることができない以上、遠回りに見えるとしても、内在研究において像意識概念の不整合を見極めることが先決であり、結局は、フッサール像意識分析を手掛かりにして盤石な基盤の下に、画像の氾濫する像的現実に生きる同時代の切実な課題に取り組むことであると考える。このような基本的考えの下に私はかなり以前より、「像(意識)の発生的現象学」を提唱してきている (vgl. 伊集院2001)。上述のように、従来の諸研究は内在研究としての、像意識分析の発生的現象学的展開を本格的に試みるものではない。というのも、そもそも、フッサール像意識分析自体が、基本的に静態的現象学の枠内にある。だがしかし、フッサール像意識分析の限界地点には、理論の徹底化を促す枠組み突破の潜在力がある、と私は考えている。発生的現象学の導入(＝像の発生的現象学)作業を通して、徹底化の要請に応え、理論の潜在力を具現化していきたい。

以下の諸考察は、像の発生的現象学の一工程として (vgl. 伊集院2015)、一九一二年の草稿の読解を手掛かりに、像意識と錯覚 (Illusion) との対比という視角から、像意識の現象学的起源を探究する。考察手順は次の通りである。第1節では、同テキストの二段構えの議論に即して、「像仮構 (Bildfiktum) の特有性」と「空間性構成の動機づけの異常性」という両議論の主要論点に共通する「相克と中立性との緊密性」という規定とその内実を突き止める。第2節、第3節でこの規定の有効性を検証する。第2節では、『論理学研究』検討により、側面検証する。第3節では、諸像の事象例 (「写真」「胸像」との照合により、規定の有効性の直接検証を行う。像意識と錯覚との境界設定の困難と、フッサールの対処法が浮き彫りになるであろう。結論では、本稿の諸成果を、発生的現象学の視点から定式化し、錯覚との分化の生成 (＝像意識の起源) を身体的次元に遡行する考察の道筋をつける。

第1節 像仮構 (Bildfiktum) の特有性——「相克と中立性の緊密性」

一九一二年の「第一七草稿」(XXIII, Nr.17 以下「第一七草稿」と略記)の読解に入る前に、二つ予備確認をする。一つには、テキスト性格に関して、「第一七草稿」は『冬講義』との密接な連関に——下記、像意識概念の基本構造 (以下「三層構造」と略記) の枠組みの下に——あるということが重要である。「第一七草稿」は、像意識を明確に主題化し像客観現出次元に定位した分析であるという点で、同時期一九一〇年代の他の諸草稿群 (Nr.15, Nr.16, Nr.18-Nr.20) とは性格が大きく異なる。二つ目は、フッサール像 (意識) 概念の基本的構造 (以下「三層構造」と略記) についての確認である。像意識分析の最

重要テキスト「一九〇四／〇五年冬学期講義第三編 (以下『冬講義』と略記)」に基づき、これを概括する。像意識 (Bildbewusstsein) は、物理的像 (絵の具など事物としての像)、像客観 (Bildobjekt 模像機能をもつ狭義の「像」、像主題 (Bildsubjekt 写真のモデルなど)、という三つの対象性区分をもつ (29.vgl.ebd.18f.29, XIX/1436)。像 (意識) 概念は次の特徴をもつ。① 像において (im Bild) 主題を「眺め入る」(hineinschauen) (vgl.31.82) ② 像客観と像主題との間に類似性と相克 (＝差異) が成立すること (類似性は直接的に模像機能を担当) ③ 相克は「像客観と像主題との間の相克」と「像客観と物理的像との間の相克」として規定されること、である。——これが像意識の基本的構造「三層構造」、像概念の骨子である。本稿に関連する私の解釈ポイントを書き記す。一つは、類似性は、像的呈示に関する低次の意識層における「原初的な類似性」である——これと連動して模像性も通常の「オリジナル／コピー」関係とは異なる——という論点である (vgl. 伊集院1997,2001)。もう一つは、「相克 (Widerstreit)」は、複相的な「潜在的、受動的相克」であるという論点である (vgl.51, 伊集院2001, Juin 2009)。相克は「自己貫徹的超越 (durch sich selbst hindurch)」(34) を支える契機である。

「第一七草稿」の検討に移る。「第一七草稿」は、像空間性の観点から、相克と信念変様との関係についての廻行的考察を行うための格好の手引きとなる。同草稿には「空間性構成に関する諸像 (Bilder) の種別化分析 (以下、議論Iと略記)」と「像意識と錯覚の対比考察 (以下、議論IIと略記)」という二つの議論が錯綜する。両議論の内的連関を探るために、それぞれの中核記述 (以下、記述A、記述Bと略記) の検討を以下の考察の基軸に据える。

記述A 「写真の場合、空間性の構成に属する動機づけはアノーマル（異常）である」（486）である。〔議論Ⅰ「像の種別化の空間性分析」〕

記述B 「従って、像仮構（Bildfiktum）は特有のタイプの無効性（Nichtigkeit/空無性）である。それは破棄された措定性格（aufgehobene Setzung）を伴う現出ではなく（nicht）／それ自身において（in sich）破棄された現出である」（491）〔議論Ⅱ「錯覚と像意識の対比考察」〕

〔引用中、下線部は筆者による〕

記述Aに関して押さえておくべき点は三つある。一つは記述A中の「異常さ」は文脈上、「方位づけ諸変更（Orientierungsveränderung）」（486）とあるように、空間構成に関わるキネステーゼ的（運動感覚）動機づけの異常さのことをさすということ、二つはこの「異常性」は普通の感性的事物知覚を基準とした、普通の像意識現出に関する異常性という意味であるということ（vgl. 487, 伊集院2005）、さらに三つ目は、本稿にとって最も重要な点だが、「異常性」と「相克」とはほぼ同義だということである。記述Aの直後の段落中の「要求された空間的呈示と現実的な方位諸感覚との間に存する相克」（ebd.）という記述で、異常性が、像客観現出の「空間的呈示」における「相克（Widerstreit）」と言い換えられていることを見逃してはならない。このように、記述Aの空間構成に関する（動機づけの）「異常性」とは、像客観現出をめぐる「相克」のことを意味する。

記述Bに関しては、まずこの記述が、数段前の「像意識の本質固有性の問い」への応答として、直接の文脈を超えた射程をもつとい

うことを踏まえた上で、次のように読解できる。「像仮構」は「像客観」であることと、記述後半の「自身において破棄された現出」は前半の言い換えであることから、「特有のタイプの無効性（Nichtigkeit）」は、「像客観自身において破棄された現出」と変換できる。これを「三層構造」と照合すると、記述B後半は、「（像客観）自身において」を介して、第1節で確認した「三層構造」の「像において、眺め入る（hineinschauen）」という特徴①づけの「像において」と完全に重なっていることが明瞭になる。このようにして、記述Bの「像において破棄された現出」と「眺め入る」とは、ともに像客観現出の特徴づけとして「同じ事象の両側面」についての記述に他ならないということが明らかになる。記述Bは「受動的相克」が「（原初的な）類似性」と表裏一体になって、像において像とは別のものを「眺め入る」ことを実現させるといふ「三層構造」の核心部分についての、簡潔かつ的確な描出であると言える。記述Bもまた、像客観現出をめぐる「相克」についての記述であることが確認できた。

以上より、両記述AとBの結び目が「相克」であり、両記述（と議論Ⅰ・Ⅱ）の内的連関性として「相克と中立性との緊密性」が強く打ち出されていることが判明した。後でも再検討するが、相克と中立性との間の「緊密性」とは、両者が「動機づけ連関」にあるということである（第3節参照）。「空間性構成の動機づけ」という記述Aを鑑みれば、相克（ずれ、差異）がキネステーゼ意識とともに像客観現出を成立させ、中立性変様を動機づけるという「動機づけ連関」が浮き彫りになる。この連関を、像仮構の無効性の特有性の生起という像意識の構成過程として理解する「像の発生的現象学」の道筋が拓ける。このような理解において、本稿は、「第一七草稿」より析出された「相克

と中立性の緊密性」という洞察を、像意識分析の発生的現象学的展開への「萌芽」とであると捉える⁽¹⁾。次節以降、「相克と中立性との緊密性」という、この像仮構の特有性が、諸像のタイプの違いを超えても、「錯覚との本質区別」徴表として、果たして適切であるかどうかを検証する。

第2節 側面検証―『論理学研究』第五研究「ろう人形館」事象例

本節は、「錯覚分析」の観点から、側面的に検討する。『論理学研究』第五研究第二七節の具体例「ろう人形館事例」（以下「第二七節」と略記）に関して二つの点を指摘する。

一つには、「第一七草稿」が「錯覚」の例証（vgl.398,48）の原型とする「第二七節」の「ろう人形館事例」は単純な分析ではないということがある。「第二七節」では、ここでは人形は「模像として機能するのではない」（XIX/1,459）として、錯覚の場合の「定立的な現実的知覚意識同士のせめぎあい抗争（Widerstreit）の具体例と記されている。しかし、実際には、次に指摘するように「錯覚から像意識への移行現象」を含む複合的意識経験が記述分析されている。従って「第一七草稿」のように、像意識との対照の下、模像（Abbildung）とは何かが問われる場面では、「人形か人間か」よりも、例えば、前方を駆けるのは「ウサギか犬か」という具体例の方がより適切であろう。もう一つ指摘しておきたい点は、「第二七節」には、発生的現象学的観点から注目すべき卓越した知見が見出せるということである。「著しい相等性Gleichheit」が「像性意識から知覚意識に陥る傾向を引き起こす」（XIX/1,460）という「傾向（Neigung）」に関する記述である。見誤りと気づいた後にも、同じ女性が、一方で「虚構（Fiktion）」（ebd.）

として、他方では「現実性（Wirklichkeit）」と「有体的（leibhaft）に現出する」（ebd.）。像意識から錯覚への意識経験の移行傾向を引き起こす「抵抗（Widerspruch）」と「第一七草稿」（議論I）の「相克（Widerstreit）」は（同義ではないが緊密に）対応している。相等性（≠類似性）は、原初的ずれ・相克（受動的相克）と相俟って、移行を引き起こす傾向性として成り立つ。つまり、錯覚の場合と同じく身体的感覚的次元で、相克は、中立的な像客観現出「像仮構の特有性」（vgl.491）における独特の有体性（Leibhaftigkeit）の成立を支えするという方向で考える、相克現象の生起への接近への示唆となる。このような「第二七節」と「第一七草稿」との照合の内に、「像の発生的現象学」の萌芽が発掘された。なお、本稿副題の「身体的次元」とは、キネステーズ意識の異常さ（議論I）を通して実現する、上のような有体性は、中立的な像客観が「知覚現実性の只中に知覚的（perzeptive）に現出する」（47）という像理論の核心部分を衝いていると理解するからである（第3節参照）。Perzeption（知覚）は、一方では「Perzeption / Phantasie（Imagination）」という直観性内部の特別な対立」（332）の一項（この規定は「知覚的想像（perzeptive Phantasie）とは共立可能でない（序論参照）」として特徴づけられ、他方ではBildperzeptionに関しては、性質を欠いた（qualitätslos）Perzeption」（487）であるとして、想像との共通性（＝中立性）によって規定されている。従って、Bildperzeption（像知覚）は「有体的」（vgl.334）ではあるが「指定を欠く」（vgl.487）という意味で、事物知覚の「自体所与性」枠組みに抵触しかねない概念だともいえる。換言すれば、像性起源の解明とは、この特殊な（Bildperzeption）の現を支える「相克」概念の探究でもある。

第3節 照合検証―「写真」「胸像」「演劇」像意識の場合

本節は直接検証を行う。「相克と中立性との緊密性」の「錯覚との区別徴表」としての妥当性を「諸像の種別化分析（議論Ⅰ）」と照合する。紙数制約上、「第一七草稿」全十一事例中、錯覚との境域事例「胸像」を中心に他二例（「写真」「演劇」）に考察的を絞る。

まず、「写真」の場合（＝「記述A」の事例）には、「相克と中立性との緊密性」は比較的自然に確認できる。具体的には「方向定位に関する動機づけの異常性」という指摘における、異常な方向定位と現出の特有の無効性の成立の誘因、トリガーとしての「相克」は、写真像の立体感と事物としての写真のそれとの間のずれのことである。ここで注意すべき点は、相克は「複相的な相克」として「主題と像客観との間の相克」でもあるということにある（第1節参照）。写真像（像客観）は画面から浮き上がり方が中途半端である⁽²⁾。つまり、写真の図姿は現実のモデル人物と取り違えるほど立体的ではない。これに対して、錯覚の場合は、人形の姿形（像客観）は完璧な立体感（＝空間性）でもって、現実の「ろう人形館」の階段に現れるという具合に、具体的にあてはめて了解できる。

しかし、他方、「胸像（＝彫像）」の場合にはそうはいかない。フッサールは、胸像の場合には、像客観の「空間性は完全である」（487）と指摘する。読解上、見逃してはならない点が二つある。一つは、さしあたり、この事例の空間性の中心的意味は、周囲空間（像空間）ではなく、像客観現出にあるということである。二つ目の点は像意識概念の根幹の動揺である。驚くべきことに、フッサールは、胸像についての像意識（＝胸像像意識）に関して、一旦、定立的知覚同士の争いの結果としての抗争（Widerstreit）と、抗争による意識の様相化（存在

性格における否定的様相）としての「無効性」を認める。「第一七草稿」の記述は切り詰めた断片的なものが多く具体的記述が不十分なので、議論Ⅰより補いつつフッサールの真意を探ると、「空間性は完全である」とは、胸像の場合には、われわれは胸像の後ろに回ることができず、すなわち、方向転換などに関する方向定位感覚の異常は認められない、という意味である。従って、このケースの「相克」は中立性変様を動機づけでない。つまり、像客観の存在性格として「措定（Sezungen 定立性）」性格を認めることになる。要するに、フッサールは、現出次元での像意識と錯覚の区別の相対性を認めざるを得ないとして、基本的主張の撤回というところまで追い込まれたわけである。ところが、フッサールはまさにこの箇所で、かの「ろう人形館」事例を挙げ「胸像」の場合は「ろう人形」とは違って、われわれは「錯覚をもたない」（487）と念を押す。前節で検討した「ろう人形」の例示はこの箇所である。ターニングポイントはここである。本稿は、フッサールが、「胸像」の像意識としての身分を確保し局面を打開するために、二つの対処をした、と読み解く。すなわち、空間性分析の焦点を像客観現出からその周囲空間性（＝像空間Bildraum）へと視点移動したことで、「触覚」（488）への示唆という身体感覚意識分析の視点拡張―視覚キネステーズのみから、視覚キネステーズと触覚キネステーズの共働という考察視点を加えること―をした、という対処である。

後者に関しては、僅かな（しかも直接には「写真」を念頭にした）「触覚による」（488）という記述を、像意識と触覚（キネステーズ）との関係との共働への示唆として、このように立ち入って読解することが許されるとすれば、具体的には、例えば、大理石の冷たさと白さと、女性の頬の暖かさと肌色との差異（相克）が、視覚的にのみ展開

される像空間性の異常性に代わって像性機能を支える、という具合になる。

前者については、「演劇」事例を参照すると了解しやすい。演劇の場合に関して、フッサルによれば、相克するのは、現実的に完全な仕方では現出する「像客観（俳優や小道具、舞台等）」ではなく、「像空間連関（＝像世界Bildwelt）、演劇作品の虚構世界」全体」と「現実的な知覚連関（目の前の舞台を含む現実世界）全体」とが相克（vgl. 490）する。フッサルは「相克」と「中立性」との緊密性をこのように連関性全体へと拡張することにより、像意識における「相克と中立性との緊密性」を擁護しようと試みている。もちろん「第一七草稿」でこのように自身の手探りの対処にフッサルがどこまで自覚的であったかは疑わしい。しかし、前者（像空間性の視点拡張）を「地平現象」への分析射程の深化として、後者（諸キネステーズ同士の共働）への着目を「疑似—現実性」（EUTON）の解明として『危機』書第四七節や『経験と判断』第一四節で提出された研究課題の先行着手と見做せるであろう。ただし、現出連関全体同士の「相克」というフッサルの解決策には疑義がある。この相克は中立性の動機づけの直接の誘因とは異なるからである。これが対処療法でなく根本解決たり得るかどうかにについての検討は、今後の課題である。

以上、本稿の諸考察の結果、様々なタイプの諸像意識（特に「胸像」事例分析）の空間性の諸位相を通じて、像意識と錯覚との境界設定は不確定（＝区分徴表は限定的）であること、さらに、境界設定の困難に対してフッサルが、二つの措置により、発生的現象学へ、半ば踏み込む仕方に対処したということが浮き彫りになった。

結論 「動機づけ」という補助線——立体交差点としての像意識概念

締め括りとして、本稿の諸成果を（像の）発生的現象学の視点から整理する。「相克と中立性との緊密性」とは、相克と中立性とは動機づけ連関の下にあるという意味であった。諸成果に「動機づけ」という補助線を引いて、像意識の発生過程を再構成すると、——像意識における「空間構成のキネステーズ的動機づけの異常性」とは、「相克（ずれ、ゆがみ）」という異常性が制約的誘因としてキネステーズ意識の異常性を動機づけ、さらにキネステーズの異常性が現出の異常性と共働して像空間の異常性（特有性、中立性〔変様〕）を動機づける——、このようなプロセスを通して像意識における異常な像空間性が構成される、という定式になる。少し踏み込んで相關的にいえば、ゆがみが誘発する、キネステーズの制約（後ろに回れないなど）が引き起こす、身体的次元の抵抗感、抑制的リズム感が、定立的な事物知覚像の場合とは異なる意味において、中立的な像客観現出を動機づける（触発する）、となる。この定式に加えて、定式の最適応例が「写真」であることと、「胸像」「演劇」の場合にはこうした意味での像意識の虚構性（中立性）の起源を語ることの困難についても、既にわれわれは、錯覚との境界設定の困難とフッサルの対処法の析出を通して、フッサルとともに垣間見た。錯覚との対比考察の未解決性と考察途上に発掘された発生的現象学の「萌芽」から、次の検討課題が見えてくる。非志向的感情を伴う「相克」「抵抗感、緊張感を伴う独特のリズム」（vgl. XXXVIII, 107; 伊集院2006）が、いかなる仕方でもキネステーズ動機づけのトリガーとして機能し、キネステーズ意識は像客観現出における像周囲からの「際立ち」を動機づけるのかという課題である。さらには、像客観現出の際立ちと通常の事物知覚における際立ちとは、

そもそも異なるのかどうかという難問が控えている。この難問には『受動的綜合の分析』(特に「感覚野の現象学」vgl.XI,145ff.)との比較検討が不可欠である。

序論に戻れば、像意識分析の潜在力とは、諸考察の結果明らかにした「空間性構成に属する動機づけの異常性」という洞察の卓越性が、像意識の生成(中立性変様)への動機づけの誘因を、情動的なりズム等感性的内容との関係のうちに見出す探究へと導く源泉であるという意味である。洞察は、像意識概念における「認識」と「価値」との横断についても「横断」は単なる不整合ではなく、像意識の所在が、認識と価値との交差と、能動性と受動性との交差(vgl.XXXI,VI-XIII,14)——という二重交差の「立体交差点」であることの示唆と、う読解を可能にする(本稿のこの像概念解釈は、現象学における認識と価値との区別の成立という根本問題に直結する)。意識経験の基底層における情動性(vgl. XXXI,4ff.)と像意識との関係の解明を、フッサール像意識分析の要請として、本稿の次の検討課題とした。

凡例：*Husserliana* からの引用は、ローマ数字(巻数)とアラビア数字(頁数)によって示す。*Erfahrung und Urteil* は EU(略記)。Bd.XXIIIよりの引用は頁数のみ示した。

文献表：『フッサール全集』の文献表への記載を割愛した。

Bernet/Kern/Marbach (1996) : *Edmund Husserl Darstellung seines Denkens*.

Cobos, J.E.C (2013) "The Many Senses of Imagination and the Manifestation of Fiction : A View from Husserl's Phenomenology of

Phantasy" in : *Husserli Studies* 29, 143-162.

Hardt, V.A. (1995) : "Bildbewusstsein und ästhetische Erfahrung bei Edmund Husserl" In : H.Kämpf · R.Schott (Hrsg.) *Der Mensch als homo pictor ?* 105-113.

Juin, Reiko. (2009) : "Husserls Begriff des Bildes — Zu einen genetischen Phänomenologie des Bildes : in : Yoshihiro Nitta/ Toru Tani (Hg.) *Aufnahme und Antwort, Phänomenologie in Japan I (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven F.F.Bd.23)* Würzburg, 175-199.

Lotz, C (2007) : "Depiction and plastic perception A Critique of Husserl's theory of picture consciousness" in: *Cont Philos Rev* 40 171-185.

Melle, U. (2012) : *Husserls descriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse* in: R.Breuer u.U. Melle (eds) , *Life, Subjectivity & Art : Essays in Honor of Rudolf Bernet*, 51-99.

Sepp, H. R. (2011) : *Bild, Phänomenologie der Epoche I* Würzburg.

Wiesing, L. (2007) : *Phänomenologie im Bild*, München, 2.Auflage.

伊集院令子 (2001) 『像と平面構成——フッサール像意識分析における未開の新天地』晃洋書房

伊集院令子 (2005) 「ものと空間——発生的現象学の観点から」中部哲学会編『中部哲学年報』第三七号68-78頁

伊集院令子 (2006) 「注意とリズム」お茶の水女子大学大学院人間文化研究科編『人間文化化論叢』第8巻103-111頁

伊集院令子 (2015) 「演劇としての像——像の発生的現象学の観点から」小熊正久・清塚邦彦編著『画像と知覚の哲学 現象学と分析哲学からの接近』49-72頁。

註…(1)

この箇所は序論のコボス批判の論拠となる。中立性を「自由な美的態度」に帰するコボス解釈が内包する、相克と中立性との分離はフツサール像概念と不整合をきたす

(2) 『冬講義』の誤解を招く「三次元的物体が現出する」(20)を本稿はこのように読む。

(伊集院令子・いじゅういん れいこ・浜松学院大学短期大学部)

ハイデガーがブレンターノ『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』(一八六二)から受け取ったもの

上田 圭委子

はじめに

ハイデガーは、一九〇七年夏、ギムナジウムでの最後の年にブレンターノの学位論文『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』(一八六二)^(注一)に出会う。この論文との出会いを契機とした「存在における多様なもののうちにある単純なものへの問い」は、「多くの転倒と、逸脱と、途方にくれた状態とを貫いて、二十年後に出版される論稿、『存在と時間』のための不断の動機であり続けた」^(注二)とハイデガーは後に述懐している^(注三)。本稿の目的は、この述懐を手懸りとして、ハイデガーの『存在と時間』に至るまでの「存在への問い」の道を、統一的に捉えなおしてみることである^(注四)。

私たちはまず、ブレンターノの学位論文を参照しつつ、ハイデガーを「存在への問い」へと目覚めさせる契機となった「存在における多様なもの」の内実を明らかにする(第一節)。その上で、ハイデガーのうちに生じたと思われる問題意識と、『存在と時間』に至るまでのそれらの展開を、一、ウーシアの優位の下にある存在(者)の多様な意義の秩序づけのあり方とその妥当性への問い、二、真としての存在(者)と判断及び論理学に固有の存在領域とその位置づけへの問い、

三、可能態と現実態における存在(者)および可能態から現実態への運動に関わる問い、四、より包括的な範疇の可能性に向けての問い、五、^五とへに関わる意識の志向性に関する問い、の五つに分節して提示する(第二節)。

第一節 「存在における多様なもののうちにある単純なものへの問い」とは何か

ブレンターノの学位論文によってハイデガーのうちに呼び起こされた「存在への問い」の内実とは、どのようなものだったのだろうか。私たちはまず、当該論文を参照しつつ「存在における多様なもの」の内実を明らかにするところから始めたい。

ブレンターノは、アリストテレス『形而上学』の固有の対象は「存在(者)」としての存在(者)であり、この学の入り口において「存在(者)」という語のもつ多様な意義の解明がなされねばならないとしたうえで(102b35)、「存在(者)」という語の多様な意義をアリストテレスのテキストに拠りつつ、より重要度の低いものから高いものへと、四つに区分して提示する。

最初に取り上げられるのは、付帯性に従った存在(者) (ὁν κατὰ οὐβεβηκός) である。これは例えば、クローバーが偶然に四つ葉で「ある」とか、文法学者が偶然に音楽通で「ある」というように、クローバーとしてのクローバーや、文法学者としての文法学者の存在に、必然的ではなく、偶然的 (zufällig) に付帯している「・・・である(こと)」を意味しているὄνである。

二番目に取り上げられるのは、真としての存在者 (ὄν ὡς ἀληθές) である。アリストテレスのいうὄν ὡς ἀληθέςは、プレンターノによれば、第一義的には真偽の判断のうちにある(注五)。この場合、AはBである、あるいはAはBではない、といった判断を為す思惟のうちににおいて、事物のあり方に即して総合と分離がなされる場合が「真」となり、その反対は偽となる。だが、単純な実体、つまりはあらゆる質料や潜在的な可能性から自由な神性や純粹な形相のようなものは、単純な把握によって直接に対象に触れることで知られるため、そこに「欺かれる」とことは生じず、この場合は「真なるもの」には、偽ではなく、「無知」が対立する(B27)。こうした場合も含めて、「真の根本概念はいつも認識しつつある精神の、認識された事象との一致」にあると考えられる(B33)。アリストテレスは、上記の二つのὄνは、ともに「ある他の類の存在(自体的意味での存在)との関連においてのみ存するもので、それ以外に(客観的に)存在するいかなる実在(フュス)を指し示すものでもない」として、形而上学の対象からは除外するが(Vgl.B23.Ann.4.B33.Ann.28)(注六)。プレンターノは、これらのうちὄν ὡς ἀληθέςで「論理学」の対象であることを付言している(Vgl.B39)。

三番目に取り上げられるのは可能態および現実態における存在(者) (ὄν δυνατόν καὶ ἐνέργεια) である。プレンターノは、可能態および

現実態におけるὄνと、次に扱う諸範疇の図式に従うὄνとは、共に「形而上学」の対象であり、相互に最も緊密に結合しているとする。またプレンターノは、「運動 (κίνησις)」概念に注目し、「運動」が「可能的なるもの」としてある限りにおける可能的なるものの現実態」(注七)と定義されていることに触れ、これを、可能態から現実態へと生成する主体のその中間の状態において、生成する主体は、生成すなわち運動 (κίνησις) に関しては現実態にあり、運動 (κίνησις) によってそれが現実となることが準備されつつあるところの「形相」に対しては可能態にあることを意味するのだと解釈している(Vgl.B71)。

四番目には、範疇の図式に従った存在(者)が扱われる。プレンターノは、これを四つの区分の内の「最も重要なもの」と位置付ける。そして範疇のὄνのうち「本来的な、すべての存在者に先立つ存在者は実体 (οὐσία) (B109) であり、その他のものがὄνといわれるのは、この実体との関係においてであるとする。そのうえで実体と、それに対する異なる関係性をもつ分量、性質、能動、受動、場所、時、関係からなる演繹的に導出可能な諸範疇をὄνの多様な意味として提示する。プレンターノは、これらの範疇は、アリストテレスにとって「主観的にのみ妥当する概念規定ではありえず」(B75)、また「単に概念の骨組みではなく、それ自体実在的概念であり、思惟の外にある自体的存在者」(B82)であるとし、文法的関係との対応は認められるとしても、単に文法関係の差別に由来するものではないとする。さらにプレンターノは「アリストテレスの範疇は叡智的なものに触れていないがゆえに不完全」であるとするプロティノスによる批判にも言及し(Vgl.B74)、この批判に対して「神と物体的実体とに共通な類がありえない限りにおいては少なくともも正当」であるとしつつも、「神はむしろいか

なる類の下にも下属せしめられるべきでない」(B144)としている。

さて次に、こうしたブレンターノ学位論文からハイデガーが受けた「存在における多様なもの」のうちにある「単純なものへの問い」とは、何を意味するのであろうか。ブレンターノ学位論文においては、アリストテレスにおける存在(者)のうち、最も重要なものは実体(ウーシア)であり、それとの様々な関係を有する限りにおいて、多様な存在(者)が、存在(者)として語られるという、実体との類比の関係のうちに、この多様な語の意義を統一するいわば「単純なもの」が見てとられていると言える。しかし、ハイデガーが、この学位論文との対話から受け取ったのは、問いの答えではなく、この論文全体の内容によって呼び起こされた、さらなる「問い」であった。私たちは次に、ハイデガーがブレンターノ学位論文を契機として抱くに至ったと思われる問題意識を五つに分節して提示し、その展開を追ってみたい。

第二節 ブレンターノとの対話からハイデガーが抱くに至ったと考えられる問題意識とそこからの「存在への問い」の展開

一、ウーシアの優位のもとにあるアリストテレスにおける存在者の多様な意義の秩序づけのあり方とその妥当性への問い

ブレンターノは、学位論文においてアリストテレスの存在(者)を、精神の内にのみある存在(者)と、精神の外にもある存在(者)とに分け、後者のうちでも、実体(οὐσία)を、「本来的な、すべての存在者に先立つ存在(者)」と見なししていた。これに対して、ハイデガーは、一九二四年夏学期『アリストテレス哲学の根本概念』講義で、οὐσίαの意義自体の多様性を指摘し、これをその通俗的な意義を導きの糸としつつ分節し、現象学的に考察する。

ハイデガーは、通俗的な意味での οὐσία は、「家屋敷 (Anwesen)、財産 (Vermögen)、全財産 (Hab und Gut)」を指すことを指摘しつつ、これらは「私のためにそこにある」存在者、したがって「それを私が使用することができ」「それを私のために自由に意のままにしうる」存在者、つまりは「私の日常的な世界との関わりにおいてそこにある」存在者 (GA1825) であると解釈する。そしてこれを踏まえて、哲学的な術語としての οὐσία の意義を①存在者としての οὐσία、②存在としての οὐσία に分節して解釈する。

①の存在者としての οὐσία についてハイデガーは、アリストテレス『形而上学』第七卷第二章 (1028b8sq.) の「実体は、その最も明瞭な形では物体 (οἶμα) に属するものと思われる」の箇所を指示し、ここでの物体 (οἶμα) とは「存在者、すなわちそこに現にあるものの固有の馴れ馴れしむ (Aufdringlichkeit) のことを言っている」のであり、「私に属して」おり、「私の意のままにできるもの」、つまりは「よしあたつたいていは生の日常性の中でそこにある存在者」のことであるとす (GA1828)。またその際には、非感性的な存在者についてはまだ何も言われていないことも指摘する。アリストテレスは、探究の方法として、私たちの感覚にとってより可知的なものから、原理においてより可知的なものへと至る道を選んでいるのである。

②の存在としての οὐσία に関しては、ハイデガーはまず『形而上学』第五卷第八章を指示する。この章を、アリストテレスは、「諸物体 (οἷματα) の数え上げでもって始め」ているが、それは、「そこから存在者の存在の探究全体に着手するところのその土台を告示しようとしている」からだとハイデガーは言ひ (GA1830)。ここで肝要なのは、こうした数え上げられる存在性格のなかに「いかに現 (Da) につい

ての特定の見方が表現されているかを見ること」(GA1833)であり、ギリシア人にとっての *ovoiá* の諸存在性格は、総じて「現にある存在 (Dasein)」を意味する」と指摘する (GA1833)。

さて、存在としての *ovoiá* における、第一の存在性格は「基体 (*hrokeuevov*)」である。基体とは「動物、植物、人間、山、といったこのような存在者が、《前もって》すでに《横たわっている》ものとしてであり、私がそれらについて語るとき、記述するときに、それらが「はじめからそこにある」ことを指す。ハイデガーは「このような存在者の存在は、事物的存在 (Vorhandensein) という性格を持つ」とする (GA1830)。基体としての *ovoiá* は「その内で具体的な生が自らの現にある存在をなんとか続けていくところの存在者として現存しているもの」であり、「私自身がこの現に在るものの存在に対して何らかのことをする必要なしに、現に存在している」という存在性格を持つ (GA1831)。

第二の存在性格は事物的存在のうちに内在し、その存在の原因となるものである。「魂 (*huchn*)」がこれにあたり、それは「私たちが生あるものと呼ぶ特別な存在を (事物的存在と) 共に形成する」(Vgl. GA1830)。ハイデガーは「生あるもの」には二つの契機があり、ひとつは「何かへと向かって「世界の中で自らを方向付ける」契機であり、いまひとつは、その方向へと自らを動かし、関わりをもつという契機であるとする (Vgl. GA1831)。「《魂》が *ovoiá* とある」のは、「魂が生あるものという性格を持つ存在者の現実存在 (Dasein) を形成している」という意味において」であるとされる (GA1834)。

第三の存在性格は、立体がその部分たる平面によって限界づけられており、平面を取り去れば立体が捉えられなくなってしまうように、その存在者をその存在において規定している、その存在者の限界づけ

をする部分という存在性格である。ハイデガーは、これについて「限界をもっていることは、現 (Da) の基本的な性格」であり、限界づける部分としての存在性格は「あるものの可能的な存在を形成する」(GA1834)と解釈する。

第四は「ものの何であるか」(*to ti hēn einai*) であり、これを言い表すロゴス (*Logos*) が、そのものの定義 (*ōguōtōs*) である。ハイデガーは、アリストテレスにおける *to ti hēn einai* は、未完了過去の *εἶπε* という規定を自らのうちに持つことからも見取れるように、「すでにあったもの、そこからその存在者が自らの存在において由来するもの」、そこから現に存在しているものへと到るところのものであり、「あらゆる現に存在しているものは、自らのそのつど性において、*ti hēn einai* によって規定される」とする (GA1835)。

第五に挙げられる存在性格は形相 (*eidos*) である。ハイデガーはこれを「さしあたっては、自らの《観を呈すること》(*sich ausnehmen*) のうちで現に存在しているもの」が考えられている」(GA1835)とする。例えば建築家は家を建築するとき、その家の現にある形相を観つつ、家の形相のうちで生き、動くことで、家を建てる。このようにして、観を呈する形相を由来として制作されるものは現に存在するに至るのであり、現にあることは、「現在性」と「出来上がっていること」の二つのことを意味するとされる (GA1835)。

以上のような「現」に注目したアリストテレスの *ovoiá* についてのハイデガーの現象学的解釈は、『存在と時間』における事物的存在者、道具的存在者、現存在といった存在の在り方の区分や、日常的な存在者から分析を開始するその方法へと繋がってゆくと共に、ハイデガーにおける、アリストテレス存在論の見方、すなわち「存在」は

「現前性 (Anwesenheit) に等し」く、存在が露わとなることとしての「真理」は「現在 (Gegenwart) に等し」(GA21.207) といった見方の基礎をなしている。やがてハイデガーは、こうした存在者の現前 (Anwesen) を可能ならしめつつ自らは隠れている、奥深い存在 (Seyn) の生き続ける働き (Wesung) の忘却の歴史^(注6) という彼独自の存在史の文脈のなかで、存在概念における *ovotia* の優位そのものの妥当性を問うてゆくことになる。

二・真としての存在 (者) (ὄν ως ἀληθές) と判断および論理学に固有の存在領域とその位置づけへの問い

ブレンターノ学位論文では、アリストテレスの言う *ὄν ως ἀληθές* は、精神のうちにある存在 (者) であり、「第一義的には真偽の判断のうちにあり」とされていた。若きハイデガーもまた、*ὄν ως ἀληθές* にかかわる「存在への問い」を、まず判断論および論理学の領域において問うている。ハイデガーの学位論文『心理主義における判断論』(一九一三) は、判断における「心理的なものと論理的なものとの間の区別」(FS 6) を明瞭にすることを目指したものであった。ハイデガーは、この学位論文では、フッサールおよび新カント派の影響のもとで、判断における心理的な過程の相違を貫いてなお同一なものを「物理的な、空間的・時間的に規定された事物ではない」が「心理的な生起とも一致しない」ところの「判断の経過において露わにされた同一の要素の現実性の形式」、すなわち「妥当」するものとして捉えようとする (FS 111.112)。続く一九一五年の教授資格論文においても、ハイデガーはスコラ哲学において存在 (ens) と共に超越概念とされる真 (Verum) を扱い、かつでも「判断が、本来的な意味で

真と呼ばれてよいものである」(FS 210) としつつ、魂のうちに存在の論理的な現実性を妥当概念を用いて解釈している。しかしこれはまだ、ハイデガーの固有の立場ではない。その後のハイデガーは、アリストテレスの「魂が真理認識する」という言葉の意味をさらに考究し (GA19.21.23) 「真理 (Wahrheit)」は「本来的な意味においては人間の現存在自身の存在規定である」(GA19.23) としつつ、『ニコマコス倫理学』を解釈する。そこでは魂の真理認識に関わる部分は、エピステーメー、ソフィア、テクネー、フロネーシスという四つに区分されるのだが (Vgl. GA19.28)、ハイデガーは、そのうちでも特に実践的な場面において自分自身のなすべき行為へと自らを導くために自身自身のあり方を見通すことができるような「真理認識の状態 (ヘクシス)」(GA18.52) である「フロネーシス」に注目し、「フロネーシスのうちで、隠されているなにかを露わにするというアーレーテウエインの意味が、際立った意味において示されている」とする (GA19.52)。ハイデガーの観るところの真理の根源的な現象は、真理認識の衝動という人間の自然本性たる開示性により、自らを自ら自身に即して示すところの存在者の存在が言葉へと齎されるという事態の内にあるといえる。それは存在の側から言えば、秘匿されていたものが露わとなる存在の真理の現象として、捉えられよう。『存在と時間』においては、自らを示すものとしての存在者の存在がまず世界内存在としての現存在に対して与えられているなかで、秘匿されているものを暴露するものとしての現存在の開示性によって、秘匿されていた存在者の存在がロゴス (語り) を通して暴露されるという、非秘匿性としての真理が現象学的に捉えられ、「現存在は、開示性によって構成されたものとして本質的に真理のうちにいる」(SZ226) とされるのである。このよ

うにして、「真としての存在」は、「現」において自らを示す存在者の存在と、それに対して存在が露わとなるところの現存在（人間）、現存在に対して、秘匿されていた存在が露わとなることとしての真理という三つのものからなる存在の真理の現象学的基本構造のうちにその根源的な位置を見出すことになるのである。

三. 現実態と可能態における存在（者）および運動（κίνησις）に関わる問い

ハイデガーは、ブレンターノにおいても注目されていた運動概念を、生あるもの、それも人間の生に関わる概念として原キリスト教的な生の時間性の解釈をも経ながら自らの存在論のうちへと受容し、発展させる。一九二一／二二年冬学期講義『アリストテレスの現象学的解釈／現象学的研究入門』では、「事実的生」の「原理的規定性」として「運動性」がその発端に置かれ（GA61.116）、事実的生の諸運動カテゴリーが新たに創出される。ここでは、「生の運動性の根本特性」としての「墜下」（Ruinzanz）（GA61.120）をはじめとして、出会われてくる世界の方から「みずからの諸要求とその範囲を受け取る」運動の連関である「反照（Reflexion）」と前構成（Praestruktion）（GA61.130）、世界の中での評価や身分等に気を取られて自らを見損なったり、測りそこなったりする性格としての「隔たり（Abstand）」（GA61.103）、「自身から・身を退けること」としての「閉鎖（Abriegelung）」（GA61.109）、といった事実的生の運動性を記述する諸運動カテゴリーが、「事実性の形式的根本構造」としての「志向性」を「表現」するものとして（vgl.GA61.131）、形式的に告示される。これらは、『存在と時間』での現存在の「運動性」の現象学的な記述のうちに、若干

の語の変更を経つつも、受継がれることになる（vgl.SZ178）。

また一九二四／二五年冬学期の『ソピステース』講義でのプラトン解釈において、ハイデガーは「魂」における「直知」（ノエイン）（プラトンにおいては「思慮」（フロネーシス）でもある）の現象を、「まず第一には運動を自らのうちに担っているもの」であり、第二にその魂の運動は「・・・へと向けて」という、「目標」を目掛けてのものであるとし、第三には、この魂の運動は、単に目標への途上にあるだけでなく、そのうちへ至ろうという「衝動」としての「積極的な傾向」を持ち、第四には、そのように目標を目標とする運動という傾向のあるところにおいてのみ、目標から逸れることの可能性も生起するとする（vgl.GA19.366）。そして「本質的なことは、直知、すなわち真理を目掛ける魂のこの衝動が、人間の機構のもっとも根源的なものとして見られること」であるとし、「私たちは、ここで、ギリシア哲学が当時見ていた、まったく根源的な構造」、すなわち「現存在の構造に突き当たった」と語っている（GA19.368）。『存在と時間』における世界内存在する現存在の実存論的構造は、こうしたギリシア的な魂の運動性の理解と、ア・レーティアとしての真理概念を、原キリスト教的時間性とともにその由来として持つといえよう。

四. より包括的な範疇の可能性に向けての問い

範疇の問題は、ブレンターノ学位論文でも主題的に扱われていたが、ハイデガーは、先に挙げた教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』（一九一五）の中で、これを取り上げ、「我々の課題」となっているのは「現実性の諸領域の範疇的性格づけ」という意味での範疇論であり、「アリストテレス的な範疇」も、ここで扱われる

現実性のうちのすべてを包括するような「端的な範疇」ではなく、「特定の領域の特定の階級としてのみ現れる」に過ぎないとする（FS33）。ハイデガーがたびたび言及するラスクも、一九一〇年の『哲学の論理学と範疇論』^{（注九）}において、その巻頭にプロティノスの言葉^{（注十）}を引用しつつ、感性的領域のみならず、妥当するものと超感性的なものからなる非感性的領域をも包摂する範疇論を構想していた。若きハイデガーも、こうした状況のなかで、中世スコラ哲学における範疇論を扱ったのである。スコラ哲学の範疇論は、諸範疇を超えた存在（Es）、一、真といった超越概念を考察するとともに、「絶対的な意味で現実的」（FS202）な神の存在と類比的な意味で神によって在らしめられている現実的なものとしての感性的事物の存在および被造的な精神のうちに見出される論理的な存在を捉え、これらを考察するものであり、ハイデガーは、こうした中世の範疇論との対話を通して、より包括的な範疇論の可能性を模索していたと考えられる。そうした範疇をめぐる試行錯誤の中から、やがて存在と関わる人間の事象的生の動きを規定している形式としての新たな範疇が創出され、『存在と時間』において、物の「何」の諸存在規定としての「範疇」とは区別された「現存在の諸存在性格」としての「実存範疇」（Vgl. SZ4,54f）として提示されるのである。

五. 〆へと関わる意識の志向性に関する問い

ブレントノ学位論文は、ハイデガーにさらに他のブレントノの著作およびブレントノの弟子であるフッサールの現象学への関心と呼び起こした。ブレントノは、『経験的立場からの心理学』（一八七四）において、「心理的な現象」を特徴付ける「徴表」とし

て、「志向的内在」（die intentionale Inexistenz）を挙げ、「あらゆる心理的な現象は、中世のスコラ学者が志向的な（またおそらく精神的な）対象の内在と呼んだものによって特徴付けられる」とし^{（注十一）}、この箇所^{（注十二）}の注において、その淵源はアリストテレスにあることをも指摘した^{（注十三）}。ハイデガーは、この「志向性」概念を、「事実性（生の存在意味）の形式的な根源構造」であるとして、受け継ぐ（GA61,131）。

ハイデガーは、『存在と時間』では志向性という言葉を直接に術語として用いないが、その後半部の新たな仕上げとされる『現象学の根本諸問題』講義（一九二七年夏学期）において、「志向性」は、「そのうちで超越が存立しているところのまさにそれであり、それにほかならない」（GA24,89）とし、「現存在の諸々の態度の志向的な構造は、まさにあらゆる超越の可能性の存在論的な条件である」（GA24,91）とする。『存在と時間』で現存在の存在の意味とされる「時間性」は、こうした現存在の志向性さえもその根底で可能化している「諸脱自態の統一」（SZ329）としてハイデガーが見出したものといえる。ハイデガーは、「時間性」を現存在の「超越の可能性の根本条件」と呼び（GA24,36）、現存在は「その本質において時間性によって規定されているがゆえにのみ志向的」（GA24,379）であるとするが、無論、発見の順序からすれば志向性が先である。ハイデガーは、時間性を存在者一般の存在の了解の地平としての存在時性として捉え返すことを、未刊の『存在と時間』の後半部で企図していた。時間性およびその捉え返しとしての存在時性は、この時点でのハイデガーにおける「存在における多様なもののうちにある単純なものへの問い」のひとつの到達点であったといえるが、こうした企図の源流にも、ブレントノによって再発見さ

れた志向性概念が存していたといえよう。

結語

以上、不十分ながらも見てきたように、ブレンターノからハイデガーが受け取ったと思われる問題意識は、『存在と時間』に至るまでの、一見すると多様な初期からのハイデガーの試みの多くの部分を統べつつ、導いていたと考えられる。ブレンターノ学位論文との出会いは、『存在と時間』への道の「不断の動機」を、提供したのである。

注

- 一 Vgl. Franz Clemens Brentano, Von der mannichfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, I 862. (邦訳: フランツ・ブレンターノ『アリストテレスの存在論』岩崎勉訳、理想社、昭和八年) 以下、この書物からの引用は、(B頁数) で示す。
- 二 Vgl. Martin Heidegger, Frühe Schriften, Vittorio Klostermann, 1972, SIXX 以下、この書物からの引用は、(FS頁数) によって示す。またハイデガー全集からの引用は、(GA巻数、頁数) によって示す。
- 三 当該論文に関わるハイデガーの言及としては Vgl. GA 61.8, GA 20.23, 41 Vgl. William J. Richardson, S.J., Heidegger Through Phenomenology to Thought, Maritain Mijhoff, 1967, S. XI.
- 四 ブレンターノ学位論文のハイデガーへの影響については、武井徹也「ブレンターノとハイデガーにおけるアリストテレスの解釈と存在の思惟の可能性」立正大学哲学会紀要第八号、2013年、25-38頁、細川亮一『意味・真理・場所—ハイデガーの思惟の道』創文社1992年66-85頁、初期ハイデガーのアリストテレス解釈については阿部将伸『存在とロゴス』月曜社、

2015年などの先行研究が存在する。本稿は、これら先行研究を踏まえつつ、ブレンターノ論文との出会いに発する最初期からのハイデガーの問題意識を統一的に捉えなおし、『存在と時間』以後にまで一貫して保持されることになる、存在、存在の真理、現存在からなる現象学的な存在の真理の基本構造がしだいに確立してゆく過程に注目して論じた。

五 根拠となっているのは、『アリストテレス』形而上学』第六巻第四章 1027b20である。

六 訳文は、岩波文庫の出隆訳を参照させていただいた。

七 ギリシア語原文は、“τὴν τοῦ οὐρανὸν ὄντος ἡ τοιοῦτον ἔστιν ἐνέργεια λέγω κίνησιν” Metaph. K.9.p.1065b16 (B54.Ann.44) である。

八 この点については、『渡邊二郎著作集』第四巻、筑摩書房、2011年、171-229頁参照。

九 Vgl. Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre, Die Lehre vom Urteil, Dietrich Schlegelmann Reprintverlag, 2003, S.1-246. (邦訳: エーミル・ラスク『哲学の論理学ならびに範疇論』久保虎賀壽訳、岩波書店、昭和五年)。ラスクは、この書においてトレンデレンブルクの『範疇論史』およびブレンターノ学位論文に触れている(同書、注78, 174, 175, 178, 200, 245参照)。

十 Plotin, Ennead, VI, 1, c1からの引用である。

十一 Vgl. Franz Brentano, Psychologie vom Empirischen Standpunkt, Erster Band, 1924, Felix Meiner, S.124. ブレンターノによれば、この書物での Psychologie は「魂についての学問」を意味する。

十二 a.a.O., S.125. ann.

(上田圭委子・うえだ けいこ・首都大学東京)

アーレントにおける「赦し」と「裁き」

——クリステヴァによる解釈を超えて——

押山 詩緒里

はじめに

本稿の目的は、アーレントの「赦し(forgiveness)」⁽¹⁾と「裁き(judgment)」に関するクリステヴァの解釈⁽²⁾を検討し、それによって両概念が人間の「政治的生bios politikos」を開示する現象学的行為(action)⁽³⁾であることを説明することにある。「政治的生」は、人々が「現れの空間the Space of Appearance, Erscheinungsraum」の中で、自由な言論と語りを通じて互いの存在を開示する「活動的生vita activa」を意味する(HCI199, VA251)。現れの空間での相互開示行為は、人間の政治的「出生Natalität」を可能にする。アーレントは独自の現象学的観点から、人間の本来的生の条件が、複数性と偶然性、世界性と時間性にあることをあらわにした。政治的出生は、人間が自己の有限性を自覚しつつ世界の中に一つの「驚異」として姿を現すことを意味する。そして政治的出生の場である世界の存続を可能にするのが、本稿の主題である「赦し」と「裁き」、及び「赦し」の対概念である「約束」なのである。

ところで先行研究は、上記の諸概念について、キリスト教的隣人愛や根源悪の観点、実存主義的決断の観点、社会契約説等の法哲学的観

点、贈与論の立場等から論じてきた⁽⁴⁾。だが従来の研究には、重要な論点が欠落している。「赦し」は「現れの空間」へのビオスの再生という観点から考察されねばならないからである⁽⁵⁾。そのためには、「赦し」の持つ側面としての「裁き」に焦点を当てることにより、「赦し」が抱える課題を解決する必要がある。したがって、本稿では「赦し」と「裁き」の不可分性を論じたクリステヴァの講義録の批判的考察を行う。それによって、「赦し」と「裁き」が人間の生にとってどのような意義を有しているのかが判明になるであろう。

そこで本稿では、以下の順序で議論を展開する。第一節では、クリステヴァがアーレントの「赦し」をいかにして「裁き」と接合したのかを析出し、クリステヴァの解釈の意義と問題点を明らかにする。第二節では、ゾーエーとビオスを区別するアーレントに対するクリステヴァの批判の妥当性を検討し、政治的生の空間が「現れの空間」であることの意味を明らかにする。第三節ではアガンベンの「剥き出しの生」を手がかりにして、クリステヴァの解釈を超えてアーレントの「赦し」と「裁き」の持つ現代的意義を明らかにする。結論として筆者は、「生政治」による排他的暴力や復讐の連鎖によって、政治的生の空間

が破壊されつつある現代にこそ、「赦し」と「裁き」が「現れの空間」における相互開示行為の不断の実践として要請されていることを解明する。

第一節「裁き」としての「赦し」——クリステヴァによるアーレント解釈の意義と制限

本節ではクリステヴァのアーレント解釈の特徴を示し、その意義と制限を明らかにする。

まず、クリステヴァによる解釈の特徴は、以下の二点に分節化できる。第一の特徴は、「赦し」と「裁き」が行為の因果系列から行為者を解放するという意味で、同じ機能を担っていると解釈した点である(HLN80)。もしも一つの行為に「終わり」がないとすれば、行為者は永遠に己の犯した過ちの結果によって規定されねばならず、新しい行為を始めることができない。「赦し」と「裁き」は、行為に一つの判断を下すことによって、その行為を「終わらせる」。また「裁き」は行為に対して下され、「赦し」は行為者に対して与えられる。人は他者の過ちを「裁き」、それによってのみ行為者を「赦す」ことが可能となる。

第二の特徴は、政治的「赦し」とキリスト教的「赦し」を重ねて解釈している点である。この解釈に従えば、アーレントの議論は「厳密に宗教的なものの領域を、政治的なものの領域に拡大する議論」(HLN83)である。神が人を赦すように、人が人を赦すことによって、人間は新たな行為者として生まれ変わることが可能になるのである。

上記の理解に基づいて、クリステヴァは次のようにアーレントを批判する。アーレントは、一方で「赦し」を政治的出生の条件と捉えて

いながら、他方でその「赦し」の根拠をキリスト教に由来する隣人愛に求めている。「赦し」の困難は、政治的行為を「本質的に非政治的で世界とは異質な愛」によって成立させようとする点にある(HLN82-83)。

以上の解釈の意義は、「赦し」と「裁き」の不可分性に着目した点である。「赦し」は他者の過ちを無条件に許容するわけでもなく、ましてやその過ちを忘却するものでもなく、「裁き」という「判断」を通じて行われる。「裁き」は、クリステヴァの析出した「赦し」の新たな側面であり、「赦し」と政治的判断力論を接合する契機になりうるものである⁽⁶⁾。

しかし、筆者の解釈によれば、クリステヴァの解釈には根本的な問題が二つ存在する。第一の問題は「赦し」及び「裁き」における政治的意味とキリスト教的意味の混同が見られる点である。アーレントは『アウグスティヌスの愛の概念』⁽⁷⁾の執筆時期から一貫して「神への愛」に基づく赦しと「世界への愛」に由来する赦しを区別している(LAG63)。前者は世界からの脱出を目的とするのに対し、後者は世界の維持と世界への新たな出生を求める(LAG63)。クリステヴァは、この「神への愛」と「世界への愛」を混同した。そのために彼女は、「愛」が「本質的に非政治的」であると強調する。だが筆者の見解では、人と人の間でなされる「赦し」は、神による「赦し」を求める媒介的行為⁽⁸⁾として理解されるべきではない。むしろアーレントは、キリスト教的な仲保者としてのイエスと、時間の中で人々の間で生きる「ナザレのイエス」とを区別している⁽⁹⁾。人間相互の「赦し」と神による「赦し」は、それぞれ別の出来事である(LAG670)。「人間の条件」で、「世界への愛」は「尊敬」や「ポリス的な友情」とも言い換えられている

(HC242-243, VA310)。「世界への愛」は、自己保存の欲望ではなく、時間的世界を離れて永遠不変の神の国へと向かう愛でもなく、他者を自己の内へと同化させる欲求でもない。「世界への愛」は、自己とは異なる思考様式を持った異質な他者の人格 (Wit) への尊敬であり、他者と世界を共有し、自由な言論によって互いの人格を開示し、関係を維持することへの欲求である。クリステヴァは、こうした「尊敬」や「ボリスの友情」についてまったく論じていない。

クリステヴァの第二の問題は、「赦し」が「赦す者と赦される者の双方を行為の帰結から自由にする」(HC241, VA307) ことを見落としている点である。彼女は、赦す者が赦す行為によってみずからも自由になる、という点に無頓着であった。クリステヴァはキリスト教的な「赦し」と「裁き」の構図に強く制約されたため、「赦す者」が「赦される者」の上位に立って裁き、赦しを与えるという見解に依拠している。この贈与論的なアーレント解釈のもとでは、相互的行為としての「赦し」は、「赦す者」と「赦される者」が上下関係にあり、そのヒエラルキーが逆転するという意味で「相互的」であるという帰結が生じる。

しかし先述したように、アーレントの「赦し」の相互性とは、過去の行為の因果から赦される者だけではなく赦す者をも解放するという意味である。アーレントの真意は、彼女が赦しを「復讐からの自由」(HC241, VA307) と表現したことに、端的に現れている。人間は、過去に行った過ちをけつして変更できないという不可逆性と、未来の行為の結果を今・こいで知ることではできないという予測不可能性によって制約されている。「赦し」と「裁き」は、もはや変更できない過去の過ちからその行為に関わったすべての人々を自由にし、新たな行為者として政治的に「出生」することを可能にするものである。

以上のように、「赦し」と「裁き」は、人間が「世界への愛」によって、自由な政治的言語空間へ「出生」していく実践的活動であった。次節では、政治的に「生きる」ことの意味を、ビオスとゾーエの区別という観点から更に考察する。

第二節「政治的生」の場としての「現れの空間」——クリステヴァのビオス解釈の問題点

クリステヴァは、アーレントがビオスとゾーエを明確に区別した点について、次のように批判している。第一に、アーレントは政治的「現れの空間」を言語によって現れる事柄の領域として狭く理解しており、現象学的身体性を十分考察できていない。アーレントは、味覚、身体的快・不快、性別、心的生、気分等といった「公的ではない」ものを、すべて非政治的な「隠された」領域へと放逐した。第二に、その結果、アーレントは「現代の暴力の政治的原因」が心理学的要因にあることを見落としてしまった。第三に、アーレントは生物学的生としてのゾーエを、生殖と労働の必然性に支配された画一的なものと決めつけたために、身体性の多様性と、精神に対する影響力を看過した。クリステヴァによれば、政治的判断は「味覚(εἶδος)を感じ、あるいは楽しみを感じる身体」によって行われなければならない。クリステヴァは、身体的差異や身体的感覚は「奴隷としての身体の中に自らを閉じ込める」ものではなく、むしろ「世界の複数性を構成し、自分もまたその一員であるところの複数性を構成している」(HLN62-70) と結論付ける。

しかし、クリステヴァのこの解釈には大きな問題がある。たしかに、アーレントは自身の生概念をより明快に説明すべきであった。特に生

物学的プロセスと現象学的身体性との区別は、精緻に分節化する必要があった。この点からクリステヴァは、アーレントのビオス概念を、言語活動で表現されるものの枠にとらわれた狭い生概念であると批判した。だがこの解釈は、アーレントのビオスが、「現れの空間」におけるリアリティをもつ生の感覚であることを看過している。さらにクリステヴァは、現代の「生政治」の議論とゾーエーとが不可分の関係にあることを十分に把握できていない。そのため彼女は、「救し」と「裁き」及び「約束」が、「政治的生」の中で果たす役割を捉えることができないのである。

実際、アーレントは「政治的生」という概念によって、生物学的有機体論をモデルとする「自然主義的」な人間観、政治観への批判を展開している (VA250-251)。アーレントにおける二つの生概念、すなわち「動物種としての生」と、自己開示としての発語・聴取の行為によって経験される現実的生は、それぞれゾーエーとビオスの区別に対応する (VA116)。前者は「労働」を遂行する生であり、種全体の生存を目的とし、自然の因果必然性によって規定されている。他方、後者は「活動」を行う生である。活動的生は「政治的生」とも言い換えられる。「政治的生」とは、異質な他者と共有する「現れの空間」の中で、自由な言論行為によって、そのつど互いに自己を開示し、声を聞きあい、隠れていた自己と他者の存在の意味を照らし出す実践である (VA62-64)。他者の声に耳を傾ける行為は自己とは異質な他者の思考を「追思考Nachdenken」することであり、この聴取の態度こそが、他者を表象 (What) としてではなく、その人格そのものの現れ (Who) として理解し、向き合う態度なのである¹¹⁾。「人間的かつ政治的に言えば、現実 Wirklichkeit と現れ Erscheinung とは同一」であ

る。そして他者の間に「現れ」ない生は、動物として生存する感覚としての「生命感 Lebensgefühl」は欠けていなくとも、他者の間で存在している感覚としての「現実感 Wirklichkeitsgefühl」は欠如している (VA250-251)。第三節で立ち入るように、現実性と顕在性を同義とみなすアーレントの見解は、伝統的なデユナミスとエネルギーの概念の現象学的解釈に依拠している (VA260-262)。

活動者として世界に現れること (comes into the world, in die Welt kommt)¹²⁾ は、政治的に「出生」することを意味する (HC178, VA217)。「出生」は、いまだかつて現れたことがなく、ありそうもなかった事柄が、他者と結ばれる関係性の中でまったく新しく生起することである。これをアーレントは「奇跡 Wunder, miracle」と表現している。政治的出生は、行為と結果の因果系列を切断して新たな「始まり」をもたらす、人間存在の「絶対的自発性」¹³⁾ の現れである。更に政治的出生は、人間の条件である複数性と偶然性という事実から生じる。なぜなら、予測不可能な他者及び自己の偶然的な対話の中からのみ、両者の予測を超えた「奇跡」が生じうるからである¹⁴⁾。多様な他者の間における相互的な自己開示と聴取の連関を生る条件とする点に、アーレントの生概念の独自性がある。

ゾーエーとビオスはともに、人間が生きる上で不可避の条件である。したがってアーレントは、しばしば誤解されるように、生物としての生をただちに否定したわけではなかった。アーレントの批判は、近代以降、ゾーエーの領域とビオスの領域が不気味な混合を遂げることで、人間の生の領域全体が、あたかも一つの生命体に還元されるかのように画一化される事態に向けられていた。だが、ゾーエーの領域の拡大による「世界疎外」の中で、政治的生の空間としての自由な言

論空間が誕生するという「奇跡」的な事態は、はたして現実化されるのか。また、ビオスの空間が生じたとしても、それがいかにして維持されるのか。この困難な問いこそが、アーレントが終始取り組んだ課題であった。

筆者の解釈によれば、アーレントはこの課題に対して、「赦し」と「約束」の理念によって答えようとしていた。次節では、アガンベンの「剥き出しの生」の概念を手がかりに、「生政治」に対するアーレントの批判とその解決を明らかにする。

第三節 クリステヴァを超えて——アガンベンを手がかりに

これまでの考察を踏まえて、本節では次の二つの課題を説明する。第一に、「赦し」とその対概念である「約束」が、政治的生の誕生とその持続に深く関与していることを示すことで、クリステヴァの解釈の誤りを指摘し、同時に彼女の解釈の克服の方向性を明示する。第二に、アガンベンの議論を手がかりとしながら、現代の「生政治」の暴力に對して政治的な「赦し」と「約束」がもたらう意義を説明する。

アーレントの「赦し」は二つの働きに分節化できる。第一に「赦し」には、過去の行為の因果系列から人々を解放し、新しい行為を始めることを赦す働きがある。第二に「赦し」には、自己とは異なる思考を持つ他者が世界に現れることを許す働きがある¹⁴⁾。つまり、過去の行為を免罪するという意味と、異質な他者の存在を許容するという、二つの意味での「赦し」である。また、この二つの「赦し」は相互に連関しており、実際は他者の過去の過ちを赦すことが、同時に他者を世界に受け入れることでもある点に留意すべきである。

「赦し」に対して「約束」は、未来の行為の実現について目標

(goal)¹⁵⁾を、言論によって他者と共有するものである。政治的空間は、本来的にはそのつどの言語活動によってのみ形成される瞬間的な「場」であるが、「約束」はこの空間を一定の未来の時点まで存続させる。更に「約束」は、異質な人々の間でのアクションとリアクションからなる予測不可能な未来に向けて、一定の安定性と方向性をもたらすことを可能にする。世界はこの「約束」によって、偶然性と不安に満ちた不確実な状況でも行為の方向を定めうるのである。

「赦し」と「約束」は、「手すりなき思考の時代」の中で生きていかねばならない人間にとって、不可欠の行為である。この二つの行為は、人間存在の有限性である不可逆性と予測不可能性の自覚から生じうるものである。すなわち、人間は自分もまた過ちを犯す存在であると自覚するからこそ他者を赦そうという意欲が生じうるし、自分の未来を把握できないからこそ他者と約束をすることで安定性を得ようとするのである。

更に「赦し」と「約束」は相互補完関係にある。「赦し」は「約束」がたとえ未来において破られたとしても、過ちを「裁く」ことによって人々を解放し、再び政治的「出生」を迎えることを赦し、新たな「約束」を交わすことを赦す。また、「約束」は同時にその約束が果たされない可能性があることへの赦しをはらんでいる。この「赦し」と「約束」の現象がそのつどの行為の中で現れなければ、政治的生の領域は消滅してしまうだろう。従って「赦し」と「約束」の実践は、まさに「政治的生」の条件なのである。

「赦し」と「裁き」、そして「約束」は、あくまで「活動自身の可能性」(潜在性) potentialities」(HC236-237, VA301) が人々の間で現れた時にはじめて現実化「顕在化」される「奇跡」である。活動の条件

である世界は、活動者達自身がそのつど新たな活動を自発的に行うことによって出現し、維持されうる。現実態としての世界と可能態としての世界は、「現れ」と「隠れ」の関係にある。この顕現と隠蔽の世界把握にはアーレントの現象学的世界および政治的生の理解の特徴が端的に現れている。実際、活動と世界の出生が、可能態から現実態に移行することができるか否かは、個々の新たな活動者と、その活動を聴取する人々に依拠している。この観点から言えば、政治的生の条件としての「赦し」の理論は、アーレント独特のデユナミスとエネルギーの政治哲学的かつ現象学的解釈を意味する。何故なら、「赦し」は、けつして世界の外にある高次の能力ではなく、活動自身が自己を存続し救済する可能性だからである(HC236-237, VA301)。したがって「赦し」と「裁き」は、活動と活動者達自身による、奇跡的な自己再生の実践なのである。

しかし、こうした「政治的生」の理念は、二十一世紀における生の危機的状况の中で積極的な意義をもちうるのだろうか。この疑問を解明するために、アガンベンの見解を手がかりに考察を進める。それによってクリステヴァのアーレント解釈を超える新たな地平が開かれるはずである。

アガンベンは『ホモ・サケル』^⑤の中で、アーレントやフーコーを引きながら、自然的・生物学的生としてのゾーエーと、政治的・倫理的生としてのビオスが、古代ギリシャ以来明確に区別されていたことを指摘する。アガンベンの生概念は、第二節で示したアーレントのビオスとゾーエーの区別とはば一致する。アガンベンは近代以降の人間の生の状態を「剥き出しの生」と表現した。彼が危惧しているのは「排除と包含、外部と内部、ビオスとゾーエー、法権利と事実が、還元不

可能な不分明地帯に入る」ことによって、「剥き出しの生」が人間の生の全体へと拡大されていく事態である。つまり「生きものとしての人間がもはや政治的権力の対象としてではなく主体として提示される過程」(HS16-18)である。アガンベンは、この事態を「生の政治化」「生物学・科学の原則が政治的次元に理解不可能な仕方では侵入していく」(HS132-133)と表現している。

上記の洞察は、アーレントが有していた近代社会に対する危機意識と重なる。二人の政治思想家は、「現れを奪われること」による「現実感の喪失」という避けがたい暴力的構造に抗して、いかにして人間的生を回復できるか、という切実な問題を共有していた。そこで筆者は、アーレントの提示した「政治的生」に関する諸理念が、「剥き出しの生」によって人間的生が覆い隠された現代においてこそ、一層必要とされていると考える。なぜなら、もし私たちが「剥き出しの生」ではなく世界に現れる生を求めるのなら、アーレントが「出生」の概念によって語ったように、様々な抵抗原理や新たな手がかりを求め、そのつど他者とともに政治的空間を開いていかざるをえないからである。クリステヴァのアーレント解釈は、この点を看過していたのである。

結論

アガンベンは、「生政治」の暴力性の危機を訴える一方で、問題の困難さを次のように告白する。「我々の生物学的な身体と政治的な身体とを区別し、交流不可能で沈黙したものと交流可能で言われうるものとを分割する可能性は、もう永久に奪われてしまった」。なぜなら、既に現代は外と内との区別がつかない「収容所の中から出発」せざるをえなくなってしまうからである(HS202)。

アガンベンのきわめて悲観的な見解に対して、アーレントの立場からどのように応答できるだろうか。本稿の主題に限定して言えば、筆者は、アーレントの「赦し」と「裁き」、そして「約束」の理念の内に、上記の課題に取り組む手がかりが潜んでいると考える。これらの理念は、暴力的な「生政治」の中でビオスの空間が現れることが可能であるとすれば、どのような方向を目指さなければならぬかを示す「方向付け」の理念である。もしも人間が現実感をもって存在することを望むとすれば、ゾーエーの生の暴力の逃れがたさを自覚した上で、「赦し」と「約束」という実践的言語行為によって、他者とともにビオスの空間をそのつど構築する試みを持続していく以外にはない。政治的「裁き」は、あくまでも政治的生の空間を再び開くためのものであり、相手を死に至らしめ、その行為可能性を奪うものであつてはならない。世界規模のテロルと報復の終わらなき連鎖によって、人間的生と生物学的生の双方が脅かされつつある現代社会において、アーレントの提起した「赦し」の理念は、ますます要請されている。

以上のように、本稿はアーレントの「赦し」と「裁き」が政治的生の現象学的空間を開示する条件であることを明らかにした。「赦し」と「裁き」は、人間の政治的生の可能性であり、自らの有限性の自覚であり、どのような共同体に生きる者でも欠くことのできない人間の条件 (human condition) なのである。

注

- (1) 『人間の条件』における forgiveness は、同書の独語版である『活動的生』では Verzeihen へ Vergeben へ 二語に分けて用いられる。Verzeihen は zeihen (罪を科すこと) の否定形の名詞化であり、「罪を科すことを止め

ること」「過去の行為の負債から行為者を解放すること」を意味する。それに対して Vergeben は「免罪、許可、任務、約束を与えること」を意味する。アーレントにおいて Verzeihen は政治的赦しを意味し、Vergeben は主として聖書からの引用の場面で用いられる。Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed. University of Chicago Press, 1958. (『人間の条件』、志水速雄訳、筑摩書房、一九九四) 及び Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München Zürich, 2002. (『活動的生』、森一郎訳、みすず書房、二〇一五) 以下 HC 及び VA と略記し頁数を併記する。

- (2) Julia Kristeva, *Hannah Arendt : life is a narrative*, translated by Frank Collins, Toronto, University of Toronto Press, 2001. (『ハンナ・アーレント講義——新しい世界のために』、青木隆嘉訳、論創社、二〇一五) 以下 HN と略記し頁数を併記する。

- (3) HC で「活動 action」と表現された概念は VA では「行為 Handeln」と言い換えられている。本稿では両概念の比較には立ち入らず、両語を基本的に同義として用いる。

- (4) 例えばリクルは、アーレントの「赦し」と「政治的友愛」の概念を取り上げ、これらをモースの贈与論と重ねあわせている。Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000. (『記憶・歴史・忘却』、久米博訳、新曜社、二〇〇五) また、デリダはドイツ語の Vergeben とラテン語系の pardon (don は贈与を意味する) の類似性に言及しながら「赦し」の根底には絶対的贈与があると論じている。Jacques Derrida, *Pardoner. L'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris: Galilée, 2012. (『赦すこと——赦し得ぬものと時効にかかり得ぬもの』、守中高明訳、未來社、二〇一五)。

- (5) 次の文献はアーレントの現象学的解釈を試みているが、「赦し」や「約束」の現象学的意味を看過している。Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, 1992, pp.3-6. Dana Richard Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996, pp.89-96.
- (6) 後述するように、クリステヴァの「裁き」の議論は、宗教的側面が強い。ため、政治的判断力や政治的生の議論と結びつかない点で、不十分である。
- (7) Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Springer, Berlin, 1929. (『アウグスティヌスの愛の概念』、千葉真訳、みすず書房、二〇〇二) 以下LAと略記し、頁数を併記する。
- (8) 隣人愛と人間への「赦し」の行為を、神への愛を実践する決断的行為と解釈する文献として下記を参照。Rudolf Bultmann, *Jesus, J.C.B.Mohr* (Paul Siebeck), Tübingen, 1926. 『アウグスティヌスの愛の概念』はブルトマンをはじめとする当時の隣人愛解釈に対する批判の試みであった。
- (9) 森川輝一『〈始まり〉のアーレント——「出生」の思想の誕生』、岩波書店、二〇一〇、三二五・三二八頁。
- (10) 齋藤純一「表象の政治／現れの政治」、『現代思想』一九九七年七月号、青土社、一五八・一七七頁。
- (11) 「世界に到来する」という表現は、英語・ドイツ語ともに出生を意味する修辞表現である。ただしドイツ語の場合、日常的には zur Welt kommen という形式で使用される。
- (12) アーレントの出生概念は、カントの『純粹理性批判』弁証論における「絶対的自発性」の概念に示唆をうけたものである。アーレントは『精神の生活』や『政治の約束』の中で、しばしば「絶対的自発性」を「始源（アルケー）」と重ねあわせ、新しい活動や判断を始める潜在能力であると論じている。
- (13) Marguerite La Caze, 'The miraculous power of forgiveness and the promise, in: *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, ed. by A.Yeatman, continuum, 2011, p.151.
- (14) アーレントは古代ローマの「敗者への赦し parcere subjectis」を理念的モデルとしている (HC239, VA305)。この理念は、自国とは異なる人々と平和的条約によって同盟を結び、互いの異他性を損なうことなく新たな政治的領域を共有することを意味している。詳細は下記を参照。Arendt, *The Promise of Politics*, edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2005, pp.183-185. (『政治の約束』、高橋勇夫訳、筑摩書房、二〇〇八) 以下PoPと略記し頁数を併記する。
- (15) アーレントは「目標」と「目的end」を厳密に区別している。「目標」は、活動や政治的判断を方向付ける反省的・理念的な指標である。「目的」は、目的・手段関係のもとで個々の制作的行為を規定し、強制力をもって従属させるものである (PoP193-194)。
- (16) Giorgio Agamben, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995. (『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』、高桑和巳訳、上村忠男解題、以文社、二〇〇三) なお、引用にはフランス語版 (*Homo Sacer: le pouvoir souverain et la vie nue*, Le Seuil, Paris, 1998) を用いる。その際HSと略記し頁数を併記する。アーレントとアガベンを比較した先行研究には、以下の文献がある。Ayten Gundogdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants*, Oxford University Press, 2015.

(押山詩緒里・おしやま しおり・法政大学)

パインスタイからエルアイクニスへ

——ハイデガーにおける現象の中動・再帰的動態を再考する——

小田切 建太郎

はじめに

『存在と時間』(一九二七)の第七節で現象概念が再帰動詞によって規定された際、ギリシア語のパイノメノンが動詞パイノーの中動態パインスタイから説明されたこと、そしてこの中動態(Medium)¹が強調されたことが知られている。この〈Medium〉の語がまた〈媒体Medium〉²を意味することは、〈存在=ロゴス〉というハイデガーの定式化も考え合わせるなら、存在現象の媒体性と、中動態という言葉形態の連関に関するひとつの示唆として受け取ることができるだろう。こうした連関を明確に剔出した研究はいまだない。対して本稿の目的は、中動・再帰的動態という観点に依拠する現象概念の考察から出発して、最後にエルアイクニスにその帰趨を見定めることにある。具体的手順としては、(一)『存在と時間』第七節に即して現象概念の概略を示す。(二)初期のテクストへ遡及し、中動的含意の明確化を図る。(三)先行研究の批判的検討を通して、エルアイクニスの中動的動態について明示する。以上により、中動・再帰的動態を、初期現象概念及びエルアイクニス解明のための共通の視座として明らかにする。

一 『存在と時間』における本来の現象概念

さて、ここでの考察の出発点となる第七節「現象学的研究方法」の「A現象の概念」では現象の四つの意味が区別される。(1)「自らを示してくるもの das Sich-zeigende」ないし「それ自身において自らを示してくるもの das Sich-an-ihm-selbst-zeigende」(2)「仮象Schein」(3)「現われErscheinung」(4)通俗的現象概念としての「単なる現われ bloße Erscheinung」である(GA 2: 38 f.)。(1)の「自らを示してくるもの」「それ自身において自らを示してくるもの」が本来の現象概念の規定である。ハイデガーはこの現象概念をギリシア語の中動態の動詞に遡及して説明する。それによれば〈現象Phänomen〉の語は、ギリシア語の〈パイノメノン *paivόμενον*〉に由来する。さらにこの〈パイノメノン〉は〈パインスタイ *paivesthai*〉に遡るとされる。「パインスタイそれ自身はパイノー、つまり〈日の下にもたらず〉、〈明るみに立てる〉の中動態のかたちである」(Ebd. 38)。

再帰的中動態は、〈私はそのパンを食べ *ich esse das Brot*〉のような能動態における他動詞(Transitive)からも、〈私は走る *ich laufe*〉のような目的語を伴わない自動詞(Intransitive)からも区別される。他

動詞は主格の目的格に対する作用であるが、それに対して、古典ギリシア語の中動態の主な三つの意味は、①自分のために…する、②再帰的、③相互的である³。ここではさしあたり再帰的用法が問題となる。中動態は現代のドイツ語にはもはやないが、*ich setze mich auf den Stuhl*「私は椅子にすわる」のような再帰代名詞（*ich*では、*mich*）を伴った再帰表現によって同様の事態が表される。これは、動作主と動作の受け手が区別不可能な場合、主格が同時に目的格であるような場合、つまり分節化するなら、あるものが、あるもの自身を」と書かれるような場合を言う。

本来的現象概念もこの中動性から理解されねばならないが、従来この点に関して十分な理解が得られていたとは言えない。ここではA・シュネルの解釈図式を例として取り上げる。彼は、(1)「自らを示してくるもの」「それ自身において自らを示してくるもの」を「自己能与auto-donation」(Schnell 2005: 25)と特徴づける。同様に、(2)の、なにかが「それではな⁴ものとして自らを示してくる⁵sich zeigen als etwas, was es nicht ist」(GA 2: 39) こととしての仮象も「自己能与」とする。この「自己能与」の意味はそれと対をなす「異他能与hetero-donation」(Schnell 2005: 25)との違いから理解される。

「異他能与」と規定されるのは、(3)の「現われ」である。これはハイデガーによれば、「自らを示してこないものが、自らを示してくるなにかを通して自らを告知して⁶くる⁷Sich-melden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt」(GA 2: 39)である。たとえばハトが平和の象徴である場合がそれである。また、(4)のカント的な意味での経験的直観の対象としての「単なる現れ」は「自己能与」でありかつ「異他能与」とされる。つまり、それは経験的直観

の対象という意味での現象としては「自己能与」だが、同時に、「現われのうちで自らを隠す⁸なにかを告知する⁹滲出-meldende Ausstrahlung von etwas, was sich in der Erscheinung verbirgt」(Ebd., 41)としての現われ、つまりそのものとしては絶対に現れてくる¹⁰ことがない物自体の現われであるかぎり、同時に「異他能与」だとされる。「異他能与」とは、現象Aが、Aではない、他のものを「通¹¹じ¹²a travers」(Schnell 2005: 25)示されること、すなわち「告知」されることを意味する。

これに対する「自己能与」が意味するのは、現象Aが、Aではない他のものを通さずに自己自身を示してくるという現象様式を指す。このようにシュネルは、「自らを示してくる」という本来的現象概念を、他なるものを通した「告知」との区別から把握する。このような解釈に関して言えることは、「自らを示してくるもの¹³das Sich-zeigende」における「自らをSich」や、「それ自身において自らを示してくるもの¹⁴das Sich-an-ihm-selbst-zeigende」における「それ自身において¹⁵an ihm selbst」の意味が、他のものを通さないで、他のものではない、という消極的規定から理解されているに過ぎない¹⁶ということである。こうした解釈図式は現象の自己関係の再帰性を積極的に捉えていない限りで不十分と言わざるをえない。次節ではこれに関してより具体的に明らかにする。

二 現象の所与性

一九一九／二〇年冬学期講義のある箇所、ハイデガーは、能動的に「私が私になにかを「与える¹⁷, gebe」ような場合」の、「私によって¹⁸措定されたもの¹⁹das von mir Gesetzte」という意味における「与えら

れている)のGegebensein」という所与性について触れている (GA 58: 224)。ここでハイデガーが念頭に置いているのは P・ナトルプである。ハイデガーは、別のところで、ナトルプの「ブルーノ・パウフの『イマニュエル・カント』と批判的観念論の体系の更なる形成」(一九一八)という論文から「所与性Gegebenheitには能動的な与える」とGebenが対応していなければならないはずである」(GA 56/57: 106, Natorp 1918: 440) という一節を引用する⁴。ここでの所与性(Gegebenheit)とは、能動的な〈私が与える〉と、それに対応する〈私によって与えられている〉という受動性から理解された所与性である。ここで想起すべきは、周知のようにフッサールが現象学的直観を「あらゆる原本的に与える直観gebende Anschauung」(Hua III-1: 51)としていたことである。ハイデガーの記述は、ナトルプを手がかりにフッサールにおける〈与える〉働きを〈私〉・主観によるものとして批判的に捉えようとするものと理解できる。能動性および受動性からなされる所与性の理解は、同時に、その所与性が直接的に生じられた事実性ではない、ということを含意する。その所与性は理論的主観によって対象として措定されたものではない。ここにはフッサール現象学における直接的所与性へのハイデガーの批判的態度が表明されている。「現象学と現象学的学問における、有名なそして「悪名高い」「直接的所与性」は「さしあたり」「周知の仕方では」決してどこにも与えられていない」(GA 58: 261)、というのがハイデガーの見解である。ここで、フッサールがそのような直接的所与性について考えていたのか、という疑問は当然でてくる。なんとすれば、フッサールにとつての現象もあくまで現象学的還元を遂行するなかで与えられるからである。フッサールにおける「現象は」[...]「現象学的還元と

いう」媒介なしに与えられる、donné immédiatement なかでは決してない」(Schnell 2005: 28) のであり、むしろ「媒介を通して à travers une médiation」(Ebd.) 与えられる。とはいえ、本論の目的はハイデガーとフッサールを比較してどちらかに軍配をあげることではない。問題は、最初期ハイデガーが従来の現象学への(多少強引な)批判によってなにを目指していたかである。それは主観によって与えられる所与性への賛同でも、所与性一般の否認でもない。そうではなく、主観によって与えられたのではなく、主観がそれを前提せざるをえないような根源領域としての——のちに「現存在」と呼ばれる——生の「原・事実」という意味での所与性を明らかにすることにあつた (GA 58: 233)。批判されるべき直接性が、いわば直接的な直接性であつたとすれば、ハイデガーの直接性は媒介されうる直接性、ないし媒介された直接性という意味での「媒介的直接性vermittelte Unmittelbarkeit ないし直接的媒介性unmittelbare Vermitteltheit」(GA 58: 184) である。所与性が直接は与えられていないとは、それが殊更に獲得されねばならないことを意味する。「原・事実」としての「根源領域は、与えられていないはずである。つまりそれはまず獲得されなければならない」(Ebd., 29)。「獲得するgewinnen」とを、ハイデガーは「エポケーepochē」と等置する (GA 20: 150)。まったくどこにも与えられないものは、そもそも獲得も、示されもしない。「現象は、たしかに自らを示し sich zeigen するのであり、示されるはずである。しかしそれはただ、現象が自らを、与える sich gibt からなのである」⁷ という J・L・マリオンの言葉は、こうした事態の理解のための示唆となる。現象が自らを示すのは、それがそれとして〈獲得される〉ときだが、これによって現象が〈措定〉されるのではない。『存在と時間』では、

「覆蔵から取り出すherausnehmen」のことを意味する「アレーテウエインとしてのロース」(GA 2: 44)が、「強奪Raub」のようなものとされ、「奪われるabgerungen」「奪い取られるentrisen」と表現される (Ebd., 294)。「獲得するgewinnen」という表現によって名指されていたものは、アレーテウエインへつながる。アレーテウエイン (ἀληθεύειν) とは、周知のように忘却や隠蔽を意味する (ヘレーテアήθη) と欠如の接頭辞の (ἀ-) に由来する。アレーテウエインにおいて奪取されるのは、「非覆蔵的なもの (アレーテスἀληθές)」 (Ebd., 44) である。

非覆蔵的なものは〈措定〉されたものではなく、覆いを取られたものを意味する。ハイデガーの本来の現象概念は、この〈非・覆蔵的なもの〉として理解されなければならない。ハイデガー自身、「存在と時間」のある箇所、第七節での現象概念の規定をいささか踏み越えるようにも見える仕方、「脱隠蔽性Entdecktheitのいか」にWieにおける存在者」と「パイノメナ」を等置する (GA 2: 290)。とはいえ、これは第七節の現象概念から逸脱するものではなく、その中動・再帰的動態の含意をより詳細に述べたものと見做すべきである。「思念された存在者自身が自らを示してくるzeigt sichのは、いかにwieその存在者がそれ自身においてan ihm selbstあるか」ということである」 (Ebd., 288 f.) と言われるが、そこで考えられているのは、「それ自身において自らを示してくるものdas Sich-an-ihm-selbst-zeigende」という第七節の本来の現象概念の規定にはかならない。「それ自身においてan-ihm-selbst」とは、再帰的に現象してくるもののその「いかにあるか」を表している。そこで言われているのは、「自同性において存在者が自らを示してくること」 (Ebd., 289) である。この自同性は、意識や認識や命題の内容と対象との一致ではなく、「脱隠蔽的であること

Entdeckt-sein」というの「証示Ausweisung」を言っている (Ebd.)。これはたとえば、ある人とそのパスポート写真の同一性ではなく、隠れているものと現われているもの、あるいは忘却されていたものと想起されたものの自同性である。もしこうした再帰性がなければ、現象の自同性は、単なる客観的領域にふさわしいものになる、というヴァルデンフェルスの指摘は⁸、まさにこうした事態に当てはまる。

このように中動態バイネスタイの意味での本来の現象概念は、〈忘却・隠れから明るみへと立ち現れてくるもの〉を意味すると理解できる。〈自らを示してくるもの〉という規定は、隠れ・忘却の契機を排除しない。たとえば、ハイデガー自身もある箇所、「さしあたりたいていは、まさに自らを示していない、sich nicht zeigt」もの「隠れているverborgen ist」ものが、現象学が対象としなければならない現象であると明言する (Ebd., 47)。「示していない」という語句は、〈自らを示してくるもの〉という規定と矛盾するものではない。というのも、矛盾するとは、それ自体不可能だということだが、この「ない」は「隠れている」ことであり、隠れているものとしてすでに〈示されている〉からである。たとえば、〈なにかを忘れている〉ことに気づいたとき、それが具体的に何であるかが不明瞭であったとしても、その〈なにか〉はすでに想起の圏内にもたらされている。〈忘れている〉という言葉が、〈思い出している〉ことを意味するのと同様に、「隠れている」とは、その隠れているものが、自らを示さないままに示すという、現象のふるまい方のひとつなのである。

こうした意味における現象の動態は、(デカルトやフッサールが求めた確実性という性格を有すべき) 主観的意識の反省という意味で再帰的な自己意識の知に対して、「情感性Affektion」の契機によって性格

づけられるべき (GA 20 : 403) 、生・現存在の再帰的な「自己自身を持つこと Sich-selbst-Haben」 (GA 18 : 247) と表現される。これは『存在と時間』における「不安」の分析においてより具体的な姿を取って結実することとなる (GA 2 : 251) 。こうした現われと隠れのあいだに生じる再帰的な自己証示 (Selbstausweisung) こそが (GA 58 : 63) 、初期現象概念の本来の含意である。大掴みに言えば、これは一九二〇年代後半の形而上学期まで保持されることとなる (GA 25 : 121) 。

三 エルアイクニスと中動態

最後に、後期思想における現象概念について同じく中動態の観点から明らかにする必要がある。エルアイクニスの現象様式が中動的再帰性に存することは、しばしばエルアイクニスの語と等置される「自らを覆蔵する働き Sich-verbergen」 (Z. B. GA 65 : 174, 230) という表現に看取できる。ここでは、存在が〈隠しつゝ示す〉〈隠すという仕方ですす〉というエルアイクニスの現象様式が再帰表現に託されている。これは別の言い方をすれば、「自らを去示する von sich wegzeigen」 (GA 78 : 73) ことである。しかしながら、エルアイクニスそのものを他動詞とする先行研究が国内外を問わず少なくとも以上、なんらの説明なしにこれを自明視するわけにはいかない。そこで、エルアイクニスの他動詞的性格を強く主張する典型例として「ヒューマニズム書簡」 (一九四六) に関する渡邊二郎の論文を取り上げ、批判的考察を加えるなかでエルアイクニスの中動的性格を明らかにする。

単に文法的観点から言えば、「ヒューマニズム書簡」では、動詞〈エルアイクネン〉は、他動詞的にも再帰動詞的にも使用されている。再

帰動詞的用法は五例確認できるが¹⁰、ここでの論及は控え、他動詞的とされる用法に限って確認してみたい。渡邊によれば、「動詞「エルアイクネン Ereignen」は、通常は、再帰動詞として使われる。しかし、ハイデガーは、この動詞をヒューマニズム書簡の四つの箇所で、純粹の他動詞として用いつつる」 (Watanabe 1998/99 : 11) 。以下が、渡邊の指摘する四つの箇所の原文と渡邊訳である。

① “Insofern das Denken vom Sein ereignet, dem Sein gehört” (GA9 : 316) . 「思索は、存在によって呼び求められ促されつ [vom Sein ereignet] 存在へと聴従し帰属するものであるかぎり」 (渡邊訳 : 23) 。

② “[Sprache ist] das vom Sein ereignet und aus ihm durchgeführte Haus des Seins” (GA9 : 333) . 「[言葉は] 存在によって呼び求められ促され [vom Sein ereignet] かつ存在にもとづいて隅々まで接合されて組み立てられた存在の家なのである」 (渡邊訳 : 64) 。

③ “[das Denken] von ihr [=Geschichte des Seins] selbst ereignet” (GA9 : 335) . 「[思索は] 今の歴史そのものによって呼び求められ促されつ [von ihr selbst ereignet]」 (渡邊訳 : 69) 。

④ “Insofern das Sein den Menschen als den eksistierenden zur Wächerschaft für die Wahrheit des Seins in diese selbst ereignet” (GA9 : 345) . 「存在は、人間を [den Menschen] 存在へと身を開き、そこへと出で立つ者として、存在の真理のため

の番人であるべく、この存在の真理そのもののうちへと、呼び求め促す [ereignet] ものであるかぎりには」(渡邊訳：93)。

まず、最初の三つの引用について見ていこう。ここで渡邊が前置詞「von」を一貫して「によって」と訳していることを確認して置きたい。「エルアイクネット ereignet」は、「呼び求められ促されて」という独自の訳を付され、受動表現の過去分詞とされる。たとえば、能動表現「私がそのパンを食べる ich esse das Brot」の裏面が、受動表現「そのパンは私によって食べられる das Brot wird von mir gegessen」であるのと同様の事態である。「存在によって呼び求め促されて」を、(渡邊の解釈に従って)能動表現にするなら「存在が呼び求め促す」となる。この文法的理解に対して異論を唱えるつもりはない。しかしここから、エルアイクニスそのものが渡邊の言うように「純粹」な意味で他動詞的だとする結論を導くのだとしたら、一面的であると言わざるをえない。

なぜか。まず後期ハイデガーにおける「von」の特異な多義性について指摘されねばならない。形而上学における存在の対象化を示すとされる前置詞「*über*」に対して、それから区別された「von」は、存在「*in*」に「*von*」の思索と同時に存在「*von*」の思索を特徴づける (Z. B. GA 12: 141-143)。『哲学への寄与』(一九三六・三八)の副題「エルアイクニスについて／から Vom Ereignis」に関してつぎのように言われる。

「存在と存在「の」語のうちへと、思索的に言いつつ聴従する」とは、エルアイクニスから／によってエルアイクネンする Vom

Ereignis ereignet ein denkerisch-sagendes Zugehören zum Seyn und in das Wort »des« Seyns」(GA 65 : 3)

この「von」は「から」とも「よって」とも読める(訳せる)が、いずれにしろ受動表現において単に作用主を指す「von」と異なることは明らかである。この特異なニュアンスは、エルアイクニスに関わる受動表現における「によって von」にも認められなければならない。そして、この引用において「から／によって von」と中性の定冠詞の属格形「des」が同様の意味で使われていることが指摘できる。この両者の含意に関してより具体的に述べられる箇所が「ヒューマニズム書簡」に見られる。

「思索は、存在による存在のための参与 engagement par l'Être pour l'Être です。この両者〔par〕と〔pour〕をひとつにまとめて言うことが可能かどうか私にはおぼつきませんが、あえてそう言うとなれば、*「思索」*、これは存在の参与である penser, c'est l'engagement de l'Être」と言えます。この二つは「Sde l'...」という属格のかたちは、この属格が、同時にひとつの主格的＝目的格 *格属格 ein gen. [=genitivus] subjectivus und objectivus* であることを表しています。この場合「主格／主観Subjekt」と「目的格／客観Objekt」は形而上学の不適切な題目であり、この形而上学が西洋的な「論理学」や「文法」の形態において早い時期から言葉についての解釈を支配してしまったのです。」(GA 9 : 313 f.)

渡邊によれば、このフランス語の「par」は「存在が」という主

格を示し、「pour」は、「存在を」という目的格を示す（訳注：224）。この解釈は「存在の」の「de l'」が、主格的属格と目的格属格を同時に示すとするハイデガー自身の説明と合致する。渡邊はそれをエルアイクニスを他動詞的とするこの論拠の一つとする（Ebd.）。とはいえ、そこで「主格／主観」と「目的格／客観」が形而上学的で不適切とされ、それと近代的な「文法」との関連に対して、渡邊は自身の立場を明確にしない（Ebd.）。しかし、それよりも決定的に重要なのは、そもそもハイデガーの意図は、「par」と「pour」をひとつにまとめて、言うことにあり、その場合、この属格は、同時に、主格的属格と目的格属格を意味するということである。「de l'」は、この両者のひとつにまとめて、いちどきに言うための言葉である。この意味における「de l'」が「vom Sein ereignet」や「Vom Ereignis」の「von」にはかならず（GA 9：386）。

ここから、この「von」を、受動表現における作用主を指すとする渡邊の解釈の問題性の所在が明らかとなる。両者（parとpour）が、日本語の「が」と「を」に置き換えられる場合には、あくまで近代的な文法に従っている。しかしハイデガーの本来の意図は、むしろ、（存在）〈が〉と（存在）〈を〉を、ひとつにまとめて、いちどきに言うことにあった。その場合、主格と目的格という近代的な文法上の区別はもはや不適切であり、〈が〉と〈を〉の区別もまた本来不適切だと言える。もちろん、〈が／主格〉と〈を／目的格〉という表現上の区分が、エルアイクニスという事態をなんとか明示的に言語に乗せるために必要だというのはたしかである。しかしながら、渡邊が「von」を受動態の作用主を示す主格の「von」と理解するとき、本来同時に含まれているはずの主格と目的格の一方、すなわち主格のみをそこに読み取って

いる。つまりエルアイクニスそのものを他動詞的とする解釈の問題性は、それがこの区分の片方である主格〈存在が〉のみに一面的に依拠する点に存する。

それでは、四つ目に挙げられた「存在は、人間を、存在へと身を開き、そこへと出で立つ者として、存在の真理のための番人であるべく、この存在の真理そのもののうちへと、呼び求め促すereignetものであるかぎりには」という能動表現における対格の「人間を」の箇所についてはどうか。この文の「存在は」は、「par」（存在が）に相当し、「存在の真理そのもののうちへ」は、「pour」（存在を）に相当する。ここで、「人間を」は、余分な要素に見えるかもしれないが、そうではない。むしろこの「人間を」があつてこそ、〈存在が〉と〈存在を〉は、統一的事態・動態として成立可能である。なぜなら、〈存在が〉とは、〈存在が人間を思索させる〉ことを意味し、〈存在を〉とは、〈人間が存在を思索する〉ことを意味するからである。ここでもまた、目的格〈人間を〉と主格〈人間が〉はひとつとまりに、同時に成立している。しかし、その場合、初期の実存論的問題構成におけるように人間的現存在を起点とした地平的再帰関係〈現存在が現存在自身を〉ではなく、存在を起点とした再帰関係〈存在が存在自身を〉が成立している。人間は存在の再帰的動態に巻き込まれ、その仲介者として機能しているのである。

エルアイクニスにおけるこうした一連の動きは、それを統一的に見るなら、他動詞からよりも、中動態からより適切に理解可能であることは明らかである¹¹。すでに見たように、中動態の主な三つの意味は、①自分のために…する、②再帰的、③相互的だった。たとえば、『存在と時間』で、現存在の「ロゴスは、なんらかのものを覚えて

くるがままにする *läßt etwas sehen* (パイネスタイ)、つまり、それに関して話題になっているものを、語り手の〈ために、*für*〉(中動態 *Medium*)、ないし相互に語り合う者たちの〈ために *für*〉見えてくるがままにする」(GA 2: 43)と言われるとき、この動詞「見えてくるがままにすること *Sehenlassen*」は、①と③の意味での中動態である。それは、語り手が「自身の〈ために *für*〉」語ることである (GA 17: 28)。これとあくまで類比的な仕方、渡邊の四つ目の例が、①存在が存在自身のために人間をエルアイクネンする、もしくは、③存在と人間が相互になにかをする、という意味だとすれば、それは中動態として理解可能になる。そして、それはまさにそうになっている。すでに述べたように、エルアイクニスとは、〈存在が、人間を仲介として、存在の真理自身のために、思索させること〉にはかならないからである。『哲学への寄与』に見られる「自らを覆蔵する働き」の〈ための *für*〉「明るみ」という表現も、〈存在それ自身のために〉を表すと考えられる (Z. B. GA 65: 241 u. 369)。この場合、②の再帰性は排除されない。存在と人間の相互作用は、存在のエルアイクニスとしての再帰的中動態のうちでのみ生起するからである。仲介者としての人間を省略した記述を引き合いにだすなら、「エルアイクニスとは、自分自身を見出し、かつ媒介する中心 *sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mittel*」(Ebd., 73)であり、これが (人間を介した) 自己現出という存在現象の再帰・媒体的動態にはかならない。

結び

本稿の課題は、初期現象概念から始めて、さらに後期のエルアイクニスに関する解明を通して、中動・再帰的動態を両者の共通項として

明示することにあつた。この課題は、一定程度果たされたをしたい。無論ここから、ハイデガーの現象概念が初期と後期において同様の事態を捉えていた、と主張するのではない。むしろここで示されたのは、両者をその相互の異なりとともに統一的に論じるためのひとつの視座である。本論ではあえて詳述しなかったが、大掴みに区分すれば、前者では人間的現存在を起点とした解釈学的・超越論的問題構成における地平的現象性が問題だったのであり、後者では存在そのものを起点とした中心的現象性でも仮に呼ぶべきものが問題であつた。本稿の試みは、両者の異同に関するさらなる具体的解明にむけて、またヘルダーリンやシェリングなどとの連関において後期ハイデガーで中核的役割を演じるエルアイクニス、そして言葉の問題の解明にむけて、その中動・再帰的動態を言語形態のうちに明らかにしようとするものであつた。

「付記」本稿は、平成二七年度科学研究費補助金 (特別研究員奨励費) による研究成果の一部である。

略号一覧 (順不同)

GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1975 ff. Hua: Husserl, Edmund: *Husserliana*: Edmund Husserl Gesammelte Werke, 1950 ff. Natort 1918: Natort, P.: "Bruno Bauchs »Immanuel Kant« und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus ", in: *Kant-Studien* XXII, Berlin 1918, S. 426-459. Benveniste 1966: Benveniste, Émile: *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris 1966/2012. Schnell 2005: Schnell, Alexander: *De l'existence ouverte au monde fini*, Heidegger 1925-1930, Paris 2005. Watanabe 1998/99: Watanabe, Jiro: "Von

Sein ereignet – Im Hinblick auf den Humanismus-Brief –, in : *JTLA*, Vol. 23/24 (1998/99), S. 11-23. 渡邊訳 : ハイデガー (渡邊二郎訳) 『ヒューマニズムについて』(筑摩書房、二〇〇三年)。訳注 : 渡邊二郎「個別的訳注」(同上、二一八・二二二頁)。

註

1 中動態と媒体性を論じた先行研究として、森田重紀『芸術作品の中動態——受容／制作の基層——』(萌書房、二〇一三年)があるが、ハイデガーに関する説明は見られない。

2 たしかに〈中動態Medium/mésomē〉という表現は、能動態 (Aktiv/ἐνεγεια) と受動態 (Passiv/παρος) の「中間のintermédiaire」ものという意味であり (Benveniste 1966 : 168)、受動態が本来中動態の特殊例にすぎないことからして、この形式的区分には言語学的正当性は必ずしもない。だが、作用主と受け手のいずれにも還元されない次元・場所を探求する立場からするなら、この区分の〈Medium〉は実質的意義を有する示唆となる。

3 田中美知太郎・松平千秋『ギリシア語入門』岩波書店、二〇〇九年、五二・五三頁を参照。παρα「内態diathese interne」(Benveniste 1966 : 174) とする中動態に関する規定や細かな含意も引き合う点出やるが (Vgl. Kemmer, Suzanne : *The Middle Voice* (Typological Studies in Language Vol. 23). Amsterdam/Philadelphia : John Benjamins Publishing Company 1993)。本稿では上記の簡略な区分を参照するつもりである。

4 ナトルフは能動的な「与える」のDas Gebende」を積極的に語る (Natorp 1918 : 440)。

5 Georg, Imdahl : *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919 bis 1923)*. Würzburg 1997, S. 59.

6 πρῶτοςはヘーゲルを想起させるが、初期のハイデガーには彼への対抗意識がみられる (GA 1 : 411)。自己を客観の対象として概念把握し、確実性を追求する点で能動的な主観的精神は彼の批判対象である。これに關しては、ヘーゲルによる『デ・アニマ』の「受動理性」に関する解釈(誤解)に關して示した細川亮一「アリストテレス哲学の思弁的な深さと『デ・アニマ』」(『ヘーゲル哲学研究』13) 二〇〇七年、一五九・一六八頁) が示唆的である。

7 Marion, J.-L. : *Reduktive "Gegen-Methode" und Faltung der Gegebenheit* (übersetzt von Rolf Kühn), in : *Époque und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*. Hg. v. Rolf Kühn und Michael Staudigl. Würzburg 2003, S. 138.

8 Waldenfels, Bernhard (村井則夫訳)「世界の不可視性、あるいは眼差しから退くもの」(『媒体性の現象学』青土社、二〇〇二年、二九頁を参照)。

9 Vgl. Spiegelberg, Herbert : *The Phenomenological Movement : A Historical Introduction* Vol. 1. Heidelberg : 1960/2015, S. 316. Puntel, Lorenz B. : *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Lévinas und J.-L. Marion*. Tübingen : Mohr Siebeck 2010, S. 96 u. Becker, Ralf : *Sinn und Zeitlichkeit : Vergleichende Studien zum Problem der Konstitution von Sinn durch die Zeit bei Husserl, Heidegger und Bloch*. Würzburg 2003, S. 175.

10 GA 9 : 323, 336, 337, 358.

11 たしかにハイデガーは「ist」を「transitiv」ともするが、これは「移

行的な仕方ではübergehend」の意味であり、他動詞的なものではない。「移
行的なものdas Transitive」が「ラッセンlassen」とされる点からも（vgl.
Llewellyn, John: *Hypocritical Imagination: Between Kant and Levinas*,
London 1999, p. 45）、その「ist」は中動態的働きと理解すべき（GA 11:
70 f.）。またエルアイクニス是他動詞「エル・オイゲン-er-augen」「見出
すerblicken」からも説明されるが（GA 11: 45）、シェリング解釈で神
が「人間を見・出したer-blickte」（GA 42: 263）場合の〈見出す〉が、「自
身の根底において神が自らを見出す」のSich-erblicken des Gottesのもの
」（Ebd.: 235 f.）という再帰的動態とされていたことを想起すべきであ
る。これは、シェリング哲学に対する存在神論という診断とともに留意
すべき点といえる。

12 これは、初期の超越論的構想力、「地平」としての「媒介する中間
vermittelnde Mitte」（GA 3: 177）とは区別されるべきである

（小田切建太郎・おたぎり けんたろう・立命館大学・日本学術振興会）

カッシーラーの「シンボル」概念とマクダウエル

——感性的経験の概念的性格をめぐって——

音喜多 信博

はじめに

本稿の目的は、J・マクダウエルが『心と世界』（一九九六年）において主張している感性的経験の概念的性格という考えを参照しながら、E・カッシーラーの『シンボル形式の哲学』第三卷「認識の現象学」（一九二九年）における「シンボル」概念のもつ意義について考察することである。

周知のとおり、マクダウエルもカッシーラーも、伝統的な主知主義と経験主義の陥穽を避け、それらの隘路をぬって歩みを進める試みとして、I・カントの批判哲学を高く評価している。しかし同時に、両者ともにつぎの点においてカントに対して批判的である。つまり、一八世紀当時の心理学的用語法を継承しているカントにおいては（あるいは一般的なカント理解においては）、感性的経験は「受容的」であり、悟性はそれ以上から「能動的」に悟性概念をあてはめるものとされている点である。これに対して、カッシーラーもマクダウエルも、感性的経験のなかにも何らかの意味で精神の自発性がはたらいっていると考える。この場合の「精神の自発性」ということで考えられていることは、マクダウエルにおいては概念能力の自発性であり、カッシー

ラーにおいてはシンボル機能の自発性である。

本稿においてわれわれは、カッシーラーとマクダウエルの比較を試みたい。考察の手順は以下のとおりである。まずは、「能動性」と「受動性」の近代的二項対立を乗り越えるという路線において、カッシーラーとマクダウエルは一致しているということを確認する。そのうえで、いわゆる「ドレイファス＝マクダウエル論争」におけるH・L・ドレイファスのマクダウエル批判を手がかりにしながら、カッシーラーとマクダウエルの差異を明らかにしたい。マクダウエルは、人間が「理由の論理空間」へ参入することを、「世界への開け」という人間的用語で表現しているのであるが、その「世界」概念の理解の不十分さがドレイファスの批判の的となっている。本稿では、マクダウエルの不十分な点をカッシーラーのシンボル哲学が補ってくれるのではないかとの見通しのもとに、カッシーラーの「シンボル」と「表出」という理論的概念の射程を検討してみたい。

第一節 マクダウエルにおける感性的経験の概念的性格と「世界への開け」

『心と世界』のマクダウェルは、感性的経験をも含むわれわれのすべての経験は概念的なものであると言う。W・セラーズが主張するように、感性的経験は、経験主義が想定したような、受動的なかたちでわれわれにあたえられ、世界についてのわれわれの判断の正当化の最終的な審級となってくれるような中性的「所与」なのではない。マクダウェルによれば、われわれのあらゆる経験は、それが「私の」経験と呼ばれる限りにおいて反省されたものであり、たとえいまは明確に言語化されていなくても、少なくとも潜在的には命題のかたちをとった判断の内容になりうるものである。したがって、われわれの経験内容はつねにすでに概念によって侵食されているのであり、判断における知識の正当化に寄与する（言いかえるならば、判断の「理由」となることができる）という意味において「規範的な」性質をもっている。

しかし、このことからD・デイヴィッドソンのような主知主義的・斉合主義的な考え方が必然的に帰結するというわけではない。カントが、われわれの悟性のはたらきはあくまで対象による感官の触発によつてはじめて引き出されると考えたように、マクダウェルも、感性的経験をとおした世界への応答という最小限の経験主義の魅力は保持すべきであると考ええる。人間ももちろん他の動物と同じ生理的機構をもっており、その意味では同じ知覚的感応性をもっている。しかし、それは概念の「自発性の能力の圏域に組み込まれており」、その意味でわれわれは「もの言わぬ動物」とは異なる「特別なかたちで」、それをもっているのである（MW:64/114）。マクダウェルは、このようなかたちで、「受動性」と「能動性」の近代の二項対立の狭間をかき分けて進もうとする。

ところで、人間が経験を言語的に表現するようになることによつて「理由の論理空間」に入っていくことを、マクダウェルはH・G・ガダマーの人間学的な用語を借りて「陶冶 (Bildung)」(MW:84/145)と呼んでいる。人間が、他者との間で自らの判断や行為の理由を述べ合う言語ゲームの空間に参入していくにあたっては、他の動物のようにあたえられた環境に埋没しているのではなく、環境から距離をおいて「自由で離れた態度」(MW:116/192)でそれに対峙し、同時に自己意識的に自分の視点を外側から捉えていく必要がある。このような人間に特徴的なあり方について、マクダウェルは *Inquiry* 誌上におけるドレイファスとの論争のなかで、「人間はただ環境のなかに住まうだけではなく、世界へと開かれている点で他の動物と異なる」と述べている⁽¹⁾。

マクダウェルは、この「世界へと開かれている」ということを、カントの「超越論的統覚」の議論と意識的に結びつけている。カントは、『純粹理性批判』において、『私は考える』という意識が、私のあらゆる表象に伴いうるものでなければならぬ」と述べている（B版p.131）。すなわち、悟性は感性的経験の多様をカテゴリーによつて能動的に綜合するのであるが、このはたらきはさらに根源的な「私は考える」の統一によつて支えられている必要がある。マクダウェルは、この言わんとするところを、(P・F・ストローソンに従つて) つぎのように解釈している。「経験を『内側から』客観的実在の一瞥として理解できるという可能性は、その主体が自身に経験を帰属させることができるという可能性と、それゆえ主体が自己意識的であることと相互依存的である」(MW:99/167)。すなわち、自分の経験を自己意識的に外側から眺めることのできる存在であることによつてはじめて、自分の経

験を越えた客観的对象や客観的世界というものが意味をもちうるのである。マクダウエルが、人間のみが「世界へと開かれている」と述べているのは、このような文脈においてである。

さて、ここでわれわれにとつて気になることは、マクダウエルがM・ハイデガーに帰している「単に環境に住まっていること」と「世界へと開かれていること」という対立概念の固定的性格である。

ドレイファスは、概念がわれわれのすべての経験を覆っているというマクダウエルの考えを批判している。ドレイファスは、熟達者（フロニモス）の行為や（没入的対処における）アフオーダンスの経験などを例にあげて、概念が介入しない非反省的な身体的行為が、われわれの始原的な「世界への開け」となっていることを、ハイデガーやM・メルロ＝ポンティを引きながら主張している。ドレイファスによれば、マクダウエルの不十分さは、すでに構成され尽くした対象と世界を前提としており、それ以前の非概念的な（非反省的な）世界への開けの経験を忘却しているところにある。

ドレイファスによれば、マクダウエルが「世界への開け」というときの世界は、主観によって徹底的に対象化された「諸事実」の総体であるにすぎない⁽²⁾。これは、『存在と時間』のハイデガーに帰することのできるものでは毛頭なく、メルロ＝ポンティの言うところの「客観的世界という先入見」に毒された世界概念である。「対象の総体としての世界」への開けは、「前客観的／前主観的世界」⁽³⁾への開け、すなわちメルロ＝ポンティの言うところの運動的志向性の相関者としての世界への開けを前提としている。

ドレイファスとマクダウエルの論争の評価については稿を改めて論じるとして、ここではつぎのようなことを問題としてみたい。すなわ

ち、マクダウエルは、環境へと埋没していた主体がどのように世界へと開かれていくのか、明確な「主観」と「客観」「自我」と「世界」とがどのように生じてくるのか、という生成の問題についてはほとんど論じていないように思われる。つまり、マクダウエルの「単に環境に住まっていること」と「世界へと開かれていること」の区別は、固定的で静的な二項対立にとどまっているのである。

本稿の冒頭で述べたように、われわれは、カッシーラーのシンボル哲学がマクダウエルの不十分さを解消するためのひとつの方向性を示してくれているのではないかと考えている。次節からは、そのことを主題化してみたい。

第二節 カッシーラーの「シンボル」概念と「世界への開け」

さきにわれわれは、マクダウエルが感性的経験から悟性の概念までを主体の自発性の圏域に置き入れ、近代的な「受動性」と「能動性」の対立を乗り越えようとしていることを確認した。カッシーラーが「シンボル」という概念を導入することによって目指していたことも、これと同じである。まずはそのことを確認していこう。

通常は「シンボリックなもの」というときは、「記号」と「記号によって表示されるもの」との区別が明確に現れている事例について言われる。たとえば、言語的記号にはじまり、数学的記号や自然科学において用いられる記号（アルゴリズムや化学式など）がそれである。もちろん、それらもシンボルなのであるが、カッシーラーは、シンボルという概念により広い意味をあたえてつぎのように述べている。

われわれは、いかなる種類のものであれ、一般に感性的なものの

「意味充実」が見られるような現象、——つまり、ある感性的なものが、ただ存在したり、しかしかの在り方をしたりしながら、同時にひとつの意味の特殊化や具象化、その顕現や具現としても現れてくるような現象の全体を、この概念によって包みこもうと試みたのである。(PSE:106/1191)

たとえば、他人や他の動物の表情の理解においては、『単なる感性的な』存在としての現れと、この現れが間接的に気づかせる、この現れとは異なる精神的・心的内容との分離はまったくない』(PSE:104/105/1190)。通常であれば、これはシンボルとは呼ばれないであろう。しかし、カッシーラーにおいては、これもが「シンボリックなもの」に数え入れられる。つまり、表情の理解においては、他人の顔についての感性的知覚が、その人の内面的な状態や情動を「意味している」。

このように、人間の自然的知覚はすでに自らを越え出る「意味」をはらんでおり、そこにはカッシーラーが「シンボルのプレグナンツ」(PSE:184/1374ff)と呼ぶ事態が見られる。それゆえ、カッシーラーもマクダウェルと同様に、経験主義的な中性的「感覚所与」の観念を拒否するのである。しかしカッシーラーにおいては、知覚的経験が「意味をもつ」というとき、それは知覚的経験がすでに言語的に概念化されているとか、命題的構造を備えているなどということの意味しているわけではない。

周知のとおり、「認識の現象学」においては、カッシーラーは「シンボル形式」を三つの段階に区分している。すなわち、「神話的形式」、「言語形式」、「理論的認識(自然科学)の形式」という三つである。これに対応するようなかたちで、彼は三つの精神的機能、すなわち「表情

(Ausdruck)」、「表示(Darstellung)」、「意義(Bedeutung)」という三つを区別する。「表情」機能は、文字どおり他人の表情を知覚するだけではなく、自然的な知覚において外的な対象を表情的な意味をもつたものとして、自らの内的感情の変化とともに知覚するはたらきである。他の動物や人間の幼児、自然民族の知覚は、この機能を中心として成り立っていると考えられる。「表示」機能は、言語が、意味するものと意味されるものが未分化である状態から抜け出て、純粹に何かを外的に表示する記号となる段階である。「意義」機能の段階では、自然科学の理論語においてそうであるように、言語が直観的な経験から切り離され、思考の自律的な意味の秩序に組み入れられることとなる。そこでは、記号的概念には抽象性や一義性が要求されるようになる⁽⁴⁾。

かくして、カッシーラーにおいては、感性は「受動的」で悟性は「能動的」という単純な区分は見直される。すなわち、神話、言語、理論的認識の全段階においてシンボル機能の自発性はたらいっているという意味において、感性的直観から悟性的判断まではひとつの自発的な認識システムに属していると言えるのである。この点においては、カッシーラーとマクダウェルの考え方は共通している。それでは、両者の違いはどこにあるのであろうか。

カッシーラーのシンボル形式は、主観の備える(カント的な意味での)「形式」であって、これによって主観の経験する諸現象は、刹那的な流動性から解放されて、ある種の統一性があたえられる。しかし、カッシーラーは、すでに主観のなかに完成されている「形式」を無秩序な現実にあてはめて象るといった、(カントにおいて見られるような)形式についての静的な考え方を批判している。むしろカッシー

ラーは、形式自体に生成の諸段階があると考えているのであり、上の三つのシンボル形式は、主観が「動力学的に」客観的認識を獲得していく三つの段階として構想されているのである。

ここでは、さしあたりシンボル形式は後者にいくにしたがつて高次のものとなると見なされている。この点においてカッシーラーは、数学的精密科学をわれわれの客観的認識がめざす究極の到達地点と見るカントの考え方を継承している。しかし、カッシーラーにとって、神話・言語・自然科学という三つの「シンボル」は、主体が環境から距離をとり、それを認識の対象としていくにあたつての「媒体」であるという点において共通している⁽⁵⁾。つまり、人間においても、非反省的な知覚に没入しているときや幼児期においては、環境の明確な対象化はおこなわれておらず、また環境から独立した「主観」や「自我」の明確な経験もあたえられていないと考えられる。しかし、人間はシンボルを媒介させることによって直接的なものから離れ、そのことによってはじめて認識の対象と距離をおいて向き合うこととなり、同時に外化された自らの主観と自己意識的に向き合うこととなる。そのことによって、人間の認識は他の動物との比較を絶する自由を獲得するのである。その動的なプロセスにつきそうというのが、カッシーラーの「シンボル形式の哲学」の課題であった。

このようにしてみると、シンボルが高次化していくプロセスは、マクダウェルのいう意味での「世界への開け」が徐々に動的に実現されていくプロセスであると言える。われわれは前節で、マクダウェルの「単に環境に住まっていること」と「世界へと開かれていること」の二項対立の固定性を指摘しておいたが、カッシーラーにおいては、環境への埋没から身を解き放ち、世界へと開かれていくという事態が動

的な生成として捉えられているのである。

第三節 カッシーラーの「表出」概念

カッシーラーによれば、以上述べてきたシンボルの諸段階は、一応上記のように段階を区分することができるのだが、それはあくまで相対的なことであり、これら諸段階は相互に絡み合っているという。それでは、どのような意味で、これらのシンボル形式が相互に絡み合っているというのであろうか。

カッシーラーは、シンボル概念と密接にかかわる概念として、「表出」という概念を用いている。カッシーラーによれば、表情、表示、意義という三つの機能領域は、単なる「現前 (Präsenz)」にとどまることなく、「表出 (Repräsentation [再現前化])」という根本機能から発現したものであるという点において共通している。この根本機能は、言語のレベルにおいてはじめて登場するものではなく、感性的経験の世界においてすでに始まっている。この「表出」という用語の意味について端的に説明した箇所として、つぎのようなものがある。

直観の世界からしてすでに、その個々の要素が単なる（現前的 (präsentativ)）性格ではなく、表出的 (repräsentativ) 性格をもつということ、言いかえれば、それらが単純に「ただ存在している (dastehen)」のではなく、それらが互いのために存在し合っている、つまりそれらが相互に指示し合い、特定の意味で代理し合う (sich vertreten) ことができるということによって本質的に規定されているのである。(PSF.132/上236)

つまり、「表出」とは、ある経験内容が他の経験内容を「代理する」というところに成り立っている。まずは、感性的レベルでの表出について考えてみよう。例はいろいろとありうるが、カッシーラーが(E・ヘリング、D・カッツらの研究を引用しながら)「何度かおこなっている『色』の経験の記述(たとえばPSF:46-158+255-272)をみて、われわれなりに敷衍しながら考察してみよう。

色の現象においては、「色は、それが単純で自立的な規定として捉えられるか、それとも、〈対象色〉としてある客体に付着しているものと考えられるかに応じて、それ自体異なった〈色価(Valenz)〉を受け取る」(PSF:230+394)。たとえば、われわれが色そのものを客観的観察対象として見ているときや美的対象として見ているときには、われわれが見るのは単なる中性的な光のたわむれ、「宙に漂う光の形成体」にすぎない。しかし、私が実践的態度に身を任せているときは、色はおのれ自身を見せるのではなく、むしろおのれを通して別の物を見せている。たとえば、色をとおして「対象的諸構造」(PSF:138)上など、つまり物体的対象の表面の素材や手触り、「温かさ」や「冷たさ」などが表現されることがある。つまり、色はある対象のさまざまな性質を意味的に指示するものとなる。この場合、視覚的な経験が触覚的な経験を代理していると言える。さらに、諸々の個別的な色経験の間にも相互の送り返しがはさまれている。物体表面の冷たい感触を予想させる色は、暖かい感触を予想させる色との対比関係にある。つまり、個々の色経験は、主体の実践的対処の空間の全体的構造のなかで、その全体的構造を参照するかたちで、各々の価値を配分されているのである。

つぎに、言語のレベルでの表出機能を見てみよう。言語は知覚にお

けるシンボル機能を継承して、諸々の経験内容が相互に代理し合うという機能を全面的に引き受ける。単純な命名という次元で考えてみると、そもそも言語記号はそれ自体が別の経験の代理となっている。まず、音声言語は自らとはまったく類似性を持たない経験内容、つまり音声以外のもの(視覚的・触覚的对象や思考内容など)を代表する。さらに、個々の言語記号はそれだけで完結しているものではなく、ある国語の言語システム全体のなかでの他の諸々の記号との相関関係においてはじめて意味をもつ。すでに知覚のなかで原初的なかたちで見られたこれらの性格を、言語はより明瞭な形で示しているのである。この時点では、個々の感性的経験の個別性は乗り越えられ、ある一般的概念のもとに個別的なものが包摂されていく。先の「色」の経験でいえば、ある体験された色を「赤」と名づけることによって、その体験は別の諸々の「赤」の体験の一特殊例として、他の諸々の「赤」体験を代表するものとなる。それと同時に、「赤」は「色」の名称という全体的体系のなかで、他の色(たとえば「青」との相関関係のもとにその価値をあたえられるようになる。

このような言語のレベルでの表出は、最終的には単なる命名を越えて、命題的に真偽を問いうる命題言語(たとえば「この物は赤い」へと到るであろう。真偽を問いうるということは、客観的な世界のあり方・事態と比して、自分の知覚的経験が誤っている可能性があるということが含意されており、主観による世界の客観的把握のプロセスがさらに高まった段階であると言える。これがさらに理論的認識のレベルにまで高まると、使用される語には意識的に一義性や抽象性が要求されるようになる。ここでは、語は主体の感性的経験から切り離されて、自立した思考の原理に従って作られたり定義づけられたりする

ようになる。これが、三つのシンボル機能の最後の段階、「意義」の段階であり、人間の認識の客観化が向かう究極の地点である。

このように見えてくると、理論的認識のシンボル形式は、それ以前のシンボル形式からまったく切り離されてしまうことはない。なぜなら、理論的認識のシンボル形式で可能になっていることは、すでに感性的経験や言語においてはたらいっていた同じ機能の発展形態にすぎないからである。理論的認識の言語においてもっとも先鋭化されたかたちで現れてくる「代理をするはたらき」は、すでに表情機能や表示機能において見出される。まさに、「意義の世界は、表示の世界に『可能的に』すでに含まれているものを展開するだけなのである」(PSF346下23)。その意味では、表情、表示、意義は、同一の精神のはたらきに属する相対的に区分された三つの機能として連続しているのである。

結論——カッシーラーにおける「概念」の産出的性格

それでは、カッシーラーのシンボル哲学においては、「概念」という言葉にはどのような位置づけがあたえられているのであろうか。通常、「概念」が問題となるのは言語ないしは理論的認識のレベルでのことであり、カッシーラーもさしあたりはそうのように考えている。しかし、カッシーラーは、このような「より狭く厳密な意味での概念」「特に論理的な性格をもつ概念」のほかに、より広い意味での概念、つまり「すでに直観の領域のただなかでそのはたらきを遂行している」概念、「直観的概念」についても語っている(PSF366-367上77)。たとえば、すでに見てきたように、知覚のいかなる個別の内容も空間的に規定されうるためには、空間の全体的布置のなかにおかれなければならない。カッシーラーはここに、「概念」の最初のはたらき」(PSF329)下

16)が見られると言う。それはつまり、「個別的で特殊なもののある特定の〈まとまり (Inbegriff)〉に組みこみ、その個別的で特殊なものの中に、まさしくこのまとまりそのものの表示を見てとる」というはたらきである。そして、「直観的認識がこの道をより先へ進めば進むほど、この直観的認識の特殊な内容のそれぞれが、残りのすべてを代理する力、そして残りのすべてを間接的に〈見通しがきく〉ようにする力をより多く獲得するのである」(PSF329下17)。

このようにカッシーラーは、広い意味での「概念一般」のはたらきはある経験内容が他の経験内容によって代理されるという現象一般、さらには、後者の経験内容がより包括的なものと見なされ、前者の経験内容は後者の全体性から振り返ってその意味を得るという現象一般、を指すものと見なしている。これは、経験の言語化のレベル(語や命題のレベル)ではじめて登場するものではなく、自然的知覚においてすでに見られる現象である。とすれば、ここで言われている「広い意味での概念」のはたらきは、前節で確認した「表出」のはたらきとほとんど同一のものを指していると言ってよいであろう。

その場合の「概念」は、あらかじめ受容されている感性的経験に対して事後的に外部から貼り付ける一般的なレッテル、固定化された一般者のもとに個別的なものを包摂するための記号であるというにとどまらない。一般にシンボルというものがそうであったように、概念自体が産出的な力をもっている。つまり、概念は個別的体験の時間的流動性から体験を救い出し、主体がその体験から距離をとって対象として「見る」ことを可能にする媒体となる。ここでは、シンボルについて言われていたのと同様のことが言えるのであって、概念をとおしてこそ主観と客観が同時に生成し、主観による客観的「世界」の経験が

はじめて可能となるのである。

もし「概念」という用語をこのような広い意味で、つまり動的で産出的な意味で受け取るのならば、(マクダウェルの口吻に倣って) われわれのあらゆる経験は概念に浸透されており、概念の能動性の圏域内にあると述べたとしても、前言語的な経験における「世界への開け」を見逃しているという責めは免れているように思われる。

注

カッシーラーとマクダウェルの著作からの引用にあたっては、左記の略号を用いて、原著の頁／邦訳の頁の順に記して本文中に挿入した。(PSFについては、邦訳の上巻・下巻の別も記した。) 引用は原則として邦訳に従ったが、表現の統一の都合上、一部筆者が改めたところがある。

PSF: E.Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil:*

Phänomenologie der Erkenntnis, Gesammelte Werke, Hamburger

Ausgabe Band 13, Meiner, 2002 (zuerst erschienen in 1929). (木田元・

村岡晋一訳『シンボル形式の哲学 (三) — 第三巻 認識の現象学 (上)』、

岩波文庫、一九九四年。木田元訳『シンボル形式の哲学 (四) — 第三

巻 認識の現象学 (下)』、岩波文庫、一九九七年。)

MW: J.McDowell, *Mind and World: With a New Introduction*, Harvard

University Press, 1996. (神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏・村井忠康訳『心

と世界』、勁草書房、二〇一二年。)

- (1) J.McDowell, "What Myth?", in *Inquiry*, Vol.50, No.4, August 2007, p.344.
(萩原理訳「何の神話が問題なのか」『思想』第一〇一一号、二〇〇八年七月、六九頁。) 同様のことは、『心と世界』でも言われている (MW: 115/191)。

115/191)。

- (2) H.L.Dreyfus, "The Return of the Myth of the Mental", in *Inquiry*, Vol.50, No.4, August 2007, p.356.

- (3) Ibid., p.360; p.363.

- (4) ただし、三つのシンボル形式と三つの精神的機能とは単純に一対一対応しているものではない。たとえば、「言語形式」においてはじめて「表示」の機能が登場するが、一方で言語には表情的側面があり、また意義の側面もあることは言うまでもない。

- (5) 認識の「媒体」としてのシンボルというカッシーラーの主張については、つぎの遺稿(『シンボル形式の哲学』第四巻の草稿として一九二八年まで執筆されていたもの)において主題的に論じられている。E.Cassirer, "Zur Metaphysik der symbolischen Formen" in: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1*, Meiner, 1995, pp.1-109. (笠原賢介・森淑仁訳『象徴形式の形而上学—エルンスト・カッシーラー遺稿集 第一巻』、法政大学出版局、二〇一〇年、一—一五三頁。) この遺稿の詳細については、私はつぎの拙稿において論じておいた。「E・カッシーラー「シンボル形式の形而上学」より見た哲学的人間学」『東北哲学会年報』第三〇号(東北哲学会)、二〇一四年、八三—一〇三頁。

(音喜多信博・おときた のぶひろ・岩手大学)

ハイデガーにおける能力の諸相

——道具・器官・言明——

串 田 純 一

ハイデガーが一九二九年度冬学期の講義『形而上学の根本諸概念』⁽¹⁾において展開した人間的現存在と動物・有機体との比較考察は、「動物は世界が貧しい」という簡潔にして謎めいた命題の魅力もあって今日の哲学・思想における最も重要な主題の一つとなるに至っているが、現在のところそれらの議論を推進させているのは人間中心主義や形而上学の歴史といったより大きな問題意識が主であり⁽²⁾、ハイデガーの具体的な論述が動物・有機体の存在そのものの現象学的解釈としてどの程度の妥当性や射程を持っているのかといった点には、必ずしも十分な関心が払われてきたとは言い難い。確かに、動物を有機体〔Organismus〕として、そして有機体を諸器官〔Organe〕を持つものとして規定し、さらに器官を道具と比較して行くというその論の運びは至ってオーソドックスであるし、その際に道具の能力を〔Fähigkeit〕、器官のそれを〔Fähigkeit〕と呼ぶ用語法はいささか特異ではあるが、全体としてアリストテレスやカントをはじめとする伝統的あるいは常識的な生物・有機体理解と比べてとくに目新しいものには見えないかもしれない。また、「原形質」概念などに依拠するその論が分子生物学以後の現代から見えていささか時代遅れではないか、そして彼自身が繰

り返し排除しようとする生気論や目的論を十分に避けられているのだろうか、といった点に関しても疑問を抱かせないわけではない。

ところが少し視野を広げてこの道具と器官の問題を、その三学期後の講義でハイデガーが示した能力一般の存在論的解釈の方から見ると、彼自身も明確にはしていなかった新たな議論が可能となってくる。というのも『形而上学』⁽³⁾ Ⅱ巻を手引きとするハイデガーの能力論は、発揮された能力自身のみならず「能力が発現しないまま潜在的に（しかし現実には）保持されている状態」をとりわけ重視するものであり、道具と器官の差異もまたそれらの能力が保たれている様式においてこそ明瞭となるのである。これによってハイデガーの動物・有機体論の持つ独自性が明らかにすると共に、翻って彼の能力論一般もまたその射程の広さが改めて確証されることになる。そしてそれは言語という人間的現存在に固有の能力、なかでも主語と述語からなる言明作にも新たな光を当てるだろう。本論はそれを次の手順で行きたい。まず道具のFähigkeitを「出来上がり状態」、器官のFähigkeitを「出来る態勢」と訳してハイデガーによる記述を概観し（第一節）、続いて能力一般に関する彼の議論の大筋を確認する（第二節）。これを踏

まえ、出来上がり状態と出来る態勢を「能力が保持されたまた發揮される様式」の差異として再解釈し（第三節）、最後に「出来上がり状態を保つことが出来る態勢」という特異な可能性が現存在の世界形成に属していることを、言明という言語形式に即して示す（第四節）。

第一節 道具の出来上がり状態と器官の出来る態勢

この講義が目指すのは「世界」という形而上学の根本概念を現存在と動物との比較考察を通して解明することであるが、その際にハイデガーは、動物を有機体〔Organismus〕とする伝統的な規定を差し当たつての出発点として受け入れ、Organ（器官）がギリシア語のὄργανον（道具）にまで遡ることを指摘して、やはり器官は道具なのだろうか、と問い始める。確かに、それらは共に「何らかの可能性〔Möglichkeit〕を与える」あるいは「或る能力を持つ」と言うことができ、しかもこれらの「能」は眼前〔vorhanden〕に存在する事物の偶然的な属性ではなく道具や器官の「本質」そのものを為している。しかし無論、両者はやはり存在論的に根本から異なっているのであり、それを彼は次のように記述する。

「道具は何かに役立つ可能性を与えるが、それはその何かへの或る規定された出来上がり状態〔Fertigkeit〕を持つており、この状態は出来上がらせることに基づく。ペン軸もどんな道具も、存在する限り本質的に出来上がった何かであり、それは書くように出来上がっている。道具にはこの特定の意味での出来上がり状態が属しているのである。ペン軸は道具として書くために出来上がっているが、書くことが出来る態勢〔Fähigkeit〕は持つていない。それはペンとして、書くことが出来る〔fähig〕のではない。肝要なのは、我々が道具に認め

うる特定の様式としての出来上がり状態を、出来る態勢から区別することである。」〔GA29/30, 322〕

では肝要なその区別とはどのようなものか。用途の違いだろうか。しかし車輪と足のように道具と器官が移動という同じ用途を持つとされる場合も多い。では何かへの帰属性はどうかというと、確かに器官は唯一の個体に帰属し埋め込まれているが、それは機械の部品にも言えるかもしれない。しかし道具や機械は不特定多数の使用者に向けて出来上がっており、特定の者にのみ可能性を提供するということはない。たとえ特注品でも同等の身体特性があればやはり誰にでも使えるだろう。それに対して、器官は常にそれが属している個体にのみその能力を提供する（無論その個体を介して他者の役に立つことはある）。そして、道具はその使用法や手順を自分から規定したり指定したりすることはないのに対し、器官は己れの諸機能を次々と衝動的〔triebhaft〕に自ら切り替えて行く。のみならず、単純な「動物」は「器官」をそのつどつくり出したり退縮させたりさえるのであり、ハイデガーが挙げるアメーバの例では、仮足が伸びて獲物を囲い、それがそのまま食胞となつて消化・吸収・排泄の機能を順に果たす⁽³⁾。

こうして「我々は、器官が諸々の出来る態勢を持つと言つてはならず、出来る態勢が器官を持つと言わなければならぬ」〔GA29/30, 324〕。「出来るようにされているもの〔Befähigte〕つまり有機体が自己固有性〔Eigentümlichkeit〕によつて規定され、有機体が自らを自分自身のもとに保ち留める〔einbehalten〕可能性を持つているとき、そのような場合にのみ、出来るようにされているものは、出来る諸態勢へと自らを分節しつつ自己保留の統一の内に自らをまとめ保つことができる。したがって、反省なしに自分自身で在るという自己固有性

こそが、出来る諸態勢へと出来るようにされる可能性の、またそれと共に諸器官が役割・に・服す」と〔In-Dienst-Nahme〕の、根本条件なのである」〔GA29/30, 342〕。

だがここにはまた明白な危険が、つまり擬人化や目的論あるいは生命特有の力の想定といった伝統的・通俗的な生命理解への接近が、表面化している。ハイデガー自身、予防的にこう言わねばならない。

「出来る態勢は——それ特有の存在において——このように自分を前へと衝き動かすことにおいて、常に既に可能な成果領域を先・取りしてしまっている。これら全てに関して、意識や心的なものを考えることは完全に遠ざけられねばならない。「合目的性」などについても同様である」〔GA29/30, 335〕。しかしながら、「自己」や「衝動」といった語を用いるハイデガー自身の叙述もやはり、これらのものを「完全に」遠ざけるのに十分であるかどうか疑問が残る。道具の出来上がり状態と有機体の出来る態勢の関係は、より構造的に把握することが可能なのではないか。そのためには先ず、能力の維持と現実化に関する一般的な考察が必要だろう。既にこの二九年度冬の講義でも、「動物の現実性の本質には、単に現実的なものは存在している限りそもそも可能でなければならないという意味においてのみならず、或る規定された意味で可能存在と能力〔Möglichkeitsein und Können〕が属している」〔GA29/30, 343〕と言われているが、これは三一年の講義における主題をそっくり先取りするものである。

第二節 為されない必要があることを為さずに保持する能力

アリストテレスの『形而上学』⑩巻はエネルギーア（ないしはエンテレケイア）と対を成すデュナミスという存在論的概念を扱っている。

この言葉は広く可能性一般を意味しうるが、ハイデガーによるとこの巻で問題になっているのはあくまでも現実的な「能力」としてのデュナミスである。そしてその第三章では、この能力の存在に関してメガラ派と呼ばれる人々から提起された或る難問と、アリストテレスによるその反駁が展開されている。メガラ派は、例えば建物を建てるという建築家や大工の能力のような、或る人の能力としてのデュナミスが「存在している」と言うことができるのは当人が実際に建築を行っているまさにその時のみである、と主張する。逆に言うと、建築家と呼ばれる人であっても食事や睡眠のときには建築するというデュナミスを持っていないことになる〔1046b33-36〕。こうした論に反対してアリストテレスが示そうとするのは、能力というものはそれが發揮されていなくても何らかの意味で現前している、ということであり、これに関してハイデガーは次のように注釈している。「デュナミスそのものは、我々が現実化ということで「遂行」を理解している限り、現実化に先立って既に眼前的〔vorhanden〕にある。デュナミスを持っているとは次のことを言う。有能なものは、能力を「持っている」ことによって有能である。つまりこの能力のうちに自ら留まり、この能力を自制する〔an sich halten〕こと——従ってまさに遂行しないこと、によって有能なのである。この自制するということが、今や既により明瞭に、存在の一つの様態として自らを現わす。だが自制するということは同時に、何かの（遂行そのものの）ために開けたままでいることなのである」⁽⁴⁾。

能力には、必要な場合に或ることを現実化させることだけでなく、現実化させない必要がある時にはそれを積極的に抑止しておくということもまた本質的に属しており、外的な条件が為すのはむしろこの抑

止という働きを停止させること、脱抑止 [Entemmung] である。先の有機体論において既に「自己保留 [Sichinbehalten]」という表現が使われていたことも思い出しておこう。そして以上を確認した上でハイデガーは、同語反復的で古来難解とされてきた『形而上学』(1047a 24・26)の文章を次のように翻訳する。「さて、現実的に有能であるものとは、そのものがそれへの備えを持つと語られる何かへの具えが活かされるや否や、それにとつてはもはや実現できないものが何もないという、そのようなものである」[GA33, 219]。

ハイデガーによると、この箇所は能力の「本質」を定義しているのではなく、能力一般が「現実存在」している様態を記述したものである。「遂行 [Vollzug]」において何も、実現されないままにしておく必要がない、[nichts unansehnlich zu lassen brauchen] ものだけが、完全にそして現実的に態勢ができているものとして、眼前に存在している」[GA33, 220]。彼自身の例で言うところ「走る能力を持つ」とは「走らない必要がないときのみ走ること」であり、「競走が出来ること」には「スタートの合図まで走ることを自ら抑止する」フライングをしないことが属しているのである。そして競走する能力が発揮されている限り、彼女に「できないもの」として記述される出来事はもう「何もない」のである。同様に、消化するという胃の能力には「空腹時には存在していない必要がある胃液の分泌を抑制する」という能力も等しく属している(そうでないと自己消化＝胃潰瘍を起こし、もはや消化「できる」とは言えなくなる)。

またここから明らかとなるのは、ハイデガーによる能力の存在論では「必要性」よりもむしろ何らかの「不必要性」が優先しているということであり、これが彼の基礎存在論／実存論的分析論を単なるプラ

グマティズムや目的論から遠ざけ、歴史性へと開くことになる。そしてまた、「能力」を理解するための条件となるこの不必要性は、存在者の側に眼前存在するのではなく、現存在による企投ないし世界形成に属し、その超越に由来している⁽⁵⁾。したがって、例えば生物やその器官の働きが「何らかの必要を満たすもの」つまり能力として記述されるときも、それはあくまでも生物の存続にとつての条件を人間が解釈しているに過ぎず、その存続そのものの必要性や目的性は自然のどこにも存在していない⁽⁶⁾。ただ「生存の条件としてそのようでない必要はない」機能や形態が残り、遺伝し、時に進化するがままにされるのである(「必要なものが進化する」のではない)。

以上の確認は重要であるが、ただしこれまでの記述もまたこれ以降においても、やはり簡便のため「必要」や「(生物の)能力」といった語を用いないことは難しい。また本論の範囲では超越論的な存在論や不必要性の問題よりも、むしろ能力の保持と現実化の構造が重要である。これらを踏まえた上で、先の「出来上がり状態」と「出来る態勢」を巡るハイデガーの議論に戻り、これを再解釈して行こう。

第三節 生物における能力の能動的保持としての出来る態勢

以下では、ハイデガーの議論の有効性を見るために、コンピュータの導線と神経細胞というより現代的な例で考えてみよう。これらは共に、電気を通じたそれによつて「情報」の「伝達」するという意味で非常に類似した機能／能力を持つと言ふことはできる。しかし導線は、電導という能力を維持するためにその能力自体を発揮する必要は全くなく、金属の配合や太さ・配線が製作者によつて適切に仕上げられているだけで十分である。これが「出来上がり状態」と呼ばれるものであり、

あとはいつでも回路が閉じられれば通電するし、またいつまでもそうならないかもしれない。ところが神経細胞の場合は全く違うのである。

神経系細胞（のみならずあらゆる細胞）が機能するには、まず細胞膜の内側がマイナスとなるような一定の電位差（静止膜電位）が生じておらねばならず、これは細胞の外でナトリウムイオン濃度が高く内側ではカリウムイオン濃度が高いという状態になることで可能となる。しかし通常、物質は組成がより均等になる（エネルギー的に安定する）ように拡散するので、膜電位を維持するにはエネルギーを消費してイオンを膜内外で能動的に輸送・交換する作用が常に必要であり、これを担うのがナトリウム・カリウムポンプと呼ばれる高分子である。そして、静止状態においてはナトリウムチャンネルが閉じていることによってこの電位差の解消は抑止されているのであるが、神経末端が各々に特有の刺激（光や物理的接触、伝達物質をはじめとする分子など）を受け取るとこのチャンネルが開き、ナトリウムイオンの拡散傾向が脱抑止されて細胞の外から内へ流入し、電位差は瞬間的に逆転する（脱分極）。そしてこの新たな電位自体が次の刺激となって、神経線維の隣接する部分のチャンネルをさらに次々と開かせ（活動電位）、こうして電気的信号が速やかに伝播する。そしてシナプスを介して最終的にもう一方の神経末端につながっている組織、例えば筋肉などの運動がまた脱抑止されるのである⁽⁸⁾。

以上のように神経細胞においては電流によって情報を伝達出来るという態勢が、現実化される前からまさに能動的に生成され維持されているのである。そして環境への受動性に開かれているのはむしろ能力の発現の方なのであり、この注目すべき捻じれあるいは逆転をハイデガーは「脱抑止」という概念で的確に捉えていたのである。またこの

受動性は高度に選択的であり、動物に「捉われ [benommenheit]」および「世界の貧しさ」が帰される条件ともなる。

ただし、例えば核燃料棒はその形状と臨界能力の維持のために崩壊熱の除去を必要とし、これは冷却水の循環という能動的な機能によって果たされるのであり、或る能力の維持に別の能力の発現が必要だというだけでは、道具・機械と細胞・器官の能力を区別するのに十分ではない。そこで先の例に戻ると、次のようなことがわかる。静止膜電位を維持させていたナトリウム・カリウムポンプの能動的な働きに必要なエネルギーはATP（アデノシン三リン酸）分子の中のリン酸結合として蓄えられているのだが、このATPは糖の分解（呼吸）を通して合成されるのであり、動物個体はその糖を摂食によって獲得せねばならない。そしてこうした摂食行動は、神経細胞に依存する知覚や運動を必ず要する。つまり、神経細胞の情報伝達という能力が維持されるには、その細胞の能力そのものが遅かれ早かれ発揮されなければならないのである。特に、心臓や肺・脳幹などの場合は能力維持とそれに必要な能力発現は常に同時的である（ゆえにこれらの器官の停止が即ち絶命とされる）。これに対し、冷却水を循環させる電力は当の燃料棒の核分裂能力に依存する必要はない（むしろそうでないのが望ましい）。また逆に、個体外の細胞の膜電位を実験的に維持させることはできるが、そのような細胞はもはや情報伝達という能力を保持してはいない。「出来る態勢の方が器官を持つ」のである。

ところで、既にカントは『判断力批判』において「自然の有機的所産においては一切が目的であると共に相互に手段となる」と言い、また自然目的の「部分は全体への関係においてのみ可能となる」と述べていた⁽⁹⁾。確かに、或る能力の保持に必要な当の能力の発現は個体と

いう全体を経由するのであり、こうした条件を共有する部分の集まりが互いに維持し合っている状態を、ハイデガーは「自己固有性」と名づけていた¹⁰⁰。しかしこの「自己」という全体は決して目的ではなく、常に既に成立してしまっている事実態である。両者の違いはカントの次の言葉から読み取れよう。「有機的な物は単なる機械ではない。後者は動かす力を持つのみであるのに対し、前者は自らの内に形成する力を持っているからであり、しかもそれを持っていないものにこの力を伝える（有機化する）という仕方で行っている」¹⁰¹。カントが機械と有機体の区別をあくまでもそれらの能力が現実化させるものの違いに求めているのに対し、ハイデガーの「出来上がり状態」と「出来る態勢」はそもそも能力が保持されている仕方に既に差異があるということを書き記述しているのである。ここには生命固有の力などは現れず、ただ独特の時間的錯綜が見出されるのであり、それに応じて「生命の謎」は「そうした合目的性がなぜ自然に存立しているのか」から「そうした可能性の先行的な保留が生物の外部ないし以前にどう成立したのか」へと移る。実際、現代科学は生体の諸機能を元来の「目的」から比較的容易に逸らせて別の役に立てることができ、その機能自体を無生物から再構成することには成功していない。いわば出来る態勢を出来上がり状態であるかのように扱う技術が生命工学だということになるが、ここにおいて私たちは次の点に立ち戻る。それは、道具や機械の出来上がり状態もまたその保持に（その機能の発現とは別の）一定の全体的環境条件が必要だということである。そしてこうした条件を常に既に理解しつつ維持することは、現存在の「世界形成」によって可能にされ、またこれを可能にしてもいる。この点をとりわけ明確にするのが或る種の言語使用である。最後にこのことを簡単に見ておこう。

第四節 言明から見た現存在の「出来上がり状態を維持できる態勢」と世界形成

講義『形而上学の根本諸概念』は、主語と述語を繫辞で結んだ「AはBである」という言明命題 [Aussagesatz] の分析で締め括られる。挙示的なロゴス [Λόγος ἀποφαντικός] としてアリストテレスが分析して以来この言明形式が重視されてきたのは、これのみが真または偽という性格を受け取りうるからであり、そして通常その真偽は言明とそれが述べる存在者の状態とが対応するか否かで決まるとされる。しかしハイデガーは、世界内部の存在者とそれから独立した理念的言明が後から照合されるなどということではなく、言明は常に既に全体としての世界に基づいているとして、次のように言う。「存在者に対する論理以前の開けた存在、既にこれから発してあらゆるロゴスは語られねばならないのだが、これは、存在者を常に既に前もって或る「全体における」へと全体化 [ergänzen] してしまっている。この全体化という語を我々は、今まで欠けていたものを後になって補足するという意味ではなく、既に支配している「全体の中で」を先行的に形成することと理解する」[GA29/30, 505]。

「そのコンピュータはコピーで濡れそうである」という言明で考えてみよう（ハイデガー自身の例は「この黒板は不都合な立ち方をしていて」）。これは世界内の諸事物に関する「客観的な」言明であり、私たちは観察・探索に基づいてその真偽を検証することもできる。だがそれは稀だろう。普通、私たちはこう聞くと直ちに機械を動かそうと、あるいは液体を拭き取ろうと行動するはずである。そしてこれが示しているのは、私たちが以下のことを常に既に理解しているということに他ならない。①私たちがコンピュータの計算機能が必要とする（よ

り厳密には、「為さなければならぬ」という私たちの存在可能性の領域を計算が広げる」こと。②計算するコンピュータの出来上がり状態が保持されるには湿気や高温が遠ざけられねばならないこと。③こうした全体的環境条件の維持が一定の範囲で私たち自身に委ねられていること。④そのために世界内のどんな可能性を維持ないし現実化させれば良いのかということ。⑤さらにこれらの諸可能性の維持や現実化そのものがどんな全体的環境条件を要するのかということ。

⑤からは無限後退へ入り込むため、これらの理解自体を言明化し尽くすことはできない。現存在の理解が「存在者に対する論理以前のな開けた存在」と言われる所以であり、それは情態的な開けである。現存在は世界全体を先行的に理解出来る態勢にあるとき、世界に潜在している特定の全体的可能性を改めて形成出来るのであり、言明はこの際に様々な機能を果たす。

例えば、同僚が振り向きざまにコーヒーカップを倒してノートパソコンが濡れそうになったのを見て、私たちは「コーヒー！」と叫ぶ。すると同僚は慌てて機械を机から持ち上げる。この場合、同僚は「パソコンの出来上がり状態の維持」を既に企投していたのであり、「コーヒー！」の声は、それに属す能力が対応すべきもの「として」コーヒーを見えるようにさせ、またこの能力を直ちに脱抑止したのである。「この全く基本的なとして、*etc.*」ということこそ、——我々は全く端的にそう言うことができるのだが——動物には具わっていないことなのである。我々は開けの本質と、したがってまた開けの一層詳細な諸規定とを追跡思考しなければならない。(全体における)ということも、この謎めいた(として)と連関している」[GA29/30, 416]。

他方、同僚はその時パソコンを使っておらずその維持を忘却してい

たため、声を聞いても悠長に拭きものを探し始めるだけということもありうる。すると私たちは改めて「パソコン！」と付け加える、あるいは「パソコンがコーヒーで濡れそうだ」と完全な形の言明を発する。ここでは、出来上がり状態の維持が必要なものとしてのパソコンがまず発見されねばならず、それによってこの維持という企投が呼び出されると同時に、それに必要な諸条件が開示され、能力の企投を拘束するのである。また、個別の「出来上がり状態を維持できる能力」自体を子供などに初めて形成させる場合にも、「コンピュータは水分や高温にさらされると故障する」といった言明命題は主要な役割を果たしうるだろうが、その場合にも水分や高温を遠ざけることが出来る能力を相手が既に持っていなければ学習にはならない。

まとめると、他の生物の「出来る態勢」は環境要因によって脱抑止されるばかりであるのに対し、人間的現存在は「世界内部の諸可能性そのものを、自ら拘束し方向づけつつ、解き放つ」ことが可能であり、またそれら諸可能性を保持することが出来る態勢にもある。言語はこの世界形成を分節し方向づけるのであり、特に言明命題は能力の新たな企投に必要な複雑な機能を引き受けうる。ただし、このように世界を形成すること自体はもはや留保しえず、それを為さないと必要に遭遇することは死に繋がる¹²⁾。こうした世界形成能力の生成と存立が生物一般の「出来る態勢」といかに関連しているのか、引き続きそれが問われなければならない。

注

- (1) Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Gesamtausgabe* Bd.29/30, 1983. 以下、煩雑を避けるためハイデガーの著作は初出時以外、

全集〔GA〕と略記)での巻数およびページ数のみを本文あるいは注で示す。原文のイタリックは傍点とし、〔〕内は引用者による原語その他の補足である。

- (2) こうした議論の中心にるのがデリダ (Jacques Derrida, *De l'esprit*, Paris, 1987: 『精神について』港道隆訳、人文書院、一九九〇年) やアガンベン (Giorgio Agamben, *L'aperto: l'uomo e l'animale*, Torino, 2002: 『開かれ』岡田温司・多賀健太郎訳、平凡社、二〇〇四年) である。

- (3) ただし現在の生物分類においてアメーバは、狭義の(後生)動物を含むオピストコンタや陸上植物が属するアーケプラスチダなどと同格のアメーボゾアという大分類群に配されている。(島野智之「界、ドメイン、そしてスーパーグループ…真核生物の高次分類に関する新しい概念」、日本動物分類学会誌 (二九)、三一・四九頁、二〇一〇年)。しかしこのことが示しているのは、ハイデガーの論の古さではなく、むしろそれが狭い「動物論」に留まらず生物一般をも射程に収めうるものということである。また食胞は細胞小器官 (organelle) であり伝統的な器官ではないが、器官や組織の機能も結局はそれを構成する諸細胞の細胞小器官の働きに基づくのであり、こゝでも一般性は損なわれな。

- (4) M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* ①1-3, Gesamtausgabe Bd.33, Frankfurt am Main, 1981, S. 183.

- (5) 詳しくは次の拙論を参照。串田純一「為されざる要なきを為すこととしての能力」『哲學』第六五号、日本哲学会編、一五一・一六五頁。

- (6) ハイデガーの動物・有機体論が元来超越論的な視座から為されているという点については、以下で論じた。串田純一「ハイデガーの動物・有機体論の超越論的再解釈」『現象学年報』第二二号、日本現象学会編、七五・八三頁。

- (7) 「情報」がハイデガーの存在論においてどう位置づけられるのかは今後重要な問いとなろう。

- (8) 石川統編『生物学』、東京化学同人、一九九四年、一四九・一五一頁。

- (9) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B290ff.

- (10) ただし重要な例外として生殖器官やその細胞がある。社会性昆虫の女王などを除き、生殖細胞は生殖能力の維持にその能力自体の発揮を必要としない。ただし先行世代の同じ器官の能力が発現したということは必然である。ここには、ハイデガーも棚上げにせざるを得なかった繁殖や個体の種帰属性とその時間性という、さらに複雑な存在論的問題が開けている。

- (11) Kant, Ebd. B293.

- (12) 以下の箇所を参照。「あらゆる可能性はそれ自身において自らの囲みを伴っている。だがこの可能なものの囲みとは、ここでは、そのつどまさに現実的なものの、充実され得る拡張性であり、つまりは我々の行いがそのつどそこら行いをしているあの「全体において」なのである。だから我々はどう言わなければならない、こうした一つの企投の生起は可能なものへと拘束されつつその本質の統一性において解き放つのであり、ということは同時に、或る全体のなかに拡がりつつあり、それを前に差し出すのである。企投は、それ自身において、或る「全体において」を前に投げつつ形成するという意味での全体化であり、この領野の内で、可能な現実化の或る完全に規定された次元が拡張されているのである。あらゆる企投はどれも可能なものへと解き放ちつつ、これと一体のこととして、この企投によって可能にされたものの拡張された広がりの内へと引き戻すのである」〔GA29/30, 528〕。

(串田純一・くした じゅんいち・早稲田大学)

『論理学研究』 第四研究における鏡映の比喩について

鈴木 崇 志

○ 問題設定

E・フッサールは『論理学研究』（以下、『論研』と略記）の第一版（A版）のうち、第一巻を一九〇〇年、第二巻を一九〇一年に出版した。しかし彼は、一九一三年四月に公表された『純粹現象学と現象学的哲学のためのイデー』（以下、『イデー』と略記）の執筆に前後する一九一一年から一四年にかけて『論研』第二版（B版）の書き換えを集中的に行うことになる。その成果として第二版の第一巻および第二巻第一分冊（第五研究までを収録）は一九一三年十月に出版された。しかし第六研究の書き換えは、二度の全面的な改稿の試みを経つつも、一九一四年に中断される。そして、微修正版にすぎない第二版の第二巻第二分冊（第六研究を収録）が一九二一年に出版された。

第六研究の全面的な改稿が試みられた理由の一つとして推測されるのは、同研究の主題である「意味志向と意味充実の関係（XIX.1, A475; B₂3）」についての考え方の変化である。この推測は、A版と章構成を同じくする一度目の書き換え⁽¹⁾において、「意味志向（Bedeutungsintention）」に関わる節の欠落（例…A版第八から一四節に相当する箇所）、大幅な書き直し（例…A版第一五節に相当する箇所）、中断（例…A版第五章に相当する箇所）が生じていることから裏付けられる。

では、意味志向についての新たな見解とは何だったのだろうか。意味志向についてのB版第六研究の記述がA版の微修正版にすぎない以上、第六研究を見るだけではこの問題に答えるのは難しい。そこで本論文が注目するのは、意味志向のはたらきを「鏡映すること（spiegeln）」に喩えている第四研究第四節である。後に見るように、この箇所はA版（一九〇一年）とB版（一九一三年）とで異なっている。ここに注目する理由は、公刊著作におけるこの書き換えについての解釈を行うことで、第六研究の書き換え草稿を読解するための指針が得られると考えるからである。

そこで本論文の答えるべき問題として、『論研』第四研究第四節における「鏡映」の比喩の書き換えは、第六研究における「意味志向」の書き換えを、どのように予告しているか」という問題を設定したい。そしてこれに答えるために、以下ではまず第一節において予備的考察として第四研究における鏡映の比喩の役割を説明し、次に第二節において、A版とB版とで鏡映関係がどのように変化したかを比較検討する。

一 鏡映の比喩の役割

第四研究は、第三研究において提示された対象一般に妥当する「独立的対象」と「非独立的対象」の区別を、意味という特定の種の対象に適用すること、すなわち「独立的意味」と「非独立的意味」を区別することを目的としている (XIX/1, A286; B₁294)。そのためにフッサールは、まず A・マルティの用語法に従って言語表現の側で「自義的記号 *kategoriematisches Zeichen*」(他の記号の補完なしにそれだけで対象を指示できる記号) と「共義的記号 *synkategoriematisches Zeichen*」(他の記号の補完によつてはじめて対象を指示できる記号) を区別する (XIX/1, A294; B₁302)。そして彼は、言語表現における自義的／共義的記号の区別が、意味における独立的／非独立的意味に対応していると考える (XIX/1, A296; B₁305)。そのような対応関係は、同研究第四節において次のように説明される。

[...] 言語 *Sprache* がその言語的材料 *verbales Material* において、アプリオリに可能な意味を忠実に鏡映すべきだとすれば、言語は、区別可能なすべての意味の形式に区別可能な「表現」を提供することを許すような諸々の文法形式を使いこなさねばならぬ。(XIX/1, A296; B₁305)

つまり、表現は「アプリオリに可能な意味」を全て「鏡映すべきである」という当為をもち、この当為をもつかぎりにおいて、意味の形式は言語の「文法形式」によつて表現されねばならないのである。このとき、そのような当為を受け入れるか否かは主観の「決断」に委ねられているが (XIX/1, A295; B₁304)、事実にこの当為はある程度

まで共有されている。実際私たちは〈S は p である〉等の文法形式を用いており、かつその際に〈S の位置には名詞、名詞句、名詞節のいずれかが置かれねばならない〉等の文法法則に従うことによつて、「あるいはは緑である *oder ist grün*」(XIX/1, A54; B₁54) 等の「無意味 *Unsinn*」(XIX/1, A312; B₁326) であるような表現を避けている。

さらにここでは、言語表現と意味の間の鏡映関係を踏まえ、意味と対象の間の鏡映関係を示すことが目論まれている。この目論みを端的に示すのが同研究序論の次の発言である。

意味の複合体の範囲を支配し、意味と無意味を区分する機能をもつこれらの諸法則〔＝文法法則〕は、まだ勝義の意味における論理法則というわけではない。しかしこれらの諸法則は、純粹論理学に可能な意味形式すなわち統一体として意味をもつ複合の意味のアプリオリな形式を与えるのである。そして、それらの意味の形式的真理あるいは対象性を規制するのが、勝義の意味における「論理法則」なのである。前者の法則が無意味を阻止するのに対し、後者の法則は反意味すなわち形式的矛盾 [...] を阻止するのである。(XIX/1, A286-287; B₁294-295)

つまり「無意味 *Unsinn*」を阻止するための文法法則に加えて、「反意味 *Widersinn*」を阻止するためには「勝義の論理法則 *logische Gesetze im prägnanten Sinne*」が必要だとされる。そのような法則の例として後に挙げられるのは「矛盾律」「排中律」「肯定式 *modus ponens*」等である (XIX/1, A318; B₁335)。ただし注意すべきは、上の引用で明記されているように、これらの論理法則によつて阻止されるのは、

「形式的矛盾formaler Widerspruch」であるかぎりでの反意味であるということである。例えば、〈青い鳥は青くない〉等の文は矛盾律という「形式的」あるいは「分析的にアプリアリな」法則 (XIX/1, A246; B,352) に反するかぎりにおいて形式的に矛盾しているが、「青い鳥は緑である (XIX/1, B1319)」等の文は、「異なる種差に属する複数の色の契機が同一の物体延長を同時かつ完全に覆うものとしては両立できない (XIX/1, A580; B,108)」と「質料的」あるいは「総合的にアプリアリな」法則 (XIX/1, A246; B,1252) に反するかぎりにおいて質料的に矛盾している。文法法則によって得られる「アプリアリに可能な意味」の範囲からさらに「勝義の論理法則」によって形式的矛盾を排除することで得られる意味の範囲は、そのような質料的矛盾を排除しているわけではないという点において、あくまで「形式的真理」の範囲なのである。

このようにして、言語表現を規制する文法法則によってアプリアリに可能な意味の範囲が確定され、かつ、意味を規制する論理法則によってアプリアリに可能な対象の範囲が確定される。このとき、鏡映の比喩は、「文法法則に従った言語の範囲とアプリアリに可能な意味の範囲が合致する」という事態と、「論理法則に従った意味の範囲とアプリアリに可能な対象の範囲が合致する」という事態を、一方が逸脱なしに他方を映すという関係に喩えて説明するという役割をもつ。言語は意味の鏡であり、意味は対象の鏡なのである。

なお、言語と意味の間の鏡映関係はすでに見た通りであり、その記述はA版とB版に共通している。しかし意味と対象の間の鏡映関係は、以下で示すようにA版とB版とで相違している。(以下では便宜的に、A版での記述を「ア」、B版での記述を「イ」と表記し、かつ、書き

換えられた箇所を下線で明示する。)

「ア」『本来的な』諸表象が、意味志向(『象徴的な』諸表象)の範囲に忠実に鏡映されるべきだとすれば、表象の側(『可能な充実の側』)の各形式には、意味の側(『志向の側』)の形式が対応していなければならぬ。このことはアプリアリに生じているとおりである。(XIX/1, A296)

「イ」諸表象、すなわちどのような種のものであれ表現可能な「思考」が意味志向の範囲に忠実に鏡映されるべきだとすれば、表象の側の各形式には、意味の側の形式が対応していなければならぬ。このことはアプリアリに生じているとおりである。(XIX/1, B,305)

「ア」と「イ」の比較において直ちに明らかなのは下記の二点である。

第一は、条件節における「鏡映するspiegeln」という関係の変化である。一方で「ア」においては「本来的表象eigentliche Vorstellung」と「意味志向Bedeutungsintention」すなわち「象徴的表象symbolische Vorstellung」との間に鏡映関係があるとされる。他方で「イ」においては「どのような種のものであれ表現可能な思考ausdrückbarer Gedanke welcher Art immer」と「表象」と「意味志向」との間に鏡映関係があるとされる。

第二は、主節における「対応するentsprechen」という関係の変化である。確かに「ア」と「イ」のいずれにおいても「表象の側Vorstellungsseite」の形式と「意味の側Bedeutungsseite」の形式の

間に対応関係があるとされる。しかし「ア」で「表象の側」に付された「[可能的充実の側diejenige [=Seite] der möglichen Erfüllung]」と「う補足、および「意味の側」に付された「志向の側diejenige [=Seite der Intention]」という補足は、「イ」で削除されている。

そこで次節では「ア」と「イ」について、条件節における変更箇所
に即した解釈を行う。なぜなら、条件節の変化を明らかにすることで、
そこでの鏡映関係を受け入れた場合に成立する対応関係の変化も、お
のずと明らかになると考えられるからである。

二 鏡映の比喩の変更箇所の解釈

二・一 A版の鏡映の比喩における「本来的表象」と「象徴的表象」の解釈

前節で確認したような第四研究の構想を踏まえると、「ア」の条件節
で述べられている「本来的表象」と「象徴的表象」の間の鏡映関係は、
対象と意味の間の鏡映関係であると解せる。ただし注意すべきは、こ
こで鏡映関係にあるとされた二つの項が端的に対象と意味とは言われ
ず、二種の「表象」と言われているという点である。その理由はおそ
らく、ここでは対象と意味だけでなく、意味を介して対象に関わる作
用が視野に収められているからである。実際第五研究において、対象
あるいは意味への関係づけを行う作用は次のように「統握」と「表象」
によって説明される。

志向的对象との関連において表象Vorstellung [...]と呼ばれるも
のは、作用に実的に属する感覚との関連において統握Auffassung
[...]と呼ばれる。(XIX/1, A364)

ここで感覚と呼ばれているものは、より一般的には「実的な内容
reeler Inhalt」と呼ばれる (XIX/1, A374)。それは「記述的心理学的
な分析」によって、心的作用そのものを「組成するkomponieren」も
のとして見出される内容である (XIX/1, A374, 326)。そのような実
的な内容を「何かとしてals was統握する (XIX/2, A564)」ことによ
り、「完全な規定性において」対象を表象することができるようにな
る (XIX/1, A390)。このようにして対象を規定する「何か」は「質
料 (XIX/1, A375)」あるいは「統握意味Auffassungssinn (XIX/1,
A563)」と呼ばれる。

そして、実的な内容と統握意味の関係は、前者が後者を「代表する
repräsentieren」という関係である (XIX/1, A562)。このとき実的な
内容は、統握意味として統握されることで、その統握意味によって
規定された志向的对象と関わりをもつ¹⁰⁾。さらに、実的な内容を統
握する形式として「直観的intuitiv」形式と「表意的signifikativ」形
式が区別される (XIX/1, A566)。直観的形式のもとで統握される実
的な内容が、統握意味によって規定された対象そのものを「呈示する
darstellen」内容であるのに対し、表意的形式のもとで統握される実
的な内容は、統握意味によって規定された対象そのものではなく、そ
の対象を指示する記号を呈示する内容である (XIX/1, A550-551)。な
おA版においては、signifikativという語は、signitivと区別なく用い
られ (XIX/1, A506)、ともに「表意的」と訳される。さらにそれ
は「象徴Symbolを記号Zeichenと言ひ換え可能な語として用いるとい
う[...]誤用」によるものだという留保つきであるにせよ、一般的
な用法にならって「象徴的symbolisch」とも同義として用いられる
(XIX/1, A506)。

以上を踏まえると、「ア」における「象徴的表象」とはすなわち表意的表象であり、それは、与えられた実的な内容を表意的形式のもとで統握することで成立するような表象である。そしてそれは、「ア」によれば「意味志向」と言い換え可能なのである。これに対して、「本来的表象」は、そのような表意的表象と対になる直観的表象であると解せる。

ところで、直観的表象において志向の対象となっているものが、直観的に呈示されるかぎりでの対象であることは自明である。これに対し、意味志向（表意的表象）において志向の対象となっているものが何であるかは必ずしも明らかではない。なぜなら、意味志向の志向的对象としては、（ α ）記号を介さずに表象された、部分的に直観された対象（ β ）記号を介して表象された、まったく直観されていない対象、そして（ γ ）それらの表象作用への反省を行い、「抽象」あるいは「イデア化」（XIX/1, A103）を行うことで対象となりうる意味、という三通りが考えられるからだ⁽³⁾。以下では便宜的に、（ α ）（ β ）（ γ ）を志向の対象にする意味志向を、それぞれ意味志向 α 、意味志向 β 、意味志向 γ と呼ぶ。

本論文の見るかぎり、A版においてはこれら三つが区別なく「意味志向」と呼ばれていることが混乱を招いている。例えば表現の受容から出発して認識の成立を論じる第六研究第八節以降の記述は、当初は意味志向 β を扱っているが、第二三から二九節にかけてなされる直観的志向と表意的志向（A版の用法によれば意味志向と同義）においては、意味志向 α が入り込んでくる。さらにいえば、意味とそれを介して表象される対象の関係を論じている目下の第四研究第四節における鏡映の比喩（「ア」に登場するのは、正確には、意味志向 γ であるはずである。これらを適切に区別する用語法を備えていないことはA版の

欠陥だろう。するとB版の鏡映の比喩（「イ」への書き換えを促した要因の一つとして、そのような欠陥を克服しようという意図があったと考えられる。

二・二 B版の鏡映の比喩における「表現可能な思考」と「意味志向」の解釈

上で確認したような三種の意味志向を区別しないことが混乱を招くとするれば、それぞれの志向についてのさらなる検討が必要になる。実際『論研』A版執筆後になされた「物と空間」講義（一九〇七）では、意味志向 α と意味志向 β の区別が試みられており⁽⁴⁾、「意味の理論」講義（一九〇八）では意味志向 β と意味志向 γ の区別が試みられている⁽⁵⁾。

こうした経緯を踏まえると、条件節において（「ア」で括弧書きして「意味志向」と言い換え可能とされていた「象徴的志向」という語が「イ」で削除された理由は、次のように推測される。A版によれば象徴的志向は表意的志向と同義であり、そのようなものとして「本来的志向」あるいは「直観的志向」と対比されるもの、すなわち意味志向 α あるいは β であった。しかし目下の引用（「ア」においては、最終的に目ざされているのが意味と対象の間の関係を示すことである以上、そこに登場する意味志向は、表意的志向と言い換え可能なものとしての意味志向 α あるいは β ではなく、実際には意味志向 γ のはずである。つまり鏡映関係にあるべきなのは、正確に言えば、空虚な志向と充実した志向ではなく、意味に向かう志向と対象に向かう志向なのである。それゆえ（「イ」では条件節において前者の対立と思われるであろう「本来的志向」と「象徴的志向」という対が削除されたのである。同じ理由により、「ア」で主節において「表象の側」という語に付された「可

能的充実の側」という補足、および「意味の側」という語に付された「志向の側」という補足は、「イ」で削除されることになる。

では、「イ」で「本来的志向」に替わるものとして登場する「どのような種のものであれ表現可能な思考」とは何だろうか。〈問題になっているのは空虚な志向と充実した志向の間の関係ではなく、意味に向かう志向と対象に向かう志向の関係である〉という前段落で述べた見解を踏まえるなら、ここで問題になっている思考は〈空虚なものであれ充実したものであれ、意味を介して対象に向かうようなすべての思考〉である。するとここには、「ア」では「本来的志向」に属さないとされていた意味志向 α と意味志向 β が含まれることになる。それゆえ、そのような「表現可能な思考」の対となる「意味志向」は、「イ」では意味志向 γ に限定される。

B版第四研究での引用「イ」についての上の解釈を踏まえるなら、B版第六研究においても上記の三つの意味志向についての区別がなされるはずだと推測される。しかし冒頭で述べたように一九二一年に公刊されたB版第六研究はA版の微修正版にすぎないため、そのような区別を読み取ることが難しい。そこで以下では、公刊された田版に反映されなかった意味志向の区別の詳細を、二種のテキストに即して確認したい。

第一に確認すべきは、『論研』の書き換えのための草稿のうち、特に一九一三年から一四年の間に執筆された草稿に見られる *signitive Intention* と *signifikative Intention* の区別である。『論研』A版では *signitive* と *signifikative* という形容詞は区別なく用いられていたが (XIX/1, A506) 一九一三年七月から八月にかけて執筆された草稿においては「*intuitive Intentionen*」や「空虚に外側を示す志向のすべ

つ alle leer hinausweisenden Intentionenに拡張する」というA版の試みが誤っていたことが注記される (XX/1, 91)。そしてこの誤りを修正するために、一九一四年の草稿において *signitive Intention* と *signifikative Intention* の区別がなされる (XX/2, 204)。それによれば、*signitive Intention* とは記号が与えられたときに私たちが最初にもつ志向である。それは、記号を何らかの意味をもつ表現と見なし、その表現によって指示される対象に向かう志向である。特筆すべきは、そのような志向は、対象が直観的に与えられるに先立って、ただ表現の意味が理解され、表現が指示する対象への志向が可能になるだけで「充実」に至るという点である (XX/2, 204)。そして、そのあとにつづく *signifikative Intention* は、対象が「直観の中で」与えられることで「充実」に至る (XX/2, 205。なお以下では吉川にならって、*signitive Intention* を「記号的志向」、*signifikative Intention* を「表意的志向」と訳し分ける^⑥)。これにより、A版で区別なく「表意的志向」と呼ばれていた意味志向 α と β の区別が可能になる。すなわち意味志向 β は記号によって指示されているが未だまったく直観されていない対象に向かう志向であるという点で記号的志向であり、意味志向 α は、記号的志向が充実したあとでさらに部分的に直観された対象に向かう志向であるという点で表意的志向である。

第二に確認すべきは、『イデーニー』(一九一三)で確立した *Sinn* と *Bedeutung* の区別である。公刊された『論研』においては、両者は同義とされるが (XIX/1, A52; B, 52) 『イデーニー』においては、両者は次のように区別される(なお以下では、邦訳にならって *Sinn* を「意味」、*Bedeutung* を「意義」と訳し分ける)。同書では意味は専ら「*ノエマ*の意味 *noematischer Sinn*」として扱われる (III/1, 301)。それは、

現象学的還元の後には作用の志向的相關者として反省的に見出されるノエマから、存在の仕方等に關わる「性格」と、明晰に意識されているか否か等の「意識のされ方」を捨象した後に得られるものであり、「しかしかのものとして思念されたもの *Gemeintes als solches*」と表される (III/1, 297, 300, 286)。よって志向的体験は、何かを思念しているかぎりにおいて、すべてノエマの意味をもつ。これに對し、「意義 *Bedeutung*」は、例えば知覚の後にづけて「思考したり *denken*」「言表したり *aussagen*」することによってノエマに付け加わる「新たな層」である (III/1, 285-286)。ただしそれは単に付け加わる「新たな層」である (III/1, 285-286)。ただしそれは単に付け加わる「新たな層」である (III/1, 285-286)。ただしそれは単に付け加わる「新たな層」である (III/1, 285-286)。ただしそれは単に付け加わる「新たな層」である (III/1, 285-286)。

この鏡映關係という論点において、方法論や用語法に關する違いを考慮する必要があるといえ、『イデーニー』は、『論研』と密接に關わる。實際フッサールは、一九一三年七月の草稿において、B版第五研究における志向的体験の「質料と志向的本質」についての記述を踏まえ、B版第六研究を、それらに相關する「対象の与えられ方」としての「ノエマ」の記述を行うものとして構想している (XXI/1, 58)。この事実を踏まえると、『論研』A版での意味志向 *Bedeutungsintention* の一種としての意味志向 γ は、正確に言えば『イデーニー』での「意義 *Bedeutung*」に相当するものに向かう志向であったと解釈できる。この解釈は、『論研』での意味志向をめぐる論述を『イデーニー』に接

続することによって、同書におけるノエマの意味と意義の鏡映關係を問い直す⁷⁾ための新たな視座を提供しうる。

三 結び

本論文が冒頭で設定した問題は、『論研』第四研究第四節における「鏡映」の比喩の書き換えは、第六研究における「意味志向」の書き換えを、どのように予告しているかであった。この問題に答えるために、まず本論文第一節は、同書での鏡映の比喩の役割が、〈文法法則によって表現の範囲を制限することによって、それをアプリオリに可能な意味の範囲と合致させ、狭義の論理法則によって意味の範囲を制限することによって、それをアプリオリに可能な対象の範囲と合致させる〉という關係を表すことであると述べた。その上で本論文第二節は、特に意味と対象の鏡映關係に關わるA版の記述〔ア〕とB版の記述〔イ〕の比較検討を行った。その際、「意味志向」を α 、 β 、 γ の三つに分け、本来この鏡映關係において扱われるべき意味志向 γ であったにもかかわらず〔ア〕ではそれが α あるいは β であるかのような言い回しになされていたことを確認し、この意味志向を意味志向 γ に限定しようとする試みを〔ア〕から〔イ〕への書き換えにおいて読み取った。そしてこの試みにより、第六研究における「意味志向」の書き換えは次のように予告される。すなわち、A版では区別なく用いられていた意味志向という語が、書き換えの後には、表意的志向（＝意味志向 α ）、記号的志向（＝意味志向 β ）、意義に向かう志向（＝意味志向 γ ）となるはずだったのである。全集XXI「卷所収の体系的叙述の欠落部分を補完して『論研』書き換えの構想を推測するためには、これらの區別が一つの指針となるだろう⁸⁾。

注

- ※ *Husserliana* からの引用に際しては巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表す。ただし *Logische Untersuchungen* については、第一版（A版）と第二版（B版）の頁数を記す。
- (1) この一度目の書き換えの詳細については佐藤二〇一六を参照。
 - (2) この関係を志向の本質の具体的な内容への「例化」として整理した研究として、Drummond 1990, p. 34-37を参照。
 - (3) 意味志向 α と β に対応する区別がA版に欠けているという点については、Bernet 2008, S. 198における指摘をなす。
 - (4) 特に『論研』との関連を述べた箇所としては *Husserliana*, Bd. XVI, S.35を参照。
 - (5) 特に *Husserliana*, Bd. XXVI, S. 30-38を参照。また『論研』と『イデー・ン1』との関連で同講義の位置づけを論じた研究として植村二〇〇九、富山二〇一〇を参照。
 - (6) 吉川二〇一〇、二二三八頁。またこれらの志向についての詳説として Melle 1999、佐藤二〇一六を参照。
 - (7) 例えば Tengelyi 2007はノエマの意味の意義に対する余剰の可能性を指摘している。これは『論研』でフッサールが懸念していた余剰とは逆方向の余剰と言えるかもしれない。
 - (8) 本論文を準備する段階で三村尚彦、小林道太郎、山口弘多郎、柳川耕平の各氏から有益な助言を頂いた。ここに記して感謝申し上げる。
- （付記）本研究はJSPS科研費16J03429の助成を受けたものである。

参考文献

Bernet, Rudolf : "Intention und Erfüllung, Evidenz und Wahrheit",

in *Logische Untersuchungen*, hrsg. Von Verena Mayer, Berlin : Akademie Verlag, 2008, S. 189-208.

Drummond, John J. : *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht: Boston: London : Kluwer Academic Publishers, 1990.

Husserl, Edmund : *Husserliana*, Den Haag : M. Nijhoff, 1950-1989.

Dordrecht: Boston: London : Kluwer Academic Publishers, 1989-2005; Dordrecht : Springer, 2005.

Tengelyi, László : *Erfahrung und Ausdruck*, Dordrecht : Springer, 2007.

Melle, Ulrich : "Signitive und Signifikative Intentionen", *Husserl Studies* 15, London : Kluwer Academic Publishers, 1999, S. 167-181.

植村玄輝「形而上学における志向性の方法——フッサールの『意味の理論』講義（1908）の意義——」、『現象学年報』第二十五号、二〇〇九年、八九—九七頁。

佐藤駿「『論理学研究 補巻 第一部』を読む」、『フッサール研究』第一三号、二〇一六年、二〇六—二二一頁。

富山豊「初期・中期フッサールにおける意味概念の動揺」、『現象学年報』第二十六号、二〇一〇年、一二七—一三四頁。

吉川孝：『フッサールの倫理学』、知泉書館、二〇一一年。

（鈴木宗志・すぎき たかし・立命館大学・日本学術振興会特別研究員PD）

双極性障害の躁状態における不合理な物語の自己と幸福

谷内洋介

はじめに

躁 (mania) 状態は、双極性障害 (躁うつ病) の症状の一つである。国際的な診断基準であるDSM-5 (APA 2013) による定義では、双極性障害は、躁状態とうつ (depression) 状態を繰り返す精神障害である。気力の減退や活動力の低下を示すうつ状態とは対照的に、躁状態は多幸感あるいは苛立った気分を基本とし、目的志向的行動の増加や睡眠欲求の減退といった変化を伴う、いわば「活動的になり過ぎる」症状である。

だが、通常は精神医学的問題だとされる躁状態が、なぜ哲学の問題となるのだろうか。それは、躁状態の主観的側面について二つの解釈が対立するからである⁽¹⁾。一つ目の解釈は、①躁状態 (特に多幸感を伴うもの) は、主観的には否定的な契機を欠いた「理想の」状態であるというものである。当事者はしばしば躁状態を社会的に価値のある活動の増加などに結びつけ、病識を持たない。心理学者であり、双極性障害の当事者であるジャミソンは、自身の躁状態について次のように書いている。「わたしの躁病は「…」とても愉快な気分と思考の奔流、新しいアイデアを論文やプロジェクトに実らせる無尽蔵なエネ

ルギーを生む陶酔境のようだった」(Jamison 1995: 邦訳p. 4)。現象学的精神病理学の伝統の中でも、ビンスワンガーは躁状態を「気分・認識の楽観主義」(Binswanger 1933) と特徴付け、不安といった一切の否定的な契機を欠いた状態であるとした。

しかし、このような解釈とは両立し難い側面もまた指摘されている。クラウス (Kraus 1977) は躁状態には潜在的な不安があると述べている上に、ガミー (Ghaemi 2013) は躁状態の中核的特徴として精神運動焦燥 (psychomotor agitation: 不安からくる苛立ち) を挙げている。これらは、②躁状態には否定的な契機があり、躁状態はいわば「不安の裏返し」であるというもう一つの解釈にまとめ上げられる。この症状の背後には、たとえ多くの場合明示的でなくとも、不安(や、それと相互的に関わる孤独感や対人関係などでのストレス) のような否定的な契機が隠れていると考えられる。

躁状態が不安なのかどうかに答えるためには、必ずしも実験や質問紙から得られた定量的なデータに基づく統計的手法などだけでは十分ではない。なぜならば、この対立は不安や気分の良さといった概念をどう捉えるべきかという問題と関わるからである。よって、解決のた

めには、人間の主観性の構造についての考察、特に現象学、が必要となる。

また、この解釈の対立は、さらなる哲学的問題をも孕む。それは、躁状態は主観的に見た際に、幸福と言えるのかどうかという問いである。ただし、本論考の中では、躁状態が幸福と言えるのかどうかについて、回答は出せない⁽²⁾。だがその代わり、不安についての論考から幸福の問題について一定の展望を与えることができる。

本稿はこれらの課題を、解釈学的現象学の立場から、当事者の手記を頼りに遂行する。本稿は手記をデータとして用いるのではなく、病理経験の「証言 (testimony)」(Ratcliffe 2015)、つまり、当事者の主観的经验を再構成するための証拠として扱う。(手記の他にもインタビューや質問紙など、様々な証言が考えられるものの、ここでは後述の理由により、手記記述を用いる)⁽³⁾。手法としては、リクール

(Ricoeur 1983, 1985, 1990) の物語的自己論の概念を応用する⁽⁴⁾。なぜなら、リクールの理論は、手記の自己物語を解釈する上で有効だからである。ただし、以下での主な目標は、リクールの正確な解釈ではなく、上記の対立を解消する上で役立つ概念を抽出することである。

以下ではまず、物語的自己に関するリクールの理論を本稿の課題に即して抽出し(1節)、次に当事者による躁状態の手記から不安の問題と関わる特徴を挙げ(2節)、リクールの理論から分析する。結果、②の解釈が支持される⁽⁵⁾。また、以上での結論を踏まえて幸福についての対立を解決するために何を問うべきかを考察する(3節)。

1 リクールの物語的自己論

リクールは、『時間と物語』(Ricoeur 1983)の中で、時間論の一部

として物語一般(歴史やフィクション)の性質についての論考を展開し、『時間と物語III』(Ricoeur 1985)では、さらにこれを自己の問題に応用する必要性を論じた。そして『他者のような自己自身』(Ricoeur 1990)にて、これらの著書での成果や問題を継承して自己物語に焦点を当てた自己論を展開した。

リクールは物語の発展構造の中でも「統合形象化 (configuration)」つまり、さまざまな出来事を、一貫した筋をもった話へとまとめあげる働きを重視した。統合形象化は、「不調和を起こしつつの調和 (dissonant concordance)」として特徴付けられる。調和は、筋がまとまる方向へと物語のさまざまな要因を回収する働きであり、不調和はそうした筋のまとまりを乱す要因である。以下、両者の躁状態と関わる側面をまとめる。

・全体性を持つこととしての調和

物語が物語として「まとまっている(＝調和している)」と言えるためには何が必要だろうか。例えば、ある日太郎がAを行い、次の日Bを行い、三日目にCをしたという記述は、リクールによればそれ自体では物語ではなく、単に時系列順に並べられた年代記に過ぎない。年代記での「ある出来事が起きた次に、他の出来事が起きた」という関係では、出来事同士は単に偶然並べられているのみであり、「全体性」を形作っていない。これに対し、全体性のある物語の中では、出来事同士は「ある出来事が起きたから他の出来事が起きた」という必然的あるいは蓋然的な関係を結ぶ。「王が死んだ。そして女王が死んだ。」という叙述は単なる年代記だが、「王が死んだ。その悲しみで女王が死んだ」は物語である(Ricoeur 1983)。このような関係を、リクールは「論理的な」関係と呼んだが、この呼び方は物語の出来事の間に

演繹的で普遍的な意味を込めてしまうきらいがある。そのため、ここでは「合理的な」関係という呼び方に変更しよう。ただし、リクルールの言う「論理的な」関係は、物語の持つ調和の関係の一部でしかなく、その中には完結性や適切な大きさといった要素も含まれる。

・不調和としての期待外れ

だが、物語の出来事は常にまとまりを成すのではなく、時にその調和を崩す要因に脅かされる。これが不調和である。不調和には、どんな返しや主人公の持つ意図の間の対立など様々なものがあるが、ここでは「期待外れ」と私が呼びたい要因に着目する。以下の引用から分かる通り、リクルールは期待外れを不調和のうちに含めている。

単純な生起としての出来事は、以前の出来事の経過によってつくりだされた期待をはぐらかすにとどまる。それは単に、思いもかけない、意外なことに過ぎない。それがストーリーを構成する一部となるのは、その終点に達した時間の全体から発する、いわばうしろむきの必然性によって、ひとたび変容されて、事後に理解されてからのことである。その必然性は物語的必然性であって、その意味効果は統合形象化の行為そのものから発する。(Riceur 1990, p. 170; 邦訳 p. 184)

彼の言う期待とは、人生の流れの中で必然的に起きる出来事を予測するということの意味する。そして、偶然的な出来事は期待をはぐらかした後、物語の中へ統合される必要がある。

・調和と不調和との関係

調和と不調和の関係をまとめる。物語が展開していく上で、筋に対して不調和な要素が必ず関わる。この不調和を調和へと回収する作用が統合形象化である。ここでは、不調和の中では期待外れという契機、

そして調和の中では全体性という要素のみに着目したが、これは自己物語の展開の仕方を表した一つの重要なモデルだと言える。期待外れが起きて、それを合理的につながった物語へ回収する運動が起きることにより、自己物語が形作られる。

2 双極性障害当事者の手記に見られる自己物語の特異性

リクルールが扱う物語は、正常な自己物語や、良く書かれたフィクションや歴史である。それゆえ、躁状態を理解するためには、上記のような正常な物語からの偏差が何かを突き止め、それを分析することが有効である。まず、手記から躁状態の特異性を確認する。

双極性障害者の躁状態に関する手記には、通常の自己記述とは異なる要素が見受けられる。それが①非合理性と、②不完全性の拒否である。これは、双極性障害に関する心理学的な研究の中でもすでに言われており、例えばラムら (Lam et al. 2004) は、双極性患者には「非機能的認知（認知行動療法の術語であり、不合理な認知と言換え得る）」の傾向、特に「達成目標（完璧主義、ここで論じる不完全性の拒否と関連する）」の傾向がうつ病患者と比較して高いことを示している。ただし、解釈学的現象学的な研究においては、具体的な手記記述をもとに、非合理性や完全性といった概念との関係を問いなおすことがなお必要である。

①非合理性

非合理性については、双極性障害当事者のウィリアムソンが、自伝 *I'm not Crazy but just Bipolar* (Williamson 2009) に記した自己記述がその特徴を捉えている。

私はあまりに多くのことをとてもたくさんのレベルで行なおうと

していました。「…」たくさんの「べき (shoulds)」を行い、行なおうとし、起こそうとしました。そうした「べき」はもったもなことに思われるのですが、それらを足し合わせ、ちよつとしたパノニアを挟み込むと、もはや野心と名付けられる代物ではなくなっていました。(Williamson 2009 p. 26-27)

この記述からは彼女の躁状態について二つの特徴を読み取ることができる。一つが、(あまりに) 多くのものごとをこなそうとしており、それが「べき」、つまり、為さなければならぬと認識されていたということである。そしてもう一つが、それらをまとまりとして捉えた時に、全体として何らかのまとまりをもったものとして理解できる意図(野心)を形成していないということである。

この手記記述が非合理性を示す証言であると解釈するに際して二つの点を注意する必要がある。一点目は合理性の基準である。言動が合理的だと認められるためには、一定の意図・信念・欲求などに基づいて物語的に整理され得る必要がある。この意味で、ウィリアムソンの記述は非合理的だと考えることができる。二点目は、この記述が回顧的なものであるという点に関わる。当時のウィリアムソンの経験と、記述の時点でのウィリアムソンの整理とは異なるかもしれない。しかしここでは、経験は一定の理論的な枠組みに基づいて整理されるという点を指摘したい。手記からは、おそらく彼女自身の中で躁状態の時に、自分自身の行動のまとまりが全体としての意図を形成しているかどうかを見る枠組みはなかったと言える。だが彼女は事後的にその枠組みを獲得し、それを通じて過去の経験を記述し直している。当時にその枠組みがなかった点、および、現在の視点から見た際に、当時の経験がまとまった野心があるものと見られないという懸隔自体が、当

時の言動のあり方の非合理性を示す。インタビューや症状の最中に書かれた手記などよりも整理された手記記述が優れている点は(生の情動経験を歪んで伝えるという欠点はあるものの)、手記自体が当事者によるこうした(解釈学的現象学的)理論化を含んでいる点である。これは、現象学者による理論化よりも経験に即していると考えられる。

②不完全性の拒否

次に、躁状態の自己記述に見られる第二の特徴を指摘したい。それは、不完全性の拒否と私が呼びたい特徴である。これは、躁状態では当事者は自己について否定的なものを示すものごと・出来事が未来に生じることを忌避したり、そうしたものごと・出来事がすでに生じた事実自体を認めまいとしたりする傾向を意味する。

クラウス (Kraus 1977) の中に描かれている患者Zの言葉は前者の点を非常に明瞭に示唆するものになっている。クラウスは、躁病者が規範的なありかたに過剰に同一化することはたしかに自信に他ならないが、同時に背後に潜在的な不安があるとしか言いようがないと述べる。その例として、患者Zの以下のような言葉が挙げられている。

躁のときは私が物事の尺度です。あるものが本当か否か、よいかどうかがまるで私の恩寵のみにかかっているかのようです。私があまりにも完全で、あらゆる点であまりにも賢いので、他の人々すべてを批判できると思っています。

私にとって非常に重要なことは、私の賢明さ、私の非の打ちどころの無い振る舞い、私の善行、私の正しさについて他の人々から確証を得ることです。それゆえ、それを結局のところ誇張する

ことによって、ほかの人々に納得させようと必死に努力します。私とその確証を他の人々から引き出せないときには、私は彼らに――見捨てられたように――何の希望もなく引き渡されてしまったと感じます。そんなことにならぬように、いつも実際以上の自分を示すことをむねとし、是が非でも私の正当性を高めて、私の威光と強大さに比べると他の人々がいかに間違いだらけで、くだらなく、何と弱いかを立証しようといつとめます。(Kraus 1977 p. 35; 邦訳 p. 70; 傍線は引用者)。

躁状態のZは非常に強い自信を持っていると同時に、その振る舞いは他者から決して不完全な存在であることを悟られまいとする努力によるものでもあった。

このように、自分の不完全性を示す事柄を起こさないための努力と同時に、不完全性を示すような出来事が起きた際にそれがあたかも起きなかったかのような解釈も行なわれる。例えば躁状態の中核的な症状の一つでもある怒りは、不完全性を自己ではなく、世界や他者の側に帰属することにより、自己を守るための認知的対処法だと言える⁽⁶⁾。

3 手記に見られた特徴の根底にある、調和不調和のあり方の変容

この二つの特徴はどのような関係にあるのだろうか。以下では、リクルールの調和不調和の関係の観点から、不完全性の拒否が非合理性の根底にあると述べる。

まず前者の非合理性は、自己物語の調和の喪失を意味する。これに對して、不完全性を示す出来事の拒否は、不調和のあり方の変化を示す。言い換えれば、期待外れの結果に対する否定的な価値付けが重く

なっているということである。重いと言える根拠は、不調和な出来事がなくなるまで徹底した仕方で予防されることにある。Zのような期待外れが起きないようにする徹底した努力は、期待外れが起きた際、それが自己物語自体を維持できない程の強い不調和の要因となるという期待から発したものであると言える。また、もし不調和が起きたとしてもそれがあたかも不調和ではないかのように振る舞う点も同様に、不調和を不調和として認めること自体がもはや物語の存続を危うくする事態であるという認識が背後にあるのだと解釈できる。

不調和に対する否定的な重み付けの強さと表裏一体の現象だと考えられるのが、不調和の閾値の低さ、つまり、不調和の起きやすさである。これは、ウィリアムソンが多くの「べき」をこなしていたと述べていたことの背後に控えている現象である。「べき」は、「べきでない」あるいは「あつてはならない」ものごとの可能性を暗に想定している。「べき」が多いということは、あつてはならない出来事を日常の多くの領域で暗黙のうちに想定していることを意味している。また、Zの証言からもこの点がうかがえる。

それでは、統合形象化の働き全体において、このような不調和に関する変化はどう影響しているだろうか。不調和は、背景で通常よりも多く想定されているが、その否定的な価値付けが非常に重いために、なかったことにされるため、現実的な認識の中では、あたかも調和しか存在していないかのような認識が形成される。つまり、すべてが自分の完全性を証明するかのようなものであるという認識になる。これはビンズワンガー (Binswanger 1933) の「気分・認識の楽観主義」という躁状態の見方と一致する。

だがしかし、このような調和は断片的である。その瞬間瞬間には当

事者は疑問を抱いていなかったとしても、ウィリアムソンの言うように、全体的に見た際には意図を形成せず、合理的とはみなされ得ない。多くの当事者の手記には、事後的に見た際に躁状態の時の自分が何を考えていたのかわからないという記述が見られる。つまり、包括的にみた際に調和が崩れているのである。これが非合理性あるいは調和の崩れと前節で呼んだものである。つまり、不調和のあり方と、その調和への回収の仕方が通常とはあまりにも異なる仕方に变化していることにより、全体的には調和のあり方が特異で理解し難いものへと変化しているのである。一群の言動がある意図などにまとめられず、他の群の言動から切り離される。

躁状態の主観性の背後に否定的な契機があるのかどうか、という最初の問いに立ち戻ろう。躁状態の不合理な言動の背後には、期待外れ、あるいは自分の不完全性を拒否する傾向が見られる。これは不安と呼ぶべき否定的な要素である。そのため、②不安の裏返しであるという解釈が正しいと考えられる⁽⁷⁾。

躁状態の背後にあると考えられる不安は、多くの躁状態に見られ、症状の根底にあると思われるが、それがどの程度かは実証的に明らかにされるべきである。また、この不安は、必ずしも双極性障害のみに見られるとは限らず、類似する他の精神障害に共通して見られるかもしれない。実証的な側面は何であれ、躁状態には不安が関わっており、それが不完全性の拒否を根底とするものであるという理解のモデルを提出した点が以上の議論での要点である。

最後に、以上を踏まえて躁状態は主観的な意味で幸福かどうかという問題を解く上で得られる展望を述べる。躁状態が不安であるからといって、躁状態が幸福ではないとは言えない。というのも、この種の

不安と幸福とが両立すると考え得るからである。そのため、躁状態が幸福か否かを論じるためには、幸福の概念を反省する必要がある。そこで問う必要があるのは、このような意味での不安がないことは幸福であることにとつて必須なのかどうか、そしてこのような意味での不安がないのであれば十分幸福と言えるのかどうか、という二つの問いである。

二つの問いに対する答えについて予備的な考察を加えよう。両者に対する答えは、幸福に対してどのような見解を採用するかによつて変わる。その中でもエウダイモニズム（大まかに言つて、幸福を最善の自己や真の自己を実現することと考える立場）を取るならば、幸福にとつて不安でないことは、必要条件であると考えられる。エウダイモニズムでは、論者によつて定義は多様であるものの、幸福は自分の行為の意味の理解、他者とのつながりなどを含むと考えられ（HESS, 2014）、上記の手記からも当事者らは不安であることでそうした人生の側面から遠ざかっていると考えられるからである。ただし、幸福にはその他にも様々な側面があり、不安がないことは十分条件ではないと考えられる。これに対し、不安でないことは幸福にとつて必要ではないと考える立場も考えられる。本論でいうところの不安は、躁状態に特有の爽快で多幸福感にあふれた状態と矛盾するものではない。そのため、幸福である要件として快感を重視する立場（ある種のヘドニズム（快樂主義）が考えられる）においては、この意味での不安がないことは幸福にとつて必要ではないということになり、また不安がないことがむしろ快感を失わせるとすら考えられるため、十分性も疑われる。

結論

以上、リクルールの理論に依拠しながら、躁状態について書かれた自伝的な語りの解釈を通じて、躁状態に見られる二つの特徴とその関係を考察した。躁状態の言動には、非合理性が見られる。つまり、物語が作っているはずの出来事同士の合理的なつながりが失われている。そして、非合理性は、不完全性を拒否しようとする態度から生まれていると考えられる。不完全性の拒否は、不調和に対する態度の変容、つまり、期待外れに対する閾値の低さ及び否定的価値付けの重さとして解釈された。これが不安と呼ぶべき否定的な要素だと考えられる。不調和のあり方がこのように変化しているために、断片的な調和が常に生み出され、全体的な調和による物語の首尾一貫性が損なわれる。また、このような意味で不安である当事者はエウダイモニズム的な立場をとれば幸福ではないのに対し、ヘドニズム的な立場をとれば幸福と呼び得る。

本論文では論じきれなかった点の中でも、以下の問題は特に別の機会で論じるべきだと思われる。一つ目はどのような幸福概念が適切であるのかといった問題である。次に、手記以外の記述を証言として取り上げた考察をした時に、同様のことが確かめられるのかどうか確認する必要がある。最後の点が、ここで論じた不安が双極性障害のうつ状態とどのような関係にあるのかについてである。この点についての現在の展望に関して述べると、不安はうつ状態でも見られ、かたちを変えて病状に影響していると考えられる。

註

(1) ガミー (Ghaemi 2013) は、躁状態の病理性の基準を当事者が社会的な

問題を起こすことと、躁状態によって後のうつ状態が悪化すること限定している。これは主観的側面から見た際に躁状態の病理性が曖昧になるためである。しかし、主観性に関する適切な理論を得れば、主観的側面から躁状態の病理性を考察できるだろう。

(2) 双極性障害の当事者は(寛解期においても)主観的な幸福感 (well-being) やQOLが低いことが指摘されている(例えば、Fagiolini et al. 2005)

(3) 手記を用いたとしても、精神障害当事者の意識をなぜ現象学的に探求できるのかという問題は残る。しかし、手記に対して妥当性を持つ可能な解釈の一つ打ち立てるという目標であれば達成可能であり、そのためには解釈学的現象学は適切な理論的枠組みだと言える。

(4) リクルールの哲学を精神障害の理解に応用しようとする試みには、スタンゲリーニとロスフォール (Stangelini and Rosfort 2013) が挙げられる。しかし、彼らは具体的な症例としては統合失調症や境界性人格障害といった精神障害を取り上げているものの、双極性障害を主題的に取り扱った論考は行なっていない。また、彼らの考察は物語自己論だけではなく、リクルールの哲学全体を道具立てとして用いる。

(5) 現象学的精神病理学の伝統では、躁状態の時間性のあり方は、ビンズワングァー (1933) の観念奔逸という特徴付けの他に、現在の幅が短くなっている状態 (Minkowski 1968) や、イントラ・フェストウム (祭りの最中にあるような状態) (木村 2001) などと特徴付けられてきた。本稿で指摘する「不安」は、こうした時間性の変化の基礎にあるものだと私は考えているが、この点は別途考察を要する。

(6) 不完全性の拒否は、ヘーゲル的な意味での他者からの承認と深く関わっていると考えられる。しかし、この点は治癒の文脈における議論で

論じられるべき点であるため、別の機会に論じられるべきである。

- (7) ただし、この不安は気分の良さと両立しうる上に、必ずしもその時々当事者が意識しているとは限らないので、不安という概念の通常の使い方とは異なる。この点については別途情動論的な考察を要する。

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

参考文献

- APA. (2013). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Dsm-5*. American Psychiatric Publication Incorporated.
- Binswanger, L. (1933). *Über Ideenflucht*. Garland.
- Fagiolini, A., Kupfer, D.J., Masalehdan, A., Scott, J.A., Houck, P.R., Frank, E., (2005). Functional impairment in the remission phase of bipolar disorder. *Bipolar Disorders* 7, 281–285.
- Ghaemi, N. (2013). Understanding Mania and Depression. Fulford, K.W.M., Davies, M., Gipps, R., Graham, G., Sadler, J., Stanghellini, G., Thornton, T. *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press.
- Huta, V. (2014). Eudaimonia. David, S. Boniwell, I., Ayers, A. *The Oxford Handbook of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Jamison, K.R. (1995) [1998]. *An Unquiet Mind -A Memoir of Moods and Madness*. Random House LLC. 『躁うつ病と狂気』(田中啓子訳 新曜社)。
- Lam, D. H., Wright, K., Smith, N. (2004). Dysfunctional assumptions in bipolar disorder. *Journal of Affective Disorders*, 79, 193-199.

木村敏. (2001). 「今＝祝祭にみる生命のかたち」.『木村敏著作集・4』弘文堂.

Kraus, A. (1977) [1983]. *Sozial Verhalten und Psychose Manisch-Depressiver*. 『躁うつ病と対人行動』(岡本進訳 みすず書房)。

Minkowski, E. (1968). *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*. Delachaux et Niestlé.

Ratcliffe, M. (2015). *Experiences of Depression*. Oxford: Oxford University Press.

Riceur, P. (1983) [2004]. *a Temps et récit, tome 1*. Paris: Éditions du Seuil. 『時間と物語(1) 物語と時間性の循環/歴史と物語』(久米博訳 新曜社)。

———. (1985) [2004]. *b Temps et récit, tome 3*. Paris: Éditions du Seuil. 『時間と物語(3) 物語と時間』(久米博訳 新曜社)。

———. (1990) [1996]. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil. 『他者との自己自身』(久米博訳 法政大学出版局)。

Stanghellini, G., Rosfort, R. (2013). *Emotions and Personhood*. Oxford: Oxford University Press.

Williamson, W.K. (2009). *I'm Not Crazy Just Bipolar*. AuthorHouse.

(谷内洋介・たにうち ようすけ・東京大学)

白昼夢と夢想

——バシュラール夢想の現象学における想像力の問題——

中山 純一

はじめに

科学史家としてキャリアを開始したガストン・バシュラール(1884-1962)は、同時代の物理学における实在性への問いを共有しつつ、精神現象との相補的關係においてかかる实在性を探求した。物理的なものと心的なものの相補的關係に同じく着目し、超越論的なものがあるアクチュアルな次元への問いをたてたのが、エドムント・フッサール(1889-1938)である。かかるアクチュアルな次元はまた、無意識的なものの力動的なシステムとして、ジグムント・フロイト(1856-1939)の精神分析でも探求された(注一)。バシュラールの夢想の現象学の立場には、以上のような同時代的な関心を背景にしつつ、現象学ならびに精神分析への批判がその契機として含まれている。本稿では、詩的想像力の多彩な描写によって特徴づけられるバシュラールの夢想の現象学の意義を、フッサールとフロイト、両者における想像力の理解を比較検討することを確認したい。

一 夢想の特異性

(一) 再想起と夢想——再想起と想像力の力動的関係——

夢想とはいかなる体験であろうか。夢想は、単に再想起することではない。夢想において再想起と想像力は分離不可能な仕方で結びつき、それぞれの対象は相互に働きかけ、そこに新たな価値を与えている(PE, 26)。夢想にはこのように再想起と想像力が同時に働いているが、両者の間に基づけ関係があるわけではなく(PE, 143, 208)(注二)。つまり、知覚されたもの(だけ)を素材として夢想されるのではない。

(二) 虚構と夢想——夢想する人と世界の絶対的な直接的関係——

記憶と想像力が密接に結びつく夢想では、思い出が様々なイマジユとなつて再体験されている。これらイマジユは、虚構や幻覚ではないとバシュラールは注意をうながす(PE, 161)。つまりイマジユは、虚構的なものとして規定された対象の知覚ではない(注三)。彼によれば、夢想する眼は知覚するのではなく、「先行—知覚的」(PR, 149)である。知覚に先行するとは、夢想家の眼は世界を客体として知覚するのではなく、世界との直接的な関係に入ることを意味している(PE, 150)。この「先auté」をバシュラールは、夢想による脱時間作用によって開示される垂直の次元として語る(PR, 95)(注四)。垂直方向への脱時間化の働きが示しているのは、当然のことながら時間地

平上の水平的方向への動性ではなく、この時間地平を開示する根源的時間化の働きである。かかる脱時間化の働きは、オイゲン・フリンクの脱現在化を我々に思い起こさせるであろう (Flink [2008], 16f)。フリンクにおいては、時間地平そのものを開示する働き(振幅振動)であったが、バシュラールにおいても脱時間作用の「脱」は、時間地平を前提とした水平的な動性として理解されてはいない。彼にとって「脱」で表現される垂直性の次元は、存在に先行する見えない次元、具体的には、夢が生きた生きたと体験されていた幼少時代である (PR 95)。かかる次元を開示するのが夢想家の眼とされる。

(二) 隠喩と夢想

夢の具体的な体験としてバシュラールは、詩作や詩の朗読を範とする。詩作や詩の朗読においては、夢想されたものが詩的イマージュとして体験されている。詩的イマージュは言葉となつてかたられるが、それは表現技法としての隠喩とは異なる。隠喩は類比的表現を用いて直接的な意味から距離をとるが、詩的イマージュは詩人が体験したそのものを直接的に体験させ、夢の主体へと同化させる (PE 115)。夢においては「夢をつづける(わたし)はみずからのうちに詩人を発見するのではなく、詩化するわたし」を発見するのである (PR 20)。

(四) 夢の具体的な体験としての詩人

以上、夢の内実を具体化するために、想起、虚構、隠喩それぞれと夢の相違について確認してきた。明らかになったのは、知覚を原本として前提し、それによって基づけられた想起や虚構といったものの、また言語の表現技法によって示されるもの、これらのいずれも夢想ではないことである。夢によって体験される詩的イマージュは、概念と総合の関係には入らないとバシュラールは言う。詩的イマ-

ージュは感性のように概念に素材を提供しない (PE 3)。むしろ概念が詩的イマージュに安定性を与えてしまうことは、詩的イマージュの死を意味する (PR 45)。つまり、概念把握し、説明するという態度は、夢の体験ではないのだ。詩的イマージュは、把握され、説明される対象ではない。詩的イマージュを創造する行為と詩的イマージュは組織的に結合している (PE 3)。夢には、対象認識の基本的な構図である、作用—内容という図式が適用されえない。詩人は夢想しつつ、原初のイマージュとして世界をかたるのであって (PR 162) (注五)、認識されうる対象性として世界を説明しない (PR 163)。世界が情動的な色彩を変えることで、詩人の情念が揺り動かされ、おもわず口から音となつて出てくる。それゆえ、魂と結びついた詩人の言葉は非志向的であると言われる (PE 5)。

二 白昼夢と夢想—バシュラールの精神分析批判—

夢の体験は、非志向的に世界に直接入り込む。これは具体的にはどういふことなのだろうか。本節では以下、二つの小説における白昼夢の象徴的な描写を読解することで、夢の体験のかかる特異性を描き出してみたい。

(一) 小説『グラディーヴァ』の白昼夢の描写とフロイトの解釈

『W.イエンゼン著『グラディーヴァ』における妄想と夢』においてフロイトは、イエンゼンが著した小説『グラディーヴァ』の主人公ノルベルトの体験する白昼夢を解釈している。作中、主人公ノルベルトは、理想の女性グラディーヴァの姿をボンペイの街角で目撃する。そのさいに彼は、「第六感によってさめた意識と意識喪失とのほぼ中間に位置するあるふしぎな夢幻状態[Traumhafter Zustand]」(イエンゼン

「2014」、52頁）に入り込む。これが白昼夢であるが、それは夢や幻覚とは異なり、あくまで現実の体験のなかに生きつつ、対象世界が感情によって触知されている状態である（イエンゼン [2014]、51頁）。このように白昼夢は、現実の世界を生きつつ夢を体験する状態である。フロイトは『詩人と空想』で「詩人は白昼夢を見る人、詩的創作は白昼夢」（GW. VII. 221）とも表現し、白昼夢の状態にある人に、夢想する詩人の創造的な想像力の働きを認める。とはいえフロイトは、かかる白昼夢の体験を、それを神経症発症のプロセスから解釈してしまふ。彼によれば、白昼は夢と同じく願望充足を目指しており、したがって幸福な人は空想しないとすら主張される（GW. VIII. 216）。フロイトは、白昼夢は空想と等しいものと理解し、そのような白昼夢は夢と同様に願望充足であることを導いた。

（二）小説『青い花』の夢の描写とその意義

ドイツロマン派の詩人ノヴァーリスの小説『青い花』では、母親の故郷であるアウクスブルクに旅立つ際に、主人公ハインリヒが青い花の夢をみる（ノヴァーリス [1989]、18頁以下）。この夢をみたハインリヒは、夢の中の青い花のことが気にかかり、「まるで今夢から覚めたところとでもいうか、眠っているうちに別の世界へ連れていかれたかのように」（同上、14頁）な状態になり、「すべてがずっと身近に感じられた」（同上、15頁）。覚めた意識における夢幻状態、『青い花』では夢から覚醒した直後の半眠状態、ここに体験としての夢想との近さがある。ノヴァーリスのこの作品では、かかる状態に母親が常に関与している。ハインリヒは、旅の終着点であるアウクスブルクで少女マティルダと出会い恋におちるが、かかる場面の描写にも母親が関与している（同上、167頁）。ハインリヒの夢幻状態に常に母親の存在があ

ることは、夢想の体験の際の内密さを快い匂いと表現するバシュラーにとって、とりわけ重要である（PR. 118）。少女マティルダが「わたしは、思いおこせないほど前からあなたを知っていたような気がするわ」（ノヴァーリス [1989]、189頁）とハインリヒに語るとき、母親という幸福な空間がもつ内密さが、少女マティルダによって表現されていると言えよう。

（三）バシュラーによる精神分析批判の意図

以上、白昼夢や、夢から覚醒した直後の状態が、現実性と非現実性が相互に浸透しつつ生きられている夢幻状態として確認された。かかる体験がバシュラーの夢想の現象学に対して有する意義をさらに明確にするために、ここでバシュラーによるフロイトの精神分析批判の射程を見極めたい。フロイトの周知の命題「夢はある（抑え込まれ、抑圧された）欲望の（偽装された）成就である」（GW. II/III.166）には、往々にして性愛的な解釈の施された幼少時代の心的外傷体験が刻印されている。バシュラーは、フロイトにおける幼少時代は、心的外傷というネガティヴなものが強調されすぎていることを批判する（PE.157）。バシュラーは、夢想は非社会的で孤独な空間であるとし（PE. pp.227）、しかもかかる空間は、フロイトのいうような心的外傷が起因するネガティヴなものではなく、心地よく幸せな空間であるとする（PE. 29）。バシュラーにとって幼少時代は孤独であって幸福な空間なのだ。したがってフロイトに抗して、夢想するためには幸福でなければならないと彼は言う（PR. 11）。「願望が充足された人は空想しない」というフロイトの命題と、「夢想するには幸福でなければならない」というバシュラーの命題がここで鋭く対立する。

バシュラーは、フロイトを批判するにあたり、自らの立場を「詩

的・精神分析」と名づけた。これは、夢想に対して幼少時代が持つポジティブな意義を評価する立場である。彼は、孤独な幼少時代の生き生きした夢想と、過去の心的外傷体験との混同を解きほぐす。バシュラールの言う幼少時代は、時間地平上の過去ではなく、いわば歴史の外部にあり、詩的イマージュが充溢するその瞬間にしか存在しない(Pr. 85)。かかる幼少時代は孤独であって幸せであり、孤独であって健康なのだ(Pr. 34)。「ひとしれぬ孤独な夢想のなかでは、暗い影が生まれるのではなく、むしろ夜明けを照らしたす愛のほのかな光ははぐくまれるのである」(Pr. 64)。孤独であって満ち足りている、かかる幸福な幼少時代が「かれ〔詩人〕の夢想を活気づける力動性」(Pr. 117)となる^(注六)。バシュラールによってなされたフロイトの精神分析批判はこのように、孤独で幸福な幼少時代という、夢想の体験の内密さの内実を明らかにした^(注七)。

三 夢想する体験

(一) 体験の可塑性

夢想という体験において活動している人間の能力が想像力である。かかる想像力は、あらゆる表象作用の任を解除されて、純粹に内発的な運動であるイマージュを介して豊かな体験のアクチュアリティを記述するという、創造的な役割を担っている。かかる記述スタイルをとる現象学を、バシュラールは「想像力の現象学」(Pr. 2)、「微視的現象学」(Pr. 4)と名付け、その課題を「かたる存在の創造性の問題」の根源が「創造する意識」にあることを明らかにすることとする(Pr. 8)。具体的には、多彩なイマージュが、常に経験の動きのさなかから、その動きに身を寄り添わせるように想像力を創造的に活用しつつ記述

される。ここで、生成しつつある生けるイマージュがたち現れる^(注八)。かかるイマージュのたち現れに伴って、コギトもその思索的な性格を変え、幼少時代の孤独を核にもつ夢想のコギトになる。これはいわば、コギトが非現実機能を獲得することでもある^(注九)。

夢想のコギトがイマージュを生きている世界、非現実性と現実性が混交された「中間的世界」をバシュラールは、人間と世界の可塑性が実現する場、「やさしい可塑性」と表現する(Pr. 144)。ここでは、非現実性と現実性との明確な区別や定義づけがもはや無意味となり、「今度」は現実がもはや想像されたものの反映にすぎなくなる」(Pr. 172)。つまり中間的世界では、むしろ想像世界のほうに優先性がある。夢想によって体験される中間的世界において初めて、非現実性と現実性はいわゆる優劣関係を逆転する。バシュラールの想像力の現象学は、イマージュを媒介に世界と相互浸透しつつ自己変貌したわたしの体験を、その変貌のさなかから記述しようと試みる現象学である。その記述の仕方、生きられる元型であるアニメを捉えていくことであらゆる感覚を覚醒させる、夢想の自己記述になる(Pr. pp. 5)。その際にバシュラールが現象学者に要請するのが、イマージュの出現の予測不可能性に対して経験を柔軟にし、可塑的なものにする^(注十)ことである(Pr. 11)。イマージュは自己変貌する事象の典型であり、かかる事象そのものが自己変貌する運動に現象学者の経験は巻き込まれ、抵抗への誘惑に抗い、精神的な表現を用いれば無意識の抵抗に気づいていくことで、経験の緊張を解除していくのである。

(二) アニマの現象学へ

体験の可塑性と同時に、想像力の現象学の方法の特異性として挙げられるのが、詩人の創造的意識と交わること、つまり反響するイマー

ジユに自己を没入させることである^(注七)。自己没入によって夢想のコギトはイマージュと密接に結合され、幸せなイマージュの現在を生きることができるとある^(PR. 55, 136)^(注十二)。このように、女性的な内密の暖かさ、優しさとしてイマージュされる、休息の内部の原理がアニメである^(PR. 59)。我々の存在の内奥で夢想している存在であるこのアニメを、事象そのものとして探究する立場を、バシユラルは「アニメの現象学」^(PR. 53)と命名する。夢想のコギトは中間的世界に自己没入することで、あらゆる感覚が繊細化され「その頂点においては、内密に忘我の感情のなかでうまれた無限性がいわば感覚界を解体し吸収する。」^(PE. 177)。この段階に至って、夢想のコギトは内密な空間が存在の強度であることを知る^(PE. 176)。内密の空間という無限性を存在の強度として経験すること、それも感覚的実在の世界を解体、吸収しつつ、中間的世界に自己没入させ、快感の高まりのなかで強度を経験すること。バシユラルのアニメの現象学によって明らかにされたのは、かように特異ではあるが、またアクチュアルでもある夢想のコギトの経験である。

おわりに

バシユラルの夢想の現象学において描き出されたのは、夢想のコギトがイマージュの変貌に巻き込まれつつ自己変貌を遂げていくという特異な生であった。その際に夢想のコギトに要請されていたのは、イマージュの予測不可能性に備えて経験を柔軟にしておくことであり^(体験の可塑性)、かかる態度によって、あらゆる感覚の繊細化が受け入れられ、快感の高まりにおいて内密の空間の無限性が存在の強度として経験される。この段階でバシユラルの言葉は、関連する諸々の

詩作品を引用、読解しつつ、象徴的な語りへと変貌していく。フッサールのテキスト内部に確認できるように、事象そのものの自己変貌にともなつて、現象学者の方法の転回が必然的に要請されるのであれば、バシユラルの夢想の現象学がとりわけかたる技法に関して果す意義もまた大きいものであると言えよう。

【凡例】

一 バシユラルのテキストの引用は以下の略記を用い、邦訳に従った。

PE. *La poétique de l'espace*, 8e édition, PUF, 1974. 『空間の詩学』、岩村行雄訳、筑摩書房、2002年)

PR. *La poétique de la reverie*, 7e édition, PUF, 2013. 『夢想の詩学』、及川 馥訳、筑摩書房、2004年)

二 フッサールのテキストの引用は『フッサール著作集』(“*Husserliana*”, abI.950ff. Martinus Nijhoff, Den Haag, abI.987ff. Kluwer Academic Dordrecht/Boston/London) から行い、Hua と略記し、巻数、頁数の順で記した。邦訳のあるものはそれに従った。

三 フロイトのテキストの引用はフィッシャー社による全集 (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, I-XVIII, S. Fischer, Frankfurt am Main) から行い、GW と略記し、巻数、頁数の順で記した。邦訳は岩波書店による『フロイト全集』に従った。

四 ハイデガーのテキストの引用はクロスターマン社による全集 (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main) から行い、GA と略記し、巻数、頁数の順で記した。邦訳は創文社『ハイデガー全集』に従った。

(一) これまでなされてきたフッサールの現象学とフロイトの精神分析の事象的な相関関係をめぐる主な分析は、精神分析の現象学的な基礎づけを図ることで、精神分析で主題化された無意識や欲動を超越論的な概念として規定し、精神分析を現象学によって補完しようとする動機に導かれてくる (vgl. BERNET [2002])。

(二) 像意識と空想が、素材によってもそれらの統握の仕方によっても区分できないことがフッサールに自覚されたことから、像意識分析の時間意識分析への展開が必然的であったことを伊集院が明らかにしている (伊集院 [2001] 107頁以下)。空想の時間性格の展開については MARBACH [2006] と FERENZ-FLATZ [2009] を参照されたい。

(三) 澤田によると、フッサールにおいても、知覚との類比からは説明されない幻想 Illusion や仮象 Schein が取り出されている。とはいえ両者は、審美的な観賞の態度における芸術活動の構成要素であり、その限りで両者は設定立性で中立化されて、実在的な特徴が排除された擬似的な性格を持つものとして理解されている (澤田 [2010] 122頁)。

(四) 周知のようにメルロ＝ポンティも、地平的な思维から退去しつつ、見えるものと見えないものの「隔たり」(MERLEAU-PONTY [1964] 326) 存在の「裂け目」(同上, 289) を開示させる「精神につづいての垂直的な見方」(ibid.) を提示している。

(五) マルティン・ハイデガーによる詩作の分析においても、詩作に対する想像力 Einbildungskraft の関与が強調される。彼によれば、詩作とは「体験を想像する」ことである (GA39, S.26)。具体的には、彼のヘルダーリン解釈において示されたように、「ヘルダーリンの詩作したところの事を思索し、それを思索しつつ知にもたらしめようとすること」(GA52, S5) と

いう作業になる。

(六) バシユラルのこうした幼少時代の孤独の持つ意義については、イエーガーによる先行研究がある。彼によると孤独は、人間それじたいに触れる体験であり、幸福とは、知と真理の体験として生命が生起することである (vgl. JÄGER [2009] 110f.)。

(七) フッサールの発生的現象学においても、子どもが重要なテーマのひとつになっている (vgl. PUGLIESE [2009])。フッサールは、受動的構成の端緒において作動している主体、先自我を「原子ども」と名づける (Hua. XV, 173, 604)。原子どもは本能的主体であり、いかなる表象世界ももたず、もともと根源的な連合と構成の領土である (Hua. XIV, 334)。フッサールの子ども理解においては、喃語の事例によって示されるように、自己身体に根ざすゼロのキネステーズという欠如への気づきを介して、意識化が解明されている (Hua. XV, 606)。フッサールのかかる子どもの分析と、認知心理学や発達心理学との協働可能性については、山口 [2011] を参照。

(八) 現象学的還元を遂行する現象学者の経験に対して、ユダヤ的なものが持つ意義が、永井によって指摘されている。彼によるとその意義は、「無限そのものの」の経験を覆い隠すあらゆる媒介を徹底して絶ち切り、その平面から無起源的・隔時的に退去し、ずれることによって初めて開かれる新たな経験次元における、非連続的・跳躍的な「意味の動き」(significance) としての無限の経験 (永井 [2008] 48頁) を切り拓いたことにある。かかる現象学では、「解体しつつ語るという還元の遂行そのものが語りのスタイルとなる」(同上, 56頁) 点で、本稿での夢想の現象学にとって示唆的である。

(九) 夢想のコギトとしてバシユラルが例に挙げるのが錬金術師である (PR, 62)。彼によれば、実験室での錬金術師の言語は夢想の言語であり

(PR. 60)「アニメとアニメスの対話としてのみ理解される言語」(ibid.)となり、「ひとは錬金の書を読むときは孤独なことではない。ひとは〈世界にたったひとり〉でいるという印象を受ける。そしてただちに世界を夢想し、世界のさまざまな始まりの言語を話したくなるのである」(ibid.)。

(十) 精神分析の臨床で起こる転移・逆転移が、現象学者の経験に対峙する意義をブルジンスカも指摘している (BRUDZINSKA [2012], pp.37)°。彼女がフロイトの方法概念で評価しているのが「平等に漂う意識」である。「この技法は現象学にとって、共・パトスの経験の非常に興味深い認知的な構造を拓くかもしれない」(同上, p.45)

(十一) 武内によって、ユング心理学の元型的想像力が現象学に対峙する意義が指摘されている。彼によれば、フィニクのコスモロギー的な世界遊戯における主観性の脱自の構造に、こうしたイメージの働きが関与しており、意識の構造そのものがかる元型的想像力によって形成されている (武内 [2010], 168頁)°。

【参考文献】

- BERNET, Rudolf [2002] 《Unconscious consciousness in Husserl and Freud》in: “*Phenomenology and the Cognitive Sciences*” 1, Kluwer Academic, Dordrecht / Boston / London, 2002.
- BRUDZINSKA, Jagna [2012] 《Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience》in *Founding Psychoanalysis Phenomenologically, Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytic Experience*, Springer, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, 2012.
- FERENZ-FLATZ, Christian [2009] 《Gibt es perceptive Phantasie?

Als-ob-Bewusstsein, Widerstreit und Neutralität in Husserls Aufzeichnungen zur Bildbetrachtung》in “*Husserl Studies*” 25-3, pp.235-253, Springer, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, 2009.

FINK, Eugen [2008] *Phänomenologische Werkstatt 2*, (Eugen Fink Gesamtausgabe 3/2), Karl Alber, Freiburg / München, 2008.

JÄGER, Klaus [2009] *Die Phänomenologie der poetischen Imagination bei Gaston Bachelard*, PETER LANG, Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien, 2009.

MARBACH, Edouard [2006] 《Einleitung》in “*Phantasie und Bildbewusstsein*” von Edmund Husserl (Philosophische Bibliothek), Felix Meiner, Hamburg, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice [1964] *Le Visible et l'invisible, suivi de notes de travail*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, 1964. (『目に見えるものと見えないもの』滝浦静雄訳、みすず書房、1989年)

PUGLIESE, Alice [2009] 《Triebphäre und Urkintheit des Ich》in “*Husserl Studies*” 25, S.141-157, Springer, Dordrecht / Heidelberg / London, 2009.

ワグネル・S.フロート [2014] 『ラビニール・妄想と夢』、種村季弘訳、平凡社、2014年。

伊集院玲子 [2001] 『像と平面構成——フッサール像意識分析の未開の新天地——』、晃洋書房、2001年。

澤田哲生 [2010] 「フッサール空想論の射程再考——『空想・像意識・想起』第一草稿と第十八草稿をめぐって」、『現象学年報』26所収、117-125頁、日本現象学会編、2010年。

武内 大 [2010]『現象学と形而上学』、知泉書館、2010年。

永井 晋 [2008]「アレフからAへー動きとしての無限」、『現象学年報』24
所収、47-59頁、日本現象学会編、2008年。

ノヴァーリス [1989]『青い花』、青山隆夫訳、岩波書店、1989年。

山口一郎 [2011]『感覚の記憶―発生的神経現象学研究の試み』、知泉書館、
2011年。

(中山純一・なかやま じゅんいち・東洋大学)

アンリの自己触発概念の再検討

服部 敬弘

序

アンリの自己触発概念は、「感情」や「身体運動」といった感性的印象の分析を起点とし、「受容性」の本質に実質的内容を与えるとされる概念である。従来のアンリ解釈は、この自己触発概念を、フッサールの内的時間意識の理論的空白を埋める概念として理解してきた。しかし、実際、自己触発概念は、感性的世界から独立した領域の現出様態を規定し、最終的には自我の「自立性」に意味を与える概念として機能する。それは、感性的世界だけでなく、時間の流れそのものからも独立した無時間的な存在を確立するにいたる。この逆説的な事態をどのようにに理解すべきか。確かに近年の研究は、アンリの「力 (force)」概念の前身に注目することによって、この事態を歴史的文脈から説明する⁽¹⁾。しかし、どのような自己触発概念の内的構造とその哲学的的前提が、この逆説的事態を生み出したかという点については、いまだ不明確なままである。本論は、アンリの自己触発概念の再検討を通じて、この逆説的事態に分け入り、それをもたらしアンリ哲学の根本前提の解明とその意味づけを目指す。考察の手順は、以下の通りである。本論は、まず『顕現の本質』第二十五節に着目し、従来行われてき

た自己触発解釈を問い直し、自己触発概念の中心に「超越の形成作用」を読み込む（第一節）。次に、この自己触発概念の導出が、カントと対立しつつ、思惟の純化を経由して意志へ遡行することを確認し（第二節）、この操作の背後にデカルト的コギトの残滓を看取する（第三節）。最後に、コギトからスムへ至るアンリの歩みを、ハイデガーのそれと比較することで、時間からの根本的離脱を企図するアンリの自己触発概念の新たな意味づけを試みる（第四節）。

第一節 受容作用か、形成作用か

ハイデガーは、カント書において、超越論的構想力を、悟性と直観との「二つの幹の根」として解釈し、この自発性と受容性の両性格を備えた超越論的構想力の内的時間性格を、純粹直観の内的構造のなかに見出す。この周知のカント解釈について、アンリは、『顕現の本質』第二十四節において分析し、特にハイデガーが、純粹直観の構造を時間的自己触発として理解する地点に注目する。

ハイデガーは、純粹直観において、いかに時間そのものが自ら今系列の純粹継起としての時間を産出しつつ、それを受容するかを問う。

「純粹継起」としての時間が、時間自身によって形成されるとすれば、この時間自ら形成した時間を時間を受容すること、すなわち時間による時間の自己触発が、純粹直観の構造として取り出される。

アンリは、この構造を次のように理解する。アンリはまず、一方で純粹継起としての時間を「純粹時間」や「地平」と呼び、他方でこの純粹時間を産出する時間、また自ら産出した純粹時間によって触発される時間を、「根源的時間」や「超越」と呼ぶ。次に、純粹時間による根源的時間の触発、地平による超越の触発を、ハイデガーの提出する時間の自己触発の構造として理解する。根源的時間は、純粹時間を前もって形成し、それを自己に関係させて保持するがゆえに、自発的思惟と受容的直観の二つの幹の根たりうる。

ここでアンリは、純粹時間と根源的時間との区別の確定に注力し、この区別の確定によって、根源的時間の現出様態の未規定性を抉出しようとする。ハイデガーの解釈は、一方で、純粹時間が根源的時間を触発する仕方については規定するが、他方で、純粹時間によって触発される根源的時間そのものがいかに現出するかについては明らかにしないからである。

ハイデガーにおける自己触発解釈の不十分さは、すでに第二十三節の超越論的構想力解釈への批判において指摘されていた。根源的時間と純粹時間との関係は、超越論的構想力の作用とその所産との関係として理解される。ハイデガーは、構想力の所産の現出様態については規定しながら、構想力の作用そのものの現出様態を未規定のまま放置する。

カント書及びそれに関するアンリの読解の詳細な再現やその正否の判断は、ここでは問題ではない。本論の問題関心に照らして重要な点

は、アンリの自己触発概念の彫琢が、超越論的構想力の備える二重の能力、すなわち地平の形成作用（能力）とその受容作用（能力）とをめぐって展開される点である。

アンリは、ハイデガーへの批判において、この二重の能力のうち、まずは後者に照準する。アンリは、ハイデガーの自己触発を支えるものの、「自己触発の究極的可能性」(EN233)を、超越論的構想力の受容作用、すなわち超越論的構想力がその所産を受容する能力のなかに見出す。実際、アンリは、第二十四節において次のように述べる。「しかしながら、超越の純粹作用に対立を喚起することは、時間地平を形成する限りでのこの作用の事実ではなく、時間地平を受容する限りの作用の事実である。〔・・・〕それゆえ、存在の超越論的地平の顕現は、その根拠を、地平を形成する時間ではなく、地平を受容する時間のなかに見出す」(EN233、傍点筆者)⁽²⁾。超越（超越論的構想力）は、地平を形成し、それを受容することによって地平を顕現させるが、ここで強調すべきは、この地平の顕現において、超越による地平の形成作用ではなく、もっぱらその受容作用が重視されている点である。したがって、ここでアンリは、超越の現出様態の未規定性の克服には、超越の受容作用の規定こそ必要だ、と主張しているかにみえる。

アンリは、第三十一節において、この受容作用を一層細分化する。まず地平を受け取る超越の受容作用を「超越の受容性」と呼び、一層根源的な受容作用を「内在における受容性」と呼ぶ(EN299)。この「内在における受容性」について、アンリは「本質が自分自身を受容する可能性」(ibid.)と定義する。「本質」とは、「超越論的構想力」、あるいは「超越」と同義である。本質の自己受容とは、超越の自己受容を

意味する。超越はその所産を受容する前に、自分自身を受容する。「超越は受容される」(EM292)。

次にアンリは、この「受容性概念の二分化」(EM280)に従い、受容性の内容についても区別し、それぞれ「超越的内容」と「内在的内容」と呼ぶ。最終的に超越そのものの現出状態に規定を与えるのは、「内在的内容」が、「内在における受容性」において受容される構造である。ハイデガーの自己触発が、純粹時間による根源的時間の触発、「自己による触発」であるとすれば、この自己による触発が逸失した根源的時間自身の現出状態は、超越自身の自己受容、すなわち超越自身の自己触発によって、十全な表現を得る。この後者の自己触発を、アンリは「自己の触発」と呼び、真の自己触発とみなす。

したがって、自己触発概念は、超越の自己受容への廻行によってのみ、その内実を得る。しかしながら、「超越の自己受容」とは、両義的表現ではないだろうか。というのも、それは、超越の形成作用の自己受容と超越の受容作用の自己受容という二つの意味を許容しうるからである。超越は、「内在における受容性」において、地平を形成する作用を受容するのか、それとも地平を受容する作用を受容するのか、曖昧である。第三十一節の受容性の定義は、この点を明示してはいない。しかし、超越が二重の能力に区分される以上、「内在における受容性」を定義する超越の自己受容の意味は確定される必要がある。

「超越の自己受容」が超越の現出状態の未規定性を克服する以上、この問いは自己触発概念の核心にかかわる。この点について、従来、超越の自己受容は、もっぱらその受容作用の自己受容として解釈されてきた。実際、第二十四節の立場は、この解釈を正当化する。しかし、第二十五節は、この解釈に再考を迫るものである。それは、受容作用

の形成作用に対する先行性を明示的に否定し、従来の解釈と食い違う記述を提示するからである。

第二十五節は、まず地平の顕現が、超越による地平の受容作用に基づくことを改めて確認する(EM280)。では、この地平の受容作用は、地平の形成作用に先行するのだろうか。そうではない。アンリによれば、地平の顕現は、「本質が、それによって地平を本質の前に置くところの作用において、地平が可視的となる事実」(Ibid.)を前提する。この「前に置く(*poser devant*)」という作用は、「見る(*voir*)」作用であり、この作用のなかに、受容作用の可能性が「直接的に含まれる」(EM284)のである。

アンリは、「前に置く作用」を地平の形成作用と同義とみなしたうえで、地平の形成はすでに地平の受容を含むこと、したがって、形成作用は受容作用に先行することを主張する。第二十四節のテーゼを覆す次の決定的自問は、この主張を裏づけるものである。「それゆえ、地平の実効的形成が受容性のなかにあるとするテーゼは、転倒されねばならないものとして現れるのではないだろうか」(EM284)。

アンリは、即座に次のように断言する。「地平の受容は、本質が、自分の前に地平を置くことによって地平を形成するところの作用のなかに存する」(EM284、傍点筆者)。アンリは、自己触発の場合、もはや地平を受容する作用のなかに求めることなく、むしろ地平を形成する作用のなかに求める。超越の自己現出において欠けていたものは、地平を受容する作用の自己現出ではなく、超越の受容性の自己現出ではなく、超越の自発性の自己現出「地平の根源的に形成的な作用(*acte originellement formateur de l'horizon*)」(EM285)の自己現出である。

『顕現の本質』第二十五節は、超越の受容性が、超越の自発性に基づくことを明確に主張する。地平を受け取る力ではなく、「地平を開く力の忘却」(EM23)こそ、アンリがハイデガーに向ける批判の本質である。それゆえ、「超越の受容」(EM256)とは、もはや超越の「受容作用」の受容ではなく、超越の「形成作用」の受容を意味する。

従来、超越の自己現出の問いを、地平の形成作用の自己現出に求める解決は、「アンリの受け容れるところとはならない」⁽³⁾とみなされてきた。しかし、アンリ自身、この解決を積極的に受け容れるのである。アンリは、後の諸節では、自己触発を、客観化作用の自分自身による触発(EM304)と呼び、「超越の実在性」を「地平の根源的に形成的な作用によって啓示された実在性」(EM312)と呼ぶ。超越の自己現出としての自己触発とは、まさに地平を形成する、超越の自発性そのものを受容する自己受容として解釈されねばならない。

第二節 直観に対する思惟の独立

以上の通り、自己触発概念の再検討は、この概念の再定義を求める。それは、従来のアンリ理解に対する瑣末な指摘にとどまらず、アンリ理解を根本から捉え直す動機を与える。ここで自己触発に至るアンリの歩みを一瞥しよう。アンリは、超越論的構想力から形成作用そのものを取り出すとき、地平の所産から分離された純粹作用を取り出す。このときアンリは事実上、純粹思惟と純粹直観との相属性を断ち切る。こうして直観からの思惟の分離を経ることなしには「地平の根源的に形成的な作用」へ至ることはできない。この作用は、受容的思惟ではなく、自発的思惟の作用である。さらにこの作用について、アンリは「作用の内的統一」(EM335)の規定を求める。この「同一性」

は「トートロジーの空虚な同一性」ではなく(EM271)、実質的内容を備えた、自発的思惟の自己同一性である。

自己触発概念へ至るアンリの歩みは、自発的思惟の同一性に対して実質的内容を付与する歩みとして浮かび上がる。ここで「思惟」とは、一方で、対象関係的でありながら、他方で、「自発的統合」「統一の機能」を担うとすれば、アンリが、純粹形成作用の「統一」「内的まとまり」を問うたとき、アンリは、思惟の二つの機能のうち、もっぱら「統一の機能」に照準する。しかし、このことは、自己触発が思惟の統一であることを意味するわけではない。自己触発は、思惟の統一の「根拠」であり、アンリは、自己触発の「情感性(触発性、affective)」に関して「情感性と思惟との現象学的異質性」(EM686)をたえず主張するからである。

このことは、自己触発と思惟との微妙な関係を示唆している。一方で、自己触発への遡行は、思惟の直観への依存の遮断、思惟の対象関係的な契機の遮断を意味する。他方、自発性は温存しながら、その「統一の機能」に関しては、確かにその形式性が批判される。しかし、決して思惟そのものが放棄されるわけではない。むしろその形式的統一に内実を与えることが企図される。

では、統一を担いながらも、直観との関連を断った自発的思惟とは何か。アンリはこれを「意志」とみなす。例えば、『顕現の本質』は、自己触発を、「実践的なものとしての理性そのものの情感性における、律法を定立する作用の自己触発」(EM666)とみなす。また、この作用を「力」(EM246)、「努力」「プラクシス」等の術語で表し、その統一を「意志の自己関係性」(GP208)⁽⁴⁾と表現する。

自己触発は、対象関係的思惟を、あらかじめ対象なき思惟の自発

性、すなわち「意志」にまで純化することを求める。「情感性と思惟との異質性」という主張は、確かに自己触発と思惟との異質性を示す。しかし、それは、自己触発が、感覚や感情といった感性的で身体的な次元に位置づけられることを意味するのではない。むしろこの異質性は、自発的思想の現出様態と、直観依存的な受容的思想のそれとの異質性として理解されるべきである。だからこそアンリは、思惟を退けながら、自己触発を「世界なき意識」(EM331)「魂の〔自己〕認識」(GP30)という精神の只中に位置づけうるのである。

自己触発の再検討は、超越の根源的に形成的な作用としての意志の領域を照射する。そして、この意志は、必ず直観からの思惟の純化を経由する。自己触発への接近は、直観へのいかなる参照も本質的に含まない思惟の自発性の純化を要求する。そして、自発的思想の純粹同一性が、直観への参照なしに成立することは、いわば自明の前提である。自己触発概念の再検討が照射するのは、このアンリの暗黙の前提である。

第三節 デカルトのコギトの残滓

自発的思想と受容的思想の区別について、改めてハイデガーの自己触発概念に立ち戻っておこう。ハイデガーは、カント書に先立つ講義において、直観の思惟への依存以上に、思惟の直観への依存を描くことに注力する。「思惟の本質には、規定されるべき或るものへと関係づけることが含まれている」(PIK267)⁽⁵⁾こと、さらには、思惟の同一性が「アприオリにすでに多様の総合のうちに存していなければならぬ」(PIK383)ことを描き出す。ハイデガーは、統一を担う思惟が、それ自体で、同時に対象関係的で受容的あることを論証する。

カント書では、このテーゼを、純粹悟性概念自身が、その規則の描出のために、必ず「図式・形象」として理解された時間への助力を要求するとみなす解釈によって補完する。それが、最終的に、統覚の統一が、総合を前提とし、総合を担う構想力が、統覚に先立つ、(A118)という「純粹理性批判」の一節のテーゼから確証される(KM79-80)⁽⁶⁾。すなわち、思惟は、多様な表象の総合という道を経ることなしには、いかなる同一性の意識ももちえないことが示されることによって、自発的悟性は、自らその自立性を放棄する(KM84)。ここに、ハイデガーは、カントが遂行する「伝統的意味における概念の根源的破壊」を読み解く(KM288)。

この直観と悟性の根源的共属性としての自己触発こそ、ハイデガーにとつては、カントにおける「あらゆる綜合判断の最高原則」の現象学的表現である(KM202)。それに対し、アンリは、他の箇所でも、統覚の分析的統一に対する総合的統一の先行性というカント認識論の根本テーゼを転倒し、分析的統一の優位を主張する⁽⁷⁾。アンリは、こうして「伝統的意味における概念」を擁護する。

こうしたアンリの立場は、ラシエーズ＝レイのカント解釈の立場と共鳴する。彼は、カントの批判的読解を通じて、「分析的方法のために総合的方法を放棄する」⁽⁸⁾ことを試み、合理的心理学へのカント的批判を退けようとする。ラシエーズ＝レイによれば、いかなる時間への依存も必要としない純粹思惟は、分析判断においてこそ、その「能動的形式」を開示し⁽⁹⁾、「思惟の分析的条件」としての「我思う」⁽¹⁰⁾、すなわち「非時間的コギト」こそ、「最高原則」として探求すべき点を強調する。そして、彼が「精神的活動性(activité spirituelle)」と呼ぶ、分析判断において開示される能動的形式的発見こそ、デカルトのコギ

トの偉大な発見であり、この自発的コギトを、直観に従属するカントの受容的コギトに對置する。思惟の直観への依存は、デカルトの思惟にとっては「暫定的なものにすぎない」¹³¹からである。

確かにアンリは、ラシエーズ＝レイ的コギト解釈が自己の對象化を残すがゆえに、自身の自己觸発と同一視することを拒絶する(EK232, GP145note)。しかし、自己觸発への道が、直観からの思惟の純化を経由する限りにおいて、アンリは、デカルト的コギトをカント的コギトに對置するラシエーズ＝レイの図式をひそかに繼承するのである。

ハイデガーの自己觸発が經由する思惟は、それ自体で直観に依存的であるのに対し、アンリのそれは、自己の外へのわずかの参照も必要としない。そのため、前者の自己觸発は脱自を本質とするのに対して、後者のそれはいかなる脱自も含まない。なお、ハイデガーは、再認の綜合で記述された「自己同一化」の契機を、それもまた「時間的」であることを主張する(KM185-186)。分析判断の最高原則もまた、無時間的ではなく再認の同一化に属するような時間性格を表現する(KM196)。分析判断の原理は、その自立性を失い、総合判断の原理との連関に組み込まれている。

ハイデガーが総合判断の最高原則を自己觸発として彫琢したとき、形式論理学と超越論的論理学の根源的な相補関係、両者の「必然的連関」(notwendigen Zusammenhang) (PK267) が視野に収められる。そのための地盤を、ハイデガーは、範疇的直観の分析をはじめとするフッサールによる論理学上の成果に求めている。しかし、この相補関係を、アンリは、思惟の自発性の純化を経由することで退ける。思惟の真理は世界経験への参照を必要とせず、その統一の機能は純粹直観への参照を必要としないこと、この前提を、アンリは、ラシエーズ＝

レイとともに、ハイデガーのカント理解に對置する。ハイデガーが、『「純粹理性批判」を(・・・)フッサールの現象学を背景にしながら読む」(PK431)のに対して、アンリは、ラシエーズ＝レイとともに、デカルトを背景にしてカントを読む。自己觸発概念の再検討が照射するのは、アンリの思考に刻まれたこのデカルト的コギトの残滓である。

第四節 スムの開示

ここで、従来のアンリ解釈に立ち戻ろう。従来、アンリの自己觸発は、地平を受容する作用の自己受容として理解されてきた。この理解は、自己觸発と時間地平との関係を捨象しない。まさに自己觸発が、地平の受容能力であるからこそ、すなわち地平を受容しない限り觸発は生じないからこそ、自己觸発は、時間としての純粹直観と不可分な関係に置かれるのである。

こうした自己觸発理解が、従来、フッサールにおける時間意識の自己構成とアンリの自己觸発との関連づけを可能にし、さらにはキネステーズ感覚の構造をアンリの自己觸発に読み込む解釈を支えてきた¹³²。しかし、アンリは、自己觸発を「どんな志向性からも独立的」(1224)¹³³であり、自我と身体との根源的連関を開示するキネステーズすら「皮相的」であると批判し、自ら自己觸発とキネステーズとの連関を断ち切る。それは、わずかの志向性も含まない「肉の運動」へと送り返される。このような「肉」は、むしろ「精神」ではないかとする批判は、決して誤解ではない¹³⁴。この精神の先反省性とは、一層正確には、無時間性であり、時間との決定的な分離を意味する。自己觸発の構造に、いかなる印象的意識の痕跡も見出せないとする指摘

は、アンリの哲学的前提を一層浮き彫りにする¹⁵⁾。

重要な点は、自発性の純化を経る自己触発概念が、時間との関連を徹底して排除し、自己自身以外のいかなる審級にも依存しない点にある。これを、アンリは「自立性 (autonomie / Selbständigkeit)」と表現する。それは、意志の自律であると同時に、自己触発の完全な自己充足性を意味する。アンリは、デカルトのコギトにとどまることなく、その自立性を徹底化する。自立性を、自己への釘づけ、「同一性の完全な密着 (adherence)」(EM830) と言い換えたとうえで、アンリは、この密着、すなわち自己から逃れられない「受苦」において、「エゴの存在」、すなわちスムが開示されると主張する。

スムは、自己触発によって時間地平とのいかなる関係もなしに現実化される。このエゴの存在は、時間の外に位置づけられた永遠の自己合致、「永遠の現在」(I91) である。この点を示すことこそ、自己触発の議論がその根本において指向することである。自己触発は、デカルトのコギトから外部依存的契機を一掃することによって、そのスムの永遠の自己現前に現象学的規定を与えることを企図するのである。

なお、これに対して、ハイデガーは、スムの問いを放置したわけではない。ハイデガーは、アンリと同じく、カントにおける統覚には、「存立しとどまる自己」、「自・立性」が属している点、これが「我能う」によって性格づけられた「叡智」としての「我」である点を想起させる (PK378)。ただ、ハイデガーは、この叡智としての「我」は、むしろ脱自的な自己触発、あるいは時間化の運動の只中で、事後的に形成される派生態とみなす。

実際、デリダの強調する通り、カントのコギトが、無時間的で恒常的となりうるのは、あくまで、脱自的時間性を起点にすることによって

のみである。しかし、ハイデガーが「非本来的」とみなしたコギトの無時間性は、アンリにとっては、自己触発によって積極的に規定し、起点とされるべき本源的事態なのである。アンリの自己触発は、ハイデガーへの批判によって、非本来的な無時間性をむしろ起点に据えることになる。無時間性が時間性に依拠するのではなく、その逆なのである。

以上のようなアンリの無時間的自己触発は、ハイデガーが退けるヘーゲル的な絶対者、〈現前〉を招来するがゆえに、ハイデガーの自己触発へのその対置は「無益」¹⁶⁾であるとデリダはみなす。しかし、ハイデガーは、このような〈眼前にあるもの〉と命名された時間と不可分の「叡智」が、脱自的時間性からいかに導出されるかは明らかにしない。カント書もまた、「とどまる今 (nunc stans)」すなわち「恒常的現前性」が、「時間への存在の企投において維持されるのではないか」(KMS10) と疑問文で終わらせる。ハイデガーにおける「スム」の意味の未規定性を批判するとき、アンリは、無時間性と時間性の関係逆転をはかりながら、恒常的現前性の不完全な意味づけをはずさずも照射しているのである。

結

以上、本論は、アンリの自己触発の再検討を通じて、自己触発を、超越による地平の根源的な形成作用の自己現出として再定義すると同時に、自己触発が、自発性の純化を経由した結果、デカルトのコギト、さらにはスムの永遠の自己現前に規定を与える概念であることを明らかにした。このことは、ハイデガーの自己触発概念との対立の意味を際立たせることとなった。「受容性」という名のもとで情感性

や身体という感性的外装をまとうアンリの自己触発概念は、実のところ、自発性の純化を経由して無時間的スムの復権をはかるがゆえに、逆説的帰結として「純粹思惟の王国」をも復権させずにはおかない。永遠の自己現前を起点として据えるアンリの自己触発は、ヘーゲル的な帰結に逢着するがゆえに、ハイデガー批判としては無益だ、とするデリダの批判は、まさにこの点を突いたものだろう。

しかしそれは、全くの無益というわけではない。実際、アンリは、この自己触発の開示するスムを、哲学史の様々な場面のなかに見出している。ハイデガー自身、スムを「支配的な存在理解」と認める。たとえそれを出発点におくいかなる方法論的地盤も与えられていないとしても、それを放置することもまたできないとすれば、この点こそ、アンリが、その問いの意味を自覚しないまま、自己触発の探求において漠然と問題視していたことである。アンリの自己触発は、一方でカント書のハイデガーが時間性の派生態とみなした無時間的スムを復権させつつ、他方でその由来をめぐる問題に独自の視座を与えるのである。

- (1) G. Jean, *Force et temps*, Paris, Hermann, 2015.
- (2) M. Henry, *L'essence de la manifestation* (=EM), Paris, PUF, 1963.
以下、アンリ及びハイデガーからの引用は、略号と頁数を文中に直接挿入する。なお、ハイデガーの引用に際しては創文社版全集を適宜参照した。
- (3) 山形頼洋『感情の自然』法政大学出版局、一九九三年、一四二頁。
- (4) M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse* (=GP), Paris, PUF, 1985.
- (5) M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik*

der reinen Vernunft (=PIK), GA. Bd. 25, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.

- (6) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (=KM), GA. Bd. 3, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

- (7) « Destruction ontologique de la critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle », in *Studia phaenomenologica*, IX, 2009, p. 44.
この遺稿の詳細は、拙稿「意識の分析的統一—アンリによるカント批判の意味」(『フシエル・マンリ研究』第四号、二〇一四年)で論じた。

- (8) P. Lachèze-Rey, *L'idéalisme kantien*, 2^e édition, Paris, Vrin, 1950[1932], p. 112.
- (9) *Ibid.*, p. 33 note.
- (10) *Ibid.*, p. 46.
- (11) *Ibid.*, p. 31.
- (12) 山形頼洋『声と運動と他者』萌書房、二〇〇四年、九六頁。
- (13) M. Henry, *Incarnation* (=I), Paris, Édition du Seuil, 2000.
- (14) L. Tengelyi, « Corporeité, temporalité et ipséité : Husserl et Henry », in Michel Henry, *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006, p. 66.
- (15) R. Bernet, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994, pp. 308-316.
- (16) J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*, Paris, Galilée, 2013, p. 268.

(服部敬弘・はっとり ゆきひろ・同志社大学)

メルローポンティの言語論は目的論的か

山 倉 裕 介

はじめに

目的論とは、目的という観点に従って事物や事態を説明する仕方のことである。歴史的に見て、「何のため」という目的因は中世までは重要視されていたものの、近代になって機械論的な自然観が優位になると、自然現象の説明において目的因は排除され、専ら作用因が用いられるようになった。近代以降、機械論との棲み分けにより、目的論の領分を確保する試みが為されて来た。だが、科学の発展に伴って機械論への還元が進んで、目的論の適用分野や役割は小さくなった。そうした中で、現象学は目的論に属しているとされる。現象学全般の目的論的性格を論ずることなど到底出来ないけれども、本稿では、メルローポンティの議論の目的論的性格を検討することで、現象学の目的論性的一端を示したい。

メルローポンティの言語論は目的論的か、との問いに対して、以下のように議論を進める。まず、フッサール現象学のどこが目的論的なのかを検討して、「カント的な意味での理念」という概念を取り出す。そして、この概念の働きを確認する（一節）。次に、メルローポンティの言語論における意味作用の役割を確認した上で、フッサールの言う

「カント的な意味での理念」との繋がりから、目的論的性格をそこに認める。また、意味作用の制度化という事態の、言語論における含意を検討する（二節）。最後に、メルローポンティの目的論の特徴を考察する（おわりに）。

一 フッサール現象学のどこが目的論的か

一一 問題の所在

意識とは何かについての意識であると言われるように、志向性は意識の根本的な特徴である。或るものに自らを向けるという方位性格を持つている点で、志向性は既に目的論的である。また、現われるものを何かとして意味規定し、このように思念された意味を充実しようとする志向性の傾向も目的論的である。志向性についてのフッサールの洞察の中に目的論的な考え方が見て取れる訳で、意識の目的論⁽¹⁾と捉えることが出来るだろう。

意識の目的論の中でも、対象の与えられ具合を示す明証性⁽²⁾が一番の問題となる。明証性には程度があつて、存在と知とが完全に一致する理想的な形態が十全的明証である。不十全な形態に留まる実際の

意識にとって、十全的な明証を巡って目的論的な経験が現われることになる。すなわち、対象の或る規定が対象そのものの完全な規定を目指す経験の場面である。新田^③によると、そこには「対象の完全な知的所有への意志が対象への規定作用（認識作用）を貫いて働いている」（前掲書^③89頁）。けれども、「対象の完全なる自己所与性は、対象の現出が原理的に一面的である限り、けっして実現されることはできない。：（中略）：余すところなく対象を規定し尽くすことは、現出者とその現出との差異が止揚されることであり、パースペクティヴの現出の原理そのものの自己否定を意味することになる」（同前）。つまり、自己否定を孕んでいて実現不可能な究極の目標、それを目指しての認識の過程に目的論的性格が認められる、ということである。そして、この究極の目標としてフッサールが持ち出すのが「カント的な意味での理念」（同前）だとされる。

以上より、「カント的な意味での理念」を実現不可能な目的とする認識の過程にフッサールの目的論の問題が存することになる。次に、フッサール自身の記述を検討してみる。

一・二 「カント的な意味での理念」と統制的原理

「カント的な意味での理念」とは、字義通りには、『純粹理性批判』の中で示される「純粹理性概念」・「超越論的理念」^④であって、悟性使用を原理的に規定する働きのことである。制約を制約する絶対的な制約者であってそれ自体は無制約のもの^⑤のことであり、認識はそれなものの実践的に要請されるものである。カントのこの用語をフッサールはどう捉えているのだろうか。『イデーニー』^⑥第一四三節での議論を簡単に見てみる。

知覚の場面において対象は不全にしか現出せず、したがって不全にしか知覚されない、とされる中で、次のように言われる。

「カント的な意味での」「理念」といふ、ありさまにおいてならば、完全な所与性は、その下図を描かれているのである、—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、もしくは、右の諸過程の領野の姿として、実は、種々様々ではあるがしかし規定された諸次元を伴うところの、しかも確固たる本質法則性によって隔々まで支配されたところの、ア prioriに規定された、諸現出の一連統体が、その下図を描かれているのである」（前掲書^③1頁～83頁）。

果てしなく続く「諸現出の一連統体」は決して完結せず、したがって「完全な所与性」には到達しない。だが「それにもかかわらず、こうした連統体という理念、および、この連統体によって予示されている完全な所与性という理念は、洞察されうるものとして成り立つ」（同書^③1頁804頁）。諸現出が果てしなく与えられても完全な所与性には達しないのだが、その下図としての理念は「洞察されうる」という役割を果たすものとされる。

「カント的な意味での理念」をフッサールが用いる時、到達不可能な目的の位置にそれは置かれるのだが、それだけではなく、無際限の過程の先に目的が在ることを示す役割を担ってもある。目的論的過程において「カント的な意味での理念」が果たす役割について、「十全的な自己所与性は、経験の過程にとっては理念的な極限^{リミット}なのであり、この極限理念が統制的（regulativ）原理として働く」（新田前掲書^③89頁）とされる。つまり、統制的原理たる「カント的な意味での理念」が目的論的過程を導くのである。

「認知の目的論的な過程としての知覚」⁶⁾という論文の中で、十全な所与性を「カント的な意味での理念」とすることの巧妙さをベルネは指摘する。すなわち、果てしない認知過程の先に理念を置くことで、対象の十全な所与性が与えられる可能性は実質的に零になる一方で、「絶対的な明証性においてこの果てしなさの理念がそれでも把握され得る」(前掲書24頁)、という点である。ここから、本来認識不可能な理念という形で事物の十全な所与性が確保されて、「経験的な過程の動的な構造を当該理念が統制する」(同前)ことが明らかになると共に、当該理念は経験的な与件ではないことも併せて明らかになると、ベルネは言う。理念という特徴と共に統制的原理という特徴を「カント的な意味での理念」に認めている点で、ベルネの指摘は新田の先の指摘と重なるものである。

一節では、フッサールの現象学の目的論的な所という点で「カント的な意味での理念」に着目し、その用いられ方を検討した。そして、「カント的な意味での理念」が無際限な過程の目的となると同時に、そうした過程を統制する役割を果たす、という点を確認した。

二 意味作用と目的論

前節では、フッサールの現象学(殊に知覚論)の目的論的な点を確認した。これを踏まえて本節で問うのは、メルローポンティの言語論に目的論的な性格を見出すことは出来るのか、という点である。『シーニュ』⁷⁾の所収の論文「言語の現象学について」を検討する。

二一 意味作用の役割

論者の見るところ、「言語の現象学について」では意味作用signification

という用語を軸にして言語論が論じられている。そこで、この意味作用の役割に着目してみる。

シニール言語学に学んだ成果が反映されているのがこの論文の特徴の一つなのだが、記号は弁別的であるし、国語langueの中には「意味作用の諸差異しか存在しない」(SG110頁)、とされる。すなわち、諸記号の全体が或る意味作用を仄めかすのであって、記号と意味作用が対応した関係にある訳ではない。意味作用の差異が存在し、諸記号の全体との関係の中で各記号は意味作用を伝えるのである。表されるべき何かが始めから存在していて、それに相応しい表現手段と対応させる、というのではないとすると、意味作用はどのように働くのか。

「言語の《言語的な》意味作用というものが存在し、未だ無言の私の志向と諸々の語との間の媒介を果たす」(SG111頁)。

何かを意味しようという志向と語(表現)の間を媒介するのが意味作用の役割だとされる。志向はあっても未だ無言であるため、意味sensや表現は本人すら与り知らぬものである。無言のこの志向を言語的な意味作用が媒介して表現へと齎すことで初めて、思惟や発話が本人にも明らかになる。それでは、どのようにして「媒介」が為されるのか。

言葉を用いる、言語で何かを表現する、といったことをメルローポンティは身体運動の一環として捉える。そして、意味作用の果たす役割も身体運動との対比で説明される。例えば何か物を掴もうとする時、その対象のことをとりたてて思い描いたり、その対象までの距離を計算したりするまでもなく、手を伸ばしてそれを掴むことが出来る。自分の身体と世界との関係はそうしたものである。発話paroleという表現行為の中で或る意味作用が強く訴えるのも同様の仕方である。発話の所作のちょっとした流れで意味作用は表されるのであり、何か考

えたり計算したりして調整するまでもなく、心の機微や体の具合などで意味作用は変わる。つまり、目標を指して所作を行えば自ずと目標に達するのと同様に、意味作用を指して発話を行えば自ずと目標に達するだろう、ということである。そして、「無声の現前」(SG112頁)によって意味作用が志向を目覚めさせる、とされる。このように、表現活動が身体運動と同様に捉えられる中で目標が重視される。その目標の位置に置かれる世界・意味作用の側から、身体運動・表現活動への働き掛けが為されることになる。

二二 意味作用の定義と目的論

これまでのところで、意味作用が目標の位置に置かれることで、何かを意味しようとする志向が表現へと齎される、ということが示された。そして、志向が表現へと齎される具合は次のように記述される。

「私の中の意味深い志向とは……(中略)……諸々の語で充たすべき規定された空虚のことに過ぎず、一言われること或いは既に言われたことに対する私の言わんとすることの余剰分である」(SG113頁)。

そしてこの件の含意が三つに分けて示される。

「a)発話の諸々の意味作用とは常に、カント的な意味での諸理念のことである」(同前)。

実はここで意味作用の定義が示される。発話の意味作用とは、それとして与えられることなしに談話に影響を及ぼすような幾つかの表現行為が収斂する、その先の極のことだと、専らカントに依拠して解釈することももちろん可能である。だが、当該論文の成り立ち⁽⁸⁾からして、フッサールに倣って「カント的な意味での理念」を解釈するのは妥当なことだ、と論者は考える。そうすると、知覚についてのフッ

サールの目的論的な考え方をメルローポンティの言語論に援用することが出来るようになる。このような見通しの下で、この論文の解釈を続けてみる。

二二節の最初の引用の二つ目の含意として、次のように言われる。

「b)したがって表現は決して全体的ではない」(SG113頁)。

理念としての意味作用が目標の位置に置かれ、それとは認識出来ないにしろそれを目指して表現が為されるものの、この表現が完璧に行われることはあり得ない。どんな表現手段であれ、また何処の国語であれ、完璧な表現などというものは存在しない。

「表現においては、言外の意味が常に存在する。或いはむしろ、言外の意味という考え方は棄却すべきだ。この考え方に意味があるのは、一國語(通常は自分達の国語)を私達が模範と看做し、表現の絶対的なものと看做す場合だけである。だが実際には、意味作用や諸事物そのものに至るまで『いわば手によって』私達を導くことは(全ての国語と同様に)一國語には出来ないのである」(同前)。

意味作用が理念である以上、表現は理念に近似しても差分は必ず残る。実際のところ表現には、言外の意味が常に存在する。この点で表現は全体的ではない。確かにその通りなのだが、直後に「あらゆる表現が言外におわせるからといって、それが不完全だとは言わないことにしよう。曖昧さなしに了解される限りで、あらゆる表現は完全だと言おう」(同前)、とメルローポンティは記す。この点を指摘するの

が、二二節の最初の引用の第三の含意である。

「c)こうした表現行為であるとか、発話の言語学的な意味とその発話が目指す意味作用との超越によるこうした結合であるとかとは、私達語の主体にとって、……(中略)……さもないければ無声状態でしか私達に現

前しない諸々の意味作用の私達による所有の手掛かりであり、獲得である」(SG112・113頁)。

理念としての目標の位置に置かれる意味作用と、それを目指す発話の意味との「超越によるこうした結合」とは、本来それとして認識出来ない筈の意味作用を手に入れることだ、とされる。理念としての意味作用を目指して表現活動(発話)は行われるものの、何処まで行っても差分が残って到達しない(超越)。しかし、到達はしないながらも意味作用を目指し続けているという点で、表現活動の意味はそうしたものとして明らかになる(意味作用への到達＝結合)。言外の意味が残るから表現が「不完全」・失敗になるのではなく、意味作用を目指し続けて「曖昧さなしに了解される限りで」その表現は「完全」・成功なのである。

二・二節で見てきた通り、「カント的な意味での理念」として意味作用を目標の位置に置き、そこを目指して表現活動(発話)が行われる。意味作用にそれが到達することはないのだが、意味作用を目指し続けている所に意味が生じる。表現活動の意味が成立する過程をこのように捉えるメルロー・ポンティの言語論に、目的論的性格を認めることが出来るだろう。

二・三 意味作用と制度化

「カント的な意味での理念」としての意味作用を目的とする目的論的な過程を二・二節では見たのだが、その意味作用について次のようなことが言われる。

「諸々の意味作用が恣になったのは、私が持つていて、頼りに出来る意味作用としてそうした諸々の意味作用がそれらの時代において制度化さ

れ、institueesた時であつた」(SG113頁)。

すなわち、表現豊かな作用によって制度化されることで、意味作用が恣になる、ということである。これはどういうことなのか。まずは「恣にdisponibleなる」点に着目する。

そもそも或る主体(語り手)が表現するのは、他者(聞き手)のためばかりではなく、自分の志向を自ら知るためでもある。発話という表現活動の中で意味深い志向が自他にとつて明らかになるのは「恣になる諸々の意味作用の体系において等価物を」(SG113頁)見出すことによってである。恣になる意味作用の体系としてここで挙げられるのは、語り手や聞き手にとつての国語や文化全般である。つまりは、意味を成す道具として既に用いられている言語学的な配列や文学の分野・類型、表現様態などである。こうした既存の意味作用のお蔭で、語り手にも聞き手にも新たな意味作用の形成が促されるのである。それでは「カント的な意味での理念」である意味作用をこのように恣なものにする制度化とは何なのか。

制度化というのは、「コレージュ＝ド＝フランス」での講義(「私的・公的な歴史における《制度化》」)において扱われた概念である。制度化とは経験の出来事のことであつて、その経験自体及びその周囲の諸経験に対して意味を齎すものであると共に、その意味を沈殿させて以後の捉え直しの基点にしていくようなものである、と規定される⁽⁹⁾。制度化という次元(基準・座標軸)の創設によって齎された意味というのは、後からの変化を被ることになる過程的なものである。つまり、先行するものを捉え直すという側面と共に、後の変化を先取りしているという側面が制度化には備わっている。メルロー・ポンティの言う制度化がこうしたものである時、意味作用の制度化とはどのような事態

なのか。

制度化の規定によると、意味作用の制度化とは意味を沈澱させる出来事のことである。すなわち、或る表現活動において意味作用が意味を成した、語り手と聞き手の双方に「曖昧さなしに了解される」(SG12頁)表現になった、という事実がその意味作用の履歴に加わる、ということである。所与の状況の中で意味を成立させた実績を重ねることで、意味作用は使えるもの・「頼りに出来る」ものになっていく。こうして、恣になる意味作用の体系が出来る。ここでまた制度化の規定に戻ると、意味作用の制度化とは周囲の諸経験に意味を齎す出来事のことである。先述した通り、「恣になる諸々の意味作用の体系において等価物を」(SG13頁)見出すことで表現には意味が生じると、諸々の意味作用の体系の上に新たな意味作用が促される。換言すると、恣になっていく既存の意味作用を捉え直すことで新たに意味が生じる(表現が成り立つ)し、沈澱した意味作用は新たに生じる意味(表現)を先取りしていることになる。

それでは、目的の位置に置かれる意味作用が制度化されるその含意は何なのか。意味作用に係る先取りと捉え直しについて、次のように言われる。

「いずれにしても、先取り(「前保持Vorhaben」)及び対を成す捉え直し(「追行Nachvollzug」)とに真理の場合は留まるだろう。先取りによって、既得の各発話や各真理は認識の領野を開く。また捉え直しによって、認識のこの生成或いは他者とのこの交渉を私達は締め括るし、そうした生成や交渉を新しい見方へと収縮させる。現在の私達の表現豊かな作用について言うと、先行する諸々の表現作用を追い立てたり、それらを継承した上でただ取り消したりする代わりに、何らかの真理をそ

れらが含んでいた限りで、現在の表現作用はそれらを救い維持し捉え直す。そして、他者の表現豊かな作用(たとえそれが昔のものであれ同時代のものであれ)に関しても、同じ現象が生じる。私達の過去の諸々の約束を私達の現在に保持し、他の諸々の約束を私達は保持する」(SG19頁)。

ここで真理と呼ばれているのは、意味作用のことと考えて差し支えない。現在の表現活動においては、先行する表現活動や他者の表現活動に何らかの真理が含まれる限りで(先取り)、それらを救い維持し捉え直すことが行われる(捉え直し)。過去及び他者との約束から現在は成り立っている。つまり、現在の経験と過去や未来の経験を整合させる、そして私の経験と他者の経験を整合させる、というのがこの一節の含意である。すなわち、実際の表現活動という事実の積み重ねを経て制度化されてきた現在の意味作用(真理)、これを目的(理念)とする目的論的な過程として表現を捉えることで、言葉の問題に関して、時間を超えての整合性と相互主観的な整合性を併せて真理を確保する、ということである。

二節では、メルローポンティの言語論に目的論的な性格が認められるかどうかを検討してきた。「言語の現象学について」で纏められるメルローポンティの言語論において、志向と表現を媒介する役割を意味作用が果たすことを確認した。そして、その意味作用が「カント的な意味での理念」と定義されることから、一節で見たフッサールの場合と類比的に、意味作用を目的とする表現活動の過程に目的論的性格を認めた。さらに、メルローポンティの言う意味作用の制度化を解釈し、事実を積み重ねる中で真理を確保するという含意を看取った。

おわりに

フッサールの用いる「カント的な意味での理念」に目的論的性格が認められることを利用して、意味作用を「カント的な意味での理念」と看做すメルロー・ポンティの言語論にも目的論的性格が認められることを見てきた。確かに、メルロー・ポンティの言語論には目的論的性格を認める余地があるので、当初の問いに対しては、メルロー・ポンティの言語論は目的論的だ、との答えを与えることが出来る。だがそこには、フッサールがそもそも考えていた目的論とは趣旨が異なる、との但し書きを付ける必要がある。

この点に関して参考になるのが、意識の目的論に関してフッサールとメルロー・ポンティの比較を行ったドーエン・ハウアーの研究⁹⁰⁾である。ドーエン・ハウアーによると、志向的な能作の終点の有無がフッサールとメルロー・ポンティの違いになる。「フッサールにとっては原則として、志向的な諸能作の流れに対して、能く定義された或る終点、*terminus ad quem*が存在する」(前掲書161頁)。だがメルロー・ポンティにとっては、「志向的な諸能作の流れに対して、能く定義された終点、など原則として存在しない」(同前)。本稿一節で見た通り、フッサールの場合、目的論の目的となる「カント的な意味での理念」には統制的な原理という特徴が認められたのであり、これを「終点」と看做すことが出来る。二節で見たように、メルロー・ポンティの場合、目的論の目的とされる意味作用が制度化されるので、目的・「終点」は変化・変更を被り得る。確かに、ドーエン・ハウアーの指摘する違いは存在する。だが、論者の見るところ、両者の違いはもつと根本的な所に及ぶ。

注(1)で触れておいたように、メルロー・ポンティは意識の目的論に言及している。そこでは、「世界の投企として」の意識と「認識に対して

その目的を規定するような」世界、と言われる。つまり、世界に働きかける意識と、意識の側を或る種規定する世界とが並べられている。意識の目的論と言いながら、意識の側から目的を目指すという側面と同時に、世界の側から目的を規定するという側面が働いていることを、メルロー・ポンティは指摘する訳である。意識の働きだけを強調するのではなく、意識と世界の相互性に着目する所にメルロー・ポンティの目的論の特徴が存する。そしてこの特徴は制度化の考え方に通じるのである。

制度化というのはそもそも、「意識の哲学の諸困難への一つの薬」(RC59頁)として考案された概念である。意識による構成(意識の哲学)に陥らないよう、制度化の様々な道具立てが用意される⁹¹⁾のだが、主体(意識)と世界の相互性もその一つである。構成に代えて制度化を採る立場に在るメルロー・ポンティとしては、意識と世界の相互性を重視する目的論を唱えることになる。一方フッサールの場合、意識が世界を構成するという基本は揺るがないため、目的に向けて統制するという目的論を考えることになる。つまり、フッサールとメルロー・ポンティの間には、構成と制度化という考え方の違いが大元に在って、目的論の「終点」の有無となってそれが現われているのだ。

「言語の現象学について」の最終盤に次の記述がある。

「ハイデガーが定義していた意味でしか、合目的性*teleon*は存在しない。というのも、合目的性とは、偶然性に晒されると共に営々と作り直される統一性の揺れのことだ、といったことをハイデガーは言っていたのである」(SG122頁)。

置かれている目的が偶然の揺れを孕んでいる、すなわち、事実の積み重ねによる変化の過程(制度化)を目的自体が経ている、これがメル

ローポンティの目的論なのである。

注

- (1) 意識の目的論について、『知覚の現象学』序文の中でメルローポンティは次のように言及する。「重要なのは、以下のように意識と世界を再認することである。意識については、世界の投企として意識自体を再認することであり、意識が包含するのでも所有するのでもないけれども絶えずそこへと向かって行く先の或る世界へと向けられた意識自体を再認することである。また世界については、その個体の止むを得ない統一性が認識に対してその目的を規定するような、そうした前客観的な個体として世界を再認することである」(*Phénoménologie de la perception* (Gallimard 1945), XII-XIII頁)。なお引用内で、傍点部は原文斜字体、鉤括弧内は原文大文字、引用符(《》)は原文のまま。拙訳による引用箇所において以下同じ。
 - (2) 「明証性は、意識生活全体に関わる、総合的、普遍的な志向性の在り方であり、これによって意識生活は一つの普遍的な目的論的構造を具備」(Husserl, E. *Formale und transzendentale Logik* (Max Niemeyer Verlag, 1929) 143頁/立松弘孝訳『形式論理学と超越論的論理学』(みすず書房二〇一五年一月) 179頁) する、とされる。
 - (3) 新田義弘『現代哲学—現象学と解釈学』(白菁社 一九九七年二月)
 - (4) Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft* (Felix Meiner Verlag, 1998) 427-441頁 (B版377-396頁) 参照。
 - (5) Husserl, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Felix Meiner Verlag, 2009) (渡辺二郎訳『イデーニーⅡ』(みすず書房 一九八四年六月)) 出所を示す際には、斜線(／)の前に原典の頁、後に邦訳書の頁を記す。
 - (6) Bernet, R. 'Perception as a Teleological Process of Cognition' (Tymieniecka, A.-T. (ed) *The Teleologies in Husserlian Phenomenology The Irreducible Element in Man Part III 'Telos' as the Pinotal Factor of Contextual Phenomenology* (The Yearbook of Phenomenological Research volume IX (D. Reidel Publishing Company, 1979)) 119-132頁)
 - (7) Merleau-Ponty, M. *Signes* (Éditions Gallimard, 1960) フォト「SG」を略記。
 - (8) 第一回の国際現象学会議での報告を基に作られた論文である (SG105頁 脚注1参照)。
 - (9) Merleau-Ponty, M. *Résumés de cours Collège de France 1952-1960* (Éditions Gallimard, 1968) (フォト「RC」を略記) 61頁参照。
 - (10) Dauenhauer, B. P. 'The Teleology of Consciousness: Husserl and Merleau-Ponty' (Tymieniecka前掲書) 149-168頁
 - (11) RC60頁 & 'L'institution - La passive Notes de cours au Collège de France (1954-1955)' (Éditions Belin, 2003) 33-38頁を参照。
- (山倉裕介・やまぐら ゆうすけ・洛和会京都厚生学校非常勤講師)

志向性と気遣い

若 見 理 江

フッサールは『イデーン』への後書き（一九三〇年）で、現象学的還元を理解しない異論、つまり「内世界的主観性（人間）から超越論的主観性への上昇」を理解しない異論を批判している（Hua V, 140）。名前は挙げられていないが、批判の対象にハイデガーが含まれていることは明らかであり、こうしたフッサールの見解に倣い、ビーマルやラントグレーベをはじめとして多くの研究者がハイデガーは還元を拒否したと見なしてきた⁽¹⁾。

これに対して、メルロ＝ポンティはハイデガーの世界内存在は現象学的還元を土台としてのみ現れたと述べており⁽²⁾、トゥーゲンツハットはハイデガーにエポケーや還元が見られないのは、彼がそれを拒否したからではなく、フッサールの立場を徹底したからだとしている⁽³⁾。またベルネットは、ハイデガーの還元を「道具の故障」と「不安」の二つの側面に見出し⁽⁴⁾、クルティヌは、ハイデガーが「気分は[...]...と自己を向ける[...] Sichrichten auf...を真つ先に可能にする」(SZ, 137)と述べていることを踏まえ、「突発的に生じる」という不安の特性に「還元の動機づけ」という問題、つまり「自然的に」生きている生がいかにして現象学的還元を実行し、超越論的

態度へ移行するかという問題に対する優越性を指摘する⁽⁵⁾。しかし以上の立場も、ハイデガーが還元をたんに拒否したのではないと考えている点では支持できるが、ハイデガーが「方法」の問題を重視していたことを見落としている。

たしかに、多くの人が指摘しているように、ハイデガーは「フッサールの還元」を斥けた。だがそれは、ハイデガーが「自然的態度における事象的現存在の説明」⁽⁶⁾に終始したことを意味するのではなく、「自然的態度」においても「現象学的・超越論的態度」においても働いているはずの「志向的なものの存在」(GA20, 171)、すなわち「気遣い Sorge」が省みられないからであり、そのことによって「現象学的無前提性」(GA9, 6)がかえって損なわれるからである。『存在と時間』の注では、「気遣い」概念はアリストテレス存在論を背景に、アウグスティヌスの人間学を解釈しようとして獲得されたと説明されているだけで (SZ, 199 Anm.; vgl. GA64, 18, 44 Anm.)、フッサールについては言及されていない。しかし、ハイデガーは一九二一年の講義「アウグスティヌスと新プラトン主義」で、アウグスティヌスの諸概念を「志向的」様態として説明しようとしており (GA60, 191, 248,

251)、また「ナトルプ報告」(一九二二年)では、アリストテレスの「運動」概念を重視し、「氣遣い」と *Sorgen* やその動性としての「頽落 Verfallen」を「志向的」様態として捉えようとしていた (GA62, 356, 365)。それゆえ、ハイデガーの「氣遣い」概念は、アウグスティヌスの「憂慮 cura (Bekümmerng)」を下地になっているとしても、その解釈を導いているのはフッサールの「志向性」である。

本論文では、ハイデガーの「氣遣い」概念が、フッサールの『イデーンII』における「志向性」の考察から根本的な着想を得ており、フッサールの現象学的還元を見直すなかで形成されてきたことを明らかにし、そして『存在と時間』では「氣遣い」に即した現象学的還元が試みられていることを示したい。

一、傾向と動機づけ

ハイデガーは『存在と時間』の注で、「事象そのもの」を開示することにおいて他の誰よりもフッサールに負っていることについて述べ、フッサールが「未発表の諸探究」を自由に見せてくれたことに感謝の意を表している (SZ, 38 Ann.; vgl. GA64, 17 Ann.)。「未発表の諸探究」が何であるかは示されていないが、一九二五年の講義『時間概念の歴史への序説』ではフッサールから『イデーン』第二部の手稿を贈呈されたことが言及されており (GA20, 168)、これが「未発表の諸探究」に含まれていたと考えられる⁹⁾。しかし一九二五年の講義では『イデーンII』は否定的に扱われており、『存在と時間』もフッサールに対する全面的な批判のように読める。実際フッサールはそう受け取った。ハイデガーが注で述べていることは、フッサールに対するたんなる世辞にすぎないのだろうか。それとも本意だろうか。本意であるならば、

『イデーンII』の内容が『存在と時間』の核心部の形成に大きく関わっているはずである。

ハイデガーは一九一九／二〇年の講義『現象学の根本問題』で「事実的生」を「即自的生 *Leben an sich*」と表現で特徴づけている。即自的生とは、事実的生が自分自身の生に疑問をもたず、自分自身との「距離」が欠けてゐる状態であり (GA58, 29)「自足性 *Selbstgenügsamkeit*」という性格をもつ。ハイデガーはこれを「志向的構造」(GA58, 31)として捉え、「動機づけ *Motivation*」や「傾向 *Tendenz*」という言葉によって説明する。「自足性は、即自的生の特徴的な動機づけ方向であり、しかも即自的生がその動機づけを自分の事実的な経過そのものから受け取る動機づけ方向である」(GA58, 31)。また、別の箇所では次のように言われている。「新たな傾向の動機づけの原理的な仕方 *Wie* と、新たな傾向の経過形式や充実形式の原理的な仕方は、即自的生の『自足性』として術語的に設定されるべきことである」(GA58, 41)。「動機づけ」方向からは「傾向」が生じ、「受動的に(自発的にではなく)働く傾向の反復的・応答 *Re-agieren* の仕方」として「習慣 *Habitus*」が形成される (GA58, 68-69)。ハイデガーは、こうした不断の流れのなかで、「生傾向」が一定の状態を維持し安定化することによって、「世界」(周囲世界、共同世界、自己世界)が輪郭づけられていくと考えていた。

一九一九／二〇年の講義に頻繁に見られる「傾向」および「動機づけ」という言葉は、フッサールが『イデーンII』第三篇の、とりわけ第二章「精神的世界の基本法則としての動機づけ」で「人格主義的態度」(自然的態度)を説明するさいに用いていた表現でもある。フッサールは、「自然の事物と人間」との間における「因果関係」とは異なっ

た、「動機づけ」という志向的關係が「周囲世界の事物と人格」との間や「人格と人格」との間にあると言う。たとえば事物と人格の關係の場合には「事物的統一体（ノエマ的統一体）」が「傾向」の出発点となり、自我をそれ自身のほうへ引きつけ、自我はその刺激に従いあるいは逆らひ、判断や活動をする（Hua IV, 189）。また人格と人格との關係においては、嫌いな人を見て避けたり、精神的な活動において相手に賛同したり拒否したりする（Hua IV, 192-193）。「人間は互ひに『動機づける力』をもっている」（Hua IV, 192）のであり、フッサールは能動的な「態度決定による態度決定の動機づけ」（Hua IV, 220）と「傾向」に従う自我を導く「受動的な動機づけ」（Hua IV, 223）があることを指摘する。こうした種々の動機づけによる相互影響によって、「共通の周囲世界に対する諸人格の統一的な關係」（Hua IV, 193）がつくられ、そして「一つの共通の周囲世界」（Hua IV, 191）が成立しているのである。

ハイデガーとフッサールの關係を考えるうえで、とりわけ興味深いのは『イデーンⅡ』の次の箇所である。フッサールは、人格は他人に影響されており、「私」のなかに「自分固有の *eigen*」思想や感情と「他人の *friend*」思想や感情が混在していることを指摘したうえで、次のように続けている。「他の諸人格に由来する傾向と並んで、不特定の一般性の志向的形態において生じる風習、慣習、伝統、精神的環境の強がある。つまり『ひと』はこう判断する、『ひと』はフォークをこのようにもつといったことであり、社会的集団や階級などの要求である。またこれらに対してもひとは受動的に従ひ、あるいは積極的に態度を決定し、自由に判断することができ」（Hua IV, 269）。フッサールは受動的な「連合による動機づけ」と區別して、能動的な態度決

定による動機づけを「理性の動機づけ」とも呼んでいるが（Hua IV, 223）、「理性の動機づけ」に導かれた「他人の影響に受動的に服従せず、私が自分自身で決断すること」に「理性の自律」を見出すのである（Hua IV, 269）。

以上の箇所は、「存在と時間」における「ひと *das Man*」および「本来性 *Eigentlichkeit*」の議論を想起させる。ハイデガーは、現存在が「ひと」へと喪失することによって「課題、規則、規準、緊急事、活動範囲」（SZ, 268）といった身近なことに關してすでに決定がなされてしまっていることを指摘し、ひとへの喪失から自己を取り戻す必要性を主張する。ハイデガーは言う。「ひと自己から本来的な自己存在への実存の変様は、一つの選択を後から取り戻すこととして遂行されなければならない。だが、選択を後から取り戻すということは、この選択を選択することを、つまり自分固有の *eigen* 自己に基づいてある存在可能へと決断することを意味する」（SZ, 268）。非本来性は、ひとが与えてくるがままに選択肢を受け入れているあり方であり、本来性は、これまで自分が受動的に従ってきた選択をもう一度捉え直すあり方である。フッサールもまた「受動的な動機づけ」と「理性の動機づけ」との絡み合いについて次のように述べている。「私が再び自由に活動するならば、私はたしかに習慣にも従っているが、しかし自由な決断における動機に従ひ、理性に従っているかぎり、私は自由である」（Hua IV, 255）。「習慣」と「自由な決断」との二重性は、「選択を選択する」という、ハイデガーにおける「非本来性」と「本来性」の関わりを思わせる。ハイデガーが受け取った草稿に以上の箇所があったかどうかは判断できないが、ハイデガーの本来性概念が「動機づけ」の問題と関わっており、フッサールの「理性の自律」と問題意識を共

有していることは見て取れるだろう。

しかし一九二五年の講義では『イデーンⅡ』はもっぱら批判的に扱われている。ハイデガーは何を問題にしたのだろうか。

二、方法としての動機づけ

フッサールにとって、世界に入り込んで生きている自然的態度から哲学する現象学的態度への移行を実施するのが「エポケー」であり、「現象学的還元」である。これによって、自然的態度においてとっていた見方が遮断され、「超越論的主観性（純粹意識）」が現象学の対象領域として取り出される。ハイデガーは一九二五年の講義で『イデーンⅡ』の「人格主義的態度」は、「自然実在性」として考えられているのではないが、依然として「絶対的意識のなかで超越として構成される世界実在性」(GA20, 173)と一つ考えられていることを指摘していた。つまり、人格主義的態度（自然的態度）は現象学的態度による「反省（自己の観察）」の対象であり、人格主義的態度から現象学的態度への転換を促す経験に関する議論は見られない⁽⁸⁾。

しかしその一方で「理性の自律」は、人格主義的態度の性格づけを超えて、現象学的還元を経た現象学的態度の特徴を指示している⁽⁹⁾。たしかにフッサールは「信じる」や「態度決定する」という「能動的な動機づけ」も、一つの「意識流」に属しているかぎり、「以前の意識」と「以後の意識」が「習慣 Gewohnheit」の法則に従っていることに言及し、「……私が一度Mを信じたならば、新たな場合において再びMを信じる連合が成立する」(Hua IV, 223)ことを指摘しているが、どのようにして「他人の影響に受動的に従っている」あり方から「他人の影響に服従せず自分自身で決断する」あり方へ、究

極的には「理性の自律」へ至るかは不明である。一九三〇年の『イデーン』への後書きにおいても、フッサールは、自然的生はあまりに「自然的に」生きているがために、現象学的還元を介して超越論的自己省察を遂行する動機をもたないということに触れつつも、現象学的還元によってはじめてその意味が明らかになるとして態度変更の過程を問題にしていない。

これに対し、初期フライブルク講義を見ると、ハイデガーが「方法」の問題を重視していたことがわかる。もともとこの時期、フッサールに対しては批判よりも積極的に評価する発言が多く見られる。一九一九年の講義「哲学の理念と世界観問題」では、現象学にとって方法の問題が中心的位置を占めていることが指摘され、現象学において目覚めた学的態度の「厳密さ」が賞賛されていた(GA56, 57, 110)。「厳密さ」という言葉はフッサールの「厳密学としての哲学」(一九一〇年)に由来する言葉である。一九一九／二〇年の講義では「現象学の理念」は「生の根源学」によって規定され、これが「厳密学」と呼ばれている(GA58, 78, vgl. GA58, 81, 137)。ハイデガーは言う。「現象学としての学的哲学の本来の対象領域は即自的生においてまったく出会えれない」(GA58, 29)。そうであるならば、「どのような厳密学的な意味において、即自的生はそもそも疑わしくなりうるのだろうか」(GA58, 43)。ハイデガーは、いかにして「即自的」に生きている事象的生が自分の生から出づ「即自かつ対自的生 Leben an und für sich」に至るかを考える。「即自的生」は「自足性」という「動機づけ方向」によって規定されていたが、それに加えて「事象的生から外に出る」ための「根源学・動機づけ」(GA58, 86)が問われるのである。「問いは、つまり生の絶対的根源学の理念の——しかも事象的生から

の——動機づけである」(GA58, 86)。このことは「事实的生は、事实的生から出ようとする学にそれ自身動機を与えなければならない」(GA58, 174)と「つづ」ことを意味している。ハイデガーが事实的生を「傾向」と「動機づけ」の連関によって説明しようとするとき、たんに事实的生のあり方を明らかにすることが意図されているのではなく、事实的生がそれ自身のほうから自らを問いへもたらしっていく「方法」が同時に問題になっているのである。

では、その「方法」とはどのようなものか。一九一九／二〇年の講義でハイデガーはしばしば「現象学的還元」についても言及していた(vgl. GA58, 123, 151, 156, 162 Anm., 250, 254)。ハイデガーは「はじめから諸体験をひとまとめにして志向的と見なし、その上さらに、事物把握をする諸体験(たとえば諸知覚)から出発する」(GA58, 254)フッサールの現象学的還元を斥けつつも、フッサールの還元「理解可能なもの、純粹な自足性の圏域を限界づけること」(GA58, 250)という側面を見出している³⁰。フッサールの現象学的還元においては、「私はまさに共にしないのであり、いかなる立場もとらず、エポケーを行使する」(GA58, 254)。これに対して、ハイデガーは体験を「共に歩む」mitgehen (GA58, 124, 254)を主張する。事实的生は「傾向の生き生きとした連関」(GA58, 208)であり、自らの「傾向」と「動機づけ」の絶えざる交錯連関から逃れることはできない。しかし「傾向」には「動機づけの傾向」としてそれまでの流れに追隨するだけでなく、新たな方向へ向かわせる「傾向の動機づけ」の側面が属している。ハイデガーは「現象的な体験・「志向的」性格としての離れる」と Abbrücken ab つづ 同時に意味付与である」(GA58, 70)と述べている。つまり、事实的生の「傾向・動機づけ」連関に同行しつつ、

「新たな傾向の投入」(GA58, 70)という仕方では「意味付与」を繰り返すことで、事实的生を即目的領域から引き離しながら、「一歩一歩、事实的生の外へ出て」(GA58, 221)行かせることを目指すのである。

しかし「事实的生の外に出る」とは、どのようなことだろうか。フッサールにおいて還元は「絶対的な無前提性への還元」(Hua V, 160)を意味するが、ハイデガーがこうした還元と与しないのは明らかである。「事实的生の外に出ること」はそもそも可能なのだろうか。

三、類落の動性と反対運動

一九二一年の講義「アウグスティヌスと新プラトン主義」では、アウグスティヌスの『告白』第一〇巻を中心に「記憶 memoria」や「忘却」³¹が「志向的」関わりとして解釈されており(GA60, 191)、『存在と時間』の「氣遣い」や「類落」(とくに「好奇心」)につながる議論が見出せる。アウグスティヌスによれば、人間の意志は「真理＝神」を求めつつも、欲望の「誘惑」に屈して転倒しており、それが「習慣」となっており、欲望の赴くままに身をまかせている。そして人間の精神は、もともと「一」なるものであったが、「罪」により、意志が「分裂」して「多」へ「分散」しているのであり、本来の状態へ戻るには自らを統一させてくれるもの、すなわち「真理＝神」を必要とする。ハイデガーはこうしたアウグスティヌスの考察を「現象学的に」(GA60, 210)解釈する。つまり、意志の「葛藤(分裂)状態 Zwiespältigkeit」や「誘惑／試練 tentatio」による「離反 Abfall」の運動を「志向性」の様態として捉えるのである(GA60, 248, 251)。

一九二一／二二年の講義『アリストテレスの現象学的解釈』では「氣遣うこと」という言葉が術語化され、「氣遣うこと」が「傾き

Neigung」「隔たり Abstand」「封鎖 Abriegelung」¹²⁾ というカテゴリーから考察されている。「傾き」はある一定の方向へ自らを委ねていく性格であり (GA61, 100)「隔たり」は「分節化」の働きである (GA61, 103)。分節化は、自分の浸っている状況から身を引き離し、自分の「前に Vor」「隔たり」を生み出すことであるが、自分自身が生み出した分節に自らが取り込まれて自明化していく「隔たりの抹消 Abstandslegung」を含んでいる。そして以上の二つには、ある一定の方向へ連れ去られることによってその他の諸可能性を塞ぎつつ、自己自身に対して自らを閉じていく「封鎖」の働きが付随している (GA61, 107)。ハイデガーは、さらに三つのカテゴリーに、「志向性の表現」 (GA61, 131) として特徴づけられる「前構成 Praestruktion」と「参照 Reluzenz」という二つの運動カテゴリーを見出す。事実は生は「前構成的に」自分の「前に」距離を開き世界を分節化する一方で、「前に」を「我がものとする」と Aneignung」なく、自らが生み出した分節によって「反照的に」規定されているのであり、以上による運動の全体が「墜下 Ruinanz」という造語によって表されるのである。

一九一九年の講義でハイデガーはすでに「還帰把握 Rückgriff」を「動機づけ」「先(行)把握 Vorgriff」を「傾向」として特徴づけていた (GA56/57, 116)。「先(前に)」は『存在と時間』では現存在の「理解」(企投)に属している構造であり、「先把握」は「先構造」の三つの契機の一つである。つまり傾向・動機づけ連関は、『存在と時間』では「理解」の「先構造 Vor-Struktur」から「意味」を汲み取ることで自己を「企投」し、さらにその「企投」が自らへと還帰して「被投性」へ転じていくことを意味している。「傾向」は「企投」(理解)に、「動機づけ」は「被投性」(情態性)に対応しており、これら二つに、「被

投性」と結びついて「渦流 Wirbel」 (SZ, 179) を形成し自らを巻き込んでいく「頹落」の働きが加わり、以上三つの契機から「気遣い」は構成されている (SZ, 191)。アウグスティヌスの「憂慮」解釈において、傾向・動機づけ連関の、自ら自身を巻き込んでいくという側面が際立たされ、「気遣い」概念が仕上げられていったのである。

さて、一九二二年の講義において、ハイデガーは「誘惑/試練」に「自己喪失 Sichverlieren」と「自己獲得 Sichgewinnen」という二つの可能性を帰し (GA60, 246)「離反」に逆らう運動を「実存的反対運動」と呼んでいる (GA60, 192, 206)。一九二二/二三年の講義においても、「哲学的な解釈・遂行の動性は、反墜下の動性である」 (GA61, 153) と言われ、「哲学すること」が墜下の動性に逆らう「反対運動」として位置づけられている。「自己喪失」と「自己獲得」は、『存在と時間』では「非本来性」と「本来性」に相当する言葉であり、ハイデガーは次のように述べている。「現存在が自己を喪失してしまったり、まだ自己を獲得していなかったりすることができるのは、現存在が自分の本質にしたがって、可能的な本来的なものであり、すなわち自分に委ねられて、*sich zueigen ist* かぎりにおいてのみである」 (SZ, 42)。自己を喪失している状態とは、傾向・動機づけの運動を自覚することなく自ら自身巻き込まれているありようであり、自己を獲得している状態とは、傾向・動機づけによって生じる絶えざる頹落傾向を自覚化し、これに逆らっているありようである。頹落傾向の自覚化もまた、傾向・動機づけの運動に基づいているのであり、ハイデガーはこのようなあり方を「先駆的決意性」と呼んだ (SZ, 322)。

「先駆 Vorlaufen」とは、自己自身の「自己に先立つて Sich-vorweg」という「気遣い」の契機に即して自己自身を視野に捉えている状態で

あり、自己自身へ向かって到来しているあり方である。そして「決意性」は「本来的開示性」として、自らの理解の企投によって自分自身の考えや行動がそのつど一定の方向へ定められている、という自分自身の存在様式を引き受けるあり方である (SZ, 297)。ハイデガーは「先駆的決意性」へ導くために現存在自身の「先構造」を「利用」した。『存在と時間』では、現存在がまず「日常性」において示され、「非本来性」から「本来性」へと議論が進められていくが、その過程で理解の「先構造」が現存在のあり方として説明されるとともに、「存在と時間」という「学的解釈」の「先構造」としても用いられていることがわかる (SZ, 231-232)。

一九二一／二二年の講義では、「先構造」という言葉はまだ使われていないものの、「先把握」が「前提・ Voraussetzung」の問題と関連して取り上げられており (GA61, 157-161)、ハイデガーは「前提」を「我がものとする」とを「哲学」の課題と捉えていた。「カール・ヤスパーズの『世界観の心理学』に寄せる論評」(一九一九／二二年)では「現象学的無前提性」について次のように言われている。「現象学的無前提性によって導かれている批判は、問題設定と概念解明の直観に即した経験の土台 (現象学的な意味において理解された経験) を成しているものを追究する。そのように基礎を与える『直観』の根源性、動機、傾向、遂行の真正性と純粋な完遂が批判的に問いへと立てられるのである」 (GA9, 6)。ハイデガーにとって「現象学的無前提性」とは、傾向・動機づけ連関を「遮断」したところに成り立つものではなく、「直観しつつ、先行的および還帰的に把握する」こと (GA58, 185) によって、つまり「前提」(先把握)を「一歩一歩」眼差しの内に取り入れていくことによってのみ可能となる。こうしたプロセスを経て、

自己の全体性を眼差しにおさめた状態が「本来性」であり、「先駆」という仕方でも、自らに向かってくる「傾向」を我がものとし、傾向・動機づけから絶えず発生する類落の動性に対抗する。フッサールの「対峙的な見ること」としての「直観」は、傾向・動機づけの連関のなかに位置づけられ、自己を新たな可能性へと投げ入れる「理解」として捉え直されるのであり、「現象学的還元」を経て、つねに自分が動性の只中にあるという不安定さが開示されるのである。ハイデガーが「氣遣い」概念の形成を根本的にはフッサールの「志向性」に負っているにもかかわらず、アウグスティヌスに帰したのは、「絶えざる生の不安静 Unruhe」 (GA58, 62) という事態が決定的であったからであろう。

結語

初期フライブルク講義を見ると、ハイデガーが事象的生の構造を明らかにしていく過程で、個人的な見解を遮断し「傍観者」になる必要性を説いているのを見出すことができる (GA58, 83-84; vgl. GA60, 28)。このことは、「現象学者」としてのハイデガーは「フッサールの還元」の操作を必要とした、ということの意味するのだろうか。そうであるとも言えるが、しかし「事象的生の傍観者」 (GA58, 83) となることによってはっきりしてきたのは、事象的生はその日常的なありようにおいて「傍観者」や「理論化しつつ知る者」 (GA58, 39) では決していないということであり、「即目的に」生きている事象的生を自らの生に「対目的に」向かわせるといふ目的のためには「フッサールの還元」は適切ではなないことであった。

けれども「氣遣い」概念は、フッサールが還元を経て明らかにした「志向性」の考察なしには成り立ちえなかっただろう。この意味に

においてメルロ＝ポンティやトゥーゲンツハットは正しい。つまり『存在と時間』は「フッサールの還元」を実行しないが、「フッサールの還元」の成果に依拠している。また、ハイデガーは「事象的生は、事象的生から出ようとする学に、それ自身動機を与えなければならぬ」(GA58, 174)と述べていたが、こうした「動機」の一つが「不安」であり(vgl. SZ, 182)、『一九二一年の講義』では「可能性を開く」ものとして性格づけられている(GA60, 191, 268)。不安は、傾向・動機づけの一つがない進行を揺るがし、動性の只中にある安らぎのなさを開示するのであり、ベルネットやクルティヌが指摘するように、ハイデガーの還元において中心的な役割を果たしているのである。

ハイデガーとフッサールからの引用は下記の略号を用い、頁数を記した。
SZ : *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 17. Aufl., 1993.

GA : Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hua : Edmund Husserl, Husserliana, Gesammelte Werke, Den Haag: Martinus Nijhoff.

- (1) Walter Biemel, Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu, in: *Tijdschrift voor Filosofie* 12, 1950, S.276. (『ブリタニカ』論文をめぐって——フッサールとハイデガー』宮武昭訳『現代思想』一九七九年九月臨時増刊号、二二二頁) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie: Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1963, S.30. (『現象学の道 根源的経験の問題』山崎庸佑「他」訳、木鐸社、一九九六年、四二頁。)

- (2) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p.IX.

- (3) Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970, S.263.

- (4) Rudolf Bernet, 'Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject,' trans. François Renaud, in: *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, ed. Theodore Kisiel and John van Buren, Albany: State University of New York Press, 1994, p.256.

- (5) Jean-François Courtine, 'L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction,' in: *Phénoménologie et métaphysique*, par Walter Biemel et al.; publié sous la direction de Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour, Paris: Presses universitaires de France, 1984, p.244. (『現象学の理念と還元の問題性』『現象学と形而上学』二七頁以下「他」訳、法政大学出版局、一九九四年、二二一頁・二二八頁。)

- (6) Sebastian Luft, 'Husserl's Concept of the "Transcendental Person": Another Look at the Husserl-Heidegger Relationship,' in: *International Journal of Philosophical Studies* 13(2), 2005, p.166.

- (7) 榊原哲也「発生と解体——初期ハイデッガーとフッサールを繋ぐもの」『ハイデッガー「存在と時間」の現在』秋富克哉・関口浩・的場哲朗編、南窓社、二〇〇七年、二二六・二二七頁を参照。

- (8) See James N. McGuirk, 'Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life,' in: *International Journal of Philosophical Studies*, 18(1), 2010, p.39.

- (9) 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、八七・八八頁、稲垣論『衝動の現象学——フッサール現象学における衝

動および感情の位置づけ』知泉書館、二〇〇七年、二九頁を参照。

(10) ただし、オスカー・ベッカーのノートによって補われた箇所 (GA58, 203, 263) である。

(11) 「忘却」の志向的性格については『存在と時間』の第一三節を参照 (SZ, 62)。

(12) 「封鎖」は一九二一年の講義ですでに何度か使われている (GA60, 191, 201, 252)。

(13) 「前構成」も一九二一年の講義にすでに見られる (GA60, 242)。

(若見理江・わかみ りえ・就実大学)

エトムント・フッサール『間主観性の現象学』（全三卷） 浜渦辰二／山口二郎監訳（筑摩書房、2012年、2013年、2015年）

島田 喜行

本書『間主観性の現象学 その方法』『間主観性の現象学Ⅱ その展開』『間主観性の現象学Ⅲ その行方』は、Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920, Husserliana Band XIII; Zweiter Teil: 1921-1928, Husserliana Band XIV; Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana Band XV*, hrsg. von Iso Kern, Den Haag, Martinus Nijhoff 1973から、監訳者である浜渦辰二氏と山口二郎氏によって厳選されたテキストの翻訳書である^①。

いまや、「間主観性 (Intersubjektivität)」という言葉は、フッサール現象学のみならず、さまざまな学問分野においても使用されるほど一般的なものとなっていると思われる。しかし、このことは、わたしたちがフッサールの「間主観性」とこの言葉とともに展開された「他者」論という問題構制をしつかりと理解し、吟味検討し尽くした、ということを意味するのだろうか。いや、そうではあるまい。

『その方法』の「まえがき」において、浜渦氏はこう述べている。本書の原テキストである『間主観性の現象学』（フッサール全集第十三、十四、十五卷）は、「フッサールが現象学的還元に着想を得たのと

ほぼ同時期の一九〇五年から始まって、死の三年前の一九三五年まで、三十年間にわたる彼の膨大な草稿から成るものであった。それは彼が哲学に取り組んだ人生のほとんどの期間を埋め尽くすものであり、また、彼が取り組んだ問題のいずれにも絡んでくる問題であった」（Ⅰ、9頁）、と。

浜渦氏のこの発言にしたがえば、「間主観性の現象学」という問題構制は、フッサール現象学の一面面にすぎないようなものではない。それはむしろ、フッサールの哲学的人生のすべてに密接に関係する「思考の格闘の記録」（同上）である。この指摘を指針として、フッサールのテキストに立ち返り、いま一度、「間主観性の現象学」の意味内実を自ら問い確かめること、これこそ、「間主観性」という言葉が人口に膾炙したものになりつつあるいま、まさに、わたしたちに求められていることではないだろうか。

浜渦氏は、力強くわたしたちに宣言する。フッサールの「間主観性の現象学」と批判的に対決しようとする意志をもつ読者に対して、とりわけ、ドイツ語やフランス語といった「言語に通じていない」ために、これまで長いあいだ、フッサールの「思考の格闘の記録」にふれ

ることができなかった「一般読者」に対して、本書を「満を持して」「送り出す」と（Ⅰ、10頁参照）。

以下、紙幅の都合と評者の力量不足のため、全三巻の内容のすべてを紹介することは到底できないが、その意義について、評者の研究関心から感じたことをもとに述べていきたい。

本書の意義

最初に、本書全体の編集方針について簡単に確認しておく（詳しくは、『その行方』浜渦氏による「訳者解説1」を、高覧頂きたい）。

本書は、全体として1000頁をはるかに超える分量をもつ原テキストのなかから「主要なテキストを厳選した抄訳にするという方針」のもとに編纂された。その編集方針は、「それぞれのテキストで論じられている主題をいくつかのキーワードで捉え、そのキーワードそれぞれの関連を体系づけ、フッサールの議論の進展のなかで位置づけ、三巻に配分するというものであった」。この編集方針のもとで、『間主観性の現象学』をめぐる重要なテーマはほぼ拾うことができた」ということである。もちろん、ここで取り上げられた「それぞれのテーマは、あちこちで絡み合っており、それぞれのテキストが、あちこちで関連し補い合っているものであるから、本書は全三巻で一つの著作物と捉えた方がよいと思われる（Ⅲ、570～572頁参照）。

また、こうしたテキストの選定と編集に関する方針に加え、「新たに訳語を検討することも含めて、難解と言われるフッサールのテキストを日本語だけで読める訳文という方針」（Ⅰ、552頁）にしたがって本書は作成されている。

それでは、各巻の目次を確認しよう。

『その方法』は三部から成る。

第一部 還元と方法

第二部 感情移入

第三部 発生的現象学——本能・幼児・動物

である。これに、浜渦氏による「訳者解説」が加えられる。

『その展開』は四部から成る。

第一部 自他の身体

第二部 感情移入と対化

第三部 共同精神（共同体論）

第四部 正常と異常

である。これに、山口氏による「訳者解説」が加えられる。

そして、『その行方』は四部から成る。

第一部 自我論
エゴロジー

第二部 モナド論
モノドロジ

第三部 時間と他者

第四部 他者と目的論
テレオロジ

である。これに、浜渦氏による「訳者解説1」と山口氏による「訳者解説2」が加えられる。

以上の目次を一瞥するだけでも、本書で示される「間主観性の現象学」という問題構制が、いかに多岐にわたるテーマを含みもつものであるかということが理解されよう。そこで、僭越ながら、評者の研究関心から本書の意義について、二点だけ述べておきたい。

本書の第一の意義は、現象学的還元というフッサール現象学の方法

についての研究の進展に対する寄与という意義である。

わたしたちの生のあらゆる場面で機能している主観性の働きを超越論的主観性として開示するための方法が現象学的還元である。フッサールは、この方法を超越論的主観性へといたる道と表現する。フッサールは、還元の道について、それがはじめてまとまった形で論じられた『現象学の理念』（一九〇七年）から最晩年の『危機』（一九三六年）書にいたるまで繰り返し考察したのであった。彼は、『イデーン』第一卷（一九一三年）への「あとがき」（一九三〇年）のなかでこう述懐する。「わたしは、長年にわたる考察において、様々な等しく可能な〔還元の〕道を歩んできた」（Hua V, S. 148）と。

このフッサールの述懐に関して、実際に、フッサールによってどのような道がいかなる仕方であられたのかという問いは、いまなお、議論されるべき問いであると思われる。この問いについて考える際に、とくに検討すべきテキストが、『その方法』第一部「還元と方法」に配置されている。そのなかでも、フッサール全集第三卷六番テキスト「一九一〇／一一年冬学期の講義『現象学の根本問題』より」の翻訳である「一 現象学の根本問題」（I, 15～148頁）の記述を、『イデーン』第一巻における「デカルト的な道」についての体系的な記述と照らし合わせることによって、この時期のフッサールが還元をどのようなものとして捉えていたのかについて、わたしたちは、いっそう明確な仕方では理解できるようになると思われる（もちろん、先に指摘したように、フッサールによる現象学的還元についての批判的記述が、『その方法』第一部のみならず、『その展開』や『その行方』においても、非常に興味深い仕方では、この「問題への接近とその解明」（III, 9頁）の深まりとともに展開されていること、このことが見過ごされ

てはならない）。

本書の第二の意義は、フッサール現象学における多様な自我概念についての研究の進展に対する寄与という意義である。

フッサールは、その研究の過程で、さまざまな自我概念をわたしたちに提示している。たとえば、『デカルト的省察』（一九三一年）の第四省察における「同一の極としての自我」「習慣性の基体としての自我」、そして「まったき具体性において捉えられた自我」である「モナド的自我」という自我の区別はその代表的な一例であろう。『デカルト的省察』では、この三つの自我概念の相互関係を「発生的現象学の段階」から新たに問い直すことを通じて、「現象学的発生という問題構制」が主題的に探究される（vgl. Hua I, S. 102f.）。

この「現象学的発生という問題構制」は、フッサールが一九二〇年代から三〇年代にかけて繰り返し集中的に取り組んだ課題の一つであった。『その行方』第一部「自我論」^{エゴロジー}と「第二部 モナド論」^{モノドロジ}には、フッサールによるその取り組みの成果が配置されている。そのなかでも、『デカルト的省察』の第五省察を読解するうえで、もつとも重要な概念の一つである「モナド的自我」についてのいっそう詳細で綿密な分析がなされているテキストによって構成されている「第二部 モナド論」^{モノドロジ}は、フッサールの「他者」論、あるいは他我構成論を批判的に検討するという観点において、大変重要なテキスト群であると感じた。

以上、評者の研究関心から、本書がもつ意義について、二点述べた。言うまでもないことではあるが、本書の意義は、これだけに尽き

るようなものではない。なぜなら、わたしたちの生のなかの倫理的な実践に関係する共同体論や真の人間性についての現象学的分析にくわえ、人間の本能、愛、死や誕生といった形而上学のテーマに関係する目的論など、本書には、読者の多様な興味関心に応えてくれるテキストがいくつも存在するからである。

ドイツ語やフランス語といった「言語に通じていない」ために、長いあいだ、フッサールの「思考の格闘の記録」にふれることができなかった「一般読者」は、本書を手にすることによって、「間主観性の現象学」という新たな知の領域へと歩を進めることができるようになるだろう。さらに、本書の知的影響は、「一般読者」だけでなく、研究者にも及ぶであろう。「間主観性の現象学」をめぐる重要なテーマに関して、「フッサールの議論の進展」に留意しつつ編纂されたテキストを、その丁寧に翻訳された日本語で読むことによって、これまで見落としてしまっていた問題点に気づくことができるようになるだろう。

最後に、本書が、監訳者である浜渦氏と山口氏を中心に、荒畑靖宏氏、稲垣諭氏、紀平知樹氏、田口茂氏、中山純一氏、村田憲郎氏、八重樫徹氏、吉川孝氏（各巻の「翻訳分担者（五〇音順）」参照）の協力によって完成されたものであるということを強調しておきたい。日々の研究活動などによる多忙にもかかわらず、多大な労力と時間を必要としたであろう本書の翻訳作業に従事された各氏に心より敬意を表したい。多くの才能と英知の結晶である本書が、「日本における『フッサール』研究を全体として底上げすること」（Ⅲ、584頁）に資するものであるということ、このことに疑いの余地はない。

註

- (1) 以下、本書を『その方法』、『その展開』、『その行方』と略記する。また、本書からの引用は、引用の直後に、ローマ数字でその巻数を、アラビア数字でその頁数を明示する。

（島田喜行・しまだ よしゆき・同志社大学）

阿部将伸著

『存在とロゴス——初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈』

(月曜社、二〇一五年)

木村 史 人

「ある(存在)」とは何か。そもそも我々の「言葉(ロゴス)」は、「ある」を捉えうるものなのか。古代ギリシアに淵源するこれらの問いを現代に再興させた哲学者がハイデガーであることは、衆目の一致することだろう。本書『存在とロゴス——初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈』は、一九二〇年代のハイデガーの「存在の問い」の形成過程を、彼のアリストテレスとの対話を丹念に追跡することによって明らかにしようとする著作である(以下、当該書の頁数を括弧内に記す)。

ハイデガーの思想形成に、アリストテレスが重要な寄与を果たしていることは、研究者の間では周知のことといえるだろう。しかし著者によれば、従来の研究では、アリストテレスのウーシアー論が「現在」「現前性」に捕らわれている点が過度に強調され、そのみが批判されることで、当時のハイデガーがウーシアー論を西洋哲学史上比類なきものとして肯定していたことが注視されていなかったとされる。それゆえ本書の独自性は、刊行されたばかりの諸テキストを具に解説すること、「テキストで言われていることを超えて、アリストテレスをウーシアー探究に赴かせた根本的問題事象にまで光を当てる」

(八七頁) という「過剰照明」をハイデガーがしていたこと、そしてその内実と意義を明らかにする点にある。

以下では、ウーシアー論についての主観的な考察が開始される第二章から、本書の内容を、評者に理解できた限りで概括していく。第二章では「意のままになる道具」というウーシアーの通常の意味が分析される。まずウーシアーの在り方が〈シウムペロン(…のために役立つもの)〉としてのテロスとされる。たとえば丸太を家を作るための建材として見出すことは、「(家を作るために) 役立つためのもの(シウムペロン)」として「切り出され仕上げられたもの(テロス)」である丸太を顕在化することである。このような丸太の在り方は、家を作ることを「能う(Kann)」ものとして「完成している」という意味で、「デユナミスとしてのエンテレケイア」とも呼ばれる。以上のようなウーシアーの通常の意味は、最終的にはキーネーシス(運動)として把握される。たとえば、丸太が建材であるのは、家という「可能性を可能性として・保存すると同時に、可能性を発現しながら現存在」(二三五頁) しているためである。すなわち、可能性へと向けて実現しながら可能性に留まるというキーネーシスこそが、ウーシアーの通常の意味とし

て析出されたといえる。ここで注目したいのは、三つのウーシアアの規定のいずれにも、「ロゴス（として）」が「現にあるもの」と「可能的なもの」をつなぐ蝶番の役割を果たしていることである。

第三章では、我々の経験を可能にするエイドスへと「あらためて視線を向け直すこと」としてのテクネーが、「最もよく見ること・最も多く見ること」としてのソピアーへと精錬されていく工程が分析される。

テクネーにおいて見て取られているエイドスは、四つの性格を有するとされる。それは、①個々の家ではなく家一般であることから、「全党性・全体性」、②交渉対象への没頭から視線を向け直す先であることから、「自立性」、③「個々の家が何ゆえに家であるのか」という根拠・原因であることから、「根源性・原因性」、そして④即座の場当たりのな対応が反復されることで、指示連関が固定的・安定的な（…）であるが故に、そのために（…）へと変容することから、「恒常性」である。

テクネーの特性を極限化したものが、ソピアーとされる。ソピアーは、①「家一般」ではなく「存在者である限りの存在者」、存在者全体の全般的了解を志向し、それを、②周囲世界から最も自立した仕方ですること、③世界の指示連関の最極端としての「第一の（どこから）」と「何故」が、④他者による制作も自己制作も必要とせず恒常的に存在しているものであることを観取する。そしてこの最根源的かつ最恒常的なものとは、始端（アルケー）と終端（テロス）が一致する円運動を行う「第一の天空」とされる。ソピアーは、「最根源的かつ最も恒常的な天空にまで視線を及ぼし、そこから世界全体を見渡す」（二〇三頁）ことによって、各々の存在者が何ゆえに存在しているのかを洞察するのである。

「出来上がつて在ること（被制作性）」および「恒常的現前性」とい

う概念は、ハイデガー研究において周知の語であるが、ウーシアアの術語的意味へと遡って捉え直すことで、これまでは看過されがちであった意義が照明される。すなわち、両概念はソピアーにおいて見て取られる「最もアルケー的な在り方がたえず回帰していまここに現前する」という世界全体（存在者全体）の現象の仕方」（二二二頁）を意味していることが判明となる。

以上の読解が従来のハイデガー研究において欠けていたピースを埋めるという点で優れたものであることは言うまでもない。しかし本書において評者が最も感銘を受けたのは、そのようにウーシアアを問うアリストテレスの思索の態度を「形式的告示」として示す、第四章の考察であった。著者は、「アリストテレスという一人の歴史の実存が自らの生を根源的な方向へ深化させていくなかでのみ、存在論の根本条件、すなわちウーシアア探究を可能にする条件は獲得されえた」（二一九頁）ことを指摘し、「出来上がつて在ること」「恒常的現前性」は、誰でも到達できる客観的意味ではなく、各自がそのつどの「プロアイレシス（決断・選択）」によって引き受けなければならない遂行指示を宿した「形式的告示」であるとする。ただハイデガーのアリストテレス解釈の内実を追跡するだけではなく、思索を行うアリストテレスと、解釈を行うハイデガーとにおいて思索が生起する場面に肉薄するという点で、白眉な指摘であるといえる。

第五章では、第四章で析出されたような「存在への問い」の追遂行を妨げる要素が、アリストテレス自身の思想に内在していることが「限界画定」によって示される。問題となるのは、天空の在り方に準拠して了解されていた古代ギリシアにおける本来的存在が、人間にまで適用され、観想的生が理想とされた点である。というのは、恒常的

な観取は、神的ヌースにのみ可能な業であり、死すべき人間には、恒常的に観取しつづけることは不可能であるためである。すなわち観想的生を理想とすることは、「恒常的現前性」を人間に強いる結果となり、死すべき人間に「不死になること」、しかも「不死でありつづけること」という不可能ごとを要求することになる。さらに問題であるのは、観想的生によって恒常的な天空が捉えられると考えることによって、アリストテレスの洞察が「存在」と「ロゴス」との不安定な緊張関係から生起したこと、「存在論が実存を賭した探究遂行であること」が忘却され、客観的な理論・脱歴史的な学説として流布されることになることである。

第五章の最後の二節では、「限界画定」を踏まえて「偶然性や可能性に開かれた存在論」を深化させた洞察として、ハイデガーの気分論と芸術作品論が考察される。『存在と時間』（一九二七年）や「形而上学とは何か」（一九二九年）における不安、そして『形而上学の根本諸概念』（一九二九／三〇年）における退屈が分析され、それらの根本気分に襲われ空虚で無差異な存在者全体に曝されることにおいて関く、「休むがままになっている諸可能性」に呼応し、偶然的な在り方をそのつどの「瞬間」において引き受けることが「決意性の視線・瞬き」であるとされる。また、『芸術作品の根源』（一九三五／三六年）における芸術作品が、存在の真理の「隠れ退きながら偶然的に現出するという動的在り方」をこちらへもたらし、見えるようにするものとして考察される。その上で、「ハイデガーの芸術作品論がアリストテレス由来のテクネー論・ポイエーシスの刷新を狙っている」（三六〇頁）とされ、最終的な根拠を抜け去らせてしまう「出来事（Ereignis）」を思索するハイデガーの新たな思索が偶然性や可能性に徹底的に開かれ

たものであることが指摘される。

以上の二点の考察について、評者はやや性急であるという印象を受けた。本書は初期ハイデガーのアリストテレス解釈を集中的に扱うことによって意義深い研究となっているが、新カント派やキリスト教神学、プラトンやカント、そして勿論フッサールやデールタイらの思想との対決（本書の用語を用いれば「過剰照明」と「限界画定」）を経ることによっても、ハイデガーは自らの思想を形成していったといえる。それらの多様な思想との交錯を検討しないままで、一挙に『存在と時間』やそれ以後の時期を射程に収めることができるのかどうか、やや心許なく感じた。

また、『存在と時間』やそれ以降の時期のテクストの取り扱いに関しても、やや慌ただしいという印象を受けた。たとえば、気分論については、時期やテクストを区分したうえで、より精緻な検討が必要であるだろう。また、芸術作品論についても、一九二〇年代から焦点となる自然とピュシスの問題、そして原存在（*Sein*）と出来事の関係、詩作と思索、言葉の問題など、多くの点が語り残されているように思われた。だがしかし、著者が「点描にすぎない」（三六二頁）と自認しているように、第五章後半は、著者のこれからの研究計画の一端を示すものであるとともに、本書には入りきらなかった著者の独自の洞察の横溢と解すべきだろう。著者の今後の研究の成果報告を待ちたい。

本書『存在とロゴス』は、評者にとって大変啓発的な著作であったが、そうであるがゆえに、いくつかの問いが惹起された。いくつか列挙することで、評の締めくくりとしたい。

第一に、「超越論（的）」についてである。著者は、現実的生の可

能性の条件を明らかにする点で、「アリストテレス存在論を『超越論的』に読み替えることがハイデガーの狙いであった」（二一七頁）と結論づける。そして、当時のハイデガーがアリストテレス哲学を「超越論（的）」と性格づけなかった理由を、その語が、脱歴史性・超時間性を想起させるために、それを用いた場合、アリストテレスという一人の哲学者が思索を遂行したことによって、ウーシアアの意義が獲得されたことが忘却されかねないためであるとする。

評者は以上の指摘に大筋では同意する反面、不十分であるとも感じている。というのは、「超越論（的）」という語を肯定的に自らの思想に冠することになる後のハイデガーもまた、「現実的・生の根源的自己解釈」というこの足取りを遂行し、根本的な存在経験の現象のうちを実際に生きていること」（二二二頁）を重視していると思われるためである（本書第五章後半の著者の言述を読む限り、これらの遂行性格とそれが孕む偶然性を、ハイデガーが終生重要視していたと、著者もまた考えていると思われる）。「超越論（的）」と「遂行性格」とが両立するのであれば、なぜアリストテレス解釈において「超越論（的）」という語が慎まれたのかについては、別の理由づけが必要となるように思われる。言い換えれば、「超越論（的）」については、なぜ後のハイデガーが自らの思索を一時「超越論（的）」と呼び、また後にそれを取り下げたのかまで含めて論じなければならないだろう。

第二の疑問点は、「死の境界を踏み越えること」が、「ロゴスを放棄すること」（三三二頁）とされるが、なぜそうなるのかについて明示的な説明がないように感じられた点である。評者が想像を逞しくするならば、第二章の概括において示したように、ロゴス（として）は可能なものと現にあるものとを結びつける働きであるといえる。『存

在と時間』でいわれるように、死が「最も極端な可能性」（SZ. 302）であるとすれば、そこにおいてさらなる可能的なものと結びつけることはできないために、「人間のロゴスが消える場所をハイデガーは『死』と名指し」（三三二頁）たといえるのではないか。

第三に、テクネーによって見て取られるウーシアアの通常の意味について、著者に問いたい。それは、「完成品としての家」と「家一般」というエイドスとのギャップである。我々は皆、「家」と「家一般」とを区別できるが「家の完成品」を描くことは、職人にしかできない。とすれば、制作において見て取られる「完成品としての家」と「家一般」とは異なる事象であるように思われる。管見では、「完成品としての家」をめぐる第二章の議論は、そのギャップを自覚しないままに、第三章では、エイドスとしての「家一般」へと推移している。無論、この責は第一に、アリストテレス／ハイデガーに求めるべきであるとは思わが、著者自身がどのように考えるのかを伺いたい。

最後の疑問は、「限界画定」の射程に關してである。本書では、ギリシア人にとって本来的存在である「天空」の在り方を、人間の現存在にまで適用し、観想的生を人間の理想としたことのうちに、アリストテレスの躰きの石があったことが指摘されたが、このことはより深刻な問題を引き起こすように思われる。まず、著者が自己存在に根差した根本経験を世界の側のカテゴリーに即して語ることは「カテゴリーミステイクであり端的に不可能」（三三二頁）なため差し控えられねばならないと指摘するように、そもそも世界や物との交渉から、人間の在り方を捉えようとしたことが問題であるだろう。そしてより重要であるのは、通常は道具を意味するウーシアアや道具を用いた制作を出発点とし、人間のその他の活動やその結果を出発点としなかったこ

とである。アリストテレスのウーシアー論は、観想的生を理想とする以前に、ウーシアーから考察を始めた時点で、陥穽に陥っていたといえないだろうか。もしもそういえるとするれば、制作に没頭することや制作されたものから自らを了解することを非本来性とみなし、本来性を志向する『存在と時間』のハイデガーにとって、アリストテレスのウーシアー論全体が「限界画定」される範囲に入ってしまった、アリストテレスの思想からは〈存在への問いのうちをそのつど遂行的に生きること〉(三三九頁)しか掬い取るべきものとして残らないようにも思われる。無論、以上の「限界画定」の範囲を確定するためには、「過剰照明」をしなければならない。しかし「過剰照明」の後に、ウーシアー論の中に「限界画定」されるべきでないものとして何が残ったのかは、本書の論述では明瞭ではなかったと思われる。

(木村史人・きむら ふみと・立正大学)

第五回国際現象学会（パース）

はじめに

二〇一四年一月八日から一二日にかけて、「国際現象学会（OPO）」の第五回会議が開催された。OPOはOrganization of Phenomenological Organizationsの略で、世界の現象学のさまざまな組織（学会、センター、グループ）の協力体制や交流の促進を目指して設立された組織である。OPOは二〇〇二年にプラハで第一回会議が開催されて以降、これまでにリマ、香港、セゴビアで三年ごとに開かれており、第三回会議と第四回会議に関しては、それぞれ『現象学年報』の二五号で村田純一氏によって、二八号で河野哲也氏によって報告がなされている。今回の第五回会議は、オーストラリア・パースのマードック大学で行われ、筆者もこれに参加してきた。

筆者はこれまでに国内での国際会議で発表したり、海外の学会で発表を聞いたことはあったが、自身が海外発表を行うのはこれからはじめての経験であった。そのため、残念ながら、今回とそれ以前のOPOの雰囲気の違いや他の国際会議とOPOの違いについて発表体験にもとづいて報告することはできない。しかし、そんな筆者が第五回会議の報告を行うことになったのは、はじめて海外発表を行う自称若

手研究者の視点から報告することによって、機会があれば海外発表してみようかと考えている若手研究者（もちろん若手でなくともよい）を勇気づけることになるのではと期待されていたことだろう。

佐藤 勇一

開催地：パース、マードック大学

開催校のマードック大学は、パース市街地から一五キロメートルほど南、フリーマントルから八キロメートルほど東に位置しており、二二七ヘクタール以上の広大な敷地をもっている。パースは、ご存知のとおり、オーストラリア南西の街である。寒さ厳しい一二月の日本から来た筆者にとって、高層ビル群を包むパースの青い空や、スワン川の広々とした河口、独特な動植物や地中海性の気候は、国際会議が開かれるのにふさわしい開放的で温暖な雰囲気を感じさせるものであった。フリーマントルは、歴史的街並みやインド洋の美しさを堪能しつつ、そぞろ歩きをするのにちょうどよい大きさの港町であり、多くの大会参加者は、このフリーマントルに大学が手配した宿からバスで会場入りしていた。

余談であるが、開催校が宿を用意していたらそこに泊まった方がよ

さそうである。筆者は、パース市街地に宿をとって電車で通ったために、思いがけずマードック大学の敷地の広さを体感することになった。駅から徒歩でしばらくすると大学敷地内に入るが、行けども行けども会場に着かず、三〇分以上歩いた。そのため、二日目からは駅から市バスに乗って会場近くまで行くことにしたが、高速道路並のスピードで走るため、バス停で急停車するたびに飛ばされそうになりながら会場入りした。なお、パースの電車やバスはともきれいで便利であり、滞在中は大変お世話になった。余談ついでに市街地の無料巡回バスに乗れば、観光バスの気分も味わえることも付言しておきたい。

会議の概要

今回の会議は、まず、設立当初から運営に関わっているOPOの「生き字引」、Lester Embree氏によるOPOの歴史に関する講演から始まった後、開催期間の四日間、Jack Reynolds氏、Burt Hopkins氏、Chan-fai Cheung氏、Dermot Moran氏、Horst Ruthroff氏による五つの基調講演と一九におよぶセッションが行われた。プログラムが変更されたり、会場に現れなかった発表者もいたりしたが、エントリーした発表者は四三名であった。所属する機関が必ずしも出身国というわけではないと思われるが、参加国は多岐に及んだ。OPOに属する現象学組織は、アジア・太平洋、ヨーロッパ・地中海、その他のヨーロッパ、ラテンアメリカ、北アメリカの五つの地域に分類されている。今回の会議ではこの五つのどの地域からも参加者があったが、開催地の含まれるアジア・太平洋地域の参加者の人数が圧倒的に多く、東アジアからの参加者だけでもヨーロッパ（地中海およびその他）からの参

加者よりも多いくらいであった。日本からの参加者は、石原悠子氏、河野哲也氏、佐古仁志氏、宮原克典氏、村田純一氏、和田渡氏（五十音順）および筆者の七名であり、日本は開催国オーストラリアに次いで二番目に参加者の多い国であった。オーストラリアまでの移動の間や手間を鑑みれば当然の結果だったのかもしれないが、他の参加者のことを何も知らずにエントリーした筆者は、プログラムをはじめ見たときに新鮮な驚きを覚えた。

第五回会議のメインテーマは、Phenomenology and the Problem of Meaning in Human Life and Historyであり、現象学の中核である意味の問題をとりわけ人生や歴史との関連で取り上げることが大会の趣旨であった。そのため、筆者は、メルロ＝ポンティによるベルクソンとキリスト教の関係に関する解釈を取り上げ、歴史と人間生活のただ中にとどまりつつ哲学の仕事を新たに完遂しようとした哲学者たちについて発表した。「人生の意味」に関する発表や「歴史」や「生活世界」に関する考察など、他にも会議の趣旨を意識した発表も当然多かったが、テーマや趣旨に必ずしも沿うわけではない多様な発表が見られた点にOPOの開かれた雰囲気を感じることができた。

多様な発表内容

どのような発表があるかは、HP上のプログラムや配布された要旨集からも知ることができたが、ほとんどの発表者のほぼ完全といってよい原稿を収めたUSBメモリーも会場で配布された。個人的にはこのUSBメモリーは重宝した。実際には、自分の発表が気がかかった筆者が会議期間中にすべての原稿を読むなどということはできなかったけれども、このUSBメモリーがあったことにより、プログラムの都

合上参加できない発表の原稿も読み得る状態にあったし、参加者が事前に原稿を読んで質問を考へておくことも可能な状態にあった。また、筆者は聞きたい発表を残して会期の途中で帰国しなければならなかったため、後からも読める状態にあったのは非常にありがたかった（こうして報告書を書く際にも役立っている。以下の報告では筆者が実際にはその場にいなかった発表も含まれることをお断りしておく）。

哲学者個人を扱った研究発表に関しては、今あらためてプログラムや原稿を読んでみると、思った以上にパトチカに関する研究が多かったことに気づかされる。今回の主催者Jubica Učnik氏は、この会議以後現在に至るまで、パトチカに関する研究書や英訳書を次々と世に問うており、パトチカ研究には今後もさまざまな成果が期待される。今から見れば、こういった研究動向がすでにこの第五回会議にも現れていたということだろう。また、セゴビアでの会議の報告によれば、前回の会議ではメルロ＝ポンティが研究対象として選ばれることはあまりなかったようだが、今回のパースでの会議では、フッサールやメルロ＝ポンティを対象とした研究が最も多く、次いでハイデガーやパトチカを扱ったものが多かった。これらの哲学者が選ばれたのは、今回のメインテーマが影響したと思われる。しかし、「意味」や「歴史」や「生」をテーマとして扱うのであれば、（たとえ批判的なものであったとしても）言及されておかしくないのに、何故か取り上げられなかった哲学者もあった。例えば、デリダについては、言及はされてもこれを主題とした発表はなく、レヴィナスやアノリを主題とした発表も見られなかった。

特定の現象学者の解釈以外にも、さまざまな独自の考察を行うテーマ研究も多かった。選ばれたテーマは、「意味」や「主観性」、「現象学

的記述」などのいかにも現象学的なテーマだけでなく、カナダを事例としつつ「多元主義」を扱ったものや、「デジタル絵画」、「動物の生」、さらには「カンジタ菌」など、それらのテーマのどれ一つをとっても、政治や芸術やテクノロジー、自然科学などの複数の学問分野と関わる実に多彩なテーマがあった。その他に印象的であったのは、テーマ研究でも今回のメインテーマが影響したのか、「解釈学」に関する研究がいくつかあった点である。ただし、この場合でも現象学との関連で解釈学を考察するというよりは、アウグスティヌスやクリッペンドルフと比較する等、狭い意味での現象学にとどまらない広がりを持たされていた。

以上のような研究の多様性は、日本からの参加者にも見られた。ハイデガーの企てにおける超越論的な方向性をカントやフッサールとの違いから明らかにしたもの（石原氏）もあれば、さまざまな学問分野の知覚研究を統一するエナクティブな現象学をメルロ＝ポンティの観点に基づいて考察したもの（宮原氏）や、共感に関するシェーラーなどの現象学的な理論とミラー＝ニューロンシステムの比較研究（佐古氏）のように、現象学以外の分野を視野に収めた研究もあった。また、日常性を中心とする戸坂潤の哲学観に基づきつつ、東日本大震災を念頭に日常性と歴史の関係について考察したもの（村田氏）や、林京子や井上光晴の小説を用いつつ、原発事故以降の福島の人々の生活世界を描いたもの（河野氏）、さらには、福島での原発事故以降の危機を背景に、フッサールの生命観と親和性がありながらも人間の生に限定されない方向へと進んだ石牟礼道子やキム・ジハ、タゴールの生命観のもつ意味を考察したもの（和田氏）のように、日本やアジアの文学・思想を扱いながら、現在日本が直面している問題に対して独自の現象

学的考察を行った試みもあった。

こうした研究発表の多様性自身が、現象学がさまざまな「人間（やそれ以外）の生活」を背景とし、これまでの研究の蓄積の「歴史」をもっていることの証であり、今回のメインテーマの表現となっていたと言えよう。

会場の雰囲気

発表会場の雰囲気は非常に友好的なものであり、活発な議論が行われていた。OPOは、既述したように、現象学のさまざまな組織の交流を目指している。そのため、筆者はそれぞれの組織の代表が発表する格式のある会議に自分がエントリートら場違いではないかという不安を抱いていたが、参加してみればパースの街と同様の開放的で温かい雰囲気迎え入れられ、胸をなでおろした。実際、これまでにOPOをはじめとしたさまざまな組織を牽引してきた大学者たちが旧交を温める姿もそこかしこで見られたが、今回はじめて参加する様々な年齢層の参加者も多く、さらには現象学以外、あるいは、哲学以外の分野から横断的に入り込んでくるチャレンジ精神豊かな参加者の姿もあった。若手の活躍を願うから強調するわけではないけれども、各国の若手も発表し互いに交流していたことも特筆しておくべきだろう。今後海外発表を考えている研究者には、ぜひOPOでの発表も視野に入れてもらえればと思う。

また、これも既述したように、OPOでは筆者のように特定の哲学者を対象とした研究もあればテーマ研究もあった。はじめての海外での発表という場合、哲学者を対象とした研究で発表することも当然おすすめるが、今回の第五回会議に参加してみた結果、筆者はテーマ

研究の海外発表との相性の良さのようなものに気づかされることになった。哲学者を対象とした発表は、参加者たちも当該分野の研究者であるため、それぞれの地域での研究の蓄積を背景にした様々な角度からの質問を受ける機会ともなるし、発表者にとって自分自身の研究の立ち位置を知る機会にもなる。筆者自身も発表を通じて様々な質問をいただき、学問的な国際交流の意義を感じた。とはいえ、それぞれの国や地域の喫緊の課題や、間文化的な諸問題、多様な学問間の問題などが扱われるテーマ研究の方が、まさに国際会議ならではの質疑応答が誘発されやすかったように思う。とくに東アジアからの参加者のテーマ発表には、例えば「書」に関するものなど間文化的な視点を含むものが多く、「間文化現象学センター」の一員でもある筆者としては学ぶことが多かった。そのため、今後海外発表を考えている人には、テーマ研究もぜひ検討してもらえればとも思うようになった。もちろんこの場合でも注意することはある。例えば、ドイツ語の術語に対して漢字でどの翻訳語が適切かといった議論に終始してしまったとするなら、そこからさらに何を論じるかが示されなければ、そういった議論は漢字を用いない文化の参加者には一般的な翻訳の問題としてしか質問しようのない本質的に内向きの議論になってしまう、テーマ研究のよさが半減してしまうことになるだろう。

おわりに

以上、筆者の感想を交えながら第五回国際現象学会の報告を行ってきたが、最後に二つのことを指摘してこの報告を終えることにしたい。一つは、こういった海外事情に関する報告ではほとんどの報告者が指摘していることではあるが、国際会議の最も重要な成果はやはり

参加者の交流だということである。Lester Embree氏を中心とした研究者の国際的な交流があったからこそOPOが形成されたということからもその重要さがわかる。今後も、研究者同士の協力や交流こそが、新たな集まりを形成する促し、新たな研究を呼び込むきっかけとなっていくはずである。すでに海外経験が豊富である研究者の中には、その人間同士の交流を通じて今回の会議にも参加することにした人もいたに違いない。かつてであれば、そうした交流関係の中にいなければ、なかなか国際会議の情報を得られることもなかったかもしれない。しかし、現在では、交流関係を前提に学会に招聘されるような立場になかったとしても、自ら発表する場を探すことが以前よりは比較的容易になっている。筆者もHPやSNSなどを通じて第五回大会の情報を知り、日程が勤めていた高校の試験期間とたまたま重なったため、思い切って発表を行うことにした次第である。おかげで帰国後には思い出したくない忙しさになったが、時差ボケのない場所であったことがせめてもの救いだったように思う。筆者の経験から指摘したい二つ目の事柄は、交流関係が大事なことに変わりはないが、現時点で国際的な交流関係がなかったとしても海外での発表にエントリーしてみることは可能である、ということである。今後の国際会議や論文募集の情報については、日本現象学会のHPなどでも知ることができる。時間の都合をつけるのが難しい勤務形態の場合もあるだろうが、都合がつけばぜひ海外発表も考えていただければと思う。なお今回のOPOはアメリカ・メンフィスで行われる予定である。

(佐藤勇一・さとう ゆういち・福井工業高等専門学校)

What is the Role of Phenomenology in the Enactive Approach?

Katsunori Miyahara

(Harvard University/University of Tokyo)

I explore the role of phenomenology in the enactive approach to cognition advanced by Francisco Varela, Evan Thompson, and Eleanor Rosch in their seminal book, *The Embodied Mind*. After presenting (or representing) Varela and his co-authors as proposing a “scientific research programme” in cognitive science, in the philosopher of science Imre Lakatos’ sense, I suggest that we think of the role of phenomenology in enactive approach in terms of the former’s possible contributions to making the latter a progressive programme. Finally, by drawing on Merleau-Ponty’s phenomenology of perception, I sketch two ways in which phenomenological analyses might actually contribute to the progress of an enactive cognitive science of perception.

Experience as interaction : from enactivism to Dewey

Makoto Kureha

(Kyoto University)

What role do motor actions play in experiences? One answer is that the former are essential constituents of the latter. According to this 'interactivist' view, which has its roots in Dewey's and Merleau-Ponty's conception of experience, experience is a kind of interaction between an organism and its environment. Recently, several theorists submit a version of it (which is called 'enactivism') in cognitive science of perception. By holding that perceptual experiences are constituted by motor actions, enactivism challenges the standard theory of perception. Enactivism is, however, severely criticized in philosophy of cognitive science. Although its proponents cite many empirical findings as evidence of enactivism, none of their interpretations of these findings turns out to be appropriate. It turns out that enactivism has no sound ground.

On this background, I examine how promising the interactivist view of experience is through citing Dewey's version of it. I point out in this course that a practical motive lies behind Dewey's theory of experience. He tries to understand the nature of 'experiences' conceived as episodes of our lives that have narrative structures and proper meanings, rather than that of what contemporary cognitive scientists call 'perceptual experiences'. By arguing that experiences in the former sense are made up partly of active components, Dewey aims to show how we could make our lives more meaningful and valuable. In conclusion, I claim that Dewey's conception of experience contains a certain significant insight that enactivism lacks, and that Dewey's version of the interactivist view still has good prospects.

Forgetting Existence : A Failure of Enactivism

Yoshiyuki Sato
(Kyoto University)

Based on the findings of the empirical sciences, enactivism persuasively demonstrates that perceiving is not making representations of the world and is inseparable from our active usage of the body. Despite its achievements, I disagree with enactivism in certain respects. In this study, I reexamine some of its important analyses of perceptual representation from the phenomenological perspective.

Noë, as a representative of enactivism, calls our attention to our *false belief* that we see everything in a visual field *in detail* and claims that this belief causes another false belief: perceiving is making representation. Criticizing his explanation of the cause for the first false belief, I maintain that knowing all that have to be known gives me peace of mind, which is the existential feeling that Noë took for the illusory presence of everything.

I then examine Varela et al.'s *The Embodied Mind*, the first work on enactivism. I argue that their criticism of representation is somewhat excessive. They regard an insect as exemplifying a being that acts without making a representation of the world. But whereas acts of insects are predetermined by instinct, human beings as existential beings act freely, by giving human meanings to neutral representations of the world. This is the human way of acting, and representations are indispensable to it.

In both the above enactivist analyses, I found a common shortcoming, namely the lack of the existential perspective established by phenomenologists. Rectifying this is an urgent task for enactivism.

Workshop : Eine neue Entwicklung der Phänomenologie - Phänomenologische Metaphysik : Zum nachgelassenen Werk *Welt und Unendlichkeit* von László Tengelyi

Shigeru Taguchi(Universität Hokkaido), Kurze Einleitung und Darstellung des Workshops

Yusuke Ikeda(Universität Tokio / JSPS), “László Tengelyis Konzept einer phänomenologischen Metaphysik”

Yohei Kageyama(Universität Tokio), “Tengelyis Interpretation zu Heidegger und die Möglichkeit der phänomenologischen Metaphysik”

Masumi Nagasaka(Präfekturelle Frauenuniversität Gunma), “Das Transfinite und das Unendliche: Tengelyis Darstellung der Phänomenologie Husserls im Hinblick auf die Mengenlehre Cantors”

László Tengelyi, der an der Bergischen Universität Wuppertal fortgeschrittene phänomenologische Forschungen geleitet hat, ist am 19. Juli 2014 verstorben. Der hier dargestellte Workshop widmet sich dem Vorhaben, das nach seinem Tod veröffentlichte Werk *Welt und Unendlichkeit - Zur Problematik der phänomenologischen Metaphysik* (Alber, 2014) (im Folgenden: *Welt und Unendlichkeit*) zu diskutieren.

Welt und Unendlichkeit ist ein Werk, in dem Tengelyi seine eigene Perspektive der Phänomenologie eröffnet. Anders als Heidegger, der die Metaphysik und die Ontotheologie gleichsetzt, greift Tengelyi nicht nur auf die Definition der Ontotheologie Kants, sondern auch auf die heutigen von P. Aubenque vertretenen Metaphysik-Forschungen von Aristoteles zurück, um darzustellen, dass die Metaphysik ohne die Ontotheologie möglich ist.

Schon in seinem mit Hans-Dieter Gondek verfassten Werk *Neue Phänomenologie in Frankreich* (Suhrkamp, 2011) stellte Tengelyi der ontotheologischen Metaphysik, die die Wirklichkeit als den Übergang aus der Möglichkeit begreift, die zeitgenössische französische Phänomenologie, die von der Wirklichkeit ohne vorhergehende Möglichkeit spricht, gegenüber. In *Welt und Unendlichkeit* argumentiert er darüber hinaus, dass diese nicht ontotheologische Phänomenologie nichts anderes als die eigentliche

Metaphysik ist, auf die Husserl abzielte als Metaphysik der zufälligen Faktizität.

Die Erörterung läuft wie folgt: Der erste Teil überblickt die Geschichte der Metaphysik und beschreibt, wie sich die Metaphysik in die ontotheologische Metaphysik wandelte. Der zweite Teil argumentiert, dass dagegen in der Philosophie Husserls, Heideggers und der französischen Phänomenologen die Metaphysik ohne Ontotheologie anerkannt werden kann. Der dritte Teil stellt die Husserlsche Phänomenologie des Unendlichen durch die Affinität und den Kontrast mit der Lehre Cantors über das Transfinite dar.

Reconsidering the Possibility of Phenomenology

Speakers :

Satoshi Inagaki (Toyo University), **Tomoki Kihira** (Hyogo University of Health Sciences), and **Kiyotaka Naoe** (Tohoku University)

Chairperson : **Tetsuya Kono** (Rikkyo University)

Organizer and Commentators :

Takeshi Akiba (Chiba University), **Rie Wakami** (Shujitsu University)

In 2013, we inaugurated a working group for gender equality and young (untenured) researcher support in the Phenomenological Association of Japan. One of the regular activities of this working group is to hold a workshop at the PAJ annual meeting. The workshop we organized last year (in 2015) was entitled “Reconsidering the possibility of phenomenology”, and had the theme of young researcher support primarily in view (whereas the workshop held in 2014 had focused mainly on the theme of gender equality). The aim of this workshop was to explore, once again, the rich potentials phenomenological studies should have, and to this end we invited three scholars who, with ordinary textual studies on phenomenology as their backgrounds, are also working on more concrete and practical disciplines, viz., the rehabilitation medicine, the environmental ethics, and the philosophy of technology, respectively. The intention here was to find some clue as to how young phenomenological researchers could put their studies into practical use or participate in some interdisciplinary studies, etc., which could enlarge their possible career paths. After the excellent talks of the three speakers, an active discussion followed, through which several lines of possible future work emerged.

Eugen Finks Phänomenologie des Weltursprungs

Yusuke Ikeda

Die vorliegende Abhandlung stellt das frühe Denken Eugen Finks als *Phänomenologie des Weltursprungs* dar, indem ihre drei Grundbegriffe - *Phänomenologie*, *Ursprung* und *Welt* – ausgeführt werden. Dabei wird die These vertreten, dass Finks späte Philosophie nur als Weiterführung dieses frühen Ansatzes auslegbar ist.

Beim frühen Fink versteht sich die Phänomenologie als transzendentaler Idealismus, dessen Problemlage die "Frage nach dem Ursprung der Welt" bildet. Unter "Ursprung" versteht er jedoch nicht nur, wie Husserl, die genetische Grundlage als Wesensgesetze der passiven Synthesis oder Urstiftung, sondern sucht vielmehr die ursprüngliche Erfahrung zu beschreiben, in welcher die transzendente Subjektivität *als* transzendente Subjektivität erkannt wird – der *Ursprung des Seins der transzendentalen Subjektivität*. Weil Letztere nur dann für die Welt konstitutiv wäre, wenn sie sich in der Welt verwirklicht, stellt sich einerseits die Frage, was die Welt ist, in der sich die transzendente Subjektivität "verweltlicht", andererseits, wie diese *Verweltlichung* beschrieben werden kann. Fink zufolge liegt die Welt notwendigerweise jedem modal bestimmbaren Phänomen zugrunde, weil jede Erscheinung nur dann modal artikulierbar ist, wenn sie einen Ort in der Welt hat. Den Modus der Verweltlichung analysiert Fink als denjenigen der "Versunkenheit" oder des "In-die-Welt-Hineinlebens" der Subjektivität. Verweltlichung ist somit die ursprüngliche Stellungnahme zur Welt - Ursprung der natürlichen Einstellung - ohne die uns die Welt als ursprüngliche Trägerin der Modalitäten nicht zugänglich wäre. Es versteht Fink also unter Verweltlichung den Ursprung der Welt *und* der transzendentalen Subjektivität in ihrem geschehenden Ineinander. Der dargelegte Ansatz muss als bestimmend für Finks Denken im Ganzen angesehen werden.

Bild und Fiktion

—Leibliche Dimension der Husserls Bildbewusstseinsanalyse. Von einem genetischen Phänomenologie des Bildbewusstseins aus—

Reiko Ijuin

Der Begriff des Bildbewusstseins Husserls hat zweideutige Seiten: Husserl behandelt einerseits das Bildbewusstsein als ein erkenntliches Bewusstsein, andererseits behandelt er es als eine ästhetische Betrachtung, die Husserl "Wertnehmung" nennt. Husserls Bildbewusstseinsbegriff kreuzt die Grenze zwischen dem Gebiet der Erkenntnis und der des Wertes über. Das ist ein wichtiger Punkt für die ganze Husserls-Forschung. Jedoch hat man bis heute in der Husserls-Forschung diese grundlegende Durchkreuzung und ihre Frage außer Acht gelassen, weil die Durchkreuzung m.E. erst die genetische Phänomenologie des Bildbewusstseins, die ich von früher her vorgeschlagen hatte, in Frage gestellt werden kann.—Von diesem Standpunkt der genetischen Bildphänomenologie aus, wird in dem vorliegenden Aufsatz der phänomenologische Ursprung des Bildbewusstseins durch den Vergleich zum Illusionsbewusstsein erforscht. In einem Manuskript von 1912 macht Husserl zwei Versuche: erstens macht Husserl eine Unterscheidung zwischen Bildbewusstsein und Illusionsbewusstsein, zweitens klassifiziert er die verschiedenartigen Phasen der Bildraumkonstitution anhand von konkreten Beispielen (Büste Wachsfigur, Foto usw.). Die beiden zweierlei Versuche verwickeln sich im Text von 1912. Ich erläutere den Sinn der 'Zusammengehörigkeit zwischen Widerstreit und Neutralität', und damit versuche ich die Verwicklung aufzulösen. Das Resultat sind Folgendes (1.2.3); 1. Die Eigentümlichkeit des Bildfiktums, das im Gegensatz mit dem normalen Fiktum als Illusion steht, bestimmt sich von seiner Rolle als Anstoss (=Trigger) für die Neutralitätsmodifikation. 2. Verschiedenartigkeiten der Bildräume und der zur Konstitution der Räumlichkeit gehörigen anomalen Motivationen, wurden im Zusammenhang mit Kinästhesie entdeckt. 3. Die Verschiedenartigkeit der Bildraumkonstitution weist paradoxerweise vor, dass es auch schwierig ist, strenge und richtige Grenze zwischen Bildbewusstsein und Illusionsbewusstsein festzusetzen.

Was Heidegger aus 'Von der mannichfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles' (1862) von Brentano angenommen hat

Keiko Ueda

(Tokyo Metropolitan University)

1907 begegnete Heidegger 'Von der mannichfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles' von Franz Brentano. Diese Dissertation weckte in Heidegger eine Frage 'nach dem Einfachen des Mannigfachen im Sein' auf. 'Die Frage blieb... der unablässige Anlass für 'Sein und Zeit' (1927)', sagte Heidegger später. Aber was bedeutet denn 'das Mannigfachen im Sein'? Brentano ordnete die Mehrheit der Bedeutungen des *ὄν* in die vierfache Unterscheidung. Unter denen ist *ὄν* der Kategorie, insbesondere *οὐσία*, das Wichtigste. Die Andere werden *ὄν* genannt, insofern sie etwas mit *οὐσία* zu tun haben.

Die Frage, die Heidegger von Brentano aufgeweckt wurde, kann in fünf Problematiken geteilt werden: 1. das Problem der Ordnung der mannichfachen Bedeutung des *ὄν* unter dem Vorrang des *οὐσία*, 2. das Problem des *ὄν* als Wahrheit und sein richtiges Gebiet, 3. das Problem des *ὄν* als *δυνάμει και ἐνεργεία*, und die Bewegtheit, 4. das Problem der Möglichkeit der umfassenderen Kategorien, 5. das Problem der Intentionalität des Bewusstseins zum Sein. Nach der phänomenologischen Auslegung von Aristoteles entwickelte Heidegger seine eigene Ansicht von der Wahrheit des Seins als Unverborgenheit des verborgenen Seins, und das Dasein, das die Erschlossenheit und Bewegtheit trägt, und zu dem das Sein an dem Ort des Da offenbart wird. Diese Struktur wurde in 'Sein und Zeit' zur Vollendung gebracht. Ausserdem zeigt uns seine folgende Vorlesung, dass die Intentionalität, die erst von Brentano wiedergefunden wurde, eine wichtige Rolle zur Entdeckung der Zeitlichkeit, die das in 'Sein und Zeit' gefundene 'Einfache des Mannichfachen des Seins' ist, gespielt hat.

Forgiveness and Judgment in Arendt

—over the interpretation of Kristeva—

Shiori Oshiyama

(Hosei University)

This monograph aims to criticize Kristeva's interpretation of forgiveness and judgment in Arendt, and thereby to explore both concepts as phenomenological actions that discover human political life (*bios politikos*). Arendt distinguishes *bios* as political life from *zoe* as biological life. *Bios politikos* means *vita activa* in the space of appearance, where men discover themselves each other through free speech. Arendt reveals as political natality meaning that men come into the common world, which is the condition of the political phenomenological life of human being. Therefore, forgiveness, judgment, and promise are actions, enabling the world to remain. The world is the place that conceives the potentiality of political natality.

I explore how Kristeva linked forgiveness to judgment. I will follow her interpretation that forgiveness and judgment have the faculty to release actors from the effects and causality of their past acts. But at the same time, I criticize her argument that places “*dilectio Dei*” (love of God) as the basis of forgiveness. In Arendt, forgiveness is a political act that comes from “*dilectio mundi*” (love of the world). Arendt's theory of forgiveness as the condition of political life is a political phenomenological interpretation of *dynamis* (potentiality) and *energeia* (actuality). Forgiveness as judgment is the practice of miraculous self-rebirth by actions and actors.

Arendt resists the modern violent structure that eliminates humans from the space of appearance and reality. In the present age, which is covered with “bare life” called by Agamben, political forgiveness, judgment, and promise are required more and more.

“Vom φαίνεσθαι zum Ereignis: Den medial-reflexiven Bewegungsmodus des Phänomens bei Heidegger erneut denken”

Kentaro Otagiri

(Ritsumeikan University (Japan Society for the Promotion of Science))

Es ist bekannt, dass Heidegger in *Sein und Zeit* (1927) den Phänomenbegriff der Phänomenologie durch die *reflexive* Form (“das Sich-zeigende” bzw. “das Sich-an-ihm-selbst-zeigende”) bestimmt und dass diese Bestimmung des Phänomens aus dem “φαίνεσθαι”, d. h. aus der medialen Bildung von “φαίνω” erklärt wird, indem man das Adjektiv “medial” akzentuiert. Diese Verbindung zwischen Phänomen und grammatikalischer Erklärung lässt sich als Hinweis auf den Zusammenhang von Medialität als einem Bewegungsmodus der Phänomenalisierung und der grammatischen Form des Mediums sehen, insbesondere wenn wir Heideggers bekannte Formel »*Sein* = λόγος« berücksichtigen.

Dieser Aufsatz zielt darauf ab, das “Medium” im grammatikalischen Sinne als eine gemeinsame Perspektive festzustellen, aus der die Bewegungsmodi des Phänomens sowohl in Heideggers frühem Denken – z. B. in *Sein und Zeit*, als auch in seinem späten Denken, z. B. im “Ereignis” und in den *Beiträgen zur Philosophie*, aufzuklären sind.

Um dieses Ziel zu erreichen, stellen wir erstens die Bestimmung des Phänomenbegriffes im siebten Abschnitt von *Sein und Zeit* in groben Umrissen dar. Zweitens wird die *medial-reflexive* Implikation dieses Phänomenbegriffes explizit gemacht, indem wir uns auf die Beschreibungen in den frühen Freiburger Vorlesungen konzentrieren. Drittens wird der Bewegungsmodus vom “Ereignis” beim späten Heidegger als *medial-reflexiv* erörtert, indem wir die Beschreibungen in den *Beiträgen zur Philosophie* und im “Brief über den Humanismus” (1946) analysieren und die bisherige Forschung kritisch betrachten. Durch dieses dreifache Verfahren wird das Medium bzw. der medial-reflexive Bewegungsmodus als eine gemeinsame Perspektive herausgearbeitet, aus der heraus der Phänomenbegriff von Heideggers frühem Denken und das “Ereignis” seines späten Denkens weiter aufgeklärt werden können.

Cassirer's Concept of "Symbol" and McDowell's Conceptuality of Sensitive Experiences

Nobuhiro Otokita
(Iwate University)

The purpose of this paper is to reexamine the significance of E. Cassirer's "philosophy of symbol" in his *The Phenomenology of Knowledge*, by comparing it with the "conceptualism" that J. McDowell developed in his *Mind and World*. Both Cassirer and McDowell highly value Kant's critical philosophy, in that he considered sensibility as something that cannot be separated from the capacity of concept (understanding), as opposed to the empirical idea of "sense data." However, the two also attempt to supersede Kant's dichotomy of sensibility and understanding, in which the former is simply passive, and the latter is simply active. Both of them appear to be developing their thinking the same way on these points.

On the other hand, there is an important difference between them here. When McDowell says, "our sensitive experience is permeated with conceptual capacities," he means that it can be the content of a judgment with a propositional structure. On the contrary, the symbolic function that Cassirer discusses is regarded as one already working in pre-linguistic experiences. He distinguishes three spiritual functions (*Ausdruck*, *Darstellung*, and *Bedeutung*) that correspond to three symbolic forms (myth, language, and theoretical knowledge). According to Cassirer, the same spontaneity of spiritual functions is found in all of these symbolic stages, through which objective knowledge is realized step-by-step, and the subject's self-consciousness is formed. I conclude that Cassirer's philosophy of symbol may make up for McDowell's overlooking our "openness to the world," realized in pre-linguistic experiences.

Die Aspekte der Vermögen bei Heidegger: Zeug, Organ, Aussage

Kushita Jun-ichi

(Nebenamtlicher Dozent an der Waseda-Universität)

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* bestimmt Heidegger das Vermögen des Zeugs als Fertigkeit, das des Organs dagegen als Fähigkeit. Danach sei etwa ein Federhalter nicht an sich selbst fähig, zu schreiben, sei jedoch als Zeug *fertig für* das Schreiben. Die Fähigkeit des Organs dagegen entspringe dem spezifischen Organisiertsein des Organismus, den Heidegger genauer als ein *sich gliederndes Befähigtsein* umgrenzt. Dabei müsse jedoch vom Gedanken an ein Bewusstsein oder eine Zweckmäßigkeit abgesehen werden – ein Hinweis, der im Blick auf Heideggers Vorlesung *Aristoteles Metaphysik* Θ 1-3 vertieft werden kann. Um die Fähigkeit eines Organs zu erhalten, bedarf es also der ‘organschaffenden Eigentümlichkeit’ des Organismus, der diese Fähigkeit wachruft und verwirklicht. Dagegen verlangt die Fertigkeit des Zeugs nicht zwingend seinen Gebrauch – sie kann ihm “schlummern”, ohne aktualisiert werden zu müssen. Dennoch ist auch sie auf bestimmte äußere Bedingungen angewiesen, um eingesetzt werden zu können, beispielsweise auf Energiezufuhr oder bestimmte Witterungsbedingungen. Deren Bereitstellung obliegt wiederum dem Dasein, gehört also in die Dimension dessen, was Heidegger die “Weltbildung” nennt. Die Aussage als der *logos apophantikos* schließlich ist als ein drittes Vermögen zu erörtern. Er weist auf die Möglichkeit der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt und damit auf die “Offenheit” des Daseins.

Über die Analogie der Spiegelung in der IV. Untersuchung der *Logischen Untersuchungen*

Takashi Suzuki

(Ritsumeikan-Universität/JSPS)

Zusammenfassung

In der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* (LU: 1913/21) versucht Husserl, seine Theorie zur Bedeutungsintention in der ersten Auflage der LU (1900/01) zu verbessern. Doch die VI. Untersuchung, in deren Rahmen die Bedeutungsintention in Bezug auf die Bedeutungserfüllung ausführlich behandelt werden sollte, wurde in der veröffentlichten zweiten Auflage nicht ausreichend umgeschrieben. Der neue Standpunkt mit Blick auf die Bedeutungsintention bleibt also in der zweiten Auflage der LU noch unklar. Um diesbezüglich eine Vermutung zu formulieren, beziehen wir uns auf die IV. Untersuchung der LU, da die umgeschriebene Analogie des Spiegels mit dem Bedeuten in der IV. Untersuchung die nicht veröffentlichte neue Theorie zur Bedeutungsintention andeutet. Wir stellen also die Frage: „Wie können wir aufgrund der umgeschriebenen Analogie der Spiegelung eine Vermutung bezüglich der neuen Theorie zur Bedeutungsintention aufstellen?“ Um die Frage zu beantworten, klären wir zuerst in § 1 nach Husserls Konzeption der reinen Logik die Rolle der Analogie der Spiegelung in der IV. Untersuchung auf. Danach vergleichen wir in § 2 ausführlich die umgeschriebenen Stellen in der ersten und zweiten Auflage (Hua. A296; B₁305). Durch diese Auslegung der IV. Untersuchung entdecken wir schließlich drei Arten von Bedeutungsintentionen: (α) die signifikative Intention, (β) die signitive Intention und (γ) die Intention auf Bedeutung. Wir können also vermuten, dass die neue Theorie in der zweiten Auflage der LU diesen Unterschied, der in der ersten Auflage nicht deutlich gezeigt wurde, systematisch behandeln wollte. Diese Vermutung kann auch dazu beitragen, die Nachlasse zur neuen VI. Untersuchung (Hua. XX/1-2) zu rekonstruieren.

The irrational narrative selves of people with the mania of bipolar disorder and the notion of happiness

Yosuke Taniuchi

(The University of Tokyo, Graduate School of Arts and Sciences)

Mania, as characterized by heightened energy, is one of the required symptoms for diagnosing people with bipolar disorder. Mania presents us with a unique philosophical problem, although it is thought of as a subject of biological psychiatry and/ or clinical psychology. The problem arises from an inherent contradiction between two interpretations of the symptom. In one view, mania is thought of as lacking any negative element, such as anxiety. In other words, it is, subjectively, a perfect state, while it is obvious from an objective standpoint that sufferers have many problems, exhibiting diverse excessive behaviors. In the other perspectives, meanwhile, both psychiatrists and patients themselves have also pointed out the existence of subjective issues, such as stress and isolation, at the very moment of mania. Therefore, the question of whether mania is subjectively perfect or problematic is fairly ambiguous. In addition, it is debatable whether or not manic people are happy, in a subjective sense. This conceptual problem calls for a phenomenological inquiry, because it requires philosophical reflection on the basic notions of subjectivity. Despite this, no phenomenological psychopathologists have tackled the problem thematically (e.g. Binswanger 1933, 1960 ; Minkowski 1970 ; Kraus 1977) .

This article analyzed the subjectivity of people with mania by interpreting memoirs on bipolar disorder, based on Ricœur's (1983, 1985, 1990) theory of narrative self. The author showed that there is a kind of implicit anxiety behind mania, so that it is subjectively problematic, and considered its implications for the issue of happiness.

Tagtraum und rêverie

—Die Probleme der Imagination in der Phänomenologie der Träumerei Bachelards—

Junichi Nakayama

Diese Abhandlung behandelt die Bedeutung der von G. Bachelard symbolisch beschriebenen Phänomenologie der Träumerei, und insbesondere die Aufklärung der Träumerei als Sache selbst und die methodologische Tragweite der Träumerei als Erlebnis des Phänomenologen.

Um unseren Standpunkt gegenüber der Phänomenologie der Träumerei festzulegen, werden die eigentümlichen Charaktere der Träumerei zuerst im Vergleich zu verschiedenen Vergegenwärtigungen in der Phänomenologie E. Husserls untersucht.

In dieser Untersuchung wird unsere Betrachtung sich auf die Verhältnisse zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit konzentrieren. Aus dieser Betrachtung können wir schließen, dass wir bei einer Träumerei sozusagen in einer intermediären Welt leben. Die Träumerei ist weder Wahrnehmen noch modalisierter Ausdruck. Vielmehr bringt der Dichter träumend ein *Archi-Image* zum Ausdruck.

Nach der Überprüfung der Tragweite der Träumerei als Sache selbst, versuchen wir diese Tragweite unter Zuhilfenahme des psychoanalytischen Aspekts, also mit dem Tagtraum bei S. Freud, näher zu beleuchten. Freud betrachtet den Tagtraum als einen Zustand, in dem man träumend durch die Wirklichkeit lebt. Zwar hat er die sogenannte kreative Imagination anerkannt, aber er hat den Tagtraum als Trauma, einem von ihm geprägten Begriff, interpretiert. Bachelard kritisiert diese freudsche Interpretation des Tagtraums. Seiner Meinung nach hat die Kindheit keine negative, sondern eine positive und glückliche Bedeutung. Der Kern der Vertraulichkeit bei dem Dichter wird durch dieses Glück hergestellt.

Bezüglich dieses Erlebnisses des Dichters, des träumenden *cogitos*, könnte man zum Schluss einige Hinweise darauf bekommen, welche Bedeutung dieses Erlebnis des Dichters für die Erfahrung der phänomenologischen Reduktion haben kann.

Re-considération du concept d'auto-affection de M. Henry

Yukihiro Hattori

(Doshisha University)

L'article réexamine le concept henryen d'auto-affection afin d'élucider le sens qu'il convient de reconnaître à la découverte du *sum* cartésien envisagé à travers lui, et en opposition avec le concept heideggerien d'auto-affection. Car le concept henryen d'auto-affection est ici envisagé non seulement comme la réception du pouvoir *récepteur* de l'horizon transcendantal, mais encore comme la réception de son pouvoir *formateur*. C'est donc à l'apparaître pur de la spontanéité de la pensée elle-même que Michel Henry fournit une détermination phénoménologique par l'auto-affection, ou par la receptivité immanente, dont le « contenu immanent » comble précisément le vide de l'identité formelle du *cogito* kantien. Cette réinterprétation henryenne de l'auto-affection, s'illustrant par une indépendance absolue de la pensée vis-à-vis de l'intuition, s'oppose à celle de Heidegger, qui ne cesse pour sa part d'insister sur la co-appartenance fondamentale de la pensée et de l'intuition. C'est cette opposition qu'il s'agit ici de comprendre, à la suite de l'analytique de Lachièze-Rey, comme celle qui s'établit entre le *cogito* cartésien et le *cogito* kantien. En effet, l'auto-affection henryenne établit non seulement une opposition entre ces deux déterminations du « je pense », mais aussi et surtout – rejoignant en cela Lachièze-Rey – la priorité ontologique du premier sur le second. Si le *cogito* cartésien requiert comme son fondement l'ego cartésien, en lui-même autonome et constant, l'auto-affection parvient alors à mettre en scène le problème ontologique du *sum*, ou de la présence constante, et conduit ainsi à ébranler jusque dans ses fondements la thèse soutenue par Heidegger dans le *Kantbuch*.

La phénoménologie du langage chez Merleau-Ponty, est-elle téléologique?

YAMAKURA Yuusuke

(Rakuwakai Kyoto Kousei School)

Dans cet essai, je présente la caractéristique téléologique de la phénoménologie merleau-pontienne.

En premier lieu, je constate que la phénoménologie est intrinsèquement téléologique, comme la conception d'intentionnalité le manifeste. Selon Husserl, la fonction de la conscience (l'intention) est téléologique, et cela se présente typiquement dans le débat sur l'évidence. La conscience vise à l'évidence adéquate qui est l' "idée au sens kantien". Autrement dit, cette idée régularise la fonction de la conscience.

Ensuite, j'analyse analogiquement la phénoménologie du langage chez Merleau-Ponty. Comme, selon lui, la signification est une "idée au sens kantien", elle se situe au *telos* irréalisable. Des actes d'expression le visant sans fin, ils se manifestent comme tels et ont leurs sens. Ici, on trouve un caractère téléologique de la phénoménologie merleau-pontienne.

En dernier lieu, j'éclaircis la nature de la téléologie chez Merleau-Ponty. Il s'agit que la signification qui est l' "idée au sens kantien" soit instituée. Un fait a sens par rapport à des faits qui se sont déposés, et ces faits se font la signification. Pour surmonter des difficultés de la constitution par la conscience ou par l'Ego, Merleau-Ponty propose le concept d'institution. Quant à la téléologie, Merleau-Ponty souligne la corrélation entre la conscience et le monde, tandis que Husserl insiste sur la constitution du monde par la conscience. La différence entre la constitution et l'institution se manifeste dans la nature de la téléologie.

Intentionality and Care

Rie Wakami
(Shujitsu University)

Husserl thought that Heidegger refused the phenomenological reduction and maintained the natural attitude. However, many scholars have pointed out that there is a certain kind of reduction in Heidegger's thought as well, but they overlook the fact that Heidegger attached importance to the issue of phenomenological method.

Indeed Heidegger refused "Husserlian reduction," but this is because Husserl ignored the "care" that works both in the natural attitude and in the phenomenological-transcendental attitude. It is the concept of "care" that was gradually formed through the process of Heidegger's studies on the method in the early Freiburg lectures. In a note from *Being and Time*, Heidegger mentions that the concept of "care" comes from Augustine with Aristotle in the background, not Husserl. However, in the early Freiburg lectures we discover that the concepts put forth by Augustine and Aristotle are linked to intentionality.

In another note from *Being and Time*, Heidegger expresses his gratitude to Husserl for freely turning over his unpublished investigations during his student years. It is assumed that drafts of *Ideas II* were included in the unpublished investigations. In the 1919/20 lecture course, Heidegger attempts to explain the "factual life" through the mutual interaction of "tendency" and "motivation." These words are used many times throughout Husserl's *Ideas II*. "Tendency" and "motivation" developed into "projection" and "thrownness" in *Being and Time*. Furthermore, the concept of "falling" that arises when accompanied by the movement of "projection" and "thrownness," was clarified through studying the work of Augustine.

日本現象学会会則

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

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

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

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

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

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

第七条 委員の任期は四年とする。

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

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

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

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

研究奨励賞について

二〇一二年度から設けられました若手研究者を対象とした「研究奨励賞」、第四回（二〇一五年度）受賞者は、宮原克典氏（「Perceiving other agents: Passive experience for seeing the other body as the other's body」）でした。宮原氏には、昨年十一月八日同志社大学での第三七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。

同志社大学で開催されました第三七回研究大会では、「現象学とエナクティヴ・アプローチ」というタイトルのシンポジウムが行われました。近年、認知科学において注目されているエナクティヴ・アプローチをテーマに、現象学と認知科学の融合の可能性および両者の相違点などに関して、たいへん興味深いご発表と活発な議論を、宮原克典先生、呉羽真先生、佐藤義之先生のお三方にいただきました。特集として掲載しております。また海外特別講演として、ヨナ・タイパレ先生（ユヴァスキュラ大学）にご発表いただきました。

特集に続いて、「ワークシopp」の報告を二本、掲載しております。長坂真澄先生がオーガナイザーの「現象学の新たな展開―現象学的形而上学 ラスロ・テンゲイの遺作『世界と無限』をめぐって―」というタイトルのワークシopp1と、秋葉剛史先生がオーガナイザーの男女共同・若手研究者支援ワークシopp「現象学の可能性を再考す

る…実践的学科との結びつきを中心に」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一三編が掲載されています。

書評欄では、島田喜行先生に、ちくま学芸文庫より刊行されたフッサール『間主観性の現象学』I、II、IIIの三巻本（浜渦・山口監訳）を、木村史人先生には阿部将伸氏『存在とロゴス―初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈―』を評していただきました。

海外事情では、佐藤勇一先生に、オーストラリアで開催された二〇一四年OPOの模様を、ご報告していただきました。

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。

（三村尚彦 記）

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究
者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇
〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を
購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒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）

Kentaro OTAGIRI	Vom <i>φαίνεσθαι</i> zum Ereignis: Den medial-reflexiven Bewegungsmodus des Phänomens bei Heidegger erneut denken
Nobuhiro OTOKITA	Cassirer's Concept of "Symbol" and McDowell's Conceptuality of Sensitive Experiences
Shiori OSHIYAMA	Forgiveness and Judgment in Arendt — over the interpretation of Kristeva —
Jun-ichi KUSHITA	Die Aspekte der Vermögen bei Heidegger : Zeug, Organ, Aussage
Takashi SUZUKI	Über die Analogie der Spiegelung in der IV. Untersuchung der Logischen Untersuchungen
Yosuke Taniuchi	The irrational narrative selves of people with the mania of bipolar disorder and the notion of happiness
Junichi NAKAYAMA	Tagtraum und rêverie—Die Probleme der Imagination in der Phänomenologie der Träumerei Bachelards
Yukihiro HATTORI	Re-considération du concept d'auto-affection de M. Henry
YAMAKURA Yuusuke	La phénoménologie du langage chez Merleau-Ponty, est-elle téléologique?
Rie WAKAMI	Intentionality and Care

Book Review

Yoshiyuki SHIMADA	Edmund Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, hrsg. von Shinji Hamazu und Ichiro Yamaguchi, Chikumashobo, 2012, 2013, 2015.
Fumito KIMURA	Masanobu, ABE. <i>Sein und Logos : Interpretation zu Aristoteles beim frühen Heidegger</i> (Getsuyosha, 2015)

Abroad Information

Yuichi SATO	Report on the 5th meeting of the OPO in Perth
-------------	---

Abstracts

Katsunori MIYAHARA, Makoto KUREHA, Yoshiyuki SATO
 Masumi NAGASAKA, Takeshi AKIBA, Yusuke IKEDA, Reiko IJIN
 Keiko UEDA, Shiori OSHIYAMA, Kentaro OTAGIRI, Nobuhiro OTOKITA
 Jun-ichi KUSHITA, Takashi SUZUKI, Yosuke Taniuchi, Junichi NAKAYAMA
 Yukihiro HATTORI, YAMAKURA Yuusuke, Rie WAKAMI

GENSHÔGAKU NENPÔ 32

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

Contents

Special Issue : Phenomenology and the Enactive Approach

- | | |
|--------------------|---|
| Katsunori MIYAHARA | What is the Role of Phenomenology in the Enactive Approach? |
| Makoto KUREHA | Experience as interaction: from enactivism to Dewey |
| Yoshiyuki SATO | Forgetting Existence : A Failure of Enactivism |

Special Lecture

- | | |
|--|-------------------------|
| Joona Taipale
(tr. by Tadashi KAWASAKI) | Empathy and Recognition |
|--|-------------------------|

Report of the 37th Meeting of PAJ

Workshop 1

- | | |
|-----------------|---|
| Masumi NAGASAKA | Eine neue Entwicklung der Phänomenologie - Phänomenologische Metaphysik:
Zum nachgelassenen Werk <i>Welt und Unendlichkeit</i> von László Tengelyi |
|-----------------|---|

Workshop 2

- | | |
|---------------|--|
| Takeshi AKIBA | Reconsidering the Possibility of Phenomenology |
|---------------|--|

Articles read in the 37th Meeting of PAJ

- | | |
|--------------|--|
| Yusuke IKEDA | Eugen Finks Phänomenologie des Weltursprungs |
| Reiko IJUIN | Bild und Fiktion—Leibliche Dimension der Husserls Bildbewusstseinsanalyse.
Von einem genetischen Phänomenologie des Bildbewusstseins aus— |
| Keiko UEDA | Was Heidegger aus “Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden
nach Aristoteles” (1862) von Brentano angenommen hat. |

● 編集委員 ●

三 村 尚 彦
加 國 尚 志
古 東 哲 明
浜 渦 辰 二
和 田 渡

現象学年報 32

2016年11月25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

