

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

33

日本現象学会編
2017

λογος

も く じ

特集 シンポジウム 「仮象の現象学」

- 像の否定性と超越論性……………村 井 則 夫 3
——ニーチェにおける仮象の現象学——

- 現象の虚実……………佐 藤 駿 15
——フッサール「理性の現象学」への一視角——

日本現象学会第38回研究発表大会報告

【公募ワークショップ1】

媒介論的描像を抜け出して多元的实在論へ—ドレイファスとテイラーの現象学—

- 提題者：荒 畑 靖 宏 井 頭 昌 彦 植 村 玄 輝
オーガナイザー……………村 田 純 一 27

【公募ワークショップ2】

現象学的倫理学に何ができるか？—応用倫理学への挑戦—

- 提題者・コメンテーター：吉 川 孝 池 田 喬 小手川正二郎
品 川 哲 彦
オーガナイザー……………吉 川 孝 35

【男女共同参画・若手支援ワークショップ報告】

作者は匿名の主観でありうるか

- 提題者：河 野 哲 也 檜 垣 立 哉 特定質問者：稲 原 美 苗
オーガナイザー……………中 真 生 43

【個人研究発表論文】

- ガダマーの哲学的解釈学において伝統の摂取とは何を意味するのか
……………味 村 考 祐 51

- 「世界とは何か」を問う三つの道……………金 成 祐 人 59
——形而上学期のハイデガーの世界概念——

- 現象学的社会学の立場からの前述定的明証性理論序説 ……河 野 憲 一 67

- 視覚代行器による知覚経験について……………小 松 伸 二 77

- フッサールの表象概念の多様性と機能……………下 西 風 澄 85
——ドレイファスの解釈と現象学の自然化——
-

カントの趣味論における「論争」する権利……………	古川裕朗	93
——実感的理解に向けて——		

『ベルナウ草稿』における二重の予持……………	柳川耕平	101
------------------------	------	-----

マックス・シェーラーにおける「感情の哲学」……………	横山陸	111
----------------------------	-----	-----

On Heidegger's Temporality: Two Different Usages of "Temporalizing Itself" in Heidegger's <i>Being and Time</i> and a Certain Continuity with the Ideas of Later Heidegger……………	貫井隆	(17)
---	-----	------

The "aesthetics of relevance" in art and everyday life: A view from social phenomenology……………	Jan Strassheim	(29)
--	----------------	------

【書評】

八重樫徹著『フッサルにおける価値と実践 善さはいかにして構成されるのか』 (水声社、2017年)……………	鈴木崇志	119
--	------	-----

佐藤駿著『フッサルにおける超越論的現象学と世界経験の哲学』 (東北大学出版会、2015年)……………	葛谷潤	125
---	-----	-----

フッサル『内的時間意識の現象学』谷徹訳について (ちくま学芸文庫、2016年)……………	村田憲郎	131
---	------	-----

【立松弘孝氏追悼】

極楽にて——立松弘孝先生を送る——……………	野家啓一	137
立松弘孝先生を悼む……………	加藤泰史	143

【欧文要旨】……………(1)

村井則夫、佐藤 駿、村田純一、吉川 孝、中 真生、味村考祐、金成祐人、
河野憲一、小松伸二、下西風澄、古川裕朗、柳川耕平、横山 陸、貫井 隆、
Jan Straßheim

会則・編集後記・若手奨励賞告知・欧文タイトル・奥付

像の否定性と超越論性

——ニーチェにおける仮象の現象学——

村井 則 夫

序

「仮象」と「像」の原理論を展開した『悲劇の誕生』（一八七二年）に対する「自己批判の試み」（一八八六年）の中で、ニーチェは自著を回顧し、こう語っている。「私が当時捉えたものは、ある恐ろしく危険なもの〔……〕、ひとつの新たな問題であった。それは学知そのもの（Wissenschaft）の問題である⁽¹⁾」。文献学者として、アッティカ悲劇において頂点を迎えるギリシア古典期の芸術を論じたその最初の著作が、けっして芸術論や美学に限定されるものではなく、ヨーロッパの学知そのものを真の主題としていたように、ニーチェの思考の活動は文化全般を扱うと同時に、哲学そのものの深層に関わり、学知と真理の関係を問い続け、臆見^{ドクサ}と学知^{エピスタメ}、虚偽と真理といった古典的対立の位相の組み換えを意図するものであった。そのためにニーチェは『悲劇の誕生』において、芸術という創造行為と学知との緊張関係を活性化し、美と真理の密接な関わりを把握することで、知の創造性を復権する「未来の哲学」を掲げるのである。

知とその遂行を哲学の営みとして問うならば、その分析や反省そのものもまた知という身分をもたざるをえない。したがってニーチェの

思考の内では、学知における自己言及とその破綻の危惧が常に考慮され、「学問の問題は学問の地盤の上では認識されえない⁽²⁾」といった学知の原理的反省に関するパラドクスが強調されている。これは歴史的に遡れば、「自分が知らないはずのものをいかに探求するのか」というプラトン『カルミデス』の難問^{アポリア}、学問の学問性とその可能の制約を問うカントの超越論的問題設定、そしてまた学の始源における知の被媒介的な直接性を主題とするヘーゲルの『精神現象学』へと連なるヨーロッパの学知の本筋に連繋する。学知の根底に触れるこうした問いに直面することで、ニーチェの思考は二十世紀における現象学と解釈学の取り組み、あるいは哲学の自己根拠づけの可能性と不可能性をめぐる議論を先取りし、学知の「正当化」や個別的真理の基準設定の問題を超えて、真理を問うことそれ自身を鮮明にし、さらには真理を問う主体そのものへと反転した複合的な問いを生み出していく。そこでは真理と主体の問い、そしてまたその主体の形成への問いという新たな問題設定が折り込まれ、学知の伝統全体の歴史である「形而上学」を巻き込みながら、知の条件への思考がさらに刷新され、超越論的思考の新たな局面が開かれる。

学知の根本的なあり方の転換を目指すにあたって、ニーチェにおいて哲学的転轍機とも言える役割を果たしたのが「仮象」概念であった。「仮象」への意志、幻影への、欺瞞への、生成への、変転への意志は、真理への意志、實在への、存在への意志よりも深く、へより形而上学的⁽³⁾である⁽³⁾。一八八八年（精神錯乱の前年）の断章で『悲劇の誕生』を振り返りながら語られたこの一節では、仮象と真理、生成と存在の序列が転倒され、仮象や生成の地位の復権が計られ、所謂「転倒したプラトン主義」のプログラムが実行されているように見える。しかしここで、へより形而上学的⁽³⁾ 'metaphysischer' という比較級と引用符による相対化に注目するならば、これはけっして、既存の概念対を前提にしたうえでその上下を逆転しただけの単純な「転覆」ではなく、形而上学の構図を形而上学内部で揺さぶる試み、現代の言い方では「脱構築的」な解体を誘発していることに気づかされる。それというのも、一見するとここでは、真理や實在によって王座を奪われている仮象や生成が「形而上学」の主権を奪還し、権威を取り戻しているかに見えるが、その形而上学がすでに第一哲学の身分を失った空虚な構造物であるとするなら、想定された上下の逆転はかえって過去の遺物の強化に繋がるといふ否定的な意味で「より形而上学的」と言われなければならないからである。「形而上学」という同じ一語を肯定的にも否定的にも読ませるこのような誘惑によって、仮象と真理との逆転そのものが仮象であるかのような光景が開かれる。

ニヒリズムと踵を接するこの思考の動揺と運動の中で、哲学の可能性を問い、その創造性に賭けることが、ニーチェの哲学的思考の中枢をなす。そこで本論では、ニーチェの多面的な思想を仮象論の周辺に配置し、『悲劇の誕生』での美的仮象論から始まる「像」(Bild)の理

解を手がかりに、その思考を後のニーチェの仮象論全般に延長していきたい。ここでの「像」は、美的仮象が世界の肯定に繋がられた初期の思想のみならず、仮象の廃棄を新たな哲学の始まりとみなす後期の思想にも通底しているある根本的な観念である。その場合の「像」の観念は、何ものかの類似^{アナロジー}というミメシス理解を踏まえながらも、やがてはそれを別種の次元へ移行させ、最終的には知の原型という高次の意味での「像」概念へと変成する。本論では、学知そのもののあり方の根幹に位置する「像」の理解を射程に収めながら、仮象概念を包括的な像理解に結びつけることで、脱構築が進める「偶像破壊^{イコノクラズム}」とも、また文化論に傾斜しがちな現代の「形象論」(Bildwissenschaft)とも異なる哲学的な像論の可能性を見定めたい。

一 仮象の多義性と像化の理論

(一) 仮象の多義性

「仮象」Scheinの多義性は、動詞scheinenに示される「(1)輝く、(2)現れる、(3)……に見える」といった意味の複数性に由来する。それに応じてScheinの理解は基本的に、「(1)光輝(Glanz)と照明(Leuchten)のSchein、(2)現象(Erscheinung)、あるいはあるものがそこへ到来する現前(Vor-schein)としてのSchein、(3)単なる見せかけや外観(Anschein)としてのSchein⁽⁴⁾」⁽⁵⁾とつづき、つまり(1)知の源泉である「光」(phos)、『(2)現出の出来事ないし事象である「現象」(phainomenon)』、『(3)「虚偽」(pseudos)ないし「虚構」(phantasma)』という限定的意味での「仮象」といった三様の仕方で理解される。この三種のSchein理解は哲学的伝統において、各々がそれ自身の内で対立項を分化させ、(1)「光」は「影」(eidolon)や「映像」(phantasma)と対立し(プ

ラトン『国家』、『ソフィステス』、(2)「現象」は「物自体」と対立しながら相関的に結びつき(カント「超越論的分析論」)、さらに(3)「見せかけ」としての「仮象」は、否定的には「感覚の主観的使用」、あるいは「単に思考されたもの」(カント「超越論的弁証論」と理解され、積極的には「本質」を媒介するもの(ヘーゲル『論理学』)、あるいは「輝き」の意味と連動して、「理念の感性的映現」たる「美」(ヘーゲル『美学』)とみなされる。それと並行して、「影」や「見せかけ」と捉えられた「仮象」概念は、「像」の理解と親近性をもち、「形象」(eikon, imago, Bild)概念全般の複数性に巻き込まれ、その概念的現実をさらに複雑化していく(「図像」pictura「似像」similitudo「影」sca「鏡像」imaginis umbra「幻」species「幻像」simulacrumなど)。これらの対置からも分かるように、それぞれの哲学的な思考の体系的類型に依じて、仮象とその対立者とを区別する切斷線の走り方は微妙に異なってくる。ニーチェが試みたのは、そうした仮象概念の多義性を利用しながら、伝統的な哲学的体系の多様な切斷線を横滑りさせ、相互に転換することによって、哲学的知のあり方を根本から変えることであつた。

(二)『悲劇の誕生』の仮象論

文献学者としてギリシア悲劇の生成を論じた最初の著作『悲劇の誕生』において、すでにそうした仮象理解の転換が図られている。「芸術のみが、存在の戦慄と不合理をめぐる厭うべき反省を、生きたことを可能にする表象へと変成させることができる⁽⁵⁾」。こうした洞察にもとづいて、プラトンの「模倣」の芸術論から大きく逸脱して、仮象の積極的理解が展開される。プラトンにおいては、真理の光と対

置される「影」(「洞窟の比喩」)や「模倣」(『国家』第一〇巻)に仮象の性格が帰せられ、「分有」や「模倣」によってその劣位が語られるが、ニーチェではそうした「光」と「影」の位置づけを組み換え、「形象」の「輝き」の契機を保持したまま、その光に対抗するものを「影」(Schatten)という光の二次的産物ではなく、むしろ光を脅かす「闇」(Einsternis)という積極的な否定性として語り、その緊張の内から「仮象」の発生を追っていく。光の神格としての「アポロン」と、生の混沌と表象不可能性としての「ディオニュソス」との抗争という『悲劇の誕生』の根本的対立がまさにそれに対応する。アポロンは知の守護者として、知の原理としての「イデア」の輝き(Schein)を形象化する一方、ディオニュソスと対置され、不可知の生の像化とみなされる限り、合理的な合理化の性格と同時に、表象不可能性の表象(Schein)、可視性の限界そのものの現れ(Schein)と、こう特質を担う⁽⁶⁾。

このような仮象の理解ゆえに、『悲劇の誕生』においてニーチェが目指すのは、ディオニュソスという世界の根源的動態の表現と像化の論理を浮き彫りにし、「仮象による救済」を主軸にして美的現象の生成を叙述することであつた。生の根底に働く根源の一者としての意志がいかに自らを仮象によって形象化し、美的現象としての世界を是認するかが、その根本問題である。「光の像化現象、つまりアポロンのなものと、自然の恐るべき内面へと向けられた眼差しの必然的所産であり、戦慄すべき夜によって傷つけられた眼を治療するためのいわば光輝く斑点なのである⁽⁷⁾」。つまりアポロンにおける輝く仮象は、ディオニュソスの不可視の深淵が、自らを闇の内に像化することによって発生する。アポロンの「仮象」はディオニュソスの「混沌」

と二元的に対立するのではなく、相互の強い緊張の内に、ディオニュソスの力の効果、あるいは陶酔の中で夢見られた幻影として立ち現れる。怒濤の狂乱と暗黒の乱舞であるディオニュソスは、自然の「造形力」によって自らを像化し、その原初的力動の内に像を分化させることで、闇の内に最初の亀裂を走らせる。仮象とは、闇の内で見られた「夢」なのであり、闇に映る闇の像、闇に浮かぶ闇自身の形象なのである。『悲劇の誕生』における仮象は、生の現実との緩衝地帯、知の形象性の限界を守る被膜であり、夢として見られた夢、ないしは自らを夢見る夢と理解されている。

二 仮象の超越論性

(一) 仮象としての仮象

神話的で比喩的、しかも「闇の光学」とも言うべき矛盾語法^{オクシモロン}によって表現される『悲劇の誕生』は、ある個所（特に第四節）では、仮象そのものの構造について理論的に凝縮した表現をも与えている。そこでは、「真実にして根源の一者たるもの」が「恍惚たる幻視を、歓喜に満ちた仮象を自己の救済のために必要とする」という「形而上学的仮説」(metaphysische Annahme) が呈示されたのちに、次のように述べられる。「完全に仮象に囚われ仮象よりなるわれわれは、この仮象を「真実の非存在者」(Wahhaft-Nichtseiendes) として、すなわち時間・空間、および因果性の内における不断の生成として、換言すれば経験的実在として感じざるをえない」。

ここで示されるニーチェの仮象理解は、その過剰な修辭的表現にもかかわらず厳密な意味でカント的であり、ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』第一巻でのカント理解に正確に即している。な

ぜならニーチェのこの記述では、「物自体」が仮説として提起されたうえで、「真実の非存在者」という仕方では、本来的な意味においては経験の対象とならない超越論的次元が指摘され、その超越論的な観念性に即して、「時間・空間、および因果性」というア・プリオリな制約によって経験的実在が構成されること、つまり感性の直観形式(時間・空間)と純粹悟性概念たる範疇(因果性)とによって現象世界が客観的对象として正当化される事態が正確に語られているからである。その点で、この仮象理解は「現象」世界の客観的構成、すなわち超越論的観念論と経験的実在論の相即を叙述したものとと言える。しかしながら『悲劇の誕生』の仮象論は、カントのように現象の客観的妥当性の演繹や、科学的知識の根拠づけを目指すものではなく、むしろ現象の構成の機序そのものをさらに反省的に像化することを眼目とする。そのためその文章に続けてニーチェは、「経験的存在を世界一般の存在と同様に、根源の一者の一瞬ごとの表象」として把握する高次の仮象を、「仮象の仮象」とみなすのである。ニーチェにおいては仮象のそうした再帰的理解は、夢を夢だと分かりながら、なおもそれを見続けようとするあり方に照らして語られる(「これは夢だ。ならばさらに見続けてやろう」⁽⁸⁾)。ここで二重化された仮象は、プラトンにおいて「実在からの二重の隔たり」とされる「模倣」^{ミミシス}による「模倣の模倣」ではなく、むしろ「仮象としての仮象」というかたちで自らに反転し、自身の仮象性を見抜く高度の反省形態を意味している。その点でこの仮象理解は、ヘーゲルの『論理学』が「仮象」を、「存在論」と「概念論」の媒介である「本質論」の中に位置づけ、直接的存在が知としての本質へ媒介される再帰的契機として「仮象」を積極的に評価したのと同種の思考にもとづいていると言える⁽⁹⁾。しかもヘーゲルは『美学』にお

いて、「仮象〔映現〕」を「本質にとって本質的な輝き〔現出〕」としたうえで、芸術を理念の感性的「映現〔輝き〕」と規定していた。これらの全体を考え併せると、ニーチェのSchienの思考は、根本的な構図においてはプラトンと訣別しながらも、カント的超越論的構図を踏まえ、ヘーゲル的な反省的仮象理解を取り込むことで、そこに新たな真理論的機能を見出していったことになる。

(二) 像と原像

根源的仮象は、それ自身としては形象も概念をもたず、ディオニュソスの原初的振動として、つまり「音楽」として立ち現れ、さらにこの仮象の始源的波動である音楽において、像の多重化が発生し、仮象がそれ自身の内で二重化する。ディオニュソスの根源の現象である音楽がアポロンの形象性を喚起し、そこに可視化可能な形象を産出することによって、「仮象の仮象」であるギリシア悲劇が成立するというのが、『悲劇の誕生』の初版タイトル『音楽の精神からの悲劇の誕生』の真意であった。「音楽における根源的苦痛の反映——形象なき、概念なき反映——は、仮象におけるその救済とともに、いまや第二の鏡像化を、個々の比喩あるいは実例として生み出す¹¹⁾」。その論述は、「音楽は像性 (Bildlichkeit) や概念の鏡においていかなるものとして現象するか」という問いに導かれており、全文強調体で語られる「音楽は意志として現象する¹²⁾」という表現は、根源の一者の表現である音楽と像性との関連を明確に語っている。この一文が「意志は音楽として現象する」ではなく、「音楽は意志として現象する」と表現されている点を正確に受け止めなければならない。つまりこの一文では、形而上学的な根源としての意志が先行して、その根源が付随的・偶存

的に音楽を通じて、あるいは「音楽として」現象するということではなく、音楽という現象は、それ自身を「意志としての像」と理解することを通じて、自らが根源の像たることを洞察するというのである。意志は、音楽という現象の側から捉えられたとき初めて根源的意志として、つまり「像」(Bild) の根源たる「原像」(Ur-Bild) として自らを示す。根源が「原像」である以上、その原像は像に対して優位にあり、像を自らの二次的な仮象として表出する。しかしこの非対称的な関係は、あくまでも「像」が現象することによって、その内部から原像の根源性を示すという仕方で確立されるものである限り、「像」は「われわれにとって先」(priori quoad nos) であるだけでなく、根源の「根源性」そのものの原型となり、その根源性の理解を通じて、それ自身を根源に対する仮象という二次的現象と把握することが可能となっている。

像と原像は否定によって媒介された関係であり、仮象とは、その内部に原像との距離を生み出す根源的で超越論的な差異を名指すものである。なぜならこの仮象における差異は、けっして仮象の外部の何ものかとの対比によって設定されるのではなく、仮象の内側からそれ自身によって開かれるものだからである。それはカントにおいて、触発の原因として「物自体」が想定されながら、超越論的演繹論によってそれが超越論的主観性と相関的な「超越論的対象X」と読み替えられていくのと同様の思考にもとづいている¹³⁾。したがってニーチェにおいて像を通して語られる根源は、経験的現象に対する「背後世界」として想定される形而上学的原理ではなく、像における自己解釈を通じてのみその根源性に即して観取されるという点で、それ自体としては現前化不可能な超越論的な根源であり、形象化不可能性の像である。

三 遠近法主義と力への意志

(一) 遠近法と仮象

『悲劇の誕生』の仮象論は、一方で根源の二者の形而上学的自己表現の過程として、他方で像の内在的・超越論的差異にもとづく原像の非表象的・否定的顕現という仕方では構築された。形而上学的観点における仮象理解は、物自体と現象の図式に従って、真実在に対比される限りでの現象を仮象と呼ぶ伝統的理解をなおも残している。なぜならここでは、根源の二者・仮象・仮象の仮象という段階的順序に依拠して、實在の根源性からの距離によってその階層が規定されているからである。それに対して、超越論的像論による仮象理解では、仮象の虚構性は、物自体としての根源の二者を前提するものではなく、現象内部にとどまりながらそこにおいて開かれる像の相対性を洞察することによって把握され、根源そのものも超越論的な相関性によって理解される。『悲劇の誕生』においては、本来は共存しえないこの二つの路線が並走し、その理論的構図と論述の構成を錯綜させることになった。

『悲劇の誕生』以降のニーチェにとって、根源の二者の形而上学と像・原像の差異性についての超越論的な像論との関係は大きな関心事であり続けた。生の根源的混沌を表現する二者の自己産出力を明確化し、像と原像の超越論的關係をより徹底して理解するにあたって、一八八〇年代半ばより、カント的な超越論的主観性とは一線を画す「主体」として呈示されるのが「力への意志」であり、その像論的表現が「遠近法主義」(Perspektivismus)である。

「遠近法」に繋がる理解はすでにプラトンにおいても、光によって「影」(skias)を投影する技術、「投射描法」(skiagraphia)として言及されているが、それはプラトンにとつてはあくまでも「類似によ

る魔術」であり、「詐術」(thaumatopoeia)として否定的に評価されるべきものであった⁸³⁾。それに対してニーチェにおいては、「一切の生は、仮象、詐術、欺瞞、光学、遠近法と誤謬の必然性にもとづいている⁸⁴⁾」と言われるように、遠近法と仮象、詐術はどれをとつても生に不可欠の条件である。遠近法的光景とは「力」としての生の表現であり、ある特定の観点から開かれる力の「像」である。生の流動的な生成はそれ自身が、自らの内部に開かれる差異の遂行であるが、その差異は力の「量」の変化に直結している。「より大きな力には、より小さな力とは異なつた意識・欲望が、異なつた遠近法の見地が対応している⁸⁵⁾」。「力への意志」と呼ばれるものは、このような「量」の変化を世界解釈の「質」に転換し、生の外延量的な差異を「意味」ないし「解釈」という内包量(強度)の差異として実現する。「力への意志は解釈する。〔……〕すなわちこの意志は、〔力の〕強度を、力の差異性を限定し規定する。単なる力の差異性だけでは、いまだ自らを差異性として感じることはないであろう⁸⁶⁾」。事実としての力の差異性はそれ自体としては理解内容として把握されることはないのである。解釈による意味の定立という仕方では自らの遂行を具体化することによって初めてそれとして把握可能となる。力への意志とは、意味としての遠近法的像を、意味化あるいは像化という遂行の過程^{ノエシス}を介して理解するための理論的装置なのである。

力への意志における量の差異は、ある特定の遠近法にもとづく世界解釈の質の差異として、世界観のあり方に反映する。「力への意志」における力の差異は、それ自体としては認識不可能なものであるため、力は遠近法的世界解釈を自らの表現として生み出すことによつて、その解釈を通じて初めて自らの自己解釈を成立させるのである。

このようにニーチェにおける「力の量」の議論、およびそれにもとづいた解釈の理論は、「事実性と解釈性との相関¹⁰」を示すとともに、遂行的な自己了解と世界解釈との解釈学的循環の原型を提示している。遠近法的解釈と「力への意志」は常に相互媒介的に新たな像を産出し、その像の生成に依じて「力への意志」は差異性としての自らのあり方を理解する。したがって、「力への意志」には、『悲劇の誕生』での根源的一者という形而上学的な動機が引き継がれながらも、その構図は、仮象論の反省機能にもとづく超越論的な像の論理に転換されていると見ることができると「力への意志」の議論は、根源的一者という原理的身分を、物自体としての根源という理解から解放し、遠近法的解釈という像化の運動を媒介として、超越論的な像理解へと純化するためのものであり、物理的な力や生理学的意志とは一線を画す像論的・超越論的な思考の可能性をもっている。

(二) 複眼遠近法の世界

ニーチェの「遠近法」の論理も、「力への意志」の像論的展開を踏まえて正確に理解されなければならない。ルネサンス以来の絵画技法としての遠近法は、最初に特定の視点を設定し、そこから開かれる光景を遠近の相違によって構造化し、二次元の内に三次元の映像を仮構する一種の「だまし絵^{トロン・ルイユ}」である。これに対してニーチェは、力への意志における自己表現と自己理解の循環の構造を「遠近法」として捉えているのであり、そこではあるひとつの視点のみが特権化されているわけではない。ニーチェにおける遠近法主義の課題は、特定の視点から現れる光景を視点中心的に叙述するのではなく、ある光景 (Anblick; Bild) が自らの視点を相対化して、遠近法的光景の内部にいる限り唯

一のものとして現れるはずの光景を、多数ありえる遠近法的光景の限定として洞察する点にある。ある光景は、ひとつの視点から遠近法に即して見るならば、それ自身が唯一にして不動の光景であるほかはないため、そこでは遠近法を遠近法として自覚することはできない。他方で、遠近法の外部に出て中立的な視点から多数の遠近法的光景を対比することは不可能であるため、遠近法的光景が自らを遠近法として捉えるには、現れた光景そのものがそれ自身の内部で自らを相対化し、その光景をひとつの仮象と見るほかはない。まさしく、「遠近法的視点が△仮象性▽という性格を与えるのである¹⁰」。

遠近法の世界は、全体を鳥瞰する絶対的視点や、唯一的な構成的主観の働きによって開かれるものではなく、むしろひとつの遠近法的光景とともに、他の無限な遠近法的光景のある種の可能世界として同時に出現させることで、それ自身がひとつの遠近法となる。そのためニーチェの遠近法は、眼から光線を照射するかたちで図像化される古典的な一点透視図法ではなく、像の中で複数の視点が入り乱れ、多様な光景を一挙に散乱させるバロック的な複眼遠近法^{アナメルフォーズ}なのである。ルネサンスの幾何学的な一点透視法が近代の主観性の成立に対応しているとするなら、バロック的複眼遠近法は、多様化し分散する主観の同時成立を物語っている。もとよりこれは、力への意志が単数か複数かといった単純な議論や、ニーチェを引き合いに出す文化多元論の主張とは何の関わりもない。問われているのは、世界という「意味」から解釈の作動性を引き出し、像の客観的な現れを像化の遂行へと転換する像の発生論なのである。

ニーチェの遠近法主義が多視点的な複数の世界解釈の同時成立を意味するなら、この解釈の主語を仮に「力への意志」としたところで、

それはカント的な超越論的主観性による客観的世界の構成とは決定的に異なったものとなる。ニーチェの遠近法は、単に「力への意志」自身を複数的なものとするだけでなく、そもそも「力への意志」を解釈主体とみなすような構成論的理解を拒絶し、主体による根拠づけの理念を解体する。「△誰が解釈するか」を問うてはならない。解釈遂行そのものが、力への意志の「形式」として、情動という現存（ただし「存在」ではなく、過程、あるいは生成として）をもつ¹⁹⁾。ここでは、像と原像の相互否定的媒介が正確に記述されることで、「力への意志」はけっして実体化されることがなく、「情動」という運動から理解され、解釈遂行という意味の像化によって照射されるものと理解されている。そのためこの断章の直後の文章では「事物」や「主観」そのものが、この差異の過程の「作品」として、つまり二次的な虚構として示される。ここにおいて、事物や主観という原理から仮象を理解する形而上学的序列は完全に転倒され、仮象こそが「過程」として、生成として「見られた限りの現実そのものと捉えられるにいたるのである」。

四 仮象論から永劫回帰へ

(一)「仮象の世界」の廃棄

『悲劇の誕生』以来、ニーチェの内で常に拮抗していた形而上学的な原理論と超越論的な仮象論は、「力への意志」と「遠近法主義」を経て、「永劫回帰」の思想に向けて徹底されていく。仮象論という点で見ると、その歴史的総決算とも言うべき宣言が、『偶像の黄昏』の一節「真なる世界がいかにして寓話となったか」の内に現れる。その中でニーチェは、「真なる世界」の形而上学の歴史を要約し、プラトン・キリスト教・カント・実証主義という段階を通して、やがて「真なる世

界」が「仮象」へと転じる過程を示したのち、仮象論の最大の問題を明示する。「真なる世界は廃棄された。ではどのような世界が残ったのか。おそらくは仮象の世界か？……いや、そうではない。われわれは、真なる世界とともに、仮象の世界をも廃棄してしまったのだ（正午。影が最短になる瞬間。長きにわたった誤謬が終わりを告げる。人類の頂点。△ここにツァラトゥストラが始まる▽）²⁰⁾」。形而上学的な「真なる世界」の消去、あるいは「転倒したプラトン主義」というプログラムは、けっして伝統的な構図の単なる逆転ではなく、その区別そのものの解消である。「真なる世界」が消去されたとき、真理と仮象という二項対立そのものが無効化され、それとともに「仮象の世界」もまた廃棄されなければならない。力への意志によって解釈された仮象の世界は、その「仮象性の性格」を保持したまま、真なる世界の対立項としては廃棄される。「真なる世界」が消去された「大いなる正午」において、実物と影、実体と仮象の両項が限りなく接近し、仮象の経験的内実ではなく、仮象が仮象であること、まさしく仮象の「仮象性」の超越論的構造が主題化される。「知性は（……）遠近法的視線をまさに遠近法的なものとして、現象を現象として捉える能力を具えていなければならない²¹⁾」。像論的な仮象理解を徹底したときに現れるのは、この「仮象を仮象として」見る「知性」の眼差しであり、仮象の内在的差異にもとづく仮象性の洞察である。「仮象を仮象として」の「として」(als)そのものの顕現とも言えるこの場所に、「永劫回帰」の思想が立ち現れる。

仮象の物語、あるいは仮象の百科全書とも言える『ツァラトゥストラ』において繰り広げられる「永劫回帰」の思想は、「一切が細大漏らさずこの等しく同じ生へと回帰する」という、『喜ばしき知恵』で最初

に告知された洞察に分け入り、あらゆる実体的な同一性や主体の自己把握を空洞化していく。回帰という時間表象においては、未来と過去の区別は意味を失い、予期は同時に想起となり、現存性は同時に既在性と将来性によって浸潤される。回帰思想を語る「幻影と謎について」(Vom Gesicht und Rätsel) という章の標題が端的に示すように、それはまさに世界を仮象化し、根源的原理を空無化して、世界を解答のない謎へと転じていく。「永劫回帰」の思想は、この仮象における自己内の差異性を、謎と返答の無限の連鎖としてではなく、「回帰」の形象における独自の反復として語っていく。回帰思想が、「同一物(Dasselbe)の永劫回帰」ではなく、厳密に「同等物(das Gleiche)の回帰」と言われるように、この回帰とは同一性の確立に関わる「反復」ではなく、同一物に内在する差異の発現であり、より正確には「同等性」(Gleichheit)そのものの発生である。回帰において、仮象は仮象として、つまり仮象と同等のもの、つまりはかならず仮象として(nichts anders als)現出する。「この瞬間は一切の事物を、そして自己自身をも、自らに従え、自らのあとに(nach sich)引き起す²²⁾」と言われるように、回帰の洞察はそれ自身の内に「前と後」や「原因と結果」の差異を開きながらなおも相等的であるという点で、自らを否定によって媒介する同一性なのである。それは哲学史上の術語を援用するなら、言語化しえない超越論的同一性を語るために案出されたさまざまな思弁的表現、例えば「同等性²³⁾」(aequalitas; Gleichheit)(シャルトルのティエリ)、「非他なるもの²⁴⁾」(non aliud)(クザーヌス)などを想起させる事態だろう。

同等性とは、区別を前提にしたうえで自己自身を肯定することによって自己に再会する再帰的な運動である。そのため「仮象が仮象と

して」把握されるこの場面においては、同等性における差異性と同一性を洞察する知のあり方が問われる。ツァラトゥストラが、女性として寓意化された「知」と「生」の葛藤につきまとわれるように、永劫回帰の思想は、回帰する生とそれを洞察する知の駆け引きである。そして知が生の実現であるのなら、永劫回帰という知は、その知そのものが再び回帰しなければならぬといった知の自己関係的なパラドクスを体現する。もし同一性の回帰を「反復」と呼ぶとするなら、永劫回帰においては、実は何ものも反復されはしないし、同じものは繰り返されない。反復されるのは、反復それ自身のみであり、そこにあるのは反復という知だけなのである。

(二) 虚の時間の純粹像

「幻影と謎について」の章は、永劫回帰を同一物の単純な反復と理解する「重力の魔」との対決を通して、事象の回帰ではなく、回帰の洞察そのものの回帰を描き出している。ツァラトゥストラが「重力の魔」に向き合い、回帰を語っているいまこの瞬間について「私とお前もすであつたのではないか」と問い質すように、永劫回帰の思想とは、永劫回帰を見抜く「瞬間」そのものが回帰するという洞察である。この「瞬間」とは、回帰による同一性の解体、そして真理と仮象の区別の廃棄を推し進めつつ、同時にその知自体が回帰の内に巻き込まれ、自らを「回帰する知」、あるいは「回帰という知」として分化させる。回帰する知と自らを回帰として知る知は、その内部で未知と既知を交叉させながら、それ自身をある種の形象として像化する。その点で「重力の魔」とツァラトゥストラとの対峙はまた、回帰の像化の正否をめぐる攻防でもある。ツァラトゥストラが激しく斥けるのは、

「一切の真理は曲線であり、時間自体は円環である」という仕方では、「円環」の形象によつて回帰を像化する「重力の魔」の見解である。ニーチェにとつては、回帰の洞察の場所に立つことなく、時間を「円環」という経験的な像によつて映し出す形象化は、遠近法的視点を離れた抽象的な光景と同様に成立不可能なものであった。

回帰の内には回帰を知る洞察の場所が、回帰の破れとして開かれる。なぜなら、遠近法的視点を遠近法として把握することが、遠近法的光景の自己相対化にもとづいていたように、回帰を回帰として洞察する視点もまた、それ自身が回帰の内でありながら、回帰の側からその唯一性、一回性を相対化するかたちで成立するほかはないからである。自らを像化する永劫回帰の「瞬間」という現在では、そこにおいて未来と過去を同時に発現させる特異点である限り、それ自身を時間の内部に位置づけることはできない。時間形式、あるいは図式としての時間の適用を拒むこの「瞬間」は、直線であれ、円環であれ、経験的な時間表象としては像化しえない「虚の時間」である。その瞬間が「虚」であるというのは、永劫回帰の洞察の瞬間そのものも回帰の法則に服し、自己自身に回帰し、自己を反復するためである。回帰が回帰であるということは、その回帰を洞察する場そのものが回帰し、自らの内に回帰としての「同等性」を開くことにもとづいている。回帰が回帰であるという知、つまり「回帰の回帰性」は、けつして何らかの本質として定義しうるものではなく、それ自身が回帰の動きに巻き込まれ、回帰性そのものが回帰するという仕方ですら規定する。そのため、永劫回帰をひとつのテーゼにまとめるなら次のようになるだろう。「回帰の回帰性は回帰性の回帰である」。永劫回帰は、単なる同語反復ではなく、回帰の洞察を経験的な知や超越的な理念に収斂させ

ることなく、それ自身の内に回帰の根源に対する差異を開く回帰の作動性を核心としている。

永劫回帰は何ものかの回帰としては示しえない。回帰や循環は、何らかの實在的出来事の反復ではなく、むしろ回帰が回帰として遂行されることによつて、初めて反復されるべきものを分岐させ、それを反復されるべき根源として出現させる創造なのである。回帰が反復として、つまり仮象ないし像として知られることによつて、反復されるべき何ものか、すなわち像として映されるべき「原像」への洞察が与えられ、現象と根源の關係が、像と原像の差異として開かれる。仮象の仮象性は、像が像自身の内部で、自らの根拠としての原像によつて自身を相対化することによつて、「仮象を仮象として」という「……として」(es)の純粹像として示される。つまり仮象とは、現れの内を生起する原像の遠のきであり、顕現の中の退去、近さの内の隔たりなのである。

結語

永劫回帰の思想は、「真なる世界」とともに廃棄されたはずの「仮象の世界」を、それでもなお「仮象」という副次性において知り、語りうるという像論的な謎を、「回帰」の洞察の問題として提起し直すという側面をもっている。同一性を前提しない回帰がそれ自身の内で回帰として洞察されるという謎と、根源を欠いた仮象が仮象として語られるといった逆説は、ともに知それ自身がもつ特異性に触れるものである。知が知である限り、知られるべき事象は知自身が構成することとはできないという限界が、知そのものを通して洞察され、知の像性と事象の根源性の差異が開かれることで、知は根源の知として成立する。そしてまさにこの非対称性の差異こそが、「真理」という出来事であり、

輝き(Schein)でなければならぬ。知における自己透徹としての「……を通して」(Durch)と、知を知としての「……として」(Als)が、このにおいて出会い、形而上学的な根源の理解が超越論的な像論との緊張の内に置き入れられる。

こうして、カント的な現象理解から、ヘーゲルのな仮象の反省論的理解を経て、後期フイヒテによる像論としての知識学に接する点から、意外にもニーチェが残した未完の「未来の哲学」の内に認められることになる。そこにはフイヒテが、「現象は、現象するとして、自らに対して現象する⁸³⁾」と、いかたがた、現象に対する知の通路を「……として」の内に、そして事象の顕現の場を「……を通して」の内に見出し、「像の像の像」(Bild vom Bild vom Bild)と、像の多層的な自己透徹によって知の現出を語った方向に通じるものが見出される⁸⁴⁾。

註

- (1) Fr. Nietzsche, Versuch einer Selbstkritik, *Die Geburt der Tragödie*, KSA (=Kritische Studienausgabe) 1, S. 13.
- (2) *Ibid.*
- (3) Id., *Nachgelassene Fragmente*, Frühjahr 1888 14 [18], KSA 13, S. 226
- (4) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 40, Frankfurt a. M. 1983, S. 107.
- (5) Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 57.
- (6) Cf. J.-L. Nancy, The Sublime Offering, in: J.-Fr. Coutine et al., *Sublime: Presence in Question*, Albany 1993, pp. 25-53
- (7) Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, S. 65.

- (8) *Ibid.*, S. 27.
- (9) G. W. Fr. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, 1. Teil, 2. Buch: Die Lehre vom Wesen, Werke 6, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1993, S. 13-16.
- (10) Fr. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, S. 44.
- (11) *Ibid.*, S. 50.
- (12) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A191, B236.
- (13) Platon, *Respublica*, 602d.
- (14) Fr. Nietzsche, Versuch einer Selbstkritik, KSA 1, S. 18.
- (15) Id., *Nachgelassene Fragmente* 1885-1887, Herbst 1885-Herbst 1886, 2 [157], KSA 12, S. 142.
- (16) *Ibid.*, 2 [148], KSA 12, S. 139.
- (17) G. Abel, Interpretationsgedanke und Wiederkunftlehre, in: M. Djurić, J. Simon (Hgg.), *Zur Aktualität Nietzsches*, Bd. 2, Würzburg 1984, S. 96; id., Nietzsche, *Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, S. 173.
- (18) Fr. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* 1887-1889, 1888, Frühjahr 14 [184], KSA 13, S. 371 (WM 567).
- (19) Id., *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1885-Herbst 1886, 2 [151], KSA 12, S. 140 (WM 556).
- (20) Id., Wie die "wahre Welt" endlich zur Fabel wurde, *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 30f. 「五 〈真なる世界〉——われわれは有用で、みな、かゝるつて義務でみな、理念である。——無用の長物と化した理念。したがってわれは理念としては矛盾している。さうさく捨て去らう。『……』」／六 真なる世界は廃棄された。ではどのような世界が残ったのか。おそらくは仮象の世界か。……いや、そうではない。わ

れわれは、真なる世界とともに、仮象の世界をも廃棄してしまったのだ。
〔正午。影が最短になる瞬間。長きにわたった誤謬が終わりを告げる。人
類の頂点。∧にツアラトウストラが始まる∨〕」。

- (21) Id. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, 1886/87, 6 [23], KSA 12, S. 241. 「知性は一方で、われわれのような生物がその生存を維持するのに必要な遠近法的な視線をもつようにできていながら、他方で、この遠近法的視線をまさに遠近法的なものとして、また現象を現象として捉える能力を同時に具えていなければならぬ」。

- (22) Id. *Also sprach Zarathustra*, III, KSA 4, S. 200

- (23) Thierry de Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus*, 40, ed. M. M. Haring, Toronto 1971. 「相等性は本質的に一性に先行し、その相等性を一性はそれ自身から、そしてその実体の内から産み出す。〔……〕この相等性の生成は一性にとつて実体的であり、しかも一性はあらゆる数に先行するため、また必然的に相等性の生成はあらゆる数に先行している」。

- (24) Cf. Nicolaus Cusanus, *Non-aliud (Das Nichtandere)*, IV, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Bd. 2, hg. I. Gabriel, Wien 1964, S. 458. 「一者はいわば∧他ならぬもの∨として現れる。〔……〕一者は一者にほかならないため、∧非他なるもの∨自体に対しては他なる者である。したがって一者は、それが一者であるということを、∧非他なるもの∨そのものから獲得するのであり、その逆ではないため、この一者に比べるなら、∧非他なるもの∨はより純粹なものである」。

- (25) J. G. Fichte, *Erscheinung erscheint sich, als sich erscheinend*, (*Wissenschaftslehre* 1812, Schema III) .

(村井則夫・むらい のりお・中央大学)

現象の虚実

——フッサール「理性の現象学」への一視角——

佐藤 駿

「超越論的弁証論」(『純粹理性批判』)への序論の劈頭、カントはこう書いている。

まして現象(Erscheinung)と仮象(Schein)を同一視してはいけない。なぜなら、真理とか仮象とかは、直観されるかぎりでの対象ではなく、思考されるかぎりでの対象について下される判断にあるからである。感官は誤ることがないと言われるのは確かに正しい。しかしそれは、感官はいつでも正しく判断するからではなく、感官はそもそも判断しないからである。だから真理も誤謬も、したがってまた誤謬へ誘う仮象も、ただ判断のうちに、言い換えれば対象と私たちの悟性との関係のうちにしか見出されなく (Kant 1998, A293/B350) ③。

カントはここで「現象」と「仮象」を区別して、後者の可能性を「判断」や「悟性」に関連づけている。その内実がどうあれ、このことは、仮象というものが真偽や正誤を語ることが有意味であるような場に固有のものと示唆している点で興味深い。実際のところ、仮象が仮象

であるのは、それが私たちに真実を見せるようにして見せず、かえって真実ではないことを真実であるかのように見せかけることによってであろう。だから仮象は、そもそも真実へ向かつて態度をとることができる存在に對してのみ仮象でありうる。それは知識を持つことができる理性的存在者に固有の現象なのとも言えよう。別な言い方をすれば、知識の根拠(場)としての理性は、同時に仮象をも可能にする根拠(場)でもある。

フッサールは確かにこうした理性の二面性を鋭く見てとっていた。『イデーン』第一卷「理性と現実」と題された第四篇も終わり近く、フッサールは書く。「『真の現実』の現象学にとっては、『無にも、等しい、仮象』の現象学というものもやはりまたまったく不可欠なのである」(III, 1, 353 [強調フッサール])^②。しかし私の見るところ、「仮象の現象学」はその不可欠の部分であるばかりでなく、読み手にとっては、むしろその核心へ至る王道である。本稿はこうした見通しのもと「仮象の現象学」のアウトラインを描く。この作業は、現象の〈虚〉と〈実〉が相互に生成する出来事を経験と信念の全体のうちを描き出す作業にほかならず、それは結局、(理性が現象する)ということの意味を明らかに

にすることになるだろう。

一 出発点

「仮象」と聞いてイメージされる現象は様々だろう。「蜃気楼」「鏡像」「幻影」「錯覚」等々、いろいろの言葉が連想されるに違いない。それらがすべからず「仮象」と呼ばれるとすれば、その共通点はどこにあるだろうか。第一に明らかであるのは、仮象は感覚的経験であるということであり、優れて感性的な出来事だということである。つまり「仮象」とは、ある種の現象（感覚的経験）に与えられる名である。さらに、どのイメージにもおしなべて真実を与えないものという含みを見出せよう。むしろ私たちを「欺き」、誤謬へと誘い込む現象が仮象である⁽³⁾。本提題では、このような意味での仮象を扱う。

さて、哲学的反省がはじまると、このような仮象のイメージはしばしば容易にある認識論的描像をつくりだす。——私たちが仮象に欺かれている場合もそうでない場合も、私たちの経験そのものには両者を見分ける明確なメルクマールがあるわけではない。でなければ、私たちが仮象に「欺かれる」などということもないだろう。つまり私たちは、認識的には中立的な現象（見え appearance）だけを持っている。ところで、それが仮象である場合には、この現象は実体から遊離した何かでしかない。私たちはそれを仮象ではない現象と主観的には区別することができないのだから、私たちはいつでも経験上は「単なる現象」を持つにすぎない。マクダウェルの喩えを用いれば、現象ないし経験とは、この場合、仮象とそうでない経験との「最大公約数」（McDowell 1998, 385f.）のようなものであって、実在はそのファクターではない⁽⁴⁾。それは「客観的」実在とは区別された「主観的な」

何かなのである。実在は「単なる現象」から区別されてどこかにある。大抵のイメージでは、「単なる現象」の「向こう」にある。——

こうして、いちど実在が現象（経験）の「向こう」にあることになってしまえば、「では、どうやって向こうに行けるのか」と問われることになるのは理の当然だろう。というよりむしろ、このような問いは、先のように醸成された「現象と実在」とのイメージがあつてはじめて現われうるものである。そして、これに答えることはそう簡単ではない（というより、アポリアである公算が高い）。実際、近年では上のようなイメージに対する批判は普通に行なわれるところとなった。フッサールに関して言えば、周知のように、その（知覚の）現象学はまさしくこうしたイメージを捨て去るところから出発している。私たちが知覚経験を持つとき、対象の代わりとなる（単に主観的であるにすぎないような）「像」や「記号」が与えられているというのではない。有体的で、顕在的で、原本的な対象の意識（対象それ自身が与えられている／現出しているという意識）こそが知覚なのである。「（単なる）現象」と呼ばれる何かの背後に本体があるというのでも、それがその「影」であるような実体がどこか、とりわけ私たちの経験そのものの「向こう」にあるわけでもない⁽⁵⁾。

よく考えてみれば、仮象にしても事情は同様である。仮象ですら、「経験」という私たちがその「背後」に回り込むことのできない「向こう」に何かを隠しているわけではない。様々な錯覚の現象を考えてみればよい。水に浸された棒は、見る角度によつては曲がつて見える。だが、その見え方の背後に曲がつていない棒が隠れているわけではない。棒は当該条件のもとでは単に（そう見える）というにすぎない。有名なミュラー・リヤーの錯視図を考えてみてもよいだろう。実際には同じ

長さの二つの線分は、違う長さを持つように見える。しかしそのような見えは、同じ長さの線分を覆い隠しているわけではない。単にある工夫のもとでは（そう見える）というだけである。結局のところ、仮象もまた、普通の経験がそうであるのと同様に、實在の代わりに何かを「隠す」ように現前しているのではない。

要約すれば、仮象であれ何であれ、現象は私たちと眞実（現実）とのあいだに降ろされた「ヴェール」のようなものではない。現象は、實在に対して「単なる現象」と呼ばれるべきものではない。むしろ現実も仮象もそのうちにあるような私たちの経験そのものが現象である。何も隠されてなどいない。

この認識から出発しよう。そうすると、私たちの問うべき問いは（仮象でもありうるような現象の背後に私たちはどうして到ることができなのか）といったものではない。私たちの明らかにしなければならぬのは、むしろ（何も隠されていないのだとすれば、どうして「仮象」なる現象がありうるのか）である。いまや明らかのように、「仮象の現象学」は主観的な何かとそれ以上の（客観的な）何かを比較することによって仮象を説明することができない。そもそも（見え）と（実体）を並べてみるなどできないのであって、正確に言えば、（実体）と比較できる存在者であるような（見え）などないのである。では、仮象はいかにして可能なのか。

二 経験と信念

仮象はそれ自身ひとつの経験であるが、確かにミスリーディングな経験である。水に浸されたまっすぐな棒をある角度から眺めたときに私たちの持つ経験は、棒が曲がっているように思わせるという点でミ

スリーディングであり、ミュラー・リヤーの錯視は、同じ長さの二つの線分が異なる長さをしていと思わせるという点でミスリーディングである。だが、仮象のこのような性格を理解するのは一見そう思われるよりも難しい。ミスリードするのは感覚経験であり、それがミスリードする先は（偽である）信念ないし判断であるから、感覚経験と判断ないし信念とのあいだにどのような関係があるかをまずは考えてみなければならぬ。

真円形のコインはどちらかの面を下（または上）にして置き、それを真上から見たとき真円に見える。斜めから見れば、真上から見たのと同じようには見えない。私たちは異なる感覚的経験を持つ。とはいっても、私たちはそれがミスリーディングだとは思わないし、まして異常だなどと考えることはない。実際、そうした様々な経験のどれもが、真円形のコインがふつうそのように見える仕方なのである。同様に、白い壁面は、辺りが暗くなってくると日光のもとで見えるのとは違う見え方をする。しかしそれも多くの場合、必ずしもミスリーディングではなく、むしろ白い壁面がそのような状況でふつうそう見える仕方である。

例はいくらでも挙げられよう。ポイントとは、感性的に経験可能な対象には、その対象がそのように見える無数の仕方があるということである。いくら曖昧ではあるが、さしあたり次のように言うことができる。

ある経験が「Aがそう見える仕方」であるのは、その経験の対象がAであるとすれば、その経験がそのようなものであることが理解可能である場合（かつその場合のみ）である⁶⁾。

このような仕方では理解された「Aがそう見える仕方」を「現出(Erscheinung)」と呼ぶことができるだろう。すなわち「Aの現出」とは、Aがそう見えるような仕方である、経験をすることにはかならない。

さて、経験の背後(「向こう」)には何も隠されていないということを出そう。そうだとすれば、知覚判断の真理根拠は経験のうちに与えられていなければならないはずである。言い換えれば、最善の状態では、知覚判断を「真にするもの」が与えられているのである⁽⁷⁾。ミスリーディングな経験があることは確かだが、少なくとも次のように言うことはできよう。Aがそのように見える仕方であるような経験を持つとき——〈対象がAであるならば当の経験がそのようなものであることが理解できる〉とき、当の対象がAであると信じたり、判断したりするのは合理的である。だから上は次のように言い換えられてもよい。

ある経験が「Aがそう見える仕方」であるのは、その経験の対象がAであると信じる(ないし判断する)のが合理的である場合(かつその場合のみ)である。

経験と信念とのあいだにこのような関連をつけることができるなら、知覚経験を一種の信念そのものと見ることもできる。実際、フッサールは「知覚(Wahrnehmung)」を端的に一種の信念(確信、先述的判断)と見なす。上に述べたことを踏まえて言えば、このような意味での知覚は、自らを合理的であるとする(最善の場合では、それを真とする)ような経験が、それ自身にとって、構成的であるような信

念であるということになるだろう。したがって、これはまったく独自な意味での信念であって、フッサールが次のように述べているのは、そのような信念としての知覚の構造であると解せよう。

定立性格は、それを際立たせる卓越した特性として、ある特有の理性性格を持つことがある。その特性が定立性格に帰属するのは、本質的に言って、当の定立性格が単に一般的に何らかの意味に基づいた定立ではなく、ある充実された、本質的に与える意味(「現出」)に基づいた定立である場合かつその場合のみである(III/1, 315f.)。

同じことは様々に言い換えられよう。信念(定立)が「理性性格」を持つのは、「定立が現出によって『動機づけられて』いる」場合であり、それどころか「理性的に動機づけられ」いる(III/1, 316)場合である。この場合「定立は、原本的所与性のうちに、自らの根源的な正当性の根拠を持っている」(ibid.)。だから信念としての知覚は「理性定立とそれを本質的に動機づけるものとの統一」(III/1, 316)であって、フッサールはこれを「明証」と呼ぶのである。

三 間違うということ

私たちの課題はミスリーディングな経験を理解することだった。そこで、蠟人形を人間と見間違えるという例を考えてみよう。当たり前だが、蠟人形はふつう、蠟人形がそう見えるような仕方で見える。しかし蠟人形はまた、それが精巧であればあるほど、人間がそう見えるような仕方で見えるだろう。つまり蠟人形が、そう見える仕方は、人間

が、そう見える仕方でもある。私たちが上で用いた、ややまわりくどい言い方をあえてすれば、こう言えよう——蠟人形が対象であるとすれば、当の経験がそのような経験であることを理解できると同様に、対象が人間であるとしても、当の経験がそのような経験であることを理解できるのである。経験の理解可能性（「統握」）が一義的ではなく多義的なのだと言うこともできよう。だからこそ、実際には蠟人形であるにもかかわらず、「人間である」と信じたり判断したりすることもできてしまう。しかも、よくできた蠟人形を見て人間だと信じたり判断したりすることは必ずしも不合理な判断をすることではない。蠟人形の経験がときにミスリーディングなのは、このどちらの信念・判断も、その経験だけを取り出して見ればともに合理的だからである⁽⁸⁾。

ポイントを別の観点から述べてみよう。ミスリーディングな経験に關して重要な点は、人間がそう見えるような仕方と、蠟人形がそう見えるような仕方が、少なくとも部分的な知覚経験に關連するかぎりでは——「あるひとまとまりの現出」(III/1, 319)としては——同じだということである。それどころか、あるものがそのように見えるある特定の仕方は、無数の他のものがそう見えるような特定の仕方と兩立する。一様に白い球がそう見えるような仕方は、基本的には白いが、背面の一部だけが黒い球を正面から見た場合にそう見える仕方でもある。いや、背面の色はもつとカラフルでもいい。というより、球でなくてさえよい。球が見える仕方と、半球が球面をこちらに向けている場合に見える仕方と同じであろう。青い何かは、白い何かに青い光を当てたときにふつうそう見えるような見え方をする。まだ知りあつたばかりの双子の兄弟の兄に会うとき、その経験は弟がそう見えるような仕方であろう。——このような仕方で切り出された経験は、それだ

けをとつてみれば、相容れない無数の信念を（合理的な信念として）許容するのである⁽⁹⁾。

むろん、これは抽象的なものの見方にすぎない。そもそも私たちは細切れの経験をたまにいくつか持つような具合に生きてはいない。経験と信念の全体は生としての統一を持つている。どんな経験も、そうした全体的統一を背景として、その統一のうちにそれ自身が組み込まれざるをえないような仕方と、ある特定の文脈のうちに訪れる。様々な経験や知識、口に出して言うまでもないような常識などである⁽¹⁰⁾。だから、私が何らかの経験を持つとき、その経験によって（レアルに）動機づけられる信念は実際には無数にあるわけではないし、ミスリードされることもそう多くない。実際、蠟人形館のブースに動かずに立っている何かを人間であると思うことはまずないだろう。

経験の文脈によって規定されつつ、ある経験によって動機づけられる信念を「一応の (prima facie) 真理」と呼ぶことにしたい。これによって私たちが表示したいと思つてゐるのは「反対事例が見出されないかぎり」真理であるという含みである⁽¹¹⁾。もし、知覚が対象を「そのもの」として与える意識であり、知覚判断の真偽を問うにそこに与えられている対象以外の何ものにも訴える必要がないのであれば、私たちが知覚し、その文脈からしかじかであると信じられているものは、その信念を否定するような経験や他の信念が存在しないかぎり、真である⁽¹²⁾。

もちろん、経験の文脈は絶対ではなく、その可能にする信念のすべてが真理であるというわけではない。信念は競合し、否定され、訂正されうる。フツサル自身の言葉を借りよう。

原理的に言って、事物であるような実在、このような意味を持つ存在は、あるひとまとまりの現出においては、ただ「不十全的」にしか現出することができないのである。次はこのことに本質上関連している。——このように不十全的に与える現出に基づいた理性定立はすべて、「最終的」なものであることはできず、「克服不可能」だということはいえぬ。そのような理性定立はどれも、端的に「その事物は現実的である」という事柄と等価ではなく、最初の定立がより広汎な連関からすれば「抹消されるべき」定立であることを明らかにするような「より強力な理性動機」が、経験の進行によってもたらされないという前提のもとでそうであるにすぎないのである (III/1, 319)。

この論述にはいくらか注意を要する。対象が不十全的にしか現出しないということと、理性定立が最終的なものであることができないということは、なるほど本質的に関連しはするが、その関係は、前者が後者を含意するという関係ではない。すなわち、所与の不十全性は理性定立の阻却可能性を含意しない。フッサールに言わせれば、事物は「ただ単にわれわれ人間にとってばかりでなく、絶対的認識の理念的代表者としての神にとってさえもやはり、現出を通じて直観されうるほかない」のであって、事物は、「この現出のなかで『遠近法的に』、多様でありながら一定の仕方では変動しつつ、そうして変動する『方向定位』において与えられ、かつ与えられざるをえぬ」(III/1, 361)。認識論的反省にとって「必然的な限界概念としての神」(III/1, 175)が考えられているのだとしても、そのような認識の主体に可謬性を帰属させるのは不敬であろう。とすれば、事物の現出特有の様式からその可

謬性を(もちろん、不可謬性も)導くことはできないのである。

もういちど問おう。それなら、どうして私たちは間違っているのか。どうして一応の真理は端的な真理と同一視できないのか。名目的には答えは簡単である——経験が、私たちがすでに有している知識や理解を超えているからである。経験は私たちの理解を超えた何か未知なるものをもたらし、時に私たちの思惑を否定するからである¹³⁾。要するに、しごく当然のことだが、私たちははじめからすべてを知っているわけではないのである。すべてを知らない私たちは、いわば「信じる」ことによってそれを補う。だが先に見たように、経験は、原理的には無数の可能的な合理的信念を許容するのであって、これら可能的信念のレアリテートは経験によって、「ひとまとまりの現出」によってしか付与されない以上、私たちがミスリードされ、間違うということも起こる。こうして経験は確証するものであると同時に、反証するものでもあるという二面性を持つ¹⁴⁾。

四 仮象の構造

さて、ミュラー・リヤーの錯視に見られるような錯覚は、一見すると、蠟人形を人間と見紛う場合とは異なるように思われる。これまでの考察を踏まえて、特にこうした特異な錯覚の現象を念頭に、仮象の現象学のアウトラインを完成させよう。

まず、私たちは異なる長さの線分がそう見えるような仕方である、経験を。特に何の事前知識もなければ、私たちは実際にその通りなのだと思うだろう。だが、線分の両端につけられた工夫をとりのぞくと、いまや両者が同じ長さに見える——今度は、同じ長さの線分がそう見えるような仕方である経験をするわけである。最初の考えは揺ら

ぐ。場合によっては、定規やその他の道具を使って真相を知ろうとするかもしれない。早晩、両者が同じ長さであるということに疑いの余地はなくなるだろう。このシナリオは、形式的には以下のように整理できる。今、「A」をAと両立しない関係にある対象・性質を表すものとする。

一 Aがそう見えるような仕方である経験をするので、Aであると思う（信じる）。

二 Aがそう見えるような仕方である経験をするので、Aであると思う（信じる）。

三 「Aである」という信念（定立）と「Aである」という信念（定立）が競合する。

四 Aである（あるいは、Aである）という信念が否定される。

一と二で登場するどちらの信念も、先に述べたような意味でそれぞれに理性的（合理的）であるという点に注意しよう。したがって、四でどちらの信念が否定されることになるかは、厳密に言えば、私たちがほかにどのような経験と信念の全体を生きているか——別言すれば、私たちがどのような「世界」を生きているか——に依存する。先に述べたように、新たにもたらされるどんな経験も信念も、すでに形成されている経験と信念の全体的統一のうちではじめてその認識的効力を持つ。理性定立の「力」や「重み」（III.1.320）——定立の「レアリティー」——は、個々の現象によってのみならず、むしろ他の現象と信念との全体によってもたらされるのである。

注意しなければならないのは、これまでの論述のうちにすでに示唆

されているように、訂正されねばならないのは理性定立（信念）であって現象（経験）ではないということである。現象はそもそも訂正のしようがない。実際、この点にこそ、仮象が仮象として、私たちの前に姿を現わす根拠がある。一方が他方よりも長いという信念は、例えば長さを定規で測るなどして比較的容易に否定されるだろう。それにもかかわらず、その否定された信念に合理性（正当性）を与える現出（見え、経験）は消えないのである。異なる長さであるという信念が否定されたあとでも、その信念がそれによって合理的であるとされるような経験、すなわち（異なる長さの二つの線分がそう見えるような仕方）が止むことはない。つまり、Aであるようなものがそう見える仕方であるような経験が、A（Aでない）という合理的な信念と共存するのである。経験と信念のこのねじれた共存関係が顕在化するとき、仮象が現象する。（そう見えるのにそうではない）という経験が生成するのである。

このねじれた関係を正確に理解しよう。どんな経験も、それ自体としては、それが動機づける信念に対して「正当性の根拠」を与える、そのような経験である。つまり経験は信念を支える。しかし、その「一応の」真理は他の経験と信念との関係のなかで、真理としての資格を失う。これまでに見てきたような仕方では、合理的な調整ないし矯正が経験と信念の全体のうちに行なわれるのである。こうして今度は経験が信念の支えを失なう。そのような経験として全体のうちに位置づけられなおすことによって、現象は自らの（虚（*Nichtigkeit*））を証示するのである。

仮象という現象は確かに感性的現象であり、ある種の経験である。しかしそれは、単なる感性的現象ではなく、むしろ信念の否定を契機

とする構造を持つ。それどころか、信念が否定されるためには、それを否定する経験や、信念の正当性と合理性が前提となるわけだから、単なる感性的現象ではありえないのである。信念が否定されて当該の現象が仮象という意味をようやく帯びるのだとすれば、否定された信念も、否定されたからといってきれいに消えてしまつてはいけない。否定されて保存されるというのでなければ、ある現象が仮象であることとはないであろう。仮象はいわば構造的なヒストリーを持つ現象なのである。

結語

仮象という現象が可能であるためには、信念の否定が可能であり、かつ可能になり、その否定が保存されるような場のうちに感性的経験を持つような存在がなければならぬ。感性的経験と判断や信念が関係しあい、両者が一つの全体を形成しうる場——フッサールはこのような場を「理性」と呼んだ。

総じて、フッサールが「理性」について語るときには、「証示」や「確証」について語るのを常としている。「理性は確証 (Bewährung) の可能性を指し示し、そしてこの確証は究極的には、明証にすることや明証を持つことを指し示している」(I, 92)。しかし、経験は確証もすれば否定もする。実際、後者の可能性が意味を持つのでなければ、「確証」について語ることの意義すら失われるだろう。この経験の二面性が、かえって私たちがそれであるところの主観性が理性でもあることを明らかにする——そのように言うこともできよう。

いや、実際フッサールが「理性の現象学」について語っているのは、単なる言葉づかいの問題ではない。フッサールは「理性」と呼ばれる

べき主観性の構造がそれ自身どのように現象するかを問題にしているのである。私たちが論じてきたところは、それゆえ次のように読み替えられる必要がある。すなわち、現象の〈虚〉と〈実〉が顕わとなるような過程全体のうちに理性自身が現象するのである。ある特定の様式を持つ主観性(生)全体が、現象の〈虚〉と〈実〉を顕わにする過程で、自らを理性として証示するのだと言ってもよい。

経験的領域に関して言えば、理性が現象するということは、様々な「真理」や「虚偽」が私たちの生のうちに意味を持つようになる、それゆえ現実について語り、知識について語ることが可能になるということにはかならない。間違いや仮象を見抜き、信念を訂正し、自らのあり方を調整する活動のうちに、理性固有のあり方を私たちは見出し、きたとも言えよう。言い換えれば、このような調整が経験と信念全体からなる生の統一を理性的たらしめているのである⁽¹⁵⁾。このことを明らかにする点で、仮象の現象学は単にネガティブな意味をしか持たない補完的な考察の集まりではない。「『真の現実』の現象学にとつては、『無にも等しい仮象』の現象学というものやはりまたまったく不可欠なのである」というフッサールの言葉は文字通りに受けとらねばならない。

註

(1) 私たちは以下で「現象」を真偽に対して中立的な意味合いで用い、「仮象」を〈誤りへと誘う現象〉を表わすものとして用いて、カントの用語法に従う。これは一般的な言葉づかいとも基本的には一致すると思われるが、「仮象 (Schein)」が必ずしもネガティブに用いられるだけでないのは言うまでもない。「現象学 (Phänomenologie)」という語をある哲学的

学科の名称に用いたのはJ・H・ランベルトだと考えられるが、彼は「仮象の理論、仮象が人間の認識の正・不正に与える影響についての理論」(Lambert 1764, 218; 強調引用者)をそう呼んだのであり、ここで「仮象」は端的に偽なるものではなく、むしろ「真なるもの」と「偽なるもの」との「中間のもの(Mittelding)」を意味している。ランベルトの現象学については中島(一九九〇)が詳しい。

(2) Husserlianaへの参照は、巻数をローマ数字で、頁をアラビア数字で示す。引用に際しては、邦訳のあるものについてはそれを参照したが、文体を整える都合で一部字句等改めた箇所がある。訳者の寛恕を乞う。なおフッサールからの引用については、強調を基本的に再現しない。

(3) 「欺く」というのは比喩にすぎず、その含みに注意を促したのはオースティンであった(Austin 1962, 11)。この指摘は、フッサールが知覚の「意味」について積極的に語る際、その見方に対する一個の批判として機能しうるように見える。本提題はこの点に関して明快な応答を含んではいないが、その一部になることを意図している。

(4) この手の描像をつくりだす論理的な装置の典型が、いわゆる「錯覚論法(argument from illusion)」や「幻覚論法」である。錯覚論法への批判と検討は、過去四半世紀のあいだにいわゆる「選言説(disjunctivism)」の台頭とともに盛んに行なわれるようになっていく。本稿ではこの論点には立ち入らない。

(5) 実際には、フッサールの主張はいわゆる「素朴实在論」の主張とは微妙に区別されねばならない。知覚が対象そのものを与える意識だというフッサールの主張はそれよりも弱い主張であり、ただ、対象が私たちにどのように意識されてあるかだけを問題にしている。だが、私たちにはこの弱い主張で十分である。

(6) 「A」には一般名・固有名のどちらを置くこともできる。例えば「大がそう見えるような仕方」であるような経験を私たちは持ちうるし、「佐藤がそう見えるような仕方」であるような経験をも持ちえよう。また「経験の対象がAである」とすれば、その経験がそのようなものであることが理解可能である」ことそれ自体は、私たちが以前に退けた描像、すなわち経験の「向こう」に存在する対象の想定を必ずしも含んでいない。例えば「Aである」ということそれ自体を、可能的経験の特定のパッケージとして、あるいはそのパッケージに含まれる経験を結びつける規則として理解することもできるし、じつさい私はここでそのように理解している。

(7) Cf. Johnston 2006, 2014.

(8) 『イデー』第一巻における「見る」という働きと正当性についての記述を参照(III/1, 41)。

(9) それゆえ、現出を構成している感性的経験そのものに信念の内容でもありうるような内容を一義的に帰属させることはできない。トラヴィス(Travis 2004)はこれに類似の論点を、知覚経験が特定の表象的内容を持ちえない(ひいては、知覚経験はそもそもいかなる表象的内容も持たず、その意味で志向的現象ではない)という主張を擁護するために用いている。感性的経験そのものは何も語らない——オースティンはこう喝破したが、先の註三に述べたように、本稿はその見解に対してフッサールの知覚経験の理論をそれなりに擁護できる仕方で接続しようという試みの一部となることを目指している。私たちのこれまでの語り口がこうしたアイデアを容れることができるかどうか注意してほしい。

(10) この生の全体的統一の相関者が世界である。『経験と判断』(Husserl 1999, 26-36)の記述を参照。

(11) 「経験は新しい経験によって否定されないかぎり(反対事例が見出さ

れないかあり *ubi non reperitur instantia contradictoria*) 有効である

というのは、間違いなく経験の普遍的な本質を性格づけるものである」
(Gadamer 1990, 355)。

- (12) 「一応の真理」と言う代わりに、知覚的な原初的信念をフッサールにならって「原信念」あるいは「原臆見」と呼び、それを「原真理 (Urwahrheit)」と表示するべきかもしれない。実際、フッサールは原臆見の原真理について語る用意があった (III/2, 622f.)。深入りはしないが、私たちは「仮象の現象学」を(いや、理性の現象学そのものも)、変様論の観点から描き出すことができるかもしれない。変様という概念の重要性和ポイントについて、田口 (二〇一〇、第六章) を参照。

- (13) 「経験はまずもって無効性 (Nichtigkeit) の経験である」と書くガダマーの論述を参照 (Gadamer 1990, 358-63)。

- (14) この点は、信念を伴わない自由な想像を考えてみればより具体的に理解されよう。想像された対象——フッサールのお気に入りの例はケンタウロスである——も確かに、知覚の対象がそうであるのと同じような仕方で見出される (cf. e.g. III/1, 346)。しかしそこにはケンタウロスの存在の確証も否定もない。想像のうちでは、知っていること以上のことは現われようがないからである。それゆえ、すぐあとに見る理由で、想像のうちにはほんらい仮象は存在しない。

- (15) 私は、このような(合)理性のあり方を述べたものとして、セラーズの次のような言葉より印象的なものを知らない。「[...] 経験的知識は、その洗練された拡張物、すなわち科学と同様に、基礎をもつゆえにはなく、すべての主張を同時に危機に陥れることはできないが、いかなる主張をも危機に陥れることができる、自己矯正的な企てであるがゆえに合理的なのである」 (Sellars 1997, 79)。

文献

- Austin, J. L. 1962. *Sense and Sensibilia*. Oxford University Press. [『知覚の言語』勁草書房、一九八四年]
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 6 Aufl. [『真理と方法 (I・II・III)』法政大学出版局、一九八六年・二〇〇八年・二〇一二年]
- Husserl, Edmund. 1950-. *Husserliana*. Martinus Nijhoff/Kluwer Academic Publishers/Springer.
- . 1999. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Felix Meiner Verlag, 7 Aufl. Hrsg. von Ludwig Landgrebe. [『経験と判断』河出書房新社、一九九九年]
- Johnston, Mark. 2006. "Better than Mere Knowledge?: The Function of Sensory Awareness." In T. S. Gendler and J. Hawthorne, eds., *Perceptual Experience*, 260-290. Clarendon Press.
- . 2014. "The Problem with the Content View." In B. Brogaard, ed., *Does Perception Have Content?*, 105-137. Oxford University Press.
- Kant, Immanuel. 1998. *Kritik der reinen Vernunft*. Felix Meiner Verlag. [『純理性批判 (上・中・下)』平凡社、二〇〇五年]
- Lambert, Johann Heinrich. 1764. *Neues Organon*, Bd. II. Wendler.
- McDowell, John. 1998. "Criteria, Defeasibility, and Knowledge." In *Meaning, Knowledge, & Reality*, 369-394. Harvard University Press.
- Sellars, Wilfrid. 1997. *Empiricism & the Philosophy of Mind*. Harvard University Press. [『経験論と哲学』岩波書店、二〇〇六年]
- Travis, Charles. 2004. "The Silence of the Senses." *Mind*, 113:57-94.

田口茂（二〇一〇）『フッサールにおける〈原自我〉の問題 自己の自明な〈近さ〉の問い』法政大学出版局。

中島義道（一九九〇）「ランベルトの現象学」廣松渉・坂部恵・加藤尚武編『講座 ドイツ観念論』第一巻『ドイツ観念論前史』二五七―二八八頁、弘文堂。

（佐藤駿・さとう しゅん・東北大学）

ワークシヨップ1

媒介論的描像を抜け出して多元的實在論へ ——ドレイファスとテイラーの現象学——

提題者 荒畑 靖宏・井頭 昌彦・植村 玄輝

オーガナイザー 村田 純一

はじめに

ヒューバート・ドレイファスとチャールズ・テイラーというそれぞれ長いキャリアを持つ二人による共著『實在論を立て直す』¹は、現象学は現代哲学にどのような寄与するのかという問題に関心を持つ誰にとっても注目に値する著作である。同書は多岐にわたる論点を扱う一筋縄ではないかな著作であるが、そこには、一方で現代哲学について大局的な見通しを与えつつ、他方で現象学の伝統が現代哲学にとつてどのような意義を持ちうるかを明らかにする、という道筋が見て取れる。本ワークシヨップの眼目は、彼らの試みはより詳しくはどのようなものであり、それはどれくらい成功しているのかに見積もりを与えることにあった。以下では、第1節で当日の三つの提題の概要を与え、第2節で、全体討論で取り上げられた論点のうち特に重要に思われるものを、所見を交えつつ簡潔に記す。

1 提題の概要

植村「實在論を立て直すのになぜ現象学が必要なのか…ドレイファスとテイラーの「接触説」

『實在論を立て直す』の翻訳者を代表して登壇した植村の提題は、ドレイファスとテイラーの概略を示す前半部と、同書をさらに踏み込んで読み解くためのポイントを指摘する後半部からなる。

『實在論を立て直す』の主要な目的は、(1)現代の私たちを支配し続けている「媒介説」の描像から抜け出し、(2)「多元的で頑強な實在論」を打ち立てることにあると言える。そして、これら両方の論点に密接に関わるのが、ドレイファスとテイラーが「接触説」と呼ぶ現象学的な立場であり、これに着目することで、同書の大きな流れを再構成できる。

接触説を特徴づける主張のひとつは、日常的な技能を駆使する際に私たちは因果的な世界と直接接触しているというものである²。こうした主張をサポートするために、ドレイファスとテイラーは、メルロ・ポンティの（とりわけ『知覚の現象学』における）議論を引き合いに出す（九六―一〇二）。ある物についての知覚経験を持つということは、その物を最適な仕方では握る必要がある、こうした条件を、私たちは身体的な技能を駆使することによって満たしている。別の言い方をすれば、世界は知覚経験の主体としての私たちに制約を与え、

私たちはこの制約に前概念的で技能的な水準で応えることで世界を知覚する。

メルロ＝ポンティ的な知覚の現象学的分析は、さらに、バランスに関するサミュエル・トードスの議論へと接続される（二二二―二二八）。私たちが世界内で効果的に行為し知覚経験を持つためには、重力という垂直方向の力が働く領野のなかでバランスを取らなければならない。こうした垂直的な領野への適合することができてはじめて、私たちは自己中心的な水平的な領野に位置づけられる物へと向かうことができる。それゆえ、知覚経験の主体としての私たちに世界が与える制約は因果的なものであり、私たちが身体的技能を駆使する際に接触している世界は、私たちから独立した因果的世界に他ならない。およそこのように、ドレイファスとティラーは論じる。

ここまでを踏まえれば、接触説が先述の(1)と(2)において果たす役割をはっきりさせることができる。

(1) 批判の対象とされる媒介説とは、私たちは表象を介してのみ世界に関わることができるという立場であり、ドレイファスとティラーによれば、私たちはデカルト以来、心と世界の関係に関するこうした描像に捕らわれ続けてきた（第一章）。こうした状況下で、接触説は、私たちが因果的な世界と直接（つまり媒介者なしに）接触していることを示し、媒介説的な描像から逃れることを可能にしてくれる（この点について、詳しくは荒畑提題の概要を参照）。

(2) ドレイファスとティラーが標榜する實在論とは、世界を理解する唯一の枠組みというものを拒否する点で多元的でありながらも、〈それ自体での世界〉を認める点で頑強な實在論である。接触説は、これら二つの要素のうち、後者の頑強性に後ろ盾を与えるものとして

位置づけられる。私たちが知覚的技能を発揮することで直接接触する因果的な世界は、まさに〈それ自体での世界〉だということである（以上の点について、詳しくは井頭提題の概要を参照）。

以上のような概略に続いて、植村の提題の後半部では、接触説の役割について、植村自身の見解が示された。『實在論を立て直す』では、媒介説を乗り越えるドレイファスとティラーの目論見は、私たちを捕らえて離さない「描像 (picture/rid)」から抜け出るというウィトゲンシュタインの言葉と明示的に結び付けられて展開されている（第一章）。このことは、描像からの脱出が、治癒としての哲学ということである。その場合、ドレイファスとティラーが目指すのは、媒介説を論証によって論駁することではなく、いつのまにか私たちに固着してしまった考え方から私たち自身を解放することにあると理解する方が適切になるだろう。これを踏まえるならば、接触説の後押しを受けて（多元的で）頑強な實在論へと読者を導く筋道も、私たちが（それ自体における）世界と接触しているという事実を忘却から救い出す試みとして（つまり狭義での論証とは別の仕方）理解できるように思われる。すると、接触説の中心となる現象学的分析も、論証の一部としてではなく、治癒の一環ということになるだろう。もちろん『實在論を立て直す』は哲学的な治癒だけを目指した著作ではない。同書では接触説もまた「像」であることが認められており（二五三）、最後の二章での議論は、多元的で頑強な實在論を理論的な立場として提示しているようにみえる。しかし、いま述べた見通しがもし正しいならば、同書のこうした側面は、治癒的な側面との（緊張）関係のもとで読まれる必要があるだろう。

荒畑「接触説と理由の空間の拡張」

続く荒畑の提題では、ドレイファスとテイラーの接触説が批判的に検討された。本提題を導く疑問は、接触説を提示する過程で二人が描いた「知覚者ジョニー」の現象学は、(I)デイヴィッドソンが〈内／外〉説から脱却できていないことを示しているのか、そして、(II)理由の空間に非概念的な住人の存在を認めないマクダウェルが誤っていることを本当に示しているのか、というものである。以下では、知覚者ジョニーの現象学がどのような分析であったかを確認した上で、(I)と(II)の両方に否定的に答える荒畑の議論を順番に概観する。

ジョニーとは、接触説についての本格的な議論が始まる『實在論を立て直す』第三章に登場する架空の(?)主体であり、私たちと同様に、自分の周囲を知覚し、それについての信念を持つ。ドレイファスとテイラーは、「ジョニー、あっちの部屋に行ってきた、絵が曲がっていないか教えてくれ」というリクエストにジョニーがどのように応えるかを分析することによって、私たちが自分の信念の正しさをどうやって確認するかを明らかにする。ハイデガーやメルローポンティに依拠したこうした現象学的分析のポイントは、世界のあり方に関する信念の確認は、その信念を別の信念と照合することではない、ということを示す点にある。「あっちの部屋の絵が曲がっている」と表現される自分の信念を確認するときにジョニーが行うのは、あっちの部屋に行つて絵を見て、当該の信念を形成することだからだ。

(I) こうした分析は、真理と知識に関するデイヴィッドソンの斉合説を批判するという文脈に位置づけられる。デイヴィッドソンは一方で信念が真であることを実在との一致に求めながらも、私たちは「自分の皮膚の外に出」て信念を世界と照合することはできず、ある信念

が真であるかどうかは、他の信念との斉合性によってのみ確認できると論じた³。このように「照合なき対応」を標榜するデイヴィッドソンに対して、ドレイファスとテイラーは、私たちは自分の信念を事実と照合するために自分の皮膚の外に出る必要などないと論じる。「絵が曲がっていないか教えてくれ」というリクエストに応えるために、ジョニーは自らの知覚的・認識論的技能を発揮するのであり、これによってジョニーは因果的世界そのものと接触しながら自分の信念を確認するといふのである。こうした事態を、ドレイファスとテイラーは「理由の空間において信念の向こう側や裏側に回り込む」とことと表現する(二〇六)。したがって、デイヴィッドソン(や、ローティ)は、私たちの皮膚の内にある信念の体系と私たちの皮膚の外にある世界という〈内／外〉説(これは媒介説を特徴づけるもののひとつであるとされる)に捕らわれたままである。ドレイファスとテイラーはこのように結論する。

しかし、以上のような議論が成功しているかどうかは疑わしい。「自分の皮膚の外に出る」ということでデイヴィッドソンが考えていたのは、ある主体Sが、自分の抱く信念Bを正当化するために、Bの原因でありながらも、Sの認知的アクセスの外にある何物か(これをデイヴィッドソンは「自分の皮膚の外部」という不器用な比喻で表現しようとしていた)に訴えることである。こうした不可能事を持ち出すことは、セラーズがかつて「所与の神話」と呼んだ立場に陥ることに他ならない。もしドレイファスとテイラーの議論がこうした隘路に迷い込んでいないならば、「理由の空間において信念の向こう側や裏側に回り込む」ことができるという彼らの主張は、認識論における外在主義(とりわけ信頼性主義)という既存の立場の表

明か、デイヴィドソンの立場とも整合するトリヴィアルな主張（ある知覚的信念は、それを持つ主体の知覚的能力の信頼性や知覚状況についてのメタ信念によってサポートされる）でしかない。

(II) マクダウエルは『心と世界』⁴において、思考が客観的世界に関わることを理解できなくしてしまうデイヴィドソンの斉合説と、思考を世界に関係づける際に正当化関係について考えることを（不当にも）免責してしまう所与の神話のあいだを行く立場として、世界とのもっとも基礎的な接触としての経験においても概念（自発性）が働いていると論じた。マクダウエルのこうした立場に、ドレイファスとテイラーは部分的に同意する。世界との根本的な接触において、私たちは確かに自発性を行使する。しかし、こうした自発性は、マクダウエルが考えるような概念能力ではなく、概念よりも下のレヴェルに位置づけられる。以上のような主張の根拠も、ジョニーの現象学や、メルローポンティの運動志向性に関する議論に求められる。信念を確認し因果的世界と接触する際のジョニー、あるいは、優れた技能を持つフィールド場のサッカー選手は、前概念的なレヴェルで自らの能力を発揮するからである。これによって、理由の空間は前概念的なものにまで拡張される、とドレイファスとテイラーは主張する。

しかし以上のような議論は、次の二つの点に関して、マクダウエルについての誤解に基づいているように思われる。第一に、ドレイファスとテイラーは彼らがマクダウエルと共有する目的を、「原因の空間と理由の空間のあいだの堅固な境界を突破すること」としている（一二三）。だが、「原因の空間」は、マクダウエルが「法則の領界」と呼んでいるものの別名としてもっとも避けたがっている呼び名であ

る。というのも、マクダウエルは（デイヴィドソンと共に）理由が原因でもありうることを（とりわけ行為の場合に）認めるからであり、また、自然科学的に捉えられた世界の基本的な組織化原理を因果性ではなく法則性に求めるからである⁵。したがって、ドレイファスとテイラーが論じるように、私たちが知覚的技能を発揮することで因果的な世界に接触しているのだとしても、そのことは、マクダウエルが目指したことが（前概念的なレヴェルの水準で）達成されたことを意味しない。第二に、ドレイファスとテイラーは、マクダウエルが一貫して問題にしていた認識の正当化を、信念と経験のあいだの発生論的依存関係のなかに忍び込ませるが、これは理解困難な見解である。ドレイファスとテイラーによれば、世界について私たちが持つ信念は、それより根源的で認識的に豊かな私たちと世界との接触に基づいてのみ生じうるものであり、これを認めることがマクダウエルの目的にとって不可欠である。だが、前概念的な世界への接触が「認識的に豊か」であるとはどういうことが不明確であるため、一連の主張が理由の空間の前概念的なものへの拡張へ導くという彼らの議論は理解可能なものにならない。というのも、前概念的なものの豊かさを（エヴァンス風に）情報量の違いとみなしても、（フッサール風に）規定可能な未規定性とみなしても、あるいは（メルローポンティ風に）ゲシュタルト的な全体論に訴えて理解するにしても、前概念的なものが命題的な信念との正当化関係に立つという帰結はそこから出てこないため、理由の空間は拡張されないからである。

井頭「多元論的で頑強な実在論には（どの程度）見込みがあるのか？」
最後に、井頭の提題では、多元的で頑強な実在論が批判的に検討さ

れた。『實在論を立て直す』の最後の二章で集中的に論じられる立場は、単一の概念図式が唯一正しく世界を描き出すという考えを否定する点で多元(論)的であり、私たちの認識は〈それ自体としての世界〉に接近しようと考ええる点で頑強な實在論である。井頭によれば、こうした立場は、(a)現在の論争状況においてユニークな位置を占めるが、(b)それを擁護するドレイファスとテイラーの議論は成功しているとは言いがたく、(c)彼らには撤退戦略が必要とされる。

(a) 多元的で頑強な實在論は、現代の論争における主要な立場のどれとも異なる。私たちの認識は〈それ自体としての世界〉に接近しようと考える頑強な實在論は、多くの場合、単一の概念図式だけだと主張するといふ形而上学的實在論として主張される。その一方で、単一の概念図式をだけが正しいという見解を拒否する多元論は、多くの場合、なんらかの反實在論(私たちの認識は〈それ自体としての世界〉に接近しようという考えの拒否)とセットで主張されている(なお、後者にはいくつかのヴァリエーションがある)。たしかに、ある時期のパトナムのように、多元論(単一の概念図式だけが正しいという見解の拒否)と實在論を組み合わせる論者もいるが、そこでの實在論は科学に関するものに限定されている⁶。多元論を掲げつつ、科学以外の場面(倫理や権利に関する言説や、古代エジプトの宗教における金の理解)についても頑強な實在論を採用するドレイファスとテイラーの立場は、以上のどれとも異なる。

(b) では、多元的で頑強な實在論はどのように擁護されるのか。ドレイファスとテイラーの議論は頑強な實在論の擁護と多元論の擁護に大別でき、前者はさらに、〈世界それ自体〉の確保と〈世界それ自体〉

の認識可能性の確保という二つのステップに分けることができる。すなわち、彼らの議論は、(i)〈世界それ自体〉の確保、(ii)〈世界それ自体〉の認識可能性の確保、(iii)〈世界それ自体〉の多元性の擁護、という3つのステップからなっている。

本書の基軸である〈接触説による媒介説の放棄〉の議論は(i)に対して一定の説得力を与える。知覚において私たちが〈世界それ自体〉と接触しているならば、そうした世界が存在し、私たちがそれに何らかのアクセスを持つ可能性は確保される。だが、こうしたアクセスの可能性は、私たちが〈世界それ自体〉について命題的な知識を持つことができるということを保証しない。したがって、(ii)及び(iii)のステップを擁護するには、別立てで論証を用意する必要がある。ここでドレイファスとテイラーは、まず科学に関して頑強な實在論を擁護すること(ii)を確保し(第七章)、その議論を科学以外の言説に適用すること(iii)を擁護する(第八章)という戦略に打って出ることになる。以下、その議論の内容と是非を順番に確認しよう。

科学に関する頑強な實在論を擁護するものとして、ドレイファスとテイラーは三つの論証を提出する。こうした論証は、要するにいわゆる科学的實在論を擁護する作業に他ならないのだが、そのどれもが成功しているとはいえない⁷。

第一の論証は、科学によつて自然の予測と制御がますますうまくいっている成功に訴えるというものである。この論証は科学的實在論論争における(ナイーヴな)奇跡論法の一つに対応し、現在の論争状況に鑑みると、この論法だけで可能性を実現する見通しは(ないわけではないが)低いと言わざるを得ない。

第二の論証は、一度新しい物の見方に移行すると、古いものの見方

に戻ることはいけないという「よりよいものへの交代」に訴えるものである。この議論もまた、科学的事実論論争において実在論を擁護する文脈で頻出したものと同種であり、悲観的帰納法などの反論を踏まえると、説得的であるとは言えない。

第三の論証は、「真なる実在への接近」という目的に言及しない限り（つまり頑強な実在論を認めないかぎり）、私たちは科学者たちの活動の眼目を理解できないというものである。しかし当該の文脈でドレイファスとテイラーは、サッカー実践の眼目の理解との類比を行うに留まり、彼らがどのように科学者たちの実践を理解しているのかは詳述されていない。また、科学者の実践をどうやって理解するかということとは、科学的事実論論争において共有された課題ではないため、この点に関して優位にあることは、現在の論争状況において実在論を後押しするわけではない。

このように(ii)に対する著者達の擁護論証は十分に説得的とは言えないが、(iii)のステップにおいてはさらに状況は困難なものとなる。すでに述べたように、著者達は多元論を支持しており、頑強な実在論は科学以外の言説にも成り立つとされる。そして、科学に関する頑強な実在論を擁護する手立てとして彼らに残されているのは、奇跡論法だけである。だが、倫理や権利などに関して奇跡論法を立ち上げるためには、それらに関する言説において、科学のそれに匹敵するほどの成功がなされていることを示さなければならない。しかし、そうした成功を具体的に例示することは困難であり、ここでは奇跡論法を始めることさえできないのである。したがって、科学だけでなく多元的に頑健な実在論を擁護するには幾多の困難を乗り越えねばならないだろう。

(c) 以上の点を踏まえるならば、ドレイファスとテイラーは彼らの主

張の一部を撤回しないかぎり、見込みのある立場に立つことができ
ない。では、どの方向に撤退すべきなのか。可能性としては、(I)多
元論の断念、(II)頑強な実在論の断念、(III)多元論の実質性の断念の三
つが考えられる。しかし(I)は、科学的事実論論争において反実在論
に勝利するという課題が残り、また、私たちは世界の開示者である
という、ドレイファスとテイラーが多元論の根拠とした独自の見解
に役割を与えることができなくなる。こうした困難は多元論を維持
する(II)によって回避できるが、この立場は多元的な反実在論という
既存の立場に回収されてしまう。したがって、ドレイファスとテイ
ラーが彼らの立場を独自でありより見込みがあるものにするために
は、(III)がもっとも望ましい撤退戦略であることになる。その場合、
多元的で頑強な実在論の多元性とは、世界を理解する概念枠の複数
性という積極的な主張ではなく、「世界それ自体」への接近を科学だ
けに求める一元論が正しいと言える保証はまだないという消極的な
主張に留められることになる。すると、奇跡論法を科学以外につい
ても立ち上げるという課題をとりあえず回避することが可能になる
が、それによって、本書が掲げる「多元的で頑強な実在論」のテー
ゼの哲学的主張としての実質性は大きく損なわれてしまうように思
われる。

2 討論の概要

以上の概要からも分かるように、荒畑と井頭の提題は、いずれもド
レイファスとテイラーの議論が（現状では）不成功に終わっている
と結論している。そのため、提題者同士およびフロアを交えた討論では、
主に、荒畑と井頭の診断の確認と、その診断のもとで『実在論を立て

直す』を（どのように）積極的に評価できるのかという二点に話題が集中した。前者については前節の概要に反映されているため、ここでは後者を取り上げたい。

この点に関してまず強調されるべき（だった）のは、『實在論を立て直す』は、現代哲学の大きな見取り図を巧みに示しており、たとえその主要な議論が成功していないのだとしても、精読に値するということである。とりわけ、いわゆる分析哲学の伝統のなかで浮上してきた問題を、いわゆる現象学の伝統と関係づけ、それらをより広範な哲学史的考察のなかに位置づけたことは、同書の大きな功績である。このことに関して、提題者およびオーガナイザーの見解は一致している。

また、討論の時間のかんりの部分が、『實在論を立て直す』における議論は狭義の論証に限られるのかという論点に関わったということもここで付け加えておくべきだろう。植村提題の最後で示唆されたように、ドレイファスとテイラーの試みが治癒としての哲学というウイトゲンシュタイン的な側面を持つのだとしたら、荒畑と井頭による批判的な検討は、そうした側面を切り落としている限りで、一面的なものであることになる。その場合、荒畑と井頭が指摘したように、ドレイファスとテイラーの論証に満足のいかない点があったとしても、同書で提示された論点のいくつかは、論証とは別のルートでその意義がすでに確保されているかもしれない。もちろん、荒畑が討論中に指摘したとおり、ウイトゲンシュタイン自身が（たとえば『哲学探求』で）実践するような治癒としての哲学は、ドレイファスとテイラーの議論とは（少なくとも表面上）異質なものであり、彼らの試みが果たしてどこまでウイトゲンシュタイン的であると言えるかには疑問が残る⁸。また、植村提題の概要でも述べたように、『實在論を立て直す』

は、その全てが治癒の試みであるわけではない。こうした多面的な側面を持つことも、同書を重要な著作にしている要素のひとつであるように思われる。また本ワークショップの意義は、こうした事情の一端を示し得た点にもあるといっていいたいだろう。

注

1 Hubert Dreyfus & Charles Taylor, *Retrieving Realism*, Harvard University Press, 2015. (ビューバート・ドレイファス、チャールズ・テイラー、『實在論を立て直す』、村田純一監訳、染谷昌義・植村玄輝・宮原克典訳、法政大学出版局、二〇一六年)。以下、同書の引用・参照に際しては翻訳書からの頁番号ないし章の番号のみを記す。

2 接触説には、私たちは他人とも直接接触している主張も含まれるが、植村提題ではこちらの側面は割愛された。

3 Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *his Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford University Press, 2001. (ドナルド・デイヴィッドソン、『主観的・客観的』、清塚邦彦・柏端達也・篠原成彦訳、春秋社、2007年)。

4 John McDowell, *Mind and World. With A New Introduction*, Harvard University Press. (ジョン・マクダウェル、『心と世界』、神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏・村井忠康訳、勁草書房、2012年)。

5 McDowell, *Mind and World*, p. 71, n2. (マクダウェル、『心と世界』、三二一頁)。

6 Hilary Putnam, "Comments on Richard Boyd's 'What of Pragmatism with the World Here?'" in Maria Baghramian (eds.) *Reading Putnam*, Routledge, 2013.

7 科学的实在論論争の概略については、次を参照。Chakravarty, Anjan, “Scientific Realism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>>

8 とはいえ、ワークシヨップの過程で植村と荒畑の両方が同意したように、テイラーは『实在論を立て直す』よりもだいぶ前から、哲学的な考察を治癒としての哲学として実践するという考えを持ち、それを行なっていたように思われる。たとえば以下の論文では、媒介説（ここでは「認識論モデル」と呼ばれる）が私たちのものの考え方の背後に固着しており、それから抜け出すためには、それが固着する以前の場面に戻る哲学的な考察が必要になることが論じられている。Charles Taylor, “Philosophy and its History”, in R. Rorty *et al.* (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, 1984.

- （村田純一・むらた じゅんいち・立正大学）
（荒畑靖宏・あらはた やすひろ・慶応義塾大学）
（井頭昌彦・いがしら まさひこ・一橋大学）
（植村 玄輝・うえむら げんき・岡山大学）

ワークショップ2

現象学的倫理学に何ができるか？——応用倫理学への挑戦——

提題者・コメンテーター

吉川

孝・池田

喬・小手川

正二郎・品川

哲彦

オーガナイザー

吉川

孝

さまざまな現象学者によって倫理学にかかわるテキストは書かれていたが、現象学的倫理学の再評価がなされたのは、今世紀に入ってからである (cf. J. J. Drummond, L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy: A Handbook*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002)。現象学的倫理学は、功利主義やカント

とまったくわからないのである。功利主義やカント的義務論はこれらの課題にしっかりと応じており、そのことが倫理学としての評価につながっている。近年、徳倫理学の再評価が進んでいるのも、そこに応用倫理学の諸問題へのアプローチの可能性が開かれていることと無関係ではない。

的義務論などの近代道徳哲学の主流よりもむしろ、徳倫理学に親近性をもつ立場として注目を集めはじめている (cf. K. Hermberg, P. Gyllenhammer (eds.), *Phenomenology and Virtue Ethics, Issues in Phenomenology and Hermeneutics*, London: Bloomsbury Academic, 2013)。しかし、現象学的倫理学が現代倫理学として十分に受け入れられたとはいえないが、その要因として次のことが挙げられる。1. 現象学は、通常の規範倫理学がするように、道徳の原理や理論を示すことに成功していない。2. 現象学は、応用倫理学の諸問題への本格的なアプローチを展開していない。したがって、現象学的アプローチにおいては、ある行為の善悪についてどのように判断し、どのような正当化の可能性を示すのかがはつきりしない。工場畜産や人工妊娠中絶の是非について、現象学の立場から何を発言できるのか、一見する

たしかに、現象学は医療現場との関係において目覚ましい成果をあげており、国内でも鷺田清一の臨床哲学をはじめとして、浜渦辰二、松葉祥一、榊原哲也、河野哲也、石原孝二、村上靖彦、稲垣論などが、看護研究、教育学、障害学、当事者研究などの分野における現象学的アプローチの可能性を示している。しかしながら、それらの研究は、医療従事者や患者の経験世界の記述を試みたり、ケア、身体、自律などの解明を試みたりしているものの、現象学的倫理学の立場に立ったうえで、功利主義や義務論などの立場と対決しながら応用倫理学の問題に取り組むわけではない。応用倫理学への現象学的アプローチは、いまのところ未開拓の領域である。以下では、1. 吉川が「看護」、2. 池田が「動物」、3. 小手川が「家族」をめぐる倫理の問題に対して現象学からのアプローチの可能性を示し、4. 品川がそれら

に批判的なコメントを加えている。

1. 吉川孝「応用倫理学への現象学的アプローチの可能性——看護倫理を手がかりに——」

現象学的倫理学は、応用倫理学の問題にどのように応じるのか。功利主義や義務論などのアプローチとの違いはどこにあるのだろうか。ここでは、看護実践の臨床倫理における現象学的アプローチの可能性を探ってみたい。看護倫理学者のS・フライは、看護倫理を導く原則として、善行、無危害、正義、自律、誠実と忠誠の5つを挙げている。これらの原則は、ナイチンゲールの徳倫理やT・ビーチャムとJ・チルドレスの医療倫理の4原則（自律尊重、無危害、善行、正義）などに基いている。倫理学研究の立場からは、これらの原則の背景に功利主義や義務論の発想を見いだすことはたやすいだろう。しかし、現象学的倫理学は、これらの原則のいずれかを支持したり、それらにその背景的基盤を提供したりするわけではない。にもかかわらず、現象学は以下のように看護における倫理の問いに関与しうる。

(1) H・ドレイファスとS・ドレイファスに依拠したP・ベナーらは、看護研究に対する現象学的アプローチのなかで、看護師のスキルの発達についての研究を行い、新人から達人へと看護にかかわる技能の発達のプロセスを明らかにし、そこで倫理の問題にも言及している (P. Benner, C. A. Tanner, C. A. Chesla, *Expertise in Nursing Practice: Caring, Clinical Judgment and Ethics*, 2nd ed., New York: Springer, 2009)。看護師が「患者の自律を尊重するべき」のような道徳原則と照合してみずからの行為の方針を定めるのは、ごく新人の段階に限ら

れている。看護師としての技能が高まり、現場に習熟すればするほど、そうした原則に頼らない実践を展開できる。(2)さらに、看護師にとつては、原則としての道徳規範に依拠し続けることなく、ときにそこから距離をとり、自分なりの規範・その場にふさわしい規範を発見することが求められる。村上靖彦はメルロ＝ポンティの「制度化」を念頭に置きながら、この状況を「ローカルでオルタナティブなプラットフォーム」の創設として特徴づけている (C. 村上靖彦『仙人と妄想デートする 看護の現象学と自由の哲学』人文書院、二〇一六年)。(3)臨床倫理の全般に関して言えることだが、複数の道徳原則は互いに対立することがあり（人工中絶においては母親の自律尊重の原則と胎児の無危害の原則とが対立しうる）、そのときにこそ真に考えるべき問題が生じている。応用倫理学では、個別の状況のなかでの判断が求められることから、ときに原則主義への批判が展開されたり、事例に基づく推論としての決疑論 (casuistry) の方法が再評価されたりしている。個別事例を丁寧分析したり、そのような個別の事例に基づく知識を継承したりする仕方は、現象学・解釈学の伝統の中で重視されている。

現象学的倫理学は、看護師が状況を見きわめる技能や看護師としての熟達に応じた行為の様式を明らかにしたり、範例に基づく知識の仕組みを解明したり、患者の背景となる生活世界の厚みを記述したり、新たな患者を前にして従来の対処の方針が無効になることの意義を述べたりと、原理原則を手がかりとした思考とは別の仕方において、臨床場面での倫理的問題を考察しうる。このことは、現象学的思考と応用倫理的思考との親和性を示している。

フッサール、ハイデガー、レヴィナスなどの古典的な現象学のテキ

ストにおいては、行為者が既存の規範を問い直したり、自分のものとして引き受けたりすることをめぐる倫理性が考察されている。フツサルにおける「責任」「認識倫理」「刷新」、ハイデガーにおける「責め」「決意性」「選択の選択」、レヴィナスにおける「責任」「コンテキストなき意味」「前言撤回」などの根本概念は、何らかの道德原則そのものについてのものではなく、私たち行為者と道德原則とのかかわり方についての言及である。現象学的倫理学は、行為者がみずからの生き方を踏まえたそのつどの状況のなかで、何らかの道德原則といかにかかわるのかを問題にしている。

2. 池田喬「反種差別主義VS種の合理的配慮——動物倫理への現象学的アプローチの試み——」

一九七〇年代に功利主義者のP・シンガーが出版した『動物解放』は動物権利運動の理論的支柱となった。日本で紹介の進む「動物倫理(animal ethics)」においても古典として受け入れられている。だが、シンガーの立論には当初から反発も多い。この理論によれば、一定以上の感覚・認知能力をもつ動物には、種の違いにかかわらずに人間と同等の道德的地位が認められるべきである(反種差別主義と有感性の原則)。他方、重い認知障害をもった人間を殺すことが一部の高等動物を殺すことよりも道德的に不当とは言えない(重度の障害をもつ新生児の安楽死の擁護)。動物倫理の推進と精神遅滞者の道德的地位の引き下げが一体化したこのような議論に対し、多くの人がアンビバレントな思いを抱いてきた。

本発表で私は、現象学はシンガー式の動物倫理に批判的応答ができ

るのか、そして、動物倫理に対する実りある現象学的アプローチは可能なのかを問うた。私はこの問いに対し、現象学者の見解をシンガーや彼の支持者であるJ・マクマハンと直接対決させるのではなく、ケア倫理やケイパビリティ・アプローチなどの非功利主義的な倫理学説から提示されてきた彼らへの批判と、動物に関する現象学的考察や倫理学のあり方自体についての現象学的見解を比較考察し、類似の論点を抽出することで肯定的に答えた。本発表の見解では、シンガーらの議論は精神遅滞者の道德的地位の引き下げだけに問題があるのではなく、この主張を導く反種差別主義と有感性の原則も動物に対する適切な処遇のあり方を示し得ていない。むしろ、反種差別主義に対して本発表が「種の合理的配慮」と呼ぶべき立場のほうが動物倫理の根柢として有力であり、前者に対する後者の批判力のなかに動物倫理への現象学的アプローチの可能性を見いだすことができる。

(1) 反種差別主義は差別的である——シンガー式動物倫理への批判——

シンガーらは自らの立場を人種差別や性差別と類似の種差別主義に反対する立場と見なしている。だが、このアナロジーは妥当でない。シンガーは、単にある集団の成員だというだけの理由で別の集団には認められる道德的地位を認めないことを差別主義だと考えている。しかし、E・キティが指摘するように、人種差別の本質は、集団のメンバーシップによって別の集団の成員を排除することではない(E. F. Kittay, "At the Margins of Moral Personhood", *Ethics* 116, 2005)。むしろ、「望ましい」とされる「内在的性質(intrinsic property)」を尺度にして、その性質をもたない人々から道德的地位を奪うことに特徴がある。ナチスはアーリア人が備えているべき性質の入念なリストを

作った。ドイツ人はこの性質においてアーリア人として見なされたのであり、ドイツ人であってもその性質をもたないとされた障害者は抹殺された。有感性的のような特定の認知能力を内在的性質として定め、その性質をもたない場合は人間であっても道徳的配慮の外部に位置づけるやり方は人種差別とむしろ同型である。

(2) 種の合理的配慮——哲学者の間題学と非功利主義的な動物倫理——

人種、性差、障害の三大差別の内、シンガーらは種差別主義と障害差別とのアナロジーは避けている。しかし、障害差別の観点からすれば、種の違いを認めることが差別になると言えるかは自明でなくなる。日本でも義務化された「合理的配慮」の考えによれば、障害者と健常者を区別なく扱うことは障害者に対する合理的配慮を欠いた差別構成的な行為である。障害者と健常者の違いはそれが合理的配慮のかたちを取る限り、差別ではなくむしろ差別解消に必要な認識である。この観点からすると、「種の合理的配慮」は各々の動物に対する適切な処遇を知るために必要だという考えがありうる。

種の合理的配慮のほうが反種差別主義よりも動物倫理の根拠として信用に足るという考えを支持する立場として、現象学運動から発展したプレスナーらの「哲学者の間題学」とM・ヌスバウムらのアリストテレス倫理学に依拠した非功利主義的な動物倫理を出会わせることができる。まず、シンガーらは、ある個体が一定の認知能力をもつかどうかを判定するために動物にも人間にも広く適用できる同一規準を好み、判定のために神経科学やIQテストに依拠する。しかし、ヌスバウムが指摘するように、快苦や選好を、動物と環境との結びつき方を十分考慮しない方法で認識することには困難が伴う（例えば、監禁

され飼育された動物の適応的選好の問題）。これに対して、哲学者の間題学とヌスバウムはともに、各々の種はそれぞれの環境への場合に特有な仕方では生命維持し成長・発展するという認識に立つ。この場合には、哲学者の間題学が影響を受けた生命体と環境の相互作用に注目する生物学から実証的知見を得る回路が開ける。また、両者は、生命をその生物学的多様性において正当に評価し、各々の種をそれに特有な環境において十分発展させることを、人間の（この適合を破壊し続けている存在だからこそ）社会的責任と考える傾向がある。障害の合理的配慮においては、障害に伴う不自由の原因である「社会的障壁」を生み出すことだけでなく、これの除去を怠ることも障害者差別の中核と見なされるのと類比的に、人間には動物の環境との相互作用を妨害することを避けるだけでなく、自らが作った障壁を除去することが求められる。この原則に基づいて、工場畜産の廃止、無意味な動物実験の廃止、一部動物園の廃止などを主張することは可能である。最後に、ヌスバウムは、同じ虫を殺す場合でも、人間に害を及ぼす虫を殺すことと、無害な虫を収集してまとめて殺すことでは理由の質が異なることに注意を促している（M. Nussbaum, "Beyond Compassion and Humanity: Justice for Nonhuman Animals", in: C. R. Sunstein and M. C. Nussbaum (eds), *Animal Rights: Current Debates and New Directions*, New York: Oxford University Press, 2004）。この理由を知るためには、快苦の能力の欠如のような虫についての一般的知識を得ることは役に立たず、むしろ個別の動物経験の意味を問う必要がある。この経験の探求の必要性を『イデーンⅡ』のフッサールはヌスバウム以上に明確にしていたと言える。動物経験の現象学を、それも現象学的倫理学を営むためには、動物が心的存在であることを、科学的

知見を通じて初めて知るというのではなく、人格主義的に経験していたのではなくてはならないという主張が見られるからである。

(3) 倫理学者の態度——認識上の責任と現象学の構え——

キティはシンガーを自らが考察対象としている存在者（重度精神遅滞者）に対する「認識上の責任」と「認識上の謙虚さ」の欠如の点で批判している（E. F. Kittay, "Personal is Philosophical is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitive Disabled Person Sends Notes from the Battlefield", In: Kittay, E. F. and Carlson, L. (eds.) *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*. Chichester/Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010）。このことは、(2)の最後の点に関係する。シンガーらは重度精神遅滞者とチンパンジーや犬とを比較し、前者を「犬のような」といった直喩で表すのを好んだり、実験や試験のデータを引用したりする反面、彼らのことを自ら経験して知ることが自説の正しさに関連性をもつとは考えない。だが、最近の道徳認識論が議論しているように、道徳哲学や倫理学にはその論者自体の無知や共感の欠如といった性質がその理論自体に与える影響が問われる。自らの認識を明証的に正当化する責任を負うことに真の生き方を見たフッサールはこうした論点を先取りしていた。倫理学者による自らの認識の責任の引き受けを倫理学のあり方の中心に据えるフッサールの着想はシンガーへの批判としても重要な指摘を含んでいる。

3. 小手川正二郎「子をもつことと親になること——「家族」についての現象学倫理学の試み——」

ここでは、レヴィナスの倫理学を踏まえたくうえで、親子関係をめぐる問題を考察したい。親による子どもの虐待が身体的な虐待や性的虐待にとどまらず、ネグレクトや心理的虐待に及ぶことが指摘されて久しいが、親による子どものこうした虐待 (abuse) および望ましい親子関係についての現象学的分析は少ない。レヴィナスは、親と子どもの関係を、たんなる生物学的な関係としてではなく、ある意味では親自身でありながら同時に親の可能性に含まれない者（子ども）との関係として分析し、親になることを自己中心的な主体のあり方の変様として記述した。こうした記述をもとに親子関係および家族についての現象学的分析が試みられた。

レヴィナスによれば、子を産み育てることは、(一) パートナーとの関係を通じて、自らの可能性には含まれていなかった自己のあり方（親）へと踏み込むことであると同時に、(二) 未来に生じうる、自身が直接対面しえない未来の世代の人々への倫理的係わりを可能にするがゆえに、「人間的」なあり方と言える。こうした主張は、「子をもつことが、新たな生命が増える点でよいのではなく、それ自体で価値を有している」、すなわち「子をもつことには「内在的な価値」がある」とする主張として解釈されうる。この主張は、子どもを産まない・産めないカップルの人生が価値のないものであるという主張を含意しない。というのも、人が価値ある人生を送るために、価値あることすべてを達成する必要はなく、価値ある生き方A（子どもを産み育てる）を選択しなかった生B（NPOの活動に身を捧げる）が価値のない生き方になるわけではないからだ（cf. R. Hursthouse, *Beginning Lives*, Oxford: Blackwell, 1987, pp. 307-312）。

ところで「子どもを欲する」ことは、自分とは異なる人間の生命一

般や誰であれ次の世代のメンバーとなる者を欲することではなく、「自分の子どもを欲する」ことであると通常理解されている。「自分の子ども」をもつことを欲することなく、ただ単に子どもをもつ・つくることだけを目的とするということは（人身売買などの極端なケースを除いて）ありえない。しかし、この「自分の」という語の解釈がしばしば子どもの処遇に様々な問題、とりわけ自分の子どもを自分の支配欲や所有欲のための手段として「私物化」「濫用」(abuse) することに関する問題（出生前診断による障壁のある胎児の中絶、デザイナーベイビー、虐待、過干渉等）を引き起こす。本論では、レヴィナスの親子論に依拠して、「自分の子ども」と言うときのこの「自分の」をどのように理解すべきか、そして生物学的ないし戸籍上の「親であること」とは必ずしも一致しない、子どもの真の「親となること」とはどのようなことを考察した。レヴィナスの親子論は、次のように定式化される。

- (1) 子どもは親の所有物ではない。
 - (2) 親は子どもを所有しているわけではなく、親自身が子どもである。
 - (3) 子どもが唯一であるのは、親の愛ゆえである。
- これら三つのテーゼは、それぞれ(1)「自分の子ども」の「自分の」の意味、(2)親自身のあり方の変様可能性、(3)子どもとの「人格的關係」に係わる主張として解釈されうる。

(1) レヴィナスは、子どもを親の「所有物」とは区別するが、その際に彼が論拠にしているのは、「親が子どもでもある」、つまり所有者が所有物から切り離されうる（所有物を失っても所有者自身のアイデンティティが根本的に変化することがない）のに対して、親は子どもからある意味で切り離されないということだ。このような理解は、子ども

もなくした親や胎児を中絶したカップルが、失われた子を「自分の子ども」だとみなしていればいるほど、自分の一部を失ってしまったかのように感じるということを説明してくれるように思われる。

(2) 「親自身が子どもである」という際にレヴィナスが示唆しているのは、「自分の子どもをもつ」ことが、親の存在（のため）に子どもが付加されるのではなく、もっぱら「自分自身のため」に生きてきた親のあり方が逆転する（「子どものために存在する」）ことを含意するということだ。この逆転は、子どものために自分の一生を犠牲に捧げるということを経ずし意味しない。むしろそれは、自分にとって価値あるものによって秩序づけられ、統御されてきた自分のこれまでのあり方や、自己の可能性の延長線上に自分の力の及ぶものとして捉えられてきた未来の捉え方を、子どもの統御しえないあり方や予測不可能な未来による変容へと開いていくことを意味する。O・オニールも述べているように、自分がいかなる事柄に巻き込まれ、義務を遂行するかどうかについて明確な考えをもつたうえで引き受けられる通常の義務とは異なり、親に課される様々な義務は、どのようなことにどれくらい巻き込まれることになるかについて全く不明確な考えしか持たず、自分たちや自分たちの生活がどのようなものになるかを予見することはできないまま引き受けなければならないのだ（cf. O. O'Neill, "Begetting, Bearing, and Rearing", in: O. O'Neill & W. Ruddick (eds.), *Having Children*, New York: Oxford University Press, 1979, p. 27）。(3) 子どもとの関係は、自分の意志を表明しうる（とみなされた）成人との関係とは根本的に異なる。子どもはまだ自らのニーズや意志を明確に示すことができないため、親がそれを読み取ったり、過剰な欲求（ずっとお菓子を食べ続けたい）や危険な欲求を抑えるよう導いた

りすることが必要である。それゆえ子どもとの関係は人格的關係に先行する段階にあるといえるが、レヴィナスは一方でそれを、ある種の人格的關係とみなしている。というのも、親が子どもに自らの欲求を投影するのではなく、親には断定しえない子ども自身の欲求や意志を自覚させていくことが子どもの唯一の人格を形づくとと言えるからだ。子どもがいかなる属性をもっているかとは関係なく、自分のもとに生まれてきた「自分の子ども」であるがゆえに、まだ明確に形づけられてはいない子どもの人格を愛することによって子どもとの人格的な関係が形づくられていく。このようにレヴィナスは考えている。

4. 品川哲彦「現象学的倫理学は倫理規範を示せるか」

三名の熱のこもった発表への私の質問は、畢竟、「現象学的記述で倫理規範を示せるか」という一点に収斂する。現象学的倫理学は原理や原則を提示できていないが、臨床場面の考察に適しているという吉川の指摘は、メタ倫理的には、現象学倫理学は状況の個別性を注視する特殊主義に属すと説明できる。状況の個別性への配慮は応用倫理学を進展させた要素の一つだから、現象学は応用倫理学に取り組むべきだという提言は自然な論理である。ただし、他の特殊主義の倫理理論、たとえば徳倫理やケアの倫理は固有の倫理規範を提示している。現象学にその用意はあるだろうか。池田は生物種に応じた生存様式を現象学が的確に把握できると主張する。現象学が現象学らしい記述をする以上そうだろう。しかし、倫理学としては「その生物種にとってその生存様式が善であるか」という問いに答えねばならない。池田論稿には、ヌスバウムを介してアリストテレスのエルゴンの概念やさら

には生物種相互の互恵的關係に注視する環境倫理学の発想を読み取れそうだが、しかしそうした倫理的立場は現象学的記述から見出されたのか。それともその根拠を説明しないままに取り入れられたのか。池田は最終的には「原的に与える直観」に現象学的倫理学の基礎を見出している、たしかにそれは現象学者の則るべき規範ではある。だが、倫理学が示すべき規範は、すべての生活者が則るべき倫理規範ではないか。小手川の援用するレヴィナスは形而上学的な倫理理論を展開している。ただしここにも、現象学的記述から必然的にその倫理理論を導出できるかという問題が残る。小手川の家族論に即せば、「無自覚に前提していること」がどうしても「よりよい家族のあり方」に通じるのかという問いである。おそらく、「子どもを子どもとして受け止めることとは、子どもを作品とみる見方を排除する」という趣旨であろう。カントは寄託物について「寄託物として受け止めている以上、自分の所有物とはみなせない」と論じ、討議主義者ならその論証を遂行的矛盾によって基礎づける。これは倫理学の論証だ。だが、小手川はそうした倫理的考察に立ち入らずに、無自覚な前提を摘出する現象学的記述に留まっている。それではたんに無自覚な前提を擁護する恐れがないだろうか。応答は関西大学倫理学研究会の電子雑誌『倫理学論究』(<http://www2.itc.kansai-u.ac.jp/~tsina/kuses/kuses.htm>)で継続される予定である。

(吉川孝・よしかわ たかし・高知県立大学)

(池田喬・いけだ たかし・明治大学)

(小手川正二郎・こてがわ しょうじろう・國學院大学)

(品川哲彦・しながわ てつひこ・関西大学)

男女共同参画・非・常勤研究者支援ワークショップ報告 作者は匿名の主観でありうるか

提題者 河野 哲也・檜垣 立哉

特定質問者 稲原 美苗

オーガナイザー 中 真生

「男女共同参画・非・常勤研究者支援ワークショップ」のワークショップ開催は今年で三回目となる。隔年で男女共同参画、非・常勤研究者支援をテーマとしており、男女共同参画をテーマとするワークショップは二回目となる。今回は、企画過程で出された河野氏の発案が基点となった。それは、学術論文で「私」という主語を使うことは是非を問う、というものである。河野氏は、とくに現象学は、積極的に「私」という主語を用いて、自分自身の経験に依拠した記述と考察を展開するべきだという立場から提題し、対する、もうひとりの提題者、檜垣立哉氏は、(そのこと自体には反対しないが)その試みがはらむ原理的な問題を明るみに出す提題を行った。さらに特定質問者の稲原氏は「私」を前面に出して研究するように変化してきた自身の経緯を踏まえて、両者に質問を提示した。

以下は、提題者と質問者本人による発表の概要である。

提題一 河野 哲也「作者は匿名の主観でありうるか」

学術論文では、「私」という主語を使うことは好まれません、それを使え

ば採用を却下されることも珍しくない。「私」やそれに類する一人称代名詞の使用は学術・科学において求められる客観主義に反するとされているからである。だが、この「私」の使用禁止はどこまで正当性も持つものなのだろうか。

筆者がこうした問題意識を持つようになったのは、スウェーデン・ウプサラ大学のジェンダー研究センターに籍を置くマイ＝ブリット・エーマン(May-Britt Ohman)氏を招聘し、その公演を聞いてからである。彼女は、北欧北部のサーミ族を出自とする女性であり、スウェーデン社会のマイノリティであるが、自分の専門である科学技術社会論では、そのマイノリティの立場から「私」を主語として、水力発電の技術アセスメントに関する論文を発表している。彼女が「私」という表現にこだわるのは、ゲルマン民族とは異なる土地利用の伝統を持つサーミ族の女性であることが、環境アセスメントに関する論文を執筆する動機そのものだからである。

作者の匿名性が「男女共同・若手研究者支援ワークショップ」の課題であるのは、公平で中立的、ときに透明とされる作者＝主語の概念が、実は公平でも中立的でもないからである。エーマン氏によれば学

術的表現は、作者に公平で中立的、無色透明であることを求めながら、他方で、その書き手として、暗黙のうちに、一定の人物像、端的に言えば、健康な白人の男性で、青年か壮年で、十分な財を持っている人物を想定している。作者が匿名の語り手たりうるのは、この暗黙の設定に適っている場合であり、逆に、そうではない書き手には語り難さが強いとされている。エーマン氏が「私」を主語に論文を書き続けるのは、技術アセスメントの学術的パラダイムが公平でも中立でもないことを示すためである。

これと同じように、哲学の研究テーマも無力透明のものではなく、暗黙のジェンダー・バイアスを含んではいないだろうか。哲学の「普通」とされる研究テーマに、古典とされる文献に、その研究方法や表現作法に、どこか女性を排除するような要因はないだろうか。もちろん、バイアスは必ずしもジェンダーばかりに関わるのではない。西洋哲学のテーマは、結局は一神論的でユダヤ・キリスト教的な文化の文脈のなかで立てられており、その文化に属さない人間にはどこか縁遠いものである。また「哲学 philosophy」という分野自体が、本質の追求と演繹的体系の構築という到達しえない、誤った設定のもとに組み立てられた知的活動ではないだろうか。さらにそれはいつでもどこでも妥当する知という、権力主義的な性格をもっていないだろうか。こうした暗黙の強制が働いている状況こそが、コロナアルと呼ばれる状況である。

いかにも公平で客観的な装いを見せながら、学問の主流となっているテーマや問題設定に一定の偏りが忍び込んでおり、それが自分の研究したいことを追求することを難しくさせ、研究の方針が行きたくもない方向に導かれている。こういったことはないだろうか。私の知っ

ている例で言えば、障害のある子ども教育というのはそういう分野であった。マジョリティである健常者の目線による基準が長いことこの領域を支配し、その枠組はさまざまな形で障害児教育にバイアスを掛けていた。この枠組を問い直すことができたのは、たとえば、自閉症研究という分野で言えば、ドナ・ウィリアムズの著作『自閉症だった私へ』（河野真理子訳、新潮文庫、二〇〇〇年、原著）を契機として、である。ウィリアムズの「私」という言葉で書き綴られた自叙伝的な著作は、特定の理論枠組みとパラダイムによって着色された科学の用語や教育学の用語では表現できない、独特に「動機づけられた」当事者の経験世界を描き出したのである。

すると、私たちは現象学とは何かを問題にせざるをえない。ボーヴォワールの著作は、彼女の自叙伝でありながら、意味のある経験を記述するという点においてきわめて現象学的な著作である。現象学はあるテーマに関する経験の構造を記述する。しかしその経験とは誰の経験なのだろうか。すべての人間の経験に共通の構造があるだろうか。むしろ、ある個人のある経験の個別的な特性を記述する個別の現象学があつてよいはずである。

もうひとつ現象学で問題とすべきなのは主観性の概念である。現象学では、あらゆる特性を切り離した透明な魂のようなものを最初に想定し、それが対象を意味づける（構成する）と考えられていることがある。これはあらゆるものを自己から導きだそうとするエゴイズムの一種である。メルロ＝ポンティによる「超越論的主観性とは相互主観性である」という発言は、これとはまったく対立する発想に立っている。個々人の経験の文脈に安定した意味を与えるのは、個人を包括する相互主観性であり、最終的に社会的なものである。ボーヴォワー

ルの『おだやかな死』（杉捷夫訳、紀伊國屋書店、一九九五年、原著一九六四年）は、母の死を前にした彼女の感情の変化が記述され、最後の部分では、死とは「不当な暴力である」と怒気に満ちた定義が表明される。それらの変化する多様な感情に一貫性を与えているのは、「喪」という社会的な意味である。

しかしある心的状態の意味付けがすべて社会的であり、社会こそが経験に意味を与えるのだとなれば、経験とは社会の枠によつてどうとでも形を変える質料になってしまうだろう。これは社会的観念論の一種である。フェミニズム現象学が抵抗したのは、こうしたマクロ還元主義である。無色透明な主観を最初に想定するエゴイズムも、意味を社会へと還元する全体論も、実はコインの両面として現象学的記述に敵対する。現象学は、相互主観化していく意味に抵抗し、そこから漏れ落ちていく個別の経験をすくい上げるべきものではないだろうか。女性という名のもとにあらゆる経験をひとまとめにしておいて、それをなんでも社会からの抑圧の印としてみる社会学や、自閉症という名のもとにあらゆる経験を治療の対象としてみる教育学に対抗する「私」の声こそが、現象学なのではないだろうか。フッサールが「事象そのものに迫れ」というときには、こうした記述が目指されているように思われるし、少なくとも筆者が現象学に意義を感じているのは、この点である。しかし残念ながら、筆者が魅力を感じている現象学についての発表を本学会で聞くことはあまり多くない。相変わらず、作者は匿名である。

（河野哲也・このつてつや・立教大学）

提題二 檜垣立哉「私が書く・言表するものは、私が意図したものか」

本シンポジウムにおける河野さんの提題を自分なりに咀嚼すると、哲学論文は、どうにも客観性を装うし（「われわれ」は、という言辞の多用などにそれは明確に現れている）、そこには「私」というものは、普通はでてこない。しかし書いている「私」とは、「この私」でしかない。さらに、それぞれの私が哲学にかかわることには、個別の背景や問題意識や、あるいは身体的・精神的な制約（特定の民族・地域・家庭の生まれであること、それぞれ病や障がい、生育上の特殊性などを、多かれ少なかれ負っていること）が何らかの影響を与えている。だが、それが前面にでると「論文」の体をなさないといわれる。これらをどう考えればいいのか。このようなものであると檜垣は解釈した（あるいは問題提起の一部にこうしたテーマが含まれるだろうと理解した）。それに関して檜垣は、おおよそ以下のような「問題提起」をさせていた。

檜垣の根本的立場は簡潔である。近年、当事者研究など、上記のいい方でいえば「この私」「この私の固有の経験」ということを強く打ち出し、哲学研究にもとりいれる傾向が強まっている。檜垣も、たとえばこれまで、社会的に声を上げることのなかなかできなかったひとびとの声が提示されることには賛成である。具体的にいえば、現在ではLGBTに移行しつつあるが、伝統的には女性の視点が従来軽視されてきたというジェンダーバイアスの問題、ある共同体で人種的にも宗教的にもマイノリティであるひとの問題、そして身体的な障がいをおもちの方、さまざまな意味で精神的な困難を抱えている方の問題、これらが、どこかで「普遍」を装った哲学言語（そのほとんどが、ヨー

ロッパの白人男性によって形成されたもの」に封殺されがちであったことに抗し、表に示されることには当然意義があると考ええる。ただその場合でも、「私の体験に基づいた実感をのべる」ことが、実際にこれまで可能であるかを吟味しないと、事態はそんなに簡単には進行しないのではないかとおもうのである。

その理由を以下に列挙する。

- (1) ひとには、自分の意見や実感などそもそもあるのだろうか。何かあったとしても、それを言語で表明するときは、大抵はそれこそ何かの「引用」になってしまい、さもそれを「自分の意見」「自分はこういう体験をした」といつてしまっている部分はないのだろうか。少なくとも哲学上の議論をするならば、私は「当事者」であるというそのことそのものと、それを言明するという事態が含む原理上の差異に留意しないわけにはいかないのではないか。誰もが、いかなるひとであれ、自分が何ものであるか、自分がどういう意見を本当にもっているかなど実のところわからない部分がある。そのことに無自覚であるならば「普遍」とされる言明を吟味する方が、議論としてより有効だということはないのだろうか。
- (2) 「自分の実感」を言明するときには、大抵は、何かの「立場」にたつて発言することになる。私は「当事者」として発言させていたくださすというときも、私は「当事者」とは関係がないが、そうした事象にかんする歴史的・社会的なさまざまなことを知っている研究者の立場から発言させてもらいます」というときも「私は当事者ではなく、知識もさほどないのだが、問題に強く関心があるので一素人として発言したい」というときも、それぞれの立場はさも決定しているかのように描かれることが多い。だがこれは本当だろうか。自分

の立場が一義的に決定されているということがあるのだろうか。檜垣が何かを発言するときは、日本語話者で中年の男性で、大学教授なんていう職業についているため一般的には「この権力者め」と大抵は批判的にみられ、仕方なしにそういう立場で発言をおこなうのだが、では私はLGBTの「当事者」である可能性はないのか、私は精神障害者ではないのか、それらが「この私」にわかつているかといえど正直心もとなし、自分で暗黙のうちに別の立場性を抑圧していることもあるのではないか。これらをどう考えるのか。

- (3) 発言はその場の討議のなかで意味をもつが、基本的に書かれたものとしてもあつかわれてしまいうし、そうでないと残らない（もちろん録音や録画はあるが、あれも現場での討議ではなく、書かれたものの別形態であるとおもう）。しかしながら、書かれたものは（録音されたものも）、それ自身の理解は発話者を離れ、発話者は原理的にそれをどう解釈されようと何もうことはできない。これは言語のやりとりに関する根本的な構造であり、誰かが悪意をもって誤解することとは違う。言葉は当事者の死後も残るものであり、それをいかように解釈されるかは、当事者の手を離れている。こうした、発言がどう解釈されるかは当事者とは無関係になるという構造をどう考えるかは重要ではないだろうか。所詮理解する者は他者である。確かに悪意をもった曲解や誤解は世の中ではある。だがそれとは異なったレヴェルで上記の構造を考えないと、「この私」ということの意義は明確にならないのではないか。

- (4) 人間は意図的に、さほど悪意をもたずとも、自分の立場を外して発言したりものを書いたりすることがある。男性なのに女性として小説を書いたり、女性が男性の立場で詞を書き歌ったりすることが

ある。これは虚偽的な事例ではなく、むしろ人間の文化がもつ創造の力として、「当事者を装う」ことである。なおかつそれらは、往々にして非常にリアルである。こういう創作的なフェイク、つまり文化の核心をなすようなフェイクについて、どうとらえればいいのか。これらは「この私」の経験をメタ的にとらえなおしていることでもある。またもつといえ、人間の言明にこうしたメタ的なフェイクがまつたわけではないことはありえないだろう。

以上が骨子である。繰り返すが、檜垣は、偏った歴史性をもつ言葉が「普遍」とされていることに抗して、「この私」の声を提示することに反対ではないし、それには社会運動的な意味、歴史的な意味が充分にあると考えている。だが、その裏には「当事者って誰さ?」「誰もが自分が何の当事者かなんてわかっているの?」「言葉って、他者による解釈が不可欠な装置だから、単純なものではないだろう?」という疑問も控えている。

これらもまた、教条的哲学者からの難癖のような発言にみえるかもしれない。ただ、いろいろな視角からこの問題を考えてみることはやはり重要ではないかとおもい、今回の発言をおこなわせていただいた。

ともにワークシヨップの場を形成していただいた、河野哲也さん、稲原美苗さん、中真生さんに感謝します。

(檜垣立哉・ひがき たつや・大阪大学)

特定質問者の発表 稲原美苗「河野氏・檜垣氏の提題を受けて」

本ワークシヨップでは、「当事者性」(一人称的視点)と「研究者性」(三人称的視点)の問題、そして、誰が何を語り、それが何を意図しているのかという問題、研究の客観性の問題などが提起された。河野氏が提起した「私」という一人称代名詞の使用については、私自身もウプサラ大学ジェンダー研究センターでサーミ族(マイノリティ)の視点から水力発電のテクノロジーについてフィールド調査をしてきたのマイブリット・エーマン(May-Britt Ohman)氏と同様「私」という代名詞を論文の中で頻繁に使ってきたため、ほとんど異議を唱えることはない。また「私」を前面に出す研究スタイルに疑問を投げかけた檜垣氏の提題を受けて、論文中の「私」の使用について私なりに考えてみた。

二〇年ほど前、オーストラリアの大学院で社会学の研究を始めた頃から、論文の客観性について疑問を持ち続けている。当時、障害者に関する研究をしようと考えていた。しかし、この世の中には障害者と呼ばれる人々が大勢いる。いったい誰の話を聞けばいいのか。わずか数人の聞き取りに「障害者」を代表させ、「障害者の経験」についての研究として伝えても良いのだろうか。そのような疑問を持ち始めた。社会学とは社会学を科学的に捉える学問だと捉えていたし、客観的なデータを論文で発表するように指導されていた。「客観的なデータ」とはいったいどのような立場から得たデータなのだろうか。特定の立場を持たず、障害当事者の語りに耳を傾けたり、考えたりできるのだろうか。まず、「客観的であるとはどのようなことか」という質問を提題者に尋ねた。私の研究が社会学から現象学へ移行した過程の中で、

「私」の使用と共に主観的な経験を取り扱う研究(当事者研究)が始まったということを受けて、研究のあり方を問い直したかったので、この質問をした。女性の主観的な経験を研究したのがボーヴォワールであり、彼女がフェミニズムと現象学とを融合させたのである。

フェミニスト現象学は、それまでほとんど意識されることもなかったジェンダーや身体についての問題を探究してきた。メルロ＝ポンティの現象学(身体論)をベースにして、主観と客観についてのアポリアを取り上げた。特に、科学的な認識、あるいはその背景にある考え方に着目し、それが、正常(男性中心的)な状態では無害であつても、その考え方を突き詰めていくと、マイノリティにとって有害な結論を引き出す場合もあり得ると主張した。つまり、フェミニスト現象学的な立場は、研究者を透明な存在として捉え、問題や事象を客観視するように抑制している研究のあり方そのものに疑問を投げかけた。

ドールズとガタリの『千のプラトー』によれば、「マジョリティ」とは多数者の集団を意味するだけではなく、「尺度の定義」として、社会における正常・基準・規範(normality)を構成している物差しである。「人間」の概念は、決して中立的なものではなく、ジェンダーに関しては「男性」を、セクシュアリティに関しては「異性愛者」を、成熟性に関しては「成人」を、能力・障害に関しては「健常者」を、移民に関してはある国の「国民」を基準として、それぞれの基準・標準・規範を逸脱するものを規定している。これに対し、「マイノリティ」とは、特定の属性や特性をもつ少数の集団を意味するのではなく、以上のマジョリティからの逸脱を意味し、単一性・同一性から解放され多様性を肯定するプロセスのこととして捉えられる。このマイノリティの概念は、これまでもジェンダー研究にも影響を与え、男女の性

別二分論を超える性の多様性について思考する可能性を開いてきた。つまり、マイノリティとされてきた女性が主観的に語ることによって、新たな「知」を創造したと言っても過言ではない。このようにマイノリティを研究することは、自らの経験を主観的・主体的に分析し、新しい表現を構築し続けること、つまり、研究者である「私」の可視化することから始まる。

研究者たちは自分たちが透明な存在になれると考えているが、それは違う。学術的な体制において抑圧する(記述する)側にいることを自覚していないこともあるだろう。ここで重要なのは、すなわち、マイノリティを代表あるいは代弁することではなく、彼らの語りを聞き、彼らの経験の空白部分を認めて、研究者自身の立場や感情を記述する必要がある。マイノリティについて研究することは、しばしば容易に当事者を研究者の側に引きつけて解釈し、真の語りや経験を隠蔽することにつながってしまう可能性もある。このような時代だからこそ、私たちは想像力を広げ、マイノリティへの(共感などの)感情を拡張すべきである。「私」から始まる現象学は、私たちがお互いに感じる感情を拡張して、彼らへのより広い関心をもつように促進できるのではないだろうか。

(稲原美苗・いなはら みなえ・神戸大学)

質疑応答

数多くの質問があつたが、稲原氏が挙げた質問のうち、「客観的であるとはどのようなことか」「現象学的な当事者研究と自叙伝との違いは何か」のふたつに関わるものが多かった。学術論文、あるいは現象

学的研究における「客観性」をどのように考えるかということが、河野氏と檜垣氏のあいだの提題の視点の違いを浮き彫りにするかたちとなった。河野氏は「個別の現象学があってもよい」と主張するのに対し、檜垣氏は「自分の実感を客観的につき放さないと研究として価値はない」、「どこかで客観化されないと狭くなってしまう」と主張する。

河野氏によれば、自分の哲学に客観という言葉はない、個物、個別の経験があるのみだという。一方、檜垣氏は、河野氏、稲原氏が主張する、個別の経験を前に出した研究の有効性について異論はないが、ただ、人が自分の個別の経験を語るときには、どうしても他人が理解できるような言葉で語る必要がある。これは客観的たろうとすることではないか、この意味での客観的であることから逃れられないのではないか、と答える。自分の私的な経験を語る場合でも、どこか他人の目から見て語るところがあるが、これは客観的であることではないか。個別の経験に基づいた現象学とはいっても、他人に理解されたとたん客観的になってしまうのではないか、とも指摘する。

次に、個別の現象学が「役立つ」とはどういうことかという質問に対して、河野氏は次のように答えた。障害教育を例にとっても、科学が目指しているような再現可能性や一般的な法則は案外役に立たないことが多い。なぜなら、障害教育は、その子どもたちの成育歴や置かれている環境などのコンテクスト性が高いからである。それよりも、個別の経験を多く聞く積み重ねの中で、それらがヒントになり、自分自身を認識し、対処法が見えてくることが多いと思うという。当事者研究と自叙伝の異同については、河野氏は次のように答える。当事者研究は、たとえば疾患を医療者ではなく、自分自身が定義し、自分の置かれている立場から対処法を考えていくものだと思う。また自叙伝

にはテーマがなくてもよいが、当事者研究にはテーマがあり、どう記述し、どのように対処するかということが中心となる。ただ、自叙伝は現象学になり得ると思う。

そのほかにも、河野氏は「匿名性」と言うが、匿名に関するいくつかの場面が区別されずに論じられているのではという指摘など、多くの質問やコメントをいただき盛況のうちに終わることができた。

(中真生・なか まお・神戸大学)

ガダマーの哲学的解釈学において伝統の摂取とは何を意味するのか

味村 考 祐

はじめに

ハンス・ゲオルク・ガダマー (1900-2002) は『真理と方法』の中で、テキスト解釈における「伝統への帰属性」を認めることの重要性を主張している⁽¹⁾。現代とテキストが書かれた時代との間の隔たりが古典的テキストの理解を困難にしている。この隔たりを克服してテキストを理解しようというのが解釈学の課題である。ガダマーによれば、解釈のはじめにあるものは理解不可能な断絶ではなく、テキストを読むことに由来する理解の先行性である。この理解の先行性を可能にするものが「伝統 (Tradition)」なのだという。そして「伝統への帰属性」とは、解釈者のテキスト理解が解釈者自身の能動的な態度ではなく、理解される当のテキストに属していることを表したものである⁽²⁾。また、ガダマーは『真理と方法』第三部の中で「理解そのものが言語性と基本的な関係をもっている」と述べ (GW1 399)、解釈学的経験の具体例として翻訳を挙げている。しかし、理解そのものがテキストの言語から離れては考えられないといった、理解と言語との密接な関係や、「伝統への帰属性」といったガダマーの主張に対して、伝統をテキストそのものと同一視する見方がある。たとえば、

J・デイ・チェンソは次のように述べている。「テキスト、それはガダマーが第一に関心を持つている伝統の具体化であるが、そのテキストは解釈という観点によつて完全には吸収され得ない他者であり続ける」⁽³⁾。こうした意見が問題としているのは、解釈を経た理解と伝統との関係である。このデイ・チェンソの考えでは、それがたとえ現代という時代の影響を受けたものとしても、解釈は過去に存在したものの再構成ということになる。「伝統への帰属性」というガダマーの主張に照らし合わせてみるならば、それは一見すると適切な捉え方であるように見える。

しかし、テキスト解釈の課題はテキストの著者の意図を再構成することに終わらないというのがガダマーの主張である (GW1 172)。ガダマーは『真理と方法』第二版「まえがき」の中で、この問題について触れている。そこで彼は「伝統の摂取 (Tradition anzueignen)」が解釈学の課題だと述べている (GW2 443)。この摂取は解釈を通すことで得られるものである。もし、デイ・チェンソの言うように、テキストを「完全には吸収され得ない他者」とみなすなら、そして解釈の課題の終わらなさをその他者性において見るならば、そこにはテキス

トそのものと、その都度の解釈との間に、ある区別が置かれていることになるのではないだろうか。そのときには、伝統とはやはりテクストそのものであり、それを解釈者自身が正しく再構成することが求められていることになるだろう。しかしながら、ガダマーはそうではなく、次のように言っている。「伝承の歴史的寿命は、つねに新しい摂取 (Aneignung) と解釈に依拠している。正しい解釈 (それ自体) というのは、伝承の本質を見誤っている思考のなさによる理想であろう。いずれの解釈も、それらが帰属している解釈学的状況のなかに適合されねばならない」(GWI 401)。この発言からは、「伝統の摂取」が「正しい解釈 (それ自体)」とは別の何かであることが示唆されていることが見て取れるだろう。しかし、いったいそれは何であるのか。

本稿ではこの問題を考察するために、ガダマー自身の解釈の実践に着目する。ガダマーは『真理と方法』の第一部で芸術経験における真理について論じている。そこで彼は、芸術経験が「真似 (Nachahmung)」と「記述」され得ると主張する (GWI 118)。その際、「ミメーシス (真似)」という古代ギリシアの概念を取り上げ、その概念を用いて芸術作品の理解という現象について説明している。このミメーシスという言葉がガダマーがいかに解釈しているかを考察する。R・J・ドスタールによると「ガダマーの解釈学理論は、その中心において、現代の文脈におけるギリシア哲学、とくにプラトンの回復である」⁽⁴⁾。ガダマーの解釈学理論がプラトンを受け取り直すことにあるならば、その回復の内に「伝統の摂取」というものが見出され得るはずである。ガダマー自身の解釈の実践を通して、「伝統の摂取」とは何であるかを明らかにしたい。

一 プラトンの詩人追放論における「ミメーシス」

『真理と方法』第一部では芸術経験の真理が主題となっている。つまり、芸術作品の理解において「真なるもの (das Wahre)」とは何であるかが問われている。ガダマーは真似を手掛かりにしてこの問題について論究する。その際、ガダマーの重視するのがギリシア語で「ミメーシス (mimesis)」と言われる概念である。そして特にプラトンが『国家』で問題にするミメーシスが取上げられている。そこでまずはプラトンがミメーシスという概念をどのようなものと捉えていたのかを確認しよう。

ミメーシスはプラトンの『国家』第十巻の中で、いわゆる詩人追放論の文脈において言及されている。主人公であるソクラテスは詩人を街中から追放すべきと主張する。その理由は、詩人たちが人々に害毒を与える存在だからである。ソクラテスは次のように言う。「つまり、どうもすべてそうした類のものの「悲劇作家をはじめ、その他すべて真似を仕事とする人々」は、聴く人々の心に害毒を与えるもののようだ。聴衆のほうで、それらの仕事がそもそもどのような性格のものであるかという知識を、解毒剤としてもつていないかぎりはね」(595B)。⁽⁵⁾「真似」の性質を知っていなければ、それを機能とする詩 (創作) は人々に害毒を与えられているのだが、ではなぜ「真似」が害毒となるのか。プラトンはこのことを説明するために画家を例に挙げる。画家は「寝椅子と見えるもの (写像)」を作る (596E)。寝椅子作りの職人は「ある特定の寝椅子」を作る (597A)。寝椅子がまさに寝椅子であるところのものは寝椅子のアイデアであるが、それはただ一つのものである。「本性 (実在) 界にある寝椅子」である (579B)。この区別から (つまり、本性界にあるもの、それに似たもの、その似

たものを真似たもの」、画家の描く寝椅子は本性界から遠ざかること第三番目のものであり(597E)、「真の(あるもの)」からかけ離れたものになってしまふわけだ。しかも画家は「実際にあるものがあるがままに真似て写す」のではなく、「見える姿を見えるがままに真似て写す」、つまり、「見かけを真似る描写」を行っているというのである(598B)。

また作家(詩人)についても同様のことが指摘される。プラトンは次のようにソクラテスに語らせている。「ある人々は、作家たちがあらゆる技術、徳にかかわることも、神についてさえすべて知っているのだと言う」(598E)。そして、画家のことからもわかるように、真似をする者が見かけの姿を作る者であることに、そのような人々は気がついていないだろうと語られている(599A)。プラトンによると、作家は大衆受けを狙い、作品の評判を気にするために、真似の対象として「思慮深い平靜な性格」ではなく、「感情を高ぶらせる性格」、それは魂の非理性的な部分に導かれる性格と言われるが、そうした性格が取上げられる傾向にある。たとえそれが優れた人物の不幸であったとしても、その嘆き悲しむ姿の描写は人々を惑わせることになる。

真似は真実から遠く離れたものを作る技術であること、そして真似をこととする者がその対象のすべてを知っているかのように思う人々がいるということ、こうしたことから詩(創作)が害毒を与えると言われているのである。ただし、プラトンは害毒の直接の要因は、作品を鑑賞する人々の教育的状況にあると指摘している。また同時に、真似の性質を知っているならば必ずしも害毒とならないという補足もしている。しかし、真似が見かけを写すものであることによりはな

このようなプラトンのミーメーシスの捉え方に対して、ガダマーはこの概念をどのように解釈したのだろうか。『真理と方法』では、ミーメーシスという用語が芸術作品の理解を説明するためのキーワードになっている。プラトンがミーメーシスを真実からかけ離れたものと見なすのに対して、ガダマーは芸術経験における真実の理解を説明するものとしてこの概念を捉えているのである。

二 対話法としての解釈

ガダマーとプラトンではミーメーシスについての見解が全く違う。プラトンは真似が見かけを映すだけに過ぎないものであり、本質認識ではないと言い切っている。他方で、ガダマーは芸術作品におけるミーメーシスこそ本質認識を意味するものとみなす。もし、ガダマーの解釈学理論における解釈がテキストの再構成を課題とするならば、このことがプラトン解釈であるとは言えないだろう。しかしまた、このガダマーの見解は、プラトンの著作の翻訳でもない。つまり、プラトンがソクラテスをして行わせている対話のあらすじを理解し、それを現代ドイツ語に訳出したものではない。ガダマーの言うところの解釈とはいったい何であるのか。

ガダマーはテキスト解釈の実践を「解釈学的対話」と呼んでいる。ガダマーにおける対話の重要性についてC・H・ズッカートは以下のように言っている。「人間は誰もが認めるように、見ているものや事物の理解の仕方が一致するわけではない。それこそ、われわれがそれらについて、一緒に話し合うようになる(または自分自身と思考の中で話す)理由なのだ。しかし、その会話の要点は事物についての真実を、それについて考えられた様々な主張を仕分けることによって取り

出すことにある」⁽⁷⁾。対話とは、それは問いと答えのやりとりであるが、そのやりとりによって話し合われている事柄が現われるようになるところのものである。つまり、対話のプロセスには事柄の真実を取り出すことが含まれている。ただし人間同士の対話と違い、テキストは書かれている以上には何も語りはしない。それゆえに、解釈者には著者の意図を正確に再構成する努力が求められるわけである。

したがって、ガダマーによるプラトン解釈とは、プラトンの著作の中で言われている内容を、読者の立場に立つガダマーが対話的に理解したものということになる。それゆえ、プラトンが芸術作品において主張していること、つまり、それについてミーメーシスでは不十分であると言われているところのもの、それが何であるかが問題なのである。

ズッカー트는、対話法から見たプラトン哲学の重要性についてのガダマーの理解を以下の二点に見ている。第一に、知識の可能性がロゴスにあるということ、つまり、存在そのものは直接認識できるものではなく、それはただロゴスないし言語を通して間接的にのみ知られ得るということである。第二に、プラトンのアイデア論である。ただし、ガダマーはこれを直接的に受け入れてはいない。すべてを包括し、それらの根拠となり、しかもそれ自身はさらなる根拠を必要としないものの、プラトンはそれを善のアイデアと言う⁽⁸⁾。しかし、知識が言語性に基づくことにおいて、このアイデア論には問題がある。それを指摘したのはアリストテレスであった。ガダマーはこのアリストテレスのアイデア論批判を通してプラトンを理解している。

アリストテレスはアイデアと特殊なものとの関係を問う。プラトンの善のアイデアとは一つの全体を成すものである。しかし、この全体とし

てのアイデアは個別のものから総体なのではない。つまり、全体としてのアイデアが個別のものから区別されて考えられていることになるわけである⁽⁹⁾。それゆえ、善のアイデアはすべての根源を表すものとして抽象的な観念とみなされるわけである。アリストテレスは善のアイデアを「空虚な普遍性」とみなし(GW1 317)、それに対して人間的な善、つまり道德知の在り方について考えている。要するに、特殊を普遍の内に包括するのではなく、普遍を特殊に適用する仕方を提示したのである。

だが、このアリストテレスの指摘でプラトンのアイデア論が否定されてしまうわけではない。むしろ、プラトンの意図がどこにあるかが明確になるとガダマーは見ている。プラトンは『パイドン』の想起説においてあらゆる本質認識が再認識だと言っている⁽¹⁰⁾。確かにそれは生前の記憶を思い出すという意味での再認識であるし、またここには神話的な表象があり、あらゆる知識の源泉を生前の世界に求めている。しかし、重要なことはその想起が対話法によって導き出されている点にある。

プラトンの対話法に見られるそのような認識で求められていることは、生成や消滅の原因を自然的因果連関から解明することではなく、充分に確かだと思われるロゴスを前提として立て、それとの調和を、つまり概念の一貫性を問うことである。確かに、プラトンのこの論証法には事象の経験が欠落している。この点についてガダマーは次のように述べる。「ここプラトンにおいては、経験がまったく言及されていないというのは本当である。しかし一体なぜだろうか。その理由は、ロゴスが問題であるということ、よく知られているように、言語への方向転換が問題であるからである。言語の宇宙は、ソクラテスの目で見ると、直接的な経験よりもさらに多く現実性を有してい

る」¹¹¹⁾。プラトンは言葉に依拠することによって、直接的経験とそのような経験を超えて存在するアイデアを同時に探求する道を行っていると考えられる。つまり、プラトンの対話法による真実の認識のプロセスには、アリストテレスによって批判されたような存在論的分離が全くないのである。

芸術作品の理解に関して言うなら、それは美の臨在を除いて事物が美しくある所以のものが全く存在しないことを意味する¹¹²⁾。存在するものの認識が事物の真実の認識となり、その真実は事物を明らかにするための対話のプロセスと別には存在しないということである。このような真理認識の仕方がガダマーのプラトン解釈において確認される。

三 遊戯と認識

ガダマーの解釈学理論が主張するのは、事物の真実を明らかにするために対話という手法を取ることであった。そしてそれはガダマーがプラトンから学んだことでもあった。このような対話法による解釈を踏まえた上で、次にガダマーの芸術論についての基本的な考え方を見てみよう。ガダマーは芸術作品を過去の世界のものではなく、それを経験する者に意味を与えてくれるものと見ている。そして、芸術作品には「遊戯 (Spiel)」の性格があるという (GW1 116)。つまり、遊戯が芸術作品の在り方を規定しているということである。この概念でガダマーが言おうとすることは、個人の意識的主観から見続けることを止めること、そして芸術経験の真理を遊戯という観点から見ることである。つまり、遊戯の主体は遊戯者ではなく遊戯自身にあること、そしてそれゆえに、芸術経験の主体は芸術作品そのものにあるという

ことである。

ガダマーが論述の焦点を芸術作品の理解に置くとき、「姿 (Gebilde)」という形と成るものの認識が話題の中心となっている。ガダマーによると、遊戯は遊戯者がそれに没頭するという仕方での存在するようになるが、芸術作品、たとえば演劇では、演技者ではなく観衆の没頭ということによってその存在が示される。遊戯が演劇へと変わるとき、そこには遊戯そのものの全面的な転換が起こっている (GW1 115)。「人間の遊戯が本来的に完成して芸術となるにあたってのこの転換を、私は〈姿への変容 (Verwandlung ins Gebilde)〉と呼ぶことにしたい。この転換によって初めて、演技 (Spiel) はその理念性を獲得し、演技として思念され、理解されうるものとなる」 (GW1 116)。遊戯を作品へと変えるもの、それは理念性の獲得だと言われている。これは作品が何らかのものとして、演技者から離れて理解されるものになることを意味している。ガダマーは演劇が観衆にむけて演じられることに注意を与えつつ、次のように言っている。「つまり演劇がこの観衆のために行われることによって、理解すべき意味内容が、またそれゆえに演技者の行為と切り離し可能な意味内容が演劇に具わっていることが明らかにされるわけである」 (GW1 115)。演劇が観衆に向けて演じられることによって、観衆による作品理解の可能性が生まれる。つまり、このことは、演技者だけでなく、作家 (詩人) や作曲家の手からも離れて、作品が演技そのものにあることを意味すると考えられる。

「姿への変容」は「真なるものへの変容 (Verwandlung ins Wahre)」とも言われている (GW1 118)。これは「演技の再現 (Darstellung)」において、あるものがそのあるがままの姿で出現することである (GW1 118)。芸術作品においてそれは「現実的なものに

おける意味連関の完結と充足」という形で現れるものであるという (GW1 118)。ここで考えられている「現実的なもの」とは、明らかに単に日常生活で起こる出来事のことではない。演劇において演技者と観衆がいるのは、一般的にわれわれが現実と呼んでいる日常の世界ではなく、演技自身が生み出す世界の中である。日常としての現実はまだ変容されていない世界であり、芸術とはそのような現実をその真理性へと止揚したものである¹³⁾。したがって、認識されるべきは「演技の再現」において現実化されてくる存在の認識である (GW1 118)。このような演技と認識の関係を受けて、真似の内にある認識についての言及が行われている。最後に、この演技という観点から捉えられた芸術作品がミーメシスに関わっているかを考察しよう。

四 ガダマーの「ミーメシス」

『国家』の詩人追放論において否定的に述べられたミーメシスの問題を、ガダマーはある仕方で捉えなおそうとしている。それは次のように述べられている。

周知のごとくプラトンは「原像と模像との」この存在論的な距離に固執した。つまり、模像 (Abbild) は原像 (Urbild) に較べるならば、その幾分かを残すだけであり、所詮はその量の多寡だけが問題であるという主張を展開し、それに基づいて芸術の演技における真似や再現は真似の真似であるとして、一番低い第三番目のランクへとおとしめている。とはいえ、芸術の再現のうちには、真の本質認識の性格をもつ再認識が働いていることに変わりはない。しかもそのことは、プラトンが、すべての本質認識は再認識

であると理解したことによって、思考のことがらとしても根拠づけられているのである。(GW1 120)

すなわち、ガダマーは原像の模像を作るだけとみなされたミーメシスを、再認識の問題として受け取りなおそうとする。芸術における演技がミーメシスとして記述されるのだが、そこでこの概念は本質を認識するものとして捉えられている。「存在しているのは再現されている事柄であり、これこそがミーメシスの根源的な関連である」(GW1 118)。ミーメシスにおいてプラトンによって問われていること、その問いを自ら問うことが、ガダマーにとってのプラトン解釈の実践なのである。重要なのは、それが単なる真似ではなく、再現だということ、つまり「示す (zeigen)」ことである。

ガダマーは自らが立てた問いの答えを「美的、非区分 (ästhetische Unterscheidung)」というものに求めている (GW1 122)。この言葉は演劇が上演されることと、その上演作品そのものとは区別して考えることはできないことを意味している。遊戯の特徴が自己自身の再現であるように、演劇の上演において再現されるものは、その作品そのものである。

演劇の上演を演劇そのものから切り離して考えることはできない。たとえば、上演は演劇の本質的存在に属するものではなく、演劇が経験される美的体験などと同じに主観的で流動的なものであるなどと言って、演劇そのものから切り離して考えることはできないものではない。むしろ上演においてこそ、いや上演においてのみ、作品そのものとの出会いが起きるのである―その点は音楽

の場合にもっともはっきりしている。それはちょうどまた祭祀において神的な存在との出会いが起きるのと同じである。(GW1 121)

演劇の上演はすでにその作品に与えられているような美的なものといった抽象的理解に収まるものではない。そうではなく、むしろその上演を通じて「作品そのもの」が現われるというのである。このことはガダマーの次の記述からも明らかである。「上演におけるミーメシスのな再現が、創作が本来的に要求するものを現・存在へともたすのである」(GW1 122)。したがって、上演において現れたものの認識とは、たとえそれが真似られたものであるとしても、その再現には原像を〈示す〉という仕方による認識が含まれているのである。こうした意味で、現実的なものの認識が再認識と考えられていると思われる。

しかし、それが再認識であるのはなぜか。ドスタールによると、ガダマーはプラトン解釈においてある変調を行っている。「ガダマー自身の解釈学理論と一致させながら、彼はわれわれに、ギリシア研究だけでなく哲学的解釈学と美学において、プラトン・アリストテレスのミーメシスの読みを与えている。その読みとは同時に変形(transformation)である」⁴⁴。このことはプラトンとアリストテレスとの時制化に基づいている。つまり、芸術作品や古典的テキストは、そうしたものが過去のものとなり、異質なものとして横たわっているという状況の中で、それらの本質認識という問題を考えるとき、そこで得られた理解は再認識と言われるわけである。

おわりに

ガダマーのミーメシスは芸術作品における本質認識を論じたものであった。芸術作品の理解において、解釈の出発点はその作品の経験にある。経験とは何かあるものが与えられることであり、解釈とはそれが何であるのかを明らかにしていく過程である。この解釈の過程をガダマーは遊戯の観点から説明した。ミーメシスに関して、ガダマーの見解はプラトンのそれとは全く異なるものであった。しかし、プラトンが芸術論で問題にしていたことをガダマー自身も問い求めたのである。そしてその問いに答えているという意味で、それはガダマーの解釈だということ、このことが「伝統の摂取」として言われていることではないだろうか。すなわち、それは単なるテキストの再構成ではなく、「語られたものの同化、つまり語られたものが自分のものになるようにすること」である(GW1 402)。

注

- (1) H.G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, 5. Aufl., Mohr Siebeck, 1986, S. 266. 以下、ガダマーのテキストからの引用はこの著作集版により、引用巻数・頁数を(GW)の略号とともに本文中に記す。また引用については次の邦訳に準拠した。ただし、論述の都合上変更した箇所がある。ガダマー『真理と方法』、法政大学出版局、(第一巻)一九八六年、響田收・麻生建・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎訳、(第二巻)二〇〇八年、響田收・巻田悦郎訳、(第三巻)二〇一二年、響田收・三浦國泰・巻田悦郎訳。

- (2) たとえば、ガダマーは「芸術作品のその世界への帰属性」という言い方をしている(GW1 90)。つまり、芸術作品が作品自身の世界に帰属

するものであることを意味する。

- (3) J. Di Censo, *Hermeneutics and the disclosure of truth*, University Press Of Virginia, 1990, p. 102.
- (4) R. J. Dostal, "Gadamer's Platonism : His Recovery of Mimesis and Anamnesis", in *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, ed. Jeff Malpas and Santiago Zabala, Northwestern University Press, 2010, p. 45.
- (5) 『国家』からの引用文は藤沢令夫訳を用いた（プラトン『国家』藤沢令夫訳、岩波文庫、一九七九年）。
- (6) プラトンはある人々が詩人の作品に惑わせられる理由を次のように言っている。「われわれの内なる生来最もすぐれた部分が、理によつてまた習慣によつてさえも、まだ十分に教育されていないため」である（606A）。
- (7) Catherine H. Zuckert, "Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy", *The Cambridge Companion to GADAMER*, Cambridge University Press, 2002, p. 203.
- (8) 『国家』第六巻508E°。
- (9) H.-G. Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Philipp Reclam, 1996, S. 70.
- (10) 『ペーゲン』(73C-75E) において、あらゆる学習が想起であるとする理論によつて、靈魂不滅の証明がなされている。
- (11) Gadamer, 1996, S. 72.
- (12) Gadamer, 1996, S. 72-3.
- (13) ガダマーは次のように言う。「姿への変容というのは、単に他の世界の中へと入ることなのではない。たしかにそのなかで演技が演じられてい

る世界は、それ自身の内で閉じた、別の世界であるに違いない。だが、演技はそれが一つの姿である以上、その基準をいわば自分自身の内に見出しているのであり、演技の外部にあるなものによつても測られる」とはなっていない」(GW1 117)°。

- (14) Dostal, 2010, p. 58.

(味村考祐・あじむら こうすけ・大谷大学)

「世界とは何か」を問う三つの道 ——形而上学期のハイデガーの世界概念——

金 成 祐 人

はじめに

ハイデガー哲学において「世界 (Welt)」とは何を意味するのか。ハイデガーの最も有名な世界概念は、主著『存在と時間』(一九二七年)で展開されたものであろう。同書で世界は、われわれがそこで道具や他者と出会う「周囲世界 (Umwelt)」であり、その構造は指示連関としての「有意義性 (Bedeutsamkeit)」として提示されている。ところが、『存在と時間』の基礎存在論を引き継いでいるはずの形而上学期(一九二七—三〇年)においては、世界は周囲世界や有意義性によって規定されるのではなく、「世界形成 (Weltbildung)」の観点から「全体における存在者そのものの開在性 (die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen)」として規定される。このことは、世界の意味内実が変更され、全体における存在者にまで世界が拡大されたことを意味するのか、それとも世界が異なる側面・水準から説明されているのだろうか。後期ハイデガーの難解な世界概念だけではなく、ハイデガー以後の哲学に広範な影響力をもった『存在と時間』を含む前期ハイデガーの世界概念でさえ、ハイデガー哲学における位置づけは未だ解釈上の問題を孕んでいる。

まず確認しなければならないのは、『存在と時間』で議論されなかった「全体における存在者」が世界概念の中に取り込まれているかぎり、少なくとも『存在と時間』と形而上学期で全く同じ事柄が問題になっているわけではないということである。そのため最も単純な解釈は、世界概念が変更されたというものだろう。ダステュール (2011) は、『存在と時間』直後の一九二七年から一九二九年にかけて、ハイデガーの世界概念が変更されていると主張する。ダステュールによると、『存在と時間』における世界は周囲世界に着目して論じられており、自然そのものについて論じられてはいないが、形而上学期の論文『根拠の本質について』(一九二九年)における世界は、自然を包括する「全体における存在者 (das Seiende im Ganzen)」と関連づけられており、その点で二つの世界概念は異なっているのである¹⁾。たしかに、全体における存在者との関連から世界概念の違いを説くこうしたダステュールの指摘は的を射ている。だが、著作の刊行から間もない論文で、何の断りもなく自らの主要概念を変更しているとは考えがたい。むしろ「全体における存在者」という新たな問題設定があったとしても、形而上学期の世界概念は『存在と時間』の世界概念と排他的では

なく、何らかの連続性があるのではないだろうか。

本論は以上のような問題関心のもと、形而上学期の思索を續くことで、前期ハイデガーの世界概念の体系的解明を目指す。この解明のために役立つように思われるのは、一九二九／三〇年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』（GA29/30）において提示されている「世界とは何か」という問いを展開する三つの道である。そこでハイデガーは、『存在と時間』と形而上学期で取り組んだ世界概念の分析を、三つの異なる道に分けて俯瞰的に論じているからである。三つの道とは、『根拠の本質について』で試みられた世界という語の歴史を辿る〈史学的考察の道〉、『存在と時間』で試みられた〈われわれの日常的な世界了解から世界概念を展開する道〉、そして『形而上学の根本諸概念』で展開された、「石は無世界的（weltilos）である」「動物は世界貧乏的（welarm）である」「人間は世界形成的（welbildend）である」という〈三つのテーゼを比較考察する道〉である（vgl. GA29/30, 263, 272）。ハイデガーは、同講義で比較考察の道を選ぶと宣言するのだが、この三つの道がどのようにに関連しているのかを明らかにしていない。そこで本稿では、この三つの道で提示される世界概念を各節で順に検討し、形而上学期に新たに登場した世界の規定は、『存在と時間』における世界概念を、その生成の観点から語り直したものに他ならないという解釈を提示し、『存在と時間』と形而上学期の世界の規定は相互補完的であることを示す。

一 史学的考察の道

ハイデガーの史学的考察の道は、決して哲学史におけるすべての世界概念を網羅するものではない。史学的考察の道には、『存在と時間』

で論じられたデカルトの世界概念でさえ含まれてはいない[□]。また、『存在と時間』において「世界という現象を見て取ることがなかった」（SN, 32）と批判されていたカントの世界概念が、この道の最終地点としてあらためて検討し直されている[□]。こうしたことは、ハイデガーが『存在と時間』とは異なる視点から史学的考察の道をたどっていることを示している。この道を通してハイデガーが明らかにしようとしているのは、従来の「世界（κόσμος, mundus, Welt）」という言葉のうちに、二つの異なる使用法が含まれているということである。

ハイデガーによると、古代ギリシアの「コスモス（κόσμος）」は、存在者それ自身ではなく、存在者がその全体において「いかに（Wie）」あるかを規定しているのと同時に、人間の根本的なあり方に関係している（vgl. GA9, 142f.）。前者の全体における存在者のあり方にかかわる意味が「宇宙的意味」と呼ばれる。パウロにおけるコスモスや、アウグスティヌス、トマス・アクィナスにおける「ムンドゥス（mundus）」においても同様にして二つの意味を見出すことができる。「ムンドゥス」は、全体における存在者にかかわる宇宙的意味としては「被造物の全体」としての世界を、また人間のあり方にかかわる実存的意味としては神から離れた「世俗」としての世界を示しうるのである（vgl. GA9, 143-145）。ハイデガーによれば、こうした世界の宇宙的意味と実存的意味はカントにおいて再び見出される。

カントにおいては、全体における存在者のあり方にかかわる世界の宇宙的意味は、あらゆる現象の総括として考察されている。こうした現象の総括としての世界がそれまでの宇宙的意味と異なるの

は、それが人間の有限性の観点から、超越論的理念と特徴づけられることである。よく知られているように、この超越論的理念を統制的ではなく構成的に用いると超越論的仮象に陥り、世界の場合には超越論的弁証論で論じられるように「純粹理性のアンチノミー」に陥ってしまう。世界の全体性を一挙に直観しうる根源的直観ではなく、有限な直観しかもたない人間には、あらゆる現象の総括としての世界は全体として与えられることはないのである。そのため、以上のようなカントの世界概念に対してハイデガーは「世界概念にとって決定的なのは、創造的ではないもの（人間）の有限性への本質的な関係である」（GA27, 289）と分析する。ハイデガーは、この意味での世界概念をさらに超越論的理想に結びつけて論じる。「世界概念はいわば『経験の可能性』と『超越論的理想』の間に位置し、それゆえ核心においては人間的存在者の有限性の総体性を意味する。」（GA9, 152）すなわち、世界概念は悟性のように経験の可能性の条件となるわけではなく、また超越論的理想のようにすべての可能性の総体性を担う全体性であるわけでもないが、悟性を導く統制的理念として、神的ではない有限的な人間の現存在が有する全体性を表すのである^四。以上の分析を通して、カントは古代・中世において論じられてきた世界概念の宇宙論的意味を、「超越論的な問いの設定によって本質的に改変」（GA27, 297）したとされる。

以上がカントの世界概念の宇宙論的意味の内実であるが、ハイデガーはカントのうちにこれとは異なる世界概念の実存的意味を見出す。この実存的意味は『純粹理性批判』においても、誰もが必然的に関心をもつものに関する概念として言及されるものであり（A840/P868）、またカントの「人間学」において扱われてきたものであった。

周知のように、カントは長年「人間学」に関する講義を行っており、哲学を広く人間社会の実生活に根を下ろしたものととして扱った。ハイデガーによると、ここでは「世界（世間）」のうちに人間が振る舞うあり様が論じられ、世界は「歴史的に共同的なあり方（Mitteinander）における人間の実存」（GA27, 153）を意味する。こうした世界の実存的意味は、自然とは異なる人間のあり方を指し示してくれるものではあるが（vgl. GA27, 300）「哲学的にはいかなる仕方においても仕上げられたり問題にされたりしていない」（GA27, 308）と批判されている。それは、カントの人間学が経験的な次元にとどまり、超越論的問題性を満足させるものではないからである（vgl. GA3, 206）。さらにハイデガーが問題視するのは、カントにおいては宇宙論的意味と実存的意味との統一性についての問いが立てられておらず、したがって世界の現象の一層根本的な基礎づけの問題は果たされなかったことである（vgl. GA27, 248, 298）。つまり、有限的な人間が理念としてもっている世界と、人間が他者とともにそのうちで生きる経験的な世界との結びつきが、さらなる検討を要する問題として残されている。

以上のように、史学的な道において世界の宇宙論的意味と実存的意味という二つの意味が見出されたが、そこにハイデガーは二つの課題を見てとっていることが分かった。一つは、世界の実存的意味は、まだ経験的次元で語られており、そうした経験的次元に通底する構造が明らかにになっていないことである。そしてもう一つは、世界という語のもつ、全体における存在者のあり方にかかわる側面と、人間のあり方にかかわる側面が未だ統合的に論じられていないということである。それでは、ハイデガーはこの二つの課題にどのように取り組んでいるのか。

二 われわれの日常的な世界了解から世界概念を展開する道

「世界とは何か」を問う第二の道は、「われわれの日常的な世界了解から世界概念を展開する道」である。ハイデガーは『存在と時間』において、世界を眼前存在者 (Vorhandenes) の総体として捉えること、また、世界を客観化によって物質的自然に述語の層を加えて再構成すること、さらには無世界的な認識主観と経験対象としての世界とこの二項対立を設定し、両者を別個の眼前存在者として捉えようとすることを批判した⁽⁴⁾。ハイデガーは、世界を現存在の世界内存在というアプリオリな構造の構成契機として捉え、現存在とは別の存在者として世界を捉えることを防止したのである。上述の通り、『存在と時間』のハイデガーによると、世界は現存在が道具や他者にそのうちで出会う「周囲世界」であり、世界の構造としての世界性は「有意義性」である。この有意義性の指示連関は、自己の存在可能性の了解である現存在の「目的であるもの (Worum-willen)」によって統制されており、存在者のあり方はこの「目的であるもの」によって規定される。

前節との連関で着目すべきなのは、『存在と時間』において「周囲世界」は世界の実存的意味として、「有意義性」は世界の実存論的意味として提示されていることである (vgl. SZ, 65, 87)。われわれがそのつど道具や他者に対して振る舞う個別的で具体的な周囲世界は、具体相を扱うという点においては、史学的考察の道において人間のあり方を経験的次元で扱うとされた世界の実存的意味に対応している。しかしハイデガーの狙いは、そうした実存的次元から実存論的機構を剔抉することにある。有意義性として明らかにされた世界の世界性は、史学的考察の道において課題として残されていた、世界の実存的意味に通底する構造を明らかにしているものと解釈しうる。カントが世界の宇

宙論的意味を超越論的に読み替えたのと同様に、ハイデガーは世界の実存的意味を超越論的に読み替えたのである。以上のように、形而上学期の史学的考察の道から『存在と時間』の世界概念の意義を捉え返すことができるのだが、ハイデガーは『存在と時間』の周囲世界の分析を「従属的な意義」をもつにとどまっているとも言っている (GA9, 155, Anm. 55)。このことをどのように理解すればよいのだろうか。

周囲世界の分析が「従属的な意義」をもつにとどまるのは、決して『存在と時間』の世界分析の意義を貶めるものではなく、存在の意味への問いという「主導的な目標」のための手段として周囲世界分析が機能しているからである⁽⁵⁾。そのため、周囲世界における現存在の日常的振る舞いを分析することが至上目標であると考えられてはならないが、「周囲世界の分析は世界現象の分析に導かれ、世界の超越論的問題を準備するという長所」 (GA9, 155) をもつものとしてその意義は失われていない。すなわち周囲世界の分析は、上述したように世界を眼前存在性によって捉えることなく、現存在の存在の仕方と切り離せないものとして分析されるように導き、世界が世界内部的存在者との出会いの前提として機能しているという意味で現存在が「超越」していることを明らかにする下地を作っているのである⁽⁶⁾。第二の道が「世界現象の最初の特徴づけ」 (GA29/30, 262) であると言われるのは、このような意味においてである。

だが、日常的な世界了解から出発する周囲世界分析は、史学的考察の道において残されていた課題のうち、実存的意味に関わるものしか射程に収めることができない。それは、周囲世界分析は世界内部的存在者に依拠するため、世界内部的ではないような全体における存在者を論じられないからである。そのため、残されていた課題のもう一方

である世界の宇宙論的意味と実存的・実存論的意味の結びつきについての問題は、第三の比較考察の道で取り組まれているのである。

三 三つのテーゼを比較考察する道

「世界とは何か」を問う第三の道は、「石は無世界的である」「動物は世界貧乏的である」「人間は世界形成的である」という〈三つのテーゼを比較考察する道〉である。ハイデガーがこの比較考察の道で際立たせるのは、動物が「とらわれ (Benommenheit)」において存在しており、或るものを或るものとして (als) 了解することができないのに対し、人間は世界形成的であって、或るものを或るものとして了解することが可能であるということである。本稿では、ハイデガーの動物論の是非を問うのが目的ではないため、ハイデガーがこの比較考察の道を通じて獲得した世界概念に目を向けよう³⁶。『形而上学の根本諸概念』において、世界は「全体における存在者そのものの開在性 (die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen)」(GA29/30, 483) と規定される。それでは、この世界の規定は『存在と時間』の世界概念とどのように結びつき、史学的考察の道で残された二つの世界概念の統一的理解の問題をどのように解決したことになるのか。

われわれはまず、「目的であるもの」という有意義性の指示連関における現存在の自己理解の契機が、依然として世界の根本性格として維持されていることに着目しよう。「現存在がそこへと超越するところのものとしての世界は、第一次的には目的性 (Umwillen) によって規定されている。」(GA26, 238; vgl. GA9, 157) っれば、『存在と時間』において有意義性の指示連関が「目的であるもの (Worum-willen)」によって統制されていたことに対応している。このことから、『存在と

時間』における世界の実存論的意味が、形而上学期においても維持されていることが分かる。それでは、全体における存在者が含まれる世界の規定の方は、世界について何を明らかにしたことになるのか。

このことを明らかにするために、ハイデガーが全体における存在者と、全体における存在者の「いかに (Wie)」を区別し、前者ではなく後者を世界と呼ぶことに注意する必要がある。ハイデガーにおいて「全体における存在者」という言葉は、『存在と時間』以前からアリストテレス解釈の文脈で登場したものであり、「ピュシス (physis)」ないし「自然 (Natur)」と言い換えられるものである。全体における存在者は「超力的なもの (Übermächiges)」というアリストテレス神学が扱う神的なもの (θεῖον) の特徴づけを引き継ぐ概念であり、有限的な存在者にとって意のままにならないものとされる³⁷。

それに対して、全体における存在者の「いかに」は、古代ギリシアからそうであったように「世界」であり、全体における存在者を規定するものである。そして、この全体における存在者を規定するものが、有限的な存在者としての現存在に他ならない。こうして世界の宇宙論的意味は、ハイデガーにおいて有限的な現存在が全体における存在者に対して取る態度の問題に引き継がれている。ここで世界の宇宙論的意味は、もはやカントのように悟性を導く統制的理念として有限の人間が有する全体性ではない。ハイデガーの形而上学期において特有の論点は、全体における存在者の「いかに」(世界) を全体における存在者(自然) との対決を通じて獲得する動性が、世界の実存論的意味を成り立たせる現存在の「超越 (Transzendenz)」という一つの先行的な事態として描かれていることである。

超越とは、何かから別の何かへの乗り越えを意味する。乗り越えら

れるものは全体における存在者である。「現存在は、あれやこれやの存在者を選択して乗り越えるのではなく、全体における存在者を乗り越える。」(GA27, 306; vgl. GA9, 118) そして、「上記で示しておいたように、全体における存在者と区別された世界が、超越において乗り越える先となる。「現存在は存在者を超越する。そしてこの跳躍は世界への跳躍である。」(GA26, 233) この超越が意味することを、ハイデガーは世界形成的である(こととして説明する。『「現存在は超越する」とは、現存在はその存在の本質において世界形成的であることを意味する。」(GA9, 158)そして「世界形成的」ということの意味のうちには、現存在が世界を生起させ、その世界でもって自らに存在者の「先-像(Vor-bild)」を機能する或る根源的なまなづ(Anblick)を与えることが含まれているとされる(vgl. ebd.)。すなわち、存在者のあり方を規定する世界を現存在が生起させ、その世界によつてはじめて存在者は理解可能なものとして指示連関のうちに取り入れられるのである。

このような世界形成の働きは、現存在が世界内で行いうる行為のうちの一つとして理解することはできない。むしろ世界形成は、現存在の実存がそれに基づいて可能となっている、すでに生起してしまっている事態である(vgl. GA29/30, 414)。そのため、超越・世界形成の事態として引き継がれた世界の宇宙論的意味は、周囲世界・有意義性としての世界の実存的・実存論的意味をその由来の側から明らかにしたものだと言える。形而上学期のハイデガーの世界概念は、『存在と時間』の世界概念と相互に補完し得るものである。

結び

本稿では、「世界とは何か」という問いを展開する三つの道を辿ることによって、『存在と時間』の世界概念の位置づけを含む形而上学期全体の世界概念を明らかにした。三つの道は次のようにまとめられるだろう。第一の史学的考察の道では、世界という語の歴史を辿ることによつて、従来の世界概念に全体における存在者のあり方にかかわる宇宙論的意味と、人間のあり方にかかわる実存的意味を取りだした。しかし、実存的意味はいまだ経験的次元で語られており、個々の世界に通底する構造の分析はなされていなかった。また、宇宙論的意味と実存的意味の結びつきの問題も残されていた。そこで、第二の(われわれの日常的な世界)了解から世界概念を展開する道においては、世界を眼前存在性から理解することを予防するとともに、世界の実存的意味である周囲世界から実存論的意味である有意義性を剔抉した。第三の比較考察の道では、(現存在が全体における存在者を乗り越えて世界へと跳躍すること)という現存在の超越・世界形成によつて、世界の宇宙論的意味を世界の生起の側から明らかにし、『存在と時間』の世界の実存論的意味の由来を示すことで、二つの世界概念を結びつけているのである。

以上のように前期ハイデガーの世界概念を統一的に解釈することができるが、こうした世界が中期・後期ハイデガーにおいてはどのように変わっていったのか、また、ハイデガー哲学を越えてどのような意義があるのかについては、今後の課題として残されている。しかし、「世界とは何か」という問いを展開する三つの道を通して前期ハイデガーの世界概念を体系的に明らかにした本稿は、その二つの課題のための基本的視座を提供し得たのである。

註

- (一) Dastur (2011, 32f.) 参照。『存在と時間』と形而上学期で世界概念が変化したと考える論者たちの間でも、どこに変化のポイントがあるのかについて意見が分かれている。木村は、『存在と時間』と形而上学期の「了解 (Verstehen)」に着目し、『存在と時間』では自己了解が世界了解を基づけているが、形而上学期にはそのような基づけ関係が見出されない点で、異なる世界概念が語られていると解する (木村二〇一五、一二七—一二八、一四八)。また小柳は、形而上学期の世界が現存在に「対向的」なものであるとして、あるいは現存在の自由に対する「拘束性」として捉えられる点で、『存在と時間』の世界概念から変化していると解する (小柳二〇一二、五一—五二)。以下で明らかにするように、本稿では、形而上学期の中心的概念である「全体における存在者」に着目し、世界概念の変更があったのではなく、世界の生起が問題になっているため議論の水準が異なるという立場をとる。
- (二) 『存在と時間』の第十九節から第二十一節において、デカルトは眼前存在性 (Vorhandenheit) に定位した存在論を前提し、未解明の実体概念を用いて世界を「拡がりのあるもの」として規定したとして批判されている。
- (三) 『存在と時間』の第四十三節および第六十四節においては、カントの経験的自我や純粹自我は無世界的な主観を意味し、そのため現存在が世界を自らの存在体制に含み込んだ世界内存在という特異なあり方をしていふことを見過ごしていると批判的に論じられている。また、一九二七／二八年冬学期講義『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』(GA25)においても「カントは世界という現象を見誤っており、世界概念が彼のもとも彼の後継者たちのものとも解明されていふ」(GA25, 20)とされている。
- (四) ただし同時期の講義では、ハイデガーが世界を理想と同一視しているような記述も散見され、ハイデガーが厳密に世界を経験の可能性と超越論的理想の「間」に位置づけているかは曖昧なままに留まる。たとえば、「われわれは理想としての理念から世界概念の完全な規定性と体系的場所を受け取る」(GA27, 292)や「諸現象の総体性という理念としての世界は、超越論的理想というより高次の理念に組み込まれる」(GA27, 295)という記述を参照。ここでは公刊論文である『根拠の本質について』を重視して解釈した。
- (五) ハイデガーが批判する世界の捉え方については、金成 (二〇一二) で論じた。
- (六) ハイデガーは最晩年の一九七三年ツューリンゲンでのゼミナールにおいても、周囲世界の分析が「本質的な収穫」(SZ, 352)であり、かつ「從属的な意義にとどまる」と両義的な評価を下しているように見えることに對して説明を加えている (vgl. GA15, 372f.)。
- (七) 世界内部的存在者の現れ的前提として世界が機能しているということについて、以下を参照。「道具的存在者のもとでの現実的配慮に氣遣っている存在、眼前存在者の主題化、そしてこの眼前存在者を客観化しつつ暴露することは、すでに世界を前提している。すなわち、世界内存在というあり方としてのみ可能である。脱目的時間性の地平の統一に基づきつつ、世界は超越的である。世界から世界内部的存在者が出会われようためには、世界はすでに脱目的に開示されていなければならぬ。」(SZ, 365f.)
- (八) ハイデガーの動物論に対する批判としては、デリダ (1987) が有名である。ハイデガーの動物論とデリダの批判についての最近の研究としては、齋藤 (二〇一六) を参照。また、人間は石や動物と異なり、「全体に

おける存在者」をそれ自体「として」問題化し得る可能性をもち、この「として」構造が世界概念のうちに反映されていることについて、景山（二〇一五、一九二二〇九頁）を参照。

(九) ハイデガーにおいて「全体における存在者（『ピュシス』）」という概念がどのように成立したかについては、金成（二〇一七）で論じた。

文献

* ハイデガーの著作については、括弧内に略号と頁数を併記することによって本文中に引用箇所を示した。既刊の邦訳を参照したが、訳文はすべて筆者が訳出したものである。

GA = *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Klostermann.

SZ = *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 19 Aufl., 2006.

Dastur, F. (2011), *Heidegger et la pensée à venir*, Paris: Vrin.

Derrida, J. (1987), *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Gallée.

Kant, I. (1998), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.（慣例にしたがって、原著第一版（一七八一年）をA、第二版（一七八七年）をBと表記し、そのあとに頁数を併記した）

景山洋平（二〇一五）『出来事と自己変容——ハイデガー哲学の構造と生成における自己性の問題』、創文社。

金成祐人（二〇一二）「ハイデガーにおける世界と気分」、『現象学年報』、第二八号、日本現象学会、七九—八六頁。

——（二〇一七）「全体における存在者としての自然——前期ハイデガーにおける自然概念再考——」、『実存思想協会編『実存思想論集』、第三二号、理想社、一〇九—一二五頁。

木村史人（二〇一五）『『存在の問い』の行方——『存在と時間』は、なぜ挫折せざるをえなかったのか』、北樹出版。

小柳美代子（二〇一二）『『自己』という謎——自己への問いとハイデッガーの「性起」』、法政大学出版局。

齋藤元紀（二〇一六）「精神と動物について——ハイデガーとデリダ」、齋藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編『終わりになきデリダ——ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』、法政大学出版局、七九—一〇八頁。

（金成祐人・かんなり ゆうと・慶應義塾大学）

現象学的社会学の立場からの前述定的明証性理論序説

河野 憲 一

序論

社会学は、「社会」という現象を研究対象とする学問である。それゆえ、社会学が日常生活世界において生成している「社会という現象」に適切にアプローチするためには、現象についての学問たる現象学の知見が活用されうるし、活用されるべきだともいえる。だが、複数の人びとの意識体験にかかわる現象である「社会」を研究するうえで、この現象の相互主観的位相を適切に記述・分析しうる諸概念と理論を彫琢する必要があるだろう。

社会学では従来から、諸個人の社会的相互作用を社会とみなす「相互作用としての社会」という見方が共有されてきた。そして、最近の研究で私は、日常生活世界において「(社会的)相互作用現象」が実際に生成しているかどうかを見極めるためには、当の現象の生成に直接的に関与する「当事者」にとつての前述定的レビューの経験(「自身に対する他者作用への気づき」「自身に対する応答への気づき」等)に目を向ける必要があるという議論を提示した(河野二〇一六)。この議論の延長線上に見出される課題は、前述定的明証性を有する経験とはいかなるものかを明らかにしたうえで、厳密な現象学的記述に依

拠して、「社会」という現象が生成する謎を発生論的に解明することである。

『経験と判断』においてフッサールは、「述定的明証性」が「経験の明証性」に基礎づけられているという洞察を示し、「述定的明証性」とは区別される「前述定的明証性」について現象学的に探究する途を切り拓いた。しかしながら、彼の明証性理論では、「前述定的明証性」としての「経験の明証性」が、「述定的明証性」と区別されるべきであることについては繰り返し強調されているものの、「前述定的明証性」とはいかなるものであるのかという主題自体については、必ずしも十分に分節化された議論が提示されているわけではない。

本稿のねらいは、自然的態度の構成的現象学に依拠した社会学的研究としての現象学的社会学¹⁾の立場から、自然的態度にある人びとにとつての前述定的明証性に照準した新たな理論を展開するための第一歩を踏み出すことにある。以下では、まず、日常生活世界における知覚経験の特殊な一例を手引きとしつつ、「何か」としか規定しえない「何か」の知覚経験の特徴を素描し(第一節)、次いで、その「何か」としか規定しえない「何か」の知覚経験が、フッサールの明証性理論

のなかでどのような位置づけにあるのかを検討する（第二節）。そして、とりわけ現象学的社会学の立場においてこそなされうる、前述定の明証という体験の起源およびその明証的体験の沈澱過程を問う試みが、社会学と現象学の双方にとって意義をもちうることを簡潔に示す（第三節）。

第一節 「何か」としか規定しえない「何か」の知覚経験

知覚経験をめぐっては、一九七〇年代のノエマ論争はいうまでもなく、概念主義と非概念主義という立場における論争、そして現象学的实在論の立場の提案など、興味深い議論が提示され続けており（村田一九九五、梶尾二〇〇九、葛谷二〇一五、植村二〇一五）、日本の現象学者によるこの研究領域のさらなる開拓にも大いに期待が寄せられる。だが他方、このことは、知覚経験をめぐる現象学的研究にとつて幾つかの難問が解決されないままであることも意味しているだろう。本稿で前述定の明証性をめぐる新たな見解を論じていくにあたり、本節では、知覚経験の「特殊な一例」を手引きとしつつ、前述定の明証性を有する知覚経験の或る特徴を示したい。なお、以下で述べる事例が「特殊な一例」だというのは、この事例が、現象学で一般的に知覚経験が記述・分析される場合にとりあげられる事例とは、明らかに異なる面が含まれた事例だからである。

国際学会報告のためにドイツ南部のホテルに滞在していた或る日の早朝、私は部屋で摂る軽食のための買物に出かけた。ホテルを出てパン屋とスーパーがある方向へと歩き出そうとしたあたりで、私はふと、歩道の脇に「何らかの物体らしきもの」が見えるのに気が付いた。歩道にも車道にも大量の落葉があったが、それ

は明らかに落葉とは異なる「何か」であり、過去に日本で見たことがないもののようにも感じられた。気になって確認すべくその「何か」に歩み寄ろうとしたとき、突然背後から私の名前を呼ぶ声が聞こえた。振り返ると、同じ学会に参加していたドイツ人の友人Aがいて、私を呼んでいたのだった。何気ない歓談ののち、帰国後に私から彼に或る用件の電子メールを送ることを約束し、友人Aはホテルに戻り、私は買物に向かった。数日後に帰国し、約束どおり友人Aに電子メールを書いていたそのとき、私はふと、友人Aとホテルの前で会話する直前に、歩道の脇にある「何か」が気になってそれを確認しようとしていたことを思い出した。しかし、友人Aとの会話ののち、私はその「何か」の存在を忘れてしまっていて、電子メールの作成中にそれを思い出したのである。

電子メールの作成を中断し、私はその「何か」について思い出そうとした。その「何か」は、もしかすると誰かの落とし物の小物だったのかもしれないし、何らかの植物あるいは見知らぬ生物だったのかもしれない。あるいは、何らかの個物のように見えただけでも、じつは道路のその部分だけが少し色が違い盛り上がっていただけの可能性もある。早朝の暗がりの中で、色も形状もはっきりとわからなかったのだが、たしかなことは、その日の早朝、私はその場所で「何か」を見たということである。しかしながら、その「何か」がいかなる具体的対象であったのか、確認する術はない。かりに、私がもう一度ドイツのその場所に行けば確認できる可能性はあるが、もし行つたとしても、そこに私が見た「何か」がそのままの状態である可能性はきわめて低いだろう。間違いなく、その日の早朝、私はそこで「何か」を見

た。だが、その「何か」は、「何か」としか言うことはできない。私が見たその「何か」は、「何か」としか規定しえない「何か」だと言わざるをえないのである。

現象学において知覚経験が論じられる場合、しばしば机やリング等の個物の外的知覚の事例が挙げられる。そうした事例は、われわれの志向的体験の分節化という課題に照らせば、きわめて適切な事例である。だが、じつは、机やリング等の個物の外的知覚を範例として知覚経験の現象学的記述・分析を進める場合には、自然的態度にある人びとの知覚経験に含まれる、或る位相が等閑視される傾向が生じるのではないだろうか。前述の「特殊な一例」として挙げた事例における、「何か」としか規定しえない「何か」の知覚経験は、自然的態度にある人びとの知覚経験の或る位相を浮き彫りにしているように思われる。

フッサールが述べるように、「自然的態度の一般定立」²⁾とは、自然的態度にある人びとが、「現実」を「現にそこに存在するもの」として、眼前に見出すものであり、……それが私に対しておのれを与えてくる通りに、実際また現にそこに存在するものとして、受け取る」ことである (Hua III/1, 523)。現象学で知覚経験が論じられる場合、まづもってこの「自然的態度の一般定立」のもとでなされる知覚経験が現象学的記述・分析の対象となり、知覚経験の範例として、机やリング等の個物の外的知覚の事例が挙げられることが多い。しかしながら、そうしたわかりやすい個物知覚の事例に重きを置きすぎると、自然的態度にある人びとの知覚経験の或る位相を見落とすことになりかねない。その位相とは、自然的態度にある人びとが、「何か」としか規定しえない「何か」に対向することができており、それを「何か」として——いわば「何か」そのものとして——明証的に体験しているという

位相である。この位相は、本節前半で述べた「特殊な一例」のなかで示されている。

前述の特殊な一例の記述を通じて示した「何か」としか規定しえない「何か」とは「あらゆる述語を捨象したところの純然たるX」(Hua III/1, 271)にきわめて近い。「ノエマ的な〈対象そのもの〉」としての「純然たるX」は、規定可能な未規定性という地平構造によって特徴づけられ、「意味の担い手」たる「空虚なX」とも呼ばれる。しかしながら、本稿で注目している「何か」としか規定しえない「何か」とフッサールの言述における「X」とのあいだには、或る意味で決定的な相違がある。「X」は、机の外的知覚の例でいえば、知覚されている机にかんするあらゆる述語を捨象した「何か」だといってもよいだろうが、フッサールの議論の枠内では、この机の「ノエマ的な〈対象そのもの〉」としての「X」は、あくまで現象学的還元、領野において見出される。自然的態度にある人びとは、自然的態度の一般定立のもとでそれを「机」として受け取っている。「X」が見出されるのは、現象学的還元を遂行したのちである。だが、前述の知覚経験の特殊な一例で示したのは、自然的態度にある私が、「何か」としか規定しえない「何か」を知覚した事例なのである。

両者の相違について、もう一点言及しておきたい。一方で、「X」は完全な無規定性あるいは空虚さの特徴とするのだが、これに対して、「何か」としか規定しえない「何か」は、完全に無規定的だとは言いが切れない面がある。前述の事例をあらためて想い起こすならば、私が歩道の脇に見た「何か」としか規定しえない「何か」は、おおよその大きさからみて、クジラでも馬でもなく、高層ビルでも家屋でもないというように、消極的に規定することは可能だからである。この意味

で、「何か」としか規定しえない「何か」は、「X」にきわめて近似しながらも「X」とは異なるものであり、「準・X」と呼ぶほうが相応しいかもしれない。自然的態度において知覚された「何か」としか規定しえない「何か」は、現象学的に還元された領野でのみ見出しうる「X」とは異なり、「 $\sim$ ではない」という消極的規定には（いわば無限に）開かれているという特徴があるのである。しかしながら、消極的規定と対比される意味での積極的規定としては、やはりそれは、「何か」としか規定しえない。

自然的態度の次元における知覚経験としては、一方で、自然的態度の一般定立のもとで机やリンゴ等の個物を知覚する例が典型的だが、他方、「何か」としか規定しえない「何か」を知覚する場合もある。これが、ここまでの議論で明らかになったことである。この両者のうちの後者、すなわち、自然的態度を探る人による「何か」としか規定しえない「何か」の知覚の位相の発見は、今後の現象学および現象学の知見を踏まえてこそ適切に進展しうる社会（科）学に新たな展開をもたらす可能性を秘めている。

フッサールが知覚経験の現象学的分析にあたって、「同一化作用」「同一化的综合」という見方を採っていたことについては、多くの現象学者の同意が得られるだろう。ごく簡潔に言えば、フッサールは、リンゴや机等の対象の知覚にかんして、対象の実在という想定を否定したうえで、「何か」に關係する射映と、知覚する者の主観的知識集積とが「リンゴ」や「机」等を同一的統一の一点として綜合されることによって、知覚する者にとって「リンゴ」や「机」等の対象が現出する、という見方を採っていた。前述の「何か」としか規定しえない「何か」の知覚をめぐる議論から見出されたのは、自然的態度にある人にとっ

て、机やリンゴ等の「対象」が現出する以前に、「何か」としか規定しえない「何か」が「対象」として現出し、知覚経験が成立している場合があるということだったのである。現象学的に還元された領野においてではなく、自然的態度において、「準・X」と呼びうるような「何か」としか規定しえない「何か」が知覚されうる。このことは、自然的態度においてなされる知覚経験のおそらくほとんどの場合に、「何か」としか規定しえない「何か」の知覚が瞬時であれ先行し、それが例えば「机として」構成されるということを意味している。もしそうであれば、「何か」としか規定しえない「何か」の（知覚）経験は、われわれのあらゆる経験の基層にある経験として解釈することができるのである。

次節では、「何か」としか規定しえない「何か」の（知覚）経験は、フッサールの（前述定的）明証性理論のなかでどのように位置づけることができるかについて検討する。

第二節 前述定的明証性としての経験の明証性の三つの位相

フッサールは、明証性を自明の前提とすることなしに明証性のあたえられ方そのものの問いを試みるなかで、述定的明証性の基礎に前述定的明証性としての経験の明証性があることを見出した。そして、経験とは生活世界的経験であるとの洞察をもとに、あらゆる学（あるいはエピステメ）の意味基底としての「生活世界」の現象学へと到達する。この行論の道筋は、きわめて分かりやすい。しかしながら、この前述定的明証性としての経験の明証性とはいったいかなるものであるのか。

フッサールは、「述定的明証性が前述定的明証性に基礎づけられてい

る」とも「述定的明証性は経験の明証性に基礎づけられている」とも述べており、前述定的明証性と経験の明証性を結合するかたちで「前述定的経験の明証性」という語も使用している(EU, 3748)。このことから彼が、述定的明証性を基礎づける前述定的明証性と経験の明証性とを、重ね合わせて考えていることは明らかだろう。そして、とりわけ『形式論理学と超越論的論理学』および『経験と判断』では、前述定的明証性としての経験の明証性は、判断の述定的明証性とは明確に区別されており、経験の明証性は述定的明証性ではないという主張はほぼ一貫している。しかしながら、この述定的明証性とのあいだの明確な相違という点以外には、前述定的明証性としての経験の明証性がいかなるものであるのかについて、それを精確に読み取ることは難しい。なぜなら、フッサールは、経験の明証性についての厳密な記述を試みるなかできわめて多様な言述³⁾を展開しており、そこには、知覚経験をめぐるいわゆるノエマ論争や概念主義・非概念主義論争、あるいは生活世界の多義性問題をめぐる論争等において議論的となるような重要論点が多岐に渡って含まれているからである。

本節以下では、前述定的明証性としての経験の明証性をめぐるフッサールの言述に含まれているという三つの位相(a)「個物の経験」あるいは「基体の経験」の明証性、(b)「最終的基体の経験」の明証性、(c)「生活世界的経験」の明証性という位相を区別し、簡潔に整理したうえで、前節で論じた「何か」としか規定しえない「何か」の知覚経験が、フッサール明証性理論のなかでどのように位置づけられるかを検討する。

(a) 「個物の経験」の明証性

フッサールは、「経験の明証性はわれわれのもとめる最終根源的な明

証性」であると述べ、「個別の対象の対象的明証性という経験概念」に繰り返し言及する(EU, 21. 51)。また、個別の対象の対象的明証性の性格への問いは「個物」の明証性(EU, 21. HuaXVII, 216)をめぐる問いであると言ひ換えられており、彼が経験の明証性のプロトタイプとして第一に想定しているのは、(a)「個物の経験」の明証性だといつてよいだろう。そして、個物あるいは個別の対象とは「(個別的)基体」を伴うものだと指摘されており(EU, 21. HuaXVII, 213)、彼の前述定的明証性の理論の核には、知覚のような「直観」の領野と意味作用のような「思考」の領野とともに覆う対象的明証性としての「個物の経験」(「基体の経験」)の前述定的明証性をめぐる洞察があるとみてよい。

(b) 「最終的基体の経験」の明証性

経験の明証性をめぐるフッサールの言述のなかには「基体」への言及がしばしばみられるのだが、それだけではなく「最終的基体(Lezte Substrate)」(EU, 20. 37)という語も用いられている。だが管見の限り、彼は基体と最終的基体の区別について明言はしておらず、彼が基体と最終的基体を明確には区別せずに互換的に用いている可能性も皆無ではない。しかしながら、例えば彼が「最終根源的明証性」という語を用いる場合には「明証性」一般とは異なる意味が込められていることを踏まえると、何らかの区別を念頭に置いて彼が「最終的基体」という語を使用している可能性がある。それにかんする経験の明証性が(b)「最終的基体の経験」の明証性の位相である。

(c) 「生活世界的経験」の明証性

フッサールは、「最終根源的な意味での経験」の明証性の記述を進めるなかで「根源的な生活世界的経験」(EU, 434)の洞察に辿り着く。彼は、「前述定的対象的明証性、つまり、生活世界的経験の明証性

(Evidenz der lebensweltlichen Erfahrung)」(EU, 51)とも述べており、(c)「生活世界的経験」の明証性と(a)「個物の経験」の明証性の「対象的明証性」とは、重なりがあるとみてよい。このときの「生活世界的経験」とは、生活世界における経験とみてよいだろう。しかしながら、『危機』において彼は、「生活世界の明証的な所与」について論じるなかで「生活世界がつねにあらかじめ与えられているということのもつ根源的明証性へと遡る」(EU, 38, 51; Hua, VI, 131)と述べている。この箇所では「生活世界的経験」概念は、地平の地平たる生活世界についての経験へと拡張されているとみられる。この意味で、(c)「生活世界的経験」の明証性の位相は、(a)「個物の経験」の明証性の枠を超えて出る面がある。

以上の整理を踏まえて、まず確認しておけば、(a)「個物の経験」の明証性、(b)「最終的基体の経験」の明証性、(c)「生活世界的経験」の明証性の位相の三つは、述定的明証性を基礎づける前述定的明証性としての経験の明証性であり、それゆえこれらのすべてに「根源的明証性」という表現が与えられているということである(EU, 13, 21; Hua, VI, 130-2)。しかしながら、これらの三つの位相には、それぞれ異なる特徴がある。

三つの位相のうち、前述定的明証性としての経験の明証性を記述しようとするフッサールの考えの中心にあったのは、おそらく(a)「個物の経験」の明証性の位相であろう。そして、「個物の経験」とは生活世界における経験にはかならないという洞察を得るならば、(c)「生活世界的経験」の明証性の位相が開示される。この「(a)→(c)」の前述定的明証性理論の展開が、生活世界における経験と生活世界についての経験をともに視野に入れた「生活世界」の現象学の出発点のひとつとな

りえていると考えることもできる。この意味で、(a)と(c)は、経験の明証性の観点からみれば連続性があるといえるが、(c)「生活世界的経験」の明証性の位相から現象学の最重要の主題のひとつである「生活世界」が導かれている点で、(a)と(c)は区別すべきだろう。

他方で、(a)「個物の経験」の明証性の位相と(b)「最終的基体の経験」の明証性の位相の関係については、フッサール自身が、これらを区別する意図がどの程度あったかは窺い知ることができない。「基体」ではなく「最終的基体」という語を用いている点では、「個物の経験」としての「基体の経験」の明証性と「最終的基体の経験」の明証性のあいだに、フッサールが何らかの重要な差異をみていたのではないかと推察しうる。この推察の理由のひとつは、前節ですでに提示している。それは、知覚経験における「ノエマ的な(対象そのもの)」としての「(純然たる)X」をめぐる彼の洞察である。

フッサールは、個物の外的知覚を範例として現象学的記述・分析を進めるなかで、自然的態度にある人びとによって知覚された個物のもっとも基層に、「あらゆる述語を捨象したところの純然たるX」(Hua, III/1, 271)を見出した。このことを踏まえるならば、(a)「個物の経験」の明証性の基層に、「(純然たる)X」の経験の明証性の位相を見出すことが可能である。「基体」と区別しうる「最終的基体」とは、この「X」であり、「X」の経験の明証性こそが(b)「最終的基体の経験」の明証性の位相である、というのが私の考えである。この考えには、根拠が二つある。

ひとつは、フッサールが『経験と判断』で「個物」の経験の明証性を論じる文脈で「経験判断(Erfahrungsurteile)」という語を使用しているからである(EU, 21)。前述定的明証性としての経験と述定的

明証性としての判断を区別することを主題とする研究のなかで、「個物」の経験を論じる文脈で「経験判断」という語がみられるということとは、彼は、「個物」の経験とは前述定的明証性と述定的明証性をともに含むものかもしれないと考えていた可能性がある。もしそうであれば、そこから純然たる前述定的明証性だといえる経験の明証性を探究する動機が生まれることは自然であり、それゆえに彼は「基体」と「最終的基体」を意図的に区別しようとしていたのではないかと考えられるのである。もうひとつの根拠は、フッサールが経験の明証性について論じる文脈で、前述定的明証性ではなく、「経験」と呼ばれる「非述定的明証性」(nichprädikative Evidenz) (Hua.XVII, 217) という表現を残している点にかかわる。前述定的明証性は、前・述定的明証性であるがゆえに、後の述定判断と述定的明証性に必然的に結びついている。しかしながら、「X」の経験の明証性を表現する語としては、「空虚」あるいは「純然」たる無規定性を示唆することも想定し、「非述定的明証性」という語の使用を彼は検討していたのではないかと考えられるのである。

しかしながら、フッサールは、「X」の経験の明証性と解しうる(b)「最終的基体の経験」の明証性の位相について、議論を深めているわけではない。前述のとおり、(a)「個物の経験」の明証性の位相から(c)「生活世界的経験」の明証性の位相に至る、「(a)↓(c)」の方向での前述定的明証性理論の展開については「生活世界」の現象学が展開された。これに対して、「(a)↓(b)」の方向での前述定的明証性理論の展開は、未着手のままわれわれに残されている。では、この方向での前述定的明証性理論の展開には、いかなる意義があるのか。

第三節 明証性の体験の起源および明証性の経験の沈澱をめぐる問い

自然的態度にある人びとの知覚経験において「何か」としか規定しえない「何か」の知覚経験があるとみなす立場には、意識作用から独立の实在を前提としているという批判がなされることが予想される。この批判に対して私は、意識作用から独立に机が実在するとはいえないが、「何か」としか規定しえない「何か」はたしかに私のまわりにある、と応答したい。フッサールは、明証性を自明の前提とせず、「明証性のあたえられ方」そのものを問うことによって、前述定的明証性としての経験の明証性に注目した。だが、明証性の体験の起源および明証性の経験の沈澱過程については、ほぼ問われていないのではないか。

何らかの、あるいは最低次の明証的体験を遂行することのできる能力自体は、あらゆる人間に生得的なものだと考えてよいだろう。もしそうであれば、われわれは生後の過程において何らかの明証的体験を重ねていくはずである。誕生直後の赤子の産声は、何らかの明証的体験の証であり、その赤子にとつての明証的体験の起源といえるかもしれない。この意味で、われわれは新生児の段階で外界の環境の変化に気づく能力を有しており、それが生得的な明証的体験の能力だと考えることができるだろう。そして誕生後の赤子の意識作用を想像してみると、或る明証的体験なくしては、赤子が生命を維持し続けることができないことがわかる。それは、「他者による自分自身に対する働きかけへの気づき」、すなわち「自身に対する他者作用への気づき」である(河野二〇一六・二〇一・四)。赤子が生き続けることができるためには、体温を維持できる環境のもとで、定期的にミルク等が与えられなければならない。だが、かりにミルクを与えようとすると他者による自身への働きかけに気づくことができず、ミルクを口にすることが

できなければ、われわれは生命を維持できなかったはずである。

当の赤子本人にとって、赤子の身のまわりの諸対象のうちの何が知覚されているのかについては、その赤子以外の観点からはわからない。成長の過程のいずれかの時点で赤子が、身のまわりの諸対象について、その対象の名称を知らないままに、「何か」としか規定しえない「何か」として知覚している可能性はある。他方で、赤子が体験するいわば無数の「何か」としか規定しえない「何か」のうち、自らの生命を維持するために特別に重要な「何か」があり、それが、例えばミルクを自身に与えようとする行為（他者作用）のような「他者による自身への働きかけ」なのである。第一節で述べた、自然的態度を採る人による「何か」としか規定しえない「何か」の知覚の位相の発見は、明証的体験の生活史的起源をめぐる問いの考察と重ね合わせること、われわれの主観的意味連関が、自身に対して継続的に働きかける「何か」（「存在者」）である「他者」にかんする経験に重要な意味づけが付与されるかたちで、そもそも構造化されているという知見へとわれわれを導く。このような探究の領野は、超越論的現象学というよりも、自然的態度の構成的現象学に依拠しつつ、「社会という現象」そのものに目を向けつつ、それが生成するロジックを根源的に問おうとする研究によって、はじめて開示される。

もはや多言を費やす紙幅は残されておらず、自然的態度を採る人による「何か」としか規定しえない「何か」の知覚経験の位相の発見を基礎に据えた前述的明証性理論（さらには現象学的社会理論）の彫琢が、例えば独我論、相互主観性、生活世界、概念主義と非概念主義、事実、実証主義等のテーマをめぐる、現象学および社会（科）学におけるさまざまな「躓きの石」をどのようにして取り除くことがで

きるのかを明らかにする課題については、今後の議論に委ねざるをえない。もしこの課題が達成されるならば、その度合いに応じて、現象学にも社会（科）学にも新たな展開可能性がもたらされうるはずである。

1) 現象学とは何かという問いと同様に、現象学的社会学とは何かという問いに回答を与えることは容易な仕事ではない。だが、敢えて簡潔に言えば、現象学的社会学とは、A. シュッツの諸著作を源泉とする、自然的態度の構成的現象学に依拠しつつ「社会という現象」について探究する学問である。

2) 一般定立には「意識の潜在性の次元」がかかわっている（榊原二〇〇九：一〇五・八）。

3) 経験の明証性について、フッサールは以下の多岐にわたる語を用いて特徴づけながら記述を進めている。「根源的明証性」(EU, 13, 21; Hua, VI, 130-2) 「最終根源的明証性」(EU, 20) 「最も根源的な明証性」(EU, 44) 「対象的明証性」(EU, 13-4, 18-9, 21) 「個物の明証性」(Hua, XVII, 216) 「個別的対象の明証性」(EU, 21) 「個別的対象の対象的明証性」(EU, 51) 「前述的対象的明証性」(EU, 51) 「観察的知覚および解明の明証性」(EU, 70) 「非述定的な明証性」(Hua, XVII, 217) 「生活世界的経験の明証性」(EU, 38, 51)。

【文献】

- 浜渦辰二、一九九五、『フッサール間主観性の現象学』創文社。
Husserl, E. 1939, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Academia Verlagbuchhandlung. (EU省略記)

——, 1950ff. *Husserliana*, Nijhoff/Kluwer/Springer. (ローマ数字で巻号を示す)

梶尾悠史, 二〇〇九, 「現象主義を超えて」『現象学年報』25.

河野憲一, 二〇一六, 『自明性と社会——社会的なるものはいかにして可能か』晃洋書房.

葛谷潤, 二〇一五, 「フッサールと知覚の内容」『現象学年報』31.

宮原勇, 一九八八, 『現象学の再構築』理想社.

村田純一, 一九九五, 『知覚と生活世界——知の現象学的理論』東京大学出版会.

榊原哲也, 二〇〇九, 『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』東京大学出版会.

Schütz, Alfred, 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Springer.

植村玄輝, 二〇一五, 「現象学的美在論と感覚の関係説」『現象学年報』31.

(河野憲一・かわの けんいち・東洋大学、神奈川大学、埼玉県立大学、法政大学)

視覚代行器による知覚経験について

小松 伸 二

はじめに

本論の目的は視覚代行器による知覚経験がどのような現象なのかを精査することである。

通常、視覚とは外部から四〇〇から七〇〇ナノメートルの波長としての光の刺激を眼球の網膜に受け、視神経を介してそれを大脳の後部にある大脳視覚領で処理することが視覚だと考えられている。つまり外部からの刺激を眼という器官で受容し、その刺激を大脳の視覚野で処理することで視覚は成立すると生理学的には捉えられている。

だがバキリタの考案した視覚代行器である触覚視覚置換システム (tactile visual substitution system、以下TVSSと略す) はこの常識を覆すものである⁽¹⁾。この装置を用いると眼という器官を用いずとも外的世界を捉えることができる。TVSSでは盲目の被験者が頭部に付けたテレビカメラを動かすと、それと連動して刺激を身体のある箇所に振動を与える。TVSSは初期の段階では刺激を与える先端が丸い金属突起の振動子を腹部や背中に何本も取り付けていたが、最近の研究では小型化して舌のうえにのるコイン程度の大きさになっている。この器械を十分に練習した被験者が周辺を自由に移動すると空間に配

置された対象を経験することができる。被験者は事物の数や大きさ、遠近などの位置を把握することができるようになる。

上記の感覚代行器による視覚経験とはどのようなものだろうか。TVSSによって経験する感覚は、どのような感覚様相をもつか。それは視覚的内容をもつか、あるいは触覚的内容をもつか、それともどちらでもなく、あるいは、どちらの内容をもつのだろうか。

以下ではTVSSの視覚経験についての三つのとらえ方を紹介した上で、アルヴァ・ノエのエナクティヴ・アプローチが最も有力であることを示したいと思う。

第一に取り上げるのはニコラス・ハンフリーによるTVSSの解釈である。ハンフリーの解釈によればTVSSによる視覚とは知覚としては視覚的内容をもつが、感覚としては触覚である。ハンフリーのモデルによればTVSSによる視覚経験では視知覚で対象を見ることができるとしても感覚はあくまで触覚的な感覚として体験されていると主張する⁽²⁾。

第二に扱うのは、同じように感覚と知覚を峻別しながらも、感覚を伝統的見方とは違って、知覚システムととらえるギブソンのエコロジ

カル・アプローチを検討する。エコロジカル・アプローチからするとTVSSによる対象把握は通常の視覚経験と同じ経験である。エコロジカル・アプローチからすればTVSSとは盲人による「顔面視覚」⁽³⁾という反響定位に類似していると考えられる。反響定位による空間知覚では聴覚では音という感覚が主題とならず、聴覚を通じて空間を知覚するのであり、感覚そのものは意識されない。つまり顔面視覚は「感覚作用のない知覚」⁽⁴⁾と捉えることができる。

エコロジカル・アプローチからTVSSを解釈すると、刺激が感覚器官を通じて脳内処理され表象となるのではない。また処理された個別的感觉としての触覚が視覚に変わるのではない。エコロジカル・アプローチからすると対象を視覚的に把握するとは視覚システムによって環境から情報をピックアップすることなのである。視覚システムによって把握される環境の特性とは包囲光配列であり、対象を視覚的に捉えるとは環境にある情報を抽出することである。TVSSによる視覚経験とは器械によって可能になった視覚システムである。

最後に検討するのはアルヴァ・ノエによるエナクティヴな観点からのTVSSの捉え方である。

ノエはTVSSによる対象を捉える行為を通常の視覚経験によるものよりも明瞭差が落ちることを認めつつも視覚経験だと認める。ただし、通常の視覚と全く同じではない点を考慮して「触視覚」⁽⁵⁾と呼んでいる。ノエによれば、知覚は感覚運動的知識とよばれる技能知に基づく行為と理解でき、能動的な身体行為とみなされねばならない。通常の視覚もTVSSによる触視覚も感覚運動的知識によって環境を探索するという点では同じ能力であり、触視覚は視覚と同型的な能力であるといえることになる。視覚も触視覚も空間的特性としての距離を捉え、

離れた対象を見いだすことができる。両者の違いはTVSSによる触視覚は受容器としての器械がひとの網膜ほどの複雑さをもたないため、ひとの視覚の固有の対象である色などを判別することが困難なことである。

ハンフリーの立場は、視覚の成立には、刺激を処理する器官とその器官に対応する脳の部位（視覚皮質）が刺激を処理することで視覚が可能になっていると想定している。

それに対してノエは生体の感覚運動的知識と環境との相互作用によって視覚が成立することを強調する。少なくともこの点では、ギブソンとの類似性を見ることができる。ノエの感覚運動を中心としたエナクティヴ・アプローチとギブソンの生態学的な観点を中心としたエコロジカル・アプローチは、環境のなかで生体が運動行為をすること、不変項を取り出すことが知覚の主な機能であるという点では共通しているからである⁽⁶⁾。

だが両者の違いは、エコロジカル・アプローチでは包囲光配列という環境の特性は感覚運動に依存せず環境それ自体の性質として独立しているという点に見られる。

エナクティヴ・アプローチでは、知覚を通じて捉えられる対象のあり方と感覚によってえられる対象の現れ方とは、対象を認知するのに両者はともに不可欠であることを強調している。この点でエコロジカル・アプローチと相違する。また、エコロジカル・アプローチの立場からするとTVSSによって生体の神経系が変化するという生体の内部の変化について言及する余地がないのに対して、エナクティヴ・アプローチでは、感覚運動的知識によって知覚が構成されるが、神経系の変化は感覚様相にも、何らかの変化を引き起こす。それゆえ知覚や感

覚の変化を説明するには神経系を担う生体内の構造にも言及する必要がある。そのような理由によりTVSSによる触視覚という新しい知覚経験の特徴を捉えるにはエナクティヴ・アプローチの観点からの説明が有利になると思われる。

1 ハンフリーによるTVSSの解釈の問題点

ハンフリーによるTVSSの対象把握は知覚としては視覚的内容を持ち、感覚様相としては触覚である^⑧。このようなハンフリーによるTVSSの解釈には二つの問題があるといえる。

第一にハンフリーはTVSSによって対象把握が可能となるさいに、身体運動を通じての習得過程が必要であることを考慮していない。TVSSによる対象把握が成立するには身体の運動が必要になる。

第二にハンフリーの知覚のとらえ方には感覚器官によって捉えられたものが知覚の対象であるという感覚器官中心主義がある。

第一の点に対する批判としてTVSSの被験者の証言がある^⑨。それらの指摘によればTVSSを装着した瞬間から、対象把握の能力を行使できたものはいない。ハンフリーはTVSSを装着したものの経験のあり方を無視している。なぜならTVSSをはじめに装着したとき、そのTVSSから受ける刺激は確かに感覚としては触覚である。だがTVSSを用いて対象を把握するには、ある一定の時間的訓練を通じて、周囲を移動し、自分の動きとカメラの動きが連動することで、空間のなかの対象を捉える。言い換えれば、空間的对象を与えるにはTVSSの装着者は環境のなかで、自分の動きとカメラの動作が連動することを身体的に学ばなければならない。そのことによって初めて対象の把握が可能になる。訓練の結果を通じて感覚としての触覚は常を感じられず、

感覚は背景に退き、知覚が焦点となって、視知覚が可能になる。感覚としての触覚は注意を向けなければ、あるいは注意がそれるまでは感覚的な対象とならない。

ハンフリーが考慮していないのは、このような習得過程によって視覚が可能になるという事実である。環境のなかで移動や運動を通じて知覚が構成されるという身体と行為が密接に結びついている、経験の事実をハンフリーは無視している。

第二にハンフリーのモデルからは知覚や感覚に対して感覚器官を中心とし、それに基づいてTVSSの対象把握を説明している。いわば感覚器官を中心にした客観的な身体から視覚の成立が説明され、三人称的に捉えられた身体から感覚は構成されると考えている。

ノエの考えでは、感覚よりも先にそれらを統合する身体の次元が感覚としての身体を成立させている。感覚器官としての身体が焦点化しているときも、その背後では常にその感覚を支える身体の次元（例えば自己受容感覚）がある。ノエはそのような感覚器官とは違う身体の次元によって、知覚が可能になるとし、それを感覚運動的知識と名づけている。ノエによれば感覚運動的知識という身体的技能知が世界と相互作用することで知覚を可能にしているのである。

2 エコロジカル・アプローチによるTVSSの解釈

2.1 エコロジカル・アプローチにおけるTVSSの対象把握とその成立過程

エコロジカル・アプローチからすると視覚能力とは自分の周囲の特性を包囲光配列と呼ばれる光の刺激を用いて、環境から情報を抽出する能力のことである^⑩。この点で他の生体でも同じように環境から

情報を見いだすことができれば同じ能力を保持していると言える。視覚システムという能力を用いて環境を探索するものは、類似した能力をもつものといえる。同様にTVSSを身につけたものは環境に含まれる光を情報として利用している。それゆえTVSSの利用者は環境に対して視覚システムを通じて見ているといえる。

TVSSの利用者と健常者による視覚経験には次のような類似性がある。第一に、TVSSの利用者は、通常の視覚者の能力と類似性がある。すなわち両者の能力には、その限界と範囲が類似している。例えば、通常の視覚者とTVSSの利用者の双方は、空間中のものに触れることなくその形や向きを記述することができる。だが両者とも、暗い場所では物体や出来事を理解するのが困難である¹⁰⁾。両者はともに光という刺激をもとにして環境のなかの対象を認知しているという点では同じであると言える。

第二に、知覚経験の次元でも明瞭さは落ちるが同じものを見ているといえる。TVSSの利用者も十分に訓練をした場合、事態としては通常の知覚者の経験と異なるものではない。それゆえ知覚を記述するという方法だけでは両者の間に違いを見いだすことはできない。これらの経験が明瞭になる例としてTVSSの利用者が記述した論文をヘイルは分析している。

ガルニエロは、生まれながらの盲目だった。彼はTVSSの訓練を三週間行い、その後「触覚視覚の経験」と題する論文¹¹⁾を発表した。その論文で彼は、自らの経験を記述している。「初めてシステムを使用したときは、ただ感覚はあたかも背中だけにあるように思えた」¹²⁾。その後、彼はTVSSからの振動に意識が向かず、自分自身から離れて存在する物体を認識するようになった。彼はこの経験を次の

ように記述している。

「私はスキヤンのやり方を習得した直後、感覚はもはや背中にあるかのように感じなくなり、振動するピンが私の皮膚に接触していることはますます少なくなった。この時までに、対象は上部と下部を持つようになり、右側と左側もつようになった」¹³⁾

この記述から言えるのは感覚経験の記述よりも、知覚される物体の特徴を記述しなければ、対象把握の経験を理解するのは困難だということである。この場合に経験されるものとは、感覚という内部状態ではない。エコロジカル・アプローチからすると感覚を内的対象についての経験とする捉え方自体が間違いなのである。

以上の記述からエコロジカル・アプローチにとってTVSSによる対象把握とは適切な装置と一定の訓練によって成立するものである。TVSSとは皮膚を介して視覚情報を抽出することを学ぶこととなる¹⁴⁾。

2.2 エコロジカル・アプローチによるTVSSの感覚様相の問題

エコロジカル・アプローチによる感覚について、ヘイルによれば感覚は検出された刺激の性格によって決まるものであるとしている¹⁵⁾。TVSSの利用者は、二種類の物理的刺激を利用している。第一にはカメラのレンズに当たる光刺激であり、第二には皮膚への振動刺激である。

ヘイルの考えでは、これらは知覚の内容となるのではなく、感覚受容器に注意を向けたときに、それぞれの感覚の刺激の源となるものである。言い換えれば感覚様相について述べるときはその都度、注意

が向いた刺激によって捉えられた感覚を記述することになる。TVSSの利用者は自分の触覚を利用していると表現したい場合には、カメラの前にある物体ではなく、振動が皮膚に接触していると報告すればよいのであり、それに対してカメラで捉えた自らの感知の対象を取り上げる場合には、視覚的に得られたものを見てしていると報告することになる。

通常の視覚者は光刺激のみを用いて視覚的内容をえている。それに対してエコロジカル・アプローチによるTVSSの解釈では、ふたつの刺激によって視覚的内容だけを得ている。言い換えれば実際に存在する刺激は二つだが、知覚される内容は、ひとつだけに焦点化されている。このようにしてエコロジカル・アプローチからするとTVSSの利用者は通常の視覚者と完全に同じではないが、部分的に同型性のある視覚システムが成立したといえる。

カメラから受けとった刺激と振動子による刺激から包囲光配列という環境特性を捉えることができるのである。そしてそれが可能になるのは装着したカメラによって捉えられる光の刺激とTVSSの振動子による刺激という二種類の刺激が、自己の身体運動を用いることで、それらの刺激が結びき、一つの知覚システムとなる。このようにして視知覚は成立する。それゆえ新たな知覚システムから得られた情報は視覚的なものだといえる。それは、健常者がえる視覚的知覚と同じものではないが、等価的あるいは同等性のあるものだといえる。

3 エナクティヴ・アプローチからのTVSSの解釈

3・1 エナクティヴ・アプローチにおけるTVSSの脳内過程の説明

エコロジカル・アプローチからするとTVSSによる視覚経験は健常

者がえる視覚的経験と明瞭さは落ちるが同一的な機能をもつ。だがそれは、完全に同一的な機能なのではなく、等価的に機能するものだといえる。エナクティヴ・アプローチも知覚経験について同様の立場をとる。すなわちTVSSによる視覚とは知覚経験としては、事物のあり方を捉える経験だと認める。

だがエコロジカル・アプローチでは知覚経験を構成する脳の神経基盤について言及していない。二つの刺激がどのようにして視覚経験を構成するのかという問題には答えていない。

TVSSによる視覚経験が成立するには、脳の神経プロセスが働いているはずである。エコロジカル・アプローチは環境から受けた刺激が生体内部の神経系から、いかにして視覚経験を成立させるのか、という問題に対してはブラックボックスのままである。

ギブソンは神経系のプロセスを重視しない理由として「感覚作用が知覚の要素でないなら、知覚過程が感覚作用を脳で体制化し、統合する必要はない」¹⁰⁾としている。ギブソンに拠れば感覚とは脳の特定の内部状態ではない。そのような発想は認知科学による誤ったとらえ方である。言い換えれば感覚が処理されることで、知覚が成立するという考えは誤りであり、ギブソンは認知科学のような内的処理によるモデルを受け入れない。

このようなエコロジカル・アプローチによる観点に対してエナクティヴ・アプローチの観点からは、どう応じられるだろうか。確かに知覚経験の性質を脳の神経部位のあいだの因果性による、脳の内部で実現される神経系の機能とすることは誤りである¹⁰⁾。エナクティヴ・アプローチも、神経に基づく説明だけで視覚経験を説明することに批判的である。だがTVSSによる経験と通常の視覚経験とのあいだには

機能的な類似性があるとしても、脳の神経系には違いがあるはずである。またノエはエナクティヴ・アプローチの立場は神経系にだけ基づく説明なのではないが、生体にとって神経系が重要な役割を果たしていることも強調している²⁸⁾。

それゆえ神経活動の構造についてのとらえ方が問題となる。この問題に対してエナクティヴ・アプローチによるTVSSの脳内過程についてノエは次のように答えている。「TVSSの神経生理学による仕組みとは、カメラによる映像を一定の刺激エネルギーとして皮膚に受け、感覚受容器を活性化させ、体性感覚皮質の神経処理によって知覚が可能となることである」²⁹⁾。すなわちエナクティヴ・アプローチによるTVSSの脳内過程とはカメラからの光刺激と皮膚への触覚刺激を体性感覚野によって処理することで視覚をえることだとしている。このようにして脳の体性感覚野によって、TVSSによる視覚の成立は可能になる。

3・2 エナクティヴ・アプローチによるTVSSの感覚様相のとらえ方

分析哲学では感覚様相を知覚内容と判別するために、一人称的で質的な経験として取り扱う論者たちがいる。彼らはそのような感覚様相の質的な経験を「クオリア」や「現象的意識」と呼び、三人称的な内容をもつ経験を判別する基準として用いている。クオリアの問題は経験の主観的特性を説明するのがいかに困難な問題かと指摘する論者もいる³⁰⁾。ネーゲルが指摘したように「コウモリであるとはどのようなことか」という問題は、コウモリの行っていることを観察すること、三人称的に知覚対象を特定することやその行為を説明できるが、コウモリであることの一人称的な所与性は外部の観察から特定することはできない。

ノエにとって感覚様相の経験とは、事物の現れ方のことであり、クオリア論者のように心のなかや状態についての関係ではないとしている。一方でクオリア論者に配慮しつつ、感覚様相の独自性を指摘した点に対しては正しいと認める³¹⁾。だが感覚様相という事物の現れ方は、私たちに事物のあり方を知らせるうえでの違いを示すものでもある。ノエによれば感覚様相とは、感覚運動的知識によって環境を探索することだとしている³²⁾。世界との関係性なしに独立にクオリアが存在することを認めるクオリア論者と違い、感覚様相の経験とは、環境との相互规定的な関係によるものである。

以上のノエによる考えを踏まえた上で、TVSSの被験者にとって感覚様相の経験という事物の現れ方の経験がどのような経験なのかを見ていく。ハーリーとノエ³³⁾の被験者はTVSSを利用したとき、次のような報告をしている。被験者は、ガルニエロのときと同じように、はじめにTVSSを装備すると自分の背中に触覚を感じる。だがTVSSに適応したあと、被験者は自分の周りの空間に存在する物体の存在を「感じる」(feel)³⁴⁾と報告している。

ハーリーとノエによれば被験者は感覚運動的知識を用いて周囲を探索することで、環境のもつ対象の現れを経験できるようになったとしている。TVSSを通じて視覚に類似した感覚様相を経験したとして、被験者は視差、遠近感、奥行き効果、滝の錯視を視覚的感覚様相として感じるできるようになった。

だが本当に被験者はTVSSによって視覚の感覚様相を得ることができようになるのだろうか。被験者は報告で背中に受ける感覚が触覚から周りの対象に移ったとき周囲の対象を「感じる」(feel)と報告している。TVSSの感覚様相の経験は完全に視覚的様相をもつものだ

と言えるのか。

TVSSとは相違する、聴覚を視覚に変換する視覚代行器の経験について言及することで感覚様相の問題を改めて検討したい⁽⁹⁾。オヴレイが行った研究に次のような報告がある。視覚聴覚置換システム(以下Voice-a略記)で一五時間の訓練を行った参加者に、器械を使用しているときにその器械の質的経験の感じ方を求めた。位置識別タスクや再認タスクを行ったさいにどの感覚様相が最も自分が知っている感覚様相に似ているか、というアンケートを求めた。位置識別タスクは、視覚体験を生み出すか、あるいは興味深いことに、新しい感覚に属するものとして認識される可能性が高かった。また再認タスクは、聴覚に似ており、二人の参加者は触覚と類似していると述べた⁽¹⁰⁾。

上記の体験者の記述を踏まえると、厳密に言えばVoiceの利用者は視覚的な経験や聴覚的な体験をしていないとこの報告から解釈することができ。実験者によって報告された感覚様相についての経験については、新しい知覚経験が可能になったとする可能性もありうる。Voiceの例を敷衍するとTVSSによる対象把握の経験も新しい知覚経験がうまれたとする解釈も可能になるかもしれない。

おわりに

以上によって視覚代行器による経験について検討してきた。今までの分析から、TVSSの視覚経験の問題を通じて知覚や感覚は必ずしも特定の感覚器官に基づくかとも可能であることが主張できる。また知覚内容については、通常の視覚者と明瞭差による違いがあるが同型的な機能をもつことが主張できる。

感覚様相の問題については、対象の現れ方として通常の視覚と類

似しているといえる。だがTVSSとは違う視覚代行器であるVoiceによる視覚経験からすると、新しい感覚様相が生まれている可能性もある。あるいは器械の使用によって、新しい知覚経験が可能になったとする可能性も考えられうる。実際にマリカらの実験参加者は視覚代行器による経験について新しい道具を習得した感じがたと述べている。参加者の一人は次のように報告している。「まさに車を運転する方法を学んだときやコンピュータの使い方を覚えたときとまったく同じく、私たちは機械を通じて自分たちの身体が拡張するのになれたようだ」⁽¹¹⁾。

以上のように視覚代行器とは身体の拡張化ではないのかという検討すべき問題もある。その問題の可能性についての議論は今後の課題とし本論を終えたい。

註

- (1) Bach-y-Rita, & Kercel, 2003
- (2) Humphrey, 2006, p.63
- (3) Gibson, 1966, p.2
- (4) Gibson, 1966, p.2
- (5) Noé, 2004, p.41
- (6) Noé, 2004, p.206
- (7) Humphrey, 1992, p.81
- (8) Malik, & Mlyn, 2009
- (9) Gibson, 1966
- (10) Heil, 1983, p.14
- (11) Guarnerio, 1974

- ㉑) Guarnerio,1974,p.101
- ㉒) Guarnerio,1974,p.104
- ㉓) Heil,1983,p.16
- ㉔) Heil,1983,pp.16-17
- ㉕) Gibson,1966,p.66
- ㉖) Noë,2004,p.372
- ㉗) Noë,2004,pp.370-371
- ㉘) Noë,2004,p.40
- ㉙) Hurley & Noë,2003 ;Noë, 2004, p.380-1
- ㉚) Nagel,1979
- ㉛) Noë,2004, p.180
- ㉜) Noë,2004, p.267㉝) Hurley & Noë,2003
- ㉞) Hurley & Noë,2003,p.144
- ㉟) Auvray et al.2007
- ㊱) bid.
- ㊲) Malika, & Myin, 2009,p.1048

参考文献

- Auvray, M., Hanneton, S., & O'Regan, J. K. 2007. Learning to perceive with a visuo-auditory substitution system: Localization and object recognition with The Voice. *Perception*, 36, 416-430.
- Bachy-Rita, P. & W. Kercel, S.2003. Sensory substitution and the human-machine interface. *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (12) , 541-546.
- Gibson, J.J. 1966. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston:Houghton Mifflin. (佐々木正人他訳『生態学的知覚システム』)

東京大学出版会)

Gibson, J.J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum. (中崎敏他訳『生態学的視覚論』サトウハチ社)

Guarnerio,G. 1974. Experience of tactile vision.*Perception* 3,101-104.

Humphrey, N.1992. *A History of the Mind*. New York: Simon & Schuster.

Humphrey, N.2006. *Seeing red* . Cambridge, Mass. : Harvard University Press. (柴田裕之監訳『赤を見る』柴田國屋書店)

Hurley, S., & Noë, A. 2003. Neural plasticity and consciousness. *Biology and Philosophy*, 18, 131-168.

Malika, A., & Myin, E. 2009. Perception With Compensatory Devices. *Cognitive Science* .33,1036-1058.

Nagel, T. 1979.What Is it like to Be a Bat ?, in *Mortal Questions* (Cambridge University Press, Cambridge), pp.165-180. (「コウモリはかゆいのか」永井均訳『カウモリはかゆいのか』『コウモリはかゆいのか』永井均訳、勁草書房)

Noë,A.2004. *Action in Perception*. Cambridge, Mass.: MIT Press. (門脇俊介、石原孝二監訳『知覚のなかの行爲』春秋社)

(小松伸二・リチャード・ホルツ・立正大学)

フッサールの表象概念の多様性と機能⁽¹⁾

——ドレイファスの解釈と現象学の自然化——

下 西 風 澄

はじめに

意識にとって表象が重要な役割を果たすという考え方は現象学、心の哲学、認知科学において広く議論されているとはいえ、その解釈は様ではない。とりわけ外的な世界を内的な表象によって捉える「表象主義」の立場については様々な論争があり、H・ドレイファスはフッサールこそ表象主義の典型であるとみなし、心的表象を記号的に操作することで認知を実現できると考える「認知主義」の思想的基盤を用意した「人工知能の祖」であると考え論じている (Cf. Dreyfus and Hall, 1982)。

現象学と認知科学の関係は近年「現象学の自然化」と呼ばれ、これを提唱するF・ヴァレラらは現象学的与件を自然科学的説明に統合することを要求しているが (Cf. Roy, et al., 1999)、D・ザハヴィは超越論的な観点からこれを批判し、反自然主義を掲げて心理主義を批判したフッサール以来の対立構造が続いている。むしろ現象学の超越論的立場は重大ではあるが、ザハヴィは超越論的観点を除けば相互の貢献はあり得ると示唆している (Cf. Zahavi, 2004b)。しかしそうした可能性は、現象学の認知科学的解釈において古典的役割を果たしているド

レイファスのフッサール解釈を乗り越えなければ展開できない。なぜならヴァレラはドレイファスとは逆に、表象主義的な認知科学を乗り越えるためにこそフッサール現象学を採用するからである。

筆者はこのすれ違いの要因がフッサールの表象概念の多様性にあると考える。そこで本稿は、フッサールの表象概念に対するドレイファスの解釈を検討する。第一節ではドレイファスのフッサールに対する表象主義的解釈の根拠を明らかにし、第二節ではその妥当性を『論理学研究』(以下『論研』)第一研究から、第五研究および『イデーニー』への変遷過程において検討し、最後にそれら考察を踏まえた現象学の自然化の意義に触れる。

一 ドレイファスのフッサール理解

ドレイファスのフッサール解釈は、以下の象徴的な記述に集約される。すなわち「フッサールによっても行われた深遠な哲学的主張、つまり、状況に置かれた知能が必要とする知覚と活動はすべて、記号記述によって表現できる、というものである」(傍点筆者) (Dreyfus, 1992, 65)。ドレイファスにとって、意識は記号表象によって定義づ

けられる明示的な知識 (know-that) ではなく、非明示的な背景のもとで実践される行為的な知識 (know-how) である。後者の認知観はハイデガーの立場から提示されたものであるが、その対比としてフッサールは前者の認知観を代表する表象主義者と解釈される。本稿では、この解釈を支えている D・フェレスダールのノエマ論と J・サールの志向性理論を手がかりに、ドレイファスの主張を確認する。

一・一 フェレスダールのノエマ解釈

フェレスダールはフッサールのノエマ論とフレーゲの意味論を接合するために 12 のノエマ概念の特徴づけを行った (Cf. Føllesdal, 1969)。なかでも (1)「ノエマは内包的存在者であり意味 (Sinn, Bedeutung) の一般化された概念である⁽²⁾」、(8)「ノエマは抽象的な存在者である」は、ノエマを概念的存在者として解釈するもので、志向性における意味は言語表現における意味概念と同等の存在論的地位が与えられる。また (3)「ノエマの意味は意識がそれを通じて対象と関係を持つものである」により、フレーゲにおける文の意義が真理値を持つ記述の意味によって決定されるのと同様に、フッサールにおいて意識がノエマの意味を介して対象に志向的に関係する仕方もまた記述の意味によって規定されることになる⁽³⁾。ドレイファスはこの解釈にしたがい、意識はそれ自身で対象をつかむことはできず、抽象的形式あるいは記号的表象としてのノエマを通じてのみ志向性を有すると論じている。

一・二 ノエマの意味から命題的表象としての心的状態へ

フェレスダールの解釈は、A・ギユルヴィッチの伝統的な解釈、すなわちノエマをゲシュタルト理論に基づいて感覚的な「現れ」である

と捉える解釈に大きな変更を要請するものであった⁽⁴⁾。フェレスダールの解釈を支持するドレイファスは「A・ギユルヴィッチによって現れとして解釈されていた知覚ノエマは、D・フェレスダールによって概念として解釈された」(Dreyfus, 1982, 98)と整理したうえでギユルヴィッチの見解を棄却する。

ドレイファスが疑問を呈するのは、志向性が知覚に適用される場合である。フッサールは『論研』第一研究で、意識の作用を対象が現前に与えられない表意作用 (空虚な志向) と、知覚的に対象が与えられる充実作用 (充実された志向) に区別した。表意作用は対象が与えられていなくてもそれ自身が媒介する意味を持つのに対し、知覚作用は直観が充実を与える充実作用でなくてはならない。ところが、フッサールは知覚作用においても表意的要素と直観的要素の両方を認める。また知覚において充実された意味は常にその対象 (の理念的相關物) を持っていないからなので、「知覚作用における直観的要素は、それ自身の志向的内容あるいは表意的要素を持たなければならなくなる」(ibid. 106)。知覚の表意的要素はさらなる充実作用を要求し、われわれの出会いの意味は無限にその目的を遂行することができない。ドレイファスによれば、ノエマを知覚的な現れとするギユルヴィッチの解釈ではこの意味の充実化を説明できない。なぜなら、ノエマが知覚可能な現れであり、その知覚作用にも表意的要素が認められるならば、知覚ノエマはさらなる充実作用を求め、無限後退に陥るからである。

ドレイファスは知覚の充実作用を理解するために、サールの志向性理論との類似を指摘する。サールは志向的内容の特定が客観的に達成されるための条件を「充足条件」と呼ぶが、それぞれの心的状態は、

言語における志向性と同様、この充足条件の表象を志向的狀態に内在している⁽⁵⁾。この志向性論に照らす時、フッサールが現象学的還元を与えた中心的な意義が明らかになる。すなわち、現象学的反省によって注意を指示対象から志向的内容へと向け、「志向的狀態の充足条件の表象を対象化する」(Dreyfus and Hall, 1982, 6) ことである。加えて、サールにとって志向的狀態の表象内容は命題的であるため、同様に「フッサールにとつても、こうした作用や(知覚を含む)他の諸作用の『ノエマ』は命題的である。」(ibid. 314) と解釈される。すなわちドレイファスは、フッサールの直観による意味充実を、サールの命題的表象の充足として理解するのである。

ドレイファスはフェレスダールのノエマ解釈とサールの志向性理論を重ねあわせることでフッサールを内在的表象主義者として理解している。その結果、現象学の目的は反省によって世界の表象を命題的性質を有する内在的な意味として捉えることであり、フッサールは認知主義的人工知能ともその目的を共有することとなる⁽⁶⁾。

果たしてフッサールはこのような表象主義的立場をとつたであろうか。次節では、表象概念の多様性という本稿の目的に応じて、フッサールの表象概念はどのような場合に記号的あるいは命題的な役割が与えられるのか、その契機を明らかにしながら検討する。

二 フッサールの表象概念

フッサールは『論研』第一研究において、言語表現における「意味」と「対象」を区別することで真理の条件としての規範性を言語表現に求め、意味をイデア的存在者のスペチエス(種)として規定した。この点でたしかにドレイファスの理解は妥当に思える。しかし、第五研

究でフッサールは「意味」を作用体験において捉えることを強調し、作用を『志向的』体験たらしめる」(XIX/2, 323) ものとして捉え直している。本稿は作用体験における表象概念に注目する。なぜなら「作用の本質を明らかにするには、さまざまな表象概念のうちどれを採択するか」(ibid.) が第五研究の課題でもあったからである。

フッサールは表象に二つの定義を与える。第一は「作用性質」としての表象で、これは判断、願望、疑問などと同様に一つの作用である。第二は「作用質料」としての表象で、これはあらゆる作用の内での同一性を保証し基盤となるもので、表象(Vorstellung)のなかでも「代表象(Repräsentation)」と名づけられる(Cf. XIX/2, 427)。たとえば「雨は降るだろうか」「雨は降っている」などのように、対象を表象する作用はその都度の性質によって変様するにもかかわらず、われわれは同じ内容を語っていることを確認できる。フッサールは、あらゆる作用性質の変化においても「表象が他のものではなく、まさにこれ」(XIX/2, 389) であるような「同一事態」を可能ならしめるものとして、いわば性質を基づける「対象的統握の意味」として(代)表象を規定した⁽⁷⁾。

ドレイファスは質料としての(代)表象を重視し、性質としての表象を軽視する傾向がある。たしかに『論研』のフッサールは性質よりも質料を基礎的なものと捉え、意味とは作用質料のことであるとされている。しかし、質料と性質は「切り離しては全く考えられない」(XIX/2, 391) ものであり、「両者は互いに他を必要とする二つの契機である」(XIX/2, 392) と強調されている。フッサールの関心は両者の不可分離の関係性にこそあり、だからこそ作用性質と作用質料の関係は『イデーニー』でノエシス・ノエマ関係という意識の基本構造の

なかで捉え返されてゆく。本節ではその重点の変化を確認していきたい。

二・一 表象の作用性格と写像説

『論研』第五研究十四節において、意識は表象の「内容」によってではなく、表象の「作用性格」によって多様性を持つと説明されている。意識には「本質的に異なる様々な《様式 (Weisen)》が現に存在している」(XIX/2, 364)。志向 (作用) の性格は、知覚、想像、心像表象、記号表象、などの場合でそれぞれ異なる。「ある対象を思想的に表象する仕方 (Weise) には論理的にさまざまな相違があり」(ibid.) 表象は作用性格によって性格づけられた様式においてその機能を果たすのである。

すべての意識を記号的表象により記述可能とみなすドレイファスのフッサール理解には、作用性格と表象の様式の観点が欠けている。表象は作用性格によって様々な様式を取りうるため記号的表象を持つ場合があるが、これを意識の志向的本質と捉えるのは誤りである。たとえばドレイファスは意味充実の無限後退を指摘したが、フッサールはむしろ、意識の本質を記号的ないし写像的に捉えた場合にこそ無限後退の問題が生じると考えている。フッサールは「事物それ自身は《外に》あり、…意識の内にはその代理者としての写像『心像』がある」(XIX/2, 386) とする「写像説」を「根本的誤謬」として否定する。写像は「写像的志向が充実^⑧されて、写像と現前化される事象との間の総合が実現されるような認識関連」(XIX/2, 397) のうちで実現されるが、こうした作用は特定の客観の写像的表象を更に形成する必要がある、「その客観それ自身も常に或る写像を介して構成される」

(ibid.) ことになり、「無限後退に陥る」(ibid.) のである。

こうした表象の作用性格に注目することで、フッサールが記号的表象を介した写像的な作用を意識の本質とする考えを否定していることが明確になる。次に作用性格は、知覚経験における意味やノエマにおいても同様の役割を果たすことを確認する。

二・二 知覚経験における意味の概念性とノエマの命題的性質

『論研』から『イデーナー』への移行に際し、フッサールは意味という術語の用法を再確認する。『論研』における「意義 (Bedeutung)」は「言語上の領圈すなわち『表現作用』の領圈に対してのみ、適用される語」(III/1, 285) であったため、知覚経験を含む志向的体験に適用するにあたり一般的用法としての「意味 (Sinn)」を採用すると、改めて両者の区別が明確化される。この区別に基づき、知覚経験において概念的意味 (意義) が把握される場面が論述される。たとえば「このものは白い」という知覚言表が得られるような知覚経験は「かりにわれわれが、『このものは白い』というように、『思考』、或いは言表したとするならば」(III/1, 286)、「意義」が表現作用において得られるが、それ以前の「最初の素朴な知覚把握」(III/1, 285) の過程は、語の意義作用としての表現作用などを「寸毫も要求しない」(ibid.)。語の意義作用を必要とする作用は述定的判断作用という性格に基づくが、知覚経験においても意味の概念性といった特定の性格が得られるのは、作用性格との関連においてなのである。

ノエマが命題的性質を有するのも述定的判断作用の場合である。フッサールは、われわれの判断作用が知覚や表象作用の基盤の上に築かれるとき、表象は判断作用の具体化に取り込まれるという。このと

き」その表象作用のノエマは、その判断作用の中で、或る形式を取るようになるのである。つまり、表象されたもの（そのもの）は、命題上の主語とか客語とか等々の形式を、帯びる」(III/1, 216)。すなわち表象作用におけるノエマは、ドレイファスが論じるように本来的に命題的性質を備えているのではなく、しかし常に命題的性質を持たないのでもなく、ある特定の作用性格において命題的性質を帯びるのである。

二・三 意味の核と現象学の課題

フッサールは作用性格と作用質料の関係を、『イデーンI』では「定立的諸性格」(ノエシスの諸契機)と「統握」意味」に再構成し、意味は常に諸性格が「付着した」(III/1, 210)ものとみなされる。これを踏まえてフッサールは、『論研』で行われた志向性の分析は述定的判断作用という特定の作用性格についてのものであり、純粹論理学において語ろうとした意味は「もっぱらも、つと狭い、本質によって規定されていると考えられるかぎりのノエマである」(III/1, 218)と振り返る。『論研』における意味は「もつと狭い本質」という限定を受けるが、その際に導入される概念が「意味の核」である。意味の核は、定立的諸性格の「担い手」であり、「SはPである」といった命題の「内容」であり、諸述語と不可分離の「中心的な統一性」でもある。意味の核は充実の度合いにかかわらず同一性を維持し、「SはPである」という判断が明証的（意味充実の最高形式）になされている場合とそうでない場合も、「二つの判断は、意味の核の面から言えばなるほど同一ではあるが、しかし、ノエマ的には異なっている」(ibid.)。逆にいえば、ノエマの意味は常に理念化された意味体系ではなく、知覚意味、

想像意味、想起意味といったそれぞれの諸性格に依拠しながら与えられる。すなわち、ノエマ的な核が「純粹な『対象の意味』」(III/1, 210)である一方、志向的体験は核の「まわりに群がって集まっている」(ibid.) 諸々のノエマによって総合的に構成されるのである。しかも諸性格の付着したノエマの意味は「核の成素からすると本質的に等しいものでさえあっても、…種類を異にする体験においては異なった種類の意味」(ibid.)であり、「ノエマの相関者は、…知覚、想像、写像的準現前化、想起等々にとつては、本質的にそれぞれ異なった相関者」(ibid.)となるのである。

核概念の導入は、生成消滅する意識と同一不変の理念的意味という『論研』で提示された枠組みが、ノエシスの諸契機あるいは作用性質の性格づけを重視する『イデーンI』において維持できてなくなってきたために、対象の同一性を保持する存在者の役割を核に限定していかざるを得なくなってきた過程として読むこともできる。この展開は、ある意味では『論研』構想の断念であるかのようにも見える。しかし、むしろこのフッサールの「綻び」こそ、現象学を単なる真理の命題的分析から、真理を所有し得るわれわれの意識経験における「全き連関」(III/1, 309)、すなわち、ノエシスの諸契機とノエマの連関、作用性質と作用質料の連関、また作用性格によって変様を蒙る表象、定立的諸性格を纏った意味、これらを構成する志向的体験の全体の分析へと、その理論射程を拡張したのだと捉えることができる。あるいは、こうした展開は初期の構想を詳細に見ると既に予見されていた事態であるようにも見える。第一研究において、たしかにフッサールは意味の理念性を探求し、(ドレイファスが言うように)「対象の『《自体存在 An-sich-sein》」(XIX/1, 9)を明らかにしようとした。しかし、

彼はその当初から「論理学的諸理念とそれらによって構成される純粹法則がこのように与えられているというだけでは到底満足できない」(XIX/1.7)とし、同一の意味が現実的な思考作用のうちでの告示作用を含み、対象の自体性あるいはイデア性が、いかにしてレアルであるはずの「思惟者の認識の所有物となりうる」(XX/1.9)のかを理解しようとしていた。そのため、第一研究の「表現的表象」分析は必然的に、作用の性格づけ、ノエシスの諸契機による諸性格を纏ったものとしての分析へと移行しなければならなかったのである。

ドレイファスは現象学の目的を、現象学的還元によって得られる内在の意味、志向的内容の探求であると考えたが、表現作用の意味分析からはじまった現象学は、表現的意義や命題的表象がその作用性格を具備したかたちで捉えられる志向的体験の全き連関の分析へと転換するのである。言い換えれば、ドレイファスの解釈は、この志向的体験における特定の作用性格が与える表象の機能を捉えたものである。

おわりに

本稿の考察を以下のようにまとめることができる。フッサールはドレイファスの言うようにすべての意識が記号的表象によって記述可能であるという表象主義の立場は取っていないが、記号的表象をすべて否定していたわけでもない。表象は作用と性質の不可分離の關係によって成立し、作用の性格づけによって命題的性質や記号的性質を持ちうる。本稿はいわば、表象主義／非表象主義という二項対立ではなく、それぞれの作用の契機に基づいた表象の位置づけを問おうとするものであった。

こうした考察は現象学の自然化にいかなる意義をもたらすのか。も

しフッサールが表象主義者であるならば、現象学の自然化とは意識経験を表象に還元し、さらに表象を記号的操作へと還元する認知主義に他ならない。しかしヴァレラは、意識が直接的な経験によって対象の現れを構成する一人称的なものであるとし、意識経験の生物学的基盤を特定の神経表象ではなく、脳内の多領域を横断する神経の同期現象として特定し、力学系による状態空間の発展として非表象主義的に記述することを試みている (Cf. Varela 1999)。これに対し、ヴァレラらは表象の必要のない知覚を扱い、現前しない対象についての推論を含む認知過程など、記号的表象が不可欠な「表象に飢えた問題」を無視しているという批判もあり (Cf. Clark and Tribio, 1994)、知覚における表象や概念の役割が問われている。

本来、ドレイファスのフッサール読解も、意識を表象主義的なものではなく身体的経験や行為性を伴うものとして定義するためのものであり、ヴァレラらの見解ともその「目的」は同じである。知覚経験において概念や記号がいかなる役割を果たすのかという論争に対して、本稿は知覚経験を一元的に定義するのではなく、知覚が導かれる多様な過程がその性質に影響を与える側面、また純粹な概念性に「付着し」「群がり」「纏う」諸性格の性質を明るみにすることで、意識における概念と経験全体の曖昧だが不可避免的な關係を論じたフッサールに着目したものである。「表象」という概念が一枚岩ではなく多様性を持つことを指摘することで、ドレイファスとヴァレラといった対立する議論の橋渡しをすることも本稿の目的の一つである。

また本稿は、現象学の自然化という議論を背景としているが、一般に自然主義は志向性の言語的な還元を目標としている。しかし、意識の志向性は必ずしも言語的あるいは命題的な自然化だけがその方途

ではない。J・P・デュピュイは、クワインの「自然化された認識論」はR・チザムがF・ブレンターノの志向性における表象の対象をカントの物自体であるかのように誤読し、言語的分析が自然の説明を可能にすると考えたことから派生した誤った自然主義だと主張したうえで、志向性の説明は言語論的モデルよりもニューラルネットワークや力学系理論のほうが適切に機能するのではないかと示唆している (Cf. Dupuy, 2009)。こうした新しい問題の妥当性を検討するためにこそ、意識における表象の役割が問われる。本稿はその障壁の一つとなっている表象概念の位置づけを問うことで、非表象主義的認知科学を掲げる現代の認知科学と現象学の関係の発展的議論を促す、予備的考察を提示できたのではないかと考える。

註

- (1) フッサールは『イデーンI』において、意識による対象性の構成の諸問題を総合的な意味で「機能的諸問題」(III/1, 196)と呼んでいるため、本稿では「機能」という言葉を使う。
- (2) フレーゲの意味論においては「意味 (Bedeutung)」と「意義 (Sinn)」が区別され、前者は文の指示対象、後者は言語表現における対象の与えられ方の様態とされる。
- (3) この論文に対しては様々な批判がある。一例として、フェレスダールの解釈を「内在主義／外材主義」の観点から批判したザハヴィの研究がある (Cf. Zahavi, 2004a)。
- (4) ギュルヴィッチによればノエマは対象の射映の一面であり、志向的統一によって射映諸現出の体系全体を指示する部分と全体関係を含んでおり、それゆえ対象は超越として意識される (Cf. Gurwitsch, 1982)。

- (5) ドレイファスは「サルが言うように、志向的状态はまさに充足条件の表象として存在する。これは初期のフッサールが、われわれのその都度の心的状態の志向的内容は、現象学的還元によって『必自然的明証性』が与えられると考えていたことと正確に同じである」(Dreyfus and Hall, 1982, 6)と述べる。

- (6) 以下を参照。「ノエマ、つまり知覚における予期は、ある決定的な意味において規則あるいはプログラムと同様である。」(Dreyfus, 1992, 248)

- (7) フッサールが両者の区別を強調するのは、表象概念をめぐる混乱が作用性質と作用質料という二つの契機において捉えられる「二義性」にあると考えているからである。たとえば「志向的体験はすべて表象を基礎に持つ」(XIX/2, 389)とこの命題は擬似的明証である。その理由は、表象を「完全な質料」(ibid.)と捉えれば真となり得るが、作用と捉えれば誤った命題になるからである。

- (8) 第五研究では、作用性格の概念に充実作用に対応する役割を与えている。「感覚をいわば生化し、…われわれにあれこれの対象的なものを知覚させるのは、たとえばわれわれがこの木を見、あのベルの音を聞き、花の香りを嗅ぐなどのことを可能にするのは、作用性格である」(XIX/2, 399)。

参考文献

- 『フッサール全集』からの引用は、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記した。
- Clark, A. and Tribio, J. 1994. Doing without representation?, *Synthese* 101, 401-431.
- Dreyfus, H.L. and Hall, H. 1982. Introduction, in Husserl, *Intentionality and*

- Cognitive Science, eds. Dreyfus,H.L. and Hall,H., MIT Press, 1-27.
- Dreyfus,H.L. 1982. Husserl's Perceptual Noema, in Husserl, *Intentionality and Cognitive Science*, eds. Dreyfus,H.L. and Hall,H., MIT Press, 97-123.
- . 1992. What Computers Still Can't Do: A Critique of Artificial Reason, MIT Press.
- Dupuy,J-P. 2009. On the Origins of Cognitive Science: The Mechanization of Mind, MIT Press.
- Føllesdal,D. 1969. Husserl's Notion of Noema, *The Journal of Philosophy* 66 (20) , 680-687.
- Gurwitsch,A. 1982. Theory of Intentionality of Consciousness, eds. Dreyfus,H.L. and Hall,H., MIT Press, 59-71.
- Roy,J-M., Petitot,J., Pachoud,B., Varela,F.J. 1999. Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology, in *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, eds. Petitot,J., Varela,F.J., Pachoud,B., Roy,J-M., Stanford University Press, 1-80.
- Varela,F.J. 1999. The specious present: the neurophenomenology of time consciousness. In *Naturalizing Phenomenology*, eds. Petitot,F., Varela,F.J., Pachoud,B.,Roy J.M., Stanford University Press, 266-314.
- Zahavi,D. 2004a. Husserl's noema and the internalism-externalism debate, *Inquiry* 47 (1) , 42-66.
- . 2004b. Phenomenology and the project of naturalization, *Phenomenology and the cognitive sciences* 3 (4) , 331-347.

カントの趣味論における「論争」する権利

——実感的理解に向けて——

古川 裕朗

カント『判断力批判』⁽¹⁾の趣味論は、その抽象性に対して批判の向けられることがある。例えば、ガダマーはこう批判する⁽²⁾。カントでは純粹趣味判断の普遍性が、個人的な不純物を「捨象」するという「方法上の抽象」として「欠如的」にのみ規定され、「共通性を基礎

付けて、共同体を創設するもの」によって積極的な形では規定されない。共通感覚としての趣味は超越論的な主観的原理に還元され、「道徳的・政治的な伝統」から切り離されてしまった。そこで本稿は、カント純粹趣味判断の抽象性を実感的に意義付けることを目指す。「実感的」ということでは、経験の次元で反芻できるものとして、生活実践にとって有意義なものとして、共同体との連関において、趣味判断を捉えることを意図する。

予め本稿の見通しを示しておきたい。本稿の議論は、体験的、仮象的、超越論的、経験的の四つの次元を推移する形で展開される。まず趣味判断において本来的に体験されている事柄と「あたかも」かのよう (as ob) という言葉で示される仮象的な領域とを区別する。次に、仮象的次元をいったん保留し、カント的な超越論的次元および体験的次元へと引き戻して両次元に連なる『判断力批判』「美の分析論」の

役割を確認する。最終的に、体験的次元から仮象的次元へと越えてゆく際に一体的な形で与えられる経験的次元を確認し、カント趣味論の抽象性を「論争」する権利の保障という観点から意義づけたい。

一章 〈鑑賞体験モデル〉の問題点

カント趣味論の抽象性を実感的な理解へもたらそうとする試みは、これまでも存在した。その際、多くの研究は、カントの趣味論から鑑賞をモデルとした実感的な「体験」を引き出そうとしてきたように思える。しかし、鑑賞体験モデルに即してカントの趣味論を解釈しようとするとは不具合が生じる。カントによれば、美しいものについての判断は本来的に普遍性を有するとされるが、実際には万人の判断が一致するとは限らない。そこで鑑賞体験モデルでは、この齟齬を解消するため、自身の快感情を共通感覚の理念との連関で純化・希薄化し、これによって快感情の普遍化が目論まれる⁽³⁾。しかし、趣味判断が依拠するのは快だけでなく、不快に基づいて下される場合もある。それゆえ、「この花は美しくない」という判断の普遍性を鑑賞体験モデルに基づいて理解しようとする、純粹な不快体験、理念的な不快体験

というものを想定せざるを得ないという不都合が生じる。

これを受け、とりわけ本稿が参照するのはG・ベームのカント論⁽⁴⁾である。ベームによれば、カントの趣味論は本来的に美学というより「判断力の理論」である[Böhme,13]。だから、判断者によって感取された快・不快と対象Xとを、客観の「概念」や「直観」を超え、〈Xは、美しい／美しくない〉という陳述形式で結びつけるア・プリオリな総合的判断が如何に可能であるかが、カントでは問われる[36288-289]。つまり、判断力の権能を問う「権利問題」が議論の核心となる。一方、鑑賞体験モデルでは、体験の力動的なプロセスが如何なるものであるのかという「事実」を描き出すことに力が注がれてきた。

さらに、鑑賞モデルの体験論において何よりも見逃されているのは、趣味判断の普遍性が、ベームも着目している[Böhme,4]「あたかもくかのよう(als ob)」という言葉によって元来は特徴づけられている点である。カントはこのように述べている。

私たちが何かを美しいと呼ぶときは、私たちが感じる(fühlen)快を、私たちは、あらゆる他人に対し、趣味判断の中で、必然的であるとして敢えて要求(zumuten)しており、あたかもそれが対象の性状(Beschaffenheit)であると、つまり対象において諸概念によって規定されているところの性状であると見なされなければならぬかのようである。[9.218] (下線は古川)

「あたかも」というように述べるといふことは、体験されていることと、見かけの出来事とが区別され、かつ入り混じっていることを意味する。ここでの叙述であれば、「私たちが感じる快」は体験的な次元に属すが、「美しい」ということを対象の「性状」であるかのように捉

えて要求する普遍性や必然性は仮象的な次元に属すと言える。では、両次元の内実はそれぞれどのようなものであり、また互いにどのような関係にあるのだろうか？

二章 体験的次元と仮象的次元

まず趣味判断において直接的に何が体験されているのかを確認したい。そのためには、Gefühlの訳語を検討する作業の中で確認してゆくのがよい。

一般に『判断力批判』の中のGefühlに対しては、「感情」という訳語が与えられてきた。確かに快・不快が、感取された一種の「感情」であるということに間違いはない。しかし、カントが「快・不快のGefühl」と言う場合、Gefühlとは言うなれば〈感じ〉のことであり、それは動詞fühlenの名詞化として「感じること」「感じられたもの」との動作的な意味合いを含む⁽⁵⁾。このことは、ときにGefühlが「感覚(Empfindung)」に置き換えられ、そして「感覚」には「感覚(empfinden)すること」「感覚されたもの」との動作的な意味合いが含まれることから納得がゆく[9.219]。ただし、「感覚」と呼ばれるものには「感官(Sinn)」を通じて客観の認識に関わる「感覚」もある。だが、ここで問題にされているのは、「主観とのみ関わる」ような「感覚」に他ならない。それゆえ、主観とのみ関わる「感覚」については、客観の認識と関わる「感覚」と区別して特にGefühlという言葉でカントは用いるのである[3.206]。したがって、Gefühlにも動作的なニュアンスを含む訳語がふさわしく、よって本稿では、動作的なニュアンスに欠けた「感情」に代え、あえて「感触」という言葉をGefühlに対する訳語として用いたい⁽⁶⁾。

「*Gefühl*」を「感触」と解することは、趣味判断の中で「主観とのみ関わる」ということの意味を明瞭にもする。第一節に次のような説明がある。「快・不快の感触 (*Gefühl*) に対する関係を通じては、何も客観の内に示されるものではなく、むしろこの感触に対する関係においては、主観が表象によって触発されるままに自分自身を感じる (*fühlen*)」[1203204]。こゝでは、「快・不快の感触」が「自分自身を感じる」とことと一体的な状態にあることが示される。では、感じる対象の「自分自身」が何を指すかと言えば、後続する次の言葉「表象の全能性を心は自身の情態の感触 (*Gefühl*) において意識する」[1204]、の中で明らかとなる。すなわち、「自分自身」は「表象の全能性」としての「心」であり、心は自らの情態を感じることで、自身の「表象の全能性」を意識するところとなる。よって、「主観とのみ関わる」というのは、*Gefühl* のこのような自己完結的な体験を指す。⁵⁾

ただし注意すべきことが三点ある。第一に、「自分自身を感じる」といっても、ことさら実存的な意義が強調されているのではない。重要なのは、「快・不快の感触」が外部の客観に対して元来は閉ざされた体験だという点である。第二に、「表象の全能性」といっても、これは超越論的な次元の事柄であり、実際に構想力や悟性なるものが快・不快の感触の他に私たちの体験として与えられているわけではない。第三に、「自分自身を感じる」ことは、美感的 (*ästhetisch*) な体験ではあっても、「美」に限定された特徴ではない。むしろ事態が「自分の情態の感覚」として「快・不快の感触」に収斂するなら、カントも述べているように、それらはすべて「快適さ」に数えられてしまう [3206]。以上のようにして、趣味判断において本来的に体験されているのは、快・不快の感触であり、その体験が客観の認識と関係せず主観と

のみ関わること、そしてその場合は、「自分自身を感じる」体験として自己の回路の内に閉ざされていることが確認された。

では次に、趣味判断における仮象の次元についてはどうであろうか？ 再び前章の引用文に戻ると、趣味判断の見かけ上の振る舞いとしては、そうした快 (不快) が、あたかも対象の「性状」であるかのように扱われる。例えば「四角い」や「丸い」など、認識のためにも役立つような、そうした「概念」によって規定可能な客観的性状と同種のものとして扱われる。またそれゆえに、あらゆる他人に対して普遍的に妥当するということも、あるいは、必ずそのように判定されねばならないという必然性についても、そうした判定がまるで「四角い」や「丸い」などの客観的な判断の場合と同様であるかのように扱われる。このように趣味判断における仮象の次元とは、「あたかも」という言葉によって明示された見かけ上の客観的な普遍性や必然性を指す。

以上のことから、趣味判断において本来的に体験されているのは、外界から閉ざされた快・不快の主観的な感触であり、ところが一方において、そうした体験の主観性が、見かけ上では客観的な外部世界へと接続させられていることが分かった。だから、ここには一種の〈飛躍〉が存在しているということになる。

三章 「事実問題」としての「美の分析論」

こうした〈飛躍〉は、これまで一般には個人的な次元と普遍的な次元の間の飛躍として論究されてきたように思われる。その際、論究の課題は、個人的なものが如何にして普遍的なものになり得るかという観点からなされるのが常であった。ところが、ペーメは述べる。「カントの批判、判断力の批判は、まさにこの仮象 (*Schein*) を打ち破る

ということにある」[Böhme14]。こいづベームは、現象学的な「還元」の方法を意識しているように見える。よってベームの言葉を敷衍してカントの趣味論を眺めるなら、次のような論理構造が見えてくる。すなわち、ある物を「美しい」と呼ぶ趣味判断において、対象に普遍や必然などの客観性を認める振る舞いは、言わば一種の「自然的態度」に相当し、そうした自然的態度においてなされる判断を中止して事態を主観的な体験の次元およびカント的な超越論的次元へと引き戻そうとしたのが、『判断力批判』『美の分析論』に他ならない。

そうであれば、問いの立て方を変更する必要があるだろう。勿論、カントは現象学的な「志向性」も「超越」も知らない。だから、カントは「事実問題」と「権利問題」を区別するという方法をとる。よって問いの立て方としては、個人的なものが如何にして普遍的なものになり得るか^⑦ではなく、主観的な体験をあたかも客観的な事柄であるかのように主張する判断の正当性はどのようにして担保されるか^⑧、となる。こうしてカントの前には、趣味判断を「演繹」するという課題が浮かび上がってくる。カント的な「演繹」の概念を『カント事典』に即して通説的に確認しておこう^⑨。もともと「演繹」は法学的な概念であり^⑩、特に土地問題を念頭に置きつつ、「或る物が占有されるに至った事実的な経過に関する事柄」が「事実問題」と呼ばれ、この「占有を所有たらしめる権利に関する事柄」が「権利問題」と呼ばれる。そうした「所有」の「正当性を示す証明」が「演繹」であり、カントはこのような法学的な概念を哲学に応用したわけである。

カントの具体的な演繹論は、特に第三六―三八節において展開されているが、重要なことは、「美の分析論」が最終的な演繹のための準備

段階として機能しているという点にある。したがって、仮象の領域を体験的次元および超越論的次元へと引き戻すことは、趣味判断の事実問題を確認する作業であり、普遍性や必然性という発想が判断の中に登場するに至った経路を辿り直す作業ということになる。

確認しておかねばならないことがある。何かを美しいと呼ぶ趣味判断の言明があったとして、そこに含意される普遍性や必然性は、先に述べたように仮象であって事実ではない。しかし、普遍性や必然性に関する「要求」それ自体については、言わばすでに「占有」されたものとして、つまり「事実」として予め前提にされている。例えば、カントはこう述べる。「彼が何かを美しいと称する場合、彼は他人に対してまさに同じ満足を敢えて要求 (zumuten) している」[7212]。または「何かを美しいと言明する者は、誰もが当該対象に賛意を与え、これを同じように美しいと言明すべきである、と欲する」[19237] (下線は古川)。このように普遍性や必然性への要求は、趣味判断の態度の内にすでに含まれている主張内容である。だから、判断が現実的に万人の間で必ず一致することを、あるいはその一致の可能性をカントが証明しようとしているのだと誤解してはならない。^⑪

では、こうした普遍性や必然性という発想が由来してくる様はどのようなものであるか？ 念のため断っておくと、本章の狙いは、こうした個々の発想の由来を知ることにあるわけではない。重要なのは、『美の分析論』が演繹の準備作業としての役割を担っているという観点において、そこで行われている「事実問題」の取り扱いがどのようなものであるかを、具体的な事例を通じて確認することにある。

例えば、判断の「普遍妥当性への要求」を取り上げてみたい。まず判断者に「あらゆる関心」を免れているという意識があり、よっ

て判断者は「完全に自由であると感じ」、「ゆえに」「満足の根拠として個人的な条件を見出すことができず」、結果として「誰に対しても同じような満足を敢えて要求する根拠があると信じなければならぬ」[621]。ここに示されたのは、根拠関係の連鎖であり、「普遍妥当性への要求」という発想に辿り着くまでの理路を、一つの事実関係として描き出したものである。

「範例的必然性」のために必要とされる「共通感覚」の理念についても同様である。まずはすでに普遍的伝達の可能性が保証されている「認識一般」から始まり、認識一般のための「認識諸力の調和」、その特殊ケースとしての「活気づけ合う」調和、調和の「感触」といったようにそれぞれの普遍的伝達可能性と必然性が順次、連鎖的に根拠づけられてゆく。最終的には「感触」の普遍的伝達可能性を保証するための共通感覚が「根拠を持って想定され得る」段階にまで辿り着くことになる。[21238-239]

こうした根拠関係の連鎖に関しても、普遍や必然という発想の由来が、その関係の連鎖を辿り直すことで確認されているのである。これらの連鎖は基本的に超越論的次元での根拠関係であるが、こうした一連の根拠関係の連鎖の末端には、さらに体験としての「快」の感触が「調和」の感触の「結果」として位置づけられることにもなる[9217]。以上のように、「美の分析論」においてなされた事実関係の確認とは、趣味判断の言明に内在する普遍性や必然性への「要求」という事実を、超越論的次元および体験的次元へといったん引き戻し、そこからその要求事実が登場するまでの来歴を辿り直すという行程に他ならないのである。

四章 〈審判モデル〉に基づく趣味判断

さて、そうなると、仮象的次元と体験的次元との間にある〈飛躍〉が改めて問題となる。趣味判断における要求事実の由来については、超越論的な次元を駆使することで検証されたが、要求事実の内容そのものは仮象的次元に属する事柄であった。趣味判断が万人において必ず一致することは現実には起こり得ない。果たして、それにもかかわらず主観的な体験に過ぎない快の感触が、如何にして普遍的かつ必然的であるかのように扱われ得るのか？ そこでカントの取った道筋が、そうした〈飛躍〉を「権利問題」として「演繹」することであったわけである。言わば「占有物」としてすでに獲得されていることを確認された趣味判断の要求事実に関し、今度はその「所有者」としての権利行使、つまり実際に要求を行うことの正当性を証明するのである。趣味判断のア・プリオリはこの点にある。

本稿の課題を大きく越え出るゆえ、カントの演繹論を詳細に検討するわけにはいかないが¹¹⁾、それでは趣味判断が演繹されたとして、趣味判断の正当性が証明された暁には、カントの趣味論に見出される実感的な意義とはどのようなものとなるだろうか？ この点に関し、第三八節における演繹論を受けて示されたベーメの見解は、カント趣味論に潜む意義を実感的に見定める上で、その核心を的確に突いていると言つてよい。

「敢えて要求 (ansinnen) され得る」ということ、これはすなわち、趣味判断が厳密には必然的に妥当する陳述ではなく、正当な権利を付与 (berechtigt) された過大な要求 (Zumutungen) だということの意味している。予め付与された人間の基本的装備に基づいて担保されるのは、当該の対象に関して誰もが同じ判断になる

ということではない。この対象の美を感じ取るというふうな形で成熟 (entwicken) せよ、と誰に対しても敢えて要求 (zunutzen) し得るのだということ、ただこのことが担保されるに過ぎない。「Xは美しい」という判断は、相手に対する意見表明 (Äußerung) としては、この判断を自分と分かち合うような立場に身を置き、という「過大な要求 (Ansinnen)」なのである。[Böhme, 36]

ペーメが焦点化しているものを理解するには、私たちが暗黙の前提としてしまいがちな美の鑑賞モデルを改めなくてはならない。代わりに本稿が採用するのは、趣味の「審判モデル」である。カント自身も述べているように、趣味の判断者は、ある対象が美しいか美しくないかの審判を下す「裁判官 (Richter)」に他ならない [2205]。無論、趣味判断は法的判断のように客観的概念に基づく論理的判断ではないが、それも考慮してペーメの見解を眺めたとき、そこから引き出されるカント趣味論の意義は、次の四点に集約できる。

第一に、カントはそもそも万人における判断の一致を保証しようとしておらず、単に要求の権利行使の正当性が担保されるに過ぎない。「敢えて要求する (ansinnen/zunutzen)」というカントの言葉遣いを¹²⁾、ペーメが強調している点に注意が必要である。快・不快の感触という主観的な体験に基づく要求を万人に求める態度は、本来は不当であろう。カントは、趣味判断のそうした不当な振る舞いを法的な比喩を用いて「越権 (Anmaßung)」¹³⁾ という言葉によって特徴づけ、「演繹」をそつした「越権の認定 (Legitimation)」であると位置づけている [30279]。言わば「裁判官」としての資格保証を美しいかどうかの裁定を下す趣味の判断者にも与えたというわけである。

第二に、何かを「美しい」と呼ぶ趣味判断は、一種の「意見表明」

である。意見を表明するということは、自分と同じ「立場」に立つこと、つまり自分への賛同を他人に対して求めることに他ならない。カントの言葉遣いを見ると、趣味判断の振る舞いに対して使用される erklären (言明) という言葉は、「宣言」「公言」というニュアンスを有し¹⁴⁾、広く他の人々にも訴えようとする姿勢を内包している。これは裁判における判決結果が私秘的なものではなく、公共的に表明されるのを前提にしていることと類比的に考えてよい。

第三に、趣味判断の公共的な意義は、ある「成熟」の高みを提示することにある。ペーメが強調しているのは、趣味の「育成 (Bildung)」や「陶冶 (Kultivierung)」の視点である。判断者は他人に対して単に粗野な共感を求めているわけではなく、賛同を得られれば何でもよいというのではない。カントの趣味判断には、自身が「趣味を有している」ことを示す意味合いが込められ [2205]、趣味とは常に「良き趣味」に他ならない。それゆえ、趣味判断では「理性の要求」 [22240]¹⁵⁾ に応じた良き趣味を自ら探り出し、できる限りの「成熟」を示すことが求められる。したがって、趣味判断においてはその都度、現時点での成熟の高みに自身が位置しているという信念と隣り合わせである。だから、趣味判断は常に他者に対して優越した振る舞いを示す。こうした事態も、一定の権威を有する中で訴訟当事者の主張を越える判決を下す裁判官の在り方と類比的であると言える。

第四に、そうした「高み」として分かち合うべき「立場」は、個々の対象の判定を通じて逆照射される。美しいかどうかのその都度の審判は、趣味の規則を如何に適用するか「実例」であり、これを通じて適用の仕方それ自体の規範を提示する。これも個々の判決がつの「判例」として具体的事象に対する法律の適用の仕方を示すのと類比的である。

結論

カント趣味論の実感的な意義付けという目的にあつて、その意義の核心に関わるものとして見えてきたのは、趣味判断の越権性、意見表明性、優越性、規範性である。自身にこそ趣味の規範が存するという高みから主観的な意見を表明する僭越が私たちには許されている。趣味の原理とア・プリオリはこの点に求められる。カント趣味論の核心は、そうした権利行使の正当性と条件を担保することに他ならない。趣味判断の主観性が事実的な普遍性に拡張される必要はない。必要なのは、実際の共同体の中で既に普遍性を僭越にも要求してしまっていることに対しての権利保障である。趣味判断が抽象的な主観性に還元されたというガダマーの指摘はまさに正しく、たとえ趣味が全くの純粹な主観性に切り詰められたとしても原理としての正当性がある、これを論証するのがカントの狙いであった。

こう考えたとき、本稿は既に経験の次元へと照準を移している。「経験 (Erfahrung)」ということで意味されるのは、体験的次元から仮象的次元へと越えてゆく中で両者が一体的に与えられる判断そのものの実感的な次元である。そこは仮象が仮象であることを見破られてはいない、言わば「自然的態度」が保たれた世界である。趣味の判断者は、反省と直観を通じ、単なる自己感触を越えて対象の表層に概念的ではないが何らかの意図性の表れを読み取る。それがつまり、趣味の「高み」であり、「規範」である。そうした意図性は、美感的な地平において一種の相貌的世界として現れる。カントは述べる。「この花は美しい」と言うことは、万人の満足を求める花自身の要求を、花の口真似をして繰り返す (nachahmen) のと同じである」[32:281-282]。美しいものとは、自身の普遍的価値をアピールする存在である。

加えてベームによれば、「美しい自然事物の事例も大部分がデザインの一項目として言及され」、「判断力批判」の想定する世界は「美化」を促進する「生活世界の領域」でもある [Böhme22]。そこは、美化を通じて「世界に関する自身の満足を他人と分かち合う」ことを望む「洗練された人間」の集う社交的関心に溢れた世界である [Böhme32]。こうして判断者の周界は、自然物や人工品それ自体が、あるいは判断者たちが個々の事例や判断を通じ、互いに趣味をプレゼンテーションし合う一種の世論空間となる。この点を鑑みると、最終的にカント趣味論の実感的な意義は、趣味の世論を形成する共同体の中にあつて、判断者の趣味判断が概念に基づくかず純粹に主観的なものに過ぎないとしても、個々に提起された趣味に対して賛否を表明して構わないことの権利保障に行き着く。すなわち、「議論 (disputieren)」はし得ないが、場合によっては相手の趣味を否定し得る「論争 (streiten)」[36:338]することの権利が保障されるのである。カントは、共同体生活の実践において、それに主観的な立場から参与し得ることのア・プリオリな基盤を「論争する」ことの権利保障を通じて確認したのだと言える。

註

(1) 底本としたのは次の Weischedel 版である。Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Bd. X, Frankfurt am Main, 1974. [「カント (牧野英二訳) 『判断力批判 (上)』 (岩波書店、一九九九年) ただし引用・参照箇所については慣例に従ってアカデミー版の節と頁を、「節、頁」の形で文中に記す。

(2) Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen, 1999, S. 49-50. [H・G・ガダマー (饒田収ほか訳) 『真理と方法』 (法政大学出版局、

一九八六年）、六二・六三頁]

- (3) G・フェルテンの「美感的体験 (Erleben)」論では、全理性的存在者にとって追体験可能 (nachvollziehbar) な基準が想定され、そこには共通感覚を通じて自己の快感情を純化することによって到達可能であり、この垂直的な追体験が実際の他人同士の水平的な追体験可能性へと転化される。Vgl. Gundula Felten, *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*, München, 2004, S. 179, 188, 189 und 197.
- (4) Gernot Böhme, *Kants Kritik der Urteilskraft in neuer Sicht*, Frankfurt am Main 1999. [ゲルノート・ベーム (武藤三千夫／阿部美由起訳)「新しい視点から見たカントの美学」『カリスト』六号 (一九九九年)、二六・五八頁] 引用・参照箇所は文中に記す。
- (5) B・レキは、美感的なGefühlに対して実践理性と類似的な「動作的構造」を認める。Vgl. Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten*, Frankfurt am Main, 2001, S. 125.
- (6) 快・不快の感情はLebensgefühlと同一視されることがある [1.204]。Dudenの独辞典によると、Lebensgefühlとは「実際の生に参与すること」「生の真ん中に立つこと」とある。であれば、この場合も「生の感情」より「生の感情」と解した方がよい。
- (7) Gefühlを「感触」と解することで、さらに九節における「快の感触」と「自由な戯れの感触」との前後関係を問う議論に関しても [9.217-219]、その意味が明瞭になる。
- (8) 『カント事典』(弘文堂、二〇一四年)「演繹」「事実問題／権利問題」「所有」の項を参照。
- (9) アーレントによれば「カント哲学の全術語は法のメタファーで射抜かれてくる」。Hannah Arendt, Ronald Beiner (ed.), *Lectures on Kant's*

Political Philosophy, Chicago, 1992, p. 56. [H・アーレント、R・ベイナー編 (仲正昌樹訳)『カント政治哲学講義録』(明月堂書店、二〇〇九年)、一〇四頁]

- (10) 「快」ではなく「快の普遍妥当性」こそが万人に妥当するものとして表象されるとカントが述べるのは [37.289]「普遍妥当性」が判断の主張内容だからである。
- (11) ベームとは、演繹の根拠はベームが「基本装備 (Grundausstattung)」と呼ぶものが「人間学的な不変部 (Invariante)」に求められていると云う。[Böhme, 36]
- (12) フェルテンはこうした要求をBitte (依頼) やErwartung (期待) 等の柔和な表現に換言するが [Felten, S. 186 und 200]、カントの趣味判断は「異なる意見を持つことを誰にも許さず」[22.239]、むしろ要求が控えめなのは「快適性」の方である [8.214]。
- (13) AnnaBungは「僭越」と訳されることもあるが、I・カント (熊野純彦訳)『判断力批判』(作品社、二〇一五年)では「越権行為」という訳語が採用されている。
- (14) 同書 (熊野純彦訳) では、erklärenに対し、「宣言」という訳語が採用されている。
- (15) 「理性の要求」については、次の文献が詳しい。木村寛「理性の要求に応じる判断力の使用——趣味判断を下すとはどういうことか——」『日本カント研究第六号——批判哲学の今日的射程』日本カント協会編 (理想社、二〇〇五年)、一五五・一六八頁。

(古川裕朗・ふるかわ ひろあき・広島修道大学)

『ベルナウ草稿』における二重の予持

柳 川 耕 平

〇はじめに

『時間意識についてのベルナウ草稿』（1917/1918）（以下『ベルナウ』と略記）において、フッサールがProtenion（予持）を詳細に記述していることは知られている。ところでこの予持は従来、具体的・規定的な感覚内容を捉える働きとして理解されていたようだ。たとえば、ローマー「二〇〇四」では信号の色が¹、Rodemeyer [2006] ではまだ発語されていない文章が²、予持されるものの例として挙げられている。また武藤「二〇一二」では、過去把持が未来予持を規定し、それゆえ未来予持は既知性を持つとされている³。しかし実際に『ベルナウ』を紐解くと、具体的に規定された内容が予持されているとは読み難い部分がいくつか見つかる。たとえば、フッサールは過去に経験した同じ出来事によって規定的な予持が可能になることに言及しつつも、それをVorerinnerungであるとして考察から除外している（vgl. XXXIII, 12）。また『ベルナウ』の冒頭部分（vgl. XXXIII, 6）では、空間的・自然的な客観になっていない背景的なものが予持を考察するうえでの範例とされているが、「信号」の色、「文章」がそのような範例として考えられるかどうか疑問が残る。

確かに、予持が具体的内容を予持する場合（馴染の曲の知覚など）もある。しかし上で述べた事情からしても、少なくとも『ベルナウ』のテキストNr.1、Nr.2では、予持は具体的に規定された内容を捉えるものとしては記述されていない。むしろフッサールは予持を、意識それ自身を捉えるものとして記述し、そこから体験における時間的秩序の成立を描き出そうとしているのである。本論ではそのことを示すため、特に重要と思われる「予持の二重の意味」（XXXIII, 29）に着目し、これについてのフッサールの議論を再構成していく。この考察を終えたとき、予持が意識それ自身を捉えることの重要性が明らかになるだろう。

一 テキストNr.2第三節以前の予持

二重の予持『ベルナウ』のテキストNr.2第三節において記述されるが、まず、そこに至るまでにフッサールが予持に関してどのような記述を行っていたのかを再構成してみよう。

ある瞬間の意識においては、過ぎ去った諸位相・来るべき諸位相・原現前Urpräsenz⁴の位相（今）が「gleichzeitig zugleich」（vgl. X,

113 意識されている。意識に対しては絶えず何らかの原現前があるが、そこには把持された以前の意識諸位相、予持された以後の意識諸位相が接続されている。さらに、フッサルは把持に関して、「より高くなる連続的段階の連続的把持、あるいは相互に編み合わされた諸志向性の増大」(XXXIII, 7) を洞察している。これは『内的時間意識の現象学』(以下『時間意識講義』と略記)(第11節、第39節など)にも既に登場していた、把持の志向的入れ子構造のことだと解釈できる。すなわち、過ぎ去った位相は直接的には把持されるのではなく、原現前の位相により近い位相によって把持されている、ということを紹介して間接的に把持されるのである。あるいは、以前の把持は以後の把持に含まれる、とも言えるだろう。いずれにせよ把持的区間は、原現前から離れるほど志向的に重層化する把持の入れ子構造によって段階的に秩序付けられるのである。

予持に関してはどうか。『ベルナウ』のNr.1には次のような記述が見られる。

予持的な連続体において、それぞれの先行する *vorhergehend* 予持はそれぞれの続く *folgend* 予持に対して、それぞれの後続する *nachfolgend* 把持がそれぞれの先行する *vorhergehend* 把持に関係するように、関係している。先を行く *vorangehend* 予持は全てのより後の *später* 予持を志向的に自らの内に含んでおり(含蓄しており)、後続する把持は全てのより早い *früher* 把持を志向的に含蓄している。(XXXIII, 10)

この引用では、予持の場合は、「先を行く」・以前の予持が「後続す

る」・以後の予持を志向的に含み、把持の場合と同様ここにも志向的包含関係が成り立つとされている。ただし、把持の場合は以後の把持が以前の把持を含み以後のものほど重層化していくのに対し、予持の場合は以後のものほど志向的に単純化していく。とはいえ、予持された諸位相もやはり予持の入れ子構造によって秩序付けられ、ここにも時間順序の秩序が成立する。

以上のように、ある瞬間の意識における把持・予持された諸位相の区間は、把持・予持の入れ子構造によって順序を持つように秩序付けられている。フッサルはそのことを洞察したうえで、さらに、『ベルナウ』のNr.2第三節以前では、予持は将来におけるこのような秩序づけられた予持・把持を、より簡潔に言えば、将来における(予持・原現前・把持という)意識構造を捉えると述べている。しかしこれはどういうことか。

前後する瞬間 a・b における意識を例に考えてみよう。a における原現前の位相は、次の瞬間 b においては把持された位相になっている。また、a において把持されていた諸位相は、b においては、a での順序を保ったまま各々沈下し、それぞれ a においてよりも重層的に把持されているのである。予持については、b における諸位相に対する予持は、a においてよりも単純化し、a において予持されている諸位相は、b においては a での順序を保ったまま降下しているのである。そして、a において最も単純に、間接的予持を介さずに直接的に予持されていた位相が、b においては原現前に至る。以上をまとめると、予持された諸位相は一樣に原現前の方向に降下し、把持された諸位相は原現前から遠ざかるように降下しており、そして原現前の位相が把持の区間に移るのに対応するように、予持されていた位相のひと

つが原現前の位相に至る。つまりある二つの瞬間における意識同士を比較すると、後の瞬間の意識においては、どの位相も予持↓原現前↓把持の方向に、位相間の順序的順序を保ったまま一様に降下しているのである。将来における意識構造についての予持とは、意識諸位相のこの様な降下の変様についての予持に他ならない。

この意識に対する予持にはただちに以下の三つの事柄が付随する。第一に、ある瞬間における予持的区間には志向的入れ子構造による順序的順序が成り立つが、意識位相全体に対する予持においても同様の志向的入れ子構造が成り立つ。つまりある瞬間の意識は前の瞬間の意識に予持され、それを介してより前の意識によって間接的に予持されるのである。かくして、瞬間ごとの意識も諸位相と同様、入れ子構造を持った予持によって不可逆的な順序をもつように秩序付けられるのである。第二に、予持が将来の意識区間全体を予持するように、把持もまた過ぎ去った一連の〈把持・原現前・予持〉を把持している。簡潔に言えば、現在の意識はかつての意識が降下してきた結果であるということを把持しており、予持と把持は「相互内在Ineinander」(vgl. XXXIII, II)の関係を持つのである。当然、この意識に対する把持も志向的な入れ子構造を持つ。第三に、将来における意識構造に対する予持は、〈意識全体が降下するであろう〉ということを持つため、現前してきたものの内容によってではなく、意識全体が降下するということとそれ自体によって充実されるのである。別の見方をすれば、ある瞬間における全ての意識位相は、将来における意識構造に対する予持の充実として生じているのである。そして、当然、この充実は、意識位相全体の降下が生じる限り、決して幻滅を味わない⁷⁾。

以上を総合すると次のようになる。意識は将来における意識(予持・

原現前・把持)それ自身を、志向的入れ子構造を持った予持／把持において捉えており、各瞬間の意識はそれ以後の意識を予持すると同時にそれ以後の意識によって把持され、それ以前の意識によって予持されると同時にそれ以前の意識を把持する。これにより各瞬間の意識同士は不可逆的順序関係を持ち、かくして「われわれは、それ自身において、前進の方向Fortwärtsrichtungに関しては予持であり、反対方向Gegenrichtung、そしてそれの中にあるものに関しては把持であるような、意識のひとつの大きな流れStromを持つ」(XXXIII, 24)のである。このように、意識それ自身に対する予持およびその充実・把持によって、瞬間ごとの意識間の不可逆的順序、各瞬間の意識がその中に位置づけられるような大きな連続「流れ」が意識にもたらされる。以上がテキストNr.2第三節以前における記述の内容である。

ところで、意識自身を捉える予持(およびその充実・把持)がもたらす不可逆的順序の秩序においては原現前・原印象がさほど重視されなくなる、ということを描いておかねばならない。これまでの考察に従えば、原現前とは、予持された位相に対する予持志向が徐々に単純化していくそれが遂に解消すること、あるいは、予持されていた位相が予持的区間と把持的区間の境界まで降下してくること、である。ところで、意識それ自身に対する予持は、意識の諸位相が順序を保ったまま一様に降下していることを捉えているのであったが、この予持ないしこれがもたらす時間秩序においては、原現前もその降下する諸々の位相のひとつでしかなく、原現前だけを特別視する理由はない⁸⁾。つまりこの時間秩序だけを考えた場合、すべての位相は一樣に降下していく位相として、あるいは意識それ自身に対する予持の充実として均質なのである。したがって意識それ自身に対する予持は、

不可逆的順序という時間秩序をもたらすが、その中ではどの瞬間も全く均質的なものである。しかし、この内容にはやはり違和感を覚えざるを得ない。というのも、われわれの経験においては、まさしくこの「今」こそが「特筆され」、時間は決して均質ではないからである。では、不可逆的順序が成立しつつ、この瞬間、「今」に対する特別な性格付けが行われるのは、いかにしてなのか。これに関して鍵を握るのが、二重の予持である。

二 二重の予持

テクスト№²第三節は、「ところで上のことでは、まだ、全ての困難が解明あるいは除去されてはいない」(XXXIII, 27)という一文で、それまでの内容を引き継ぐようにして始まる。そして意識に無限の時間秩序がもたらされていること⁹、そこではなんらの「始まり」も見出されないということ(vgl. XXXIII, 28)が確認され、そのうえでフッサールは、ある点が「特筆されるausgezeichnet」のは如何にしてか、という問いを立て、以下のように述べる。

U_x^{10} において、現象学的原過程の諸位相においてわれわれは特筆されたひとつの点 x を見つける。これはいかに特徴付けられるべきか。もしくはそれはいかに $U : U_x$ の過ぎ去った出来事区間全体の頂点として、その区間の「充実」点として特徴付けられるべきなのか、そしてこの充実は、いかに普遍的な充実 *die allgemeine Erfüllung* すなわち諸区間 U の全体が過程における諸区間 U の全ての点に関してその充実「の仕方」において登場してくるような充実から区別されるのか。したがって、いかにして充実のこの二

重の意味 *Doppelsinn* は明らかにされるのか。以上のことは明らかにまた、予持の二重の意味を生じさせる。 U_x はまず、その「 U_x の」全ての点に関して、全ての将来的な $U \cdot$ 区間に関係する予持であり、別の時には「 U_x は」ただ各々の「図表における」上の点に関してのみ予持であるような、しかも、根本区間の諸点についての（それどころか、将来的な諸々の出来事点のその「 U 根本区間の」志向的対象性についての）予持であるような、そのような予持なのである。（下線は論者） (XXXIII, 29)

引用ではまず「充実の二重の意味」が記述され、「普遍的充実」と「充実」が区別される。引用によれば、全ての意識位相は「普遍的充実」として生じ、他方、この「普遍的充実」と区別される「充実」は点 x という一点においてしか生じないとされている。つまり「普遍的充実」を被る全ての位相の中で、 x だけはさらに「充実」も被るのである。このような二重の充実を考えた上で、フッサールはこれと対応する「予持の二重の意味」を登場させる。引用によれば一つ目の予持は、「全ての将来的な $U \cdot$ 区間に、その全ての点に関して関係する予持」、つまり、あらゆる意識位相を予持している。「あらゆる意識位相」を予持するという記述から、この予持は「普遍的充実」に対応していると考えられる。この予持を A 予持と呼ぶことにする。そうすると二つ目に登場する予持が「充実」に対応することになるが、この予持は「根本区間の諸点」、つまり将来における原現前の位相を予持するような予持なのである。この予持のことは B 予持と呼びたい。予持において $A \cdot B$ 予持という二側面が見出されること、これが「予持の二重の意味」である。

A 予持および「普遍的充実」の特徴を見れば、これが本論第一節で扱っていた将来における意識構造に対する予持であることは明白であろう（本論第二節参照）。では、もう一方の B 予持とは何か。引用の内容から、原現前を捉える予持であることは分かるが、それはどういうものなのか。以下では、Nr.² 第三節よりも後の箇所を参照しつつ、B 予持についてのフッサールの考察を再構成していく。

三 B 予持

二重の予持が登場する第三節に続く第四節では、まず A 予持およびこれらもたらず時間秩序が不可逆的であることが確認され、この時間秩序においては原現前が特別視されない¹¹と述べられる。その上で「根本系列の優位、特別なbesonder「充実」、そのの（＝充実の）空虚化との対比」（XXXIII, 32）が問題にされる。この「特殊的な「充実」」は文脈から考えて B 予持に対応する「充実」であろう。この文脈で次のような記述が登場する。

U_xの意識諸位相はある一つの変転する相対的な充実・核保持性を持ち、各々のU_xは一つの、そして唯一の核保持性の最大を含むような位相を一つだけ持つ。核は任意に多様でありうる。いかに多くの核が存在するとしても、各々（の核）は当該の（われわれが原位相U_{phase}と呼ぶ）最大核保持性の位相において最大の充実を持つ。もしくは全体意識U_xは、このU_{xm}によって、これに関して、最大の充実を持つ。

(XXXIII, 32)

引用によれば、諸位相は「核der Kern」を持ち、そして核は「変転

する相対的な充実・核保持性」を持つとされている。つまり、各々の核の充実は相対的な度合いを持ち、それぞれ変化しつつ、各U_xに一つしかない「原位相」において最大化するとされているのである。

上記を確認した上で、フッサールはさらに次のように述べる。意識においては、A 予持・その充実・その把持によって、各瞬間の意識同士および諸位相の不可逆的な順序関係¹²が成り立っている。この時間秩序は意識の諸位相ならびに各瞬間の意識を秩序づけているが、当然、諸位相が擁する核もこの秩序に従う。すなわち、諸位相に擁されて諸々の核も降下していくのである。ところで、核の充実に関しては次のことが成り立つとされている。

同様に、各々の他の（＝U_{xm}以外の）位相U_{x_q}は非最大の核保持性を、一つの段階性として、以下のような具合に持つのである。すなわち、各々のU_xにおいて核保持性は強度的な契機としてゼロに向かって減少していく、より詳しく言えば両方の側（＝予持と把持の側）に関して「ゼロに向かって減少していく」という具合に。

(XXXIII, 32)

引用によれば、核の充実は（原位相において充実が最大になるように）段階的に秩序付けられているのである。核が不可逆の順序の秩序に従って降下していることも踏まえれば、核の充実と降下は連動していると考えべきであろう。

この点において、「普遍的充実」と「充実」との違いが明らかになる。A 予持は、意識の降下それ自体によって充実されるがゆえに、全ての位相は一樣に A 予持にとっての充実（「普遍的充実」）である。他

方、後者の「充実」は相対的な度合いを持ち、フッサールは原位相

における最大の充実だけを「充実」と呼んでいる。この「充実」を考慮すると、原位相（「核の最大充実」への降下なのか原位相からの降下なのか問題になる。というのも、原位相への降下の場合、核の降下は「核の最低充実から最大充実への段階的移行」を意味し、原位相からの降下は「核の最大充実から最低充実への段階的移行」を意味するからである。これを受け、原位相より上の区間での核の降下は「充実化Erfüllung」(XXXIII, 30) として特徴付けられ、下の区間での核の降下は「脱充実化Entföllung」(XXXIII, 30) として特徴付けられることになる。フッサールはこの「充実化」の領域において、最大の充実を持たない「他の非・最大点（完全には核保持的ではない点）は、終着点terminus ad quemとしての最大点を参照させるようなある志向性を持つ」(XXXIII, 33)と記述しており、そしてこの志向性は「ひとつの原核直線を描き出してくる」(XXXIII, 34)と洞察している。つまり、最大充実を持つ核・原核への志向によって、Nr²第三節において記述されていたA予持の時間秩序の中から、各瞬間における原核、ひいては各瞬間における諸々の原核を繋ぎ合わせた「原核直線」が、（最大充実の核であるという点において）「優位」を持って浮かび上がるのである。ではこの最大充実を目指す志向（便宜的にPとしておく）とは何か。これに答えるために、最後に「原核直線」とは何かということを考えてみたい。

最大の充実を持つ核の連続、「原核直線」については次のような記述が見られる。

それ（「現象学的時間」は最大の核の連続体であり、しかも形式

として考えられた時間である。

(XXXIII, 35)

「今」とは、最大充実の意識点の相関者の形式である (XXXIII, 35)

時間は同一的な対象性の形式である。その対象性は必然的に現在、過去、未来の方位付けにおいて構成されなければならない。

(XXXIII, 36)

これらの記述においてフッサールは、「現象学的時間」に言及しており、それが「今」の連続であり「最大の核の連続体」であると述べている。つまり、最大の充実を持つ核（あるいはその核を擁する原位相）が「今」であるとされているのである。そして「今」の連続たる「現象学的時間」は「対象性」「最大充実の意識点の相関者」の形式なのである。

したがって、これまでの議論も踏まえれば次のようになる。意識においては、「核」が徐々に近づき、それが最接近して最大の充実を取り、その直後からだんだん遠ざかる、ということが絶えず生じている。フッサールは「核」を明確に定義していないが、「最大充実の意識点の相関者」、つまり最大限充実した核の相関者と「対象性」を明らかに同一視し、また第五節で最大の「核」に関連して「所与性Gegebenheit」を語っていること (vgl. XXXIII, 36)、などを考慮すると、核とは「意識が捉える〈何か〉の核心」であり、〈その〈何か〉を捉える実感の度合い（最高度のものは「顕在的に」などと表現されうるだろう）が核の充実である、と解釈できるだろう。そして、徐々に近づきやがて離れていくような〈何か〉が与えられる実感が最も強

なくなったときを、フッサールは（顕在的な）「今」と呼んだのだと考えられる。そして志向性Pは、意識が何かを最大の充実度において捉える瞬間を志向しているのである。以上より、「原位相」とは顕在性という性格を持った「今」であり、「原位相」を志向する志向性Pはどのような「今」を志向しているということになる。

この「今」は決して「原現前」の位相と異なるものではなく、当然これと一致すると考えられる。だとすれば、志向性Pはつまるところ「原現前」の位相を志向しているのであり、これは前節で指摘しておいた、原現前を捉えるというB予持の特徴と合致する。したがって、志向性P＝B予持によって各瞬間における顕在的な「今」が、A予持の時間秩序において「特筆される」ことになるのである¹³。

四 おわりに

以上から、「予持の二重の意味」とは、将来の意識全体を予持するA予持と、将来において意識が何かをありありと捉えるということ（原位相）を予持するB予持、という予持の二側面だと言える。これらは協働しつつ将来における意識の違う側面を捉えており、これにより、不可逆的順序の秩序（「流れる」という秩序がもたらされ、かつ、顕在的な「今」（および過去・未来）に対する刻印付けがなされる。「予持の二重の意味」は、予持の単なる二つの特徴なのではなく、上記の時間の二側面の成立に密接に関連しているのである。

『ベルナウ』では予持以外にも様々な問題が扱われており、当然ながら、それらよりも今回扱った二重の予持の方が絶対的に重要だと主張するつもりは毛頭ない。しかし、たとえば個体化¹⁴の問題など、これらの問題のいくつかには二重の予持が密接に関与しているであろ

うことは容易に予想される。また、時間の不可逆性をもたらし、かつ、「今」の刻印付けを行うという予持の二重性は、それ自身で注目に値するものではないだろうか。それゆえ、この「予持の二重の意味」、ひいてはその根幹を成す（予持が意識それ自身を捉える）という側面は、決して看過されてはならない重要な側面だと言えるだろう¹⁵。

凡例

・引用は全てフッサール全集により、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記した。

・引用文中における論者の補いについては「」を用い、全集の編集者による補いについては「」を用い、論者による強調は傍点を用いて表現した。

註

1 D.ローマー、「フッサールのベルナウ草稿につながる予持の分析——予持は何を『予持』するのか?」「フッサール研究」所収、第二号、浜渦辰二訳、二〇〇四年、二〇一頁参照。

2 Vgl. Lanei M. Rodemeyer, *Intersubjektive Temporality: It's about time*, Springer, Printed in the Netherlands, 2006, p. 144.

3 武藤伸司、「『ベルナウ草稿』における未来予持と触発…意識流の構成における未来予持の必然性を問う」、『現象学年報』所収、第二十九号、二〇一三年、一六〇頁参照。

4 『時間意識講義』における原印象[*Urimpression*]と同じく、今の位相を指す概念だと解釈できるが、現前してくる、という側面がより強く打ち出されていると考えられる。

5 なおこの予持は「全ての位相に向かう」(XXXIII, 8)とされており、予持の連続体はどこかで途切れてしまうのではないものであると考えられる。この予持の連続体は「ひとつの同じ」(XXXIII, 9)とも形容され、この形容も予持の不断性を表現していると言える。

6 予持を捉える予持は、予持における志向的入れ子構造の成立を可能にしている。予持が将来における原現前および把持を捉えるということについては、「予期」(「予持」は単に新しい与件へと向かうのみではなく、またやって来ている諸々の把持や、把持の把持などにも向かうのである。)(XXXIII, 7)などの記述が見られる。また、ローマー「二〇四」においても、R予持として把持に対する予持が指摘されている。

7 この、決して幻滅を味わわないという揺ぎ無さが、時間秩序の揺ぎ無さ、時間秩序の恒常不断性を担保していると考えられる。

8 これに関連して、原現前よりも(図表的に)上の区間が予持的区間で下の区間が把持的区間、という一義的な特徴づけは不可能になる。たとえば「したがって、この区間(=E₂E₁、時点E₂において下に伸びる区間)の各々の点は、今や、E₂E₁の対応する諸点へと後退するなめの直線に関して単に把持的意識であるだけでなく、下へ下がる方向において帯Streifenの印付けられた区間を貫いていくなめの直線に関しては予持的意識なのである」(XXXIII, 22)と「予持」の記述においては、区間E₂E₁は図表的位置によってではなく、見られる方向に応じて特徴付けられており、一義的には特徴づけられていない。

9 「われわれは常に無限の過程のさなかに立つ」(XXXIII, 28)という表現が見られる。

10 「U」はUprozessの略で、このUprozessは「原現前が生じてくる意識過程」だと解釈し、また「U_x」は任意の時点xの「U」だと解釈した。

これは、ある瞬間の意識(予持的/把持的区間・原現前の位相)と同義であろう。なお、U_xが複数形で表記される場合があり、一つの解釈として、これは複数の時点xが想定されているためだと考えられる。

11 たとえば「以上のことは、U_xの特別な構造は配慮されない、ということと意味する。しかし、U_xがU_yへと、そして各々のUが、ひとつの方向に関して、より新しいUへ、しかも可逆的でない仕方において、移行するという根本特性は配慮される」(XXXIII, 31)という記述が見られる。「U_xの特別な構造」とは、ある瞬間における予持・原現前・把持のことだと考えられるが、ここではその構造が配慮されない一方で、意識が「可逆的でない仕方」において「移行する」ということは配慮されるとされている。

12 この不可逆的秩序はテキスト²第四節の冒頭から念頭に置かれている。フッサールは、「永遠の」中断されない過程」が順序的秩序と不可逆性を持つということを指摘し、上記の議論をこの前提に基づいて組み立てている(vgl. XXXIII, 31)。なお、第四節の最初の文においては原過程が「予持的連続体」であることが指摘されており(vgl. XXXIII, 30)、この不可逆性が意識に対する予持との関連を持つっていると解釈できる。

13 A・B予持は「予持の二重の意味」として常に協働しており、B予持がもたらす「今」も当然A予持の不可逆的秩序のなかに組み込まれる。ゆえに、諸々の「今」もまた不可逆的順序に従って並び、かくして「今」の不可逆的連続である「現象学的時間」が成立する。

14 個体化の問題には、知覚対象の存在規定「客観的時間」(図表において横軸で表現される時間)が大きく関係する(谷徹、「意識の自然」、勁草書房、1998年、324頁以下参照)。このことから、個体化の問題には「所与性」に関わるB予持の関与が予想されるが、紙幅の関係で今回は指摘のみに

とどめる。

15 本論文を準備する段階で、三村尚彦、和田渡、小林道太郎、鈴木崇志、山口弘多郎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ます。

(柳川耕平・やながわ こうへい・立命館大学)

マックス・シェーラーにおける「感情の哲学」

横山 陸

はじめに

『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（1913/16年）においてシェーラーが展開した価値感情論は、価値が主観や対象の自然的性質から独立に存在することを認める強い価値実在論と見なされることが多い（vgl. Döring 2009: 49; Vendrell Ferran 2013: 83）。シュネーデルバッハによれば、こうしたシェーラーの価値感情論は、そもそもカントやフィヒテの当為概念の代替として登場してきた価値が、妥当するだけでなく存在することまで認めてしまうにも関わらず、そうした価値の存在によって当為を基礎づけることに成功していないという（Schädlebach 1983: 230 f.）。さらにシェーンリッヒは、こうした価値の存在性格を批判する。「シェーラーは価値の客観性に固執するあまり、性急にも、自由に浮遊する「価値の」即自存在を想定している」（Schönrich 2008: 97）。たしかに、そうした存在はマッキーの言う「奇妙な」存在に他ならないように思える（Mackie 1977: 43 f.）。実際、シェーラー自身も「価値性質」が「理念的存在」であり、「この性質がそのうちに現出する財物（das Gut）世界の実在から「中略」全く独立した、財物世界の経験にとってア・プリオリな」存在であると述

べている（GW2: 37 f.）。しかし、音喜多やクジナートが指摘するように、価値性質は価値自身から区別されねばならない（音喜多2011: 16; Cusinato 2012: 140）。シェーラーによれば、価値自身は財物のうちにはじめて「現実」化され、それによって「感得する意識のうちに現出可能でなければならぬ」という（GW2: 43, 270）。それゆえに、シェーラーの価値感情論は、価値とそれを感得する主観との志向的相関を扱う現象学なのである。志向的相関という観点からは、現代の価値感情論、たとえば傾向主義や感受性理論のうちにも見いだすことができるが、これらの理論では、主観の感受性の役割はもっぱら価値への反応に求められる。これに対して、マリガンやヴェンドレル・フェランが強調するように（Mulligan 2004: 218; Vendrell Ferran 2013: 84）、シェーラーは感受性に価値の把握という役割をも認め、そのために感情の感得作用（Fühlen）と感情状態（Gefühlszustand）という二つの契機を区別している。すなわち、私たちは価値を感得しつつ把握し、その把握した価値に或る感情状態によって反応する。ところが、シェーラーはさらに、このように把握されうる諸価値の間に、聖価値、精神価値、生命価値、感性的快価値という四つの価値様態か

ら成るアプリアリな価値の位階秩序が存在すると主張する (GW2: 44, 122 ff.)。この価値の階層性のテーゼは、シェーラーの価値感情論の中心テーゼであると同時に、最も批判されるテーゼでもある (vgl. Spiegelberg 1969: 256)。たしかに、アプリアリな価値の位階秩序が存在するというのは、今日ではあまりにもアナクロニズムな発想かもしれない。

しかし、本稿はむしろこの価値の階層性のテーゼを解釈することを通じて、シェーラーの価値感情論のアクチュアリティを呈示することを企てたい。そのために、まずシュネーデルバッハとシェーンリッヒの批判に対して、シェーラーが価値把握としての価値感情の体験を具體的にどのように分析しているのかを追いつつながら、シェーラーにおける価値の存在性格を明らかにし、そこから当為がどのように導出されるのかを示そう (第一節)。次に、こうした価値感情の分析を、ヴィンデルバントおよびシェーンリッヒの価値の超越論哲学と比較することを通じて、シェーラーにおける価値の階層性を、価値経験のスペクトルとして解釈することを試みよう (第二節)。

第一節 価値の存在性格と当為

シェーラーによれば、私たちは価値を感じつつ把握する。こうした価値把握とは、どのような感情体験なのだろうか。現代の「感情の哲学 (philosophy of emotion)」とりわけ感情の認知説 (cognitivism) においては、感情に価値評価的な要素があることを認め、そうした価値評価に認知的基盤を与えるのが知覚だとされることが多い。例えば、目の前に鎖の外れた犬がおり、その犬が鋭い牙をもっていることを知覚し認知するからこそ、私はその犬を危険と価値評価し、恐怖

という感情を抱くのである」というように (vgl. Döring 2009: 43)。シェーラー自身も知覚 (真理把握 Wahrnehmung) と感情の価値把握 (Wertnehmung) とを類比的に扱っているが、興味深いことに、彼は両者の関係を逆の基礎づけ関係と考える。すなわち、感情における価値把握こそが、知覚を含めたあらゆる認識の基盤だと言っているのである (vgl. GW2: 206)。そもそもシェーラーにとって認識とは、様々な感覚や印象といった要素がまず与えられ、それらが主観によつて概念把握され総合されることによつて成立するものではない。むしろ所与のものは、ひとつの有意義な全体であり、それは主観によつて構成されたものではなく、対象の側に直接知覚されるものなのである (GW2: 85)。そして、こうした「所与性のための根源的現象」が価値だと言われる (GW2: 239)。日常において、私たちは対象をひとつの有意義な全体であると同時に、単なる事物ではない有価値な財物 (das Gut) として知覚している。シェーラーによれば、こうした財物は特定の価値のニュアンスを帯びており、まずそうした価値ニュアンスにおいて私たちに情緒的に与えられるという。例えば、私たちはある絵画を詳しく知覚し表象する前に、この絵画が帯びる「美しさ」という価値ニュアンスを感じつつ把握しうる。「対象そのものはまだ明晰判明でなくとも、その価値はすでに明晰判明でありうる」 (GW2: 40)。「ある対象の価値、ニュアンスは「中略」この対象から私たちに届く最初のものである。「中略」対象の価値は対象にいわば先行している。価値は対象の特殊な本性の最初の『先触れ (Boté)』なのである」 (GW2: 40)。価値が「先触れ」と言われるのは、例えば、絵画はその価値ニュアンスにおいて、――漠然としてではあるが――ひとつの有意義な全体として私たちに与えられ、そしてこの全体という輪

郭のうちで、はじめて絵画の各部分の詳しい知覚が可能となるからである。それゆえ、シェーラーは価値を「メディア」とも呼ぶ。この「メディア」において、対象ははじめてその形象内容や（概念的）意味を十全に展開する」（GW2：40）。このように、感情における価値把握によって、はじめて知覚や認識が可能となると、シェーラーは考える。だが、彼によれば、価値把握は認識だけでなく、意欲や行為をも可能にするという。この点をさらに考察してみよう。

シェーラーによれば、私たちは財物のもつ価値ニュアンスを感得しつつ把握することによって、同時にこの価値に動機づけられているという。「—単なる事物ではなく—価値としての価値、財物としての財物は、作用するものとして、あるいは動機づけるものとして体験される。それらは私たちを『魅了する』か、私たちに『反発を引き起こす』」（GW2：253）。例えば、私たちは美しい風景を前に思わず立ち止まってしまうたり、素晴らしい天気につられて家の外に出たりすることがある。価値はある種の要求性格（アフォーダンス）をもっている（vgl. 直江1994：104）。こうした価値に動機づけられた根源的な欲求をシェーラーは努力（Streben）と呼ぶ。「立ち止まる」や「家の外に出る」といった努力の目標（Ziel）は表象されることなく直接に目指されている。この目標が表象され、他の内容から区別された目的（Zweck）として定立されると、努力は意欲（Wollen）となる（GW2：52 f.）。意欲の目的は、実現されるべきものとして意欲に相対する（GW2：139）。例えば、風景の美しさという価値は、立ち止まって見たいという直接的な努力を動機づけるだけでなく、こうした美しい風景を保全したり、別の場所にも実現したいという意欲をも動機づけるだろう。その際、私たちの意欲が一次的に志向するのは「風景が

美しい」という価値態であり、二次的にそれを実現するための然々の行為がまた志向される（GW2：141）。このとき、「風景が美しい」という価値態は「そうあるべき」という当為の形式で私たちの意識に与えられる。他方で、然々の行為を意欲するためには、競合する別の努力や意欲が禁止されなければならない。こうした禁止される努力や意欲に対して、然々の行為への意欲は「なすべし」というやはり当為の形式を伴って私たちの意識に与えられる。シェーラーは前者の当為を「理念的当為」、後者の当為を「義務的当為」と呼ぶ。さらに意欲された行為に対する諸々の抵抗現象を考慮するなかで、意図（Absicht）や企て（Vorsatz）が形成される。こうした実践的熟慮を通じて、はじめて行為は遂行される。

以上のように、シェーラーにとって感情の価値把握とは、認識と行為とを可能にする基盤に他ならない。価値は行為を可能にするような動機づけという存在性格をもっており、この動機づけの連関において、「べき」という当為が導出される。価値および価値態は「そうあるべき」という当為の形式において意欲されるが、さらにこうした意欲や意欲する人格が善と呼ばれる（GW2：49）。つまり、シェーラーは「美しい」とか「おいしい」といった、いわゆる厚い価値が直接に感得され把握されると主張する一方で、当為や善といった薄い価値については、ムーアの直観主義よりも、スキャンロンのバック・パッシング理論に近い戦略をとっている。スキャンロン自身は善と価値一般を区別しないが、彼は善、いという価値を直接的な直観によってではなく、自然的性質によって理由づけられた賛成態度によって説明しようとする（Scanlon 2000：97）。それと類比的にシェーラーは、善、いという価値をその他の厚い価値への実践的な賛成態度である意欲によっ

て説明する。強い価値实在論であっても、傾向主義や感受性理論のような弱い实在論であっても、厚い価値だけでなく、善のような薄い価値の实在まで主張し始めると、实在論を擁護することはさらに難しくなるが (vgl. Darns & Jacobson 2006 : 206)、賢明にもシェーラーはそうした事態は避けている。

第二節 価値体験の観点としての価値とそのスペクトルの階層化

以上の考察から明らかなように、シェーラーにとって感情に価値把握はその他の認識や行為に先行し、これらの経験を可能にする。だが、価値は経験を可能にするだけでなく、この経験を特定の方角へと導く観点でもある (vgl. Cusinato 2012 : 141)。例えば、或る芸術作品が「美しき」という価値のニュアンスにおいて私たちに与えられると、この価値ニュアンスは私たちを美的経験へと導く。だが、同一の芸術作品が「聖性」という価値ニュアンスにおいて与えられる場合には、この価値ニュアンスは私たちを宗教的経験へと導くだろう。つまり、芸術作品がもつそのつどの価値ニュアンスを感じつつ把握することを通じて、私たちにはこの芸術作品の全体が輪郭として与えられると同時に、この芸術作品との価値経験の方角性がまた与えられている。価値とは、経験を特定の方角へと導く観点、すなわち価値経験のパスベクトイヴと解釈することができる。

観点としての価値という考え方は、シェーラーと同時代人の新カント派の哲学者ヴィンデルバントにも見いだせる。よく知られているように、シェーラーの価値現象学もヴィンデルバントの価値の超越論哲学も、ブレンターノの心理学の受容の上に成り立っている。ブレンターノは『経験的観点からの心理学』において、志向的な心理現象を

表象、判断、心情運動 (Gemütsbewegung) の三つのクラスに分類する (Brentano 1925 : 33)。心情運動という最後のクラスは、愛憎や関心とも呼ばれるが、様々な情緒および意志的な作用を包括している。この心情運動のクラスを、シェーラーは感情体験＝価値把握のクラスとして解釈し、その上に表象と判断という他の二つのクラスを基づけている。

ブレンターノ自身は、心情運動のクラスに属するすべての作用に、自らの価値対象に対する承認 (Anerkennung) および否認 (Leugnen)、すなわち賛成態度および反対態度という二つの根本様式を認めている。この点で、心情運動のクラスは判断のクラスと類似する。ブレンターノによれば、判断のクラスもまた、真として受け入れる (für wahr Annehmen) あるいは偽として斥ける (für falsch Verwerfen) という二つの根本様式をもっている (Brentano 1925 : 64 f. 34)。これに対して、表象のクラスは対象に対する態度という契機をもっており、むしろ態度をとるための材料としての表象内容を提供する。ヴィンデルバントは、対象に対する態度という契機をもった心情運動と判断という二つのクラスを価値判断 (Beurteilung) というカテゴリーとして統一する (Windelband 1884 : 170)。その際、両者の種差は価値の相違に求められる。ヴィンデルバントによれば、心情運動において機能しているのは、たとえば善悪という倫理的価値であったり、美醜という美的価値であったりするが、判断において機能する価値は真偽という真理価値だという。だが、いずれの場合にも対象の表象内容は、或る価値に基づいて是認 (billigen) されるか否認 (missbilligen) されるかする (Windelband 1884 : 175)。判断の場合にも「或る判断が肯定あるいは否定されるや否や、理論的な機能とともに、真理とい

「観点のもとでの価値判断という機能がまた遂行されている」と言われる (Windelband 1915: 31 f.)。ヴィンデルバントにとって、価値とは是認という賛成態度あるいは否認という反対態度をとるための観点として機能している。

シェーラーとヴィンデルバントとを比較すると、シェーラーが心情運動のクラスによって判断および表象という他の二つのクラスを基づけるのに対して、ヴィンデルバントは心情運動と判断の二つのクラスを価値判断というカテゴリーによって統合し、その基礎に、価値判断の材料としての表象のクラスを位置づけている。シェーラーはヴィンデルバントが真理を価値に還元してしまう点や、価値現象をその所与性においてではなく判断の次元において分析することを批判するが (GW2: 196 ff)、両者は価値を価値経験あるいは価値判断の観点と見なす点では一致している。価値は観点として、価値経験ないし価値判断を特定の方向へと導き、どのように経験ないし判断を遂行すべきかを指示する。だが、それは同時に、何がこの経験や判断のなかで価値ある (wertvoll) と見なされるべきかを指示することでもある。観点としての価値は、私たちに何がある価値あるものかという視野を切り開く。現代の価値哲学においては、ヴィンデルバントの超越論哲学を受容しながら、シェーンリッヒが自らの価値の超越論の中に、この価値の観点という契機を導入している。彼によれば、価値は条件だけでなく観点という契機からも分析されねばならないという。ある条件や状況において価値あるものが、別の条件や状況においても価値あるとは限らないように、例えば美的な観点において価値あるものが、経済的な観点においても価値あるとは限らない。それゆえ、価値の分析図式には、条件だけでなく観点が分析項として必要だとい

(Schönrich 2013: 322 ff.)。

こうした観点のスペクトルとして、アприオリな価値の位階秩序というシェーラーの構想を解釈することはできないだろうか。シェーラーは価値の位階秩序を構成する四つの価値様態として、感性的快価値、生命価値、精神価値、聖価値を挙げている。さらに精神価値の下位クラスとして、理論的価値、美的価値、倫理的価値があり、また感性的快価値は有用性つまり経済的価値を包括している (GW2: 111 ff.)。先に挙げた例をもう一度考えてみよう。或る芸術作品は「美しさ」という価値のニュアンスにおいて私たちに与えられ、私たちは美的経験へと導かれるが、同一の芸術作品が「聖性」という価値ニュアンスにおいて与えられ、宗教的経験へと導かれることもありうる。前者の場合には美的価値という観点によって、後者の場合には聖価値という観点によって私たちの価値経験が導かれているだけでなく、こうした観点から私たちは経験のなかで何が価値あるものかを了解している。さらに美的価値そのものも、ゴシック的な美的価値、アールヌーボー的な美的価値、表現主義的な美的価値といったように、様々な価値に下位区分できるだろう。そして、どの美的価値を観点としてとるかによって、何が価値あるものかは異なってくるだろう。そうした様々な個別の美的価値は、価値様態としての美的価値というスペクトルのなかに位置づけられる。さらにこの価値様態としての美的価値は、理論的価値、倫理的価値、聖価値、生命価値といった他の価値様態と共に、価値経験の観点のスペクトルを形成していると考えられる。ヴィンデルバントやシェーンリッヒの超越論哲学は、諸々の観点が並列関係にあると見なすので、或る観点が別の観点に優先するということはない。だが、シェーラーの現象学は、観点のスペクトルを垂

直に階層として考える。それゆえ、諸々の観点としての価値の間には高低の差があり、下から順に、感性的快価値、生命価値、精神価値（理論的価値、美的価値、倫理的価値）、聖価値という階層が形成される。こうしたスペクトルの階層化の利点は、感性的快や身体的欲求よりも精神的価値の方が高いという選好の問題をうまく説明できる点にある。

しかし、こうした観点としての価値の階層が客観的に妥当するかどうかは、どのように説明できるのだろうか。シェーラーは価値の高低について次の五つの基準を挙げている。すなわち、価値の持続性、分割不可能性、他の価値との基礎づけ関係、価値がもたらす満足の深さ、価値を直観する際の自然身体組織への依存性という五つの基準である（GW2: 107 ff.）。このなかで最も確からしい基準は、自然身体組織への依存性（現存在相対性）という基準である。この基準によれば、感性的快価値や生命価値という価値様態に属する価値、たとえば感性的な快や身体的な健康という価値は、人間の身体組織なしには感得されえない。それゆえ、身体組織を直接媒介せずに感得されうる精神価値や聖価値よりも感性的快価値や生命価値の方が低いという。ここで重要なことは、価値を感得しつつ把握するという価値感情の志向性が、純粹な意識の構造ではなく、身体をもった具体的な人間の構造であることをこの基準が前提としている点である。ここに、シェーラーによる現象学の間人学化の特徴が見られる。志向性は、志向作用と志向対象との相関構造として説明されるが、シェーラーは価値感得という感情の志向作用を、身体、生命、精神の各層から成る階層的体制をもった人間の志向作用として構想する（GW2: 331 ff.）。そして志向対象である諸価値の階層は、この志向作用における人間の階層的体制

に相関する。身体や生命の層をもつのは人間だけでなく、例えば多くの動物がそうである。それゆえ、これらの動物も身体や生命の層に相関する感性的快価値や生命価値を感得しつつ把握することができ、こうした価値の観点から自らの環境世界において何が価値あるものかを認識することができる。だが、精神の層をもつのは人格としての人間だけであり、人間だけがこの層に相関する精神価値や聖価値を感得しつつ把握することができる。そして感性的快価値や生命価値という観点からだけでなく、精神価値や聖価値の観点からも、世界において何が価値あるものかを認識することができる。したがって、人間は自然な身体組織とそれに対応する感性的快価値および生命価値のみに制限された環境世界を超えて、「世界に開かれてゐる（weltoffen）」とシェーラーは言う（GW9: 32）。

結論

以上から、シェーラーの価値の階層性のテーゼは次のように解釈できるだろう。すなわち、あらゆる価値は主観による単なる投影や構成ではなく、世界の側に、その財物のうちに存在する。この財物の価値のニュアンスを感得しつつ把握し、この価値の観点から経験を遂行し、世界を眺めることができるのは、それに対応する体制を具えた存在者だけである。人間はその体制の階層性のおかげで、他の生命存在者よりも多くの価値に開かれており、それゆえに環境世界を超えた世界にも開かれている。このように価値経験の観点としての価値のスペクトルの階層性が、人間の体制の階層性に基づくのであれば、シェーラーの価値の階層性というこのテーゼは、アナクロニズムではなく、ある種の一人間学的な一準自然主義的な価値の説明方式であると言え

をさへん。

参考文献

- * シュレーラーのテキストからの引用と参照は、ヤン・P・Max Scheler, *Gesammelte Werke* (=GW) にあづかる。
- 音喜多信雄 (2011) 「ブント・シュレーラーの価値倫理学の現代的意義」『フロンティア・フロンティア』43巻 13-27頁。
- 河上耕雄 (1994) 「意欲と仁義」『倫理哲学』43巻 101-118頁。
- Brentano, F. (1889) , *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig.
- Ders. (1925) , *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Bd. 2, Leipzig.
- Cusinato, G. (2012) , *Person und Selbsttranszendenz*, Würzburg.
- Darms, J. & Jacobson, D. (2006), *Sensitivity Theory and Projectivism*, in : D. Copp (Hrsg.) , *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, 186-218.
- Döring, A. S. (2009) , *Allgemeine Einleitung : Philosophie der Gefühle heute*, in : ders., *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main.
- McDowell, J. (2002) , *Value and Secondary Qualities*, in : ders., *Mind, Value and Reality*, Cambridge, 131-166.
- Mackie, J. (1977) , *Ethik*, Stuttgart.
- Mulligan, K. (2004) , *Husserl on the logic of Valuing, Values and Norms*, in : B. Cennit (hg.) , *Fenomenologia della Ragion Practica. Letica di Edmund Husserl*, Neapel, 177-225.
- Scanlon, T. M. (2000) , *What We Owe to Each Other*, Cambridge.
- Schnädelbach, H. (1983) , *Philosophie in Deutschland 1833-1933*, Frankfurt am Main.
- Schönrich, G. (2008) , *Optionen einer philosophischen Werttheorie*, in : *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 33 (2) , 97-124.
- Ders. (2013) , *Kants Werttheorie? Versuch einer Rekonstruktion*, in : *Kant-Studien*, 104 (4) , 321-345.
- Spiegelberg, H. (1969) , *The Phenomenological Movement*, Bd. 1, The Hague.
- Vendrell Ferran, I. (2015) , *Tatsache, Wert und menschliche Sensibilität*, in : M. Ubbiali (hg.) , *Feeling and Value, Willing and Action*, Cham, 141-162.
- Ders. (2013) , *Moralphänomenologie und gegenwärtige Wertphilosophie*, in : *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61 (1) , 73-89.
- Windelband, W. (1884) , *Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil*, in : E. Zeller (Hrsg.) , *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie*, Freiburg, 167-195.
- Ders. (1915) , *Was ist Philosophie? Über Begriff und Geschichte der Philosophie*, in : ders., *Präludien*, Bd. 1, Tübingen, 1-54.

* 本稿は日本学術振興会特別研究員とつづ文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費）の交付を受けて行った研究成果の一部である。また日本学術振興会・スイスETH Zurichとの交流事業・Young Researchers Exchange Programme between Japan and Switzerland 2016の研究成果の一部にあづかる。

（横山陸・キリヤチ）りへ・一橋大学・日本学術振興会

八重樫徹著『フッサールにおける価値と実践 善さはいかにして構成されるのか』（水声社、二〇一七年）

鈴木 崇 志

「よく生きることとは何か」。これが倫理学の最も大きな主題であることに異を唱える人は少ないだろう。（一五頁。以下、本書の頁数は括弧内に示す）

この一文から始まる本書は、フッサールの倫理学についての優れた研究文献であるとともに、倫理学一般の——ひいては私たちの生の——根本問題を真摯に考え抜いた著作でもある。本書の著者である八重樫徹氏は、これまでに氏が公表してきた卓越した業績を支えとしつつ、本書において、満を持してフッサールの倫理学の包括的な再構成に取り組んでいる。その取り組みの中で提示された綿密かつ独創的な解釈は、間違いなく、この分野における今後の研究を先導していくものになるだろう。また他方で、著者のまなざしは私たちひとりひとりが送っている日常的な生にも向けられている。「あとがき」での述懐を借れば、本書は「人が生きることについての本」（三〇七頁）でもあるのだ。このひたむきな姿勢が本書に豊かな含蓄を与えていることについては論を俟たない。

そして著者は、冒頭で掲げた問いに対して、フッサールの倫理学の

中心的主張を要約して即座にこう答える。すなわち「よく生きるとは理性的に生きることだ」（一五頁）と。そこで、フッサールが提示したこの答えの内実と論拠を「フッサール倫理学を価値と道徳にかんする一つの体系的理論として、合理的に再構成しようと試みる」（三二頁）ことによつて説明することが、本書の目的となる。

この目的を達成するために、本書は大きく分けて二部構成をとる。第一部「フッサールの価値論」においては、価値一般に関するフッサールの理論を検討することで、私たちの生のよさを論じるための準備がなされる。まず第一章では、フッサールが何かに価値があるとみなす作用、すなわち価値を志向する体験を「評価作用（*Werten*）」と呼んでいることが確認され（四〇頁）、この評価作用の位置づけが「論理学研究」以来の作用（志向的体験）の分類をめぐる問題と関連づけて論じられる。フッサールは『論理学研究』においては評価作用を非客観化作用（固有の対象をもたない作用）と見なしていたのに対し、後に彼は評価作用を客観化作用（固有の対象に関係する作用）と見なすことになる（四一頁）。著者によれば、このような見解の変化は、評価作用がもつ『対象の実際の価値』との規範的な関係』を説明する

ためには避けて通れないものである（六九頁）。なぜなら、評価作用が適切か否かはそれが実際の価値に適合しているか否かによって決まる以上、そのような評価作用の特徴を説明するためには、評価作用が価値という固有の客観をもつことを認めねばならないからだ。そこで第二章では、評価作用と価値の関係を説明するための理論として、超越論的観念論が導入される。著者によれば、超越論的観念論を具体的に展開することは「構成分析をおこなってみせることにほかならない」（九四―九五頁）。そして構成分析とは、「あるタイプの対象を本来的に与える作用のタイプについて、その正当性条件を明らかにすること」である（九一頁）。例えば、事物というタイプの対象を本来的に与える作用のタイプは、フッサールによれば「知覚（*Wahrnehmung*）」である。そしてこの知覚と類比的に、彼は、価値というタイプの対象を本来的に与える作用のタイプを「価値覚（*Wertnehmung*）」と呼ぶ（一五一頁）。よって、この価値覚という作用に即して価値の構成分析を行うことがフッサールの価値論の主題なのである。そしてプレントナーの価値論の紹介を行う第三章を踏まえ、第四章では、いよいよこの主題が本格的に扱われる。そこにおいて著者は、フッサールの未公刊草稿の読解、および彼と同時代あるいは現代の哲学者との比較を通じて、価値覚に関する独自の解釈を提示している。

そして本書の第二部「フッサールの道徳哲学」は、第一部で展開された価値一般の構成分析を踏まえ、ふたたび冒頭で掲げられた私たちの生のよさについての問いに立ち戻り、その「よさ」の構成分析に焦点を当てている。ところで著者は、『何をなすべきか』あるいは『どのように生きるべきか』に坎んすることがらを指すときに『道徳的』という語を用いる（二六八頁）とした上で、第二部を導く問いを、「道

徳的な善さがいかにして構成されるのか」という問いに限定している（三四頁）。そしてこの問いへの答えは、（私たちが可能な選択肢の価値をそれぞれ評価した上でそこからなすべき行為を選び、それを意志する）という場面に即して探求される。第五章で述べられているように、フッサール自身は、そのような可能な行為の範囲を「実践的領野」と呼び、そこで最も価値のある行為を意志することを命じている。そのような「汝のそのつどの実践的領野全体のうちで達成可能な善のうちの最善をなせ」という命令こそが「絶対的当為の形式的条件を表している」のである（二〇二頁）。ただしこれはあくまで形式的なものにすぎない。実際の選択の場面においては、さらに私たちの生を織り成すさまざまな要素を考慮せねばならないだろう。そのような要素として挙げられるのは、例えば「使命（*Beruf*）」（特定のタイプの価値を一般的に目指す態度、あるいはそこで目指される価値タイプ）や「愛の価値」（理性的な価値比較によらずに、比較不可能なものとして対象に帰せられる価値）などである（二〇九、二三六―二三七頁）。すると、これらの要素を取り込んだ上でフッサールの倫理学を一貫した仕方でも構成できるか否かが問題となるだろう。そして著者は第六章において、そのような再構成が可能であると主張している。すなわち「愛や使命という現象を重視することは、フッサールの合理主義的倫理学を脅かすどころか、むしろそれを、より生の事実性を考慮に入れた現実的なものにするのである」（二五二頁）。この主張を導くために、著者はフッサール自身の「理性信仰」（二二四頁）という考えではなく、コースガードの「実践的アイデンティティの理解」（二四八頁）という考えを援用している。これはフッサールの思想を現代倫理学の文脈に置き入れることを可能にするという点で卓見と言うべきだろう。し

かし、著者自身が終章で述べているように、「それ（『フッサールの道徳哲学』）を一つの体系的な道徳理論に仕上げるには、まだ多くの課題が残されている」（二六四頁）。この課題は、著者のみならず、本書の歩みを共にすることで多くの刺激を受けた私たち自身にとっての課題でもあるだろう。

以上、本書の概要を雑駁ながら私なりにまとめてみた。以下では、本書における具体的な論述に立ち入り、論点となると思われる箇所を挙げた上で私見を述べてみたい。

（一）価値覚の正当性条件

本書の第四章においては、感情に関する「把握説」（感情はそれ自体として価値の把握でありうるという説）と「反応説」（感情はあらかじめ把握された価値に対する反応であるという説）の比較を通じて最終的に把握説が支持され、「価値覚は感情にはかならない」という解釈が提示されている（一六〇、一七一頁）。その際に著者は、この解釈を導く過程で、知覚と価値覚（＝感情）の類比が成り立たない点を幾つか考慮している。特に私が注目したいのは「感情には理由が問えるが、知覚には理由を問えない」（一六六頁）という点である。この点に関して、著者は感情を〈対象の非価値的性質に反応しつつ、その価値的性質を把握するような体験〉と解することによって説明しようとしている。つまり、すでに知覚によって把握されている非価値的性質（例えば犬の噛みつきのような様子）への言及が、それらの性質への反応である感情（例えば犬への恐怖）の理由となるのである（一六六―一六八頁）。ただし著者は、後に感情の正当性条件の中に、「非価値的性質」のみならず、「対象の価値が問題になるときの尺度ないしアス

ペクト」（広義の観点）と「対象と主体が置かれている文脈」をも含めて（一七六頁）。すると、そのようなアスペクトや文脈も、感情の理由となると考えてよいように思われる。著者が挙げている例（二七四―二七五頁）にならうて言くと、イスラム教徒が宗教的観点に立つときに豚肉食について抱く嫌悪感の理由の一つは、彼（女）が宗教的観点に立っている（かつ、当該の宗教においては豚肉食が禁じられている）ことだと言つてよいように思われる。すると、例えば栄養学的観点へと移行するなら、彼（女）の抱く嫌悪感は正当な理由を失うだろう。

ここでさらに私が問いたいのは、非価値的性質・観点・文脈のすべてが特定の感情をもつ正当な理由を与える場合に、それでもなお私たちはその感情をもてないことがあるのではないかということだ。著者自身が述べているように、その場合に言えるのは「しかじかの感情をもつべきである」（一七六頁）ということだけである。だが実際にその感情をもつか否かは多分に個人の性格や信念に拠っているだろう。噛みつきのような犬の様子が錯覚であることが判明したあとでも、犬への恐怖を抱き続けることがあるかもしれない。栄養学的な観点から豚肉食の価値を把握しつつも、豚肉食への嫌悪感を消せない人もいるかもしれない。ではそのとき、感情と理由のどちらが間違っていると考えばよいのか。ここで私たちはジレンマに直面する。感情が間違っているのだと考えると、感情を価値覚と見なすという把握説の主張は揺らいでしまう。なぜなら、感情こそが価値を本来的に与える作用だとすれば、その感情をもつ正当性条件が満たされているにもかかわらず当該の感情が生じないのは奇妙だからだ。他方で理由が間違っているのだと考えると、構成分析の試みが困難にぶつかる。なぜなら、あ

る対象について抱く感情が個人ごとに千差万別だとすれば、その正当性条件を特定することは、知覚の正当性条件を特定することよりも遙かに難しくなるからだ。このジレンマは私の誤解によるものに過ぎないだろうか。あるいはそれは、構成分析の枠内で把握説を支持する際に、避けて通れないものなのだろうか。

(二) 価値の相対性

これは(一)で言及された感情の正当性条件と密接に関わる問題である。著者によれば、感情の正当性条件には対象の非価値的性質・観点・文脈が含まれる。ということは、それらが異なっていれば抱くべき感情も変わる可能性がある。するとそれに応じて、感情の相関者である価値も多様であることになるだろう。つまり価値は、観点や文脈に相対的なのである。ただし著者は、そのような価値の相対性を認めただ上で、価値に関する客観主義を堅持できると考えている。つまり「価値は尺度相対的で文脈依存的な性質として、しかし客観的に、いわば世界のなかにある」とされるのである(一七六頁)。

しかし価値の相対性に関するこの主張をフッサールに帰属させてよいか否かには議論の余地がありそうだ。というのも、著者自身が引用しているように、フッサールが重視する意味での「客観的価値」は、特定の個人や集団だけが認めるものではなく、「誰もが感情と価値覚を通じて原的に把握できる」ものだとしていっているからだ(二三六頁)。著者はそのような客観的価値を「理想的な価値覚の相関者」、いいかえれば「中立的な評価者の観点から、事物や行為に帰属される価値」であるとしている(二三六頁)。しかし、そのような中立的な観点を認めてよいのだとすれば、あえて価値の相対性を主張する必要はなく

なってしまうのではないか。あるいは、もし現実に照らして価値の相対性を主張するのであれば、私たちの誰もそのような中立的な観点は立てないと考えるべきではないか。

(三) 客観的価値と愛の価値との関係

さらに、右で述べた客観的価値と愛の価値との関係についても、本書は独自の解釈を提示している。著者によれば、両者は固定的な区別ではなく、むしろ「自らにとつての愛の価値を批判し、正当化可能なものにしていく」という過程を通じて「愛の価値は、場合によっては客観的価値へと練り上げられていく」とされる(二五〇―二五一頁)。この解釈は、確かにフッサールが懸念していた二種の価値から導かれる当為の緊張関係を解消するという利点をもつ。しかし、そのような「練り上げ」が、著者が避けようとしている「愛の価値を客観的価値に回収する」(二五〇頁)という選択肢とどのように違うのかについては、さらなる説明が必要かもしれない。

フッサールの理解によれば、愛は感情の一種である(二四八頁)。すると、彼の倫理学において理性と感情の対立が特に先鋭化するのには、理性と愛の対立としてであつたはずである。そして、その愛もが、愛の価値の客観的価値への練り上げを通じて「正当化の態度に服する」(二八四頁)のだとすれば、結局のところ感情は理性に完全に従属するのだろうか。この問いについて考えることは、理性と感情の対立をめぐる古典的な議論におけるフッサール倫理学の位置づけを明確化することにつながるだろう。

このように敢えて私なりの疑問を提出してみたのは、読者とともに

丁寧に進めるといふ本書の著述スタイルに鼓舞されてのことである。本書が開いてくれた議論の場においてフッサールの倫理学の研究がさらに活性化すること、そしてそこでの八重樫氏の思索がますます実り豊かなものになることを期待しつつ、拙評を閉じたい。

(鈴木崇志・すずき たかし・立命館大学／日本学術振興会特別研究員PD)

佐藤駿著『フッサールにおける超越論的現象学と世界経験の哲学』

(東北大学出版会、二〇一五年)

葛谷 潤

「世界があり、事物があり、我々がいる。我々は、世界のうちで行動し、様々なことを経験し、世界について種々の知識を持つ」(i)。(1)。これらは我々が日常生活を営む上で自明の、また必要不可欠な前提だろう。しかしまさにこのような自明な事柄のうちにこそ哲学は問題を見いださざるをえない―そのようにフッサールと宣言することから始まる本書は、「物事が経験され、そうして世界が経験されるということ、これを理解する」(iv-v)という課題に捧げられている。氏が本書で試みているのは、『論理学研究』から『イデー』に至るまでのフッサールの思索の歩みを丹念に辿り直すことを通じて、彼の「超越論的現象学」をこの問いに対する答えとして、つまり「世界経験の哲学」として浮かび上がらせることだ。

まず本書の構成と内容についてごく簡単に確認しておこう。第一章『「論理学研究」における現象学と志向性』では、『論理学研究』時点のフッサールが作用の意味を作用(の実的内容)のスペチエスだと見なしていたがゆえに、事実真理(偶然的な経験的真理)を適切に特徴づけられる位置にいなかったことが指摘される。第二章「現象学の展開」では、『論理学研究』における現象学がいかにして「超越論的現象学」

と呼ばれるものに変化するに至ったのが、移行期の講義録を時系列順に読み解くことを通じて確認される。第三章「意味理論の観点から」では、フッサールの意味概念における変化が、とりわけその変化が明確に表れているとされる『意味論講義』に基づきつつ確認され、事実真理の問題を取り扱うために重要とされる基本的なアイディア群が紹介される。第四章「現象学的観念論」は、これらのアイディア群にすでに胚胎していた観念論を全面的に展開したものである。第五章「現象学的観念論を詳論することに充てられている。そして第五章「世界経験の現象学」では、それまでに論じられた現象学的観念論のアイディアと知覚経験に関する分析を総合し、佐藤フッサールのな世界経験の哲学が提出される。

さて、まず指摘したい本書の魅力の一つは、初期から中期に至るフッサールの一連の思索の道筋を、一つの問題とその乗り越えという形で統一にかつ説得的に描き出した点にある。とりわけ『論理学研究』の事実真理に関する問題点とその構造的原因を、フッサール自身がそれを自覚する過程とともに明瞭に定式化したことは、本書の解釈全体に見事な統一性と説得力をもたらしている。

本書に関して目を見張るもう一つの点は、本文中における徹底的なまでのテキスト内在性だ。アナクロニズムを避け説得的な解釈を行うためには、テキスト内在的な解釈が有効であることに疑いはない。しかし本書が際立っているのは、本文中に現れる問い、考察や批判、結論に至るまで、フッサールが述べているものとして筆者自身がテキストから取り出したもののみが現れるという点だ。もちろんこのことは、氏がフッサール以外の哲学者の議論やフッサールの先行研究に通じていないということの意味しない。真実はむしろその真逆であるということとは、注や補論に目を通せば明らかだ。にもかかわらず本文において氏が徹底してフッサールのみを登場させたのは、おそらく「哲学の知識はそれなりにあるが、フッサール現象学にはあまり馴染みがないという読者」(ix-x)に対して、フッサールの思索にいわば直に触れる機会を提供したいという思いからだろう。実際、この狙いは見事に成功しているように思われた。本書は専門書でありながら、同時にフッサールの思考のスタイルに触れる非常に良質の入門書でもある。

ただ、テキスト内在的な視点が有効な場面があることに疑いがないにせよ、過度の徹底は解釈内容を明確化するための手段を極度に制限しかねない。例えば通常の解釈論文では、現在誤りだとか強く論争的であると広く考えられている主張を解釈対象に帰属しているように見える箇所には、たとえ解釈対象が論点にしていなくとも、その論点を指摘した上で「帰属された主張は見かけよりも弱い主張だ」とか、「この主張は実は正当化できる」とか、「ここに誤りがあったとしても本筋の主張からは独立だ」など(お馴染みの)態度決定が続く。さもないと、読者は解釈者がどう対象を解釈しているかに関して戸惑ってしまうからだ。以下では、評者が本書で戸惑いを覚えた箇所の中から、テ

キスト内在的な視点の徹底に起因するように思われた論点を二つほど取り上げたい。

第二章において氏は、フッサールが『論理学研究』から『イデーン』の超越論的現象学へと至るまでに歩んだ道程を辿り直す際に、懐疑の可能性と理解上の明らかなさを同一視している。「どれほど断固とした懐疑の場合にも「私がどのように疑っているということ」は疑いもなく確かなのである。そしてこのことはどのようなコギタチオの場合にも同じである」(七五頁^②)というフッサールのデカルト的考察を含む箇所を引用した後、氏はこれを次のように解釈する。「認識の意味が理解されていない、認識がどうして成り立っているのかがわかっていないとしても、直接的に明らかな認識というものが確かにある。言い換えれば、それ以上その理解を問うことが不可能な認識というものがある。それは、私が認識しているという意識についての認識である。『中略』こうして絶対的に与えられていると言えるもの、それについてはいかなる疑いも無理解も可能ではないような仕方で見られるものへと自らの足場を固めること―これこそ、のちに「超越論的・現象学的還元」と呼ばれることになる手続きにはかならない」(七五―七六頁)。ここで氏は、フッサールの引用におけるコギタチオの懐疑不可能性をコギタチオの理解上の明らかなさと同一視し、これにより取り出されるものを探求の「足場」とすることを「超越論的・現象学的還元」の要諦だと述べている。その後も「確実に理解されているもの、直接的に見てとられているもの、絶対的に与えられているもの」(九二頁)のように同様の同一視が繰り返されることはあれ、その妥当性が問われることはない。

しかし、この同一視は妥当だろうか。少なくとも一般には妥当では

ない。「冷蔵庫に桃が入っているならば冷蔵庫は空ではない」ということは、「冷蔵庫に桃が入っている」ということより確実に（疑いえない仕方）知られうる。しかし前者の理解は後者を理解する足場にはならず、むしろ逆が成り立つ。では、経験の場合はどうだろうか。目の前に桃があるということが疑いえても、そのように私に見えること、そのような経験を私が持っていることは疑いえない（かもしれない）。しかし、このことは後者が何らかの理解の足場として機能するということを意味するのだろうか。

フッサル自身はともかく、我々が（少なくとも）「哲学の知識はそれなりにあるが、フッサル現象学にはあまり馴染みがないという読者」がこの同一視を疑問視することは自然だ。二十世紀半ば以降、この同一視は経験主義の隠された前提として批判され⁽³⁾、また現在に至るまでの大きな流れとして、世界についての経験は自然的世界の中に位置付けられて初めて理解されうると多くの人が考えるようになった。控えめに言って、問題の同一視は現在においてかなり挑戦的な主張だろう。しかし、氏がこの点に関してどのような態度を取っているのかに関する手掛かりは、テキスト内在性の徹底からくる制約のためか、見当たらないように見える。

二点目に移ろう。第三章第五節において氏は、パトナムの周知の双子地球の思考実験の直示詞版と呼び得るものをフッサルのテキストから取り出す。それによって指摘されるのは、二人の主体が発する「これはFである」という形式の判断の「これ」の指示対象が異なり、したがって問題となる命題が異なるが、しかし両者がその直示詞の使用において基づく内的なものは質的に全く同一でありうるということである。

この点を指摘することにおける氏の狙いは二つだ。一つは、『論理学研究』の問題点を明確化することである。氏によれば、『論理学研究』の立場では作用を対象に関係させる意味は作用の内容的スペチエスであったため、先の事例を説明することができない。もう一つは、この問題点を超越論的観念論においてフッサルが克服したと論じるための準備である。

先の事例を説明する標準的な方針は、二人の発話が基づく経験が情報的・因果的に結びついている事物が異なるということに訴える。しかしこの方針をこの時期のフッサルに帰属することは無謀に思われよう。ここで氏がフッサルの解決として提示するのは次のようなものだ。その「システムを構成する各々の経験作用に基づく直示的な意味作用はすべて同一の意味を持」（一四三頁）ち、それゆえ同一の対象がそこにおいて「構成される」（一一六頁）、そう言った「カント的な意味での理念」（一四四頁）としてのみ理解できるような「可能的経験全体にわたる同一化」（一四四頁）のシステムを考える。すると、双子地球的な想定のもとで内的に区別できない二つの経験も、その二つの対象が異なるならば、それらは異なる同一化のシステムに属することになる。したがって、問題の二つの命題の違いは、この同一化のシステムの違いに訴えて理解できる。

ここでは、次の二つを区別することが肝要だ。第一に、多くの人が否定しないのは、（一定の大きさの）各々の事物の存在規定に関し、その可能的経験というものを考えることができるということである。双子地球のような大掛かりな例ではなく、もっと身近な例で考えよう。体育館で私を含む六人がバスケットボールのミニゲーム（三対三）をやっているとしよう。一人がシュートを打つ。全員がそのボー

ルを目で追いかけるながら、「これは入るぞ」と判断する。これらの直示的判断に基づく知覚経験はどれも同一の対象の可能的経験だろう。他にも、実際にはいないがそのコートの内外にいろいろな知覚能力を持った様々な可能的主体による可能的経験も考えられる。しかし第二に、多くの人が疑わしく思うのは、ここでフッサールが訴えることができる（と目される）ものだけで、これらの可能的経験を一つのシステムに属するものとしてカウントできるとのことである⁽⁴⁾。いずれにせよ、問題のシステムに関して一般に次のように問うことは自然だろう。二つの経験が属する同一化のシステムが同一かどうかは、（これらの経験が情動的・因果的に結びついている事物の同一性に訴えるのでなければ）何を基準に決定されるのか。この問いは、たとえばフッサールのテキストに見出されなかったとしても、問題のシステムを持ち出すことが先の事例の解決になると主張するならば、少なくともも解釈者は応答すべき問いに見える。

この点に関する氏の記述は非常に抽象的だ。しかし、双子地球的な事例において二つの経験が異なる同一化のシステムに属することは、一方の経験から他方の経験に「移行」（一四三頁）するような「可能的経験のプロセス」（一四三頁）を考えれば理解出来る、と氏がフッサールからの引用を交えつつ述べていることから、次のような解釈が可能かもしれない。「任意の二つの経験は、たとえ実際には連続していても、可能的な経験のプロセスまで考慮すれば連続させうる。ここで、二つの経験を連続させる可能的な経験のプロセスの中には、「同一化的」と呼ぶような仕方で連続させるものが存在するかもしれない。存在するならば、その二つの経験は同じシステムに属し、そうでなければ異なるシステムに属する。」しかし、先ほどの六人の

経験はもちろん、双子地球的な事例であっても、同時に生じた異なる経験（のプロセス）を可能的な経験のプロセスで連続させるとはどのようなことかは全く明らかではない。

以上、戸惑いを覚えた点を二点ほど批判的な形で論じたが、『論理学研究』の立場への問題提起から『イデー』における解決案の提示までをあくまでフッサールのテキストに内在的に描き出したことが本書にもたらした解釈上の統一性および説得力は特筆すべきものがあり、また様々なテキストに関する細やかな論点整理に関しては評者には学ぶところが非常に多かったことは改めて強調しておきたい。最後に、本書に関する植村玄輝氏と國領佳樹氏による書評論文、および著者による丁寧な応答論文が、『モラリア』第二十二号（東北大学倫理学研究会、二〇一五年）に掲載されていることを紹介したい。いずれも第四章以降の、本書評が直接は触れていない論点についての建設的かつ刺激的な応答となっている。

注

- (1) 括弧内は本書の頁数。本書からの引用に関しては以下同様。
- (2) フッサール全集第二巻三十頁からの引用の氏による訳。
- (3) 影響力の強かったものとして Sellars 1997 が挙げられる。セラーズの議論構造の簡潔な表現としては Brandon 2008, 12-14 が明快。Sellars 1997 に付されたブランドムによる読解の手引きも参照。セラーズの議論に気を配ったフッサール解釈としては門脇二〇〇二および荒畑二〇〇五がある。

- (4) 例えば Evans 1982, Chap. 9 は知覚や記憶に基づく直示詞の対象の同一性が、その際に基づいている状態が担う情報の内容ではなく情報源の同

一性に求められるべきだと詳細に論じている。

参考文献

- Brandom, Robert. *Between Saying and Doing*, Oxford University Press, 2008.
- Evans, Gareth. *The Varieties of Reference*, Oxford University Press, 1982.
- Sellars, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, 1997.
- 荒畑靖宏「信念と態度決定―知覚をめぐるフッサールとセラース」、『現象学年報』、一一号、日本現象学会、二〇〇五年、一二九―一三八頁。
- 門脇俊介『理由の空間の現象学』、創文社、二〇〇二年。

(葛谷潤・くずや じゅん・日本学術振興会)

フッサール『内的時間意識の現象学』谷徹訳について

村田 憲 郎

1. 難解な書

『内的時間意識の現象学』の谷徹先生による新訳が、ちくま学芸文庫より出版された。同文庫からのフッサールの新訳は『ブリタニカ草稿』『間主観性の現象学』（全3巻）についての刊行となり、いよいよ充実してきた感がある。

それにしても、評者もあらためて通読したが、難解な本だと思う。まずそもそものような問いが立てられて、その解決のためにどのような主張がなされ、その根拠がどのようになっているのか、ということが見えにくい。第一部にある問題提起らしきものもわかりづらいし、第二部以降は事象の記述に徹していて、何も主張していないようにすら見える。この難解さの一つの原因としては編集と公刊をめぐる特殊な事情がある（p.112）が、そうした事実的な事情を理解したところで、難解な内容が難解でなくなるわけではない。

そこでいわばフッサールに成り代わって、推敲・敷衍する必要がある。この点に関連して、哲学書の翻訳は「称揚」だとする訳者の興味深い見解が述べられるので、評者としてもまずはこの見解について考えてみたい。

2. 称揚としての翻訳

周知のように『内的時間意識の現象学』にはすでに立松弘孝先生の訳があり（初版一九六七年）、詳細な訳注を備え、特にフッサールと関連する当時の哲学者・心理学者たちについて今日なお読み応えのある解説があるほか、本文も訳語の配慮や表記法の工夫が見られ、すでに一定の水準に到達していた。今回の翻訳にあたっても立松訳はよく意識されたことと思う。というのも、新たな翻訳には既出の翻訳を質において凌駕するか、さもないければその翻訳方針を異にすることが求められるからである。評者自身、一冊の原書に対して一冊で完璧な翻訳書は原理的にありえず、より多くの翻訳書があるほうが望ましいと考えるが、そう言えるためにはある翻訳が別の翻訳に対して、少なくとも何らかの点で補完するものであることが前提であろう。

そういうわけで本書の「まえがき」では、立松訳の功績に触れた後、本書の翻訳上の二つの目的が挙げられている。「まず第一に、訳注をさらに増やし、さらに解説もつけて、原著を一般の（あるいはできるだけ多くの）読者諸賢に理解可能にする。第二に、ゆだねられた「今後の研究」に貢献しようとする」（p.16）。この目的のために、豊富な

訳注を付し、本文中には各種記号および補足の語を挿入したとあり、続けて以下の見解が述べられる。

「私は、「哲学」の翻訳は称揚(あるいは賞賛)だと考えている。総じて、翻訳では、ほぼ宿命的に、原著がもっているもののいくつかが埋もれてしまう。しかし、そうだからこそ、とりわけ「知」の貢献に関しては、あたうかぎり(言葉の流れの中に埋もれさせずに)浮かび上がらせることが、哲学的な翻訳の称揚だと思う」(p.16)。

一般に、単に敬意を払うことは、言葉を尽くすこととは必ずしも一致しないが、称揚・賞賛することは明示的な発話行為であるように思われる。そこで称揚としての翻訳を、低く評価し貶めることとはなく、むしろ同じく原書の尊重という態度をとりながら、諸解釈に対するある種の静寂主義とでも言うべき禁欲的な翻訳、必要最小限の逐語訳に徹した翻訳と対比してみよう(現実にはそんな本はないかもしれないが)。翻訳の本質的な決定不可能性、あるいは少なくとも現実的な理由から目下の翻訳者の手に負えない多様な翻訳可能性が予想される場合に、抑制した最小限の訳という方針がとられるかもしれない。しかしこの場合、最大公約数的な解釈にとどまり、事象の核心に迫りきれないというリスクがある。

これに対して訳者がここでとる「称揚」としての翻訳は、褒め称えるかのように言葉を尽くして説明すること、選択し特定の訳語にコミットすることで限定的な解釈を与え、いわばその事象の輪郭を「浮かび上がらせる」ことであるだろう。むしろこちらの方針にもリスクはあり、選択された解釈が誤っている可能性は当然あるし、また言葉

を尽くしすぎて要点がかえってぼやけることもあるだろう。しかし批判するにしても限定的でないものは批判しにくいことから、この限定性を引き受けることが、後世からの批判的な訂正を可能にするはずだ。かくして訳者は、「一般の読者諸賢に理解可能にする」ことと「今後の研究に貢献する」ことを同時に目指すことができた¹⁾。

そう考えれば、後世からの批判もまた、哲学の前進に貢献する言葉の営みであるのだから、訳者の言うように「称揚と批判とは全く別のことでなく、むしろ絡み合って活動している」と言える。ところで、ここで称揚の対象になっているものは何かと問うならば、それはすでに原書で語られる言表通りの内容ではないだろう(実際訳者はフッサール自身の叙述が不十分だと述べている)。むしろ原書も訳書も解釈もその批判も含めた哲学的議論の総体を通じて見えてくるような、哲学的な事象そのものが目指されており、それに対する称揚ということになるのではないだろうか。

3. 称揚の例

ではこの方針はどの程度達成されているだろうか。これは実際に本書を読むとわかるが、本文中の語句の挿入と、脚注におけるもろもろの解釈可能性の明示化は、他に類を見ないほどの徹底ぶりだと言つてよい。

一例を挙げよう。予期と想起の相違が論じられる二六節(p.169)において、予期は「逆立ちした *umgestüpt* (＝折り返された、反転した)」想起であるという表現がある。これを評者はこれまで、予期は未来志向であり、過去志向としての想起とは逆方向だという陳腐な事実を述べるもので、むしろ未来志向と過去志向との非対称性を隠蔽す

る不適切な表現だと考えていた。しかし本書での訳は以下の通りである。

「そうであるかぎり（＝両者が現下の生き生きした今に末端を持ちながら逆方向に展開していくかぎり）、予期直観は逆立ちした想起直観なのであり、それ（＝逆立ちした）というのは、想起直観の場合には、（現下の）今志向は（想起のなかの）出来事過程に対して（より過去方向に）「先」行せず、（より未来方向に）後続する（のに対して、予期直観の場合には、現下の今志向が予期直観のなかでの出来事過程に対して後続せず、先行する）からである」（p.169）。

確かに、想起には、その対象となる出来事を志向する面と、私の過去である以上その経過をたどれば必ず私がいる今にたどり着くはずという具合に、今と関係する志向を持つという面との、二面性があることが前節で言われている。予期もまた二面性をもつと言えるだろう。つまり一方に今において未来を志向するという意味で今と関係する志向があり、他方で未来の出来事への志向がある。ところが想起の場合は、出来事志向によって出来事が同定され現出してきたのちに、その出来事が今と関係づけられるのだが、予期の場合はその反対に、今と関係する志向が先行して、そののちに出来事そのものの志向が顕在化する、というのである。

これは強い解釈であるが、前後の文脈からすれば同意可能である。動詞 *unzustippen* には桶などをひっくり返す、袋などを裏返しにするなどの意味があり、むしろ未来志向と過去志向の非対称性を適切に表現しているのではないかと思えてくる。

他にも脚注を見ると、「……と解釈しうる。しかしまた……とも解釈しうる」という具合に、複数の解釈が可能である場合には、できるだけ各選択肢を明示化しようとする姿勢が目を引く。ここには、曖昧さはある程度複数の一義的な解釈に分解しようという訳者の信念がうかがえるし、今後本書の個別の箇所について議論になった場合、この脚注は研究の進歩に寄与するにちがいない。

4. 「見よ」！ 記述ということ

先に本書の難解さの理由として、記述ということについて言及した。ここで記述について評者の考えを述べたい。その手引きとして、訳者解説にもある（p.650）本書の中心的な問題の一つ、メロディーのような時間の経過を含む持続的対象はいかにして可能になるかという問題をとりあげよう。

例えば「ド・レ・ミ……」というメロディーが聞かれるとき、各音が単にそのつど個別に聞かれているだけではなく、音高が上昇していく感じをもつ。メロディーの成立に不可欠なこの感じを説明するためには、一方で瞬間ごとに現在の音のみが聞かれているのではなく、それとあわせて過ぎ去った音が聞かれているのではない。しかし他方で過去の音が現在の音と現在において同時的なものとして聞かれるのであれば、メロディーではなく和音になるはずだから、単に現在の音が過去の音と並存するのではない。経過したとはまさしく過ぎ去っていまは存在しないということに他ならない。ではいったいどういうことなのか。まさしくこういう場面で、フッサーは「見よ」と呼びかける（三八節、p.310。p.16も参照）。この事情を評者なりに説明してみる。一般に「時間はいかにして構

成されるか」という問題に答えようとすれば、論点先取を犯さないために、時間と呼ばれるものの成立が時間でないものから説明される。そこで無時間的なもの、つまりある種の内容の現在における同時的並存から、現象としての時間的経過の成立を説明する説が生じるが、フッサールはそれらを出来すぎた物語として退ける。というのもそれは、そもそも無時間的なものからどういって時間が生じるのかというより深刻な謎を呼び寄せてしまうからである。そこでフッサールの客観的時間の遮断という措置が意味するのは、無時間的次元に立ち帰るということではなく、時間的なものの一般の経験を可能にするような意識のあり方を記述するのだが、その際に論点先取を避けるために、時間的な語彙を記述に使うことを差し控えるということにすぎない。

これは、時間という概念の要請に依拠して時間の可能性の条件を考えるということではない (p.62)。「時間がこれこれのものであるために、それを可能にする意識はこれこれではない」という推論によって事実問題と切り離された権利問題を追求するのではなく、意識は時間的な現象に向かうときに「現にそうしている」のである、この意識の振る舞いを記述し言表にもたらすのである。したがって、概念的規定の面から見ればいわば否定神学的な営みに見えるかもしれないが、記述とは現にそうなっていることを言葉にもたらすという、それ自身積極的な営みである。

しかし本書はひたすら記述にのみ関わっているわけではなく、論証も行なっている。例えば補遺IX (p.527)を見ると、意識が把持によつてはじめて可能になるのではなく、原印象がすでに「原意識」であるという主張が、一方では明証的に確認しうることとされるが、他方

では、仮にそうでないとしたら無限遡行が生じるという論法によつても正当化されているのがわかる。つまり記述によつて得られた主張内容が論証を通じて補強されているのである (谷先生はどこかでこの種の挙措を「確かめ算」と表現していたように思う)。このように「見よ」という格律は決して哲学的議論の放棄ではなく、論証を排除するものではない。

5. アウグスティヌスの言葉の意味

以上のことは、個体的事実性と本質法則性、現象学的記述とその成果である理論との関係などについて、再考を迫るだろう。ここで詳論はできないが、最後にこうした問題に示唆を与えそうな点を指摘したい。それは本書冒頭で引かれたアウグスティヌスの時間についての言葉「だれもわたしにたずねないとき、私は知っています。しかし、たずねられて説明しようとするとき、知らないのです」に関わる³⁾。

この文言を、フッサールは時間講義からまもない一九〇六／七年冬学期の『論理学および認識論序説』(Hua.XXIV)講義で二度引用していた。1度目は「形而上学的存在論」という学的領域が説明される箇所である。そこで彼は「存在者としての存在者」の学たる形而上学を、実在的なものについての学とも呼ぶが、これと経験科学との関係が問われる。経験科学はすべて実在的なものについての学であり、前学問的な世界把握や世間知を基盤にしているし、フッサールが「根本図式」(Hua.XXIV.96, 99)と呼ぶ、自然事物の特性や関係性の法則的規定およびそれについての認識諸体験のあり方を前提している。この根本図式に因果性や時間も属しているが、自然研究者はこの基盤に関する「究極的な批判的洞察を欠いている」(Hua.XXIV.98)。この欠如

は、精密な予見や法則的定式化を行う上での実践的有用性にとっては支障がないが、唯物論と観念論、実証主義と心的一元論など、さまざまな解釈を許している。そこでたんに相対的な存在学としての経験科学をこえて「決定的な存在学が存在しなければならず、「このラディカルな存在学、絶対的な意味での存在についての学が、形而上学である」(Hua.XXIV99)。まさにこの文脈で、根本図式に対する相対的な経験科学の態度を端的に表す言葉として、くだんのアウグステイヌスの言葉が引かれている。

2 度目には、客観化の諸形式を論じた箇所である。体験契機の個体化の分析が、超越的なものを遮断した上で、知覚の分析において行われなければならないと主張され (Hua.XXIV2545)、この分析の困難を強調するのに例の言葉が引かれる。ここから客観の個性性を時間位置の付与によって説明する議論が展開されているが、同じ議論が本書三一節にある。

こうした文脈の中で、あらためて事実と本質、記述と理論の関係について考えてみると、アウグステイヌスのこの言葉は、時間意識の現象学にとっても現象学一般にとっても、より具体的な意味を帯びてくるかもしれない。

注

¹ この二面性は訳語の選択にも伺える。例えば *Darstellung* を「描出＝提示」と訳したのは二種類の読者を想定してのことだろう。

² ここは近年ザハヴィがデリダの時間論解釈を退けるために依拠した重要な箇所である。cf. D. Zahavi, *Self-Awareness and Alterity*, 1999, Northwestern University Press, p.85-87. なおザハヴィの「原意識 *erlebensbewußt*」(本書

p.531、1行目)は、ある世代まで参照された年報／ニーマイヤー版では「無意識的 *unbewußt*」となっており、フッセリアーナX巻で修正された。立松訳も古い版では「無意識」と訳されているが、版を重ねる中で訂正されている。

³ N. de Warren, *Husserl and the Promise of Time*, Cambridge University Press, 2009 特に二章参照。

極楽にて——立松弘孝先生を送る——

野 家 啓 一

私が立松弘孝先生と最後にお目にかかったのは、二〇一五年の二月五日、今から二年半ほど前のことになる。この日は南山大学社会倫理研究所が主催する「社会倫理研究奨励賞」の最終選考会が開かれ、私が選考委員長を務めていた関係で名古屋へ向かった折である。

日出子夫人から、八十歳を越えた頃から先生がだいぶ弱られていると聞いていたので今回は遠慮しようと思っていたが、電話を差し上げたところ、先生がぜひ来て泊っていきなさいと言われていたとのこと、ご迷惑をも顧みず選考会が終わってから極楽二丁目のご自宅へ伺ったのである（小文のタイトルはこの立松邸の住所に由来する。私は名古屋出張の機会にはいつもお訪ねして泊めていただいていたので、失礼ながら勝手に「ホテル立松」と呼ばせていただいていた）。

その晩は先生も体調がよかったのか、お好きなドイツの白ワインをだいぶ嗜まれて深更まで歓談にお付き合いただいたが、それが先生と談笑する最後の機会になろうとは思ってもよらなかった。以下では四十年に及ぶ先生のご厚誼とご指導に感謝しつつ、私的回想を交えながら、現象学研究に捧げた先生のご業績を偲びたい。

1. 立松先生との出会い

私が立松弘孝先生と最初にお目にかかったのは、一九七五年七月末のことだったと記憶する。その当時、東大駒場の大学院生（科学史・科学基礎論専攻）であった私のところに、指導教官であった大森莊蔵先生を通じて南山大学に助手として赴任しないかというお話があり、その「面接」に伺ったのである。その頃の私は、南山大学がカソリックの大学であることも知らず、唯一の知識はそこに立松弘孝という現象学研究の第一人者がおられるということだけであった。

その日の名古屋は、まさに道路のアスファルトが溶けそうな暑さで、右も左もわからぬまま、ようやくのことで南山大学正門へ向かう「定年坂」（定年が近づくこと登るのが苦しくなるのでそう呼ばれていた）を登っていくと、当時哲学科長を務められていた宮内璋先生が、開襟シャツにパナマ帽という出で立ちで坂の途中まで迎えに来てくださった。面接というので私は少々緊張していたが、初対面の挨拶が済むと、宮内先生はやおら「君は吞めますか？」と切り出された。これが面接の第一問かと訝りながら「大森莊蔵の弟子ですので、酒に後ろは見せません」と答えると、宮内先生は満足そうに笑って食堂で

リンゴジュースをご馳走してくださった。

後から伺うと、私の前に哲学科に赴任していた藤田一美さん（東大名誉教授）がお酒の飲めない方だったので、酒飲みの宮内先生としては、次の人事では酒の飲める奴を探ろうと心に期すところがあったらしい。そのとき立松先生は学生部長の要職にあり、多忙を極めておられたので、姿を見せられたのは、宮内先生に学内の施設を案内していただき、文学部長（数学、科学哲学の卜部小十郎先生）との面接も済ませてからのことであった。額の汗を拭き、扇子をパタパタと使いながら「立松です」と自己紹介しつつ哲学科の談話室に入って来られたのが、中肉中背の気さくなオジサン（失礼）であったので、私はびっくりしてしまった。「立松弘孝」といういかめしい名前と、厳密無比のフツサールの翻訳をもって知られる現象学者というイメージから、私は勝手に長身瘦躯でメガネの奥から鋭い眼光が人を射る無口で気難しい学者を想像していたからである。私が南山大学からのお話を何よりも嬉しく思ったのも、立松先生のもとで現象学の勉強ができると考えたからにはかならない。

しばらくすると宮内先生が「暑いのでビールでも」と立松先生と私を大学近くのご自宅へ招いてくださり、まだ西日が射している時分から酒盛りが始まった。どうもこちらの方が本当の「面接」で、宮内先生としては実際に酒が飲める奴かどうか検分してみたかったようである。気が付いたところには、日もとっぷりと暮れ、奥様が用意してくださった冷えたビール・ダースはとうに空になり、宮内先生が大事に取っておかれた高級ウイスキーも飲み干すといった有様で、おまけに最終の新幹線の時刻が迫っていた。慌てて宮内邸を辞し、名古屋駅へ向かったが、私がいなくなつてから立松先生は「あいつは吞めるのは

いいが、少し吞みすぎじゃないか」と宮内先生におっしゃったそうである。

2. 立松先生の学恩

私はさいわいにも前記の面接をパスし、次の年（一九七六）の四月から南山大学に赴任したが、同時に宮内先生は文学部長に、立松先生は哲学科長になられ、文学部運営の柱として活躍されていた。まわりではお二人のことを「愚兄賢弟」と評し、両先生もそれを自認しておられたが、もちろん立松先生が「賢弟」であることは言うまでもない。そのころ立松先生のご自宅は、大学からも私の宿舍からもほど近い山手通三丁目にあつたので、私たち若手の教員は何かと理由をつけては立松邸に押し掛け、日出子夫人の手料理に舌鼓を打ちながら酒宴におよぶのが習いとなつていた。ある時など先生が原稿の締め切りに追われているのにもかかわらず（当時は「現象学ブーム」で先生のところにはひっきりなしに原稿依頼があつた）、「先生は二階で原稿を書いてください、私たちは下でお酒をいただきますから」などと言って深夜まで騒いでいたこともある。今から考えると先生と奥様にはまさに「地獄」ともいえる大変なご迷惑をおかけしていたのだが、ご夫妻は笑つてやりすごし、むしろ楽しんでおられるご様子だった（とこちらが思い込んでいただけかもしれない。それがやがて「極楽」に転居される遠因であつたかどうかは詳らかにしない）。今から思えば、誠に申し訳ないという一言に尽きるが、私たちにとってはまさに「極楽」の日々だったのである。

また先生のお宅にはひんばんに外国からの客人が来られていた。アンナ・テレサ・ティミエニエツカ女史、イゾ・ケレン教授、エドアル

ト・マールバッハ教授など現象学研究の重鎮をはじめ、南山大学に講演に來られたリチャード・ローティ教授など、そのたびごとに先生は私に声をかけてくださり、懇談の場を設けていただいた。そのおかげで私がプリンストン大学のローティ教授のもとに留学した折には、ティミエニエツカ女史が私たち夫妻をボストン郊外のご自宅に招いてくださったし、当時シカゴ大学で教鞭をとっておられたポール・リクール教授を囲む研究会にも誘っていただいた。まだ海のものとも山のものともつかぬ若造であった私に、国際的なネットワークを広げてくださったのは、まさに先生の濃やかなご配慮による。

さらに先生は私が現象学に興味をもっていたことから特に目をかけてくださり、毎週土曜日にご自宅でフッサールの『形式論理学と超越論的論理学』をテキストに講読会を開いてくださった。そのメンバーには名古屋大学の大学院生であった柴田正良さん（金沢大学教授）やOさんも加わり、終わると酒宴になるのが常であった。この演習は、当代随一のフッサール研究者からまさにマンツーマンのような形でテキストの読み方を取り取り教えていただいたようなもので、私がフッサールについて多少ともまともな論文を書けるようになったのも、この講読会のお陰である。

そのような経緯から、先生は『形式論理学と超越論的論理学』の共訳者として私をみず書房に紹介してくださった。大変ありがたい推薦であったが、数年後に私が東北大学へ転出し（そのときも先生は心を込めて慰留してくださった）、その後も国立大学の一連の大学改革（教養部解体、大学院重点化、法人化等）に巻き込まれることになり、翻訳に十分な時間を割けないような状況が続いた。そのため結局は先生の期待を裏切って共訳を辞退させていただくことになったが、これ

はいま思い返しても誠に申し訳なく、お詫びのしようもないことであった。それでも先生は、最後のお仕事として『形式論理学と超越論的論理学』の翻訳に力を注がれ、亡くなられる一年半ほど前に単独訳としてこの訳業を見事に完成されたのである。

もう一つ、立松先生から受けた学恩として特記しておきたいのは、勁草書房の編集者として哲学書の出版に腕を揮っておられた富岡勝さんに紹介いただいたことである。もちろん私の方でも富岡さんのことは、廣松渉先生の『世界の共同主観的存在構造』を刊行された辣腕の編集者としてそのお名前は聞き知っていた。その富岡さんが、おそらく後に立松先生を編集者として上梓される『フッサール現象学』（勁草書房、一九八六）の編集プランの相談だったと思われるが、先生のご自宅を訪ねて見えられたのである。

先生からはさっそく電話で呼び出しがかり、赴任したての若手研究者として紹介いただくとともに、先の編著の執筆者の一人として私を推薦してくださった。この『フッサール現象学』に寄稿した私の論文『意味論的還元』から『解釈学的還元』へは、私自身の哲学的歩みを振り返っても、一種の「解釈学的転回」を敢行したものであった。つまり、その論文を通じて、私は後の「歴史の物語り論」へつながるような一歩を踏み出せたのである。おそらく立松先生からすれば、フッサールの誤読に基づく現象学からの逸脱と見えたとはいえないが、先生はそれを暖かく見守り、さらに励ましてさえくださった。また、それが重要な機縁となり、私の最初の著作（『言語行為の現象学』および『無根拠からの出発』）は富岡さんの手で上木していただくことになったのである。

こう考えてみると、フッサール読解の手ほどき、国際的ネットワー

クへの紹介、著作刊行への糸口、など私が一人の哲学研究者として自立できるお膳立ては、すべて立松先生にしていたことになる。まことに、極楽へ足を向けては寝られない次第である。

3. 立松先生の業績

さて、個人的回想にばかりかまけてしまったが、この辺りで立松先生ご自身の業績に筆を移すことにしたい。先生の主たる業績は、私の見るところ、第一にフッサールの鍔骨の翻訳、第二に日本における現象学ルネサンスのリーダー、第三に「日本現象学会」の設立と育成の三点にまとめることができる。

最初のフッサールの著作の翻訳については、今さら贅言を要しない。一九六五年に刊行された『現象学の理念』（みすず書房、以下同じ）を皮切りに、『内的時間意識の現象学』（一九六七）、『論理学研究』全四巻（一九六八～一九七六）、『イデー』第二巻（二〇〇一、二〇〇九）、『形式論理学と超越論的論理学』（二〇一五）と続く一連の翻訳群はまさに壮観であり、フッサール翻訳の金字塔と言つてよい。とりわけ一九六〇年代後半に続々と刊行された翻訳書がなかったならば、日本における「現象学ルネサンス」はおそらく十年遅れてやってきたに違いない。

立松先生の翻訳は厳密かつ正確であるばかりではない。そこに付された訳注に見られる詳細な考証と博搜とはおよそ類を見ないものであった。例えば最初の訳書『現象学の理念』は、本文が百頁ほどであるのに対し、巻末の訳注は五〇頁を超えている。しかも、「超越論的現象学」や「構成」に付された訳注はそれぞれ二頁にも及んでいるのである。それゆえ、これらの訳注はほとんど立松先生個人による「現象

学事典」だと言つてよい。私たちの世代は、これらの訳注を手がかりに現象学の勉強を始めたのである。

こうした訳注を仕上げるために、先生はフッサールの用語法を確認する克明なカードを作成しておられた。一度先生の書齋を見せていただいたことがあるが、そこにはフッセリアーナから書き抜かれた膨大な数のカードがきちんと整理されてボックスに並んでいた。その丹念な作業の一端は「現象学用語の研究」1および2として公表されたことがある（『現象学研究会会報』4および5、一九七〇）。そこで取り上げられたのは「事象」「事象そのものへ」「志向」「志向性」など数項目にとどまるが、もしこの作業が継続されていたならば、先に触れた訳注と合わせて優に立松版「現象学事典」ができていたであろうにと惜しまれる。

次に日本における「現象学運動のリーダー」としての先生の業績に触れておきたい。立松訳によるフッセリアーナの翻訳刊行も呼び水となつて、一九六〇年代末から一九七〇年代にかけて、主要な哲学・思想関係の雑誌がこぞつて「現象学」を特集するようになる。わが国における「現象学ルネサンス」の幕開けである。手許にあるものだけでも、『理想』の現象学特集（一九六九年、理想社）、哲学云編『現象学』（一九七〇年、有斐閣）、『情況』現象学特集（一九七五、状況出版）、『現代思想』総特集「フッサール」（青土社、一九七八）など、関連する「身体」や「言語」も含めれば十指に余るほどである。立松先生は、これらの特集号のいずれにも力作を発表しておられる。まさに現象学の「顔」と言つてよい。そうした動きの集大成が『講座現象学』全四巻（弘文堂、一九八〇）の刊行にはかならない。この講座の編者は木田元、滝浦静雄、立松弘孝、新田義弘の四先生であり、立松先生を除く三名

が三宅剛一門下の東北大学出身者であることを考え合わせれば、当時の現象学研究において先生の存在がいかに大きかったかを推察することができるとはできる。

そうした現象学運動を牽引するに当たって、先生にしては珍しくパセティックな調子で客観主義的思考を批判し、現象学の意義を闡明した一文があるので、ここに引用しておきたい。

「このような客観主義的世界像は、われわれが日ごろ熟知し親しんできたはずの周囲世界から、その『親しさ』を奪い、われわれの日常生活とは疎遠な超越的な外界に変えてしまうのである。そこではすべての事物がわれわれから遠ざかり、独自の別世界を築きあげている。そればかりか、遂には人間存在すらも客観化され物に化されることによって、この私自身の存在さえも本来の私とは異なるえたいの知れぬ何かに変身するのである。これこそ、カフカの『変身』やリルケの『マルテの手記』が描き出した、表面平凡なありきたりの日常生活の中から生れる現代の恐怖であり、主体性を剥奪され、周囲のものとの親和を喪った現代の小市民は、身の置きどころなく、ひとり外界の脅迫に身をさらすのである。現代人の精神的状況特徴づける孤独も不安も恐怖も、すべて究極的にはこうした客観主義的思考態度に由来すると言わねばなるまい。」（『現象学の現代的意義』、『朝日新聞（中部版）』一九七〇年十月十四日、『現象学研究会会報6』一九七一年再録）

立松先生の厳密無比なフッサールの翻訳と現象学運動への献身の背後に、このような生き生きとした問題意識があったことを、われわれは忘れるべきではないであろう。こうした文章をはじめ、先生が現象

学の方法や課題、フッサールの思想展開について論じた論考はかなりの数にのぼる。それらを著作に纏める話も一つや二つではなかったと思われるが、先生の慎重な性格と十年以上にわたる大学での役職（文学部長、副学長）に忙殺されて、残念ながら実現されることはなかった。先生が著作として唯一上梓されたのは編著『フッサール』（世界の思想家19、平凡社、一九七六）であった。これは主題ごとにフッサールの文章を分類して編集し、解説を加えたアンソロジーであり、先に触れた書き抜きのカードが基になっている（書齋に蓄積されたカードの分量からすれば、あと二、三冊は同様のアンソロジーができたはずであり、そのままになっていることが惜しまれる）。冒頭に置かれた長文の解説「現象学の創設者フッサール」の末尾近くに、現象学が究明しようとする根本課題を簡潔に要約した次のような文言が見える。

「すなわち現象学の課題は、まず第一に、自我の意識体験の本質構造と機能を説明することによって、学問の成立条件と有意義性を問いつつことにあり、そして第二には、自我の意識生活との相関関係の中で、あらゆる対象的存在者とその世界の存在の意味を説明すること、そして第三には、他我をも含む世界との相関関係の中で、認識し行為する主体としての自我の在り方を究明することである。すなわち約言すれば、学問と対象的世界と人間存在（自我と他我）の本質を説明するのが、現象学の課題であり、そしてまさにこれらの問題こそ、危機の時代とも呼ばれる未曾有の転換期に遭遇した現代人にとって、まさに焦眉の問題だからである。」（立松弘孝編著『フッサール』平凡社、一九七六年、二八頁）

ここに掲げられた課題は、いかに現象学が「自然化」されようとも、現象学が現象学である限り手放してはならない課題である。さいわい本書はタイトルと装丁を改めて、現在では『フッサール・セレクション』（平凡社ライブラリー、二〇〇九）として入手しやすい形で再刊されている。その巻末に先生は新たに「編者解説」を加えられ、その中でフッサールの「人間とは、自分自身と自己の環境世界を理性的に形成する自由をもつ者だ」という言葉を引きながら、真にヒューマナな文化を形成するためには「理性の自己責任と倫理的な良心こそが必要なこと」だと強調されている。これこそは立松先生が来るべき世代に託した哲学的遺言とでも言うべきものであろう。

三番目の「日本現象学会」の設立と育成については、本学会の会員には言わずもがなのことであろう。立松先生は日本現象学会の生みの親であるとともに、育ての親でもあった。一九七九年に創立された本学会は、最初の事務局を南山大学に置き、先生は初代の事務局長を務められた。いわば日本現象学会の神話時代である。そこで先生は事務局費と学会誌印刷費の儉約に努められ、多額の残金を定期預金として学会運営のために残された。日本現象学会が現在でも低額の学会費で運営され、学会誌を遅滞なく刊行できているのは、ひとえに先生のご尽力の賜物である。そうした先生の功績を讃えて、二〇一三年に名古屋大学東山キャンパスを会場に開催された第三五会研究大会では、学会から先生に感謝状が授与されたことを特にここでは付け加えておきたい。

4. おわりに

二〇一五年六月七日、立松弘孝先生は八五歳で幽明境を異にされ

た。奥様のご意思により葬儀は家族葬の形で行われたため、三か月後の九月四日、「立松弘孝先生お別れの会」が南山大学名古屋キャンパスで開かれた。元学長のマルクス神父が主宰された「み言葉の祭儀」、教え子の中島靖次さん（南山大学教授）が準備された「偲ぶ会」、ともに簡素で心のこもった集まりであり、いかにも立松先生をお送りするにふさわしいものであった。終了後、奥様のお誘いで何人かが極楽のお宅へお邪魔したが、座敷の祭壇には先生の写真が飾られており、いつもと変わらぬ温顔から「野家君、よく来たね。ゆっくりしていきなさい」と語りかけられているようで、思わず目頭が熱くなった。立松先生、長年にわたるご厚誼とご指導、本当にありがとうございました。合掌。

（野家啓一・のえ けいいち・東北大学名誉教授・総長特命教授）

立松弘孝先生を悼む

加藤 泰史

立松弘孝先生が昨年（二〇一六年）六月七日に八五歳で永眠された。一九三二年三月二日のお生まれなので、六十年以上をフッサール現象学の研究に捧げた生涯だったと言える。永眠されたその日のうちに私は、名古屋市立大学の別所良美さんからの電話を受けた。先生の訃報を緊張して聞きながら、三ヶ月ほど前にお会いしたときのことを咄嗟に思い起こしたが、少し早過ぎるという思いが脳裏を過ぎった。三月初めにデュッセルドルフ大学で国際ワークショップを開催したのち、立ち寄ったミュンヘンで購入したダルマイヤのチョコレートをお持ちしが、近況のご報告をと思つて名古屋東部丘陵の極楽のお宅に伺つたが（故川原栄峰先生はかつて、この地名にちなんで「極楽の先生」と立松先生のことをそう呼んでいた）、今日は少ししんどいから十五分ほどしか話ができないよと先生は最初にお断りになった。しかし、その前の年末にお会いした時にはまだまだお元気だった。あらかじめ献本した『カントと現代哲学』のご高評もいただいたほどであり、日本哲学会の運営に関する助言などにも耳を傾けながら二、三時間は話し込んだという記憶が今でも残っている。その時と比べると、たしかに弱々しくなれたという印象が強かったものの、これほど早く幽

明境を異にするとは思ひもなかったからである。別所さんから、先生の葬儀は立松日出子夫人のご意向で家族葬としてごく身近な人たちのみで執り行われることと、さらに八日の夕方に通夜そして九日の昼に告別式という日程を確認した。色々な準備を終えたのち、最後の別れをすべく国立府中のインターから中央道を西へと急いだ。

葬儀会場では、二〇〇九年に受章された「瑞宝中綬章」とともに、お元気だった頃のあの懐かしい立松先生の笑顔が私を迎えてくれた。見るからに憔悴しきった日出子夫人にお悔やみを述べたあと、棺の中の先生にお別れをした。先生のお顔はすっかり小さくなつてしまつていたが、しかし何とも言えないほど穏やかなお顔であつた。学恩は固より公私に亘つて先生からは数え切れないほどの援助を受けた。そのことを棺の中の先生に向かって改めて静かに感謝した。この追悼文も私にとってはその一つであり、したがって極私的なことをあらかじめお許し願いたい。

立松先生の生涯は南山大学と切っても切り離せない。むしろそのものと言つてよい。一九五三年に南山大学文学部独文学科を卒業された直後に南山大学文学部助手に採用されるとともに、東京大学大学院人

文科学研究科に進学された。大学院の同級生には先生の畏友である渡邊二郎先生や、さらに伊東俊太郎先生や神川正彦先生などを数え上げることができ、まさに多くの俊英を輩出した学年であった。一九五五年七月まで在籍されたのち、同年八月にはボン大学に留学された。ボン大学哲学講座には三年間在籍されたが、その間に日本学講座のWissenschaftlicher Mitarbeiterにも採用されている。また留学期間中には、日本企業の商談の通訳をされたりもした。立松先生のドイツ語運用能力は拔群に高く発音も流暢で美しかったが、ボンで相当磨きをかけられたはずである。この頃のボン大学にはまだロートアッカー（今年亡くなったアーペルやハーバーマスの博士論文指導教授である）が在職中であつたはずなので、この当時のボン大学の哲学研究の動向などをものごと伺つておけばよかつたと悔やまれる。哲学研究以外に立松先生にとつてボンでの人生最良の出来事とは、知的で美しく心優しい日出子夫人との出会いであつたであろう。ボンでの何かの集まりで先生から声をかけられたそうである。一目惚れであつたに違いない。立松先生ご夫婦の比翼連理ぶりはいつも変わることなく、誰もが羨む仲であつた。

一九五八年に帰国後は南山大学助手に復帰され、翌年に哲学科講師に、そして六六年に哲学科助教授に、さらに七四年に哲学科教授に順調に昇格されるとともに、一九九九年三月に退職されるまで学生部長・哲学科長・文学部長・教学担当副学長などの要職を務められた。しかしこの間、理事会が教養主義路線から新自由主義路線へと急激に舵を切る中で先生は胃がんを発症されたにもかかわらず懸命に抵抗されていたが、多勢に無勢で抵抗むなしく文学部も哲学科ともに廃止になつてしまつた。南山大学創設期の一期生として文学部に学び、藤

田一美・野家啓一・高山守・桑子敏雄・横山輝雄・高橋哲哉といった若手の俊英たちを東京から呼び寄せて哲学科を充実させ、多くの優秀なゼミ生を育て上げた先生にとつて、愛して止まない南山大学に形容しがたい程の強い失望感を持たれたのはこれが最初で最後だったのではないかと思う。

私個人が先生と出会つたのはもちろん書物を通してであつた。それは立松弘孝編訳著『世界の思想家 フッサール』であり、静岡大学の教養部時代に購入した。そのあと、フッサールの訳書を立て続けに何冊か買い込んだことを覚えている。ここで先生の業績を、昨年九月四日に開催された「立松弘孝先生を偲ぶ会」で配布された資料にもとづいてごく簡単に紹介しておきたい（ただし、紙数の関係でかなりの部分を省略した）。

著書（共編著を含む）

- 一九七九年 Japanese Phenomenology, *Anlecia Husseriana* VIII, (Reidel) (編者)
- 一九八〇年 『講座 現象学』全四卷（編著）（弘文堂）
- 一九八五年 『精神病理学の新次元』第一卷（共著）（金剛出版）
- 一九八六年 『フッサール現象学』（共著）（勁草書房）

論文

- 一九六九年 「現象学の方法」『理想』四三七号
- 一九六九年 「フッサールの言語理論」『哲学雑誌』七五六号
- 一九七〇年 「現象学用語の研究Ⅰ」『現象学研究会会報』四号
- 一九七〇年 「現象学用語の研究Ⅱ」『現象学研究会会報』五号

一九七〇年 「前期フッサール哲学の発展と形成」『哲学雑誌』七五七号

一九七一年 「言語と認識と対象」『理想』五月号

一九七四年 「『世界』の概念についての現象学的考察」『現代思想』

八九月号

一九七五年 「超越論的哲学の言語論」『現代思想』六月号Vol.36

一九七五年 「言語と現代哲学」『現代思想』六月号（シンポジウム）

Vol.36

一九七五年 「現象学とは何か」『情況 現象学特集』

一九七五年 「現象学における哲学の方法」『中部哲学会会報八号』

一九七六年 「現象学的意識論の立場」『日本心理学会第四〇回大会

論文集』

一九七七年 「フッサールにおける意識と存在の関係」『哲学雑誌』

七六四号

一九七七年 「フッサールの身体論」『エピステーメ』十二月号

一九七八年 「フッサールその生涯と思想」『現代思想』増刊フッサール

特集号

一九七九年 「Phänomenologische Betrachtung vom Begriff der

Welt」, *Analecta Husseriana* VIII. (Reidel)

一九八一年 「現象学運動素描」『哲学』No. 31

一九八三年 「Husserls Sicht des Leib - Seele Problems」, *Analecta*

Husseriana XVI. (Reidel)

一九八四年 「フッサールにおける超越と内在および超越論的問題」

『現象学年報』第一号

一九八六年 「現象学と心理学」（『人間性心理学への道』所収）（誠信書房）

翻訳

一九六五年 フッサール 『現象学の理念』（みすず書房）

一九六七年 フッサール 『内的時間意識の現象学』（みすず書房）

一九六八年 フッサール 『論理学研究』第一卷（みすず書房）

一九七〇年 フッサール 『論理学研究』第二卷（みすず書房）

一九七四年 フッサール 『論理学研究』第三卷（みすず書房）

一九七六年 フッサール 『世界の思想家 フッサール』（編訳書）（平凡社）

一九七六年 フッサール 『論理学研究』第四卷（みすず書房）

一九八一年 ヤスパース『ハイデガーとの対決』（共訳）（紀伊國屋書店）

二〇〇〇年 スピーゲルバーク『現象学運動』（監訳）（世界書院）

二〇〇一〜〇九年 フッサール『イデーオン 純粹現象学と現象学的哲

学のための諸構想』（共訳）（みすず書房）

二〇一五年 フッサール『形式論理学と超越論的論理学』（共訳）（み

すず書房）

こうして先生の業績を通覧してみると、まずフッサールの『現象学の理念』の翻訳によって日本の学会にデビューされたことが分かる。立松先生の一連の翻訳は、三島憲一先生をして森陽外などの訳業も含めた明治以来のドイツ哲学関係の翻訳の中で十指に入ると言わしめた程であり、その質の高さには定評があった。特にその訳注はコメントールと言ってもよいであろう。これらの翻訳によって日本の現象学研究も格段の飛躍を遂げた。私と同世代の現象学者の友人たちからはよくそうした評価を耳にした。私自身は現象学の専門家ではないが、カント研究の領域で言えば、『純粹理性批判』に関する天野貞祐の訳業

に匹敵するものであり、その意味ですでに歴史的であるとさえ言えるのではないかという感想を密かに抱いている。天野の訳文はたしかに私の世代にとっても少し古く感じられて古色蒼然とした感がなくはないものの、しかしカントの文章を一語たりとも疎かにすることができ、なぜそう訳したのかの理由そのものも訳文から読み取ることができ、この点で翻訳だけを讀んでいても大きく意味や内容を取りちがえることのないように考え抜かれている（ただし「先験的」という訳語はいただけない）。実は現在、学部生の演習では訳書として平凡社ライブラリーのものを使用している。ドイツ語原典を横にして利用すると、これはこれで使い勝手がとても良いからである。しかし、訳文としては天野訳に一日の長があると言わざるを得ない。立松先生の翻訳も天野訳と同様の質を持っていると思う。

これら一連の訳業の後、それと並行しながら矢継ぎ早に論文や編著を公刊されている。特に顕著なのが、海外のフツサル研究の専門誌『*Analecta Husseriana*』への論文寄稿と論文集編集であり、さらに『哲学』・『哲学雑誌』・国内の主要な哲学関連専門誌への数多くの寄稿である。一九六〇年代後半からのこれらの業績によってフツサールの研究の第一人者の一人としての地位を確立された。公刊された論文のタイトルからも明らかのように、先生の主要な関心は認識論・方法論・言語論にあり、評価基準は合理性と論証の明晰性および主張の明確性にあったと思う。それはまた、ドイツ語の好みにも反映されていた。フツサールの文章をつねづね悪文と指摘されていたが、あるとき新カント派のドイツ語の方が好みだと語られた。その時の判断基準も明晰性・明確性であった。敢えて現代哲学で類似した事例を探すとすれば、ヘッフェの書くドイツ語と言えば分かり易いであろうか。新カ

ント派と言えば、先生の新カントに関する造詣の深さには驚くべきものがあつた。カントも実によく読んでいらした。ただ、先生の業績を改めて見てみると、新カント派に関する論文が見当たらない。先生はたしかにスピーゲルバーグの『現象学運動』を監訳されているが、しかし先生であれば、新カント派から現象学運動にかけてさらに詳細な記述が期待できたと思うので、個人的にはその点が返す返す残念である。また、心理学や精神医学との学際的研究に熱心に取り組んでおられたことも指摘しておくべきであろう。

これらの業績を背景にして、立松先生は全国的な学会・研究会でも固よりそうであつたが、とりわけ中部哲学会や名古屋哲学会では圧倒的な学問的存在感を示しておられた。後者はそもそも南山大学の先生たちの研究会であつたが、それが段々と周辺の研究者を巻き込んで拡大してゆき、やがてそう命名されるに至つた集まりである。ここでも立松先生は中心的存在であり、リーダーシップを発揮しておられた。そしてそのおかげでとてもリベラルな雰囲気の研究會となり、当時の私のような若手研究者にとつてもとても有益で貴重な機会となつた。登壇者は、南山大学や名古屋大学を含めた東海地方の地元の研究者と、南山大学に集中講義で来名された研究者、さらに海外の研究者であつた。南山大学には主に立松先生の伝手で全国から著名な哲学研究者が集中講義で毎年二名来名された。北は北海道大学の宇都宮芳明先生から南は熊本大学の魚津郁夫先生まで実に多くの先生たちが非常勤講師を務められた。渡邊二郎先生に至つては隔年であつた。著書や論文でしか存じ上げなかつた先生たちにこの研究会で直接面識を得たのは実に知的で刺激的であつた。さらにまた、学会や研究会が終つた後でしばしば立松先生のお宅にこれらの先生たちや院生らがな

だれ込んだが、それはまるでサロンと言つてよく、渡邊二郎・大森莊

蔵・黒田亘・廣松渉・坂部恵・木田元・藤田一美・野家啓一・高山守
といった諸先生の機知に富んだ会話を側で伺うのはまさに至福の時であつた。それに加えて立松先生は海外の研究者もよく招聘されていた。

今思い出すだけでも、ローティ・ホーレンシュタイン・ヴィッサー・ティムニエツカなどといった人たちの名前を挙げる事ができる。私が南山大学に就職してからは、当時の同僚であつた桑子敏雄さんや横山輝雄さんと一緒に、これら内外の先生たちを駅に迎えたり、名古屋屋観光にお伴したりした。海外の研究者の場合、桑子さんや横山さんが同乗している時にはまだしも、一人で運転しながら観光案内する時には困つたこともなくはなかつた。ティムニエツカに「三越」を英語に翻訳してくれと言われた時には困り果てて、苦沙味先生の「番茶」の英訳ばりの翻訳をしたこともある。ローティはビザの取得を忘れたよう

で入管で随分と絞られたらしく不機嫌そのもので、文字通り取り付く島もなく弱り果てたものである。しかし、もちろん苦労だけではない。のちにミュンヘンに留学した時、チューリッヒ工科大学のホーレンシュタインに手紙を書いたら「君のことはよく覚えているので、チューリッヒに来なさい」という返事をいただいてチューリッヒを訪れたこともある。研究室でしばらく質疑応答をしたあと、ダダイズム発祥のレストランに連れて行かれて、雀料理をご馳走になった。夜も随分と更けたにもかかわらず、さらにご自宅まで招待してくださつた。現在私は、一橋大学で年に二回ほど国際ワークショップを主催しているが、そのノウハウを立松先生のこうした活動から直接身近で学ぶことができてとても幸運だったと感謝している。交渉の仕方から挨拶や司会、さらに懇親会などの設営やその後の共同研究の継続方法に

至るまでほとんど先生のコピーである。

話を元の名古屋哲学会に戻そう。立松先生は若手研究者にも質問の機会ばかりでなく、発表の機会も希望すれば自由に与えてくださった。批判も無論制約はなかつた。むしろ批判的な議論やコメントを好まれた。私自身も東京から京都まで多くの様々な研究会に参加してきたが、当時これほどリベラルな研究会は稀であつた。それが名古屋の哲学研究の伝統の一部を形成したと言つても過言ではないであらう。応用哲学会が名古屋で立ち上げられたのも偶然ではないという気がする。

私自身が立松先生と個人的な面識を得たのは、名古屋大学の院生時代に博士後期課程に進学してからであつた。先生は名古屋大学で以前に非常勤講師もされていたと伺っていたが、大学院で現象学関係を扱った修士論文の実質的な主査も時に引き受けられていた。現在ライプツヒ大学名誉教授の小林敏明さんも立松先生に修士論文を指導・審査してもらつた一人である。こうした背景があつたからだと思うが、先生は金沢大学の柴田正良さんたちとフッサールの読書会を毎週土曜の夜八時から当時は山手通りにあつた先生のご自宅で開かれていた。私は柴田さんから誘われてこの読書会に参加するようになった。多少の出入りはあつたものの、常時四、五名が参加して『事物と空間』や『イデーンⅡ』などを読み進めた。三階の書斎の横の座敷が教室であつた。あらかじめ下訳をわれわれが作成した上でそれを先生が朱を入れて、さらに皆で議論して検討するといった形式であつた。不明な点が出てくると、先生は書斎からカードを持ってこられてフッサールの他の著作での用例を検討材料として示された。京大型カードよりもひと回りほど小さな紙には細かい字で様々な用例が書き付けられていた。それ

がたくさんの箱に整理されて収納されていた。今であれば、電子テキストで検索ということになるが、それとは似て質的に全く異なるものであった。先生のカードはフツサールのテキストに真正面から肉薄した記録だからである。毎回三時間ほど行われたが、その後は先輩の下宿で朝まで飲んだ。しかし時に早く終えて日出子夫人の手料理をいただくこともあった。実に美味であった。やがて『イデーⅡ』は別所良美さんや東京大学の榊原哲也さんとの共訳でみず書房から刊行された。榊原さんと共訳された『形式論理学と超越論的論理学』の出版後に先生は明らかに衰弱されたので、手元に保存していた『事物と空間』の朱入りの下訳をコンピューターに打ち込み始めた。生前の先生には到頭ご覧になっていただくことはできなかったが、漸く打ち込みも完成したので、日出子夫人のお許しが得られるならば、どなたかフツサールの専門家の協力を得て刊行にまでこぎ着けることができればと願っている。

私にとってこのフツサールの読書会は、山下太郎・黒積俊夫両先生の『純粹理性批判』の演習と同じく、哲学の古典的テキストといかに格闘するか格好の訓練の場であるとともに、稀代の名翻訳家の舞台裏を垣間見ることのできる絶好の機会でもあった。

最後になるが、立松先生は長期に亘って日本現象学会の事務局を引き受けておられたが、驚くべき情熱を持って取り組んでおられた。先生の下でお手伝いをして一人として申し添えておきたい。

立松先生の精神は合理主義によって貫かれていたが、それは人間の顔をした暖かい合理主義であって、他人の弱さや苦しみをそっと包み込んでくださる類のものであった。先生と直接向き合ってお話すると不思議と気分が晴れた。私が一橋大学に移籍するかどうかで迷ってご

相談した時も背中を押してくださった。

先生の最期の言葉は奥様のお名前であったという。最期まで先生らしい、あまりに立松先生らしい。

(加藤泰史・かとう やすし・一橋大学大学院社会学研究科・教授)

Transcendental and Negative Character of Image : Phenomenology of Illusion in Nietzsche

Norio MURAI
(Chuo University)

Perturbing the traditional order of philosophical principal concepts 'truth and fabrication', 'science (episteme) and prejudice (doxa)', Nietzsche's radical thinking, which has its root in his original inquiry of ancient Greek culture in classical philology, traces back to the fundament of European philosophy, namely the origin of metaphysics. Otherwise, for the purpose of searching the philosophy of future, Nietzsche concentrated on expanding the experiment of thinking, in which every philosophical elements are to be analysed radically through transcendental reflection, so that the question concerning the contrast between being and process, thing in itself and appearance, subject and world, etc. relates itself to the problem of the science or knowledge in general, and intensifies the transcendental tendency. In this consideration, it is remarkable that the concept of 'illusion (Schein)' or 'image (Bild)', plays an important role in Nietzsche's thinking from beginning to end, since it colligates the sanction of the world with the aesthetic imagination in his first work *The Birth of Tragedy*, and moreover, becomes a key concept also in his later genealogy, aiming at the reverse of metaphysics. The idea of 'image' in a broad sense surpasses the limit of aesthetical concept of 'mimesis', and functions as basis of thinking and cognition in general, including transcendental imagination. In this inquiry, we are to look into the character of 'image', which constitutes the transcendental reflective structure and the essential element of self-negation in forming knowledge, in reference to Nietzsche's main concepts 'Will to the Power' and 'Eternal Return'.

Reality of Illusion: Another Perspective on Husserlian Phenomenology of Reason

Shun Sato
(Tohoku University)

In his *Ideas I*, at almost the end of the part entitled “Reason and Actuality,” Husserl writes: “[F]or a phenomenology of ‘true actuality’ the phenomenology of ‘nullifying illusion’ is also quite indispensable.” In this essay, developing the idea of “the phenomenology of ‘nullifying illusion,’” I try to offer a way of looking at what Husserl calls “Phenomenology of Reason,” which is usually interpreted in some positivistic way.

According to the Husserlian theory of perception, perceptual experience is the experience that gives objects themselves, not mere (mental) substitutes for them. Given that nothing is hidden behind perceptual experiences, a question naturally arises: How can illusions occur and how should we characterize them phenomenologically? Illusions lead us to false beliefs; thus, one answer to the question can be given by clarifying how illusions can be misleading. I argue that an illusion is misleading because it is the experience which can motivate a multiplicity of rational beliefs that are incompatible with one another. But true beliefs show themselves as true in the whole system of our experiences and beliefs, i.e., our world experience. By inquiring into this structure or process, I attempt to show that the reason in Husserlian phenomenology is something that shows itself as that very structure.

Workshop report “From a meditational picture to a robust and plural realism—Phenomenology in Dreyfus’s and Taylor’s *Retrieving Realism*”

Junichi Murata (Rissho University) , Yasuhiro Arahata (Keio University) ,
Masahiko Igashira (Hitotsubashi University) , and Genki Uemura (Okayama University)

The present article reports on a workshop on Hubert Dreyfus’s and Charles Taylor’s *Retrieving Realism* (Harvard UP, 2015) held at the PAJ Conference 2016. With the aim of shedding light on phenomenological aspects of their co-authored book, the workshop consisted of three presentations (Uemura, Arahata, Igashira) followed by discussions. Uemura provided an overview of *Retrieving Realism*, focusing on the contact view, a view that Dreyfus and Taylor favor on phenomenological grounds. Arahata critically assessed the arguments they presented against Donald Davidson and John McDowell on the basis of their contact view. Igashira, also from a critical standpoint, assessed their robust and plural realism, considering the current debate over (scientific) realism. At the end of the discussions, it was pointed out that we have to pay attention to the Wittgensteinian therapeutic aspect of Dreyfus’s and Taylor’s approach, which might save them from negative assessments, to some extent, such as those given in Arahata’s and Igashira’s critical expositions of the two philosophers’ arguments.

What can Phenomenology contribute to Applied Ethics?

Organiser and Speaker: Takashi Yoshikawa (University of Kochi),

Speakers: Takashi Ikeda (Meiji University), Shojiro Kotegawa (Kokugakuin University)

Commentator: Tetsuhiko Shinagawa (Kansai University)

Recently, phenomenological ethics has been re-evaluated and many researchers have reread and investigated its texts. It is remarkable that the phenomenological approach has some common features with virtue ethics, which can be an alternative to the main stream of modern moral philosophy, such as utilitarianism or deontological ethics. However, the phenomenological approach has not yet gained a position of importance in contemporary ethics. Phenomenology does not seem to succeed in addressing moral principles and does not seem to be utilised to consider various problems of applied ethics.

Therefore, we cannot understand how the phenomenological approach is used to judge morality of actions and justify moral judgements. It is difficult to find the claims of phenomenologists about such issues as factory farms or artificial abortions in their texts. Meanwhile, utilitarian and deontological approaches deal with a variety of applied ethical issues and thereby are regarded as approved ethical theories. Additionally, virtue ethicists are actively speaking about bioethical or business-ethical topics, and are establishing a firm position in contemporary ethics.

In this workshop, we explore the applicability of phenomenology in applied ethics, such as nursing ethics, animal ethics and ethics of family, and suggest possible directions of phenomenological ethics.

Can Any Author Be an Anonymous Subject? —The Use of “I” in Phenomenological Studies—

Mao Naka
(Kobe University)

Our Working-Group for “Gender Equality and Part-time Researcher Support” has held workshops during every conference hosted by this Association since 2014. We alternate between addressing the issues of gender equality and part-time researcher support; this year’s workshop was the second devoted to the former. The planning for this workshop began with an idea put forth by Professor Kono, one of the presenters, to consider the rights and wrongs of using the subject “I” in academic papers: the common requirement in academic writing to use generalized subjects such as “we” or “they” and avoid using the personal subject “I” is often difficult for researchers to work with.

In his presentation “Can Any Author Be an Anonymous Subject?” Professor Kono argued that in philosophy, particularly in phenomenology, scholars should study and describe their ideas based on their own particular experiences; the other presenter, Professor Higaki, pointed out in his presentation “Is What I Write or Utter Exactly What I Intended?” that such attempts can give rise to certain theoretical problems, although he did not oppose the idea in and of itself. Professor Inahara, an advance designated questioner, posed questions that reflected her academic experiences: She explained that she had been taught to write academic papers that emphasized “I” rather than maintaining generality or anonymity.

During the Q & A session, many of the audience’s questions covered a variety of topics, but they were generally focused on the two following issues raised by Professor Inahara: The “objectivity” of phenomenological studies and the difference between phenomenological studies in the first person and autobiographies.

What is ‘appropriating tradition’ in Gadamer’s philosophical hermeneutics?

Kosuke Ajimura
(Otani University)

H.-G. Gadamer argues that the hermeneutic problem of temporal distance can be solved by the concept of tradition. What is at the beginning of interpretation of a certain text is not a gulf to be bridged, but a foreunderstanding that comes from the act of reading. Gadamer says, “correspondence with tradition is as original and essential a part of the historical finiteness of There-being ...” He states also that “understanding itself has a fundamental connection with language,” and gives an example of the activity of translation as hermeneutic experience. On the other hand, Di Censo claims that “the text remains an ‘other’ that cannot be fully absorbed by an interpretive standpoint.” In his view, interpreting a text seems to be a reconstitution of it in the present. However, Gadamer regards it as “appropriating tradition.”

In this paper, I will clarify what the phrase “appropriating tradition” means. We should pay attention to Gadamer’s interpretation of Plato. When Gadamer discusses the truth in the experience of art, he takes up the ancient Greek concept of mimesis. Plato considered art as an imitation of imitation of the original image. But Gadamer regards mimesis as a recognition of the original image, that is, of the true. His view is very different from Plato’s, but it is Gadamer’s appropriation in that he answers the question in the background of Plato’s text. I conclude that “appropriating tradition” means “an assimilation of what is said to the point that it becomes one’s own.”

Die drei Wege zur Frage »Was ist Welt«: Heideggers Weltbegriff in seiner Epoche der Metaphysik

Yuto Kannari
(Keio-Universität)

Heidegger bestimmt die Welt als „Umwelt“ und „Bedeutsamkeit“ in *Sein und Zeit* (1927) , aber in seiner Epoche der Metaphysik (1927–1930) bestimmt er sie als „die Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen“. Um diese verschiedenen Bestimmungen der Welt zu verbinden, untersuche ich die drei Wege zur Frage: Was ist Welt (WS 1929/30) .

Der erste Weg macht deutlich, dass die bisherigen Weltbegriffe zwei Richtungen haben. Einerseits betrifft die Welt das Seiende im Ganzen (kosmologische Bedeutung von „Welt“) , andererseits den Menschen (existentielle Bedeutung von „Welt“) . Bei diesem Weg ergeben sich zwei Probleme; es gibt keinen existentialen Weltbegriff, und die zwei Richtungen sind nicht miteinander verbunden. Der zweite Weg, versucht in *Sein und Zeit*, räumt mit dem Irrtum auf, die Welt durch die Vorhandenheit zu verstehen. Darüber hinaus kann er den existentialen Weltbegriff (Bedeutsamkeit) aus dem existentiellen Weltbegriff (Umwelt) herausnehmen. Der dritte Weg verbindet die zwei Richtungen durch die Transzendenz des Daseins. Die Transzendenz bedeutet, dass das Dasein das Seiende im Ganzen übersteigt und zur Welt überspringt. Im Ansatz verändert sich der Weltbegriff nicht seit *Sein und Zeit*. Was hier behandelt wird, ist wie die Welt sich ermöglicht (d. h. das Geschehen der Welt) .

Daraus wird deutlich, dass Heidegger den Weltbegriff in seiner Epoche der Metaphysik nicht verändert, sondern dass er nach der Voraussetzung des existentialen Weltbegriffs fragt und die Welt durch die Transzendenz des Daseins gegründet ist.

Prolegomena to a Theory of the Evidence of Pre-Predicative Experience : The Standpoint of Schutzian Phenomenologically Oriented Sociology

Ken'ichi Kawano
(Toyo University)

Edmund Husserl draws a distinction between predicative evidence and the evidence of pre-predicative experience in his posthumously published work *Erfahrung und Urteil*, claiming that all predicative evidence must be ultimately grounded in the evidence of experience, which is the evidence of pre-predicative experience. However, his theory of the evidence of pre-predicative experience as the evidence of experience remains to be fully articulated. In this paper, I would like to pave the way for a new approach to the theory of the evidence of pre-predicative experience. In the first section, I would like to shed some light on the experience of 'something as something', or the phenomenon of being aware of 'something as something' (*Gewahren von 'etwas als etwas'*), as we have it when living in the world of everyday life. In the second section, I will illustrate Husserl's notion, or theory, of the evidence of pre-predicative experience and draw attention to the fact that he disregards the experience of (or the phenomenon of being aware of) 'something as something' within everyday life. I will point out that in our perceptual experience of an object in the natural attitude, we experience 'something as something' first and only then interpret it as an object of a certain kind (e.g. as a desk or an apple). In the third section, I will outline an alternative account of the origin of the experience of evidence which we have as human beings from the viewpoint of phenomenologically oriented sociology.

Perceptual experiences using a tactile-visual substitution system

Shinji Komatsu
(Rissho University)

The purpose of this paper was to clarify the nature of perceptual experiences through the use of a tactile-visual substitution system (TVSS). A TVSS consists of a television camera, the output of which is connected to a two-dimensional array of vibrating rods placed on the user's back. Some blind subjects have acquired spatial awareness after using a TVSS; however, whether the modality of this awareness is touch or vision remains unclear. Here I examine three views: the thesis of Nicholas Humphrey, and both the ecological and the enactive approach. I insist that the enactive approach is the most appropriate explanation. Humphrey's thesis has two flaws. First, it does not consider the fact that a learning process is necessary for adapting to a TVSS. Second, his idea was influenced by a sensory organism dogma. According to the ecological approach, the experiences of TVSS users can be characterized as visual if the users have practiced sufficiently. However, the ecological approach does not refer to the brain's neural basis in terms of perceptual experiences, meaning that the neurological process remains a black box. The enactive approach takes the same position as the ecological approach in regard to perceptual experiences; however, by contrast, it explains brain processes. In the enactive approach, TVSS users can perceive objects because of the activation of sensory receptors in the skin and neural processes in the somatosensory cortex, suggesting that visual experiences are realized by somatosensory neural activity.

Diversity of representation in E. Husserl —Interpretation of H. Dreyfus and Naturalizing Phenomenology

Kazeto Shimonishi

(University of Tokyo)

There are conflicting interpretations of E. Husserl in the context of recent cognitive science. While H. Dreyfus considers Husserl the father of cognitivism, which insists that consciousness is an operation of semiotic representation; F. Varela, who proposed “Naturalizing Phenomenology” and tries to apply the phenomenological method to cognitive science for the first person experience, considers Husserl a non-representationalist. This paper highlighted this fundamental difference in the interpretation of Husserl, especially his notion of representation.

Dreyfus draws from an interpretation by D. Føllesdal, who indicates the similarity between Husserl’s theory of intentionality and Frege’s theory of meaning. From Føllesdal’s perspective, Husserl’s representation is defined as a linguistic sign. Indeed, in the First of the *Logical Investigations*, Husserl designated representation as a “matter of the act” , capable of identifying the objects that defined the linguistic way, like Frege. However, in the Fifth of *Logical Investigations*, Husserl begins to empathize the role of “character of the act,” which is strongly tied to the matter of the act and requires the whole relationship with experience. Therefore, the feature of representation varies from linguistic sign to nonlinguistic acts, and depends on the characters of experience. In other words, Dreyfus lacks the significance of the character of the act.

If Husserl’s representations were neither always linguistic nor semiotic, Naturalizing Phenomenology would not lead to the thought of cognitivism. Rather, Husserl’s ideas could be seen as contributing to the non-representational cognitive science, as Varela proposed.

Das Recht zum „Streiten“ in Kants Theorie des Geschmacks : Zum Verstehen mittels realer Erfahrung

Hiroaki Furukawa
(Shudo-Universität Hiroshima)

Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, die Bedeutung von Kants Theorie vom Geschmack zu erörtern, um ein Verständnis von Geschmacksurteilen in der Praxis des Gemeinschaftslebens mittels eigener realer Erfahrung zu ermöglichen.

Gernot Böhme zufolge ist die Allgemeinheit des Geschmacksurteils nicht mehr als ein „Schein“. Die Frage ist also nicht, wie ein persönliches Gefühl der Lust allgemein sein kann, sondern wie die Berechtigung dazu garantiert werden kann, seine subjektive Lust so aufzufassen, „als ob“ sie eine objektive Beschaffenheit des Gegenstandes sei. Die Methode dieser Rechtfertigung ist kantische „Deduktion“.

Aus Böhmies Gedanken werden die folgenden vier wichtigen Punkte abgeleitet:

1. Kant will nicht die Übereinstimmung aller Geschmacksurteile beweisen, sondern nur die „Anmaßung“ eines Geschmacksurteils legitimieren, das anderen die Allgemeingültigkeit tatsächlich „ansinnt“.
2. Ein Geschmacksurteil ist eine Art öffentliche Äußerung des Anspruches an andere, sich in die Lage zu versetzen, dieses Urteil mit dem Urteilenden zu teilen.
3. Ein Geschmacksurteil zeigt in seiner Vorrangstellung gegenüber anderen den eigenen Grad der Kultiviertheit.
4. Ein Geschmacksurteil zeigt beispielhaft die Art und Weise, wie die Regeln des Geschmacks angewendet werden sollen.

Der Urteilende darf sich anmaßen, seine subjektive Meinung vom höheren Standpunkt aus zu äußern, wenn er sich sicher ist, dass es gerade dazu eine Norm des Geschmacks gibt. Der Kern von Kants Theorie über den Geschmack ist es, eine solche Anmaßung zu legitimieren. Diese soll nämlich das Recht wenn nicht zum „Disputieren“, so doch zum „Streiten“ über den Geschmack garantieren. So wird es möglich, berechtigterweise vom subjektiven Standpunkt aus an der Praxis des Gemeinschaftslebens teilzunehmen.

Die doppelte Protention in *Die Bernauer Manuskripte*

Kohei Yanagawa
(Ritsumeikan-Universität)

E. Husserl beschreibt die doppelte Protention in Nr. 2 § 3 in *Die Bernauer Manuskripte*. Davor beschreibt Husserl die Protention, die die Urpräsentation, die Retention und die Protention selbst, also das künftige Bewusstsein erfasst. Husserl beschreibt, dass diese Protention (A-Protention) eine irreversible stetige kontinuierliche Zeitreihe, ermöglicht. Aber alle Bewusstseinsphasen haben als Bewusstseinsphasen in dieser Zeitreihe den gleichen Aufbau. Das bedeutet, die "Urpräsentation", d. h. das "Jetzt" wird nicht gesondert betrachtet. Wenn also nur die A-Protention funktionieren würde, würden sich folglich keine Zeitmodi (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) ergeben.

Auf die Zeitmodi bezieht sich ein anderer Aspekt der Protention. Um diesen Aspekt der Protention zu betrachten, richtet Husserl sein Augenmerk auf "den Kern". Nach Husserl hat jede Bewusstseinsphase ihren einigen Kern. Wir können diesen Kern als das unmittelbare Gefühl ansehen, dass wir empfinden, wenn dem Bewusstsein etwas gegeben wird. Jeder einzelne Kern hat seine "Kernhaftigkeit", seinen eigenen Grad, der sich im Bewusstseinsprozess vom Minimum zu Maximum und wieder zum Minimum ändert. Husserl definiert dann das Maximum "der Kernhaftigkeit" als das "Jetzt", und sagt, dass die Protention (B-Protention) auf das Maximum gerichtet ist. Daher bezieht sich diese B-Protention auf das Maximum der Kernhaftigkeit, d. h. auf das "Jetzt". Durch das Anreichern dieser Protention erhält die Bewusstseinsphase des "Jetzt" seine Besonderheit, d. h. es ergeben sich die Zeitmodi.

Also wird die grundlegende Zeitordnung (die Zeitreihe und die Zeitmodi) dadurch möglich, dass die A- und die B-Protention zusammenarbeiten, und zwar indem die Wesen dieser beiden Protentionen wirken (die Protention über das Bewusstsein selbst) .

Max Schelers Philosophie der Gefühle

Riku Yokoyama

(Hitotsubashi-University/JSPS Research Fellow)

Der Vorliegende Aufsatz zielt darauf, Max Schelers These der Werthierarchie neu zu interpretieren, um die Aktualität seiner phänomenologischen Wertethik als Theorie des Wertgefühls zu zeigen. Scheler zufolge gibt es zwischen Werten eine apriorische Rangordnung : Die unterste Ebene der Rangordnung ist die sinnliche Wertmodalität des Angenehmen und Unangenehmen, darüber steht die vitale Wertmodalität, dann die geistige Wertmodalität und schließlich als oberste Ebene die religiöse Wertmodalität des Heiligen. Der Aufsatz beschäftigt sich zuerst damit, zu verdeutlichen, dass das Fühlen als "Wertnehmung" nach Scheler die Basis der Wahrnehmung bzw. Erkenntnis darstellt und zur Handlung motiviert, in dessen Motivationsprozess vom *Sein* des Werts auch das *Sollen* und das Gute abgeleitet werden. Darauf aufbauend versucht der Aufsatz, den Wert, der die Erkenntnis bzw. Handlung leitend ermöglicht, als Hinsicht oder Perspektive auf das Werterlebnis zu interpretieren. Anschließend den phänomenologischen Ansatz Schelers mit der transzendentalen Wertphilosophie Windelbands und Schönrichs vergleichend ergibt der Aufsatz, dass das Fühlen der verschiedenen Werte zu verschiedenen Werterlebnissen führt und dass die Verschiedenheit der Werte damit das Erlebnisspektrum des Menschen bildet. Schließlich wird aufgezeigt, dass Scheler dieses Spektrum vertikal als Werthierarchie konzipiert, welche anthropologisch der leib-vital-geistigen Verfassung des Menschen entspricht.

On Heidegger's Temporality: Two Different Usages of "Temporalizing Itself" in Heidegger's *Being and Time* and a Certain Continuity with the Ideas of Later Heidegger

Takashi Nukui

(The Graduate School of Human and Environmental Studies, Kyoto University)

It is well known that Heidegger's discussion of temporality (Zeitlichkeit) around the period of *Being and Time* has been controversial over the years, especially when it comes to the temporality of being (Temporalität), as with, for example, the interpretation of Praesenz. This paper attempts to suggest a new perspective to interpret his discussion of time that will make it easier to look over Heidegger's thought of temporality as a whole. I will accomplish this by taking the following difference into account, which has not been, so far as I know, pointed out in previous research: there are two different usages of "temporalizing itself" (sich zeitigen) in *Being and Time*.

Although this difference is not explicitly mentioned by Heidegger himself, there is a certain tendency in his use of "temporalizing itself" (sich zeitigen). He uses "temporalizing itself in ..." (sich zeitigen in ...) and "temporalizing itself from ..." (sich zeitigen aus ...) differently so that each expression should indicate different aspects of temporality (§1). This paper distinguishes such different aspects in order to clear up some of the confusion peculiar to Heidegger's discussion of time. By formulating the former phenomena, the structural aspect of time will come into view, and by explicating the latter, the modal aspect of it will show up. In doing so, this paper at last attempts to make obvious a certain continuity of the ideas of temporalizing that lasted after *Being and Time* (§2-4).

The “aesthetics of relevance” in art and everyday life: A view from social phenomenology

Jan STRASSHEIM

(Keio University, Faculty of Letters)

This paper investigates the relation between art and everyday life by building on the social phenomenology of Alfred Schutz. Most aesthetic theories still focus on art and take everyday life for granted. In contrast, Schutz offers a general analysis of experience in a social world which allows us to compare both sides. I suggest that a dynamics of “relevance” shapes experience in *both* art and everyday life, marking a fundamental continuity between them. Aesthetic experience can be produced when the dynamics of relevance includes recursive patterns. When aesthetic theorists provide us with such patterns, their theories help shape aesthetic experience rather than merely describing it. Historically, this effect of aesthetic theory was strengthened on a social scale by parallel events in 18th century Europe: Around the same time that “aesthetics” was established as a discipline, efforts were undertaken to unify various “arts” under a single concept of “art”. One result of this development is the close relationship between aesthetics and art in the European tradition, which has obscured the fundamental continuity between art and a seemingly unaesthetic “everyday life”. The concept of relevance, which aims to capture this continuity, may account for another, otherwise puzzling feature of the European tradition which continues to this day. Aesthetic theories cluster in two opposed camps, something that literary theorist Carsten Zelle has called “the double aesthetics of modernity”. This is to be expected given that the dynamics of relevance has two sides, neither of which can be reduced to the other.

On Heidegger's Temporality: Two Different Usages of "Temporalizing Itself" in Heidegger's *Being and Time* and a Certain Continuity with the Ideas of Later Heidegger⁽¹⁾

Takashi Nukui

Introduction

It is well known that Heidegger's discussion of temporality (Zeitlichkeit) around the period of *Being and Time* has been controversial over the years, especially when it comes to the temporality of being (Temporalität), as with, for example, the interpretation of Praesenz⁽²⁾. This paper attempts to suggest a new perspective to interpret his discussion of time that will make it easier to look over Heidegger's thought of temporality as a whole. I will accomplish this by taking the following difference into account, which has not been, so far as I know, pointed out in previous research: there are two different usages of "temporalizing itself" (sich zeitigen) in *Being and Time*.

Although this difference is not explicitly mentioned by Heidegger himself, there is a certain tendency in his use of "temporalizing itself" (sich zeitigen). He uses "temporalizing itself in ..." (sich zeitigen in ...) and "temporalizing itself from ..." (sich zeitigen aus ...) differently so that each expression should indicate different aspects of temporality (§ 1). This paper distinguishes such different aspects in order to clear up some of the confusion peculiar to Heidegger's discussion of time. By formulating the former phenomena, the structural aspect of time will come into view, and by explicating the latter, the modal aspect of it will show up. In doing so, this paper at last attempts to make obvious a certain continuity of the ideas of temporalizing that lasted after *Being and Time* (§ 24).

Section1: Two usages of temporalizing

To begin with, we shall start by reviewing two major functions of temporality in *Being and Time*. As is generally known, Heidegger's temporality is not something that can "be" just as every other being is. Temporality can "be" only in a way of "temporalizing itself" (sich zeitigen) (SZ (*Sein und Zeit*, Tübingen, 2006) 328), and temporality temporalizes itself in various manners (SZ 304).

Firstly, one of the functions of temporality is that it makes possible Dasein's

“structure of being” (Seinsstruktur) , which is named “care” (Sorge) . “Temporality makes possible the unity of existence, facticity, and falling prey and thus constitutes primordially the totality of the structure of care” (SZ 328) . In this way, temporality on the one hand enables the structural aspect of Dasein. Secondly, temporality also plays an indispensable role for the two “fundamental possibilities” (Grundmöglichkeiten) of Dasein, the possibilities of “authentic and inauthentic existence” (eigentliche Existenz und uneigentliche Existenz) . “These [=different ways of temporalizing] make possible the multiplicity of the modes of being of Dasein, in particular the fundamental possibility of authentic and inauthentic existence” (SZ 328) . Thus, temporality, on the other hand, also enables the modal aspect of Dasein.

As shown, it is obvious that these two aspects of Dasein — structural and modal — are both made possible by temporality. The main argument of this paper is, then, that Heidegger implicitly distinguishes between two usages of temporalizing, and he applies one of them to the temporalizing which enables structure and the other to that which enables mode⁽³⁾. Stating the conclusion first, Heidegger uses the expression “temporalizing itself in ...” to describe the temporalizing that makes the structural aspect of Dasein possible. The expression “temporalizing itself from ...” is used for the temporalizing that enables the modal aspect. We shall first take a look at the usage of “temporalizing itself in.” Heidegger uses this expression in the following passage for example:

Understanding [Verstehen] is grounded primarily in the future (anticipation [Vorlaufen] or awaiting [Gewärtigen]) . Attunement [Befindlichkeit] *temporalizes itself primarily in* having-been [Gewesenheit] (retrieve [Wiederholung] or forgottenness [Vergessenheit]) . Falling prey [Verfallen] is temporally rooted primarily in the present (making present [Gegenwärtigen] or the Moment [Augenblick]) . (SZ 350)

Understanding, attunement, and falling prey are the three moments that constitute the structure of “There” (Da) of Dasein. Here Heidegger maintains that “attunement temporalizes itself primarily in having-been.” This expression is here put another way as “to be grounded in” and “to be rooted in,” therefore, I argue that “temporalizing itself in ...” means “to originate from,” or briefly, “to be enabled by.” Therefore, the passage above can be paraphrased as follows: in order that Dasein have an understanding in general (so that Dasein can modally anticipate or await) , the temporal structure of the future takes a leading role, and so forth. This is the first usage of temporalizing. In contrast, the other usage, “temporalizing itself from ...” is used in the following passage for example:

Primordial and authentic temporality *temporalizes itself from* the authentic future [...]. (SZ 329)

But since inauthentic understanding projects its potentiality-for-being [Seinkönnen] from what can be taken care of, this means that it *temporalizes itself from* making present [Gegenwärtigen]. The Moment, on the other hand, *temporalizes itself from* the authentic future. (SZ 338)

In this case, it is evident that the “ecstasy” (Ekstase) (the future or the present) that temporality temporalizes itself from determines the modal aspect of Dasein. When temporality temporalizes itself from the future, the mode becomes authentic, and when it temporalizes itself from the present (or making present [Gegenwärtigen]⁴⁾), the mode turns inauthentic (other examples of the usage of “temporalizing itself in ...” can be found in SZ 340, 350, 365, etc., and the examples of “temporalizing itself from ...” in SZ 344; GA (Gesamtausgabe, Frankfurt am Main) 24 407, 409, 412; GA26 273 etc.) .

If this distinction between temporalizing “in ...” and “from ...” is not taken into account, it would become quite complicated to understand the following sentence:

Although inauthentic heedful [besorgende] understanding *determines itself from* making present what is taken care of [sich aus dem Gegenwärtigen des Besorgten bestimmen], the temporalizing of understanding *occurs primarily in the future* [in der Zukunft vollziehen]. (SZ 339)

Here, according to Heidegger, inauthentic understanding determines itself *from* (this is another way of saying “temporalizes itself *from*” as you can see in § 3 of this paper) making present to enable the inauthentic mode of understanding, and temporalizing of understanding *in* the future can (or rather, must) occur at the same time to make the structure of understanding in general possible. If these two usages of temporalizing were not taken differently, this sentence would be seen as a contradiction (since it is not possible for something to temporalize itself both from the present and the future at the same time) . (Another example where this distinction should be taken into account to properly understand what Heidegger writes can be found in SZ 344.)

Now, we have outlined two different usages of “temporalizing itself” in *Being and Time*. In the next two sections, based on this distinction, this paper attempts to make visible the two different time phenomena that these two expressions refer to. By doing so, I try to overcome some of the difficulties peculiar to Heidegger's discussion of time, which has long been controversial among interpreters.

Section2: The phenomenon that the expression “temporalizing itself in ...” indicates

We shall start from the expression “temporalizing itself in.” For what reason does Heidegger use this preposition “in”? To discuss this problem, it is necessary that we take Heidegger's thought on “horizontal schema” (horizontales Schema) (SZ 365) into consideration.

To begin with, temporality is composed of three ecstasies, the future, having-been and the present (SZ 329) , and each ecstasy has its own horizontal schema that belongs to itself. Furthermore, the unity of the three schemas is the condition for the possibility of the “world” (Welt) .

The existential and temporal condition of the possibility of the world lies in the fact that temporality, as an ecstatical unity, has something like a horizon. The ecstasies are not simply raptures toward ... [Entrückungen zu ...]. Rather, a “whereto” [Wohin] of raptness belongs to each ecstasy. We call this whereto of the ecstasy the horizontal schema. (SZ 365) ⁽⁵⁾

According to Heidegger, the ecstasy of the future has the horizontal schema called “*for-the-sake-of-itself*” (das Umwillen seiner) , the present (or making present) has that named “*in-order-to*” (das Um-zu) (the horizontal schema of the present is also called “Praesenz” in GA24 443, and the meaning of this name change has been controversial; however, I maintain that in-order-to and Praesenz are basically of the same matter⁽⁶⁾) , and having-been has the horizontal schema titled “*in-the-face-of-which*” (das Wovor) (SZ 365) .

Despite some interpreters asserting that Heidegger’s discussion on horizontal schema is related to the modal aspect of Dasein⁽⁷⁾, following Heidegger’s discussion on horizontal schema, it is apparent that the discussion is mainly concerned with the structural aspect. Heidegger states in several passages that each rapture of ecstasy toward its horizontal schema *always* occurs regardless of whether Dasein exists modally authentically or inauthentically.

The schema in which Dasein comes back to itself futurally, *whether authentically or inauthentically*, is the for-the-sake-of-itself. (SZ 365)

Making present, *whether it is authentic making present in a sense of the Moment or inauthentic making present*, projects what it makes present, which can possibly be encountered in the present and for the present, upon something like Praesenz. (GA24 435)

I argue that the thing described in these passages is of the same structural aspect of Dasein whose description we have previously referred to: “understanding is grounded primarily in the future (*anticipation or awaiting*) ” and “falling prey is temporally rooted primarily in the present (*making present or the Moment*) ” (SZ 350) . The expression, “whether authentically or inauthentically” or “whether it is authentic making present [...] or inauthentic making present,” indicates the same structural aspect of Dasein of what “anticipation or awaiting” or “making present or the Moment” points to. Whether

Dasein exists authentically or inauthentically, it is constant that Dasein always “projects” his “potentiality-for-being” (Seinkönnen) “in the horizon of future” (SZ 365) , and this makes possible understanding in general, let alone its two modes: anticipation or awaiting. The same is true of falling prey and attunement.

To further clarify, I shall explain this in another way. In *Being and Time*, Heidegger defines the structure of care as “being-ahead-of-oneself-already-in (the world) as being-together-with (innerworldly beings encountered) ” (SZ 192) , and this structure is made possible by the unity of each rapture of ecstasy.

Temporality is the very ecstatical horizontal projecting of itself, due to which transcendence of Dasein is made possible, and the fundamental constitution of Dasein, being-in-the-world or care [...] is rooted in such a transcendence. (GA24 443-444)

We can take “being-ahead-of-oneself” as an example, and see how this moment of care-structure is enabled by the going-out-movement (=rapture) of the ecstasy of the future. Heidegger states:

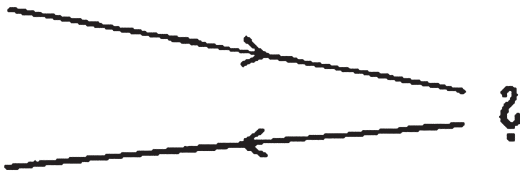
The ecstasy [of the future] does not produce a certain possible thing from itself, however, it produces the horizon of possibility in general, within which a certain possible thing can be expected, for example. (GA26 269) .

Thanks to the horizon of possibility produced by the ecstasy of the future, it becomes possible that “Dasein understands itself from its truest [eigenste] potentiality-for-being [...]” (GA24 374) . This makes the structure of “being-ahead-of-oneself” itself possible. “As long as Dasein behaves toward [sich verhalten zu] its truest potentiality-for-being, it is ahead of itself” (GA24 374) .

But in what way is “the horizon of possibility” “produced”? It is by the rapture of the future that “opens the lane” toward its horizon as follows:

[...] the to-be-prepared-for [=Gewärtigen; an another name for the ecstasy of the future⁽⁸⁾] in our sense is ecstatical. The so named ecstasy [=Gewärtigen], the coming-out-of-itself (ἐκστασις) , is, as it were, a raptus. Namely, it is not until Dasein runs through futural beings, which factually come at him in order, that Dasein finally becomes a preparing one [ein gewärtigendes] step by step. This running-through only runs through *the open lane* [die offene Gasse] step by step, *which the raptus of temporality itself has opened*. (GA26 265)

Heidegger has drawn a picture of such a lane.



According to Heidegger, this question mark represents the horizon (GA26 266) . The ecstasy of the future opens (by rapturing toward ...) the way to the horizon of the future, producing the place for “potentiality-for-being” to be placed at. In the same way, the ecstasy of having-been would produce the place (= das Wovor) for “being-already [Schon sein]” and that of present would produce the place (= das Um-zu) for “that with which one concerns oneself [Besorgtes]” (SZ 365) (as something “objective” [Vorhandenes] or “ready-to-hand” [Zuhandenes] (GA24 439) , “present” [Anwesenheit] or “absent” [Abwesenheit] (GA24 433, 436, 443)) . Thus, since each ecstasy of the future, the present, and having-been opens its lane toward its horizon by itself, each structure of care is made possible. I argue that this is the phenomenon that the expression “temporalizing itself in ...” indicates.

Of course, these three ecstasies are deeply connected to each other from the beginning so that they are ecstatical not only toward their horizons but also toward each other, and each ecstasy cannot be as it is without being intrinsically connected to the other two (SZ 365) (in other words, each ecstasy temporalizes itself only “equiprimordially” [gleichursprünglich] with the other two) .

As for this movement of “temporalizing itself in” however, the movement to “produce” each horizonal schema is in a sense done on its own and it is peculiar to each ecstasy. I maintain that this is the reason why Heidegger uses the preposition “in” for this temporalizing (and he also puts “temporalizing itself in” in another way as “grounded in” and “rooted in” in SZ 350) . This “in” represents the fact that each structure of care is primarily made possible not by something outside each temporalizing, but that each structure is possible only by the self-affection of each ecstasy (the self-affection that each ecstasy on its own produces its horizon) . This means that the unity of ecstasy enables the care structure on its own. In this way, Heidegger might have avoided the need to explain a further cause of temporality, which would lead to infinite regress.

Even after the period of *Being and Time*, despite his drastic change in vocabulary⁽⁹⁾ and focus of thought, this structural aspect of time seems to have continued to take a certain role in Heidegger’s thinking: ““Temporalität,” in which the original time with original space together becomes essential as the developing essence of the truth [...]” (GA94 272) (of 1934/35) . Temporality is here and there reinterpreted as “time-space” (Zeit-Raum) (GA65 18, 22 (of 1936-38)) or “room-to-move” (Spiel-Raum) (“[...] horizon of time [...] past, present, and future [...] they surround the being and form room-to-move for it”) (GA29/30 220 (of 1929/30)) to play an essential part (a special place

for “owning” [Ereignis]) in his later thinking (see GA65 285; GA14 18 for the related discussion); however, here, we cannot go further in detail because of limited space.

Section3: The phenomenon that the expression “temporalizing itself from ...” indicates

This section attempts to bring to light what phenomenon the expression “temporalizing itself from ...” indicates. To state the conclusion first again, which ecstasy temporality temporalizes itself from determines the *measure* (μέτρον) that modifies the whole structure of temporality. In Heidegger’s lecture course named *The Concept of Time* (*Der Begriff der Zeit*) (held in 1924, 3 years before the publication of *Being and Time*) , Heidegger maintains as follows:

When people attempt to grasp what time is based on natural time, then νῦν [now] becomes the μέτρον [measure] of the past and the future. Then time is already interpreted as the present. The past is the no-more-present and the future is uncertain not-yet-present: the past cannot be brought back, and the future is uncertain. (GA64 121)

This passage describes what occurs when temporality temporalizes itself from the present. When this takes place, “νῦν becomes the μέτρον,” that is, the present becomes the measure for interpreting both the future and the past. The future and the past are no longer the open future itself and the open past itself. These are now perverted and turned into something secondary. Heidegger also argues the same thing in *Being and Time* and *The Metaphysical Foundations of Logic* (a lecture course held in 1928, one year after the publication of *Being and Time*) .

Ecstatic and horizontal temporality temporalizes itself primarily from the future. However, the vulgar understanding of time sees the fundamental phenomenon of time in the *now*, and indeed in the pure now, *cut off in its complete structure*, that is called the “present.” (SZ 426-427)

[...] as is always the case, the most obvious thing is the present thing, that is, here is the now, and the no-more-now and the not-yet-now are arms on both sides of the time as the now, and the arms always make the now sink into non-being [das Nichtsein]. This image and the analysis of time lead by the image is unavoidable as long as people overlook the ecstatic character of temporality and do not ask about the totality of temporality itself that temporalizes itself ecstatically. (*The Metaphysical Foundations of Logic*) (GA26 267-268)

In this way, when being temporalized from the present, it is obvious that Dasein becomes careless of its own death and birth. Dasein’s death as “not-yet-now” appears

to Dasein as if it were none of Dasein's business for now. The death would not concern Dasein because it would be the furthest "not-yet-now." In the same way, being interpreted as "no-more-now," the past appears as if it were completely gone and could not be brought back any more. Dasein's birth — although it is the very event that makes Dasein's presence possible — becomes forgotten.

When Dasein temporalizes itself from the present, then "the pure now" (or "the present") is "cut off in its complete structure," "the totality of temporality." On account of this "being cut off," the present is shut into itself and deprived of authentic access to the other two ecstasies, and this is how temporality is compelled to temporalize itself from the present. Of course, it still temporalizes itself from the future (because the ecstasy of the future always has priority [Vorrang] in temporality (SZ 329)) , but this future is already modified to the future as *vūv* (the not-yet-now) , and consequently, "making present is left more and more to itself as it is modified by the awaiting that pursues. It makes present for the sake of the present. Thus tangled up in itself, the dispersed not-staying turns into *the inability to stay at all*" (SZ 347) . Dasein is now deprived of its authentic relation to its two "ends" (Enden) of death and birth, forgetting its own "finitude" (Endlichkeit) because "only being free *for* death gives Dasein its absolute goal and knocks existence into its finitude" (SZ 384) .

In contrast, the present becomes authentic when it recovers its connection with the authentic future and the past, death and birth of Dasein. In the totality of temporality, Dasein is reminded of the fact that the present has been originally, structurally "held" (gehalten) in having-been and the future. "In resoluteness [Entschlossenheit], the present is not only brought back from the dispersion in what is taken care of nearest at hand, but is held in the future and having-been. We call *the present* that is held in authentic temporality, and is thus *authentic, the Moment*" (SZ 338) . This means the same as realizing the present as "the between" (das Zwischen) , which lies in between having-been and the future. Such recall makes it possible for Dasein to exist all three horizons authentically.

Understood existentially, birth is never something past in the sense of what is no longer objectively present, and death is just as far from having the kind of being of something outstanding that is not yet objectively present but will come. Factual Dasein exists as born, and, born, it is already dying in the sense of being-toward-death. Both "ends" and their "between" *are* as long as Dasein factually exists, and they *are* in the sole way possible on the basis of the being of Dasein as *care*. (SZ 374)

This is the phenomenon that the expression "temporalizing itself from the future" describes.

For the present to be held in the totality of temporality, it is crucial that Dasein truly

becomes “being-toward-the-end” (SZ 305) . Being toward the open future is, so to speak, a trigger to retrieve its birth and then to be in the authentic present (SZ 385) .

To sum up this section, what “temporalizing itself from ...” indicates is the measure, the present or the future, by which Dasein modifies the structure of temporality. When the present becomes the criteria, Dasein represents the future and the past by extending the pure now continuously on both sides of the present (and in doing so, basically, Dasein forgets what is no-more-present and awaits what is not-yet-present) . In contrast, when the future becomes the basis, the whole structure of time is seen from the viewpoint of it having its two ends of death and birth so that temporality is taken as finite. Finite means that temporality becomes aware of its own limit, and Dasein can now make full use of its own limit (=destiny; Schicksal) (SZ 384-387) , which enables the present to be authentic.

Section 4: Heidegger’s consistent emphasis on letting the future open

So far, we have distinguished between “temporalizing itself in ...” and “temporalizing itself from...,” attempting to make clear what phenomenon is expressed by each. This paper, however, does not intend to separate these two phenomena that are originally one. We only separate them in order to make it easier to be seen as a whole. It is important to define the essential relation between the two: “temporalizing itself from the future” makes it possible for Dasein to become aware of (or it stretches out [erstrecken] to (SZ 373)) its total structure of being; Dasein is now aware that its being — care structure — is only possible because each moment of it “temporalizes itself in” each ecstasy, which within itself “produces” each horizontal schema. This is the reason why it is necessary for Heidegger’s ontology to analyze the authenticity of Dasein; it needs to make the whole structure of temporality come into view because the horizons of temporality is where the ontological difference (between a being and being) , on which his ontology is based (GA24 454) , can take place (since being as “the truest possibility” (SZ 42) can only be “visible” in the horizon of the future) ⁽¹⁰⁾.

In this section, I attempt to clarify another role (other than the structural one mentioned in Section2) concerning time that Heidegger seems to have maintained through most of his work. This paper does not desire to claim that Heidegger’s thought on time did not change at all; there certainly is a change (for example, time does not ground space any more for later Heidegger⁽¹¹⁾), and of course, it is important to follow its detail and examine its reasons; however, because of limited space, this paper intentionally focuses on what is consistent: *Heidegger seems to have maintained that “temporalizing itself from the future,” to keep the future open, is the key to experiencing the present moment as authentic, to letting radical renewal of the present occur.*

In *Contributions to Philosophy* and also in his speech of “Time and Being” in his later years (in 1962, 14 years before his death in 1976) , he repeats this same motif (see also GA40 215 (of 1935); GA8 100 (of 1951-52)) . In the following passages, the past and the

future as “modifications” of the present are criticized, and what Heidegger suggests in turn is to let the future (and consequently, the past also) “open” (offen) .

But considering the ordinary understanding of time (since Aristotle and Plato) , one might leave the *vūv* in its priority and derive past and future from the modification of this priority [...]. (*Contributions to Philosophy: (From Enowning)*) (GA65 257)

The bringing-closer-closeness [nähernde Nähe] makes the arrival [Ankunft; another name for the future (Zukunft) for Heidegger], having-been and the present close to each other in making them distant, for the bringing-closer-closeness keeps having-been open, refusing the arrival as present [Ankunft als Gegenwart verweigern]. The bringing-closer-closeness keeps the arriving from the future open in withholding the present from the coming of arriving [im Kommen die Gegenwart vorenthalen]. (Time and Being) (GA14 20)

This idea can even be traced back to Heidegger’s lecture course held in 1920. Even here, grasping the “When” of παρουσία (Christ's second coming) objectively based on natural time is already criticized.

[...] the question of the “When” leads back to my comportment. How the παρουσία stands in my life, that refers back to the enactment of life itself. The meaning of the “When,” of the time in which the Christian lives, has an entirely special character. [...] *One cannot encounter this temporality in some sort of objective concept of time. The when is in no way objectively graspable.* The meaning of this temporality is also fundamental for factual life experience [...]. (GA60 104)⁽²⁾

Grasping the “When” of the certain future objectively is only possible when such a future is estimated and so awaited as the mere extension of the present. We have already referred to the following passage in *Being and Time*: “death is just as far from having the kind of being of something outstanding that is not yet objectively present but will come” (SZ 374) . The temporality to see the future like this is typical of “Them” (das Man) in *Being and Time*. “They” think: “the present condition is this, and this is because of that past (interpreted from the present) , and the future would be like this (interpreted from the present) after all.” This attitude of objectively grasping through causal guesses is typical of “Them.” Therefore, “They” always tend to jump to the conclusion that “They” “have seen everything and understood everything” (SZ 177) . In this inauthentic temporality, breaking the present situation cannot happen because no matter how “far” Dasein foresees or remembers, Dasein is kept confined in the same present: Dasein expects based on the same present, remembers based on the same present, and after all, keeps to exist the same present.

In contrast, when Dasein becomes aware that authentic future is causally “unexpected” in its nature, the present situation that has been enabled by the present-based temporalizing becomes “indifferent” (gleichgültig) (SZ 352, 386) . The present gains a possibility to change itself radically because now present is measured by the *objectively ungraspable* future and its corresponding *objectively ungraspable* having-been, that is, by something totally different from and outside of what composes the same present situation.

It is true that concrete examples for such objectively ungraspable future are not limited to one for Heidegger. As we have referred to above, it can be παρουσία, death of Dasein (SZ 262) , or it may also be “the crossing to the other beginning” (der Übergang zum anderen Anfang) in *Contributions to Philosophy*, which seems to maintain the same characteristic that its “when” is objectively ungraspable. “The crossing to the other beginning is decided [entschieden]; nevertheless, *we do not know* [...] *when* the truth of be-ing becomes the true [...]” (GA65 177) . In every case above, I argue that it is consistent that Heidegger regards “temporalizing itself from the open future,” to let the future open, important because aiming such an objectively unexpected future can be a trigger to change the present from the true outside of it.

Conclusion

To summarize, this paper has intended to suggest a new perspective to shed light on Heidegger’s controversial discussion on temporality. The claim is that there are two different usages of “temporalizing itself,” each depicting different aspects of time phenomena. Taking this perspective into consideration, I believe organizing Heidegger’s complex description of temporality becomes more painless. Moreover, with the aid of this perspective, it would become easier to see how the certain aspect of the idea of temporality lasted after *Being and Time*.

Annotations

- (1) This paper’s first draft was read at the international conference Nature, Time, Responsibility at Kyoto University on March 11-12, 2016. I appreciate the helpful comments given then.
- (2) Römer correctly states that “various difficulties arise [...]” “concerning Heidegger’s concept of Praesenz” (Römer, Inga: *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger, und Ricoeur*, 2010, S.211) .
- (3) A part of this discussion concerning two usages of “temporalizing itself” has been mentioned in my previous paper: “Heidegger *Sonzai to Jikan ni okeru Tairaku no Nigisei*,” *Arkeh No.24 (an annual report of The Kansai Philosophical Association)* , 2016.
- (4) These two terms are treated equally in SZ 327 and GA24 434-435.
- (5) See also GA26 269.
- (6) Römer claims that Praesenz does not equal “in-order-to” because Praesenz “seems to have unified [vereinheitlicht] the three-jointed-ness [Dreigliedrigkeit] of ecstatic temporality” (Römer, S.212) (see also Figal, Günter: *Martin Heidegger zur Einführung*, 2011, S.92 for the

related discussion); however, I maintain that “in-order-to” and Praesenz are basically of the same matter. Of course, they are not exactly the same since Temporalität which includes Praesenz is intentionally “translated” from Zeitlichkeit by Heidegger for a purpose, but the purpose is to thematize temporality (Zeitlichkeit) as the condition of the possibility in order to understand being and ontology (GA24 324) . Other than that, they are both said to be the horizontal schema of the present (SZ 365; GA24 443) . It is true that Heidegger hardly treats the horizon of the future and having-been in GA24, but he argues that this is to simplify the discussion (GA24 435) (see also Todoroki, Takao: *Sonzai to Kyodo*, 2007, pg.123 for the related discussion) .

- (7) See Kida, Gen: *Heidegger Sonzai to Jikan no Kochiku*, 2000, pg.136.
- (8) Although the to-be-prepared-for (das Gewärtigen) is used as a name for inauthentic future in *Being and Time* (SZ 337) , the usage in GA26 has changed from it (as in GA26 273) .
- (9) For example, he replaces the word “temporality” (Zeitlichkeit) with the “truth of being” (Wahrheit des Seins) as it is explained by Heidegger in GA35 345; GA65 193; GA95 367 etc.
- (10) Although some interpreters claim that Heidegger gave up this idea just after *Being and Time* (Pöggeler, Otto: *Der Denkweg Martin Heideggers*, 1990, S.180; see also Figal, S.92) , this idea in a sense seems to have continued even after *Being and Time* (see GA80.1 318 (of 1930) ; GA94 124 (of 1933) ; GA65 285 (of 1936-1938)) .
- (11) See Römer, S.214.
- (12) According to Heidegger, “the penetration of Platonic-Aristotelian philosophy into Christianity” has made people think the When of παρουσία objectively graspable (GA60 104) .
- (13) When I cited from *Being and Time* (SZ) , *Contributions to Philosophy: (From Enowning)* (GA65) , and *The Phenomenology of Religious Life* (GA20) , I made reference to the following English translations: *Being and Time*, 1996 translated by Joan Stambaugh; *Contributions to Philosophy: (From Enowning)* , 1999 translated by Parvis Emad and Kenneth Maly; *The Phenomenology of Religious Life*, 2010 translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. The other translations are done by Nukui myself. When the text is cited from *Being and Time*, the page number of the original text (*Sein und Zeit*, Tübingen, 2006) is mentioned. When it is cited from the complete works of Heidegger (Gesamtausgabe, Frankfurt am Main) , the number of the volume and the page number are mentioned.

(貫井隆・ぬくい たかし・京都大学)

The “aesthetics of relevance” in art and everyday life: A view from social phenomenology¹

Jan Strassheim

1. Introduction

This paper juggles four relations. The first is the relation between art and everyday life. The second is that between aesthetic experience and aesthetic theory. The third is that between art and aesthetics. The fourth concerns two camps in a war which has split aesthetic theory for centuries (Zelle 1995). A more conventional approach would be to treat each of these four relations separately. Instead, I would like to suggest that no one of them can be understood in isolation from the others. Their intrinsic connectedness becomes visible on a level of abstraction offered by the social phenomenology of Alfred Schutz (1899–1959).

Building on Schutz’s theory of “relevance”, I will argue that (1) there is a fundamental continuity between art and everyday life; (2) aesthetic theory helps produce aesthetic experience rather than merely describe it; (3) this effect was strengthened by the formation, in 18th century Europe, of aesthetics as a discipline and “art” as a unifying notion; (4) the “double” structure of aesthetic theory was a consequence of this.

Given the limitations of a paper, my argument will be no more than a sketch for future research. Its productivity, it is hoped, lies precisely in its degree of abstraction, which helps put into relief links between problems which are often treated apart from each other.

2. Art, everyday life, and a “minimal aesthetics”

Hegel begins his lectures on aesthetics with the somewhat dry statement that aesthetics is the philosophy of art. Even before Hegel, aesthetic theory and art had kept close company, and to a large extent they still do. But is this a necessary connection? Or does it depend on specific conditions? I would like to highlight what most aesthetic theory does *not* focus on. Its outline of art is set against an implicit idea of what experience outside the arts is like. Within non-artistic experience, a more narrow idea of everyday experience usually plays a central role as the “ordinary” background from which the experience of art stands out. In this sense, a distinction between art and “everyday life” is important to a number of theories. But most of the positions in the field, and even many of those who try to make this distinction explicit, deal very much with art and very little with everyday life. It appears as if only one side of the distinction

needs to be clarified at all whereas the other side is simply self-understood. And after all, is not our everyday life precisely that part of our world which requires no clarification?

This self-evidence of everyday life has been questioned by social phenomenologist Alfred Schutz. According to him, the character of “taken-for-grantedness” should not itself be taken for granted, but stands in need of philosophical scrutiny. Schutz used phenomenological methods to analyze the structure of a social world and of individual experience (the term “experience” including action) within such a world. He offers a level of analysis which is fundamental to *both* sides, art and everyday life, as parts of a social world. His approach may show what the two areas have in common and, on this basis, how they differ and relate to each other.

But how to enter a field as wide and varied as aesthetics? I would like to start from a “minimal aesthetics”. By this I mean two very general ideas common to a variety of descriptions or theories of “aesthetic” experience. First, aesthetic experience is often characterized by what I would like to call *fullness*. Depending on the particular theory, this fullness may consist more concretely in, for example, sensual differentiation, emotional richness or conceptual complexity. Second, aesthetic experience is often characterized by what I would like to call *freshness*. To give some examples again, freshness may be based on new perspectives, imaginative ideas, creative impulses and surprising discoveries. Many (though perhaps not all) aesthetic accounts contain these two ideas. Some put more emphasis on fullness; an example is Nelson Goodman’s (1968) stress on “density” and “repleteness” as “symptoms of the aesthetic”. Some put more emphasis on freshness; an example is the Russian Formalists’ stress on “estrangement” as a defining feature of art and literature. Nevertheless, both aspects are related, as will become clearer below.

Both fullness and freshness are implicitly opposed to more “ordinary” kinds of experience. *Full* experience contrasts with experience which is more narrowly restricted and more quickly exhausted. *Fresh* experience contrasts with experience following routines, habits and standard expectations. Many aesthetic theories assume that fresh and full experience can be made especially through art, while the more shallow and stale experience opposed to it pervades everyday life. But to what extent is this assumption true? Turning to Schutz, I would like to start from the concept of “experience”.

3. Relevance and typification

Schutz (2011: 95) argues that any experience is “selective”. The notion of “selectivity” is largely coextensive with the more familiar phenomenological term “intentionality” in the sense of directedness. But “selectivity” puts stronger emphasis on the fact that any intentional experience actualizes only a fraction of what *could* be experienced here and now. When I am directed to a certain phenomenon in a certain way, an observer (or myself in hindsight) can point out other phenomena, and other ways of being directed to them, that could have been, but were in fact not, part of my experience at this particular

point. Since the possibilities of experience are, at any moment, infinite, such selectivity is inevitable.

This must be true even for the experience described by a “minimal aesthetics”. By a “full” experience we cannot then mean one that realizes the entire potential of a situation at once. It can only be a selective process which embraces ever more aspects with no end in sight. The question then is how this selectivity unfolds in time. And in the dimension of time, fullness is inherently connected to freshness of experience. Where the selectivity of experience follows a fixed pattern, we attend only to certain constant or recurring aspects while remaining oblivious to all others. Only a fresh course deviating from established patterns can open experience to other aspects within a situation’s potential.

At first sight, Schutz seems less interested in such deviation, but emphasizes the constancy of everyday experience under the heading of “typification”. Typical patterns, he argues, structure most of our existence in a social world. On an individual level, types allow me to construct, memorize, habitualize and put into practice knowledge which has proven useful so far. On an intersubjective level, types we share with others allow us to coordinate, communicate and teach such knowledge with great ease and safety. Languages, with their patterns of grammar and meaning, provide important reservoirs of shared types for such interaction.

A closer look at Schutz’s theory shows that types and typical knowledge are not fixed but intrinsically dynamic. This is again because experience is selective. The possibility always remains that an unforeseen “problem” arises. Not even a long-established type which has never been questioned comes with a guarantee that it will continue to serve well in the future. Therefore, any type can be called into question at any time and changed if necessary. Types are often “taken for granted”, but only “until further notice”, as Schutz puts it. In problematic situations, we can re-evaluate our types and, if need be, modify or abandon them. Schutz’s (1962; 1966) overarching term for the dynamics of “types” and “problems” which structures the selectivity of our experience over time is “relevance.”

Nonetheless, there is reason to think that relevance is even more dynamic than Schutz suggests. It is sometimes the case that we are so caught up in typical expectations that only a “problem”, such as an external obstacle or an internal conflict, can force us to stop and reconsider. But in many other cases, we adapt our types to new situations without first experiencing any such frustration. This flexibility cannot be based on trial and error alone. It must involve a curiosity and creativity beyond the typical. It presupposes an active readiness to deviate from types which is distinct from our readiness to follow types. Everyday life then is not simply a matter of boring routine. The very fact that a routine can become *boring* is vivid evidence of the everyday tendency to deviate from types even where no “problem” occurs.²

As more recent research on relevance (unrelated to Schutz) indicates,³ a similar

situation is found in our use of language as a reservoir of everyday types. We spontaneously modify the meanings of words when we apply them, and often these modifications cannot be predicted from the typical patterns of our language. This is most obvious where we use metaphors or irony or speak from other people's viewpoints. But we also modify typical meaning when we apply our language literally, seriously and directly to the situation at hand. In a textbook reading of Schutz's theory, this would have to be explained by pointing to some "problem" which prompts language users to question the established types. But most of the time, no problem arises at all; rather, we actively deviate from the types as we see fit in the situation. We produce modifications and understand what others mean when they produce them without even thinking of a more typical interpretation first.

Relevance, then, draws on two distinct sources. On the one hand, our experience is structured by typical patterns of repetition and identity. On the other hand, it is structured by an active openness to novel aspects and to irregular changes which makes us deviate from types even where there is no disturbance forcing us to do so. The two sides which cannot be reduced to one principle constitute a tension at the heart of a theory of relevance.

Schutz's manuscripts suggest that he was aware of the tension but could not unfold it due, in part, to his early death.⁴ Within the phenomenological movement, a tension between two sides has been described starting with Husserl. Hans Blumenberg, for instance, locates "attention" in the widest sense between the two "extremes" of "impressionistically opening itself to a universe of diffuse affection" and, on the other hand, "the immanent logic of its intentionality" (Blumenberg 2002: 182). Possibly, these tensions too are related to relevance. And if such tensions within phenomenology reflect a tension within its object, they are constitutive of experience in a social world. The analysis would then capture a trait which art and everyday life have in common. In both areas, a fundamental role is played by relevance, which involves two sides in each area.

In everyday life, the second side (our tendency to deviate from types) often goes unnoticed. One reason is that this tendency works below conscious attention for most of the time. As I suggested, its operation does not depend on the occurrence of a "problem" which interrupts the typical course; nor does it necessarily enter consciousness in the form of surprise, anxiety, or restlessness. Another reason is that great feats of creativity and provocation, emphasized in art, outshine the flexibility of our humble daily footwork. An example is our use of language: we think that "figures of speech" and novel expressions belong to poetry, while in reality we produce them all the time in our everyday conversations.

This runs counter to the characterization of everyday life implicit in many accounts of art. Even our most trivial activities are not only a routine matter, and not even primarily a routine matter, since they involve a tendency to deviate from types on a par with the tendency to follow types. Philosophers of "everyday aesthetics" have criticized in recent

years the restriction of aesthetics to art. Such accounts demonstrate the fullness of many everyday experiences, but we should stress that aesthetic satisfaction in everyday life happens not only because we enjoy order and cleanliness,⁵ but because we also enjoy reshuffling things, or even making messes. A daily routine can be interesting and “full” precisely when it is applied to new situations and more or less altered in the process. An openness of experience beyond typical patterns and the pleasures of variety and change are not exclusive to art, although they may not be as striking in everyday life as they are in art.

Conversely, even the most daring art is not based on creativity and innovativeness alone. If there are two sides to relevance, we should expect types to play a role in art too – and in aesthetics. I would now like to argue that the role of types in art and aesthetics is in fact a vital one.

4. Reflexive typification

I suggested that “full” and “fresh” experience consists in a process embracing ever more aspects of an object.⁶ Such a process is never finished; the inner or outer horizons of an object will always contain even more aspects. The question then becomes: when do we proceed further into these horizons, and when do we break off the process and move on to another object?

Due to the tension between the two sides of relevance, there are two basic scenarios in which we consider an object exhausted because our experience of it comes “too close” to the one pole or the other. In the first scenario, we feel we have fully determined the object according to typical patterns; it is a thoroughly familiar object with which we can interact in typical ways and for typical purposes. The second scenario is the reverse: we cannot determine the object at all because we cannot relate it to any of our typical expectations and concerns. In both cases, we move on without pursuing the matter further. We could go on examining the object indefinitely, but we see no gain in doing so since we find the object either completely transparent or completely strange. We may dwell on a familiar object which reassures us of our secure place in the world, and we may be curious about a strange object precisely because it is so strange, but we tend not to go to extremes in either case, at least not for extended periods of time.

If this were the whole story, our experience would always settle for a balance, or a mild oscillation, somewhere in the middle between the two poles. Objects able to capture the most lingering attention would be those which combine a moderate amount of familiarity and repetition with a moderate amount of surprise and variation. This may be an accurate description of our experience when encountering many fascinating (or haunting) objects. Possible examples are certain folk or pop songs, unpretentious crime novels, or products of solid craftsmanship.

However, the selectivity of experience is often *reflexive*. A plurality of acts which follow each other can be unified at a higher level in the form of a single act. Such

“synthetic acts of a higher order”, as Schutz (1967: § 14) calls them with Husserl, are “reflexive” in the broad sense that experience “turns back” (*re-flectere*) upon itself, which includes reflection in the narrower sense of conscious or conceptual processes, but is not restricted to it. By virtue of reflexive acts, we construct, for example, an identical thing out of various aspects we perceive, or a melody out of a sequence of tones (the process of this construction may or may not be conscious or conceptual).

This formal concept of reflexivity can also be applied to the question of how the two sides of relevance relate to each other.⁷ At less complex levels, we shy away from extremes either of repetition or of change. But over the course of experience, we find that a long boring exercise sometimes ends up rewarding us with a new and unexpected position, and that, conversely, a period of nerve-racking confusion sometimes leads to results which turn out to be important to our typical expectations and goals. Such higher-order experiences encourage us to put up with extended extremes of both kinds, and even to actively pursue them, in the hope that our efforts will again be compensated. In this way, reflexivity can boost both sides of relevance, resulting in a dynamics which is less like the gentle quiver of a balance and more like the heavy swing of a pendulum.

This reflexive process can itself be typified, leading to what could be called “reflexive types”. Typification means that where we find certain experiences useful or otherwise interesting, we come to expect that experiences of the same kind will be useful again in the future. In other words, we typify the experiences we made, and we form typical expectations related to them. In the case of the higher-order experiences just described, this process makes experience more and more prone to swing towards the two extreme poles. To put it differently, the reflexive typification of peaks at both ends of relevance produces experience with a greater amplitude, that is, experience covering a range of possibilities which were unknown or deemed irrelevant before.

The relation to a “minimal aesthetics” is obvious. A greater amplitude of experience, especially away from established types, allows for fuller and fresher experience. To the extent that even an extreme swing towards one side of relevance is offset by a swing to the other side, experience will proceed to embrace ever more aspects of its object without breaking off because we do not reach a point where we find the object either completely transparent or completely strange. Reflexive types, then, seem crucial to aesthetics. Reflexive types may sediment in various forms, for instance as generalized preferences of taste (e.g. more conservative or more explorative), habits of perception, thought and feeling, or trained modes of production. They may also find expression in special vocabularies for styles and genres, as well as in systems of claims about their respective merits and demerits, and, not least, in aesthetic theories.

In a social phenomenology, reflexive types take on additional significance at the intersubjective level. As I noted, Schutz argues that while types are important for individuals to hold on to experiences they found useful, they are even more important for coordinating and disseminating such experiences within a group. Our everyday life is a

social world, and the same is perhaps even more obviously true of art. We would hesitate to speak of art where there is not at least the mutual relation between a producer and an audience. An artist produces art with an audience in mind, and an audience attends to art as something created or displayed. We can expect the social coordination involved in this relation between different roles to require a degree of typification. The types used to coordinate roles such as that of artist and audience may include reflexive types promoting aesthetic experience, such as “styles” or aesthetic values. Where this is the case, the role of types in art as a social endeavor would strengthen the aesthetic role of types. But does that mean that art and aesthetics necessarily belong together, as Hegel claimed?

5. Art and a “double aesthetics”

Both of the concepts Hegel used in his claim, “aesthetics” and “art,” were relatively young at the time. In 1750, Baumgarten’s *Aesthetica* had come out, giving a name to a new discipline. In 1746, Charles Batteux had published his treatise *The Fine Arts Reduced to a Single Principle*.⁸ This text represented a movement to unify, under a concept of “art” in the singular, a group of what had until then been called “arts”, and to exclude from this concept not only the rest of human activities but even other “arts” such as gardening, cookery or politics. Around the same time, dedicated art institutions came into existence: public galleries and museums, fine art academies, journals of art criticism, etc. Their development was part of a more general shift of European societies towards a stricter differentiation between areas such as politics, religion, science – and of course art.⁹

Three elements, then, evolved in parallel in 18th century Europe: art institutions, a concept of “art” in the singular, and a discipline called aesthetics. In all three, we can see how *types* were used to cut out of the fabric of social life a certain area and to unify it on some common principle. (1) Institutionalization in general works through types.¹⁰ Types allow anyone with the requisite knowledge to recognize and play formal roles, to connect these roles with standard behaviors and attitudes towards other roles and to typical objects and situations, and to distinguish the institution from what happens outside of it. (2) The concept of “art” provides an art world with its most general typification. A particular set of practices is opposed to others and at the same time typified with respect to some underlying commonality. Batteux does so explicitly by “reducing to one principle” what had until then been a varied set of “arts”.¹¹ (3) Aesthetics is introduced as a sub-field of philosophy whose unity is provided by arguments typifying the object of the new discipline. Baumgarten, for example, describes a certain area of experience as “sensuous cognition” and distinguishes it from other areas.

Given this parallel development, we could interpret aesthetic theory as furnishing reflexive types which can be used in the search for the “one principle” of the newly institutionalized field of “art”. But an obstacle to this search would seem to arise.

If the analysis of relevance is correct, experience has *two* sides which are mutually independent. They *cannot* be “reduced to one principle”. Any effort to do so would be bound to emphasize one side of relevance while neglecting the other. In fact, this appears to be what happened. Literary theorist Carsten Zelle (1995; 2002) has described the history of European aesthetics as a continued double movement, a “double aesthetics”. Since at least Baumgarten’s day, aesthetic theory has been producing oppositions between two sides. Here are a few catchwords for the dualisms involved: meaning vs. sensuality; form vs. event; beautiful vs. sublime; classic vs. modern; rule poetics vs. genius; harmonious vs. grotesque; mimesis vs. *je ne sais quoi* – the list goes on. As Zelle points out, the same arguments and even the same terms keep coming back in a heated discussion which continues to this day.

On the face of it, this history of dualisms may look like a lack of progress. But from a social phenomenological point of view, a persistent “double aesthetics” could be seen as playing an important part in art and aesthetic experience itself. The reason is that types help shape and coordinate experience in a social world, rather than merely describing it. In the case of art institutions, this is obvious. The types belonging to an institutionalized art world do not only describe what artists, audiences etc. do, but they prescribe their roles. Typical expectations set up a game called “art” and allow people to take place in it. Aesthetic theory, while it does not define institutional roles, does promote the reflexive typification of experience. And as I argued, reflexive types play a constitutive role in a “minimal aesthetics” often connected to art. In this sense, where an aesthetician articulates one of two positions within a history of dualisms, she typifies processes of experience swinging out to one of two sides of relevance and thereby ultimately helps extend her audience’s experience towards that side.

Since the two directions are opposed to each other, it makes sense that aesthetic theories often take great pains to criticize the other side. As I noted, there are two scenarios in which we consider an object exhausted: it is either too transparent or too strange. If aesthetic theories offer reflexive types which extend experience towards one of the two edges, they will tend to stress the dangers of the other edge, for instance, of empty provocation, chaos or esotericism at the one extreme – or of a likewise empty formalism, copying, “kitsch” or instrumentality at the other. At the same time, only both sides of relevance together make up relevance and sustain our interest in an object. This would conjoin the opposing positions in a precarious give-and-take of types which continues to fuel aesthetic experience.

A special relation of aesthetic theory to art would then lie not so much in a detached grasp of some timeless essence of art. Rather, aesthetic theories can contribute to the art world as guides or warnings for the expectations and discourse of artists, audiences, critics etc., or as channels or challenges for styles and genres. Through reflexive types, they can help shape the experience of art. In other words, aesthetic theories are factors within historically and culturally specific art worlds which they help create, maintain and

change. Inversely, art institutions help produce and support aesthetic theory by offering examples, archives, a public forum and the like, and by encouraging the typification of experience because of their institutional nature.

However, as a result of this special relation, everyday life was seldom on the agenda of the European tradition of aesthetic theory, but rather formed its supposedly unaesthetic background. Through this implicit rejection, art and aesthetic theory may have influenced the modern way of thinking about our own everyday existence and, by way of reflexive typification, they may even have changed the actual experience which makes up everyday life. In a way, the historical development of fields of “extraordinary” experience such as art may have made it possible to construct other areas of social life as merely “ordinary”. While forcefully one-sided aesthetic theories helped extend the limits of experience in art, they obscured the fundamental, two-sided aesthetics of relevance which connects art and everyday life.

6. Conclusions

“Relevance” consists in a tension between two dynamics: typicality and innovation, or repetition and change. Neither side can be reduced to the other. Both together shape experience. This analysis helped connect the four relations mentioned at the outset.

- (1) *Art and everyday life*. The two-sided dynamics of relevance shapes experience both in art and everyday life, marking a fundamental continuity between them. Innovation, often associated with art, is involved in daily routines too. Conversely, typicality, often associated with everyday life, is involved in art too.
- (2) *Aesthetic experience and theory*. Experience frequently remains somewhere in the middle between the two sides of relevance. However, when it is reflexively “typified”, our experience can stretch further in both directions, which allows us to experience more aspects or implications of an object than we would otherwise do. Typifications which help shape aesthetic experience in this sense are often provided by aesthetic theory.
- (3) *Art and aesthetics*. Typifications of this kind were reinforced on a social level by parallel developments in 18th century Europe: various arts were unified under a single concept of “art,” and “aesthetics” was established as a discipline. Art and aesthetics have been close ever since, whereas the fundamental continuity with everyday life is most often neglected.
- (4) *“Double aesthetics”*. Since neither side of relevance can be reduced to the other, the typifying efforts of aesthetic theories will form two opposed camps as long as they look for one principle rather than two.

The conditions under (3) are historically and socially specific. A social phenomenology of relevance would enable us to envision, at other times or in other places, entirely different kinds of aesthetic theory, art, and even everyday life.

Notes

- ¹ For their helpful comments on earlier versions, I would like to thank three anonymous reviewers as well as Yujin Itabashi and Yuko Katayama.
- ² See Straßheim 2016.
- ³ See Wilson/Sperber 2012; Straßheim 2010.
- ⁴ See e.g. his reflections on “novel” experiences and “vacancies” (Schutz 2011: 125ff., 184ff.) and his last manuscript (Schutz 1996).
- ⁵ See Saito 2007 for an account stressing these aspects.
- ⁶ “Objects” of experience may be situations, events and immaterial objects.
- ⁷ Schutz does not do this, as he does not distinguish between two independent sides of relevance.
- ⁸ On Batteux’s treatise and its significance for aesthetics and the philosophy of art, see Kristeller 1951.
- ⁹ See Luhmann 2000: 215ff. on the establishment of an “art system” as part of a process of “functional differentiation.”
- ¹⁰ See Berger/Luckmann 1966: 53ff. for an account of institutions based partly on Schutz.
- ¹¹ The principle Batteux proposes is that art imitates beautiful nature as it truly is.

References

- Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 1966: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.
- Blumenberg, Hans 2002: *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Goodman, Nelson 1968: *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Kristeller, Paul O. 1951: “The Modern System of the Arts.” *Journal of the History of Ideas* 12 (4): 496-527.
- Luhmann, Niklas 2000 [1995]: *Art as a Social System*. Stanford: Stanford University Press.
- Saito, Yuriko 2007: *Everyday Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press.
- Schutz, Alfred 1962 [1953]: “Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action.” In: *Collected Papers I: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 3-47.
- 1966 [1957]: “Some Structures of the Life-World.” In: *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 116-132.
- 1967 [1932]: *The Phenomenology of the Social World*. Transl. George Walsh and Fredrick Lehnert. New York: Northwestern University Press.
- 1996 [1958]: “On the Concept of Horizon.” In: *Collected Papers IV*. Dordrecht: Kluwer, pp. 196-200.
- 2011 [1951]: “Reflections on the Problem of Relevance.” In: *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht et al.: Springer, pp. 93-199.
- Straßheim, Jan 2010: “Relevance theories of communication: Alfred Schutz in dialogue with Sperber and Wilson.” *Journal of Pragmatics* 42 (5): 1412-1441.

- 2016: "Type and spontaneity. Beyond Alfred Schutz's theory of the social world." *Human Studies* 39 (4): 493-512.
- Wilson, Deirdre / Sperber, Dan 2012: *Meaning and Relevance*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Zelle, Carsten 1995: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart; Weimar: Metzler.
- 2002: "Constellations of Aesthetic Experience: Baumgarten/Bouhours – Jauß/ Bubner/ Welsch/ Bohrer." In: Adler, Hans (ed.): *Aesthetics and Aisthesis. New Perspectives and (Re) Discoveries*. Oxford et al: Lang, pp. 71-90.

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

二〇一二年より設けられました若手研究者を対象とした「研究奨励賞」第五回（二〇一六年度）受賞者は、小田切健太郎氏「パイネ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」でした。小田切氏は海外渡航中でしたので、昨年十一月二七日高千穂大学での第三八回研究大会総会にて、表彰状および副賞が代理人に手渡されました。

編集後記

『現象学年報』第三号をお届けいたします。

高千穂大学で開催されました第三八回研究大会では「仮象の現象学」というタイトルのシンポジウムが行われました。村井則夫先生、森田團先生、佐藤駿先生にご発表とご議論をいただきました。村井先生、佐藤先生の論文を特集として掲載しております。海外特別講演はフレドリック・スヴェナエウス先生にご発表をいただきましたが和訳掲載は次号といたします。

特集について「ワークシヨップ」の報告を二本掲載しております。村田純一先生がオーガナイザーの「媒介論的描像を抜け出して多元論的实在論へドレイファスとテイラーの現象学」をテーマとするワークシヨップ1、吉川孝先生をオーガナイザーとする「現象学的倫理学に何ができるのか？」応用倫理学への挑戦」を扱ったワークシヨップ2、中真生先生がオーガナイザーの「作者は匿名の主観でありうる

か？」（男女共同・若手研究者支援ワークシヨップ）三本です。個人研究発表は、厳正な審査によって選考された、外国語論文を含む優秀論文一〇編が掲載されています。

書評欄では、鈴木崇志先生に八重樫徹氏「フッサールにおける価値と実践 善さはいかにして構成されるのか」を、葛谷潤先生に佐藤駿氏「フッサールにおける超越論的現象学と世界経験の哲学」を、村田憲郎先生に谷徹氏訳『内的時間意識の現象学』を評していただきました。

今回は海外事情は掲載せず、日本現象学会の事務局を長らくご担当され、その精緻な翻訳やご論考により日本の現象学の発展に寄与された故・立松弘孝先生の追悼特集を掲載いたしました。追悼文は、野家啓一先生、加藤泰史先生にお願いをいたしました。立松弘孝先生のご冥福を心よりお祈りいたします。

本号出版に関して、編集委員長の私の過失で、シンポジウム特集、ワークシヨップ報告、追悼文をご執筆いただいた方々に執筆スケジュールについてたいへんなご迷惑をおかけいたしましたことを心よりお詫び申し上げます。今回、刊行に向けてご協力いただいた執筆者の皆様、改めて御礼を申し上げます。

本号の出版にしましては、協和印刷株式会社の宮田末男氏をはじめ、社員・スタッフの皆様から多大なご支援、ご協力をいただきました。編集委員会を代表して、心より御礼申し上げます。

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局

〒565-0871

大阪府吹田市山田丘1番2号

大阪大学人間科学研究科基礎人間科学講座現代思想研究室

Tel : 06-6879-8075

E-mail : paj-office@pa-jip

公式ホームページ

<http://paj-jip/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

Kazeto SHIMONISHI	Diversity of representation in E. Husserl —Interpretation of H. Dreyfus and Naturalizing Phenomenology
Shinji KOMATSU	Perceptual experiences using a tactile-visual substitution system
Yuto KANNARI	Die drei Wege zur Frage »Was ist Welt« : Heideggers Weltbegriff in seiner Epoche der Metaphysik
Kosuke AJIMURA	What is ‘appropriating tradition’ in Gadamer’s philosophical hermeneutics?
Kohei YANAGAWA	Die doppelte Protention in <i>Die Bernauer Manuskripte</i>
Takashi NUKUI	On Heidegger’s Temporality: Two Different Usages of “Temporalizing Itself” in Heidegger’s <i>Being and Time</i> and a Certain Continuity with the Ideas of Later Heidegger
Jan STRASSHEIM	The “aesthetics of relevance” in art and everyday life: A view from social phenomenology

Book Review

Takashi SUZUKI	Toru YAEGASHI, <i>Wert und Praxis bei Edmund Husserl: Wie konstituiert sich das Gute?</i> (Suiseisha, 2017)
Jun KUZUYA	Shun SATO, <i>Transcendental Phenomenology and the Philosophy of World Experience in Edmund Husserl</i> (Tohoku University Press, 2015)
Norio MURATA	The New Translation of Husserl’s <i>Phenomenology of Internal Time-Consciousness</i> by Toru Tani

In Memory of Late Professor Hirotaka Tatematsu

Keiich NOE	Reminiscences of the days in Gokuraku: Condolences on Professor Hirotaka Tatematsu
Yasushi KATO	Gedanken bei dem Ableben des Hochwohlgebornen Herrn Professors Hirotaka TATEMATSU

Abstracts

Norio MURAI, Shun SATO, Junichi MURATA, Takashi YOSHIKAWA, Mao NAKA
 Kosuke AJIMURA, Yuto KANNARI, Ken’ichi KAWANO, Shinji KOMATSU
 Kazeto SHIMONISHI, Hiroaki FURUKAWA, Kohei YANAGAWA, Riku YOKOYAMA
 Takashi NUKUI, Jan STRASSHEIM

GENSHÔGAKU NENPÔ 33

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

Contents

Special Issue : Phenomenology of Illusion

- | | |
|-------------|---|
| Norio MURAI | Transcendental and Negative Character of Image : Phenomenology of Illusion in Nietzsche |
| Shun SATO | Reality of Illusion : Another Perspective on Husserlian Phenomenology of Reason |

Report of the 38th Meeting of PAJ

Workshop 1

- | | |
|----------------|---|
| Junichi MURATA | From a mediational picture to a robust and plural realism
—Phenomenology in Dreyfus's and Taylor's <i>Retrieving Realism</i> |
|----------------|---|

Workshop 2

- | | |
|-------------------|--|
| Takashi YOSHIKAWA | What can Phenomenology contribute to Applied Ethics? |
|-------------------|--|

Workshop 3

- | | |
|----------|---|
| Mao NAKA | Can Any Author Be an Anonymous Subject?
—The Use of "I" in Phenomenological Studies— |
|----------|---|

Articles read in the 38th Meeting of PAJ

- | | |
|------------------|--|
| Riku YOKOYAMA | Max Schelers Philosophie der Gefühle |
| Ken'ichi KAWANO | Prolegomena to a Theory of the Evidence of Pre-Predicative Experience :
The Standpoint of Schutzian Phenomenologically Oriented Sociology |
| Hiroaki FURUKAWA | Das Recht zum „Streiten“ in Kants Theorie des Geschmacks :
Zum Verstehen mittels realer Erfahrung |

● 編集委員 ●

加 國 尚 志
三 村 尚 彦
古 東 哲 明
小手川 正二郎
和 田 渡

現象学年報 33

2017年11月10日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒565-0871

大阪市吹田市山田丘1番2号
大阪大学人間科学研究科
基礎人間科学講座
現代思想研究室

印刷

協和印刷株式会社

〒590-0962

堺市堺区寺地町東2-2-10

TEL 072(229)6488

FAX 072(229)8030

