

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

36

日本現象学会編
2020

λογος

も く じ

特集 文学を通じての哲学——現象学の可能性を探る

文学作品を用いた現象学的倫理学の可能性	川崎唯史	3
文学の哲学的知を捉え直す — 知識から理解へ	高田敦史	15
意味が立ち上がる時——物語論の諸相	入谷秀一	25

【特別講演】

知識のストックか、世界の感覚か？

言語と世界構成をめぐるメルロ＝ポンティの議論

.....	グスタフ・アドルフ・ベルクマン・シーゲルビヨンソン	37
	訳：佐野泰之	

美の開け：美的知覚と身体化した思考

.....	ゲーボルク・ランヴェイク・ヨハネスドッティ	49
	訳：酒井麻依子	

【男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ】

「現象学者の留学は今後どうなる？」

話題提供 赤坂辰太郎・石原悠子

特定質問者 酒井麻依子

司会・オーガナイザー	池田喬	61
------------------	-----	----

【個人研究発表論文】

レヴィナスにおける倫理の時間性について

——自我と他者の先行性とその解釈	石井雅巳	65
------------------------	------	----

J.L-マリオンにおけるアウグスティヌスの〈意志〉の現象学的解釈

——〈啓示の現象〉の可能性の基礎づけへ向けて——	石田寛子	75
--------------------------------	------	----

美的なものの概念をめぐる

——カントとメルロ＝ポンティの思考から	小林信之	85
---------------------------	------	----

メルロ＝ポンティと「生き方としての現象学」	佐野泰之	95
-----------------------------	------	----

ハイデガーの〈ひと〉論	高井寛	103
-------------------	-----	-----

ゲールヴィッチにおける対象の同一性 ——ドラモンドの批判に応答する……………	田 村 正 資	113
---	---------	-----

時間の弁証法 ——フッサール『時間講義』をめぐるピカルとデリダ—— ……	松 田 智 裕	121
---	---------	-----

ハイデガー『存在と時間』における「時間性への世界時間の帰属」について ……………	峰 尾 公 也	129
---	---------	-----

【書評】

自然・言語・歴史——『存在と時間』の限界と彼方 峰尾公也著『ハイデガーと時間性の哲学——根源・派生・媒介』に寄せて ……………	長 坂 真 澄	139
---	---------	-----

佐野泰之著『身体の黒魔術、言語の白魔術 メルロ＝ポンティにおける言語と実存』（ナカニシヤ出版 二〇一九年） ……………	池 田 裕 輔	145
---	---------	-----

【研究動向】

人間知×脳×AI 研究教育センター（CHAIN）の設立と最近の活動 ……………	田 口 茂	151
--	-------	-----

【特別寄稿】

「事象そのものへ！」を目指した運動 ——日本現象学会設立期の思い出……………	村 田 純 一	157
---	---------	-----

【欧語論文】

Heidegger on Race: The Rectorate Years ……………	Yoshiomi TANABE	(1)
	Translated by SPK Cerda	

【欧文要旨】 ……………		(11)
--------------	--	------

川崎唯史・高田敦史・入谷秀一・池田 喬・石井雅巳・石田寛子・小林信之
佐野泰之・高井 寛・田村正資・松田智裕・峰尾公也・田鍋良臣

会則・編集後記・欧文タイトル・奥付

文学作品を用いた現象学的倫理学の可能性

川崎唯史

はじめに

本稿の目的は、文学作品を用いた現象学的倫理学の可能性について考察することである。シンポジウムの主題「文学を通じての哲学」のうち、本稿は哲学者・倫理学者が文学作品を取り上げて哲学的・倫理的な考察を行うケースのみを検討する^①。

文学を用いた現象学的倫理学なるものが、うまくいけば重要な研究となることは容易に予想できる。現代倫理学は道徳的概念を特定の行為や性格に適用する道徳判断を中心としているが、道徳的思考を道徳判断に縮減する傾向を批判し、様々な道徳的思考を扱うことを提唱する立場も存在する (Crary 2007)。同様の発想から、ハマライネンは「人々がそのもとで生きており、また生きてきた道徳的な状況、価値、徳、規範について、人間本性についての関連する知識とともに、豊かで正確な描像を提供する」(Hämäläinen 2016a, p. 1) 記述的作業を倫理学の中心に据えることを提案している。彼女らが先達とみなすのはマードックやダイアモンドなど英語圏の哲学者・倫理学者だが、現象学を含む「大陸的な伝統」は、文学、社会調査、人類学、社会批評と、「分析的な伝統」よりもずっと生き生きしたつながりをもつおかげで、

分析的な道徳哲学をしばしば悩ませている知的孤立・専門化からある程度守られている」との言及がある (ibid, p. 3)。吉川孝の述べるように、特定の状況において密かに働く規範や価値を明るみに出す現象学的倫理学には、こうした記述倫理学を再興する動きに合流し、その流れを加速させる可能性がある (吉川二〇一七・吉川二〇一九)。

『文学と道徳理論』という著作では、ハマライネンは文学の読解が前世紀終盤以降の倫理学における見方の変更に大きく寄与したと論じている (Hämäläinen 2016b, cf. 久保田二〇一四)。ここでも取り上げられるのは英語圏の倫理学だが、サルトルやデリダなど大陸哲学に親しんだ者には文学の哲学的可能性に関する議論は古臭く聞こえるだろうとも述べられている (ibid, p. 8)。そうであれば、現象学的倫理学における文学の使用の検討が文学と倫理学の関係をめぐる議論に寄与しうると期待してもいいだろう。

紙幅の都合上、メルロ＝ポンティとボーヴォワールのテクストに絞って検討を行う。「小説と形而上学」と『第二の性』における文学作品の用法を検討する (第二節、第三節)。いずれも著者が倫理または道徳の問題を論じると明言したテクストである。その延長線上で、

フェミニスト現象学的な倫理学が文学を用いる可能性についても考えてみたい(第四節)。

ところで、先行研究で興味深い点の一つに、フィクションの前にして哲学・倫理学のあり方が問い直されるということがある(高田二〇一七、一〇七—一五頁; Hämäläinen 2016b, pp. 9-10)。同様に、どのような現象学がどのように文学作品を取り上げるのかと問うてみる価値はあるように思う。ただし、この問いはすでにメルロ＝ポンティやボーヴォワールによって暗に答えられていると考えられる。そこで以下ではまず、彼らが現象学をどのような企てとして引き受けたのかを見ていくことにしたい(第一節)。ただし、ボーヴォワールが現象学を論じた箇所は少ないため、基本的にはメルロ＝ポンティを見ていく。

1. メルロ＝ポンティにとっての現象学

メルロ＝ポンティはフッサールから数え切れないほど多くを学んだが、おそらく最も重要なのは作動的志向性の概念である。非主題的・前反省的な経験に目を向けさせるこの概念に、メルロ＝ポンティは現象学の独自性・優位性を認めている(cf. PhP xiii)。現代の現象学者にも、この評価に同意する人は多いだろう(cf. 池田二〇一九、三頁)。

他方で、メルロ＝ポンティがフッサールのプロジェクトを忠実に引き継いだとは言えそうにない。『デカルト的省察』の一節——「志向的な方法や超越論的還元、あるいはその両者をもつ深い意味を誤解する人だけが、現象学と超越論的観念論を分離したいと考えることができない」(Husserl 1977, S. 89)——は、メルロ＝ポンティを直撃する。超越論的観念論とは、対象の存在を意識の可能な連関に他ならないとみ

なした上で、あらゆるタイプの対象性について、それを本来的に与える作用のタイプを示す構成分析を行うことである。この意味での超越論的観念論は、そうした作用の正当性条件を解明する「理性の現象学」と、ひいては現象学一般とほぼ同じ企てである——(少なくともある時期の)フッサールが超越論的観念論と現象学は分離不可能だと言うのは、こうした構想ゆえである(φ八重樫二〇一七、八八—八九頁)。ところがメルロ＝ポンティは、もっぱら世界と意識の関係についての立場として超越論的観念論を捉えており、構成分析との方法的な結びつきにはあまり目を向けなかった。

ただし、この不忠をメルロ＝ポンティのフッサール理解如何に還元するのは適切ではない。様々な説明が可能だろうが、ここではメルロ＝ポンティの哲学がそもそもいかなる企てだったかという観点から考えてみたい。

1.1. 事実性

『行動の構造』と『知覚の現象学』の目的は、意識と自然の関係を理解することであった(SC 1; PhP 489)。メルロ＝ポンティはこれを、哲学と諸科学または観念論と實在論の接続によって達成しようとした(SC 2; PhP 489)。主知主義と経験論の二者択一を超えて……としばしば紹介されるが、彼は両者のちょうど中間に立つわけではない。彼は哲学者であり、すでに『行動の構造』であらゆる自然を意識の対象とみなす「超越論的態度」を取っている(SC 22)。實在論的な諸科学の精査は、主知主義とは異なる超越論哲学に到達するためである⁶⁾。

主知主義との相違点として、ここでは広い意味での主体の事実性に注目したい。『行動の構造』における人間主体は、物理的自然と身体

の生理学的機能の弁証法、有機体と環境の弁証法などを統合して高等な行動を行うとされるが、先行し従属する契機は消滅しないことが強調される (SC 224)。病や疲労の際に統合が崩れるように、意識はいつも未完成であり、それが依存する諸条件から切り離して考えることはできない。『知覚の現象学』でも、身体、性、社会経済的立場といった諸事実は単なる偶然的属性として主体の本質から捨象されてはならず、むしろこれらの事実を引き受ける運動として、あるいは諸事実が「交流する曖昧な環境」(PhP 194)として実存を捉えねばならないとされる。特定の身体をもって世界に生まれ、つねにある状況に置かれることに伴う事実性は、メルロ＝ポンティにとって哲学者が本腰を入れるべき事柄の一つである。事実性を捨象し、時空の外から世界を構成する精神として主体を捉える主知主義は、哲学する自己への反省が不徹底だと批判される (PhP iv)。

『行動の構造』では、以上のように事実性を真剣に考慮することが倫理学にも影響するという見通しが示されている。

批判主義的発想の哲学は、あらゆる対象の背後に自分の自由によって思考する主体を見出す反省に、道徳を基礎づける。もし反対に、現象という資格においてであれ、意識と意識の堅固な諸構造の現実存在を認めるなら、私たちの認識は私たちが何者かに依存することになるし、道徳論も、自分自身についての心理学的・社会学的批判から始まることになる。(SC 240)

この見通しに沿って、『知覚の現象学』の最終章では、主体が様々な事実性を引き受けながら行為する様を記述することを通じて「自

由」が論じられる。この章を現象学的な記述倫理学とみなすことは可能だろう。また、労働者たちが革命に向けて蜂起する次第を具体的に描く部分は、仮に文学作品を検討する形であっても同様の考察が行えただろうと思わせるところがある (PhP 505-511)。多くの作品が、登場人物の思考だけでなく、その事実的状況や身体的特徴を、また彼らがそれらをどう引き受けるかを描写するからである。

偶然的で不合理な事実性は意識の本質に根拠を求められないのだから、理性批判としての現象学的分析の埒外にあるのではないかと言われるかもしれない。本質学としての超越論的現象学と事実学としての形而上学という区別はあるにせよ、ある種の事実性を考慮に入れた構成分析の可能性は既に示されている (八重樫二〇一七、第六章)。他方でメルロ＝ポンティは、現象学こそが事実性に取り組めるのだと主張する (PhP 74)。しかし、なぜ彼はそう主張できたのだろうか。「実存主義者だから」という答えで十分だろうか。

1. 2. 概念の改訂

メルロ＝ポンティが事実性を現象学の主な考察対象とみなしえた背景には、現象学の目的に関するフッサールとの相違があると思われる。フッサールの目的は、普遍的学問の絶対的基礎づけにあった。彼にとつて現象学と超越論的観念論が不可分でなければならぬのは、超越論的経験があらゆる学問の絶対的基礎だからである。実際の行程についてはバリエーションがあるが、超越論的現象学という確かな基礎の上で個別の諸学問が展開されるという構想は共通しているだろう。この構想の中で文学を扱う場合、作品を書くことや読むことといった文学に関する意識経験の分析が文学研究に基礎的な枠組みを

提供する、ということになるだろうか。この方向で、文学とは何かを現象学的に考察することにも大きな可能性があると思われる（コッ森二〇一七、二一〇―二二一頁）。学問の基礎づけを目的とせずとも、文学の対象の存在論を現象学的に探究するなら、同様の方針を採ることになるだろう。

メルロ＝ポンティに話を戻すと、彼は学問の基礎づけという目的を共有していなかった。彼にとって現象学は、経験に即していない哲学的諸概念を改訂するという目的に資するものであった。ゲシュタルト心理学をはじめとする経験科学の成果を批判的に咀嚼した上で、既存の諸概念を修正することが、メルロ＝ポンティの現象学受容以前からの課題である（pp.13, 24）。『行動の構造』最終章は、第三章までの心理学の検討を踏まえて主知主義的な意識概念を批判し、知覚的意識の概念を提示する。『知覚の現象学』では、第一部・第二部における身体と世界の現象学を踏まえて、第三部で主体性の新たな理解が示される（cf. 川崎二〇一八a）。彼にとって、哲学は諸学の基礎というより諸学の成果を受けて改訂されるべきものである。フランス哲学会での講演が「知覚の優位性とその哲学的諸帰結」と題されたことは、メルロ＝ポンティにおける哲学の位置づけと現象学の目的をよく示している。実存の事実性または「世界への私たちの実際の参加」の理解を妨げる既存の諸概念の改訂が目的であり、本質学は事実性を言葉にもたすための「手段」にすぎないとされる（PhP ix）。

既存の諸概念を生の実態に照らして改訂するという課題は、倫理学の領域でも取り組まれる。たとえば『知覚の現象学』と「セザンヌの懷疑」で展開された自由論は、主知主義的な自由概念——外界から影響を受けず意のままに決断する純粹意識の自由——を批判する（PhP

496-501; SNS 26-33）。メルロ＝ポンティ自身の経験やセザンヌの生の分析に基づいて、この概念は実際の経験に即していないこと、事実的状况を引き受けつつのり越える行為に真の自由が認められることが主張される（PhP 519; SNS 28）。

経験の分析に基づいて倫理学の概念や理論を批判的に吟味するという点でも、メルロ＝ポンティの仕事は現象学的倫理学として理解することができよう^③。次に、メルロ＝ポンティの倫理学における文学の用法を検討する。

2. 「小説と形而上学」における文学の用法

まず、メルロ＝ポンティが文学の使用をどう正当化したかを確認しよう^④。ペギーに見られるような文学から哲学への接近に加えて、哲学の側での変化が持ち出される。彼によれば、カント以前の古典的形而上学は、「概念の組合せ」だけで世界と生を理性的に「説明（*explication*）」できると考えていたため、文学を不要とみなした（SNS 35-36）。これに対して「現象学的または実存的哲学」は、「世界についてのあらゆる思考に先行する世界との接触」を定式化することで、経験のレベルにある世界と生についての「潜在的形而上学」を「顕在化（*explicitation*）」しようとする（*ibid.*: 強調原文）。「愛、憎しみ、集団的または個人的歴史」（SNS 36）などの中に形而上学を見出すがゆえに、そうした哲学は文学と不可分となる。人間諸科学と同様に文学においても形而上学は密かに作動している。その明確化を通して従来の哲学・倫理学を改訂することが、ここでもメルロ＝ポンティの課題となる^⑤。

「小説と形而上学」ではボーヴォワールの第一作『招かれた女』

(Beauvoir 1943) が論じられる。主人公フランソワーズの視点から、交際相手のピエールが年下の女性グザヴィエールを引き込んでトリオを形成し、やがて破綻に至る顛末を描いた作品である。批評家たちに不道德と批判された三人の行為に「真の道德」(SNS 37) を見出すことがメルロ・ポンティの目的である。

本稿では、メルロ・ポンティが文学の検討を通じて行為の意味という倫理学の基本概念を考察している点に注目したい⁶⁾。取り上げられるのは、物語の結末のきっかけとなったフランソワーズとグザヴィエールの口論である。グザヴィエールは、自分が愛しているジェルベールとフランソワーズが密かに愛し合っていることを知り、ピエールが自分を愛していたことに嫉妬したフランソワーズがジェルベールを奪ったのだと非難する。グザヴィエールから与えられた自分のイメージを否定するために、フランソワーズは殺人に手を染める。フランソワーズからすれば、不仲となっていたピエールとグザヴィエールの関係修復に努めたにもかかわらず、トリオに復帰したグザヴィエールから強い嫉妬をぶつけられ、みじめさを超えてあきれ返ったところでたまたまジェルベールと思い通じ合ったのであって、グザヴィエールを傷つけることを意図していたわけではなかった。

この殺人の是非や責任の所在を判定する代わりにメルロ・ポンティが問題とするのは、行為の意味は行為者自身の意図のみによって決まるという前提である。この前提は、自他の区別を自明視し、他人が自分に抱くイメージに比して自己理解に特権的な価値を与える個人主義的発想と連動している。『招かれた女』は、これらの考えが私たちの経験の実態に即していないことを明らかにする作品として読解される。

フランソワーズたちは先行するお互いの言動に強く影響されて行動しているため、その一部を切り出してきて誰かの意志を始点とみなすのは不自然に感じられる。また、たとえフランソワーズがグザヴィエールへの仕返しを明確に意図していなかったとしても、彼女はグザヴィエールがそう受け取ることを予想できたのだから、「暗黙のうち」にこの帰結を受け入れていた」(SNS 47) と言わねばならない。フランソワーズはグザヴィエールから見た自分を引き受けながら行為しているのであって、明示的な意図の不在を理由に非難をしないことにはできない。彼女が殺人に及んだのはそのためである。私たちの行為は、「それが外的な目撃者に示す意味」を含む複数の意味をもっており、「自分が他人の裁きを免れていると感じるのは不正直で愚かであろう」とメルロ・ポンティは述べ、他人からの意味づけが行為にとって構成的だということを示している (SNS 4748)。

このように、文学作品の検討を通して、メルロ・ポンティは行為およびその意味という概念の見直しを行ったと考えられる。もちろん、行為を自分の意志で何らかの意図を達成しようとすることとする見方は現代ではもう自明の前提ではないだろうから、彼の議論にいまどれほどの意義を認められるかは分からない。また、検討対象が文学でなければならぬかどうか、文学（またはフィクション）を使う考察ならではの特徴の有無といった点についての示唆も得られない。ただ少なくとも、経験の具体的な記述を通して倫理学的な概念を改訂するタイプの現象学的倫理学において、文学作品を検討した一例としては数えられるだろう。「小説と形而上学」は、周囲の他人との関係という文脈が行為にとって構成的であることや、人間関係に伴う嫉妬や愛といった感情が行為に強く影響すること、ある行為は他の関連する諸行

為と切り離しては正しく理解できないことなど、既存の理論をはみ出す行為の諸相を伝える上での文学の重要性を示しているように思われる。

3. 『第二の性』における文学の用法

ボーヴォワールも、第一節で挙げたメルロ・ポンティ的な現象学の特徴も大枠では共有していると思われる。『第二の性』は「権利を要求するよりも問題を明らかにする」ことを重視して「現状を明らかにしようとする試み」(DS1 32)であり、女性の状況についての記述を主たる課題としている。その記述は、「女とは何か」(DS1 16)という問いへの支配的かつ抑圧的な回答——たとえば「永遠の女性的なもの」や「女らしさ」による本質主義的な定義——を批判するために行われる。また、現実の女性たちが置かれた状況を記述する上で、様々な事実性が考慮されるのは言うまでもない。『第二の性』の現象学的態度は、それらを客観的な事実としてではなく、女性によってどのように引き受けられるかという観点から記述する点、つまり実存と事実的状況の相関関係を分析する点に見出される。

ただし、『第二の性』の批判は学術的な議論に留まらず、世界全体に浸透した女性観や性差別に向けられる。女性の状況の記述が社会に大きな影響を与えた事実、規範倫理学しか現状変革に役立てないのかどうか再考を迫る点でも重要である (cf. 池田 二〇一七、六九頁)。

さて『第二の性』では、詩や戯曲も含むわけて多数の文学が参照される。その用法は二通りに大別できる。「女の神話」を示すための使用と、「女の体験」を示すための使用である。

3. 1. 「女の神話」と文学

ボーヴォワールのいう女の神話とは、主体である男性が希望と恐れという相反する感情を女性に投影したものである (cf. DS1 243)。たとえば女性を自然とみなす神話には、身体的な有限性・偶然性への恐れと、自然との一体化への希望がともに投影されている。『第二の性』第一巻第三部「神話」は、女の神話の内実を詳細に示した上で、それらが男性による女性の支配、男性の女性への無理解、女性の客体化などのために利用されていると論じる。

その第二章では、五人の男性作家における女の神話の「個別的かつ混合的な姿」(DS1 321)が検討される。純粹な精神を理想とするモンテルランは女性を動物とみなして嫌悪し、男根崇拜者ロレンスは女性に絶対的献身を求め……というように、それぞれの理想とする仕方で男性が自己を実現(超越)できるように女性が神話化されていることが示される。ここで文学は、女性を抑圧する神話を典型的に示し、抑圧に加担するものとして提示されている。

これに対してスタンダールは、女性をほぼ神話化せずに主体とみなした作家として一定の評価を受ける。興味深いのは、スタンダールが「断固たるフェミニスト」(DS1 388)たりえたのは「生身の女性たちのあいだで生きる男」(DS1 376)だったからだと言われる点である。「女性たちをその真実の姿において愛する」(DS1 377)ことが、スタンダールを脱神話化させたとされる。現実には生きている女性の経験を、知ることがもつ力をここに読み取るならば、現象学的記述が男性たちの倫理の変容を促すことも期待できるだろう。

3.2. 「女の体験」と文学

『第二の性』第二巻「生きられた経験」は、「女の神話」を覆そうとする女性たちが直面する諸問題を明らかにするために、「どのように女性は自分の条件を学ぶのか、どうそれを体験するのか、どんな世界に女性は閉じ込められているのか、どのような脱出が許されるのか」を「記述」する (DSI 9)。第一部では社会の中で他人との関係において女性へと生成する過程を、第二部では結婚、育児、老いといった「状況」をきわめて具体的に描いている。そこで示された「内在」を強いられる状況に対して、第三部では内在性の中で自己を正当化する女性の姿がナルシズムや恋愛に見出され、第四部では能動的な投企によって内在性を脱しようとする女性が経験する困難が記述される。

第二巻も「女とは何か」という問いに取り組んでいると考えられるが、ボーヴォワールは何らかの本質を女性の経験から引き出そうとはしない。その理由は、彼女が実存主義者であることだけでなく、『第二の性』が倫理的な観点で書かれていることにも求められよう (DSI 33)。女性の自由を実現することを妨げる諸問題の解明という実践的な課題にとって、「不変の本質」または「永遠の真理」は不要である (ibid.)。記述すべきは、「個々の女性的実存全体に共通の基盤」(ibid.)だとされる。これが何なのかは大問題だが⁸⁾、ここでは記述の目的が社会の構造的な問題を開示することにあることを確認するに留めておく。

記述はきわめて多様な文献からの引用とともに進む。社会調査や精神分析の症例、女性の日記や回想録が頻繁に引かれるが、文学への参照も多い。コレットやウルフなど女性作家が主だが、スタンダールやゾラからの引用もある。文学からの引用であることをそのつと示しな

がらも、ボーヴォワールは資料の性格に応じて扱いを変えてはいない。いずれも、女性の置かれた状況や女性の経験に共通する特徴を具体的に示すものとみなされている。

ボーヴォワールが文学に関して虚構性よりも具体性を重視していたことは、『第二の性』以前に書かれた「文学と形而上学」にも見取れる。曰く、小説家が読者に差し出すのは「あらゆる解明以前に現前するがままの経験そのもの」(ESN 105)である。小説の描く対象の「生身の現前」の「複雑さ、個別的で無限の豊かさ、あらゆる主観的解釈から溢れ出る」(ESN 106)。現実の対象と同種の豊かさかどうかは書かれていないが、文学は経験をありのままかつ豊かに提示するものとみなされている。

「文学と形而上学」はまた、『第二の性』を哲学・倫理学の著作と認めたがらない傾向に予め反論しているとも解せる。哲学を無時間的真理の体系とする見方に対して、ヘーゲルやキルケゴールにおける文学的要素を挙げつつ、ボーヴォワールは具体的で時間的な世界においてしか十分に開示されない真理があると述べる。それゆえ哲学者も、経験を「その統合性において、思考される前の行為と感情という生き生きとした関係において開示されるがままに提示しようとしなければならぬ」(ESN 119-120)。「第二の性」における大量の（そしてしばしば長大な）引用を前にして、あまりにも経験的で具体的だと難じたいくなるとき、私たちは自分の哲学・倫理学観を再考するよう促されていることに気づく必要がある。

4. 文学を用いるフェミニスト現象学の可能性

ここまでは、メルロ＝ポンティとボーヴォワールの現象学的倫理学に

おける文学の用法を見てきた。前者は文学の検討によって既存の倫理学的な概念や理論を批判し改訂する可能性を、後者は文学が女性の抑圧に加担しうることを指摘する一方で、女性の生きる状況の記述を通じて社会の構造的問題の開示に寄与する可能性も示した。また、両者はともに非明示的水準における経験および事実的状况を生きる主体を記述できる点に現象学の意義を見出していた。この現象学観が、複雑な状況に置かれた人物を具体的に描く文学を用いることを可能にしたと考えられる。

記述を通して既存の概念や社会通念の不備やゆがみを指摘し、改訂を求めるといふ姿勢は、現代の現象学の一部にも引き継がれている。シスジェンダー女性の経験だけでなく、人種差別、トランスジェンダー、障害などに関する様々な経験についての現象学的なアプローチに、こうした姿勢を見て取ることができる(稲原他二〇二〇)⁽⁹⁾。

この研究動向において、文学作品は他の資料より多く取り上げられているわけではない。経験的な研究に加えて、著者自身の経験の記述(Young 2005, ch. 7; Yancy 2014)、女性の手記(齋藤「中澤」二〇一五)、インタビュー記録(宮原二〇一六)など、現実の経験を伝える資料が多く用いられる。しかし、虚構の人物を通して現実の諸経験に共通するものを描く文学作品は多数あるため、現象学がそれらを活用する可能性はもちろんあるだろう。

最後に、マジヨリティの現象学にも言及したい。たとえば男性性について、男性自身による反省に限界があるため、女性にどう見えているかを聞く必要が指摘されているが(清田二〇一九)、現象学もこの方向に進めないだろうか。メルロ＝ポンティは自己認識の特権を否定し、他人の視角から自己を見ることの意義を語っていたが(Pat

389)、実態から逸れた自己認識に陥りやすいマジヨリティを主題とするとき、これを方法論的な指摘として捉え直すことができる。女性(に限らないが)から見た男性の記述は、何気ない言動が家父長主義や性差別を前提し遂行していることを明らかにすることで、社会批判を含めた男性の倫理的変容の端緒になりうるだろう。

この方向で男性性の現象学を展開する上でも、文学作品は有用だと思われる。たとえば川上未映子の『夏物語』では、パートナーなしの妊娠・出産を模索する女性作家である夏子が見聞きする様々な男性がきわめて具体的に描かれる(川上二〇一九)。「正しい野心」や「本物の小説」という言葉を多用しながら説教する編集者、原発問題を論じない夏子を震災直後に非難するが数年経つとSNSでの発信をやめる成瀬、自分の活発な「いい精子」を残さねばという「使命感」から精子提供ボランティアを始め、着床を想像して「すごい達成感」を得ると語る恩田、そして作中の女性たちが語る夫や父の姿は、男性自身は見過ごしやすい暴力的な男性性をありありと露呈させる。こうした女性文学における男性の描写を用いた男性性の現象学は、うまくすれば男性たちを引き込み、わが身を振り返って問い直すよう促すだろう。それは、何らかの仕方で経験された悪や不正のありさまを記述と分析によって明確化し、そこで作動している価値や規範を明らかにする倫理学である。

付記

本稿は、科学研究費(18K09992)の助成を受けて行った研究の成果の一部である。口頭発表前の草稿にコメントをくださった佐藤静先生に感謝いたします。

注

(1) 文学についての現象学的考察（インガルデン『文学的芸術作品』、サルトル『文学とは何か』等）や、現象学者の書いた文学作品（サルトル『嘔吐』等）は扱わない。英語圏のフィクションの哲学で問題となっている「フィクション作品は哲学できるか」という問い（cf. 高田 二〇一七）はフランス現象学においても重要だが、本稿では扱えない。

(2) メルロ＝ポンティ自身の哲学が到達や移行といった言葉で語られるのに対して、主知主義的な超越論的観念論は「絶対的意識へと導く道行きに言及することなくそこに身を据えること」（PhP 76）と表現される。意識そのものの歴史性について、精神は自分の過去を現在の深みに保存するというヘーゲルの言葉が引かれるが（SC 224）、これは『象徴形式の哲学』第三巻からの孫引きである（PhP 148a）。意識の歴史性を諸科学の進展の中で考察する点にもカッシーラーとブランシュヴィックからの重大な影響が認められよう。

(3) 「現象学的倫理学は、ケアの倫理の論者たちとともに、自らの無知を省みずに一般論を振りかざすような倫理学者に、さらには、無知や偏見に簡単に陥ってしまう一人の人間としての自分自身に、この「無知や偏見を減らす」努力は「倫理学をすること」の一部として要求されると主張する」（池田 二〇一七、六三―六四頁）、「このような「現象学的」倫理学は、ある種の道徳上の議論が、経験を考慮しないというその一点において、妥当性を欠いてしまう可能性を指摘することになるだろう」（吉川 二〇一七、五六頁）といった指摘を参照。

(4) メルロ＝ポンティにおける文学について、加國（二〇一二）や佐野（二〇一九）を参照。

(5) 実存的行為としての形而上学が重視されるとき、概念の改訂はもはや

目的ではないのではないかと疑うことはできるが、少なくとも「小説と形而上学」ではこの目的が維持されていることを以下で示したい。また、「小説と形而上学」はボーヴォワールの小説が「形而上学的文学」（SNS 37）であることも論じているため、文学作品は哲学できるかという文脈でも読めるだろう。ボーヴォワール自身は後述する「文学と形而上学」でこの点を論じている。

(6) 本節は「知覚の現象学」との連続性を論じた川崎（二〇一八b）と多少重複する。

(7) 女性の経験に適切な意味づけがなされないという解釈的不正義の問題もあるため楽観視はできないが、「相手の訴えをじかに聴くようなかわり」が不正義を是正する可能性はある（佐藤 二〇一九「三〇頁」）。優れた記述を読むことにも同様の力があるように思われる。

(8) 「類型」や「一般性」など、現象学で用いられてきた概念で捉えられるかもしれない。

(9) フッサールのな超越論的現象学の枠組みで性に関わる事象を分析することをフェミニスト現象学の仕事とみなす立場も存在するが（Heinämaa and Rodemeyer 2010）、本稿では社会批判も射程に入れた「改革的な」フェミニスト現象学に注目する（Sawarska 2018）。

文献表

- メルロ＝ポンティ（Maurice Merleau-Ponty）の著作と略号
 PhP: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.
 PP: *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, 1996.
 SC: *La structure du comportement*, 1942, PUF, coll. « Quadrige », 2009.
 SNS: *Sens et non-sens*, 1948, Éditions Gallimard, 1996.

ボーヴォワール (Simone de Beauvoir) の著作と略号

DSI: *Le deuxième sexe. I. Les faits et les mythes*, 1949, Gallimard, coll. « folio essais », 1986.

DSII: *Le deuxième sexe. II. L'expérience vécue*, 1949, Gallimard, coll. « folio essais », 2003.

ESN: *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Nagel, 1948.

L'invitée, Gallimard, 1943, coll. « Le livre de poche », 1963.

その他の文献

Crary, A. (2007), *Beyond Moral Judgement*, Harvard University Press.

Hämäläinen, N. (2016a), *Descriptive Ethics: What does Moral Philosophy Know about Morality?* Palgrave Macmillan.

Hämäläinen, N. (2016b), *Literature and Moral Theory*, Bloomsbury Academic.

Heinämaa, S. and Rodemeyer, L. (2010), Introduction to Feminist Phenomenologies,

Continental Philosophy Review 43(1): 1-11.

Husserl, E. (1977), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, E. Ströker (Hg.), Felix Meiner.

Stawarska, B. (2018), Subject and Structure in Feminist Phenomenology: Reading Beauvoir with Butler, S. C. Shabot and C. Landy (eds.), *Rethinking Feminist Phenomenology: Theoretical and Applied Perspectives*, Rowman & Littlefield.

Yancy, G. (2014), White Gazes: What It Feels like to Be an Essence, E. S. Lee (ed.), *Living Allentives: Phenomenology, Embodiment, and Race*, State University of New York Press, pp. 43-64.

Young, I. M. (2005), *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and*

Other Essays, Oxford University Press.

池田喬 (二〇一七)「品川哲彦氏からのコメントへの応答——倫理学とは、規範を示すとは、現状の改革とは」『倫理学論究』第四卷第二号、六〇—六九頁。

池田喬 (二〇一九)「行為のなかの意図?——現代現象学とハイデガー」『哲学の探求』第四六号、二二〇頁。

稲原美苗・川崎唯史・中澤瞳・宮原優 [編] (二〇二〇)『フェミニスト現象学入門——経験から「普通」を問い直す』ナカニシヤ出版。

加國尚志 (二〇一二)「メルロ＝ポンティにおける文学と両義性」『立命館文学』第六二五号、九〇—一〇三頁。

川上未映子 (二〇一九)『夏物語』文藝春秋。

川崎唯史 (二〇一八 a)「知覚の本性から主体の本性へ——前期メルロ＝ポンティのプログラム」『メタフュシカ』第四九号、八五—九八頁。

川崎唯史 (二〇一八 b)「メルロ＝ポンティにおける道徳論の試み」『倫理学研究』第四八号、一〇一—一二頁。

清田隆之 (二〇一九)『よかれと思ってやったのに男たちの「失敗学」入門』晶文社。

久保田さゆり (二〇一四)「動物倫理における文学の役割」『倫理学年報』第六三集、二二—二四頁。

齋藤 [中澤] 瞳 (二〇一五)「妊娠の身体性——フェミニスト現象学の観点から代理出産を考える」金井淑子・竹内聖一 [編]『ケアの始まる場所 哲学・倫理学・社会学・教育学からの11章』ナカニシヤ出版、五九—七六頁。

佐藤邦政 (二〇一九)『善い学びとはなにか〈問いはぐ〉と〈知の正義〉の教育哲学』新曜社。

佐野泰之(二〇一九)『身体の黒魔術、言語の白魔術——メルロ＝ポンティにおける言語と実存』ナカニシヤ出版。

高田敦史(二〇一七)「フィクションの中の哲学」『フィルカル』第二巻第一号、九二―一二三頁。

宮原優(二〇一六)「不妊治療に見られる経験の構造——期待」という人間の在り方」『UTCP Uehiro Booklet』第二巻、一〇―一五頁。

森功次(二〇一七)「第」章 芸術」植村玄輝・八重樫徹・吉川孝〔編著〕『ワードマップ 現代現象学経験から始める哲学入門』新曜社、一九九―二二三頁。

八重樫徹(二〇一七)『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。

吉川孝(二〇一七)「現象学的倫理学における記述・規範・批判——品川哲彦氏からのコメントへの応答」『倫理学論究』第四巻第二号、四四―五九頁。

吉川孝(二〇一九)「序章 映画とともに思考するとき」吉川孝・横地徳広・池田喬〔編著〕『映画で考える生命環境倫理学』勁草書房、一―一二頁。

(川崎唯史・かわさき ただし・熊本大学)

文学の哲学的知を捉え直す―知識から理解へ

高田 敦史

1. 序

本稿の主題は、文学作品を通じた哲学的な知だ。なお、この際「知」という用語はあえてほかした用語として導入している。「知識」と呼ぶと限定されすぎるためだ。作品を通じて得られる知は狭義の命題的知識には限定されない。他の種類の知である可能性はあらかじめ排除されるべきではない。同様の主題を扱う論文では、「認知的価値(cognitive value)」という用語が使用されることも多い。

文学はさまざまな知を与えるものと見なされている。例えば、文学作品は、人の心理の微細な襞や、平凡な図式におさまらないものの見方などを教えてくれると言われる。「人生の真実」を教えてくれるといった言い方がなされることもある。興味深いことに、文学が教えてくれるとされる知は、哲学の主題に比較可能な程度に類似している。文学にしろ哲学にしろ、その主題となるものは、倫理や自由意志や人生の意味といった、狭義の経験的事実の範囲を越えた知であることが多いだろう。本稿では、以上のようなものを、「哲学的知」と呼ぶことにする。少なくとも、素朴な文学観のレベルでは、文学が哲学的知を与えることは幅広く認められているだろう。つまり、文学は、人間

や道徳や人生の意味といった哲学的知に対して、何らかの知的貢献を与えていると考えられているのだ。

だが、これらのことが正確には何を意味するのか考えてみると、それは決して簡単な問題ではない。文学は本心に哲学的知を与えうのか、文学が与える哲学的知はどのようなものなのか、哲学的知は文学の芸術的価値とどのような関係にあるのか。本稿が取り組みたいのは、直観的に言えば、以上のような問題群だ。ただし、本稿で取り組む問題は、いくつかの用語を導入した後で、2節で改めて問題として定式化されることになる。

以下の構成だが、1節の残りでは、これから使用する用語の導入を行なう。2節では、文学を通じた知に対する懐疑論の立場を紹介する。ここで紹介するのは、主として、文学作品の哲学的知に注目することは、文学を哲学の道具として扱うことになってしまうのではないかという懸念に関するものだ。これに応答することが本稿の主な課題だ。3節では、知識ではなく、理解と呼ばれるタイプの知に注目すること、2節の問題に応答できることを論じる。

1-1. 用語の導入

つづけて、以下で使うふたつの用語を導入しておきたい。ひとつめに導入するのは、「芸術的価値」という用語だ(Stecker (2005), Chap. II, 森 (2017))。芸術的価値は、作品を作品として評価した場合の価値であり、作品を、作品として以外のかたちで評価した際の価値はそこから除外される。例えば、投資目的で美術作品を評価する際の経済的価値は芸術的価値ではない。直観的には、作品批評にあたって評価される特徴が芸術的価値にあたると考えてもらってかまわない。

さらに言えば、作品を作品として評価する際に現われる価値は、ハイブローなものだけに限定される必要もないし、狭い意味での美的価値だけに限定されていない。限定された文脈のもとでは、道徳的価値も、認知的価値も、歴史的価値も、ユーモアも、サスペンスも作品としての評価に寄与するため、芸術的価値を構成しうる。これは、芸術的価値の定義が、作品批評において帰属される価値である以上は当然のことだろう。

ふたつめに導入したいのは、松永(2018)が使用している「ナラデハ特徴」という用語だ。松永(2018)は、「ビデオゲームならではの特徴」〈文学ならではの特徴〉など、特定の芸術形式ならではの特徴をナラデハ特徴と呼ぶ。文学のナラデハ特徴は、すべての文学作品が所有し、文学作品だけが所有する特徴である必要はない。文学のナラデハ特徴は、文学作品が作品として評価される際にその評価に関わる特徴を指す(松永(2018), p.15)。ナラデハ特徴は芸術的価値とも関連する。特定の芸術形式に関して、芸術的価値に関連する特徴がナラデハ特徴を構成する。

2. 批判を検討する

つづけて、文学作品を通じての哲学的知という発想に対する批判を検討することで、より良いアプローチを探ることにしたい。本節では、主知主義の問題およびパラフレーズ問題というふたつの問題を取り上げる。ただ、以下で取り上げる批判は決して網羅的なものではない。本稿で扱う論点は、文学作品の知に注目することは、文学を交換可能な道具として扱うことになってしまわないかという懸念に関係している。

2-1. 主知主義の問題

ここで主知主義の問題と呼ぶのは、文学の哲学的貢献に注目することは主知主義的であり、文学を哲学の手段と見なしてしまうことになるという問題だ。

ラマルクとオルセンは、「文学作品を通じての哲学」という発想に對し、これに類した批判を行なっている。文学作品を通じての哲学では、文学作品が哲学的論証の目的に従属させられ、結果として、文学を固有の価値をもった活動として捉えるのではなく、哲学的問題に対する寄与だけが問題にされる(Uamarque & Olsen (1994), Chap. 15)。

おそらく、これはよくある懸念だろう。むしろ文学作品を通じての哲学と聞くと、以上のような「悪い」タイプの利用だけが想起されるひとさえないかもしれない。文学作品を哲学の道具と見なすというのがどのような態度であるかと言えば、例えば、映画を通じての哲学が論じられる際、『マトリックス』とデカルトの懐疑論といったいかにもな問題設定を取り上げ、表層的な類似しか問題にしないといった例が考えられる。こうした事例では、作品はほぼ哲学の紹介のためだけ

に利用されているにすぎない。

この種の作品論の問題はさまざまにあるが、批評的なつまらなさだけではなく、哲学的な面から言っても、そこにおける哲学のイメージが非常に陳腐なものであるという問題は指摘できるだろう。こうした例においては、作品の哲学的な意義と称されているものが、文学作品の芸術的価値や、文学のナラデハ特徴と無関連になつてしまふ。そうすることで、文学作品を、本来の文脈から切り離し、交換可能な道具として扱つてしまふ。

一方、別方向からの問題点も指摘できる。文学のナラデハ特徴が知に貢献している例を扱わないと、そもそも「文学作品を通じての知」を扱ったことにはならないと考えられるのだ。「文学作品を通じての知」を問題にする際、わたしたちが知りたいのは、「どんな形であれ、文学作品を通じて知を与えることが可能か」という問題ではない。形を問わないのであれば、小説の途中に強引に論文を挿入すれば、知を与えることは明らかに可能だ。しかしその場合、元々の問題自体が非常にトリビアルなものになつてしまふ。そうではなく、もっと文学らしい技法や方法を通じて知を与える例を想定しなければ、実質的な問題に答えたことにはならないだろう。

だが、以上の問題をもつて、「作品を通じての哲学的知」といった問題が考慮に値しないということにはならないだろう。なぜなら、主知主義の問題は、「作品を通じての哲学的知」が必ず陥つてしまふ一般的な問題ではなく、解決可能な懸念であると考えられるからだ。

むしろ、以上の懸念を通じて、逆に何をすれば、この問題が解決できるのかという道筋も見えてくるだろう。文学のナラデハ特徴を無視する形で扱うことが問題なのであれば、それを無視しない形で問題を

扱えば良いということになる。つまり、処方箋として必要なのは、以下のような方針だ。

(1) 「哲学的知から芸術的価値へ」作品を通じての哲学的知が、文学の芸術的価値に貢献する領域を見る

(2) 「芸術的価値から哲学的知へ」作品を通じての哲学的知に、文学のナラデハ特徴が貢献する部分を見る

なお、ここではふたつの課題をあげたが、このうち(1)は、哲学的意義が芸術的価値に貢献する部分、(2)は、芸術的価値が哲学的意義に貢献する部分と考えることができる。つまり、まとめれば、ここで注目すべき部分は、哲学的意義と芸術的価値が交差する領域であるということになる。

2-2. パラフレーズ問題

だが、主知主義の問題は、次の「パラフレーズ問題」があることによって、いっそう深刻な問題となる。パラフレーズ問題とは、文学作品の哲学的貢献は、必然的に、文学作品のナラデハ特徴と無関連なものになつてしまふという問題だ(Livingston (2006))。

言い換えれば、パラフレーズ問題は、哲学的論証には文学作品のナラデハ特徴が役に立たないという指摘だ。これを主知主義の問題と合わせると、主知主義の問題は決して回避できないものになる。

パラフレーズ問題は、元々リヴィングストンが「映画による哲学」の文脈で問題にしたものだ。リヴィングストンは、映画作品のナラデハ特徴が、映画作品を通じての哲学的論証に積極的に寄与するという立場を、「映画を通じての哲学についての大胆な主張」と呼び、これに対する反論の論証を提示している²。Livingston (2006) は本来映

画作品をターゲットにしているが、ここでは文学作品に対する論証として再構成している。

論証の骨子は次のようになる。リヴィングストンは、大胆な主張の支持者にジレンマを突き付ける。まず、作品を通じての哲学的論証なるものがおよそあるとすれば、それは一般的な言葉にパラフレーズ可能であるか可能でないかのいずれかだろう。だが、パラフレーズ可能でないとすれば、それが本当に論証に寄与しているかどうかが疑われる。文学らしい技法を通じて、哲学的論証が構成されていると言っても、それを一般的な言葉に翻訳できないのだとすれば、本当にそんな寄与があるのかどうかは疑わしいだろう。反対に、もし翻訳が可能なのだとすれば、最初から一般的な言葉で書けばいいということになる。少なくとも、文学らしい技法を経由しなくても、論証を再構成可能なのであれば、元の論証は本質的にそのような技法を必要としないということになる。

この論証に対しては、さまざまな疑問や反論があるだろう。しかし、本稿では、この論証に正面から答えることはしないでおく。なぜかと言うと、本稿では、むしろこの論証の土俵に乗ることなく、迂回路を考えてみたいと考えているからだ³⁾。

パラフレーズ問題は、前提として、哲学を論証という営みに限定している。これは哲学観としてはかなり狭いものだろう。文学作品の知と哲学の知を比較するにあたって、ここまで狭い哲学観にこだわることは無益ではないかと指摘したい。少なくとも論証は文学作品が得意な領域ではないことは明らかなので、もっと文学作品が得意な領域に注目した方が比較としても有益だろう。したがって、本稿ではむしろ、もっと広い哲学観に立って、両者の比較を試みたいと考える。

3. 哲学における理解と文学における理解

3-1. 理解

論証が哲学の重要な部分であることは確かだが、明らかに哲学にはそれ以外の活動も含まれている。例えば、哲学教育や文献解釈は、広義の哲学を構成する活動の一部だ。哲学教育、特に、これから哲学をはじめて学ぼうとする学生向けの授業などを考えてみてほしい。学生が自分で論証を構成できるようにすることは教育目標のひとつかもしれないが、目標はそれだけではないはずだ。例えば、学生が、新しい概念を習得すること、テキストで論じられている問題を理解すること、固定観念に捉われず新しい視点から問題を見ることが身を付けてほしいというのは妥当な教育目標だろう。

以上のように、対象とする活動を論証から教育や解釈に移すと、命題的知識以外の知の重要性も見えてくる。むしろ重要なのは、知識よりも対象をより良く理解することではないだろうか。

そこで、本稿では、理解 (understanding) と呼ばれるタイプの知を導入したい。理解は、知識とは異なった種類の知であり、近年の科学哲学や認識論でしばしば注目されてきた (Grimm (2012))⁴⁾。また、知識ではなく理解に注目するアプローチは、文学の知を巡る議論でも近年盛んになっており、Gibson (2008) や Mikkonen (2015) はこうしたアプローチを「新認知知説 neo-cognitivism」と呼んでいる。本稿もこの新認知知説の立場に立っていると言ってよいだろう。一方、新認知知説に対しては、理解とは何かが不明確であるという疑問がしばしば提示される。これに対し、本稿では、以下に紹介する Wilkenfeld (2013) の説を採用したいと考えている。

直観的には、Xを理解しているとは、Xを正確に把握しており、X

に関する適切な推論、予測、説明などを与えることができる状態を指すと考えられる。例えば「述語論理を理解している」「あなたの考え方を理解している」といった日常の用法について考えてみよう。述語論理(やあなたの考え方を理解しているというのは、述語論理(やあなたの考え方)に関して、適切な予測や推論ができ、適切な説明を与えることができる状態だと考えられる。

ウィルケンフェルドは、以上のような直観的な捉え方を、もう少し洗練された形で定式化している。ウィルケンフェルドは、理解を以下のように分析する³⁾。

(文脈Cにおいて)人Tが対象oを理解している $\Leftrightarrow$ Tはoの心的表象Rを所有し、TはRを修正することで、oに関する有効な推論や操作を遂行できる。

ウィルケンフェルドの定義では、理解は、人間が適切な心的モデルを形成することで、対象領域に関する有効な推論や操作を行なうことができることが可能になった状態と捉えられている。

さらに、知識と対比するかたちで、理解の重要な特性についてもいくつか敷衍しておこう。第一に、命題的知識は、知っている／知らないのいずれかであるという意味で二値的であるのに対し、理解は程度をもつという違いがある。例えば、端的に述語論理を理解している人間というのは存在せず、「より理解している」「ある程度理解している」「あまり理解していない」などのように、理解の程度に濃淡を想定することができる。

第二に、命題的知識と真理の結びつきが明確であるのに対し——知識を構成するのは、真なる命題であるとされる——、理解と真理の間に直接的な結びつきはない。ここで問題にしている理解は、命題を対

象とするものでさえないし、述語論理のような事物は、それ自体は真でも偽でもない。むしろ、理解形成に関して重要なのは、予測や説明を可能にする、有効な心的モデルが形成されていることだ。もちろん、理解に関して、妥当性の問題がまったく生じないというわけではない。理解を構成するモデルは、何らかの点で、現実世界の現象に合致していなければならないかもしれない。だが、理解の妥当性を保証するのは、それが予測や説明を可能にするという意味での有効性であって、真であることではない。

3-2. 哲学における理解

以上で導入した理解という概念は、当然ながら哲学に限定されるものではない。では、理解に関して、哲学ならではの部分があるだろうか。

この問題に取り組むため、以下では、もう少し哲学の積極的な特徴づけに関わりたと思う。議論の余地はあるが、哲学の仕事は概念分析であり、哲学の探求の対象は概念であると言われる。実は、現代のメタ哲学の議論では、こうした定式化には、すでにかなり異論が向けられており、特に本当に哲学の対象が概念なのかという点については、否定する論者も多い(Williamson (2007), Deutsch (2020))。ただし、哲学が本当に概念の分析なのかという論点は、ここでの論点にさほど関わらないため置いておこう。本稿では「概念分析」という語は単なるラベルとして使用している。

いずれにしても、概念分析の中でも、より狭い意味での概念分析と、より広い意味での概念分析が区別されることが多い。ストローソンは、「還元」型概念分析と、「概念の明確化」型の概念分析を区別し

てくる (Strawson (1992), Chap. 2)。

「還元」型概念分析は、非循環的に概念の必要十分条件を述べるというタイプの分析だ。この典型例としては、例えば、知識を、正当化された真なる信念として分析するといった例があげられるだろう。この種の分析では、〈何かを知っている〉という事態が成り立つ際の必要十分条件が提示され、それによって知識の定義が与えられる。なぜこれが「還元」と呼ばれるかと言えば、この種の分析では、知識が、正当化、真、信念といった構成要素に還元されるからだ。

一方、「概念の明確化」型概念分析は、上記のような概念分析も含む、より広い特徴づけになっている。「還元」型が循環的な分析を許容しないのに対し、概念の明確化は循環を許容する。例えば、知識という概念は、知覚経験の概念に依存しているかもしれない。一方で、知覚経験の概念もまた知識の概念を通じてしか理解可能ではないかもしれない。仮に、こうした分析が循環するとしても、少なくとも、十分に広い複数の概念の一般的なつながりを描くことができるかぎり、知識という現象の理解に寄与する。

ストローソン自身が明示しているわけではないが、概念の明確化は、総体として、概念の理解を目指すプロジェクトであると捉えることができる。なぜなら、以上のような分析を行なうことで、非常に一般的な事象の間のつながりについて、有効なモデルを形成することができるからだ。

もちろん、概念の明確化が哲学の主要な仕事かどうかはいくぶん論争的だろう。しかし、文献解釈や哲学教育の場面に限定すれば、それらの場面で、概念の明確化が必要とされるという見解は、より穏当な主張になるだろう。知識、芸術、因果、自由意志といった一般的な事

象について、有効な心的モデルを形成することは、確かに哲学の効用のひとつにはちがいないからだ。

3・3. 文学における理解

では、概念の明確化に近いものを文学の実践の中に見出すことはできるだろうか。哲学とまったく同じかたちではないにせよ、哲学の対象になるような一般的な事象(愛、人生の意味、自由意志など)に関するテーマ的な探求を文学の中に見出すことは難しくない。実際、Carroll (2002) や John (1998) では、文学の知として、概念的知や、概念のつながりの明確化をあげている。

本稿では、こうした作用の中でも、文学の芸術的価値との結びつきが比較的明らかなタイプのもので取り上げよう。その候補として、ここでは、「概念把握の転覆」とでも呼べそうなもの。――つまり、私たちが当り前だと思っている概念の捉え方をゆり動かし、反省させ、新しい角度で見るように仕向けるという作用を取り上げる⁷⁾。

概念把握の転覆の例は文学作品の中に無数に見つかる。平凡な例をあげれば、道徳的葛藤を提示し、正義や善の複雑さを示すといった例はいくつもあるだろう。あるいは、もう少し現実的で複雑な例をあげれば、アイリーン・ジョンは、グレイス・ペイリーの短篇「必要なもの (Wants)」(「最後の瞬間のすこく大きな変化」所収)を取り上げている (John (1998))。紙幅の都合上あらずじを詳しく紹介することはできないが、この作品では、語り手が特異な欲求を提示し、それが本当に欲求と呼べるものなのかということがひとつのテーマになっている。ジョンはこの短篇を概念的知の例として取り上げているが、むしろ、この作品は、欲求に対する常識的な捉え方をゆり動かすものだ

捉えた方が自然だろう。

概念把握の転覆は、前節で論じた概念の明確化のように、何らかの現象について、常識的理解を明確化するというかたちをとるわけではない。それはむしろ、常識的理解の批判や転覆だ。だが、すでに論じたように、本稿において理解は、有効な心的モデルの形成として捉えられている。一方、概念把握の転覆が、有効でない心的モデルの転覆であるとするれば、それもまた理解に寄与する過程であると主張できるだろう。

もちろん、概念把握の転覆を通じた理解の洗練が、実際に信頼可能で妥当な理解を生み出していることを示すにはこれだけでは足りないかもしれない。だが、その課題に十全に応えることは、経験的な調査を含む大規模な研究を必要としており、紙幅の都合だけから言っても本稿で扱うことは難しい。

以下では、この立場が前半で提示した批判に答えられることを論じるが、それによって擁護できるのは、文学の芸術的価値やナラデハ特徴と切り離すことなく、文学の知を問題にすることが可能であるという主張に留まる。だが、本稿の主張通り、概念把握の転覆が、実際に文学における芸術的価値として重要視されているのであれば、上記のような妥当性や信頼性の問題に関しても多少の示唆を与えるだろう。というのは、その場合、こうした過程の信頼性・妥当性は、批評実践などでも重んじられ、達成できなければ瑕疵と見なされるような問題であることが期待できるからだ。

3-4. 前半の批判に答える(1)

さて、以上により、わたしたちはようやく前半で提示した問題に答

えることができるようになった。改めて問題を確認しよう。ここまで確認してきたように、哲学的知に関して広い見方をとれば、知識だけではなく理解、「還元」型概念分析ではなく概念の理解もその中に含まれる。また、寛容な哲学観を取ることで、パラフレーズ問題を回避できる。パラフレーズ問題を回避できれば、主知主義の問題に答えられる余地が生まれる。一方、主知主義の問題に答えるために必要なことは以下の作業だった。

(1) 「哲学的知から芸術的価値へ」 作品を通じての哲学的知が、文学の芸術的価値に貢献する領域を見る

(2) 「芸術的価値から哲学的知へ」 作品を通じての哲学的知に、文学のナラデハ特徴が貢献する部分を見る

このため、ここでは、文学作品を通じて概念の理解、特に概念把握の転覆に関して、(1)と(2)が実現可能であることを示さなければならぬ。だが実は、この作業はすでにほとんど完了している。問題となる哲学的知を、知識ではなく理解へと変更したことによって、(1)と(2)ははるかに簡単な作業になっているからだ。

第一に、(1)の作業、つまり、作品を通じての哲学的知が、文学の芸術的価値に貢献する領域を見てみよう。何が言えれば、あるものが芸術的価値を構成すると言えるのかという一般的な条件は難しいが、少なくとも基本的な方向は明確だ。文学の芸術的価値とは、定義上、文学作品を文学作品として評価する際の価値に他ならない。そのため、あるものが歴史的・慣習的に作品の批評的評価において価値あるものと見なされているということは、それが芸術的価値を構成するひとつの根拠になるだろう (Stecker (2005), Chap. 11)。

一方、概念把握の転覆に関してこれが成り立つことは十分に言える

ように思われる。まず、概念把握の転覆は、伝統的に文学の役割のひとつとして認識されてきたし、しばしば批評的に言及される価値でもあるだろう。

さらに、これが文学の芸術的価値のひとつに含まれるということとは、別のタイプの認識的価値である真理と比較して見るとわかりやすい。実際、文学の知に対する懐疑論の代表的な論者であるラマルクとオルセンは、真理が文学的価値に含まれないことを懐疑論の大きな根拠のひとつとしてあげている (Lamarque & Olsen (1994))。少なくとも、一般的な傾向としては、これは正しい指摘だろう。例えば、経験的事実に関して、証拠をあげて、主張の真理を保証することが一般に文学作品で重んじられているわけではないし、書かれていることが偽であるとか、根拠がないことによって、作品としての価値が下がるわけでもない⁸。

ところが、本稿が念頭に置いているような概念把握の転覆については、事態は大きく異なっている。私たちの捉え方をゆり動かす作品が、それによって高く評価される事例や、反対にそれを実現できないことが瑕疵と見なされることは容易に想定できるのだ。

3-5. 前半の批判に答える(2)

第二に、(2)の作業、つまり、文学のナラデハ特徴が、作品を通じての哲学的知に貢献する部分を見よう。これについても、知識ではなく理解に注目するかぎり、ナラデハ特徴が貢献する例をあげるのは難しくない。

Phelan (2018) は、さまざまな文学的装置 (本稿で言うナラデハ特徴) が理解の形成に果す機能を分析している (Phelan (2018))。フェラ

ンが言う文学的装置には、アイロニー、メタファー、視点の設定などが含まれる。

例えば、メタファーとは、「人生は旅だ」と言う例のように、ひとつのものを、それと共通点をもった別のものに見立てるという修辞法だ。メタファーを通じて、ふたつの異なる秩序を比較することは理解を与える。こうした技法によって、異なるふたつの対象を結びつけることで、それまで気づかなかった特徴に注目させ、対象の理解が強化される。

一方、特に、本稿があげた概念把握の転覆と深く関わるのは、情動によって読者をひきつける作用だ。すでに論じたように、概念把握の転覆は、私たちが当り前だと思っている概念の捉え方をゆり動かし、反省させ、新しい角度で見るように仕向けることだった。ところが、これを実現するためには、人を動かすことができればならない。

多くの場合、文学作品が人を動かす力をもつのは、鑑賞者を情動によって動かすことができるからだろう。文学は、出来事や状況を詳細に描き、鑑賞者をキャラクターに情動的にひきつけ、注目せずにはいられないようにさせる。実際、文学のナラデハ特徴の多くは、情動を喚起するために使用される。もちろん他の方法もありえるが、哲学と比較した時に文学作品の方が得意な事柄としてまず候補にあがるのは情動の喚起かもしれない。

ただし、もちろん情動を喚起するだけでは、理解を深めることには貢献しない。典型的に使用されるのは次のような組み合わせだろう。文学作品は、解釈の難しい複雑な具体的状況を提示する一方、情動によって、読者を作品内の状況やキャラクターにひきつけ、難しい状況を解釈せざるをえないようにする。つまり、文学作品は、鑑賞者を一

種のジレンマに巻き込むのだ。他方で、哲学にこれが実現できるかという点と難しいだろう。普通の意味での哲学には情動によって読者をひきつけるための技術も道具もないからだ。

先ほどあげたグレイス・ペイリーの例を引きつつ、ジョンは、まさにこのようなジレンマに触れている。語り手は特異な欲求を提示するが、その思考を理解したいという読者の動機は情動によって動かされる。鑑賞者は「キャラクターに対して公平であろうと気にかける」からだ (John (1998), p.343)。これはまさに、「ナラデハ特徴が哲学的知に貢献する事例だ」と考えられる。

以上のように、知識ではなく、理解を対象とすることで、文学の知に関する議論の枠組を大きく変更することができ、作品の芸術的価値と切り離すことなく、作品を通じた知を問題にすることができるとだ。

注

1. この分野の導入としては、John(2001)、Gibson(2008)などを参照。日本語で読めるものとしては、高田(2017)、吉川、横地、池田(2019)など。
2. リヴィングストンは「ナラデハ特徴」という語ではなく、「メディアの固有性medium specificity」などの言葉を使っているが、これは本稿の言葉づかいで言えば「ナラデハ特徴」に相当する。
3. パラフレーズ問題に対する応答としては、Smuts(2009)や高田(2017)を参照。

4. 「理解は知識とは異なる」と言う際に、本稿で主張されているのは、理解が知識から概念的に区別されるという点のみであることに注意してほしい。それ以上に強い主張——理解はまったく知識に依存しないなど——

——はなされていない。

5. なお、ウィルケンフェルド自身は、Wilkenfeld(2019)で、これをさらに改良した別の説を提唱している。だが、いずれの説を採用するかというのは細かい問題であり、ここでの論点にはほとんど関わらないので、ここでは上記の説を採用している。

6. 細かい用語法の注釈として、ここでは、概念の明確化と、概念把握の転覆を、別々のカテゴリーとして区別しており、前者は常識的理解を明確化し、後者は常識的理解をより動かすものと捉えている。一方、どちらも哲学的な事象(ないし概念)の理解に寄与するという意味で、ひとつのカテゴリーの中のふたつのサブカテゴリーになっていると考えられる。

7. 本稿では、概念把握の転覆が文学における芸術的価値のひとつであることを主張しているが、それが文学だけに見出されるものであるとまでは主張していない。実際、他の芸術形式はもちろん、哲学においてもこの種の価値が見出されることもあるだろう。しかし、一般論としては、これは哲学よりもむしろ文学や芸術が得意とする領域であり、その種の試みを遂行する哲学は、「文学的」なものと思なされる傾向があると指摘できるかもしれない。

8. これはもちろん一般的な傾向の話であって、ジャンルや作者の目的を限定すれば、もう少し違う議論はできるかもしれない。例えば、ある種の歴史小説では歴史考証の正確さも文学的評価に影響するということもありえるだろう。

文献

Carroll, Noel (2002). "The Wheel of Virtue: Art, Literature, and Moral Knowledge," *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 60 (1). Wiley-Blackwell: 3-26.

Deutsch, Max (2020). Conceptual analysis without concepts. *Synthese*:1-33.

Gibson, John (2008). Cognitivism and the arts. *Philosophy Compass* 3 (4):573-589.

Grimm, Stephen (2012). The Value of Understanding. *Philosophy Compass* 7 (2):103-117.

John, Eileen. (1998). "Reading Fiction and Conceptual Knowledge: Philosophical Thought in Literary Context," *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 56 (4). Wiley-Blackwell: 331-48.

John, Eileen. (2001). "Art and Knowledge," In *The Routledge Companion to Aesthetics*, edited by Berys Nigel Gaut and Dominic Lopes. Routledge.

Lamarque, Peter & Olsen, Stein Haugom (1994). *Truth, Fiction, and Literature: A Philosophical Perspective*. Oxford University Press.

Livingston, Paisley (2006). Theses on cinema as philosophy. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64 (1):11-18.

Mikkonen, Jukka (2015). On Studying the Cognitive Value of Literature. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 73 (3):273-282.

Phelan, Jonathan (2018). *Reading Between The Lines: An Account Of The Cognitive Gain From Literary Fiction*. PhD thesis. The Open University.

Stecker, Robert (2010). *Aesthetics and the Philosophy of Art: An Introduction 2nd Edition*. Rowman & Littlefield Publishers. 森功次訳 2013『分析美学入門』

勁草書房

Strawson, P. F. (1992). *Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy*. Oxford University Press.

Wilkenfeld, Daniel (2013). Understanding as representation manipulability. *Synthese* 190 (6):997-1016.

Wilkenfeld, Daniel (2019). Understanding as compression. *Philosophical Studies*

176 (10):2807-2831.

Williamson, Timothy (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Wiley-Blackwell.

グレイス・ベイリー、村上春樹訳 (1999)「必要なもの」「最後の瞬間のすゝく大きな変化」文藝春秋。

高田敦史 (2017)「フィクションの中の哲学」『フィルカル』2(1) 92-131 株式会社ニュー。

森功次 (2017)「芸術的価値とは何か、そしてそれは必要なのか」現代思想 45(21), 154-168 青土社。

松永伸司 (2018)『ビデオゲームの美学』慶應義塾大学出版会。

吉川孝、横地徳広、池田喬編 (2019)『映画で考える生命環境倫理学』勁草書房。

(高田敦史・たかだ あつし)

意味が立ち上がるとき——物語論の諸相

入 谷 秀 一

1. はじめに——危機意識と語りの形式

先ず私は、現代の哲学と文学に通底する危機意識の輪郭を際立たせることで、両者の接点を探ってみようと思う。

アドルノといえば「アウシュヴィッツの後で詩を書くことは野蛮である」という発言が知られているが、彼は一九五四年の論考「現代小説における語り手の位置」において「距離の消去」(GS11:46)という事態を指摘している。短くまとめるならば、彼によれば、地上に生きるあらゆる生を巻き込み、傷つけ、また徒に傷つけるだけでなく、ある種の社会的・政治的な「実験」材料へと絶えず駆り立てるような、そうした現実の途方もない力を前に、現代人は書き手としても、読み手としても、もはや中立的で傍観者のな態度を保つことはできない、と言うのだ。ちなみに彼がこの論考を発表した当時、ベルリンの壁はまだ築かれていなかったが、東西分裂は決定的であり、朝鮮戦争を経験した国際社会は、いや増す核戦争の脅威に晒されていた。破局は、アウシュヴィッツで終わらなかった。否、急速に経済発展を遂げる西ドイツでは、敗戦の、そしてアウシュヴィッツの忘却という別の破局が進行しつつあった。亡命先のアメリカから帰還し、大学教員資格を

回復しても、ホロコーストに対し知らぬ存ぜぬを決め込む同僚達と働かねばならなかったユダヤ系のアドルノにとって、崩壊は至る所に存在したのである。

こうした脅威を前に、小説家には何ができるだろうか。彼が述べるに、我々が考えねばならないのは、例えば小説を書きながらの社会参加の可能性(サルトル)でもなければ、特定の政治的イデオロギーに従った社会改革の文学的擁護(ルカーチ)でもない。そうではなく、カフカやジョイス、プルーストの偉大さは、崩壊しつつある生について真に表現できるのはどのような語りの形式かを考え、現実の脅威に自身の文学的「身体」を、要するに文体を進んで晒した点にある。何を伝えるべきかだけでなく、それをどう表現し、伝えるべきかが重要になり、また同時に、引き受けるのも憂鬱な課題となる。戦争犠牲者にとって、自らの生をスタスタに引き裂いたトラウマ的な出来事を「かつての冒険小説のように語る」(GS11:46)ことなどできるはずがない。だが、おおよそ表現という行為に自らを賭けんとする者は、この深淵を覗きこみ、その淵で戯れることさえ躊躇してはならぬ、と彼は示唆する(GS11:47)。

距離の消去という自覚は実際、哲学や文学においても、新たな研究カテゴリーやジャンルを産み出している。安全な場所など存在せず、誰もが暴力的な現実の当事者たりうるという意識が、社会哲学的、現象学的なアプローチによる当事者研究を推進し、他方文学では、戦争の、災害の、或いは様々な差別や虐待の当事者による告白や証言となつて現れ、社会的な耳目を集めている。だが、そこに表れる「私」の語りに、どのような特徴が見出されるだろうか。見たまえ！これが「私」の人生だと、己のキャリアや成功体験を誇示する冒険譚のような自伝とは違い、語り手自身が自らの無力さと深く、繰り返し対峙するような語りの形式とは、いかなるものか。

私は長年、アドルノらを第一世代とする、いわゆるフランクフルト学派（＝批判理論）の研究に従事し、また他方で近年、特にアメリカで研究が盛んなlife-writing（和訳しづらいが、通りがよい言葉で言うなら「バイオグラフィ」）というジャンルに注目してきた（入谷 2013, 2018, 2019）。そこで見えてきたのは、共に、ある種の精神分析的な手法を重視していること、そしてそれが、中立性や不偏不党性を標榜し、知的に構築された自己のアイデンティティをいささかも疑わないような伝統的で「男性的」な語りへの対抗軸を形成していることである。客観的で不変の「現実」なるものを写し取る叙述とは一線を画すような物語行為（ナラティブ）が、ここでのキー・ワードとなる。苦難多き自身の生を振り返り、何度も語り直す過程で、フェミニストたちは、彼女らを憂鬱に引き込んだ母の影、そして母をまさに「母」という固定した役割に置いた男社会への怒りを発見する（入谷 2018, 2019）。と同時に彼女らは、彼らに抑圧され、彼らの欲望と一致するよう強いられてきた、自身の欲望を発見する。哲学や文学、そ

して精神分析は、もはや彼女らの語りを無視することはできない。

さて、以下で私は、フランクフルト学派、フェミニズム、それに精神分析的な語り、最後に、オートフィクションというジャンルに至るまでを強引に一瞥したのち（2）、そこに通底する語りの形式について、より立ち入った考察を試みる（3・4）。その際は、ペンヤミンやアドルノが好んだ布置（Konstellation）という概念に着目し、ハーバーマスの普遍的志向とは違う形での対話の可能性を際立たせる。布置が切り開くのは、現象学的には、ショックと遊び、深刻なトラウマと軽やかな演技が交錯する舞台とでも言えるだろうか。私は、対話や討議を通じた合意形成というプロセスの持つ意義を否定するものではないが、見えない相手に聞き耳を立て、その様々な声に身を震わせることから生起してくる、全く別の意味解釈のプロセスがあるのではないか、という点を考察したい。

2. ポスト近代的な語りの布置

アドルノとホルクハイマーが一九四七年に発表した『啓蒙の弁証法』は、ジャンル分けの難しいテクストである。周知のように二人はここで、ホメロスの描く古代の英雄オデュッセウスに、のちの西洋的な主体の先駆的形態を見出す。二人はそれを、実証的に検証可能な歴史学ないし——フーコーのような——系譜学として行うのではない。二人が再解釈するオデュッセウスは、ホメロスとは違った意味でフィクションである。ただそこには、単なる創作以上のリアリティが含意されている。特徴的であるのは、二人が、彼が何を考え、どう行動したかということ以上に、その表情や身振りにヒントを向ける点である。そこから、古代の英雄が無意識に目をそらす、様々な苦悩が浮か

び上がる。

二人がここで用いるレトリックを、寓意的なナラティブ、と呼ぶこともできよう(Cf.Hometh 2000:84-85)。寓意は一般的には、具体的なものを通して抽象的なものを示唆する表現技法を指す。インソップ物語に登場する狐は、狡猾さや計算高さをほめかす、という具合である。徹底して自己を抑制し、様々な誘惑に負けそうになる部下をまとめあげ、ひたすら故郷を目指すオデュッセウスにも、脱神話化された合理性という「抽象的なもの」が垣間見える。それは神々や自然の力と対峙する必要上、自ら強い結果でもあるのだが、二人によれば、彼は明らかに無理をしている。合理性だけでは人は生きられない。オデュッセウスの不安や苛立ちが、それを物語る。最後に彼は、故郷の自宅で怠惰な生活をむさぼる女達を皆殺しにするが、それは、捨てる「べき」欲望を捨てなかつた者達への、羨望や怒りの表れと解釈しよう。テクニカルな観点からは、こうも言えよう。つまりここでは具体は単なる抽象の一例に過ぎないのではなく、むしろ抽象の限界を、抽象によって負った自らの「傷」を通して告発するのだ、と。

神話の世界を生き抜くためにオデュッセウスが自らに課した規範、それを『啓蒙の弁証法』は「人間の自己同一的、目的志向的、男性的性格」(GS3:36)と呼ぶ。だがそれは、欲望を断念し、「現実原則」(フロイト)に従って生きるよう訓育された大人がそうであるように、もうい地盤の上に立っている。アドルノ・ホルクハイマーは、自律し、首尾一貫した「強い自我」を築くためにオデュッセウス(『西洋社会』)が犠牲にしたものが何であったかを、彼のその時々姿(Cf. 会)をズーム・アップし、そのショットを比較検討することを通じて記録する。同一性原理によって抑圧されてきたものが、雑多なショット

をモニタージューのように配置(Konfiguration)し直すことで浮かび上がる。

当然の事実として受容するよう、まさに現実原則が促している「現実」の不気味さが強調され、思い出される——このショック効果と想起の効果は、特にアドルノのレトリックに特徴的である。彼はそれを同時代の芸術運動、そしてフロイトの精神分析に学んだ。ただし想起(Anamnese)はアドルノの場合、専ら個人の治療のためというより、不気味さを忘れるよう個人に強いる社会を批判するために導入されている(Cf.Baars 1989)。

『啓蒙の弁証法』の寓意的かつ挑発的なナラティブは、敢えてかみ砕いて言うなら、「男のつらさ」を執拗に指摘した散文だ、と言える。このテクストが、ハーバーマスの批判にもかかわらず、現在のフランクフルト学派にまで引き継がれ(Cf.Hometh 2007;Hogh und Deines 2016)、また他方で、よくも悪くもフェミニストの議論の的になっているのは(入谷 2020)、そこに男達が駆使する公共的な語り——そこで用いられる合理性や普遍性、正義や平等といった規範は、彼女らからすれば、彼らによって彫琢され、独占されてきたものだろう——を根底から揺さぶり、いわばその「調子を崩す」ポテンツが感じられるからだ(無論フェミニストからすれば、男がづらい以上に、その男の論理に巻き込まれた女の方がづらいのである、が)。

哲学や精神分析に親しんだフェミニストには、批判理論の第二世代(ハーバーマス)を批判するために第一世代(アドルノやH・マルクーゼ)を参照するという、ポストかつプレ・モダンな動きが顕著に見られる。それは彼女らが、モダン(近代)の擁護者たるハーバーマスの議論に様々な「短絡」を見るからである。それを要約して言えば、

彼はいまだに文学と哲学のジャンル区分にこだわる。前者は「私」という一人称が、そして後者は公民（＝リアルな公共圏への制限なき参加者）という三人称が幅を利かす世界である。加えて言えば、生活史のリアルな著者(Autor)である「私」のアイデンティティは、前者のようなフィクショナルな主人公(Protagonist)である「私」とは違い、この公共的な視点からの批判的な検証にその規範的な価値を負っている、とされる。

しかしながら、リアルな「私」が常に参照するのは「社会」という漠然とした第三者の世界だけではない。実際の「私」のバイオグラフィは様々な他者——「私」にとってかけがえのない、様々な二人称的な「あなた」——との相互依存的な関係によって構成されている(Cf. Dean 1995)。アーレントやクリステヴァ、ベンハビブが指摘するように「私」の物語を構成するのは、「私」が何(What)をなし、また何をなしているかという経歴や能力だけでなく、「私」にとって重要な「あなた」「私」を「私」にした「あなた」とは誰(Who)か、という語りかけであり、またこれを絶えず構築し直す可能性に他ならない(入谷 2018; 2019, Allen 2013: 151-171)。この再構築はまた、精神的分析的な語り直しと深く関係している(シェイファー 1987)。というのは、患者(分析主体)が分析家との対話において再演＝再構築しようとするのは、自分から主体性を剥奪するほどの影響を及ぼした特定の他者との関係性だからである(そして言うまでもなく、多くのフェミニストは、自分に忘れたいほどの傷を負わせたこの「誰」との関係を、いわばトラウマ的な原風景として背負わされている)。

シェイファーの語り直しには、それでもなお、主体のより自律的であり、「べき」ライフヒストリーの再編という規範的志向が強く

感じられるが、他方で、痕跡のように残る風景や思い出の記憶を手繰り寄せつつ、自己と（もはや現前しない）他者との繋がり（の）確認を目指すような語りもある。写真が多数挿入されたバルトの自伝的テクストがその代表例だが、塚本昌則によれば、これは一九八〇年代以降、オートフィクションというジャンルとして特に注目され始めた。そこでは、著者＝主人公としての「私」のライフヒストリーが実質を占めていても、その形式は従来の一人称的・自己同一的・単線的な、要するに、曖昧さのない「私」の生を年代記的に叙述するというスタイルではない。シェイファーは精神分析家としての経験から、過去とは常に各人の現在にとつての過去であり、過去との関係は常に同一とは限らないと述べているが、こうも別言できるだろう。つまり過去は、語りの状況、或いは語り全体の中でその過去が占める布置が変わることに応じて、その意味が違ってくる。常に変わらぬ「私」も、「私」しか所有しえない意味も存在しない。そういう強い自我の幻想を、オートフィクションが、まさにそのモンタージュ的時間軸によって切り崩す、というわけだ。塚本が述べるに「私の話す言葉が、私の存在とびつたり一致するとき、私の言葉は真正なものとなり、私の存在は本物となる——オートフィクションは、こうした「本物の自分」が出現する瞬間は存在しない、あるいは虚構を通してしかそのような瞬間は表現できないという考え方を基礎としている。自分の過去をどれほど遡ってみても、そこには空白、断片、曖昧な記憶があるだけで、誰かを模倣し、すでに存在するものと戯れ、現状とは異なったものになりたいという願望につきまとわれている存在しかない(中略)」（塚本 2015: 411）

ここで私は、これは自伝ではないのだが、ナチス政権期にプラハ

から逃れ、知らぬ間にイギリス市民として育てられたチェコ系ユダヤ人が登場する『アウステルリッツ』を思い出す(ゼーバルト 2003)。ゼーバルトのこの遺作の大半は、まさしく、トラウマ的な過去に憑かれた主人公アウステルリッツの延々と続く独白で占められている——それはまるで、ヨーロッパの破局を忘却することが、この破局以上の破局であるかのようなのである。

私は、どこかの箇所を引用したくもあるが、アウステルリッツの語りは、それを躊躇させる。一部を切り取ることは、彼の想起の途絶という大罪に加担することになるのではないか、そう思わせるものが、この本のスタイルにはある。ただ一点、印象的なシーンを紹介しておく。語り手の「私」が彼のロンドンの自宅を訪ねたとき、「私」はテーブルの上に、使い古されたような沢山の写真が裏に向けられ、等間隔に並べられているのを発見する。それは彼がヨーロッパ各地を彷徨いながら収集した風景、虫や鳩舎、すでに物故した友人などの写真であり、アウステルリッツはそれを、一枚ずつめくっては見つめ、驚嘆し、あちこち動かし、重ね、似ているもの同士で纏めるなどして、夜更け過ぎるまで過ごす。思索と追憶を誘うその遊びに疲れ、やむなく長椅子に横たわるその時、ようやく自分の中で「時が巻き戻つてくる」(ゼーバルト 2003:116)のを感じるのだ、と彼は言う。

モニタージュのような人生とでも形容すべきか、それともここには、モニタージュを演ずることの深い意味が、単なる寓意以上のものが、賭けられているのだろうか。

3. 真剣な遊戯(1)——第三者ではない第三の道?

様々な分野でポスト近代的な語りが模索されている様子を、前節で

一瞥した。語りの同一性や首尾一貫性、純粹さ、透明性などはそこではもはや、かつてのような信頼性を持たない。例えばハーバーマスは個人史について、これを規定する概念装置はともかく、理念としては、生の自己完結した意味連関の体系と見なすデイルタイの考えに同意していたが(ハーバーマス 2007:151-198)、そのデイルタイは個人史の模範例をジャンルとしての自伝に見出す。この場合、人は自分の生誕から死までの生の履歴を回顧的に連関させつつ語ることで、当人固有の統一的な物語を構成する、とデイルタイ(＝ハーバーマス)は考えるのだが、これは考えてみると不可解な話である。というのは、厳密に言うなら、人は自らの生誕と死に直接、立ち会うことは出来ないからだ。さらに言えば、我々の生は他のそれとの相互介入的な関係性によって構成されているために、意味連関はそこでは、外に向かって開かれている。もつと言うなら、様々な他者との、決して対称的ではない力関係の絡まり合いによって、引き裂かれ、収奪され、脚色され、狂って(＝中心から外れて)もいる。様々な「外部」が、我々自身のストーリーの「内側」に、必ずしも我々が希望したわけではない共著者として存在する以上(その上、我々自身が、我々以外の者にとつてのそうした存在である以上)、生の「全体」を振り返ることのできる、ある絶対的で固定された特異点を想定することは難しい。我々の生に挿入された時間軸は一本でもないし、過去から未来へと一方向に流れるだけでもない。でなければ、我が子にかつての自分やその親の影、或いは、どこか見覚えのある他者の面影を見ることが、どうしてありうるだろうか。

J・バトラは、常にある種のずらしや配置換えを誘発すること、決して同じものの反復とはならない言語表現のパフォーマンスが、

な繰り返しの中に、反復の幻想——それは彼女によれば、何かオリジナルで変わることのない言語以前のモノがあり、言語はそれを模写し、代理表象するだけだ、という実体神話を指す——を模倣し、誇張し、面白半分にはパロディ化し、かくして反復が要求する真面目さから身をかわすような可能性を期待する(バトラー 2014a:228-260)。彼女の主張を具体的に敷衍するなら、こうも言えるだろうか。例えば彼女が男装するのは、女らしくあれ、と繰り返し命ずる、彼女の中の「内」なる声に逆らうためだけでない。男ってこういうものでしょ、というメッセージを含ませつつ、敢えてステレオタイプな「外」見を装うことで、男らしさとは結局そういう中身の無い型に過ぎない、というアイロニカルな呼びかけの可能性をも、彼女は手に入れるのだ、と。

ハーバーマスであれば、それは結局、狭い一二人称の関係(娘と、女らしくあれ、と彼女に命ずる父の関係)から脱し、第三者のまなざしから自身のアイデンティティを批判的に吟味する行為ではないのか、と言うだろう。しかしフェミニズムも、精神分析も、現在のバイオグラフィ研究も、第三者(観察者)の不偏不党性にすぐさま飛びつくことはしない。確かにポスト近代的な語りも、ある種の外部、「私」と「あなた」から構成される以外の語りを要請する。しかし、関係性の外に立つということは、刻まれた傷を忘れることでも、またそれを、コミュニケーションのスタンダードな規則や学習過程から外れたエラーに過ぎない、と回顧的に反省することでもない。バトラーにせよ、彼女がパステイシユな言説実践として念頭に置くのは、当事者を演じる、という身振りにいて自分とはもはや当事者でない第三者であること、自由気ままに、いかなるパーソナリティ、いかなるセクシャリティをも装える存在であることを言外に示すことではない

だろう。確かにバトラーの構想は、「私」が表現するものが「私」の全てであるという、ある意味ニーチェ的な自己肯定の軽やかさに接近する。しかし軽やかさだけを誇る者は、別の意味で、再び盲目と忘却に陥るだろうし、実際、語り直しは、苦々しい過去を笑い飛ばすためだけにあるのではない。

おそらく、ここで重要なのは、何か新奇な事実の発見や価値観の取入れではなく、言葉を媒介として、既存の経験そのものが自己変容することでもたらされる、新たな意味なのではないか。無論この意味とは何か、また新しさとは何か、それは当事者があくまで当事者として経験する軽やかさとう関係するのか、こうしたことを考察する必要があるのだが、その前に、また別の作品について紹介したい。

林京子の短編連作『ギヤマン ビードロ』の一つ『影』には、いずれも被爆を経験した三人の中年女性が長崎で再会し、銭湯を訪れるシーンがある。その一人、大木の背中には、被爆時に刺さったガラスがいまだ残るのだが、彼女は「私」に対し、「力を入れてもよかよ、うちは骨も皮も丈夫かさ」(林 2018:32)と、遠慮なくタオルを滑らせるよう促す。三人は、原爆が皆の骨を老人のそのようにボロボロにしてしまったのを知っている。しかし彼女らは屈託なく鏡の前に座って、その体を晒し、気持ちよさそうに洗いあう。そうして「私」は、被爆によって父以外の家族全員を亡くし、高校を卒業後、一度も長崎に帰っていない友(岡野)のことを思う。

短編はこう締めくくられている。

「係りの老人の目が、生身の人間の骨まで見抜く眼力を持っていたならば、奇妙な、滑稽な風景に見えるだろう。滑稽な三人の姿を、岡野に

も見せたい、と私は思った。」(林 2018:333)

——私は、この滑稽という言葉の前で立ち尽くす。その言葉の軽さ、諧謔は、重さを脱ぎ捨てることのできた強い「私」の確認のためだけに呼び出されているのではないだろう。滑稽とは、「私」の(身体のそれを含めた)弱さを肯定し、また不在の友に対しても、いわばその強張った心の雪解けを祈念するような、柔らかな気遣いを意味しているのだろうか。重みを担い、また、自分のそれだけでなく、他者に課せられた重みにも寄り添えるような、そうした軽さが、読み飛ばすにはあまりに重い、軽さが、作者のいう「滑稽な風景」のうちで立ち現れる、とても解釈できるだろうか。

4. 真剣な遊戯(2)——舞台の上は穴だらけ

哲学(批判理論)と精神分析、それぞれが現代ドイツに残した遺産の交差点を探るS・ノエルとJ・ケーニヒは、戦後に活躍した精神分析家A・ローレンツァーの「情景的理解(szenisches Verstehen)」という概念とアドルノとの接点を論じている。二人によれば、精神分析にあつて分析家の役割は、正しい答えを与えてくれる模範的な「大人」以上のものがある。極めて圧縮した形でパラフレーズするしかないのだが、ローレンツァーは分析家を、分析主体が自由な連想を展開するためのサポーターというより、自身を捉えて離さない原風景を分析主体が再演するための器、とみていたようだ⁽¹⁾。主体が分析家に対し、転移と投影を繰り返す中で、彼——主に彼、に違いない——は、時に主体にとつての過剰な庇護者として、恐怖の対象として、或いは、そうした対象に情念を抑圧され、怒りを発現させられなかった

かつての自分として現れる。と同時にここでは、分析家もまた、自らの不安や動揺——例えば女性患者の訴えは、とりわけ、中立性やマジョリティを(無意識のうちに)標榜する医師の、男性的権威を揺さぶるものでもあるから——を分析主体に投影する(逆転移)ことで、分析家自身も見ないように、また、感じないようにしていた脈絡や「傷」が、それらをいわば寓意的に要約し、圧縮して配置した情景として浮かび上がる。

ただし、隠された意味を演じることは、意味探求にとつて効率的かつ効果的であるばかりではない。演技はおそらく、意味の認知以上に、その浄化(Ab-reagieren)に通じている(Cf.S.Noerr 2014:17)。というのは、ここで生じるのは、バトラーが誇張的なパステイシユに見たのと同様、決して「オリジナルな」トラウマではないからである。すなわち、信頼できる分析家に脈絡なく様々な感情や幻想をぶつけ、分析家を(これはウイニコットのな表現だが)存分に使用すること、反復強制の装置として固定化されていた文脈、反応(Reagieren)図式が解きほぐされる。加えて、自らトラウマを演技し、そこから生還したという手ごたえが、他者の単なる欲望の受け皿だった主体に、文字通り主体性を回復するためのチャンスを与える、というわけだ。

いわば舞台化するナラティブ、とても言うべきこの手法に類似した構想としてノエルとケーニヒが注目するのが(S.Noerr 2014:21; König 2016:158)、アドルノの布置的思考である。「哲学は、個別科学から受け取っている諸要素を、答えが読み取りうるような、また同時に問いが消えうせるような形象にいたるまで、さまざまに入れ替わる星座的な布置へと——あるいは、こんな占星術的ではない、最近の科学でもっと馴染みの表現を用いるなら——さまざまな実験的な配列へと——

「置き換えてみなければならぬのです。」(GS1:335)二人によれば布置とは、問題を構成するあらゆる要素を、重要度や価値の上下を予断することなく等しく考慮し、それらの様々な関係性を仮説的に組み合わせてみる、もしくは、そうした類推や推論、比較対照の舞台を創り上げる、という態度であるようだ。その意味でアドルノの「問いが消えうせる」という言い回しは、様々なストーリーの間の行きつ戻りつすることを通して、自らをアイデンティファイしていたヒストリーの一義的な重みから、語り手自身が解放されていく行程としても解釈できるかもしれない。

とはいえ、様々な留保を、挿入しておく必要がある。アドルノは逆転移を重視する新たな精神分析の思潮に合流できなかっただけでなく、そもそも転移という発想自体を敬遠していたし(Cf.GS4:68)、分析主体というポジションを自分に試してみることも拒否した²⁶。哲学という営みが象徴する概念的把握という所作は、彼にとって、まぎれもなく男としての自己防衛を意味していた。従って私は最後に、より基本的な事柄の確認に重点を置くことで、本稿のテーマに即した議論を行おうと思う。つまり、文学的語りに立ち返る、ということだ。

アドルノの教えで今なお忘れてはならないのは、彼のブルジョワ的文学趣味とは相反するようだが、文学は知的教養ではない、ということだろう。確かに文学がもたらすのは、何か命題の形で規定される結論でも、新たな情報や知識ではない。文学は——心身の訴えを「読む」ことがそうであるように——読むという行為全体が行為者自身に反作用する、ある種の経験の変容を志向している。おそらくフロイトが患者のライフストーリー分析を小説(ノベル)の読みになぞらえたときに念頭にあったのも、こうした発想だろう(S.Nöcker 2014:15-16)。

事実の羅列が与えられるというより、むしろ、諸々のストーリーの絡まり合い、力のせめぎ合いが、まさしく繰り返し読むことを通じて立ち現れる。そうした現象は、アドルノ的発想というなら、何やら暗号めいた判じ絵のような配置を見せるのだが、我々はそこに、神秘主義や非科学的思考を見る必要はない。苦悩する者の無言の訴えが、機械の説明書や企業の応答マニュアルよりも、謎かけに近似しているのは、誰でも身に覚えがあるはずだ。聞き漏らしてはならない何かが、確かに我々のごく近くで残響しているというオブセッションなしには、いずれのストーリーも「よくある話」で終わる。その場合、ランチのメニュー表を見るが如くに、原爆小説を読むことだってできるだろう。

文学的な読みが、統計分析や資料の整理と違うのは、繊細な感受性を要求するから、という見方は間違っているではない。しかし、よく誤解されているように、感受性というのは万人に等しく与えられている「能力」や生物学的「特性」ではない。それは、ある程度共通の基盤を持ちながら、他方でそれぞれの個人が自らのライフストーリーにおいて経験することになった様々な葛藤や失敗、挫折をも織り込んでいるがゆえに、個人にしかない特異な来歴や反応図式を、ある種の古層として含んでいる。他者のストーリーの前に、試され、無理やり開かれ、揺さぶられ、その古傷を晒すよう促されるのは、我々自身のそうした凝固したストーリーなのではないか、と私は考えたい。そうだと、明瞭には思い出せないが、確かにその痛みには、他人事とは思えない何かがある、そう読者を振り向かせる力をテキストが発揮するとき、いわば反響する対話としての読解の舞台が開かれる。パトラの印象深い言葉に「呼びかけの光景(scene of address)」という概念があるが(バト

ラー(2014b)、実際そこでは、テキストの言葉が、単なる字面以上の存在、まさに言葉となつて、我々が忘却していた様々な亡霊を、我々の内側から呼び覚ます、とでも言えようか。読者は客席から舞台に立たされるだけでなく、その舞台は穴だらけで、読者自身のライフヒストリーの楽屋裏という奈落に通じているのだ。しかし、最初にも述べたが、アドルノの示唆によれば、そうした没観察者の意識を何より現代作家は重視する。例えば後期のトーマス・マンには語り手自身がその(語りの内容ではなく)語り口を通して自分を皮肉り、批判的に捉え、小馬鹿にするような自己言及的なモノローグが伺えると彼は言うのだが(Cf. GS11:45)、こうした現象はひょっとしたら、書くという営みについて考え、自己反省する——というより、反省行為そのものをメタ的に語り重ねてゆく文学の在りよう、いわば文学の哲学化という動きを示すものかもしれない。

文学者がこうした問題意識にどれだけ自覚的か、或いはこれをどこまで共有しているかは分からないが、考えることには、軽々しさに直接、通ずるものでないにせよ、現実の素朴な真面目さ、そのストレート過ぎる圧力をかわす何かがあるのかもしれない。ベケットに心酔していたアドルノには、深刻過ぎて笑つてしまふ、という感性は理解不能なものではなかったはずだ。それ以上の考察は、今の私の手に余る。ただ、林京子の短編に伺えたように、身をかわすことが亡霊について考えることの放棄につながるわけではない、ということだけは指摘しておこう。

最後に紹介する彼女たちの語りは、一九八五年に起きた航空機墜落事故で次男を亡くされ、その後「8・12連絡会」事務局長を務められた美谷島邦子さんの手記『御巣鷹山と生きる 日航機墜落事故遺族の

25年』である。

冒頭、小学生だった次男が残したヘチマの観察日記を引用した後、彼女はこう綴る。「地域の神社から祭囃子が聞こえる。朝から私は、お祭りの準備をしている。こうした雑務は、一見無駄なように感じる。でも、それが人と人をつなぐ。沢山の人の小さな雑務の積み重ねが、地域での交流を生む。」(美谷島 2018:3)——書かれた内容も、書き方も、飾り気なく、ごくありきたりなものだ。しかし、この地域、この祭りに育てられた次男に触れながら、彼女はこう続ける。

「私は、25年前に「遺族会」という「雑務」を引き受けた。雑務をするのがもともと好きな性格。いつも地域のことで駆け回っていた母の姿をみていたせいかもしれない。」(美谷島 2018:9)

ありきたりなものが、そうでなくなる瞬間がある。雑務という言葉の意味を素通りしていた自分を、同じ言葉が不意に引き戻す。その時、レヴィナス風に言うなら、ありきたりの顔で横たわっていたその「意味」が、逃れようもない呼びかけとともに、謎めいた相貌となつて立ち上がる。そして、その先に読むべき無限の表情が控えていることを、いまだはつきりした表情を見せないその顔が告げ知らせる。一体彼女は、四半世紀の長きに渡つて、どれだけの苦悩に立ち合い、どれだけのつながりを背負い、どれほどの出会いと別れを経てきたのだろうか、そして、それら数多の巡り合わせの全てを引き受けた先に置かれた「好き」という言葉を、どう受け止めたらいのか……こうしたことを読者に想像させ、哲学者に考えさせ、各自の脳裏に忘れがたい痕跡を刻み込むのは、まさにテキストであり、それ自体が傷や裂け

目を隠さない——隠しきれない——テキストの語り口ナラティブそのものなのだ。

注

- (1) 情景的理解については、コッヒヤーのテキスト(コッヒヤー 2017)も参照した。
- (2) アメリカに亡命したフランクフルト学派の主要メンバーの中でアドルノは、ポロックやH・マルクーゼとともに、精神分析を受けなかったメンバーに属する(Cf. Wiggershaus 1987:300)。

文献

- 本文中、アドルノ全集から引用する場合、Rolf Tiedemann u.a. (Hg.), Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, 2003を用い、GSと巻数、頁数で簡略表示した。また訳は既存の邦訳におおむね従ったが、一部改変した箇所もある。
- Allen, Amy (2013), *The Politics of Our Selves. Power, Autonomy, and Gender in Contemporary Critical Theory*, Columbia UP.
- Baars, Jan (1989), Kritik als Anamnese: Die Komposition der Dialektik der Aufklärung, in: Harry Kunneman und Hent de Vries (Hg.), *Die Aktualität der Dialektik der Aufklärung. Zwischen Moderne und Postmoderne*, Campus
- ジュデイス・バトラー (2014a) 『ジェンダー・トラブル フェミニズムとアイデンティティの攪乱』、竹村和子訳、青土社
- (2014b) 『自分自身を説明すること 倫理的暴力の批判』、佐藤嘉幸・清水知子訳、月曜社
- Dean, Jodi (1995), Discourse in Different Voices, in: Johanna Meehan (ed.),

Feminist Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse, Routledge

ユルゲン・ハーバーマス (2000) 『ポスト形而上学 of 思想』、藤澤賢一郎・忽

那敬三訳、未來社

—— (2007) 『認識と関心』、奥山次良ほか訳、未來社

林京子 (2018) 『祭りの場・ギヤマン ビードロ』、新潮社

Hometh, Axel (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp

—— (2007), *Pathologien der Vernunft*, Suhrkamp

クラウス・コッヒヤー (2017) 「シーニック・アンダースタンディング—無

意識にアプローチするための精神分析の概念—」、大山泰宏監訳、『京都

大学大学院教育学研究科附属臨床教育実践研究センター紀要』、第20巻

König, Julia (2016), Hermeneutik des Leibes und der Vorrang des Objekts. Zur

Bedeutung der Psychoanalyse für die Sprachtheorie der kritischen Theorie, in:

Philip Hogg und Stefan Deines (Hg.), *Sprache und Kritische Theorie*, Campus

美谷島邦子 (2018) 『御巢鷹山と生きる 日航機墜落事故遺族の25年』、新潮

社

入谷秀一 (2013) 『かたちある生 アドルノと批判理論のバイオグラフィ』、

大阪大学出版会

—— (2018) 『バイオグラフィの哲学——「私」という制度、そして愛』、

ナカニシヤ出版

—— (2019) 『理想的読者について——à la Konstellation』、『龍谷紀要』第41巻

第1号

—— (2020) 『アドルノの異性愛主義を再考する』、『倫理学年報』第69集

ロイ・シェイファー (1987) 「精神分析の対話における語り」、W・J・T・

ミッチェル編『物語について』、海老根宏ほか訳、平凡社

Schmid Noerr, Gunzelin (2014), Den Schmerz wegsprechen, das Leiden berecht

werden lassen. Psychoanalyse als kritische Theorie - Alfred Lorenzer, in:
Elizabeth Rohr (Hg.), *Inszenierungen des Unbewussten in der Moderne. Alfred
Lorenzer heute*, Tectum

W・G・セーバルト(2003)『アウステルリッツ』鈴木仁子訳、白水社

塚本昌則(2015)「オートフィクションと写真——〈本物〉とは異なる価値
観の形成に向けて」、森本淳生編、『〈生表象〉の近代 自伝・フィクシ
ョン・学知』、水声社

Wiggershaus, Rolf (1987), *Die Frankfurter Schule*, Carl Hanser Verlag

(入谷 秀一・にゅうや しゅういち・龍谷大学)

知識のストックか、世界の感覚か？

言語と世界構成をめぐるメルロ・ポンティの議論

グスタフ・アドルフ・ベルクマン・シーグルビヨンソン

訳：佐野泰之

もしみなさんがみなさんにとつての世界の感覚〔sense〕、つまり、世界が実際にどのようなものであるかについてのみなさんの感覚を尋ねられたら、みなさんはすぐさまそれを知識の用語で表現しようとすることはです。それはつまり、世界の感覚を明確化〔articulate〕するときにみなさんが好むやり方とは、つまるところ、世界についてのさまざまな事柄を知ることだということです。

今日みなさんと議論したい事柄は、このような傾向を探究し、それがどのような問題を含んでいるかを検討するという、より大きなプロジェクトの一部をなしています。私の研究の目下の焦点は、現実の日常的構成において言語が果たしている役割を正當に評価するような言語観を考案することです。この目論見は、おしゃべり、うわさ話、日々の雑談といったものに、私たちの世界内存在のスタイルを、ひいては私たちが世界についてもっている感覚を表現するために私たちが利用する重要な方法という地位を回復する作業を含んでいます。この目論見は、世界についての私たちの理解を知識の用語で明確化するという私たちの通常のやり方が限界を有しており、日常的コミュニケーションの出会いにおいて起こっている事柄についての私たちの知覚に

悪影響を及ぼしているかもしれないということを示すことで達成されるでしょう。

この論考は二つの節から成っています。第一節では、言語についてのメルロ・ポンティの分析を大雑把にスケッチします。その際に主に依拠するのは、『世界の散文』の、私たちの会話において語られないままになっているものは何かということをめぐる議論に先立つ箇所です。私はそこで、言語の抑揚〔inflection〕というメルロ・ポンティの概念を導入したいと思います。第二節では、命題的言語というものに与えられている特権が、世界の感覚についての私たちの議論をあまりにも容易に認識論の領域に移し替えてしまうので、コミュニケーションの生きた経験に十全に関わっていないということを論証するつもりです。

第一節 メルロ・ポンティの言語論

コミュニケーションのこのような側面を明確化するために、私はここで言語についてのメルロ・ポンティの分析に立ち戻りたいと思います。言語について検討する中で、メルロ・ポンティは、構造もしくは

制度化された言語を、発話としての言語、すなわち生き生きとした表現の最中にある言語から分離するというソシユールの方針を取り上げています。この区別は、言語の馴染み深い二重性を捉えようとする試みです。つまり、一方では言語は構造化されており、誰もが話すことができる匿名的なものです。「空は青い」といった文の意味があります。それは誰がそれを表現するにかかわらず存続しています。さらに、言語はここでは、類型的な発言と応答を伴う制度化された形態、すなわち、ハイデガーが「空談 [idle talk]」と呼んだ類の言語になります。そこでは私たちが言語を語っているというより、言語が私たちを語っていると言えるでしょう。これは、科学者や観察者が通例注目するような言語、過去としての言語、辞書や語彙目録の言語です。直近の過去をより遠い過去と関係づけるのはこのような通時的構造です。

こうした事柄を生き生きとした表現の流動性と比較してみましよう。生き生きとした表現においては、発話は状況に応じてなされます。そこでは私は他者たちと協力して自分の思考を明確化します。それどころか、そこでは発話は思考や記述の単なる明確化ではなく、私が言語の中、世界の中に存在する際の固有のスタイルを表現するものでもあります。ここでは言語は共時的です。すなわち、言語は今ここに、私たちの間に、私たちの相互作用の只中にあります。今私が語っている事柄は、ある意味で二度と再び語られることはありません。このスタイルで、この状況の中で、これらの感情とともに、これらの対話者たちとともに明確化されることは二度とありません。これは非常に深い意味での特殊性、ソシユールが言語研究の範囲外にあるとみなした特殊性です。このようなものが言語の共時的生起であり、そこ

では言語は単なる間主観的構造ではなく、世界への受肉した参加なのです。私は身体を使つて話しており、ちようど私の手が日光を遮るための帽子に到達する場合のように、あるいは、部屋の中で何かを探したり、眺めを楽しんでいるときの私のまなざしのように、私は言葉を使つて世界へと到達するのです。

しかし、メルローポンティからすると、このような特殊性は検討されなければいけません。なぜなら、言語体系と発話^{ペロ}、通時態と共時態の間には明らかに弁証法的関係があるからです。「一方では」構造としての言語は、発話が現れることを可能にする基盤です。話すことはあらかじめコード化され、構造化され、共有された言語の変容としてのみ可能です。共時態は通時態の断面としてのみ存在し、通時態によつて可能になっているのです。「他方では」発話の生き生きとした流動性は、それが形式化され制度化された匿名の言語を超えたところで表現されるからこそ可能になります。しかしながら、通時態は共時態なくしては存在しえないわけですから、私たちは通時態を優先しようとする一般的傾向に抵抗しなければいけません。通時的構造が存在するのは、それが過去の共時態の諸瞬間が沈殿したものである限りにおいてです。

では、メルローポンティはここで何を警戒しているのでしょうか。彼が念頭に置いているのは、論理的文法という夢想、言語と経験についての実証主義的な考えです。彼はそれを「アルゴリズム的」言語の夢想と呼んでいます。それは、世界をその全体性において、正確に、一切の曖昧さなしに表現するような言語、あるいは自己充足的で完全な表現体系として働きうるような言語を私たちが考案することができるという考えのことです。通時態、すなわち構造としての言語へのこ

うした注目は、「主観性の痕跡しか残さない」とメルローポンティは言います。構造的要素を強調することによって、私たちは生き生きとした表現だけでなく、主観性をも一緒に厄介払いしてしまうのです。言語をこのように扱うことによって、究極的には、言語を「一群の所作」ではなく、陳述の一覧として理解することになります。

メルローポンティが私たちに勧めているのは、生き生きとした表現の只中にある言語に注意を向けること、そして、私たちが互いにコミュニケーションをするときに働いているものを見つめることです。私たちが直ちに取り上げなければいけないことの一つは、話すことにおいては、表現されている事柄は私たちが発している単なる語以上のものだという事実です。メルローポンティはこう言っています。「人々は話し、私は理解する。自分は単に諸々の語を処理しているにすぎない」という感覚を私がつとすれば、それは表現が失敗したからである」²。このことに身に覚えはないでしょうか。誰かが私たちに話しかけ、私たちが個別の語に注意を向けなければいけない場合、つまり、私たちが文を個別的なものへと解体し、ばらばらになった語の意味を分析し始める場合、それは正確ないし完璧な分析の証ではなく、コミュニケーションの失敗の兆候、「うまくいっていない」兆候だということなのです。

このことは別の例によってより明確にできるでしょう。メルローポンティは会話の文字起こしと会話そのものの関係に注意を促しています。

どんなに才気に溢れた会話も、その正確な記録はあとになって才気に乏しい印象しか与えないと言われる。ここでは真理が嘘をついている

ことになる。正確に再現された会話は、もはや私たちがそれを生きていたときの会話ではない。そこには話している人々の現前が、すなわち、所作や表情によって与えられる意味の余剰全体、とりわけ起こっている出来事や、絶え間のない発明や即興によって与えられる意味の余剰全体が欠けているのである³。

会話においては、発話は単に私たちを表現されている語と結びつけるよりもさらに徹底的な仕方です。私たちを捉えるような一つの全体として現れます。文字起こしは私たちの存在全体を呼び出すことはなく、私たちの耳にわずかに触れるだけです。正確に再現された会話は、私たちがその中で生きていたときの会話とは別の何かなのです。そこでは何かが失われています。しかし、ここで何が働いているのでしょうか。私がここで注目したいのは、欠けているのは「話している人々の現前」、「所作や表情によって与えられる意味の余剰全体」だということです。ここには曖昧さがあります。メルローポンティが指摘しているのは、現前と、所作や表情によって生み出される意味の余剰という二つの現象が欠けているということでしょうか。それとも、意味の余剰によって現前が構成されるということでしょうか。この引用を読解する一つの方法は、現前と所作や表情の関係とは、所作や表情によって生み出される意味の余剰こそが私たちに他者の現前を与えるものである、つまり、私たちが他者の現前を見出すのは所作や表情を通してである、と提案することです。もう一つの読解方法は、現前と意味の余剰は、文字起こしに欠けている二つの別々の現象である、すなわち、一方には現前があり、他方には所作や表情の中に見出される意味の余剰があると主張することです。私は後者の読解を支持して、私た

ちは所作や表情が現前していなくても他者が現前しているという感覚をもつことができることを示したいと思います。私たちは、所作や表情と直接相対することは減多にないけれども、文脈や声の調子のような他の手がかりを当てにする目の見えない人間のことを考えることができますが、もっと最低限の事例を考えることもできます。

今日では、インスタント・メッセージング・サービスが存在するおかげで、私たちはたった数十年前には想像できなかった規模の会話の文字起こしを所有しています。インスタント・メッセージング・アプリによって、私たちは絶えず書き言葉のコミュニケーションのうちに置かれています。しかし、私が主張したいのは、独立した現象としての他者の現前は、こうしたコミュニケーションを通してよりいつそう明瞭に輝き出ることです。みなさんがインスタント・メッセージング・サービス上で会話をして、先刻までの会話を眺めたら、長い時間真剣に熱中していたように思われる会話がごくわずかなやりとりにすぎないことに驚くかもしれません。どうやら、インスタント・メッセージング・アプリ上で他人と関わっているときに働いているのは、語そのものだけでなく、他者の現前とも結びついているような特異な何かのようです。そのような現前は、このような種類の最低限の手段を通して私たちに現れうるのです。私がここで議論したいのは、他者の現前は、テキストの中に単純に捉えておくことのできない会話に意味を、それどころかおそらく感触 (feeling) をも貸し与えているということです。写真が微笑みを捉えられないのと同じように、文字起こしは会話を捉えられないのです。

語られないものと抑揚

しかし、文字起こしの外に取り残されているものとは何でしょうか。何が語られていないのでしょうか。ここでは、語られないもの (the unsaid) とは、文字通りに語られてはいないけれども、何らかの仕方ですられた事柄につきまといているもののことです。私はこれから、私たちが語られないものを通常どのようなものとして考えているかを素描したうえで、そこでは何かが依然として説明されないままになつていくということをメルロー・ポンティが私たちに示すやり方を説明するつもりです。

語られないものを指し示す最初の方法は、明白に語られてはいないけれども、依然として多かれ少なかれ明示的な作法で表現されている事柄を区別することです。例としては、姿勢、所作、さらには領きといった準言語的所作のように、身体によって伝達される事柄が挙げられます。さらに、ジョーク、当てこすり、皮肉のような、はっきり述べる事柄とはつきり述べない事柄をどのように選別するかという語句選択も例として挙げることができます。そのような例においては、私たちはある事柄を語りながら別の事柄を意味するわけです。あるいは、私たちはさまざまな理由から、明示的であることをどうにかして回避することもあるでしょう。教授のところに行つて推薦状を書いてくれるように頼む学生のありがちなストーリーを思い浮かべてみてください。教授は「いいよ」と言いますが、いざ推薦状が届くと、そこには「この学生は字が上手い」とだけ書いてあるのです。ここでは、語られないものが語られている事柄によって表現されています。ここで挙げた事柄のいくつかは、声の調子によっても伝達することができます。他者に応答する場合にも自分の考えを表現する場合にも、私た

ちは皮肉な調子、疑り深い調子、熱狂的な調子を声によって表現することが出来ます。

語られないものを定式化するもう一つの方法は、それらは暗黙理に想定されている発話の文脈だと述べることです。それは物理的に共有された文脈、つまり、私たちがその中に置かれている環境であることがありえます。私があなたに座ってくださいと言うとき、私はテーブルの周りにある椅子に言及する必要はありません。椅子は私にとつてそこにあるのと同じようにあなたにとつてもそこにあるし、座るための対象としてあなたに現れていると私は思っているからです。環境は私たちに集合的に与えられており、私たちがこの事実を表現することとは減多にありません。むしろこの事実を当然のものとしなしています。

より特殊な言語的・社会的文脈もあります。議論の中で以前語られた事柄というものがあり、私はそれに言及することが出来るし、私の応答はそれに照らさなければ意味をもたないでしょう。あるいは、単に何らかの共通知識を話題にしているということもあるでしょう。私が「明日手を貸してもらえるか？」と言ったなら、私は明日助けてくれるようあなたに要求しているか、もし助けを必要としていれば私は助けを得ることが出来るかどうかを尋ねているのでしょうか。しかし、私は文字通りあなたが貸し出し可能な手を所有しているかどうかを尋ねているのかもしれませんが。言明は多数の事柄を意味しえますし、その意味は、社会的文脈や、個人がその中に隠した意味、あるいは話者の意図に応じて変化するのです。

さらに、言明の意味は特定の文脈に結びついていることもあります。たとえば葬儀では私たちは通常するような仕方では物事を語りませ

ん。いくつかの表現は忌避されるべきものに分類され、誰もがそのことを知っています。さらに、私たちがどこでも通用するわけではない特殊な仕方では言葉を用いる文脈というものもあるでしょう。たとえば、哲学の専門家が別の哲学の専門家と会話するときと、同じ専門家が門外漢と会話するときとは話し方が異なります。私たちが用いる言葉と、それらの言葉を用いる仕方は大幅に変わります。シユツツはこのことを「^{レリバンス}関連性の体系」という言葉で語っています。私たちは一般に、^{レバンス}関連性のある方法に合わせてコミュニケーションと表現を遂行します。つまり、専門的な言葉遣いをいつ用いるべきでいつ用いるべきでないか、いつフォーマルになるべきでいつふざけた態度が受け入れられるかを知っているのです。

こうしてみると、語られないものとは、コミュニケーションにおいて語られないままになっている無数の方法、つまり、私たちが互いに理解し合うために絶えず利用しているさまざまな種類の物理的・社会的・言語的文脈の包括的なリストのように思われるかもしれません。しかし、私はここでさらに二つの例を挙げてみたいと思います。これらの例は、私の考えでは、語られないものに似た何かとしての役割を演じていますが、文脈というカテゴリーにそれほどはつきりとは分類されず、むしろ生きられた経験とより深く関わるものです。

第一の例は、単に私たちがそれを際立たせていない、つまり、分離された顕在的经验や注目に値するものとして区別していないという理由で語られていないとされるような語られないものです。『共感の本質と諸形式』の中で、シェーラーはそれを次のように表現しています。

「…」新しい表現形式を創造することによって、詩人たちは日常言語によっていわばわれわれの経験が閉じ込められている、普及した観念の網目の彼方に飛翔する。「…」たとえば、今では誰もが自分の中に知覚できる感情も、かつてある「詩人」が、それを明晰に知覚できるように、なるために、われわれの内的な生の恐るべき不明瞭さの中から苦心して獲得したもののはずである⁴。

ここでは、通常の話し方というものが、起りつつある出来事についての私たちの予期を形作っているとされています。詩人——ここでは詩人とはその言葉の最も広い意味で考えられていることは明らかですが——は、私たちがその向こう側を見るのを助けてくれます。ここで述べられているように、普及した観念の網目は私たちの思考を閉じ込めてしまいます。ありふれた話が私たちの思考法を枠にはめ、それによって経験の表現を閉ざしてしまうのです。それらの経験についての明晰な知覚が可能になるのは、それらを明確化することによつてです。

たとえばセクシユアル・ハラスメントの場合を考えてみましょう。セクシユアル・ハラスメントという言葉は一九六〇年代に考案され、最終的に、女性たちの無数の証言が彼女たちの日々の経験の重要な部分を完全に表現できるようになりました。明確化、すなわち経験の命名が、常に存在し、感じられていながらも、内的な生の「恐るべき不明瞭さ」の中に縛りつけられていたものを認識する可能性を創造したのです。そのような生を送っていた人々は、それを経験してはいましたが、それを十分だと感じられる仕方では表現する術を知らなかったのです。

別の例は文学作品に関するメルローポンティの議論から引き出されるものです。ここでは著者の声、スタイルというものが、世界の感覚、言語の抑揚を告げ知らせるものとされています。

一冊の本を作り上げる一連の語をただ一つの運動によって結び合わせているものとは、まさしく慣用からの知覚しがたい偏差⁵、一定の奇妙さの恒常性である。部屋の中に入ると、何かが変わってしまったことに気づくことはできるが、何が変わったかを言うことはできない。「同様に」本の中に入り込むと、私はすべての語が変わってしまっていると感じるが、どんな点で変わったかを言うことはできない。最初は説明することのできない一定の恒常的な偏差によって定義される新たな用法、つまり本の意味は言語的である。

この記述は、私たちが文学作品のうちに、つまり、著者が自分が語っている事柄を明確化し、言い表す仕方のうちに見出す奇妙さという馴染み深い感覚についてのものだと言えます。そして、メルローポンティがここで示唆しているのは、私たちが見出すこのような調音の変化は、単に諸々の語が異なる仕方では使われているというだけでなく、それらが実際に全く変化してしまっているということ、つまり、言語の転換が生じているということなのです。

この転換は時として私たちをたじろがせます。テキストに何かおかしいところがあり、それを私たちは避けたり退屈に感じたりします。嫌々読み進めた結果、それが私たちと共鳴しないことに気づくということもあるかもしれません。しかし、それは時として私たちと共鳴します。私たちは著者の奇妙さ、つまり、私たちが時折見出すところ

の、本が私たちの考え方を変えていく過程に付き従っていきます。私たちは本の明確化の方法に影響され、本の言葉遣いを習得させるかもしれません。メルローポンティはそこでさらに次のように付け加えています。

一度この言語を習得してしまうと、私は自力でこの言語を理解したのだと錯覚を抱くこともある。なぜなら、この言語が私を作り変え、私にそれを理解できるようにしたからである⁷。

これもまた、よくあること、私たちがやりがちなことではないでしょうか。私たちはテキストを読んで、時折こう考えます。そのテキストが表現している思考は私たちが自分で思いつくこともできたと。このとき私たちは、そのテキストが私たちを作り変え、今となつてはあまりにも明白に思える知覚を可能にした経緯を忘れてしまっているのです。メルローポンティに言わせれば、私たちはそれらの思考を私たち自身の思考に由来するものとして考え、著者の功績をしおしぶとしか認めないといううぬぼれに陥っているのです——「ちょうど、債権者から金を借りて昔の借金を返済する人々のように」⁸。

綿密に練られ、考え抜かれた文学テキストの中で、このような抑揚、メルローポンティが「一貫した変形」とも呼ぶであろうものを思い浮かべることは簡単です。しかし、私が主張したいのは、私たちが互いに話しているときにもこのようなことは生じているということです。

しかし、これは何の抑揚なのでしょう。単なる言語や語の抑揚ではありません。それは生き生きとした表現、対話者同士の相互作用の

うちに現れるものです。それは単に構造としての言語に対して影響を与えるだけでなく、世界との私たちの関係、私たちの存在のスタイルに対しても影響を与えるものです。抑揚によって捉えられるのは、言語と感情、感覚、事物などが入り混じった、はっきり突き止めることの難しい発話の一要素です。それは、たとえばテキストが私たちと共鳴したりしなかったりするように、正しく感じられることもあれば間違つて感じられることもあります。その深さを明確に評価することは簡単なようには思えません。

ここで重要なのはおそらく次のことです。存在のスタイルを知ることとは、何かを明確化することではなく、何かについての感じ (feeling)、つまり、相互に関連する多くの要因に対する反応的な認識をもつことだということです。絵の具で描いていようと線で描いていようと、画家は同じ種類の所作、同じ種類の受肉した世界内存在を示すでしょう。私がここで強調したいのはスタイルの唯一性ではありません。私たちはスタイルを模倣することができないと言いたいわけではありません。単に、こうした存在のスタイルが私たちの相互作用の中で働いており、それらを知ることとそれらを明確化できるようになることは同じことではないと言いたいのです。

第二節 世界の構成と知識のストック

『世界の散文』の中で、メルローポンティは次のように力説しています。

語る主体同士の生きた関係が覆い隠されてしまうのは、われわれが常に陳述あるいは直接法を言葉のモデルとみなしているからであり、われわれ

れがそうするのは、陳述の外には口ごもりや混乱しかないと信じているからである。そのように信じることは、科学の陳述の中に無言のまま定式化も主題化もされることなく含まれているもの、科学の陳述の意味を規定するのに寄与し、将来の科学に探究の領野を与えている当のものの一切を忘れてしまうことである。またそれは、「超意味」とでも呼びうるであろうものをわれわれがそこに見つけ出し、それを無意味から区別しなければならぬ文学的表現を忘れてしまうことである。

世界を全体として理解するという段になると、対話は認識論の領域に移し替えられてしまう傾向があります。世界についての把握や世界についての感覚について話すとき、私たちはそれを私たちが世界についてもっている知識という観点からしばしば思い描きます。世界の構成、すなわち世界についての感覚ないし知識に到達することができるのは、より認識論的でより実然的な方法を通してだと思われているのです。私たちは世界についての私たちの感覚を、知識という観点から、命題と陳述という観点から考えています。私たちは、『人間知性研究』の中でヒュームが行なっているような古典的な議論を思い出すかもしれません。そこでヒュームは次のように述べています。

われわれは次のことを観察する。すなわち、人々の証言や、目撃者や見物人たちの報告に由来する推論よりも一般的で、有益で、人間の生活に必要でさえあるような種類の推論は存在しないということ¹⁰。

ここでは馴染み深い主張がなされています。私たち一人一人が直接的な経験を通して世界について得た知識はほんのわずかなものでしか

ありません。私たちのパースペクティブは限定されており、私たちは自分が置かれた状況、場所、時間に縛りつけられています。それらを超える世界について私たちがもっている知識の大半は、他人たちの証言を通して得られたものにすぎません。このような種類の知識は、物語や伝承と結びついていることもあれば、知識の明示的な探索と結びついていることもあります。大抵の場合、私たちはこのような種類の「世界を知ること」、すなわち世界についての感覚をもつことを、命題的言語によって言い表すでしょう。

認識論の文獻の中では、当然ながら、世界の感覚への関心は、世界についての知識への関心として見出されます。私は世界についての情報を習得しているという仕方では世界についての何事かを知っています。要するにこれは、社会性の現象学に関する文獻の中で「知識のストック」と呼ばれているものです。この言葉はシュッツが考案したメルロ・ポンティからの引用を敷衍すれば、陳述の一覧、思考や主張や直接法の目録と化してしまう危険があります。「世界の感覚」の感覚という言葉は、「通常は」「感じ[feel]」や「感触[feeling]」よりもむしろ「意味[meaning]」という意味で解されます。「世界の感覚」とは「世界の意味」であり、意味は明確化や概念化や知識という観点から理解されます。このようにして私たちは「感覚」からその両義性を排除してしまっているのですが、この両義性は何か非常に重要なものを捉えているかもしれないのです。

ルックマン&バーガーと知識のストック

例としてルックマンとバーガーの『現実の社会的構成』を見てみま

しよう。そこには知識社会学を理解するための枠組みを創造しようとする試みが見出されます。

知識社会学はまず何よりも、人々が非理論的あるいは前理論的な日常生活の中で「現実」として「知っている」事柄に関心を向けなければならない。言い換えれば、「観念」よりも常識的な「知識」こそが知識社会学にとっての中心的な焦点とならなければならない。社会が存在するために不可欠な意味の織物を構成しているのはまさしくこのような「知識」なのだ¹¹。

ここでの関心は、「人々が非理論的あるいは前理論的な日常生活の中で「現実」として「知っている」事柄」についてのものであり、しかもその事柄は観念のようなものとは違うとされています。しかし、知識という言葉はここでは括弧つきで用いられています。その理由は、ルックマンとバーガーが知識についての何らかの種類の定義を提示していないからではなく、単に彼らが「知識」についてのあまりにも「知性主義的な」定義、つまり精神史のようなものに主に焦点を当ててくるような定義に甘んじようとはしていないからです。「理論的思考、

「観念」、世界観〔Weltanschauungen〕といったものは、社会においてはそれほど重要ではない」と彼らは言います。しばしば注目される知性主義的な事柄は、特定の社会の中で知識として通用している総体のほんの一部でしかありません。そのような事柄を扱っているのは一部の限られた人々にすぎないのに対して、社会に属するすべての人々は、何らかの仕方により広い観点から理解された「知識」に与っています¹²。しかし、このより広い観点が何なのかということは十分はっ

きりと明確化されたことはありません。それは「人々が非理論的あるいは前理論的な日常生活の中で「現実」として「知っている」事柄」と関係しています。それゆえ、ここで言う知識は生活世界のようなものと、そしておそらくは生活世界を明確化する通常の仕方と親和性を示しているように思えます。ここでは知識とは、曖昧で、おそらくは何らかの仕方でも正確なものであるように思えます。おそらく、このような括弧付きの「知識」の意味は、ルックマンとバーガーが社会学理論の鍵となる問いと考えているものの中に隠されています。その問いとは「主観的意味が客観的事実性になるのはいかにしてか」というものです。ルックマンとバーガーはしばしば、「日常生活の知識」と、彼らがその土台と呼んでいるもの、すなわち「間主観的な常識の世界を構成する主観的過程（および意味）の客観化」¹³を、一緒くたにしているわけではないとしても、緊密に結びつけていますが、そこでは主観的意味と客観的なもののこうしたつながりは決定的な役割を演じています。主観的過程のこのような客観化が、彼らが「真に社会的」と呼ぶものになるためには、それは記号体系へと客観化されなければいけません。

間主観的な沈殿は、それが何らかの種類の記号体系へと客観化されているときにのみ、つまり、共有された経験を繰り返して客観化する可能性が生じたときにのみ、真に社会的と呼ばれうる¹⁴。

ルックマンとバーガーがここで主に念頭に置いているのは、主観的意味の言語への、つまり、言語という媒体を通して経験を共有する可能性への客観化です。言語が決定的に重要なのは、私たちは言語に

よって意味を客観化し、今この状況を詳しく説明したり、かつてここにあったが今はここにないものを探したり、やがて到来するものや全く想像的なものを伝達するといったコミュニケーションを遂行することができるところです。

奇妙なことに、シュッツの『社会的世界の現象学』¹⁵の中で、「知識のストック」という語は「経験のストック [Erfahrungsvorrat]」という語の翻訳であり、さらにある箇所では「経験 [Erfahrung]」という語の翻訳でさえあります。今では Erfahrung という語は experience と訳されるのが一般的ですが、この本ではそう訳されているのです。なぜ「知識のストック」のような語が、間違いなくより正確な訳語である「経験のストック」のような語に打ち勝ったのかは私にはわかりません。「知識のストック」という言い回しはそのうえ、ルックマンとバーガーの『現実の社会的構成』の中でも、もともと知識ではなく経験という語が用いられていたという指摘なしに流用されています。

しかし、シュッツにおいてさえも、経験が経験されたものから類型化された経験、すなわち記号体系の中で客観化された経験へと移行するとき、私たちは生きられた経験から明確な知識へと身を移してしまいます。そして、言語コミュニケーションこそが、私たちが世界を学び、社会的世界がどのように構成されているかを学ぶための主要な方法として理解されているために、この描像からは何かが失われているように見えます。そして私が主張したいのは、私たちが失っているものの一部とは、これまで述べてきた抑揚の感覚やスタイルの感覚、つまり、世界の中に存在し、世界を他者と共有するという感情的次元だということです。

このような世界の感覚と私たちの関わりにおける感情的要素を検討

するとき、私たちはそれを概念的枠組みの中に情動的な利害関心があるという観点から考えがちです。私は私の「知識のストック」によって、世界の表象、眺望、イメージを創造し、このイメージが私のものであるがゆえに、私はそれを維持する何らかの情動的な利害関心をもつことになるといった具合です。しかし、このような語り方は単純すぎると反論したいと思います。世界観やイメージは世界への感情的かつ身体化された参与から出現し、世界は、たとえばそれが正常で調和的なものとして現れるといった仕方です。感情を帯びたものとして現れます。そして、まさしくこの出現している世界から出発してのみ、世界の概念のようなものは出現しうるのである。それゆえ、感情的次元は概念的図式に付加された情動的構成要素ではなく、概念的図式の核となる構成要素であり、概念的図式をそもそも可能にするものなのです。

私たちの相互作用の中で、私たちの世界の感覚が働いているのは、このような身体化された／感情的な領域においてです。たとえば私たちが結局はこの領域を明確化することになるとしても、そのことには変わりはありません。明確化は必ずしもなされる必要はないし、おそらくいつもなされているわけでもないのです。たとえば、あなたが何か無礼なことを言って、部屋の空気が冷え込んでいくかのように感じたときの身体の感覚が例として挙げられるでしょう。私たちがある事柄を、いやそれどころかすべての事柄を明確化できるということは、それこそが何かを知るための主要な方法であるということの意味しませ

ん。

たとえ私たちの相互作用の中で生じていることについて明確な枠組みを得ることを空想してみたとしても（それが可能かどうかは私には

疑わしいですが）、私たちの日常生活における作用の枠組み、物事が進行する仕方は、このような身体化された／感情的な領域を経由します。こうした相互作用の中で私たちに現れる世界を理解したいならば、この作用の枠組みを理解するのがよいでしょう。

したがって、問題は世界についての命題的知識を収集し、それを私たちのパラダイムとして利用するための方法を探求することではなく、感覚と言語の間のより錯綜した関係に基づいて世界の感覚のモデルを発展させていくことでなければなりません。その場合のみ、私たちは、メルロ・ポンティが懸念したように、「世界の確実性を世界についての思考の確実性に変換」してしまふことなく、またさらに重要なことに、「世界そのものを世界という意味に置き換える」ことなく、主観性と間主観性と世界の相互作用を明確化する望みをもつことができるでしょう¹⁶。

注

- 1 たとえは、M. M. Bakhtin, *Speech Genes and Other Late Essays*, translated by V. W. McGee, edited by C. Emerson and M. Holquist, University of Texas Press, 1986. におけるシンシユール論を参照。
- 2 M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Gallimard, coll. «Tel», 1992, p. 164. [滝浦静雄／木田元訳、『世界の散文』、みすず書房、一九七九年、一五八頁]。[訳注] 著者が参照しているのは英訳だが、日本語に訳すにあたってフランス語の原書から訳し直した。以下のメルロ・ポンティからの引用も同様。
- 3 *Ibid.*, p. 92. [九三頁]

4 M. Scheler, *The Nature of Sympathy*, pp. 252f. 傍点は引用者。

5 [訳注] imperceptible déviation par rapport à l'usage が英訳では imperceptible inflection of ordinary usage と訳われている。

6 Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 183f. [一七四頁]。傍点は引用者。

7 *Ibid.*, p. 20. [二九三〇頁]

8 *Ibid.*, p. 21. [三〇頁]

9 *Ibid.*, pp. 200f. [一九〇一九一頁]

10 [https://davidhume.org/texts/e/10E 10.5, SBN 111-2.](https://davidhume.org/texts/e/10E%205_SBN%20111-2)

11 Peter Berger & Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A*

Treatise in the Sociology of Knowledge, 1966/1991, p. 27 [「リター・バーガー／トーマス・ルックマン、山口節郎訳、『現実の社会的構成 知識社会学論考』、新曜社、二〇〇三年、二二頁]

12 *Ibid.*, p. 27. [二〇二二頁]

13 *Ibid.*, p. 34. [二九頁]

14 *Ibid.*, p. 85. [一〇四頁]

15 [訳注] A. Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, translated by G. Walsh and F. Lehnert, Northwestern University Press, 1967. シュッツの『社会的世界の意味構成 [Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt]』の英訳。

16 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, coll. «Tel», 2004, p. 13. [竹内芳郎／小木貞孝訳、『知覚の現象学』、みすず書房、一九六七年、一一頁]

(著者：グスタフ・アドルフ・ベルクマン・シーグルビヨンソン・

Gustav Adolf Bergmann Sigurðsson・アイスランド大学)

(訳者：佐野泰之・その やすゆき・立命館大学／日本学術振興会)

美の開け…美的知覚と身体化した思考

グービヨルク・ランヴェイク・ヨハネストッティ

訳…酒井 麻依子

バウムガルテンが、哲学の特定の一分野を指すために美学という語を考案した当初、彼はこの新たな分野を「美に向けられた感覚知に関する学問」と呼んだ。本稿で、私は感覚知に関する学問に何が含まれているのか、そしてそのような学問において美の役割とはどのようなものでありうるのかを考察する。この考察を通じて、私は美学と現象学の間の関係性を、あるいはより具体的に、知覚の美学的様式と現象学的方法との間の関係性を浮かび上がらせる。そして身体化したクリティカル・シンキング¹としての哲学的思考の中で、それらの果たす役割を論じる。本稿の第一部では美学と現象学の関係性を論じ、次に美の概念を検討する。第二部では、思考における動作の役割に加えて、身体化した思考と美的知覚を論じる。

美学と現象学

バウムガルテンは、フッサールが現象学を哲学の新たな分野として考案したときと似た心配に悩まされていたことができる。フッサールと同様、当時のバウムガルテンとそのほかの人々は、十八世紀に世界を席巻した科学革命によって、我々が感覚と経験を通して手に

入れた知が失われてしまうのではないかと危惧していた²。フッサールの「事象そのものへ³」という掛け声は、「感覚へ⁴」あるいは「生きられる経験へ⁵」と言い換えることができるだろうし、例えばヨーロッパ諸学の危機⁶についての記述において彼が描いたように、彼は科学的アプローチとその客観性の強調が、全ての知が依って立つ基盤、すなわち生きられる経験を考慮し損なっていることを懸念していた。バウムガルテンとフッサールの双方とも、我々を思考の起源、知の起源へと導こうとしていたように思われ、両者ともこの起源が、我々の諸感覚⁷身体⁸身体化⁹し生きられる経験に見出されうるという事実を指し示した。

アイスランドの水河と地熱の景觀についての美的経験、意味、価値に関する私の過去の研究⁴においては、これらの景觀のタイプについての人々の経験を探るため、現象学的アプローチと現象学に基づいた質的方法を用いた。そこでの私の目的は、彼らの生きられた経験をできる限り綿密に描き出し、それによってこれらの経験の可能的な意味と価値に接近する方法を得ることであった。このプロセスを通じて私が気づいたのは、これらの景觀の中にいることによって促される知覚

作用の美学的様式が、あらゆる先入見をかつこに入れ、事象そのものが我々の感覚を通してどのように我々に現れるのかということに集中するという現象学的方法と、大いに共通性を持っているということであった。私の研究の参加者たちが描き出した経験は、完全に彼ら自身の諸感覚に没入しているという特徴を持っていた。音、匂い、色、形、触感、そして動きに強く注意を払っていたため、先入観と判断、日常的な考えや心配事のための余地が彼らの精神にはなかったほどであった。彼らの経験はまた、初めて見るかのように事物を見ることを伴う不思議な感じによって特徴付けられていた。この感覚的探究と初めて見るかのように物を見ることはしばしば、自然との関わりにおけるその人の世界内の立ち位置について、深く経験された感覚知の一種をもたらし、また、氷河が溶けていくのを聴き、匂い、触り、味わいすらした後には、例えば、気候危機の最中にある自然に対してのその人自らの責任について新たな見方をもたらしした。

アイスランドの哲学者ポール・スクラソンは、この種の自然についての経験がいかにして「地球に住まうもの」としての我々自身の発見につながるかについて、彼のエッセイ『アスキヤの尾根で考える (Meditations at the Edge of Askja)』の中で書いている。このエッセイは、彼がアイスランド高地にあるアスキヤのカルデラ湖に初めて彼がおとずれた後に書いたものである³。

あたかも初めて見るかのように物を見ること、そして感覚に集中することという特徴を持つ、美学と現象学のこの関係は、『現象学としての美学』の著者ギュンター・フィガールら、ほかの著者たちによって研究されてきた。彼は『事物の現れ』において、芸術の美的経験がいかにして我々を、芸術の中での空間性、そして芸術についての空間

性の経験に差し向けるかを示している。空間性についてのこの経験とはつまり、我々が我々の感覚を通してどのように空間の中にある諸事物に直接的に関わっているかについての経験のことである。そして彼はそうすることによって、芸術についての美的経験がどのようにして、我々に「世界への我々の身体化したアクセスの諸条件そのものを経験すること、そしてフツサールのエポケーを無自覚的に遂行すること」を可能にするのかを示している。したがって、芸術と美的経験は、「我々の注意を、関係的で、生きられる空間に向けるのであり、芸術作品とはこの関係的で生きられる空間の模範的な現れの数々なのである」⁴。ガレン・A・ジョンソンもまた、彼の論文「芸術における(諸)真理の起源について…メルローポンティ、クレイ、セザンヌ」の中で、このことを指摘している。その中で、彼は感覚知と芸術を通じて我々が接近可能になる真理のタイプについて論じている⁵。私はこの論文における彼の発想をのちに論じるが、その前にまずは感覚知の学問における美についての経験の役割を考察する。なぜバウムガルテンは美学の分野が含まれている感覚知についての学問が美に向けられていると述べるのか？この問いに応えるためには、美の経験に何が含まれているのかを最初に探究する必要がある。

美

美しい形式に対する単純な快楽という美についての一般的な概念と異なり、メルローポンティの考えに基づく現象学的な美の説明は、もっと多くのものを提示する。ガレン・A・ジョンソンが彼の『美的なもの』の回復…メルローポンティの美学を通して考える』の中で明らかにしたように、この説明によれば、美とは客体の形式のなかにある

の中でも、鑑賞者／主体の目の中にのみあるのではなく、むしろ主体と客体の絡み合いの中にあるのだ、ということになる。ジョンソンが強調したように、美とは関係的な概念である。美の概念は、人間存在が世界との間に持つことの可能であるような、ある特定のタイプの関係——我々に主体と客体の二分法を超えさせてくれるようなタイプの関係を記述するものなのだ。ハイデガーの観点からすれば、美的経験を記述するこの関係は、諸事物をありのままにしておく一定の試みを伴っている。この「ありのままにしておくこと」(ドイツ語で *lassen*) は、客体へと開かれ、その客体に関わることを伴っており、これこそが美の核心である。「客体が純粹対象として前面に初めて現れる、そして(……)そのように前面に現れてくるのは美的なものである。『美しい』という言葉は、このような前面にやってくるこの光輝の中で現れるということの意味なのだ」¹⁰。美に関するこの現象学的見地から見ると、美とは、自分の全てが自分の知覚しているものとへと没入していき、自分のあらゆる先入観とあらかじめ持っていた関心が背景へと退く瞬間のことを指しているということが出来る。このような存在様態において、人はすべての注意を知覚物へと差し向けることが可能になり、それゆえ、知覚物へと意味を投影するというよりも、知覚物から意味を受け取る。美は、我々が知覚するためだけに知覚する瞬間というものに関わっている。我々が、天気がどうなるかを確認するためにではなく、賛嘆するために空を見上げるときのように、あるいは、我々が滝を、その威力を捉えるためにどれほど大きなダムが必要かを計算するよりも、むしろ滝に自らが捉えられるがままになる形で見ているときのように。それゆえ、眼前に存在する一定の客観的現実——鳥のさえずり、色、匂い、際立った形、あるいは言葉

と出来事(例えばティーカップを共にしたり、風呂に入ったりといった)ですら——が、ある人が知覚物について理解し、くどくど述べることを一瞬止めざるを得ないような仕方でその人の注意を捉えるときに生み出される、世界とのこの関係こそが美なのである。美が促進するこのような開けにおいて、自己からの一種の脱中心化が起きる。つまり、人は、自分を自分の知覚している物の一部であると感ずる感覚に開かれるのである。そのとき、主体と客体の境界は曖昧になる。この美についての理解の背景にある現象学的考え方は、我々が身体的存在として常にすでに世界との関係の中にある、というものである。美の概念が示すのは、我々の存在全体が我々の知覚している物に大いに没入させられ、そのために実際我々がこの関係と知覚物に内属する諸価値を直接的に経験することができるよう、諸々の瞬間なのである。

この経験は、ハイデガーが『思考とはなんの謂いか』の講義ノートにおいて説明したように、我々に真理への経路を与えてくれる。「美は真理の本質の命運である。その際真理とは、それ自身を隠しているものの露見を意味する。美とは意に適うものではない。むしろ永遠に目立たないもの、それゆえ見えないものが最も輝かしくあらわな現われを達成する際に真理の命運が生起するのであるが、この真理の命運に属するものが美なのである」¹¹。我々にとつて「永久に目立たず、それゆえ見えないもの」と我々が信じているものとは、我々自身の生きられる身体的存在である。メルロ・ポンティが指摘したように、我々は知覚の世界¹²へと立ち返る必要があり、というのも、我々は同時にそれを当然のものとみなし、それゆえそれを気づかないままにしておくからである。そして我々は我々自身に、頼りうる唯一の真理とは科学的で、客観的で、測定可能な真理であると納得させてきたの

だ。このことは私を私の最初の問いに立ち返らせる。その問いとは、知覚の世界に立ち返ること、そして我々の生きられる身体的存在と意識的に関わりあうことは、哲学的思考にとってどのような意味を持ちうるのか、という問いである。美学的／現象学的な知覚様式は哲学的思考にどのように寄与するのか？

身体化した思考と美的知覚

現象学的方法とは科学的方法であり、現象学的方法によって要請される知覚様式を美学の知覚様式に結びつけることは、現象学が科学的思考と哲学的思考にどんな貢献をすることができるとかに関する我々の理解を深めると、私は主張する。このアプローチは、生きられる身体がいかに我々の知と諸価値の基盤をなしているかを理解させてくれる。現象学者で環境美学者のアーノルド・バーリーントは、彼の著作『感性と感覚…人間世界の美学的変質』¹³の中で、美的知覚はあらゆる知、諸価値、諸思想の根源であると述べている。美的知覚は全ての瞬間において常に作動しているのであり、あらゆる瞬間において、我々是我々の環境に対して身体的方法で応答している。そしてこれらの応答が、我々の内属している世界についての感じ方、考え方、知り方、価値づけ方を触発している。このことに気付いた時、我々はそれを美的体験と呼び、美、崇高、醜、あるいは何であれについての体験と名指すのだ。だが、我々がこれに気づいていなかったり、名付けなかったりするときにすら、これは作動しているのである。

この事実を私が痛感したのは、ある芸術家が、景観の美的体験について私にインタビューしながら、学術的なテキストについて美的体験をしたことがあるかを尋ねてきたときのことであった。私はその質問

を最初、とてもおかしな質問だと考えたが、心の中でその質問を眺め始めたとき、すぐにそのような体験を大変強力で思い出すことができた。あなたの顔を上げさせ、笑顔にさせ、心臓を跳ね上げさせるような哲学的テキストに出会ったとき、あなたもこのような感覚に覚えがあるのではないだろうか。あるいは、あなたを居心地悪くさせるテキストに出会ったとき、何かがしつくりこないと感じるのではないだろうか。誰かがかつて、哲学は驚きから始まると言った。また、他の誰かは哲学は欲求不満から始まると言った。両者とも正しいだろう。あらゆる哲学は、あらゆる思考は、驚き、欲求不満、あるいは他の感性から始まるのであり、世界に引っぱられ、世界とともに考えることへと引き込まれることによって哲学は始まるのだ。

ジョン・デューイはこのことを質的思考についての一章で記述している。その章で彼は、あらゆる思考がどのように「全体としての状況において支配的な性質」を感じ取ることから始まるのかということを通じて述べ、「各々の主体におけるあらゆる思考は、ちょうどそのような分析されていない全体とともに始まる。何かが自らを問題になるものとして提示するのであり、それも何が問題なのかについての認識が存在する前に、そうするのである。問題は、言明され規定される以前に、持たれ、経験されるのである。だが、それは状況全体という無媒介的な質として持たれるのである」¹⁴。この、状況における支配的な性質を感じ取ることとは、哲学的テキストを読むという美的体験をする例において私が言及していたことなのである。テキストを読むというその状況において支配的な性質は、当初分析されていない全体であり、その全体はおそらく驚きや喜びやしつくりくる感じによって特徴付けられ、あるいは居心地の悪さや欲求不満によって特徴付けられて

いた。思考のこの源泉を認識することが重要である。というのも全体としての状況に関するこの暗黙的だが正確なフェルトセンス¹⁵は新たな思考、新たな発想、世界に対する新たな応答の発生の源泉だからである。その源泉から、さらなる詳細で明瞭な定式化〔formulation〕が湧出するのだ。デュニーが状況の質のこうした感受を、我々が直観として知っているものに結びつけつつ明らかにしたように。

「直観」という言葉は多くの意味を持っている。だが、洗練された哲学的用法と区別される一般的な意味では、直観は、明示的な論拠のあらゆる詳細の基礎をなすただ一つの質的であること〔qualitativeness〕に密接に結びついている。〔……〕直観が概念化に先立ち、より深いものであるというベルクソンの主張は正しい。反省と理性的な練り上げは、先立つ直観から出てくるし、それを明確化するものである。しかしこの事実に関して何ら神秘的なものはないし、このことは知に二つの様態、つまり一方は主題的なものにふさわしく、他方は他の種類のものにふさわしいような二種類があることを意味しはしない。肉体的な／物質的な事柄について考えることと主題化することは一つの直観から始まるのであり、生活と精神における諸出来事に関する反省は、一つの直観として始まったものを概念化し概念化する変形に基づいている¹⁶。

思考のこの次元がなぜ哲学的思考においてほとんど無視されてきたのかを検討したのであれば、直観とのこのつながりは重要である。思考の源泉としての状況の性質に関するフェルトセンスと言葉との間の、直観のような関係はこれまで行き詰まってきた。なぜなら、美的なもの、感情などと同様、直観は強力に女性的なものと主観的な

ものに結び付けられてきたからである。このことはまた、この思考の次元がいかに、理論的で哲学的な思考プロセスと対極にあると考えられている芸術的な思考プロセスの一部であるとみなされてきたか、ということに関係している。我々が次第に気づきつつあるのは、芸術的なものと哲学的なものという双方の思考プロセスにおいて、その根本は同一であるということである。その根は、哲学者や芸術家が没頭している理論的な、理念的な、政治的な、感情的な、自然的な、文化的な諸環境についての美的知覚の中に存在しているのである。両者にとつて、思考プロセスは我々が感じているものすべてに対して恒常的に持っている身体的応答において始まるのであり、それは我々が気づいていようがいまいが、そうなのである。ユージン・ジェンドリンの有機体―人環境という概念¹⁷とメルロ・ポンティの世界の肉という概念はここで助けになる。身体として、有機体―人として我々は、我々が共にプロセスの中にある環境と状況の中で、そしてそれらの環境と状況と共に、他の有機体―人と一緒になるという連続的なプロセスを共創造している。マティアス・ユングが論じたように、我々の身体を通じてこそ初めて、我々は我々の生活を営む諸状況が意味に富んでいるということにアクセスできるのだ¹⁸。

メルロ・ポンティはパウル・クレーを引きながら述べている。「私には、木々が私を見ているように、私に話しかけているように感じた日々もあった：私はそこにおり、聴いていた」¹⁹。クレーと森の間のこの相互的な聴き取りにおいて、意味が生まれる。これこそが思考と意味が実在するようになる仕方であり、それらは、有機体―人環境のプロセスの中で共創造される。意味と思考の源泉は、それを震わせる世界の全ての側面の織り合わせの中にある。それらが有機体―

人—環境であろうが、あるいは震動する素材という他の形式をとろうが。重要なのは、この知の創造の芸術的な、そして哲学的なプロセスにおいて共通なこの思考の出発点に気づくことであり、なぜなら、そうすることによって、我々はまた新たな存在論を認め、ここ数十年の間に発生してきた人間存在についての理解を実践に移すことになるからである。身体として、我々は関係的な世界における関係的な諸存在であり、その関係的な世界とは相互作用と、内部作用、震動する素材「matter」、リゾーム、ハイパーオブジェクト、あらゆる種類の新物質と対象志向の存在論に満ちた世界である。私は、西洋思想におけるこれらの「新たな」存在論が実際のところ、東洋思想の「古い」存在論なのではないかと考えている。そこには諸物にそぐう秩序を強調する数々の存在論がある。

諸物の応答性〔responsiveness〕について書いた著者の一人、ジェーン・ベネットは、彼女の著書『震える素材：事物の政治生態学』²⁰の中で、その問題に関して、世界の諸事物は活気づいており、応答的である、と論じている。彼女は二〇一九年の初めにアイスランド大学で講演を行なった際、「物のように言葉を用いる」方法、つまり彼女が物を震動する応答的なものとして扱っているのとちょうど同じように、言葉を震動する応答的なものとして扱う方法を、彼女がどのように探しているかを論じた。このことこそ我々が「身体化したクリティカル・シンキング」のプロジェクトにおいて、やっていることである。我々がどのように言葉、文、概念を知覚しているかを感じとることによって、この感じることを出発点として用いることによって、あるいはむしろ、それがどのようにして出発点であるのかを気づくことによって、その出発点を隠すのではなく認め受け入れることによって、（我々

は方法を探究している）。「身体化したクリティカル・シンキング」において、我々は言葉の震動を認識しており、そしてこのことが、思考することに關して思考することの、我々の異なる方法の核心にあるものなのである。我々は、我々の身体の中でどのように諸概念が震動するかを聴くことによって、また我々が目下取り組んでいる概念や理念の、感じ取られた意味を広げさせてくれる言葉を探すことによって、「いかに言葉を諸事物のように用いるか」を学んでいる。我々は、建物や森、絵画、氷河あるいは通りであるかのように、言葉、概念、テキストといった作用を感じ取る、という一人称的な内的体験に注意を向ける。我々は言葉とテキストを芸術作品のように扱い、我々の中でそれらが生み出す応答の数々を感じ、我々が哲学においてそうし慣れているように、思考におけるこの初めのステップを無視する代わりにそこから出発する。我々はこれまで、上方からの中立的見地より我々の思考が出てくるかのようなふりを、そして、自分たちの思考行為に影響を及ぼす経験的な背景を伴った状況に居合わせていないかのようなふりをしていた。今こそ、状況づけられたものと経験的なものから分離され、遮断されている中立的な観察者という幻想を捨てるときである。

芸術家たちと哲学者たちが共通に持っているのは、彼らの身体を聞くことであり、彼らが居合わせている相互作用の状況の数々から生じる諸応答に耳を傾けることである。彼らが聞いているものは、もちろん彼らが以前に聞いてきた全てのもの、彼らの環境の一部になってきた全てのもの、フッサールが把持と呼んだものとして、彼らの身体の中に積み重なってきたものによって不可避的に色付けられていく。つまり過去の経験からの過去の知覚は、非主題的な記憶という

形式において、のちの全ての体験の中に尾を引き、それらの経験を触発するのである。私は常にすでに、我々がまだ子宮にいた頃から我々の中に積み重なってきたこれらの把持を通じて世界を感じる。意味〔meaning〕、思想、知の創造において、各人において固有なこれらの把持は能動的な役割を果たす。だが同時に、世界そのものは、意味を創造するプロセスの中で、同じくらい能動的である。ジェンドリンは以下の表現で、我々の経験的背景が常に我々の思考と知覚に影響していることを強調する。「言語以前のあなたの身体は、言語を超えて、あなたが私の話すことを聞いている今でも連続している。あなたが私の言葉を聞いている間、あなたは自分の言葉を考えていない。それにもかかわらず、あなたの生きている身体はあなたが誰であるかを保ち続けており、あなたの過去とあなたの知っていることすべてを保持している。私の述べていることは、それら全てに入り込む」²⁰。芸術家と哲学者は、把持となつたかつての知覚全てという経験的背景から彼らの状況を感じ、同時に、世界はこの相互作用の状況において輝き震える。この織り合わせの中に新たな意味が生まれるのだ。この新たな意味は、新たな定式化の形式、新たな言葉、新たな概念、新たな体験や新たな感覚、新たな線や新たな色の中に生まれるのであり、それがどのような形式をとるのであれ、その形式は世界が語ることを可能にする。あるいはむしろ、その形式は、世界のこの特定の側面が、存在と世界の絡み合いや織り合わせが語ることを可能にする。

思考プロセスの前論証的な、前反省的ですからあるこのステップにおいて、我々は聴くモードの中にいる。我々は、我々に話しかけ、我々の中で自らについて考える世界に巻き込まれている。私が、美的知覚によって特徴付けられる思考の最初の段階において、世界から意味を受

け取るべく開かれているとき、私と世界の間に隔たりはない。全ての意味が私の世界の相互作用、つまり世界の肉から生じるに違いない。相互作用と肉が最初に来るのである。私は私の環境の中で私が知覚するものから隔てられた個別な人ではない。ジェンドリンの言葉で言えば、私は有機体―人環境であり、相互作用と絡み合いに満ちたプロセスなのである。

クレア・ペティットメンギンは彼女の論文「思考の源泉へ」で、この相互作用について述べている。その際彼女は、「ある発想の発生は、五感がまだ区別されておらず、主体と客体がまだ未分化な最初の段階によって特徴付けられているように思われる」²²と述べ、フランシスコ・ヴァレラを参照しつつ「認識とは、前もって与えられた世界の表象であるところか、内部と外部との、知る者と知られるものとの、精神と世界との共構築のプロセスである」²³とする。私が巻き込まれている哲学的景観と私との間のこの共構築に耳を傾け、注意し、応答することは、まさに身体化したクリティカル・シンキングを我々が哲学的思考と呼ぶものの核心として特徴付けるものである。私の思考プロセスに関するこの見方をもつてすれば、ドウルーズとガタリが彼らのリゾームに関するテキストで述べたように、私は以下のように言うことができる。著者は存在せず²⁴、執筆や知の創造の中心にいるのは、思想家としての私でも著者としての私でもない。むしろ、その中心にあるのは、私と世界との、私と思考の発展との間の相互作用なのである。私はまたセザンヌのように、「景観が私の中で自分自身について考える」と言うこともできる。私が取り組んでいる思考の領野、私が巻き込まれている哲学的景観と私は、対話の中にある。私の思考は決して何もないところから一人で生じてきたりはしない、私の思考

は、私はその一部をなしている思考の景観から生じてくるのだ。ヴィトゲンシュタインが我々に気づかせたように、全ての概念は計量不可能な生きられる経験／状況と訓練された知の結果である。その訓練された知は、われわれにその意味を経験させ、学ばせるものである。私とその一部をなしているところのこの哲学的景観は、そのとき、より大きな環境の一部であり、政治的、自然的、社会的環境の一部である。それゆえ、哲学的思想は状況づけられた、経験的で情緒的な地盤から引き離されて考えられることなどあり得ないのである。実際問題、この地盤から意識的に引き離すことは、哲学的思考の創造的な源泉との紐帯を切ってしまうことなのだ。

私はこの思考の景観に巻き込まれており、その思考の景観は私の中で自らについて考えている。メルロ・ポンティが『シーニユ』で述べていたように「物事は、話すこと〔Speech, Parole〕と思考によって言われ、考えられるのであり、その言葉と思考とは我々が所有しているものではなく、我々を所有しているものなのだ」²⁵。しかし、私が自分の入り込んでいる思想の景観に耳を傾け、それに応答し、その思想に自らを考えさせるのと同時に、私はまた私自身の声によって新たなやり方で世界を謳う。私の独特な経験的背景が世界の中での異なる思想同士の新たな繋がりを成長させてくれるのである。私と私が没入している哲学的景観の間のこの共構築に耳を傾け、注意し、応答するということは、ユージン・ジェンドリンの用語で言えば、先に進んでいるという思考の性格に注意深くなることである。知覚物の中の作用に注意深くなること、そして知覚者の作用と知覚されたものの作用との絡み合いに注意深くなることこそが、新たな定式化、新たなテキストや概念、新たな芸術作品へと移行する〔comes through in〕こと

なのである。そして、芸術家が素材〔material〕と彼らが居合わせている状況に耳を傾けると同様のやり方で、我々は身体化したクリティカル・シンキングのプロジェクトにおいて、相互作用の状況の中にある言葉と概念に耳を傾けており、その相互作用的状況は、我々がそれらの言葉と概念と共に創造しているものなのである。哲学的思考プロセスにおいて起きていることは、芸術家のプロセスにおいてしばしば起きているプロセスにどこか似ている。あるとき画家が私に、一方で、自分自身を描画のプロセスに没頭させること、素材の感受、素材への応答に没頭するプロセスにおいて展開する身体的な動作と表現に耳を傾けること、そして他方で、その際に、自分自身に一步退かせて、そこに何があるかを見、それに応えること、これは正しいステップかどうかという自分を自分で感じ取ることができるようにし、次に何がくるかを感じ取ること、という両方が重要であるということなどをどのようにして学生たちに説明するかということを話したことがある。ジェンドリンは論文「身体の優位性、知覚の優位性ではなく」の中でこのことを非常にうまく描いている。彼は次のステップ、次の言葉、次の線についての暗黙的でありながら明瞭なフェルトセンスを表すために……という点を打っている。

ある芸術家が未完の絵の前に立ち、それについて熟考し、身体的にそれを感じている〔sense〕こと、……を持つていることを見て感じている〔feel〕。芸術家の……はある種の不満であると仮定しよう。それは感情的な反応、気持ちのトーンにすぎないのか？実はそうではない。……に潜在しているのは芸術家の訓練であり、たくさんのデザインの経験であり、その他多くのものである。しかし、もつと言えば、……は、まだ到来して

いない次の線を暗示するものである。芸術家は、「この絵が何を必要としているか」に考えを巡らせる。その絵はいくつかの線、いくつかの抹消、何かどけられたもの、何らかの…を必要としている。芸術家はあれやこれや、何か別のものを試し、それをその都度また消す。…は要求が多い。それは各々の試みの失敗を認識する。…は自分が何を欲しているかを正確に知っているようであり、それらの試みがこれではないことを知っている。良い芸術家はそれらを受け入れるよりも、ときに何年にも渡ってデザインを未完のままにしておくことを好む³⁶。

同じことが哲学においても起きる。あなたはあなたがそれについて読んでいるものや書いているものに沈み込んでいき、その意味が感じられ「意味をなす」という流れに入り込もうとする。そして徐々にあなたは、あなたにとつてそれが何を意味するかの（フェルト）センスを掴む。意味の立ち現れ〔sense-making〕の流れの中で、あなたはそれに対するあなたの応答を感じとり、あるいは、その応答を定式化しさえする。そのときあなたは一步引いて、あなたが述べ、書いたことが何であるかを見るのだ。そこに目を凝らし、この中のキーセンテンスやキーワードは何だろうか、この状況において私はそれらに何を意味させたいのだろうか、これが正しいステップだったのか、あるいはもっと、他に何かあるのだろうか、と。あなたが一步引いて自らの応答を感取することに留まるとき、あなたは徐々に新たな応答、新たな開けを形成しつつあるのであり、そしてそのようにして、プロセスはこの開けと、あなたが保持し、その作用を感じているものをよく見て、分析するべく一歩退くこととの間で行ったり来たりする。これはジェンドリンが、暗黙的なもので考えると呼んでいた事柄であり、

我々は暗黙的なものを、概念や言葉をまだ超えたところにあるものを考えるための出発点として必要とする。

身体がどのようにして状況になるのかということは、我々が概念や言葉の中で考えること以上のものである。だから、我々は…で考えた方が良く、身体がその状況を持ち、身体が状況を生き、身体が状況である仕方でも考えた方が良く、それゆえ、あなたが私についてのあなたの知覚だけを持っているということではないし、我々が互いについて持つ知覚が我々の間にあるということではない。むしろ我々は、我々がそれを感じたり見たりしていようがまいが、互いを身体的に状況的に触発しているということが事実なのである。私の暖かさや敵意は、あなたがそれを知覚していようがまいが、あなたの進行中の身体的存在を触発するだろう。もしあなたの身体が状況をどのように持っているかを感じ取るならば、あなたはそのことを発見するだろう³⁷。

我々の入り込んでいる状況を我々の身体がどのように持っているかということに注意を払うことは、身体化したクリティカル・シンキングにおいて鍵となる要素である。だがこのことは、哲学的テキストに関する我々のフェルトセンスをそのまま、その上に〔理論を〕建て増しできる頼れる基礎にできるということではない。例えば、もし私が本を読み、強い同意のフェルトセンスを持ったとして、私はそこで止まることはない。私は同意の感覚を生み出したのはこの本の中の一体なんなのかを問うことになる。そしてそのとき進んで行き、この本と私の相互作用をますますよく見る。そしてもし私が、強く居心地の悪さと不同意を感じる論文を読んだならば、私はまた、この居心地の悪

さを生み出しているものがなんであるかをさらに問い、より多くを感じ取るだろうし、私の批判はそこからだんだんと発展していくだろう。思考とはこの往還運動のことであり、それは相互作用であり、プロセスであり、我々が哲学の実践と教授においてさらなる注意を払う必要があるプロセスなのである。

運動

ガレン・ジョンソンは、芸術における真理の（諸）起源に関する彼の論文において、メルロ＝ポンティにとって、知覚と表現の両方の特徴が運動であったということを強調している。というのもその両方ともが「身体図式と生きられる身体の仕事に起源を発する」ものだからである。「……」あらゆる真正な意味作用、知覚的な、芸術的な、そして言語的な意味作用は生きている身体のものである²⁸。生きられる身体はこの内なる運動は哲学的で批判的な思考において軽視されてきたものである。メルロ＝ポンティが指摘するように、我々はどうにかしてそれを忘れてしまったのだ。「我々は知覚の世界において生きることとそれを止めることは決していないが、批判的思考においてそれを通り過ぎてしまう。真理についての我々の観念に知覚が貢献していることをほとんど忘れてしまうほどに。」というのも、批判的思考は、自らが論じ、受け入れあるいは退けるところの言表「statements」にしか出会わないのだから。批判的思考は諸事物の素朴な明証と決別しているのだ²⁹。哲学的思考の中に我々が呼び戻し、取り戻さねばならないのは、我々の知覚的で生きられる体験を通じて何層にも積み上げられてきた経験的背景なのである。我々はメルロ＝ポンティが次のように指し示した事実を認める必要がある。「知覚と言語は二つの並行的な

弁別体系であり、生きている身体が一方から他方への移行を可能にしている³⁰。経験的背景の諸層はメルロ＝ポンティが「知覚される世界の考古学」と呼んだものを形作る。この考古学は私と世界によって共創造された表現を露わにする。ちょうどメルロ＝ポンティが「正確に言えば、言語が可能にする表現は、知覚される世界の「考古学」において露わにされた他の表現を要約し、増幅する³¹と記したように。

現象学的方法の中心にある美学的で身体化した思考様式は、各個人の人格的特異性、つまり一人称的視点に根ざした思考である。これは、我々が知覚する身体であることを忘却しない思考であり、内側からの感覚体験とともに考える思考である。ユージン・ジェンドリンはこれを暗黙的なものから思考すること、あるいは状況のフェルトセンスから思考することと呼んだ。この種の共鳴的な哲学的思考は、聴くという運動から生じる。それは、肉、つまり知覚者と知覚されるものとの間の関係から何が生じてくるかを忍耐強く待つことである。身体の内的な運動に忍耐強く、注意深く耳を傾けること、そして世界に応答することは、知覚者と知覚されるものとが含まれる状況から思考が生じてくることを可能にする。それゆえ、生起する思考は計算されていたものでも、あらかじめ知られていたものでもなく、未だ知られていなかったものから生じてくる思考なのである。この思考は考える者と考えられるものとが没入している状況や景観から生まれ出る。このようにして我々は、一人称的視点を目指す現象学的方法が伴っているのが、単に論理的で計算的な思考に基礎を与える記述であるだけでなく、むしろ我々と世界の間の運動に基礎を与える濃厚な記述であるということを知ることができる。そして、この我々と世界の間の運動は、世界についての我々の理解を推し進めていくのだ。

- 1 Donata Schoeller and Sigridur Thorgeirsdottir, "Embodied Critical Thinking: The experiential Turn and Its Transformative Aspects", *philosophIA* 9, no.1 (2019), 92-109.
- 2 Pierre Hadot, *The Veil of Isis: An Essay on the History of the Idea of Nature* (Harvard: Harvard University Press, 2006), 213.
- 3 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1970). ヘルムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(細谷恒夫・木田元訳、中央公論新社、二〇〇六年)。
- 4 Guðbjörg R Jóhannesdóttir, "Phenomenological Aesthetics of Landscape and Beauty," in *Nature and Experience: Phenomenology and the Environment*, ed. Bryan E. Bannon. (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2016), 187-199.
- 5 Páll Skúlason, *Meditations at the Edge of Askyja* (Reykjavik: University of Iceland Press, 2005). See also: Páll Skúlason, "On the Spiritual Understanding of Nature", lecture delivered April 15th 2008 at Ohio Northern University: <http://pallskulason.is/english/58-on-the-spiritual-understanding-of-nature>
- 6 Günter Figal, *Aesthetics as Phenomenology: The Appearance of Things* (Indiana: Indiana University Press, 2015).
- 7 Günter Figal, *Aesthetics as Phenomenology*, xi.
- 8 Galen A. Johnson, "On the Origin(s) of Truth in Art: Merleau-Ponty, Klee, and Cézanne," *Research in Phenomenology* 43, no. 3 (2013): 475-515.
- 9 Galen A. Johnson, *The Retrieval of the Beautiful: Thinking Through Merleau-Ponty's Aesthetics* (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2009).
- 10 Galen A. Johnson, *The Retrieval of the Beautiful*, 160. シュンペンは次の文献を参照している。Martin Heidegger, *Nietzsche, Vol 1, The Will to Power as Art*, trans. David Farrell Krell (San Francisco: Harper Collins, 1991, 110). 『ハイデッガー全集第四三巻：ニーチエ、芸術としての力への意志』(蘭田宗人・セバステイアン・ウンゲン訳、創文社、一九九二年)。
- 11 Martin Heidegger, *What is Called Thinking?*, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray (New York, Evanston & London: Harper & Row Publishers, 1968), 19. 『思きとは何の謂いか』(ハイデッガー全集第8巻「四日谷教子」・ホルトバート・ブフナー訳、創文社、二〇〇六年、二八頁)。
- 12 Maurice Merleau-Ponty, *The World of Perception*, trans. Oliver Davis (London & New York: Routledge, 2004). 『知覚の哲学：ラジオ講演一九四八年』(菅野盾樹訳、筑摩書房、二〇一二年)。
- 13 Arnold Berleant, *Sensibility and Sense: The Aesthetic Transformation of the Human World* (Exeter: Imprint Academic, 2010).
- 14 John Dewey, "Qualitative thought," in *John Dewey The later works 1925-1953, Vol. 5: 1929-1930, Essays, The Sources of a Science of Education, Individualism, Old and New, and Construction and Criticism*, ed. Jo Boydston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984), 243-262, here: 249.
- 15 Eugene Gendlin, *Focusing* (Bantam: New Age Books, 1982).
- 16 John Dewey, "Qualitative thought," 249.
- 17 Eugene T. Gendlin, "Arikawa and Gins: The Organism-Person-Environment Process" in *Saying What we Mean: Implicit Precision and the Responsive Order*, eds. Donata Schoeller and Edward Casey (Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2017). 「ムラカワ+ギンス：有機体一人間環境プロセス」岡村心平訳、関西大学東西学術研究所紀要「五〇巻」二〇一七年。

三八―三九三頁。

- 18 Mathias Jung, "Stages of Embodied Articulation," in *Embodiment in Evolution and Culture*, ed. Thomas Fuchs (Berlin: de Gruyter, Reihe Humanprojekt, 2016).
- 19 Merleau-Ponty, *L. Deil et l. Esprit*, Folio essais, Gallimard, 2008, p. 31. 「眼と精神」『眼と精神』所収、滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九九九年、二六六頁。
- 20 Jane Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* (Durham, North Carolina: Duke University Press, 2010).
- 21 Eugene T. Gendlin, "The primacy of the body, not the primacy of perception," *Man and world* 25, no. 3 (1992): 341-353, here: 350.
- 22 Claire Petimengin, "Towards the Source of Thoughts: The Gestural and Transmodal Dimension of Lived Experience," *Journal of Consciousness Studies* 14, no. 3 (2007): 54-82, here: 75.
- 23 Claire Petimengin, "Towards the Source of Thoughts," 77.
- 24 「われわれ二人が『アンチ・オイディプス』を一緒に書いた。われわれの各々が数人だったのだから、すでに一群がいたことになる。〔……〕一冊の本には対象も主題もない。本はあらかじめ形作られた素材から成り、まったく異なる日付けや速度からできているのだ。本を何かある主題に帰属させるということは、諸素材の働きと、それら素材の間の関係の外部性をないがしろにすることになる。〔……〕一冊の本そのものは、一つの小さな機械であり、〔……〕この文学機械と戦争機械、性愛機械、革命機械との関係はいかなるものか。〔……〕人がものを書くとき、唯一の問題は、どの他の機械を文学機械に接続することができ、文学機械を機能させるために接続すべきかである」(Félix Guattari and Gilles Deleuze, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (Minnesota: University of Minnesota Press, 1987), 3-4. 『千のプラトー：資本主義と分裂病』上巻、宇野邦一他訳、河出書房、二〇一〇年、一五一―一七頁)。
- 25 Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, folio essai, Gallimard, 2008, pp. 35-36. 『「ニュー」』竹内芳郎監訳、みすず書房、一九六九年、二六頁。
- 26 Eugene T. Gendlin, "The Primacy of the Body, not the Primacy of Perception," 348.
- 27 Eugene T. Gendlin, "The Primacy of the Body, not the Primacy of Perception," 351.
- 28 Galen A. Johnson, "On the Origin(s) of Truth in Art: Merleau-Ponty, Klee, and Cézanne," 490.
- 29 Maurice Merleau-Ponty, « Un inédit de Maurice Merleau-Ponty », *Parcours deux : 1951-1961*, Verdier, 2001, p. 37. 『言語と自然』、滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年、一三七頁。
- 30 Galen A. Johnson, "On the Origin(s) of Truth in Art: Merleau-Ponty, Klee, and Cézanne," 500.
- 31 Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours (collège de France, 1952-1960)*, collection tel, Gallimard, 1982, p. 13. 『言語と自然』、滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、一九七九年、八頁。
- (著者：グービョルク・ランヴェイク・ヨハネスドッテイ・
Guðbjörg Ranveig Jóhannesdóttir・アイスランド大学／
アイスランド芸術大学)
(訳者：酒井麻依子・さかい まい)・筑波大学／日本学術振興会)

男女共同参画・若手（常勤外）研究者支援主催ワークショップ報告

「現象学研究者の留学は今後どうなる？」

話題提供 赤阪辰太郎・石原 悠子

特定質問者 酒井麻依子

司会・オーガナイザー 池田 喬

1 ワークショップの趣旨

二〇一三年に本学会に設置された「男女共同参画・若手（常勤外）研究者支援ワークショップ」は、毎年の大会でワークショップを開催してきた。二〇一四年にワークショップ「男女共同参画と現象学」を開催して以来、男女共同参画と若手（常勤外）研究者支援という二つのテーマを交互に取り上げてきており、二〇一九年は若手（常勤外）研究者支援がテーマの年にあたった。そこで、「現象学研究者の留学は今後どうなる？」という観点から、若手（常勤外）研究者のキャリア形成について情報を交換したり、経験を共有したりする機会を作ることにした。

なぜ、「現象学研究者の留学は今後どうなる？」をテーマにしたのか。それにはいくつもの理由があった。

まず、一般に、国際的な研究活動の実績が研究者のキャリア形成にとってもつ重要性が格段に高まっているという事情がある。他方で、学振PDの資格が博士号取得者に限られたこともあり、国内で早く博士論文を仕上げることを優先せざるをえないという声も聞かれる。

研究者としてのキャリア形成にとって留学にはどのような意味があり、その利点や難点はどこにあるのか。留学は、生活に大きな変化をもたらし、時には家族や子どもたちの生活を巻き込む大きなイベントであるため、情報を交換したり経験を共有したりする機会が必要だろう。ところが、筆者の見たところ、大学院の研究レベル以上の留学に関する情報は、所属大学の先輩や個人的な人間関係のつながりから得る以外の回路がなく、したがって、取得可能な情報量が所属大学における留学経験者の数などに左右されやすい。もちろんインターネットで改善されている部分もあるかもしれないが、大学とは異なる研究組織である学会が、海外での研究滞在に関する情報支援することには意味があると思われる。

第二に、現象学会でしかできないこととして、「現象学研究者の留学」についての情報交換や経験の共有がある。本来に留学を検討するなら、一般的な留学情報ではなく、現象学の特定のテーマを研究するために留学先はどこにすればいいか（そして、留学するための制度として各国にはどのようなものがあるのか、など）が重要な問題になる。

しかし、この点に関して近年大きな変化が訪れている。かつては、現象学者の留学と言えば、ドイツ語圏とフランス語圏にいくつかの定番の大学があり（例えば、フライブルク、ブッパータール、ケルン、ルーヴァン・ラ・ヌーヴ、パリ、ストラスブールなど）、現象学研究者はだいたいそれらの大学のどこかに留学していた。しかし近年、現象学と分析哲学の接点が大きくなったこともあり、現象学研究でも英語圏への留学を考えている人は少なくない（実際、筆者は複数の若手現象学研究者から米国での留学について相談を受けたことがある）。しかも英語による現象学の研究活動という点から言えば、英語圏の国々だけでなく、今では北欧や東アジアも候補になりうる（筆者は、コペンハーゲン大学と香港中文大学で有意義な研究滞在をしたことがある）。あるいは、かつての定番の大学も様変わりしているかもしれない（筆者が一五年前前に研究滞在したウィーン大学の現象学研究は、その後、劇的に「英語化」した）。

最後に、留学についての意識や認識に世代間ギャップがあるように思われるということがある。現在、研究者としてのキャリアアップにとって国際的な研究活動のもつ重要性や、現象学研究のための留学先の候補地の多様性は、十年前とは大違いであり、二十年前とはもはや比べ物にならない。例えば、留学を検討している大学院生とその指導教員の間に、現象学研究的の有意義な留学を構想し実現するための基本的な前提が共有されていない、ということが容易に考えられる。実際、筆者と留学の相談を受けた現象学研究者としては、出身大学も異なり、指導関係もなかった。しかし、正直なところ、私が海外の研究状況について知るところは限られており、また、私一人では、留学を実現するための支援になるような国際的な人的ネットワークを構築でき

てもない。世代をまたいで活用可能なネットワークを継承したり、様々な海外での研究経験を広く集めたりという共同作業なしには、十分な留学支援はできないと痛感している。同じ領域の研究者の集まる学会こそ、こうした共同作業を通じた支援に最適な場であるように思われる。

こうした理由から、「現象学研究者の留学は今後どうなる？」は、若手（常勤外）研究者支援ワークショップのテーマにふさわしいように思われたのである。

2 ワークショップの概要

ワークショップではまず、デンマーク・コペンハーゲン大学の「主観性研究センター（Center for Subjectivity Research: CFS）」で博士号を取得した石原悠子氏から、CFSでの経験と、日本でのキャリア形成に対するそのポジティブな影響についてお話しいただいた。CFSは来日経験も豊富なダン・ザヴィ氏が率いる、現象学、心の哲学、認知科学を中心とした学際的な研究センターであり、日本からも現象学研究者が訪れることは増えている。CFSは、フランス語圏、ドイツ語圏、英語圏以外の場所で、現象学者を世界から引きつけており、先に述べた、現象学者の海外留学の近年の変化を象徴する研究センターだと言える。そこで、西田幾多郎とハイデガーの哲学についての博論を仕上げた石原氏の経験は、今後の現象学者の留学の可能性を展望するために貴重な前例になると思われる。

石原氏の話で印象的だったのは、大学院の時点で最初から海外での就職も視野に入れていたということと、英語で発表や執筆をすること、西田のような日本語の難解な哲学をわかりやすくパラフレーズす

る技術が向上した、という点である。ワークショップ後の立ち話でだが、石原氏の話に刺激を受け、意識を変えられたという大学院生もいた。筆者としては、CFSは豪華な講師陣によるサマースクールを毎年開催しているので、それに参加することをお勧めしたい。

続いて、赤坂辰太郎氏が、大学院博士課程時に一年間経験したベルギー・リエージュ大学での在外研究について報告した。赤坂氏の場合、日本で博士号を取得するまでの間に海外での研究滞在を一年挟むという短期留学である。日本学術振興会DC1の研究奨励費を使っている。在外研究であり、この方法を選んだ理由やその利点や難点が語られた。重要な点として、学振の制度上、DC1では海外の大学に正規学生として在籍するという意味での「留学」は認められてない（だから「在外研究」と呼ぶほうが適切）ということがある。赤坂氏は、最初「研修生」として申し込み、のちに形式的に「交換留学生」としての身分を得たのだが、こうした名称一つがヴィザの所得や大学での手続きを進める上で大きな違いを生むことを指摘していた。

それ以外にも、留学準備の段階から具体的に直面する困難や注意点について、自身の経験から細かく説明があった。筆者は、大学院生時代に留学準備をしていた頃、研究室の先輩やその知合いを頼って情報収集していたが、国や制度が違えば現地で直面する困難もまた異なることを実感した。誰がどこに留学したことがあり、誰に聞けばその場所に特有の状況について知ることができるか、そういう情報が会員間で共有できるとよいかもしれない。

二人の発表の後に、現在、留学を検討中の酒井麻依子氏が、留学について聞きたいと思う質問項目を提示した。準備段階のこと、お金のこと、生活のこと、研究のこと、キャリアパスのことと、留学を検討

する上で気になる事柄が多面的に取り上げられた。印象的だったところでは、例えば、「パートナー・家族は一緒に行った？ 一人で行った？ もし一緒に行ったならば、その間パートナーの仕事（学生ならば教育）、子供の養育・教育はどうしたか（その手続きは大変だったか）」というものがある。この質問は、若手（常勤外）研究者支援と男女共同参画とのつながりを具体的に示すものだろう。男女共同参画の課題の一つには、男性のキャリア形成のために女性がキャリアを諦めるという、繰り返されてきた慣行を改めることが含まれるからだ。今回のワークショップではこの問題は掘り下げられなかったが、私たちのワーキンググループの取り組みにとって重要な問いだと感じた。

3 質疑応答と今後の課題

質疑応答の時間には、酒井氏の具体的な問いに対して、様々な人が自身の経験を踏まえて次々に回答する（それも、自身の経験について話し出して止まらなくなる人もいる）と筆者は予想していた。しかし、予想に反して、留学経験者からもあまり手が挙がらず、少々時間をもて余してしまった。グループに分かれての交流タイムを設けるなどの工夫をすれば良かったと反省した次第である。

最も話題が集中したのは、「留学をしたことが就職に有利に働いている（働きうる）と思うか」という酒井氏の質問に関する内容だった。留学先で博士号を取得した石原氏がその後のキャリア形成への良い影響を語ったのに対し、短期の研究滞在について赤坂氏は学位も取れていないし語学も中途半端なので「就職に有利に働いているとは」あまり思わない」としていた。質疑のなかで、専任の教員として人事に関わるポジションにある会員から、どういう職の場合にどういうタ

イブの留学経験が評価される傾向があるかについて見解が述べられた（例えば、語学の授業を担当することが期待されている場合とそうでない場合の違い、など）。これには世代間を超えての情報交換としての意味があったと思う。

全体を通じて感じたことを一点述べてこの報告を終えることにする。海外での研究経験をどう積むか、という課題は、日本現象学会の活動全体で見ると、「男女共同参画・若手（常勤外）研究者支援ワーキンググループ」だけの課題ではなく、学会として国際交流をどう促進するか、という課題にも関わっている。日本現象学会は北欧現象学会と毎年スピーカーを相互派遣してきた。日本側からはシニア枠とジュニア枠の二名を派遣している。筆者は、二〇一八年に北欧現象学会に「シニア枠」で派遣された。筆者は当時四一歳であり、「この年ですでにシニアか」と思ったが、それは単なる個人的感慨なのではなく、ここまでシニア枠の年齢が下がってきたのであれば、近い将来、二名を派遣し続けることはできないだろうと感じた、ということである。日本現象学会大会での報告数はそれほど減少していないが、国際学会での発表をする準備のある人は多くないということだろう。ドメスティックな活動に閉じない研究活動を学会として展開していきたいのであれば、留学や在外研究への支援や協力的取り組みについてもセッティングで考えなくてはならないだろう。

ワークショップ終了後に、刺激を受けた、参考になったという感想をキャリア形成中の研究者からもらい、それはそれでオーガナイザーとしては嬉しかった。しかし今後は、常勤職にある会員に、留学はすでに過去のこと、あるいは若手の人のことだと自分から切り離して捉えるのではなく、大学院生を指導したり学会の運営に関わったりする

者として、世代を超えて関心を共有したり情報提供したりする姿勢が必要だ、ということをお伝えされるように努力したい。

（池田 喬・いけだ たかし・明治大学）

レヴィナスにおける倫理の時間性について

——自我と他者の先行性とその解釈

石井雅巳

はじめに

エマニュエル・レヴィナスの第一の名著と言われる『全体性と無限』(1961)には、一見矛盾しているかのような主張が共存している。すなわち、彼は一方で「他性はあらゆるイニシアティブ、〈同〉の帝国主義の全てに先立つ (...altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même)」(TI, 28)と他者の自我に対する先行性を述べるにもかかわらず、他方で「他性は自我を起点にしてしか可能ではない (L'altérité n'est possible qu'à partir de moi)」(TI, 29)と逆の事態を語るからである。こうした自我と他者の順序や両者の関係をわれわれはいかに解釈すべきなのだろうか^二。

『全体性と無限』の議論にあつて、しばしば他者は私に「到来する」もの (TI, 43, 57, 62, 72, 85, etc.) と語られる。しかし、それはどのような意味においてであろうか。他者の到来というからには、到来する前に私が既にそれだけで存在していることを含意するのだろうか。あるいは、他者が到来することで、はじめて私の生は「真の生」(TI, 22)となるのだろうか。それゆえ、自他の順序にかかわる二つのパッセージを整合的に解釈することは、著作内の難読箇所を整理するに留

まらず、自我と他者のそれぞれの存在様態や、両者の倫理的関係がいかなる規定のもとで考えられているかを明らかにすることにも貢献するだろう。

本稿では、まず、著作内の文脈を踏まえ、それぞれのパッセージが何を意味しているのかを明らかにし、問いの所在を明確にする(第一節)。続いて、レヴィナスによるデカルト読解を補助線として持ち出すことで、懸案の箇所を整合的に解釈する(第二節)。その上で、デカルトの神とレヴィナスの他者の異同という問題を取り上げ、レヴィナスがいかにデカルトの議論を換骨奪胎し、その特異な議論の機序を取り込んだかを考察する(第三節)。最後に、本稿で取り上げた問いが、第二の名著『存在するとは別の仕方で、あるいは存在することの彼方へ(以下『存在の彼方へ』)(1974)を中心とするいわゆる後期思想にも継承されていることを瞥見する(おわりに)。

一 先行性テーゼの解釈

本節では、自我と他者の先行性が述べられた先の二文を解釈していくが、その際、それぞれを「自我の先行性テーゼ」と「他者の先行性

テーゼ」と呼ぶこととする。まずはそれぞれのテーゼを著作内の文脈に置き直し、その内実を整理したい。

一方で、自我の先行性テーゼと同種の表現は、第一部から第三部に至るまで散見される (cf. TI, 25, 158, 240f.)。より詳細な説明を有する箇所では、「私」は享受のなかで分離されたものとして浮かび上がるけれども、「私」のこの分離は、無限なもの——無限なものの無限性は「対面」として達成されるのだが——が存在しうるために必要なのだ (TI, 229) と語り直されている。つまり、自我の先行性テーゼは、自我が自我としての自存性 (independance) をもって存在すること、すなわち自我の分離が、他者との倫理的関係にとって不可欠であることを意味している。なぜなら、第一に、もし他者との関係において、私の自存性があつてないような場合——たとえば、私が相手を盲目的に信じ込んだり、病気や薬によって正常な判断ができなかったり、脅迫によって従ったりする場合——、それは私と他者との倫理的な関係とは言い得ないだろうからである (cf. TI, 75)。そして第二に、他者との倫理的関係は、他者による私の理解の「問いただし」 (TI, 33) とそれに対する私の「弁明」 (TI, 29) であると言えるが、そのとき主題となるのは、実際に生きている私の理解や振る舞いであるからだ (cf. TI, 189)。つまり、他者は私の世界に関する理解を問うが、その理解は「享受」や「エコノミー」などの「内部性」と呼ばれる次元 (TI, 25, 242) によって形づくられている以上、他者との関係の手前で、自我が自我として成立している必要がある。

他方で、他者の先行性テーゼにおいて意味されているのは、他者が有する他者性は、自我の形式的な概念である〈同〉のあらゆる自発的なはたらきに先行しており (cf. TI, 213) 、さらに、その他性は、帝国

主義と呼ばれる、自らとは異なるものを己の圏域へと回収するはたらきに先立つ、つまりは全体化を免れる (cf. TI, 4) ということである。それゆえ、他者の先行性テーゼは、他性の自我に対する先行性を示していると同時に、他者の「超越」や「無限」という性格を証していると解することができる。全体化されぬ無限なものという他者の性格づけはレヴィナスの著作の至るところで指摘されるが、ここではその内実として以下の二点を挙げておく。第一に、レヴィナスは他者を特定の関係性 (上司と部下など) や属性 (国籍、世代、性別など) に縮減すべきではないと主張している (cf. TI, 71, 89, 211)。もし他者をそのように捉えてしまえば、独断や偏見が含まれる自らの理解の枠組みのうちに他者を無批判に回収し、私の側から他者を一方的に理解することになるだろう。その際、他者はもはや「絶対的に他なるもの」 (TI, 21) としての異質性を有した他者ではなくなってしまう。そして第二に、他者との関係はまずもって言語的なやりとりとして記述されるが、その際他者の発話内容は、私の理解を超え出るものを含むと言われる (cf. TI, 43)。すなわち、他者が私にもたらす発話は、私の理解の枠組みそのものを問い直すことで、自分の知のあり方を拡張しても知りえなかったものを導き入れると考えられている。

ではそのような無限な他者がなぜ私に先立っていると言えるのか。ここにはレヴィナスのデカルト受容が潜んでいると言える。『全体性と無限』では、無限は私のうちにある「無限なものの観念」において考察され、レヴィナスは他者との関係を記述する際、幾度となくデカルトに由来するこの観念に言及している (cf. TI, 31, 40f., 78, etc.)。無限なものの観念の受容やそれが含意する論点については既に様々な角度から指摘されているが^三、まずもって、私の理解を超え出る他者

と関係を有する上で、「自分から引き出すことができる以上のものを含むことができる」(TI, 196) ことを示す説明となっている。さらに、『省察』においてこの観念が析出される場面を思い起こせば、省察者は第二省察において、方法的懐疑の末に、「我あり、我存在す」(AT, VII, 25^四) というコギトを獲得するが、第三省察においては、私のうちにある無限な実体の観念、すなわち「神の観念」を省察の対象とすることで、そのような観念の内容を有限な私が作り出すことができなると認めるに至る。デカルトによれば、有限な人間のもつ「可能的ないし継起的な無限」は、神のような「現実的な無限」の観念が与えられてはじめて理解されるために、無限なものとの知得の方が、有限なものとの知得よりも先立っている (cf. AT, VII, 45)。かくしてレヴィナスは、「無限なものとの観念」によって倫理的関係の形式的な構造を定式化する際、『省察』における無限が有限に先立つという論点を受け入れている。これこそレヴィナスが他者の先行性を主張できる所以である。

以上によって、「自我の先行性テーゼ」と「他者の先行性テーゼ」の内実を確認した。それぞれのテーゼは、「倫理的」と見做しうる関係にとって、踏まえられるべき特徴がなんであるのかを自我と他者の両観点から述べるなかで、各項の先行性を主張するものであったと要約できる。では、両者の先行性にかんする齟齬は調停可能なのだろうか。

二 デカルト読解を介した解決

前節において確認したように、自我の先行性テーゼは、他者との関係の手前で自我が自我として成立している必要があるという論理的な

順序を述べたものだった。したがって、もし他者の先行性がこれと同種の先行性を述べているのであれば、レヴィナスは矛盾した言明をしていることになり、両者の維持は難しい。そこで本節では、レヴィナスが無限なものとの観念を軸に展開される『省察』の論証の歩みについて語っている箇所に着目することで、他者の先行性テーゼが自我の先行性とは別種の順序を表しており、さらには両先行性テーゼが矛盾するものではないことを示したい。

第三省察によれば、私たちのうちにある観念を無限に踏み越えている存在——デカルトの用語では神——が、コギトの明証を支えている。しかしながら、省察の時間的順序に即してみれば、コギトのうちに存在する神に対するこの形而上学的関係の発見は、哲学者の歩みの第二段階にあつてにすぎない。「論理的」秩序とは異なる時間的な秩序がおよそ存在しうることを、哲学者の歩みは複数の契機がありうるということ、あるいはそもそも歩みといったものが存在すること——ここに分離がある。(TI, 46)

レヴィナスはここで、第二省察から第三省察への移行を問題としている。第二省察において、コギトの明証性が明らかとなるが、神の存在証明が行われる第三省察において、むしろ神こそが先立っており、私の認識を基礎づけていることが判明する。その意味で、『省察』における神の先行性は、事後的に、すなわち「第二段階」において確認される。デカルトの議論の狙いはあくまで神の存在証明であるが、レヴィナスが着目するのは、いま述べた『省察』という書物に見出すことのできる「論理的」秩序とは異なる時間的な秩序」である。で

は、そのような秩序とはいかなるものなのだろうか。

レヴィナス自身はあまり区別して語らないものの、デカルトは続く箇所第二の神の存在証明に着手している。そして、そこで語られる連続創造説と呼ばれる主張——レヴィナスの言葉で語るなら、「連続的な創造を要求するデカルトの時間の非連続性^五」(TI, 51)——こそ、懸案の議論にとって重要と言える。というのも、連続創造説を踏まえることではじめて、先の引用における「論理的」秩序とは異なる時間的な秩序」の内実を、ひいては自他の先行性テーゼの両立可能性を確保できるからである。

コギトの現在、それが己を踏み越える絶対的なもののうちに自らの支えを後から発見するにもかかわらず、それがコギトの空間におけるほんの一瞬の間でしかないにせよ、自分だけで己を支える。——結局のところ、時間という秩序が、つまり時間的な隔たりがそもそも存在するということ——まさしくこうしたことが形而上学者と形而上学的なものとの間の存在論的な分離を具体的に表わしている。(TI, 47)

レヴィナスは、第二省察においてコギトの確実性がまず確保されるにもかかわらず、その後で、コギトに先んじて存在する神によって私が創造され、維持されていることが判明するという連続創造説における逆転した順序に注目している。レヴィナスはこの次第を「存在に先立つ原因もまた、なおも到来するものである。存在することの原因は、あたかも結果よりも後からやってくるものであるかのよう」に、結果から思考され認識されるからである」(TI, 46c) や「思考においては、「後」ないし「結果」が、「前」ないし「原因」を条件づけてい

る。「前」は思考に対して現れ、思考によって迎え入れられるのみである」(TI, 47)と、コギトやその認識の基盤となる神が事後的に証明される次第を重ねて指摘している。こうした「原因」たる神の先行性が「あたかも結果より後から」事後的に知られる順序こそ、レヴィナスが「論理的」秩序とは異なる時間的な秩序」と呼んだものに他ならない。

以上を踏まえるならば、レヴィナスは『省察』を読解すること、つまり「私」が先に確保されねばならないという「論理的秩序」(自我の先行性テーゼ)と、そもそも無限なものが先に存在し、それによって私が基礎づけられていたことが事後的に判明するという「論理的秩序とは異なる時間的な秩序」(他者の先行性テーゼ)をともに析出するに至ったと解することができる。他者の先行性は、私が有する無限なものの観念の分析を通じてのみ確証されるために、原理的に事後的なものにならざるをえない。そして、この他者の先行性テーゼが有する事後性ゆえに、自他の両先行性テーゼは、(自我と他者のいづれが先か)という同じ平面上に置かれた二者択一の問いとして捉えるべきではなく、次元を異にする別の秩序(順序)に属しているのである。

実際、レヴィナスも「自我のエゴイズムが基礎づけられるのは他者の無限性によってである」(TI, 238)ことを認めつつも、「分離された存在の無神論的な自存性は、無限なものの観念との対立によって定立されるものではない」(TI, 54)と、他者との関係が自我の自存性と対立するものではないと指摘している。つまり、『省察』の順序の如く、後になって他者の先行性が認められるとしても、自我の分離が消えるわけではない。というのも、もし他者によって、私から自存性が完

全に奪い去られてしまうのなら、私がいかなる意味でも己の意志で考え、行為する余地はなく、私が担い取るべき責任もまた霧消してしまふからである。

三 デカルトの読み替えとその意義

前節の読解において、自我と他者の先行性テーゼをそれぞれ別種の順序として捉え、両者の先行性に関する記述が単なる矛盾した言明ではないことを示した。しかしながら、レヴィナスがデカルトの議論を参照し、それに依拠することで、デカルトの神とレヴィナスの他者の異同というまた別の問いが喚起されるように思われる。たしかに、両者はともに「無限なもの」と呼ばれ、自我の理解や能力を超え出るという特徴を共有している。しかし、レヴィナスの言う他性は、あくまで他の人間 (cf. TI, 28, 214, 222) のうちに認められるものであり、デカルトが神に与えた完全性や永遠性といった性格をもたないために、それらが直ちに同一であると述べることはできないだろう。レヴィナスは、無限なものとの観念を自らの議論のうちに取り込む意図を、「〈無限なもの〉の観念を所有することの積極的な面は、具体的に言えば、倫理的な関係として確定される語りに等しい」(TI, 78) と述べており、言わばデカルトの議論を倫理的な議論へと読み替えている。本節では、レヴィナスが『省察』の議論をどのようにに換骨奪胎しているかを確認することで、右の問いに対する答えを模索したい。

レヴィナスがデカルトの議論に依拠することで生じるであろう具体的な問題は、レヴィナスを新たに「デカルトの循環^六」と呼ばれる困難に直面させるのではないかというものである。デカルトの循環は、第二省察においてコギトの明証が示されるにもかかわらず、第三省察

においてむしろ神こそがコギトの明証を支えていると明かされることで生じる循環であるが、レヴィナスはこの循環を二つの仕方で回避しているように思われる。それは第一にコギトがもつ確実性の拒否であり、第二に「無神論」と言われる自我の在り方である。

レヴィナスによるコギト批判から確認しよう。レヴィナスは『全体性と無限』第一部C節三「真理は正義を前提とする」において、『省察』を模したかのような記述を展開している。そこでレヴィナスは、デカルトにあつて、懷疑が終わり、疑いえない認識の原理となるコギトを「自分自身によつては正当化できない恣意的な停止」(TI, 93) であると見做す。ここにレヴィナスによるデカルトからの離反と彼独自の真理論の基盤と言い得るものを見て取ることができる。

現れの両義性は、〈表出〉によつて、すなわち自我に対して他者が現前するという意味作用の本源的な出来事によつて克服される。(TI, 92)

私にはこう思われるという現象や私による世界についてなんらかの言明だけでは、本当に自分の言いたいことや指したい事象を正しく射当てられているのかを独力では確証できない。私の見解を肯定するのであれ否定するのであれ、私が考え発話している事象そのものの承認には必ず他者を必要とするからである。そうであるからこそ、むしろ懷疑の真の停止にして確実性の基盤はコギトではなく、他人による求められねばならない。レヴィナスの言い方をすれば、他人による「発話が……現象を所与として提示することではじめて共通性を打ち立てる」のであり、他人による「現象の主題化」(TI, 101) によつてこそ、真偽の判定が可能となる次元が開かれるのである。かくして、

レヴィナスはコギトを明証の原理として認めないことで循環を回避するとともに、神によって私の認識が基礎づけられるというデカルトにおける主張を、他者による主題化によってはじめて私の現象が確定され、真偽の判定が可能となるという他者との言語的関係の論脈へと展開している。

次いで、「無神論」と呼ばれる自我の様態について検討したい。明証性の原理を巡って提起されたデカルトの循環は、レヴィナスの文脈に置き直せば、責任の所在を形成する自我の先行性テーゼが必要と言われるにもかかわらず、他者こそが自我に先立ち、自我を支えているという他者の先行性テーゼが後に確認されることで、自我の先行性テーゼは覆されるか、両者は互いに抵触しないかという問いになるだろう。しかしながら、レヴィナスにとってそれは循環でも矛盾でもなく、むしろ積極的な事柄を示すものである。

無知は心性という内部性に基礎をもつ。無知もまた、自己を享受することにおいて生じる積極的なものである。……存在のこの錯覚しうる能力——それが錯覚であるとして——が、その存在の分離を形づくっているのである。(TI, 47)

レヴィナスは、自分に先立って存在し、己を創造し支えてくれるもののへの「無知」、あるいはそのようなものなどいないという「錯覚」を「無神論」(cf. TI, 52-54)という自我の在り方として肯定的に語っている。この無神論的な自我があるからこそ、決定論や他者による全面的な支配に陥らず、自我の分離という責任の源泉になる次元が構成されると言える。他者の先行性テーゼが確認されるのが事後的である

がゆえに、他者が到来するまで、本来は己に先行しているはずである無限な他者を知らずにいることは、自我の瑕疵ではなく、むしろ自我の先行性を他者の先行性と抵触しない仕方で維持することを可能にするのである。

このように、レヴィナスがデカルトの議論を倫理的な観点から読み直していることに着目することで、デカルトの神とレヴィナスの他者の異同という問題に新たな視点を提示することも可能だろう。デカルトにあって、無限なものの観念を通じて、神の存在証明は行われていた。レヴィナスにおいても、無限なものの観念を有することで、言わばそれが通路となつて、無限な他者と関係を結びうることになっている(cf. TI, 40, 158)。すなわち、『全体性と無限』の議論において、無限なものの観念は、分離した自我が、後から到来する他者と倫理的関係を結びうる通路を本質的に有していることを確保する機能を有していると言える。それゆえ、『全体性と無限』の議論内容を整理するにあたり、倫理的関係を結ぶ他者とデカルト的な神を切り離したとしても、私が無限なものの観念を有することを、(他者との倫理的関係の実現は偶発的であれ、人間のうちには倫理的関係を結びうる力が本質的に備わっている)という道德的本質主義⁷のバリエーションと見做すことで、無限者の超越や先行性といった一見神学的な論点を一つの倫理学的立場として解釈することは——その正当化や擁護にはより多くの紙幅が必要にはなるものの——不可能ではないだろう。

その上で、なぜレヴィナスが『省察』に見出される特異な議論の機序を用いたのかという問いに答えるとするならば、それは端的に、第一節で示された、両テーゼに含まれる倫理的関係において必要とされる特徴づけを相互に矛盾をきたすことなく述べることができるため

あろう。レヴィナスにおける倫理的関係とは、他者から私が問いただしを受け、それに対して弁明することであり、その際他者が全体性に回収され、その異他性が抹消されぬことを要求していた。こうした特徴づけを満たすにあたり、自我の先行性テーゼは、倫理的関係の主題である自我の所有や振る舞いという責任の所在を確保することに寄与しており、他者の先行性テーゼは、自我が関係をもつ他者の超越や無限という性格を表現している。レヴィナスは無限なものの観念を中心とした『省察』の独特な読解によって、自我の自存性と他者の無限が両立する倫理の定式化を彫琢していったのである。

おわりに

本稿は、『全体性と無限』に伏在する自我と他者の先行性を巡る難読箇所を取り上げ、レヴィナスのデカルト読解を補助線とすること、両先行性は矛盾するものではなく、両立可能な異なる次元の順序を示すとともに、倫理的関係にとって求められる規定を明らかにするものであるとの解釈を提示した。自我と他者の先行性は、『全体性と無限』の中心的なテーマと言える倫理的関係がいかんして可能となるのかを明らかにするものである以上、単なるパッセージの読解を超えて、著作そのものの読解やレヴィナスの倫理的関係の分析において重要な着眼となりえるだろう。

本稿で分析した議論の機序は、たしかに、現前する他者と責任の担い手たる自我とともに全体化を免れるかたちで打ち立てる『全体性と無限』期に特有のものではある。とはいえ、一九四〇年代からレヴィナスが一貫して自我と他者との関係に潜む時間性に着目しており、その背後にデカルトからの影響が垣間見えるのもまた事実で

あるように思われる。そこで最後に、「痕跡 (trace)」や「隔時性 (diachronic)」といった後期レヴィナスに特徴的な時間論が、『全体性と無限』の着想とかけ離れたものではなく、むしろ本稿が述べた他者関係における時間構造、とりわけ他者の先行性テーゼの延長線上に位置づけることが可能であると示し、今後の課題を提起することで論を終えたい。

他者を「痕跡」として捉える発想は、「他者の痕跡」(1963)以降に現れるものだが、そこではまだ自我にかんしては、『全体性と無限』の枠組みが踏襲されており、レヴィナスは、自我のはたらきを「同一化作用」として特徴づけている (EDE, 261)。その際レヴィナスは、「西洋哲学は〈他者〉の暴露と一致しており、そこで〈他者〉は存在するものとして顕現すること、その他性を失ってしまふ」(EDE, 263)との認識に立ち、より徹底して〈他〉を問うべく、他者が「絶対的に異質な領野」(EDE, 272)から到来してくるさまを見定めようとする。それが痕跡の次元である。レヴィナスの言う「痕跡」とは、「いかなる内省も自己のうちに発見することができないものへと退去し、絶対的に満了し、過ぎ去った不在」(EDE, 276f.)のうちにあり、と言われ、獵師が獲物を辿っていきける足跡のようなものではなく、思いつくしえない過去、追跡不能な「謎」として現れる (cf. EDE, 278, 291)。ここでの思い出せない過去とは、記憶力の欠如や限界を示すのではなく、痕跡が端的に通常の時間軸とは別の次元に位置していることを意味している。そしてこの痕跡の次元に位置する他者との関係は、『存在の彼方へ』において「隔時性」として展開される。

近き……は、共通の現在なき隔時性の距離を開く。そこでは、差異は

回収不可能な過去であり、想像不可能な未来であり、隣人の表象不可能なものである。この隣人に対して、私は遅れをとっている——隣人によって強迫されている——。しかしこの隔・時性において、この差異は他者に対する私の無関心ならざることである。近さは記憶可能な時間 of 錯乱なのだ。(AE, 142)

このような「回収不可能な過去」を示す痕跡や隔・時性の次元に他者を位置づけることは、『全体性と無限』における「他者の先行性テーゼ」の徹底と見做すことができよう。というのも、他者は痕跡として現れる以上、自己に先んじて既に存在していたはずであるが、にもかかわらずそれは遡りえるような時間平面においてではなく、私に現前することすらない「論理的秩序とは異なる時間的な先行性」を示しているからである。

しかしながら、『存在の彼方へ』において、自我の先行性は明示的に述べられなくなり、むしろ主体は「同のうちなる他」(AE, 46, etc.)として、すなわち他者との関係を既に埋め込まれた仕方と考えられている。こうした変遷の理路を分析した上で、改めて倫理的関係に通底する時間や順序の問いを一貫した観点から解釈することが今後の課題となる。

注

- 一 レヴィナスのテキストからの引用には以下の略号を用いた。II: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: M. Nijhoff, 1961, coll. « Le Livre de poche », 1990. EDE: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [2ème Ed. 1967], Paris: J. Vrin, 2006. AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*,

La Haye: M. Nijhoff, 1974, coll. « Le Livre de poche », 1990.

二 この問いは、おそらくはじめて R・モアティによって『全体性と無限』の難読箇所として提起されたものである (Raul Moati, *Événements nocturnes: Essai sur Totalité et infini*, Hermann, 2012, pp. 71-79)。しかしながら、彼の読解はほぼ『全体性と無限』第一部 B 節「分離と語り」にのみ依拠しており、同書の他の箇所や他の著作との関係に触れないために、解釈の射程が狭いという点、さらには逆説的な時間構造をなすレヴィナスが用いているのかにかんする分析を欠いているという点で十分なものとは言い難い。本稿はモアティが切り開いた問題の領野を引き受け直し、この矛盾するかにみえるパッセージを別の仕方により広範な文脈のもとで解釈し直すことを狙う。

三 近年の優れた研究として以下を挙げる。平岡紘「レヴィナスにおける倫理と知の絆:『全体性と無限』におけるデカルトをめぐる」、『哲学雑誌』129 巻 801 号、有斐閣、2014 年、pp. 95-111. Dan Arbib, *La lucidité de l'éthique: Études sur Levinas*, Hermann, 2014, pp. 191-248.

四 デカルト全集からの引用に際しては、通例に従い、AT と略記する。Œuvres de Descartes, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Nouvelle présentation, J. Vrin, 1964-1973.

五 非連続性や断絶を強調する点で、D・ガーバーの整理に従えば、レヴィナスの連続創造説理解は、J・ヴァールや E・ジルソンの読解に近い。Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, 1992, p. 269.

六 その研究史ならびに問題の所在については、山田弘明『デカルト『省察』の研究』創文社、1994 年、pp. 128-152. を参照した。

七 伊藤春樹「本質主義」、大庭健編『現代倫理学事典』弘文社、2006 年、p.

793.

八 『全体性と無限』以前におけるレヴィナスのデカルト受容と時間論の關係については、以下を参照。石井雅巳「瞬間・メシア・他性——『実存から実存者へ』の時間論分析——」、『哲学の探求』第42号、2015年、pp. 315-334.

(石井雅巳・いしい まさみ・慶應義塾大学)

J・L・マリオンにおけるアウグスティヌスの〈意志〉の現象学的解釈 ——〈啓示の現象〉の可能性の基礎づけへ向けて——

石 田 寛 子

序

J・L・マリオン (Jean-Luc Marion, 1946-) は、今日のフランス現象学界においては看過しえない問題構制を呈示していると言える。すなわち、現象学の原理を現象の現象性たる「贈与 (donation)」とすることで、事象そのものの現出可能性の場への透徹性を極限にまで押し広げ、「啓示の現象 (le phénomène de révélation)」をその究極の主題領域としうる思惟を呼び覚ましてゐる。本論考は、マリオン初期の著作および後期著作『自己の場所／自己のかわりに』(以下『自己の場所』)を中心とし、マリオンの思索におけるアウグスティヌスおよび彼の「欲求 (le désir) なごし」「意志 (la volonté)」の現象学的解釈の周縁をめぐる考究である。本論はとりわけ、思惟に先立ち精神的はたらきへと唯一現出するところの「意志」を「啓示の現象」が可能的に開かれる場としての〈神〉と〈自己〉とを結ぶ結節点として見出し得る、その事態そのものを追究することとなる。従って本論は、現象学的解釈にもとづく「意志」の場を、〈信仰の神〉の手前であるがゆえにいつそう広がりのある(〈神〉への)道程として改めて呈示する試みである。

神に対して保持されるべきとされる哲学的中立性を放棄し特定の宗教的立場に立脚した思索家として理解されてきたマリオンの従来の位置づけに対し、論者は以前、〈信仰の神〉に対するマリオン中期以降の緊張を孕んだ立場を次のように規定した。「現象学と神(学)との相互布置の現成する場は、[……] E. Fataqueの述べるごとく神学の語る神へと直ちにつなぎ止められうるほどに神学に依拠しているのでもなく、[……] J. D. Caputoによる批判が呈示するように「[……]いわゆる〈哲学者の神〉の立場として理解されてもならない」(註一)。さて『自己の場所』において、この著作の根本的企図およびアウグスティヌスの現象学的位置づけをめぐって課される課題は次のように語られる。「聖アウグスティヌスの非形而上学的身分がもつとも良く理解されるのは、彼が贈与の現象学の言葉にしたがって解釈される時であることを照査し、しかしまた、そのような現象学の非形而上学的性格がどこに由来するのかまでをも照査すること」(ALS28)。この言明に即して、哲学でもなく神学でさえもなく、現象学こそがアウグスティヌスの立場を今日開き示す営為であることを診断しつつ、同時にその究明方途としての現象学的方法論を証示することで、〈神〉への

道程の普遍性も示されるであろう。なお J. Schrijvers も指摘するように (Schrijvers, 662ff.)、初期の論考と『自己の場所』とを除いて、マリオン思索道程の中でアウグステイヌスへの言及はほとんど見出されない。以下で考究される事柄は、それにも拘らず、マリオン現象学的境位の中でも特に現象学と神(学)との関係性を究明する上で、アウグステイヌス解釈が極めて意義深い位置を占めていることの証左にもなるであろう。

一 Capacias の場としての隔たり

現象学的思惟は、その思惟それ自体が可能となる根拠を究明すべく、その思惟が成立する問題構制を絶えず自らに課すことで、現象の現出の在り方が自ずから顕わになる接近路を開く思惟である。マリオン現象学的読解のもとで、いわば自己の始源へと垂直的に遡及する思惟へとアウグステイヌスの思索が還元され、その体験が記述され直されている視座の洞察こそが肝要となる。ここでは、ほとんど言及されることのないマリオン初期の思索が伺える論考「距離と至福——聖アウグステイヌスの言葉 *capacias* に関して」(以下「距離と至福」)を概観し、そこで見出される「贈与」の現象性の萌芽を確認したい。

アウグステイヌス自ら「いまや、自分自身が、自分にとって大きな謎となっていました (Factus eram ipse mihi magna quaestio.)」(Conf. IV, 4, 9)と『告白』の場から紡ぐ言葉が、根本的問題として彼の思索に通底し、この言葉からの究明を事としていることに異論を差しはさめないであろう。マリオンの「距離と至福」論考もまた人間が人間になることの「いかに」、及びそれと至福との関係を主

題とし、表題の通り、アウグステイヌスにおける「受容(可能)性 (*capacias*)」という術語の内実究明に即してこの主題へと接近してゆく。

(1) 我々の究明にとり注目すべき第一の点は、「距離 (*distance*)」というマリオン初期固有の術語が、アウグステイヌスに依拠しつつ「創造者から被造物への関わりとしての距離」(DB59)と解釈されながらも、すでに現象学的位相を帯びて語られる点である。以下でその内実を確認したい。マリオンはまず、人間存在を「神の受容(可能) (*capax Dei*)」(*De civitate Dei*, XII, 9)として規定するアウグステイヌスの言明を踏まえ、*capax*を、対象の獲得へ向けられ主体に固有で譲渡できない能力のようなものではなく、「その受容可能性に即して規定されるがままになる器 (*case*)」の意味に捉える (DB59)。この主客図式以前の人間の根本把握に即して、「距離」は次のように規定される。「距離とはいまだ受容者ではない受容可能性においてあることである。すなわち距離は、自己に留まらない限り、そうではなくて神のもとに留まる限りで、自己自身に留まる可能性として測られる」(DB62)。したがって「距離」は〈自己〉以前、したがって神の現出以前の、神の受容可能性として、創造者と被造物とを繋ぎとめる紐帯であることが明らかになる。一見矛盾的なこの紐帯のもとに見てとられる人間の根源の様相が、*capax Dei*である。実に距離という術語は、『偶像と距離』等の著作で二重の意味規定のもとに語られ、神学的なるものの現象学的経験を規定する。神は、そのものとしては顕れえない限りにおいてこそ自らを顕す、この限りでの自己との隔たりのうちに己れを与える現象をなす。この暗い間隙を通して、神と人間とはその無限の隔たりが保たれたまま出会いと言え (Cf. ID26ss.)。

「距離と至福」においても「結びつけるためにのみ分離する距離」(DB63)と述べられ、自己の始原の神学的把握を表明する「無からの創造」は、二重に開かれた距離のもとに到来可能、神と「自己」の現象学的把握へと捉え返される。この術語のちに、不可視性の可視性を通してこそ神が現出する直接無媒介性としてのイコン的現象へ深められることとなる。

(2) 第二に肝要であるのは、上述した「距離」のうちに看取される生の境位が志向的(日常的)自己からは決して至りえない境位であるゆえに、その立場への移行の現象学的説明が求められる点である。その際にマリオンはアウグスティヌスにおける「欲求」のもつ役割に注目し、それによって現象学的還元の道が歩まれる媒体的役割をそれに戻す。

「距離に固有の場所は、他者性による近々(proximité par l'altérité)として、我々が見たように受容可能性(capacitas)の場所に他ならない。[……]したがって人間を受容者そのものへと変容せしめねばならない。この変容は欲求(le désir)によって示される。より正確には、その根本的な意味にしたがって、欠乏と困窮として理解されるべき欲求によって。この欲求は、神の事柄に関しては神によってのみ息吹かれ(être inspiré)うる」(DB71-72)

ここで明らかなように、「欲求」はマリオンのもとでおおよそ志向的態度としては理解されておらず、かえって志向的地平を超え出る現象性を看取すべき動性を指示している。それ自体として「息吹かれうる」ような欠乏としての欲求をどのように理解すべきか。ここでは上述(1)の問題脈絡に接続させ、自己の始原が受容者への変容、正確には「受容者なき受容」(神をも欠いた)のもとにある可能性として

見出され、その変容への要がかの欲求の働きにおかれる点を注視しておきたい。

マリオン最初期の論考は現象学的方法論を伴った視に未だ導かれていないものの、非志向的現象の輪郭を描き出すことでのちに呈示される「贈与」の原理を暗示している。上述で追求した論考から約四十年を経て改めて歩み出されるアウグスティヌス解釈に即し、欲求の働きと自己の始原との問題連関の究明道程を次節以降で確認したい。

二 「意志」現象のパラドクス

ここでは、マリオン後期の名著『自己の場所』において記述される「告白」行為の現象学的還元の追跡を通して、志向的自我に先立つ〈欲求する自己〉の次元へと至る道程(註二)をその究明方途の検証と共に辿りたい。

(1) 先に引いたアウグスティヌスの言葉(「いまや、自分自身が、自分にとって大きな謎となっていました」)はここで改めて敷衍され、「cogitatioによる自己への接近を禁じるような、自我の自らに対する異他性」(ALS66)がその言葉の出自の根本にあることが指摘される。マリオンはE. Gilsonの解釈(Gilson, 55ss)を援用しつつ、「疑い」を出発点とする点と「思惟と存在とを結びつける」点をもつて、アウグスティヌスの歩みにデカルトとの相似性を認めながら(ALS100)も、その共通項が直ちに両者を隔てる事態を次のように述べる。「私の思惟による私の存在への接近は、デカルトにとってのようには私を私自身へと適合させるどころか、聖アウグスティヌスにとり私の外への自己の放擲である」(ibid.)。私の外への自己の放擲・分裂(la scission)は『告白』の中で、精神の分散(distentio)、意志の弱さ

そして回心の困難さ等によって度々言及されている。マリオンの解釈によれば、コギトを出立点として自己へと接近するがゆえの自我の分裂は、本来「私は私にとって溢れそのものである」(ibid.) ことを暗に示唆している。

(2) マリオンは(1)で示された自我による自己への接近可能性、異他性を他方では「匿名の確かさ (une certitude anonyme)」(ALS107) と言表す。この撞着語法によって示されるのは、自己の自己自身に対する遠さと近さのパラドクスに他ならない。人間存在のこの不可解さは、『告白』においては自らの「記憶」の問題へと収斂する。アウグステイヌスが仔細に叙述するように、記憶を通して自己(そして神)の謎(場所)が明かされることはない。記憶は、それを欠くならば私は存在しないが、同時に「想起しえない記憶、忘却されたもの、とりわけ記憶不可能なものを保つ」(ALS120) 意味において「場所を欠いた滞留 (la demeur sans lieu)」(ALS113) であり、この限りで自我を出発点としてそこへと至ることを拒むのである。このような自己のパラドクスは、「私は私自身にどのようなようにして与えられるのか」(Greisch, 322) という現象学の根本問題へと帰着するに至る。

(3) かくしてマリオンは、志向性には基づかず、したがって自我から出発することなく自己に到来する(より正確には自己の到来・成立としての) 思惟を「大いなる思惟 (la grande pensée)」と呼び習わし、先―志向的な現象現出の場に透徹しうる思惟へと向けて、以上の深層事態を還元してゆく。「この思惟はもはや何も志向的に狙わないことを認め、それが思惟することが思惟へと到来し、のしかかり、働かかけるがままにすることができる。欲求 (un désir) として作用し襲いかかるのはこのような思惟である」(ALS126)。ここでも明言され

るように欲求こそは、自己の出自の在り処をその現出の動きと相即しつつ証左しうる根源的審級である。同時に欲求は、普遍的合理性に基づいた対象の客体化に即して自我を保証する限りで私を「匿名のままにする」志向的思惟に対し、「私を個別化する」自己同一化の働きとされる (ALS127)。以上のように呈示される欲求の働きの内実究明のため、その由来と働き自体をどのように捉えうるのか、その場の現象学的説明が肝要となる。この問題はGreischが的確に述べるように、「どのような流儀の《還元》が、告白の本質的な構造の輪郭を描くこと、換言すると、それ自身によって生起する現象 (phénomène sui generis) である限りで記述することを可能にするのであろうか」(Greisch, 323) という問いに他ならない。

「[自我から自己への] 私の私自身への遅れ mon retard sur moi-même (du je sur soi)」(ALS258) と言明されるように、欲求そして意志 (la volonté) は志向的自我に先立ち、後者は絶えず前者に遅れをとる。欲求・意志は認識に先立ちむしろ認識対象を生み出すのであり、対象不在においてこそ自ずと生じうるという意味で論理的矛盾にさえ耐える (ALS154-156)。このような理論的・志向的地平に先立つ欲求の自発的かつ原初的働きは直接に、「精神 (anima) は「……」恒久的な対象であるかのように自己に接近するのではなく、絶えずひとつの純粹な可能性として自らに現れる」(ALS210) ことの証左となる。このとき、この可能性は「私の外の私 (soi hors de soi) の可能性」(ALS211) とも呼ばれる通り、もはや地平的な現象の現出可能性(対象、世界に属する存在者に定位してゆく現出)ではなく、(いわば非連続の連続としての) 固有の現象性としての自己のあり方の「いかに (comment)」であることに留意したい。

「」でSchrijversが解釈するように、そのように働く(きうつる)意志の可能根拠を「恩寵」という神学的問題連関へと直ちに繋ぎとめることはできない(Schrijvers, 672ff.)。なぜならアウグスティヌスの伝統的解釈に即するとともに現象学的視を通したマリオンの立場としては、恩寵は神学的見地においては事後的に思考されずとも、精神が精神へと向かう働きにおいてすでに介在していたことが明らかにされ、この限りで意志と恩寵とは相反しないと解釈すべきだからである(Cf. ALS251ss.)。ただし「いまだ」と「すでに」が交差する場合は、現象学的視が至りえない地点であることも明記しなければならない。

アウグスティヌスの思索の道程に鑑みても、マリオンの施す意志の還元による視座の転回の必然性を浮き彫りにすることができよう。『告白』第十卷第二十九章には、記憶の野での神探求の破綻を経てなお神を求めて彷徨うアウグスティヌスが、分裂した自己の精神の統一・集中(contenere)を「つしめ(continentia)」に求める祈りが綴られている(Cf. Conf. VIII, 11, 27)。すなわち「探求を絶対的な自己定立としての自己同一性追求の方向から逆転して、自己無化・自己の無の自覚たる謙遜方向にお」(宮本、五十一頁)く決定的場面である。マリオンの分析に即すればこの境界は、自我・コギトを出発点とした自己探求の挫折をくぐり、「それ自体としては無であるかのような」自己が洞察されつつ、その地平的現象性の手前へと(en deca)遡及しうる思惟を召喚する。マリオンは、「贈与」の原理を確立する中期の主著『与えられつ』(Étant donné, 一九九七)の中ですでに「意志」に関して、「応答(le répons)」や思惟にすら先んじうる精神の働きとして示唆的に言及している(ED419ss.)。そこで語られる、地平的現象性を構成する限りでそれに適合する主体(主観)に対比せられる、

「構成しうることへの謙遜(humiliation)は実際また受容性という充足として理解される」(ED421)という叙述に、先のアウグスティヌスの歩みを再認することも今や可能であろう(Cf. Schrijvers, 663ff.)。

しかるに意志は根源的に、「自己は自分によつては自己たりえない」現象の最たるものとして把握されねばならない。一般的理解に反して欲求および意志は、「私は、受け取る事柄と同時に、まさに受け取ることを可能にすべく、自分自身を受け取る者、すなわち与えられし人(l'adonné)として、私に出来する」(ALS144)現象学的現象へと捉え直されるのである。欲求および意志の現象学的解釈は、現象学の思惟を担う「大いなる思惟」の発露からそれ自体が明証性をもち、それゆえに否定し得ない現実態を指示する先―思惟の働きにおける「可能性」自体の導出を(その脚下に)呈示する。したがって意志現象は、(瞬間的には)地平なき現象として出来し、(時間的地平に即しては)地平的自己を破り、端的には現象そのものの成立を意味する。それは、事象の根源へと徹するとともに現象学的現象をそこから保証する思惟自身の透徹性に即して、相即する両者を与える現象の場の現出であり、それを可能にするのが「贈与」の働きなのである。

以上のように還元された意志現象は、「それ自身によつて生起する現象」(Grisch, 323)がそこに由来する地点を、その現象現出のうちで指示することで、告白の「いかに」を与える。したがって、不斷に自己の「いかに」として試練に晒される自己に固有の可能性は、告白行為の「いかに」とその具体的道行きと相即し、その説明をもつて以上の道程を裏打ちすることを以て明るみに出されると言えよう(註三)。自らによつては自らたり得ない「欠乏と困窮として」の意志の根源的転回として、回心の道程は唯一回적であり(Conf. VIII,

12, 29)「その一回性に通底しつつ不斷に脚下に開かれる (ex. Conf. X, 30)」。そして告白は限りなく、「自己」の「可能性」を先—思惟的に開く意志のもとに担われているのである。

三 「告白」の場所——「私は誰であるのか (qui je suis)」

以上の道行きをもって「自己」の可能性自体を開く欲求および意志の現象は、どのように「神」の手前への普遍的道行きであることが立証されうるのか。(冒頭の引用での) アウグスティヌスの「非形而上学的身分」が証左される地点で、それは確認されよう。マリオンの立場は、「超哲学的に (transphilosophique) 性格づけうるという計画のもとに」(Gilson, 41) 語られるとするGilsonのアウグスティヌス理解を解釈し直し、超哲学的かつ超神学的解明方途を呈示する (ALS27)。アウグスティヌスは存在／存在者の問題を決して提示せず、神に対して (à Dieu) 語り、神について (de Dieu) 語らない。ゆえに、「形而上学に (まだ) 属さないのだから、哲学と神学との区別を見事に無視する」(ibid.)。しかしそれ以上に「歴史的、哲学的、神学的探求でさえも、アウグスティヌスがそこから自己を認識しているであろう見地への通路を開かない」(ALS26) である。これまで辿ってきたようにこの見地は、「神」の不在、「自己」の手前へと降りうる方法を携えた現象学的視によってのみ開示されうる告白の「いかに」であり、とりわけ意志の現象学的解釈を通して立証されている。

なぜなら第一に、先述のように対象不在においてこそ働く意志の働きに、「私が在るとどういふ (que je suis)」ではなく「私は誰であるのか (qui je suis)」(ALS25) を確認すべく「神」と「自己」とを繋ぎとめうる役目が帰されることで、まさにそのような働きとし

て「神」への道程の普遍的、可能性を開示しうる端緒が明らかにされるからである。「私を個別化する」(ALS127) 働きとして捉えられた欲求の内実はここで取り返され、それを通して「自己」が与えられる現象の成立がその直下に贈与の働きを指示する。自己 (soi) の場所 (lieu) は自己のかわりに (au lieu de soi) 現出するのであり、「自我は他者によってのみ自己自身になる (il [l'ego] ne devient soi-même que par un autre)」(ALS384) (註四)。私の「誰性」が与えられ、明らかになる場所は「内密な自己よりもより内密 (interior intimo meo)」(Conf. III, 6, 11) であり、「自己と神との間には、いかなる媒介も見出しえない」(ALS82)。「距離と至福」のなかで示唆的に語られた、「距離」のうちに看取される主—客図式以前の神と自己との繋がりとは改めて、「神」に即して「私の生」が与えられる限りで「神」への普遍性を開き示す意志の働きへと基礎づけられ、そこから捉え返されると言える。

では、信仰の「神」の手前ということがどのように示されうるのか。「告白」という行為そのものがそれを証左しうる。欲求および意志という根源的動性に担われた告白という行為は、自我以前のいまだ自己 (soi) をも伴わない「最初の思惟」の生まれる「最初の場所 (le premier lieu)」だからである (ALS31)。この思惟は、思惟する思惟や自らをひとつの自己として思惟する思惟では無論なく、告白する限りで思惟する。告白の言葉は、意志に基づいたその言葉の発露自体によって神を知らざるうちにも出来し、そこに自らが由来する場所へと届く限りにおいて、私へと「遡及する言葉 (la parole qui remonte)」(ALS37) として私自身を生み返すのである。むしろ告白はそのラテン語 *confiteri* が指示するように、中動相動詞 (*verba deponentia*) 的に

告白の場そのものをその働き自体によって絶えず生み出すと言える。したがって、内的発話 (Verbum cordis) が単なる独白 (soliloque) でありえないことを明示しつつ、告白を「キリスト教的人間の条件そのもの」とするGreischの解釈は、「キリスト教的」という装飾以外はまさしく正しい (Greisch, 322)。この場合は、〈神〉の不在であり〈自己〉の手前であるゆえにもっとも内的でありかつもっとも開かれた普遍の場である。この、私の〈誰性〉が確証される場こそが、〈神〉と最終的に名指される在り処、「私をこえて、あなたにおいて (in te, supra me)」(Conf. X, 26, 37) なのである。

結

本論が究明した、「距離」を踏破して到来する神の普遍的な現出可能性を、先―〈自己〉的次元における「意志」に基礎づけるマリオン
の思惟連関は、「神の死」以降の神探求という今日の現象学者たちが置かれた状況の固有性を抜きにしては布置しえない。「距離」という先―〈自己〉の暗闇の経験、「意志」の暗さを通してこそ開かれる神の到来可能性は、アウグスティヌスの歩んだ信 (仰) への、暗い道のりと重ね合わされる。マリオンの思索道程に密かに通底する「意志」は、他処に由来しつつ到来する自己の矛盾を指示する隠れた審級として、弱き神の暗き現代においてもその現象化のための素地を切り結ぶ道程となりうる。

最後に、未だ返答を待つ問いに心を向けたい。(a) なぜ、〈自己〉の手前で〈神〉不在にして生起しうる精神のあり方が、「意志」と名指されるのか。アウグスティヌス論においては、その普遍性が「至福の無条件の欲求」に基礎付けられる (ALS128ss.)。今後アウグスティ

ヌスに内在的な問題として、ついでマリオンの思索全体を通して、さらには「意志の哲学」と総称される一連の思想水脈をたどり、そのさらなる由来を探索せねばならない。(β) マリオンが「与えられし人」と呼び習わすことで彫琢する人間の普遍的事象自体は古く新しい。ゆえに今日、宗教と哲学への分岐以前の現象学的事象としての呈示においてこそ、アウグスティヌスの「非形而上学的」射程は測られる。むしろ、現象学のもとで開示された「可能性」に即して哲学と神学とが開拓する「現実性」は刷新され、翻ってその刷新に基づいて啓示可能性の深度も深まると言えよう (註五)。(γ) Schrijvers が指摘するように、「告白」は確かに「すべての人の経験に〔含蓄的に〕含まれる」。この意味で彼は必ずしもそれを宗教的に捉える必然性はないと解する (Schrijvers, 683, Note13)。本論の解明に即するなら、「告白」はまさしく前―宗教的次元から到来する。では、なぜそれが「告白」と言えるのか。その発露自体がすでに自己の場に由来し同時にその現成となる、言葉ならざる言葉がまさに、「告白」だからである。「告白」するごとに、われわれはその到来の只中で、真に生き (かえされ) る。まさしく「告白なしに、われわれは存在しない。« Sine confessione non sumus » (Commentaire du psaume 29, 19)。なぜなら [...] 私が私の告白なのであるから」(ALS7)。

註

- 一 拙稿「J・L・マリオンにおける現象学と神(学)——今日の〈キリスト教哲学〉の可能性へ向けて」『カトリック研究』第八八号、上智大学神学会編、二〇一九年八月一日、一二一・一二二頁。
- 二 加藤氏の古典的研究 (一九六七) が示すように、アウグスティヌスの

「告白」という道行き自体が靈的感覺 (sensus spiritualis) をもって歩まれ

解釈されるべき事態は看過しえない。マリオンの解明にどこまで靈的感覺の問題圏が含意されうるのか、また「告白」の有する賛美と懺悔との側面に関しても、註三での課題究明とも接続させて今後論じたい。

三 マリオンは『自己の場所』にて、『告白』読解に即して意志現象を仔細に究明してゆく (ALS205s)。悟性と意志との乖離を認めた上で、意志と悪という根本問題に対してマリオンは、悪の起源を意志の外部 (理性の欠損等) に求める道を退ける。結果として悪は、「梨の实の盗み」(Conf. II, 48s) のエピソードに依拠しつつ「悪のために悪を望む意志の邪悪性」に基礎づけられる。最終的にマリオンは、意志に対する恩寵の介在を眼差す地点とパラレルに愛の発露を呈示するに至る (ALS251s)。意志に先立つ「愛」を眼差す視座の現象学的究明が、以降の課題となる。

四 マリオンはアウグスティヌス読解において、レヴィナスのように他者の底に神を見ず、他者を媒介として神へと至る道を退ける (ALS82)。つまり他者の現出は、すでにその場が神との関係性にあることを示唆する。マリオンは『自己の場所』の中で『告白』第三巻および第八巻のアウグスティヌスと母モニカとの関係を例に挙げ、それぞれの自己成立の契機としての神の介在の不可欠性を示している (ALS79-82)。

五 現象学、哲学そして神学の連関に関しては註一の拙稿を参照。啓示可能性が信仰のもと歩まれ解釈される方が神学において具体化される一方、哲学の領野において開かれるのは、従来の哲学的神学でもなければ理性宗教の類でもなく、謂わば「神の御前で、神と共に、われわれは神なしに生きる」(D. Bonhoeffer) 限りで形をいふ思惟と言えざるであらうか。

文献表

マリオンの著作と【略記号】は以下の通りである。引用は、略記号の次に頁数を記した。〔 〕内は引用者による補いである。強調は例外を除いて原著に基づく。

Marrion, Jean-Luc, “Distance et Béatitude — Sur le mot *capacitas* chez Saint Augustin”, *Résurrection* 29 (1968), pp. 58-80. [DB]

——, *L'idole et la Distance — cinq études*, Bernard Grasset, Paris, 1977. [ID]

——, *Étant donné — Essai d'une phénoménologie de la donation*, P.U.F., Paris, 1997.

[ED]

——, *Au lieu de Soi — L'approche de Saint Augustin*, P.U.F., Paris, 2008. [ALS]

Caputo, John D., “The Hyperbolization of Phenomenology — Two Possibilities for Religion in Recent Continental Philosophy”, *Counter-Experiences – Reading Jean-Luc Marion*, Edited by Kevin Hart, Univ. of Notre Dame Press, Indiana, 2007, pp. 67-93.

Carlson, Thomas A., “Blindness and the Decision to See — On Revelation and Reception in Jean-Luc Marion”, *Counter-Experiences*, pp. 153-179.

Falque, Emmanuel, Translated by Robyn Homer, “Larvatus pro Deo — Jean-Luc Marion's Phenomenology and Theology”, *Counter-Experiences*, pp. 181-199.

——, “Le haut lieu du soi : une disputatio théologique et phénoménologique”, *Revue de métaphysique et de morale*, P.U.F., 2009/3 No63, pp. 363-390.

Gilson, Étienne, *Introduction à l'Étude de saint Augustin*, Vrin, Paris, 1969.

Greisch, Jean, “Les lieux du soi : Vers une herméneutique du soi-même par l'autre”, *Revue de métaphysique et de morale*, P.U.F., 2009/3 No63, pp. 317-335.

Gschwandtner, C. M., *Marion and Theology*, Bloomsbury, New York, 2016.

Schrijvers, Joeri, “In (the) Place of the Self : A critical study of Jean-Luc Marion's

“Au Lieu de Soi: L'approche de Saint Augustin”, *Modern Theology* 25:4, October 2009, pp. 661-686.

加藤信朗「cor, praecordia, viscera —— 聖アウグスティヌスの『告白録 (Confessiones)』における psychologia 又は anthropologia に関する若干の考察」、『中世思想研究』第九号、一九六七年、五十四・八十頁。

山田晶訳『アウグスティヌス 告白』、世界の名著十四、中央公論社、一九六八年。

宮本久雄「近み・ゆえ・われ在り (propius venis, ergo sum) —— アウグスティヌス『告白』十卷「記憶論」を手がかりとした自己探求」、『哲学』第四十八号、日本哲学会編、一九九七年、三十八・五十三頁。

(石田寛子・いしだ ひろこ・上智大学大学院)

美的なもの概念をめぐる

——カントとメルロ＝ポンティの思考から

小林 信之

カントの『判断力批判』の中核をなすと考えられる「美の分析論」においては、趣味判断の第二の契機として、判断の論理的「量」が主題化され、美的・感性的次元での普遍性が論じられている。しかもそのさい判断される「美しいもの」は、身体的・感官的な感覚によっても、概念によっても汲みつくすことができず、両者のあいだ、ないし媒介として、いわば両義的なものとして考察されている。

こうした両義性や媒介性に連関するテーマは、カントにおいては顕在化していないにしても、そのまま現代の哲学的問題意識にひきつがれており、たとえば理念的なものの始原を間身体性の次元に問い求めるといった現象学的課題に接続するものであるといえる。ここでは、後半において、とくにメルロ＝ポンティの探求に焦点をさだめてこの問題を検討しておきたい。たとえばカントの『判断力批判』における合目的自然に呼応する主観性の、あくまで暗黙の次元での開示性は、メルロ＝ポンティの言葉でいいかえれば、「沈黙のコギト」に呼応するものであろう。『知覚の現象学』のなかでメルロ＝ポンティはつぎのように述べている。

『判断力批判』ではカント自身、構想力と悟性の統一、ならびに対象にさ・さ・だ・つ・諸主観の統一が存在することをあきらかにしている。そしてたとえば美の経験において、感性和概念の統一、またわたしと他者との、それ自体非概念的な一致が、体験されることも、あきらかにしている。ここではもはや主観は、たがいに厳格にむすばれた諸対象のシステムの普遍的思惟者ではない。「……」主観は、自己がおのずと悟性法則に合致しているひとつの自然であることをみいだし、これを享受するのである。(Pr. XII)

メルロ＝ポンティがここで問題にしているのは、感官的感覚 (Sinnenempfindung) の多様性をカテゴリーのもとに包摂し、認識を構成する規定的能力としての主観のありようではなく、自然とかわる主観の別の側面である。つまり自然の合目的性は、わたしたちを統制的にみちびくような一種の理念であり、しかもそれは、わたしたちの内的な感情において調和的に呼応し共鳴するがゆえに、美的な次元で「主観的な」普遍妥当性を要求できるといえるのである。カントの美的理念はまさにこの点にかかわるのであり、本論ではこの概念のうちに、両義

性やキアスムにかんする現象学的議論との接点をみいだしたいと考えている。

美の個性と美的理念

美の無関心性の規定からあきらかなように、カントによれば「xは美しい」という判断においては、xがなんであり、なんの役にたち、どれだけの価値があるのか等々が問題であるわけではない。カントが指摘するとおり、美的判断へとみちびくのは、直接的で一回的な感情であり、それゆえ美的判断は、そのつどくだされる個別的・単称的判断でしかありえない(KD, 24)。いいかえれば、それは、xを規定的な概念に包摂する論理的判断ではない。つまりこゝでいう「美しい」とは、形が整っている、部分と全体のバランスがとれている、部分と部分の比率がさだまっている(黄金比率)といった基準によつて決定されるような概念ではない。もしそうなら、「xは美しい」という判断は、なんらかの法則にあてはまるかどうか、つまり規定的概念に包摂できるかどうかを、いわば機械的に判定する判断となるだろう。それになんとして美的な趣味判断においては、あくまで個別的に、みずからの感覚に問いたずねて、そのつど判断をくださねばならない。わたしたちは対象を、規定的概念によつてではなく、直接わたしたちの不快の感情に照らして、ただ一回かぎりの出来事においてたち現れた「x」を「美しい」と判断するよう求められるのである。

このように趣味判断を特徴づけているのは、判断の内容をなす概念性の否定であるが、だが他方でそれは、感官的感覚にもとづく判断(「xはおいしい」等々)でもないとされる。(もしそうなら、ひとそれぞれにことなつた、たんなる相対的判断になつてしまうとカント

は考える)。判断の根拠が感官的感覚でも、概念内容でもないという、この二重の否定によつて、美的判断はネガティヴに特徴づけられるが、それは、美的判断が対象の表象と判断主観とのたんなる「関係」を形式的にふくむにすぎないからである。「美しい」という述語はいわば空虚な符牒であり、感官的感覚も概念も、いずれも内容的なものとして排除され、判断のたんなる構造だけがのこされる。つまりカントによればこの判断は、対象の表象の客観的内容にもとづいて、世界にかんするなんらかの認識をもたすわけではない、ただ判断の主観的形式性のみにかかわるような判断だといふのである。このことは、いいかえれば、美的判断が概念による規定的判断ではなく、反省的判断(Reflexionsurteil)であることを意味している。

たまたま出会つた知覚の断片に注意をむけ、その形象(フォルム)においてただ見つけていたいという感情(適意 Wohlgefallen)にとどまるときわたしたちは、もつともシンプルな表現として「xは美しい」という単称的判断をくだす。このときわたしたちは、すでにあたえられた概念を前提して、特殊なものをその概念に包摂しているのではない。そうではなく、包摂すべき概念がそこにはみいだされず、いわば不在のままなのであり、そのとき判断力は、反省的に、外的対象の表象としてのxから主観のうちへと方向を転じるのである。xは、その存在と概念(それがなんであるかといふこと)とは無関係に、主観の感情状態に照らして、つまり適意の「内的対象」として、「美しい」と判断される。

いいかえれば、反省的判断においては、xが美しいものとしてあたえられるとき、それを概念化し普遍化しようとする判断力の働きだけが、ただ認識能力一般の構造という形式性において、むきだしのまま

透かし見られているともいえる。つまり感性の働き（直観と構想力）によって知覚へともたらされた個物にたいして、それを包摂する概念が空虚（正確には無規定）であるがゆえに、構想力と概念化の能力（悟性）とによって成立する判断作用が、ただ相互に働きあうふたつの能力の自由な戯れとして、内的感情において感受されるのであり、また同時に、両者を媒介する判断作用がそのまま、いわばメタレベルで、反省的に洞察せしめられるのである。だから、このような美しいものの反省的判断においてのみ、美的・感性的なものと概念作用、構想力と悟性、自然と超感性的なもののあいだの媒介が、主観的・形式的次元で、つまり超越論的に、主題化できるとカントは考えたのであろう。『判断力批判』というタイトル自体の由縁もここにあるのであろう。

反省的判断力は、個別的・特殊なものとは普遍的・概念的なものとあいだを媒介すべく働くのであり、これが美的経験において作動している感覚の正体である。つまりそれは、認識ではなく、感情として、わたしたちに感得される事態にはかならない。しかし、にもかかわらず、美的判断においては特殊を包摂すべき普遍としての概念が规定的概念としては不在であるとしても、あくまでひとつの「判断」である以上、反省は、普遍としてのなんらかの理念的なものの要請を避けることができない。ここに、美的・感性的なものの固有の普遍妥当性という独特の主題がうかびあがつてくるのであり、この一種のダブルバインド状況にたいして、弁証論が必要とされることになる。カントはここで、不定な、つまり规定的ではない概念としての美的な「理念」を導入することによって窮地をきりぬけようとする。

一般に理念とは、悟性認識におけるカテゴリーのように経験を構成的に可能にする概念ではなく、ひとつの課題として自然における対象

へのかかわりを統制する概念である。だが、魂の不死性や宇宙論的理念や神学的理念などの理性理念とくらべれば、『判断力批判』の美的理念は、カントの体系においてきわめて特異な理念である。けっきょくのところそれは、概念的表示をこえて、あくまで構想力による感性的直観の表象であるような理念であり、その意味で曖昧で両義的な性格をおびた理念であるといわねばならない（KU, §57, Anmerkung 1）。

さて、一回的な個別性において出会われるxの美しさが、たんなる感官的感覚にも属さず、また规定的に、狭義の「認識」にもかかわらないとすれば、そのとき判断をみちびく美的理念は、わたしたちに何を告げているのだろうか。「xは美しい」という判断とともにあかされたのは、自然の合目的性へとわたしたちの認識能力が共鳴し同調しているという事態であり、そこにおいてはじめて、個別的でありながら普遍的でもありうる判断の、きわめて特異な普遍妥当性が基礎づけられるということである。カントは美しいものをつうじて、いわば自然の隠された秩序をひそかに感受するような経験を名ざそうと試みたのだといえよう。そのような合目的的自然と、因果性にしたがう自然とはけっして重なりあうことはないものであり、カントにおいて前者は、反省的判断力によって理念として要請される自然に限定されるわけである。

美的理念にどこまでもつきまとう、このような両義的性格は、美的なものにかかわる主観のあり方そのものに由来するものであろう。すなわち一方で美的な態度は、実践的行為ではなく、あくまで観照的・静観的態度であるけれども、他方で同時に、概念的・规定的に判断をくだす理論的認識の働きでもない。つまり「xは美しい」という趣味判断は、事実認識ではなく、ただ、だれもがそのように判断すべきで

あるという要請をふくむだけであるにもかかわらず、理論的・悟性的観点ではみだしえない意味を、反省的に、自然のうちにもちこむのである。それは一種の当為といえようが、ただその作動する場が現実の行為ではなく、あくまで観照における独自の感情（反省の快）にとどまるわけである。このように感情と身体性の次元における普遍性の要求が、科学的・帰納的に解明される自然とは別の相貌、つまり自然の合目的性をわたしたちに垣間見させることにカントの主眼はある。それは、自然に坎する概念の認識の遮断であり、あくまで批判哲学の内部において、自然と人間性の基底にある「超感性的基体」(KU, 237)を指示するような視点の開示である。

けつきよく美(美的理念)とは、悟性的であると同時に感性的・身体的であらざるをえない人間のあり方に根ざした普遍性、超感性的なものとなしたたちの肉とを媒介する普遍性を、示唆しているといえよう。M・カルボーネもいうように、「美的理念に生氣をあたえているのは、飽かず悟性をいざないながら、同時に悟性を超越して理性概念の呈示へとむかうことをやめない思考であり、理性の見えざるものを感・性・化・し……その結果、表・象・可・能・な・無・(nihil representabile)としてあらわにする思考である」¹。つまり美は、対象の表象をなんとか概念化しようとする悟性をこえたものとして現れるが、にもかかわらず美は、現象においてわたしたちを魅して離さぬまま、統制的にわたしたちをみちびくのである。

感性的理念 — カントからメルロ＝ポンティへ

冒頭で引用した箇所からもあきらかとなり、メルロ＝ポンティが着目するのも、自然の合目的性という側面であり、またそれに呼応し

て、主観における自然である。『知覚の現象学』において、かれはさらに、つぎのように述べている。

「……」主観にも自然というものがあるとするとするなら、構想力の隠れた技がカテゴリーの働きを条件づけているはずだろうし、またはや美的判断にとどまらず、認識もまたこの技に依拠し、意識の統一および諸意識間の統一も、これに基づくことになろう。フッサールが意識の目的論について語るとき、かれは『判断力批判』にふたたびとりくんでいるわけである。(Pr.XII)

ここでメルロ＝ポンティが語ろうとしているのは、意識の内なる自然に、統一性と目的論がそなわっていないなければならないことであり、そして現象学において探求すべきは、「世界とわたしたちの生との自然的で前述定的な統一を形成している志向性」(Pr.XIII)にほかならず、つまりは感性(構想力の隠された技)とカテゴリーとが、論理化以前に統合せしめられている合目的性にはかならないということである。²

さきに本論で「合目的的自然と、因果性にしたがう自然とはけつして重なりあうことはない」ことを指摘したが、カントにおいてはあくまで『純粹理性批判』における自然が第一義的な自然であり、『判断力批判』でしめされる自然は、たんに理念として要請される、限定的なものであった。ここには、どこまでも近代人でありつづけたカントの節度を見ることもできようが、しかしメルロ＝ポンティはむしろ、そこにかれの不徹底性をみてとる。この点についてG・A・ジョンソンは、メルロ＝ポンティをつうじて美の問題を考察した著作において、

「美的な領域ということではカントが意味していたのは、美的判断固有の限定された領域であったが、メルローポンティの哲学はその美的領域をアイステーシス（感性）の全領域にまで延長した。美は、感性的なもの（le sensible）の領域全体に拡大され開放されたのである」と述べている³。

以上のことは、メルローポンティがすでに『知覚の現象学』の序文において、現象学におけるふたとおりの志向性の区別をとりあげたことにも明確に現れている。つまり『純粹理性批判』における自然は、認識にとって構成的な志向性、いわゆる作用の志向性（intentionnalité）に対応しており、他方『判断力批判』における自然は、働きつつある志向性（intentionnalité opérante）に対応しているといっているのである（PR. XIII）。メルローポンティにとっては、後者こそ、非概念的・前述定的な感性的世界のロゴス、感覚の次元での統一性を指示するものである。

肉的经验における理念とスタイル

それでは、メルローポンティ自身の思想においては、身体的・感性的次元と理念的・超感性的次元とがどのように媒介され、理念的なものの発生がどのように展望されていたのだろうか。たとえばすでに『行動の構造』や『知覚の現象学』においても、わたしたちの理論的なまなざしによって構成された科学的知識から、知覚経験の始原的事実性をとりもどすこと、そして「理念も物も、ともにそこから生じる原初的地層」（PR. 254）をみいだし、いっそう身体に根ざした世界を記述することがめざされていた。だが、ここでは、物において事実性にしつかりとむすばれた理念、けっして純粹に実現されることも完全

に所有されることもない理念が強調されるだけであって、見えないものとしての理念が、見えるものとの対比において主題化されてはいない。それにたいして、両者の媒介や発生の問題が先鋭化するのとは、とりわけ後期のキアスムや可逆性の概念においてではないかと思われる。そこで問われているのは、「肉」と呼ばれる事象的な知覚世界のエレメントにおいて、いかに理念的なものが生いたってくるかということである。『見えるものと見えないもの』のなかでメルローポンティは、この問いとともにわたしたちが、「肉と理念とのむすびつき」、また「見えるものと、それがあらわすと同時に隠すところの内的骨格とのむすびつき」という「もつとも困難な問題点」にたちいたったことをみとめている（VI, 195）。

では、けっきょくのところメルローポンティは、こうした理念性の端緒をどこにみ、どのようにその生成を記述しているのだろうか。これは身体性と感覚の次元における二重性、ふれることとふれられることとの二重性をフッサールの遺稿を研究することでひきついだことはよく知られているが、同時に、それをさらに徹底化した。つまり晩年の研究ノートでも語られているように、「身体がなかば『反省的』でもあるという二重化、身体の反省性、身体がふれつつある自己にふれ、見つめつつある自己を見るという事実」（VI, 303）こそが重要なのである。この次元においてこそ、見えないものとしての理念が感性的・身体的経験のうちに胚胎し、「肉と無縁ではない理念性」（VI, 199）が生起する、その契機をみてとることができるといえる。

こうしてメルローポンティは、肉と理念、見えるものと見えないものの、感覚と志向をたんに対立させるのではなく、むしろ理念とは、「感性的なものの裏打ち」であり、「感性的なものの奥行」でなければ

ならないという。そのさい、絶対的な見えないものとしての純粹な理念性ではなく、ただ「肉的な経験 (une expérience charnelle)」においてしかあたえられない理念とは、たとえばブルーストの『失われた時を求めて』で語られたような、楽曲の「短いフレーズ」(VI, 196f.)であり、文学的あるいは音楽的理念、つまりは感性的理念 (‘ides sensibles’) である。

メルロ＝ポンティが言及しているブルーストの該当箇所ではつぎのように語られている。「……」[音楽家ヴァントウイユの]「短いフレーズは、理性には暗くおわれたい面をみせているけれども、そこにはじつに堅固な、じつに明瞭な内容が感じられ、その内容にたいしてこの短いフレーズはきわめて新しい独自の力をあたえていたから、かつてそのフレーズを聞いたひとびとは、それを理性の諸理念と同列に心にたもちつづけるのだった。……」スワンがこの短いフレーズのことを思いうかべないときでも、このフレーズは、かれの精神のなかに潜在していて、他のある種の諸概念、たとえばわたしたちの内面を多様化し、飾りたてるゆたかな富である光・音・立体感・官能などの概念のような、比類ない概念と同等のあり方をしていなのだ。』⁴

ブルーストから着想し、メルロ＝ポンティが独自に彫琢した感性的理念のうちに、わたしたちはあきらかに、これまで考察してきたカントの美的理念の反響をみてとることができるように思われる⁵。両者の理念のいづれにおいても、個別的・非概念的であるにもかかわらず、普遍的に伝達可能であるような、両義的で媒介的な理念が問われている。つまり知覚世界に固有なロゴスによって伝達可能であることとされる感性的な意味こそが、理念の名のもとに探求されるのであり、メ

ルロ＝ポンティの場合、その一貫した探求は、存在論的に肉として、可逆的な存在性格を呈するのである。

では、そのような肉的经验において理念とはどのようなあり方をしていると考えられたのだろうか。けつきよくのところそれは、隠され、覆われた仕方であらう。つまりこの種の理念にとつて、「闇に覆われ」、「隠蔽において現れること」が本質的だということである (VI, 197)。メルロ＝ポンティがこの世界の見えないものとして理念を語り、またそれを「存在するものの存在」とみなすとき、そこには、ハイデガーが語るような、存在の真理における、開示と隠蔽の相互性という構造がみとられているといえよう。「わたしたちは諸理念を見たり聞いたりするわけではない。……にもかかわらず諸理念はそこに、さまざまな音の背後、あるいはそれらのあいだに、さまざまな光の背後、あるいはそれらのあいだに、ある。それらの背後に身を隠すつねに特殊でつねに独自の仕方によって、諸理念はそれと認知され、『たがいに完全に区別されるものとして、その価値と意義とをことにするものとして』『そこにある』」(VI, 198)。メルロ＝ポンティはそうように述べている。

以上のようなかたちでエレメントとしての肉において生成する理念を考えると、それと密接に関連したメルロ＝ポンティの基礎概念として、スタイル (style) をあげることができる。スタイルとは、一般に個別的・具体的なものや普遍的構造とを媒介する一種の個人様式や文体を意味しているが、メルロ＝ポンティはこの意味でのスタイル、つまりたんに美術や文学の様式概念としてのスタイルを一般化する。そのさい、かれ自身が示唆しているように、とりわけフッサールに由来する類型 (Typus) 概念の影響が大きいと考えられる (cf. PM,

79)。フッサールによれば、わたしたちの認識の対象は、まったく無前提に、まっさらの状態で見えてくるわけではなく、すでに慣れしんだ経験の地平においてあたえられている (Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 88)。このように、ひらかれた無規定性をつねにとめないながら、あるまとまりをもった構造として、あらかじめ対象の経験を規定しているアプリアリ、それが類型的既知性 (typische Vorbekantheit) である。つまり同一物としてつねに同定しうる類型が、経験しうる可能性の幅を潜在的・先行的にさだめているということであり、しかもこの類型性の構造は、あらゆる存在するものの領域におよんでいるというのである。メルロ＝ポンティはこの類型概念をうけてスタイルという語を採用している。『見えるものと見えないもの』において、「葉脈が葉の肉の内部から、また奥底から葉を担いささえているように、理念とは経験を織りなす構造 (テクスチャー) であり、〔……〕経験のスタイルである」(VI, 159) と語られているとおり、スタイルとは、特殊的・感性的経験と、その構造としての一般性とを媒介するものにはかならないのである。

理念の創設性

さて、とはいえこれまでの議論でうかがってきたのは、始原的な肉的经验における理念の萌芽にすぎないともいえる。そうした議論の延長上において、肉的经验に裏打ちされた感性的理念性およびスタイルの類型性、また身体および世界の自然的・一般性 (généralité naturelle) といった次元から、いかにして「知性の諸理念」へと移行し、認識の普遍性へといたるのかということにかんしては、どのように考えるべきだろうか。メルロ＝ポンティはその点について明示的に

解きあかすわけではなく、ただつぎのように指摘するにとどまる。すなわち知性の諸理念の構築された普遍性が最終的にどのようなものであるにせよ、「それはすでに感性的論的な身体 (corps esthétique) の分節構造や、感性的事物の輪郭に、にじみでているのであり、それがいかに新しいものであろうと、それ自身が切りひらいたのではない道をとおって忍びこみ、それ自身がひらいたのではない諸地平を変貌させるのである」〔……〕と (VI, 200)。つまり「純粹な理念性自身も、肉なしにあるのではないし、地平という構造から解放されているわけでもない」ということであり、要するにメルロ＝ポンティは、感性的次元から純粹な理念性への展開のうちに断絶をみるのではなく、その連続性を強調するのである。

そしてかれは、このような理念と知覚の両義性の初期形態を、哲学史的に、デカルトの心身結合やマールブランシュの自然的判断にみているわけであるが、さらにその延長上にカントの『判断力批判』、とりわけそこで示唆された自然の合目的性や美的理念が、位置づけられるのである。メルロ＝ポンティによって表明されている、それらの哲学者への関心と共感、もちろん、たんにみずからの先駆的業績にかんする哲学史的興味にすぎないわけではなく、特定の文学者や画家への関心と同様、解釈自体が思想形成の営みであるような創造的意味をおびている。そのことを前提としたうえで、本論の主題である、自然の合目的性としての美をめぐる議論と、現象学的・存在論的問いとのあいだにどのような直接的連関と共通の主題をみいだすことができるのか、最後に暫定的にまとめておく必要がある。

第一にそれは、これまでみてきたように、趣味判断を規範的な概念的判断とはみなさず、反省の快感情を狭義の認識から遮断することに

よってカントが、美しいものの側から、ふれられる経験、そして受動的に、合目的的自然を感受する経験 (affective) として記述しようとした点があげられる。すでにみたようにこの点で両者は、感性論的な身体性という共通基盤 (共通感官) の深層にふれている。ここにおいてもまた、感覚を、認識に奉仕する機能にとどめるのではなく、感覚自体の再帰的次元 (わたしたちの心の働き自体、つまり認識能力一般、の自己感受)こそが主題化されていると考えることができる。この点においてメルローポンティの立場は、『判断力批判』の延長上に、可逆性の位相をみるものであるといえる。

しかし第二に、同時に重要なのは、美的理念が、わたしたちの創造性 (Genie) による自由な表象であり、概念によって汲みつくせない能動的・発見的性格を有する点である。カントによれば、美的理念にあつては、理性理念との対比において、あくまで主観的感情の原理にもとづきことが強調されている。けっきょく美的理念とは、きつかけにすぎない所与の概念に結合せしめられた「構想力の表象」であり、この表象は、構想力を自由に使用するなかで、概念的に表現しえない多様な部分表象 (Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen) の無限のヴァリエーションをくりひろげることができるとして、こうした多様な部分表象は、所与の概念に、多くの名づけえないもの (Unennbares) をつけくわえて考えさせるのであり、この名づけえないものの感情が、認識諸能力を生気づけるというのである (KU, §49)。この点においても、メルローポンティが理念をいわば創造的・創設的 (instaurant) なものともみていたことからして、両者の深い共振・共鳴を証しているように思われる。たしかにかれは、カントのように判断の分析をつうじて感性的理念へといたる道をあゆむわけではなく、前

述定的な肉的经验の次元に、直接現象学的にふみこむ。しかし両者はともにわたしたちの間身体性と共通感官の基底において、それに呼応する、目的概念なき合目的性としての自然にふれていたとはいえるであろう。

いずれにせよ、アイステースに由来しながら、近代においてあまりに人間の技術 (芸術) 的側面に限定され、概念的負荷になわされてきた美的ものを、いまいちどカントの意味においてとらえかえすと同時に、両義性や媒介性など、その現象学的含意を再考することは、なお重要な主題でありつづけるであろう。

略号表

KU : Kant, Immanuel, *Kritik der Urteilskraft*, Gesammelte Schriften Band V, Preußische Akademie der Wissenschaften et al. (Hrsg.), Berlin 1900-

Merleau-Ponty, Maurice

PP : *La Phénoménologie de la perception*, Paris, NRF, Gallimard, 1945

SN : *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948

SG : *Signes*, NRF, Gallimard, 1960

VI : *Le Visible et l'invisible*, publié par Cl. Lefort, Gallimard, 1964

RC : *Résumés de cours : Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968[1982]

PM : *La Prose du monde*, Gallimard, 1969

注

1 Carbone, Mauro, "Le sensible et l'excédent. Merleau-Ponty et Kant.", in :

Merleau-Ponty: Notes de Cours sur l'origine de la geometrie de Husserl. *Suivi de recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Sous la direction de Renaud Barbaras. Presses Universitaires de France 1998, p.179f. (『フッサール『幾何学の起源』講義、付・メルローポンティ現象学の現在』、法政大学出版局、2005、所収。ただし訳文はことなる)

2 一九五六・五七年の「自然の概念」をあつかった講義においてもメルローポンティは、カントが、悟性概念のもとに秩序づけられた「感官の諸対象の総和」としての自然(『純粹理性批判』の自然)をこえて、「自己産出する全体性としての自然にまでいたった経緯を叙述している。そしてそのとき「世界の存在のうちに、因果性の外的連結ではない結合の仕方、また意識の内面性ではない『内面』が、みいだされるように思われ、したがって自然が、対象(としての自然)とは別のあり方をしたものであるように思われる」と述べている(RC, 101f.)。

3 Johnson, Galen A., *The Retrieval of the Beautiful: Thinking Through Merleau-Ponty's Aesthetics*. Evanston: Northwestern University Press 2009, p.168.

4 Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu I*; texte établi et présenté par Pierre Clarac et André Ferré. Bibliothèque de la Pléiade. Edition Gallimard, 1954, p.350.

5 メルローポンティはすでに一九四五年の講演「映画と新心理学」において、カントをひきあいにだして映画芸術の解釈を提示している。つまりそこでは、全体としての形態(ゲシュタルト)の相貌がわたしたちに意味をあたえるとする知覚論にもとづいて、映画をはじめとする表現の本質が主題化されており、そのさいカントの美的理念が喚起されるのである。カントのいう美的理念とは、なにより構想力の表象であり、悟性によるいかなる概念化によっても汲みつくせないものであるが、そうした

理念が、絵画においては諸部分の共存からたち現れ、映画においては時間的構造の全体からたち現れるというのである。いいかえると、ここで示唆されているのは、いわば「生成しつつある状態」にたちもどって把握された理念であり、概念化以前の知覚の意味としての理念である(SN, 103)。

6 美的なものとは現象学的探究との連関にかんして、たとえばマルク・リシールもこれまでの議論と同様の可能性をさぐっている。リシールによれば、メルローポンティの後期思想のうちには、世界の既知的な事実性をたんに理念化したり存在論に仕立てあげたりするのではなく、現象学の別の試みとして、それらの事実性を生気づけ組織化する可能性がひそんでいる。それは、生まの存在において「わたしたちの本質や意味を保証するものを、野生の状態で、再発見する」(VL, 149)道であり、純粹に理念的なものから区別された野生の本質(動詞的に解された Wesen)を概念なしで反省することである。そしてこの反省のみが正しく現象学的でありうると思われるが、それは同時に、カントの『判断力批判』におけるような、美的な反省の次元にたつことにはかならないのである。リシールは、「美学が現象学の唯一正しい場所である」と述べ、カント的な意味での美的なものの反省を一般化する道へて、現象学的思考にいたる必要性を説いている。(Marc Richir, Merau-Ponty and the Question of Phenomenological Architectonics, in: *Merleau-Ponty in Contemporary Perspective*, Dordrecht/ Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1993, p.46f.)

(小林信之・こばやし のぶゆき・早稲田大学)

メルロ＝ポンティと「生き方としての現象学」

佐野 泰之

近年の現象学研究の注目すべき動向の一つに、現象学を哲学の単なる一理論や一方法ではなく、固有の倫理的態度によって特徴づけられる一つの実践あるいは「生き方」として捉えようとする試みがある⁽¹⁾。こうした試みの着想源の一つとなっているのが、ピエール・アドによる古代哲学研究である。ミシェル・フーコーの晩年の研究にも影響を与えた諸研究の中で、アドは、古代において哲学は理論や学説ではなく、人間の生き方を根本から変容させる「霊的修練」であったと主張した(Hador 1977)。彼は別の論考の中で、現象学にもまたそのような「霊的修練」としての側面があると指摘している。

本稿の目的は、このように現象学を「霊的修練」の一種とみなすアドの議論をメルロ＝ポンティの哲学と対決させ、メルロ＝ポンティの哲学を一つの「生き方」として捉えたときにそれが有する独自性を明らかにすることである。まず第一節では、現象学と古代哲学、さらにベルクソン哲学を比較するアドの議論を確認する。次に第二節では、『知覚の現象学』の言語論および同書におけるベルクソン批判を手がかりに、メルロ＝ポンティの哲学とベルクソン哲学と結びつけるアドの議論の限界を明らかにする。第三節では、第二節で明らかにした

メルロ＝ポンティとベルクソンの差異を時間性の観点から敷衍しながら、メルロ＝ポンティの哲学が古代哲学とも異なる時間についての考え方を採用していたことを明らかにする。最後に第四節では、コレージュ・ド・フランス就任講演「哲学をたたえて」の議論に依拠してメルロ＝ポンティ独自の生き方としての哲学の構想を素描する。

一 ピエール・アドの現象学解釈

ピエール・アドは「賢者と世界」と題された論考の中で、現象学、ベルクソン哲学、古代哲学の間の親近性について語っている。

まず現象学について、アドは後期フッサールやメルロ＝ポンティに見られる「科学の世界」と「知覚の世界」の対立という論点を取り上げる。現代に生きるわれわれは科学の諸テーゼに従って世界を眺めることに慣れきっている。しかし、われわれの素朴な知覚のあり方は科学の諸テーゼに完全に従っているわけではない。たとえば、地動説を信じている人々も素朴な経験の中では地球を自分の行動の不動の準拠点として感じている。にもかかわらず、客観的思考に囚われた人々はこのような素朴な知覚の事実を忘却してしまっている。アドの考えで

は、現象学（とりわけメルロ＝ポンティの現象学）は、このように科学の世界の中で忘却されてしまっている知覚の世界の独自性をわれわれに「自覚させる」ことを目的としている。そして、この目的が果たされたとき、「この自覚は、世界そのものについてのわれわれの知覚を根本から変容してしまう」（Hador 1989: 347）。

次にアドはこうした議論をベルクソンの議論と結びつける。

一九一一年の講演「変化の知覚」の中で、ベルクソンは事物について生活や行動のために必要な諸側面だけしか見ない日常的知覚——ベルクソンは別の論考で、科学とはそのような知覚の「補助手段」であると述べている（Bergson 1938: 136）——と、芸術家の知覚のよううにありのままの事物を直接的に眺めようとする「遊離した」知覚を区別し、哲学を前者の知覚から後者の知覚への「注意の向け変え（conversion）」あるいは「置き換え（déplacement）」として定義した（Bergson 1938: 153）。アドの考えでは、ここでベルクソンが語っている「注意の向け変え」とメルロ＝ポンティの「現象学的還元」はともに、われわれが絶えず経験しているにもかかわらず、日常的で習慣的な知覚^②においては意識されていない根源的知覚の世界を取り戻すことで、われわれの知覚、ひいては世界とのわれわれの関わり方を根本から変容しようとする試みであるという共通点をもっている（Hador 1989: 348）。

そして、まさにこの点において、現象学とベルクソン哲学は古代哲学、とりわけエピクロス哲学やストア哲学と結びつくアドは言う（Hador 1989: 352f.）。アドはルクレティウスの一節を引きながら、「すでに古代人は、自分が世界の中で生きているという意識も、世界を見つめるための時間ももっていなかった。そして哲学者たちは、世界を

知覚することなく世界の中で生きるというこの人間の条件が逆説でありスキャンダルであると強く感じていた」（Hador 1989: 354f.）と述べる。アドの考えでは、科学技術の水準や社会構造が大きく異なるにもかかわらず、古代人も現代人も、世界の中で生きていながら世界を見していないという点に変わりはない。というのも、古代においても現代においても、人間は世界を「人間化する」、つまり、ありのままの世界を自分たちの生活や行動にとって有用な「事物」の世界へと作り変えるものであり、そして一度そのような世界を作り上げたあとはその中に囚われてしまうものだからである（Hador 1989: 355）。哲学とは、このような人間の自然的傾向に逆らって、ありのままの世界を再び見つめようとする試みとして定義される。

アドはさらに、こうした試みが、エピクロス哲学やストア哲学においては「現在という瞬間」へと精神を集中させる修練という形をとっていたと指摘する。「古代の人々においては明らかに、世界へと向けられるまなざしのこうした変容は、精神を現在という瞬間に集中させる修練と密接に結びついていた」（Hador 1989: 356）。日常的知覚は、過去に由来するさまざまな先入見と未来の生活に対する不安によって支配されている。そのような先入見や不安を断ち切ることで得られる自由や平静が、ありのままの世界を見つめるための不可欠の条件として考えられていたとアドは述べている。

二 『知覚の現象学』における反省・直観・表現

「生き方」あるいは「霊的修練」という観点から現象学、ベルクソン哲学、古代哲学の共通点を明らかにするアドの議論は極めて示唆に富んだものである。そして、メルロ＝ポンティに関しても、彼の議論

がメルロ＝ポンティの哲学の重要な一側面に光を当てていることに疑いの余地はない。にもかかわらず、われわれはアドの議論がメルロ＝ポンティの哲学の最も独自で、それゆえ最も重要な論点を取り逃していると考ええる。このことを示すために、アドの議論をメルロ＝ポンティ自身の議論に照らして再検討してみよう。

周知のように、『知覚の現象学』の各所で、メルロ＝ポンティはレオン・ブランシュヴィックの哲学に代表される当時のフランスの主知主義哲学を批判している。彼の批判の論点は多岐に渡るが、その中でも重要な論点の一つは「表現」、とりわけ言語による表現の問題に関わるものである^③。『知覚の現象学』第一部第六章「表現としての身体と言葉」の中で、メルロ＝ポンティは主知主義哲学が言語による表現の対象を表現の行為以前にあらかじめそれ自体として存在するものとみなしていると批判する。メルロ＝ポンティによれば、言語は自分とは別の対象を指示するものという意味での「記号」ではない。むしろ、対象は言語によって表現されることで初めて自立的かつ間主観的な存在を獲得する。ところが、言語は一度対象を構成することに成功するやいなや、自分自身は姿を消し、あたかも対象が言語抜きではじめからそれ自体として存在していたかのような錯覚をもたらし(PhP, 223; 42)。われわれは普段、このように過去の表現によって構成された諸対象の世界、すなわち「言葉によって制度化された世界」(PhP, 224)のうちに暮らしており、言語によって表現される以前の対象の生まの存在を忘却してしまっている。主知主義哲学は、反省によって世界と自己を余すところなく意識化できると主張するが、メルロ＝ポンティの考えでは、そのような主張ができるのは、自分が言葉によって制度化された世界の中に囚われていることを自覚していないからに

すぎない。

ここからメルロ＝ポンティは、言語によって表現される以前の「沈黙」の経験に立ち戻る必要があると主張する(PhP, 224)。われわれが日常的に関わっている対象は、実は対象そのものではなく、対象の「意義(signification)」にはかならない^④。この意義は、過去に遂行された表現行為によって構成され、人々の間で共有されるようになったものだが、われわれは言語の忘却作用によってこの事実を忘却してしまっている。このような状況の中では、われわれは言語によって構成された意義をすでに所有し共有しているわけだから、表現とコミュニケーションが可能であるということは「自明」であり、その可能性が哲学的に問われることはなく(PhP, 224)。メルロ＝ポンティの言う沈黙の経験への還帰とは、まさしくそのような自明性を問いに付すこととして理解される。沈黙の経験は、いまだ明晰判明な認識へと到達しておらず、他人とも共有されていない暗闇と孤独の経験である。メルロ＝ポンティにとって「現象学的還元」とは、言葉によって制度化された世界を離れて、このような沈黙の経験へと還帰することである。そしてこの還帰は、アドが指摘したように、ベルクソンの言う「注意の向け変え」と基本的な方向性を共有していると見える。

しかし、注目すべきは、アドの指摘にもかかわらず、『知覚の現象学』の中でメルロ＝ポンティが最終的にベルクソンの哲学的立場から自身の哲学的立場を区別しようとしていることである。メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』の序論で、ベルクソン哲学を「合致による知覚を追い求める」(PhP, 90)立場、言い換えれば、われわれの日常的知覚において隠されている根源的知覚を直観によってただ体験しようとする立場として規定している。それに対して、メルロ＝ポンティは同

書の第三部第一章「コギト」において、「黙せるコギト」という概念を論じる途上で、根源的知覚すなわち沈黙の経験はそれ自体としては「分節化されない叫び」(PhP, 490)のようなものにすぎず、それゆえ哲学者はそれを無言のまま体験するだけではなく、発話行為をはじめとするさまざまな行為によって表現しなければならないという見解を提示する(PhP, 465f.)。

したがって、メルロ＝ポンティの固有の哲学的立場は、主知主義哲学ともベルクソン哲学とも異なる境位に位置づけられることになる。主知主義哲学は、日常的知覚の世界、すなわち言語によってすでに構成されてしまった意義の世界の中に己を閉ざすことで、表現とコミュニケーションの成功を保証された世俗的哲学である。それに対して、メルロ＝ポンティとベルクソンはともに、日常的知覚の世界を問いに付し、そのような世界が成立する以前の根源的知覚の世界に立ち戻ろうとする。アドの指摘はこの点で妥当である。ところが、ベルクソンが根源的知覚の世界を表現することを放棄し、ただそれを暗闇と孤独のうちで体験するだけで満足するのに対して、メルロ＝ポンティはいまだ明晰な認識に到達しておらず、他人とも共有されてないこの世界を表現することをも哲学に求める。アドの議論が見過しているのはこの点である。

三 「小説と形而上学」における三つの実存、三つの時間性

『知覚の現象学』と同年に発表された論考「小説と形而上学」を手がかりに、前節で示した論点を敷衍してみよう⁽⁵⁾。この論考の中で、メルロ＝ポンティはボーヴォワールの小説『招かれた女』を読解しながら、実存を特徴づける三つの態度について語っている(SN, 50f.)。

最初の二つの態度は実存の「二つの極限」をなすとされる。第一の態度は「言語と合理的決断への絶対的信頼、自己を超越することで自己を空虚化する実存」、第二の態度は「あらゆる言葉とあらゆる参加の事前にある自己完結した直接態」である。これらは、前節で整理した『知覚の現象学』における主知主義哲学とベルクソン哲学の描像にそれぞれ合致する。そのうえでメルロ＝ポンティは、これら二つの極限の「間」に、第三の態度、すなわち「行為のサイクルのうちで展開され、メロディのような仕方組織される」[...]「実効的実存」が存在すると主張する。この第三の態度こそが、メルロ＝ポンティの考える真正の実存であり、彼自身の哲学の描像でもありと考えられる。

興味深いのは、メルロ＝ポンティが同じ箇所、これら三つの態度を時間性の観点からも特徴づけていることである。彼は第一の態度を「誤って時間を超越していると信じているあの永遠」と呼び、第二の態度を「あの断片化された時間」と呼ぶ。それに対して、第三の態度は「己の企投によって時間を離れるのではなく、時間を横断する」態度と呼ばれる。「時間を横断する」とは、簡潔に言えば、未来に実現されるべき何らかの目標へと向かって現在を超越していくことである。「行為のサイクル」を通して自己を展開する真正の実存は「時間を横断する」実存でもあるというこの主張は、メルロ＝ポンティの哲学的方法が、アドの言う「現在という瞬間」への精神の集中に尽くされるものではないということを示唆している。

実際、メルロ＝ポンティはこうした議論を展開する過程で、ボーヴォワールの『ピリュスとシネアス』への参照指示を出しているが、同書の中で彼女はエピクロス哲学とストア哲学を、現在を超越する一切の行為を拒否することによって「瞬間」のうちに己を閉ざそうとす

る試みとして規定し、批判していた (Beauvoir 1944: 214-225)。彼女の考えでは、実存とは現在を超越していく時間の運動そのものであり、その完全な停止は実存の死を意味する。そのような停止を実現しようとは企てたり、あるいは少なくとも思い描くことはできる。しかし、そのような企てや考えは実存の本性を見誤っており、幸福よりもむしろ不安や退屈をもたらすのである。「断片化された時間」を批判し、「時間を横断する」実存を真正の実存として提示するとき、メルロ＝ポンティは「瞬間」という概念に対するこうした批判をボーヴォワールと共有していたと思われる。アドによるメルロ＝ポンティと古代哲学の比較は、この点を考慮できていないという問題がある。

四 「哲学をたたえて」における「哲学的生活」の問題

これまでの議論を通して、メルロ＝ポンティの哲学をベルクソン哲学および古代哲学と結びつけるアドの議論が一定の限界を有していることが明らかになった。アドが指摘する通り、三つの立場はともに日常的知覚の世界の下に覆い隠された根源的知覚の世界を開示することを企てている。しかし、アドが見落としているのは、ベルクソン哲学と古代哲学が行為を拒絶し、根源的知覚の世界と孤独に合致することを目指すのに対して、メルロ＝ポンティは行為の遂行を通して時間を横断する「表現」の運動によって、根源的知覚の世界を他者たちにも接近しうる形で客観化することを要請しているという相違である。以下の議論では、この相違が、メルロ＝ポンティにとっては単なる哲学の方法の相違を超えて、哲学者の生き方の相違を帰結するものであることを示したい。そのために本節では、一九五三年のコレージュ・ド・フランス就任講演「哲学をたたえて」を取り上げる。

この講演の序盤で、メルロ＝ポンティはベルクソン哲学を改めて論じている。彼の考えでは、ベルクソン哲学の進展は「印象の哲学から表現の哲学への移行」(EB, 34)として要約することができる。「印象の哲学」とは、前節までの議論の中で描いてきたベルクソンの立場、すなわち行為なき純粹な直観によって実在と直接的に合致することを目指す立場であり、「表現の哲学」とは、これまで記述してきたメルロ＝ポンティ自身の立場のことである。『知覚の現象学』の中では、メルロ＝ポンティはベルクソン哲学を専らここで言う「印象の哲学」として特徴づけ批判するだけだったが、この講演では、ベルクソン哲学のうちに自身の立場である「表現の哲学」に通じる契機を読み取るこ

とによってベルクソン評価を改めようとしていると言える。

メルロ＝ポンティによれば、「表現」の問題に関するベルクソンの洞察が示されている例の一つは、言語に関する彼の議論である。周知のように、ベルクソンは言語を、不断の生成の中でわれわれに与えられている繊細な印象を固定し、空間化してしまうものとして批判していた (e.g. Bergson 1927: 96ff.)。ベルクソンの哲学は「印象の哲学」であるという一般的なイメージは、彼が言語に向けたこうした批判に一つの根をもっている。しかし、ベルクソンは持続を空間化する慣習的で月並みな言語を批判した一方で、「思考の等価物であり対抗物であるような生きた言葉」(EB, 34)の存在を認めていたとメルロ＝ポンティは指摘する⁶⁾。メルロ＝ポンティの考えでは、ベルクソンがこのような生きた言語に言及するとき、問題となっているのは言語だけでなく「表現一般」である。つまり、ベルクソンは、時として言語への反感から「印象の哲学」に引き寄せられたこともあったにせよ、根本的なところでは「自由と精神は、それ自体として存在するために、物

質や身体の中で自分を証言しなければならぬ、言い換えれば、自分を表現しなければならぬ」(EP, 35) へと気づいていた、とメルロ＝ポンティは主張する。

このことを示すさらなる例として、メルロ＝ポンティはベルクソンの晩年の振る舞いを取り上げる。ベルクソンは晩年、カトリックの教義に惹かれ、改宗を切望していた。しかし、反ユダヤ主義が吹き荒れる当時のヨーロッパにおいて、著名な哲学者である自分が改宗することで、ユダヤ人の同胞を迫害するさらなる口実を迫害者たちに与えてしまうと考えた彼は、生きている間は改宗せず、死後遺言によって初めて洗礼を受けた。メルロ＝ポンティにとって、ベルクソンのこの振る舞いは、「表現」の問題に関する彼の深い洞察をまさしく「表現」の実践を通して示すものである。

これまでの議論では、「表現」は〈行為の遂行を通して時間を横断する運動〉という粗略な定式しか与えられていなかった。しかし、この講演の中でメルロ＝ポンティは、自身が考える「表現」が有する極めて特殊な性格を明らかにしている。メルロ＝ポンティによれば、「表現」というものは、表現する者、表現される真理、表現する者がその前で表現してみせるところの他者たちを想定している。表現と哲学の要請とは、これら三つの条件が同時に満たされうることである」(EP, 36)。つまり、固有の意味での「表現」を遂行する者は、自己、真理、他者のいずれの契機も無視したりねじ曲げたりしてはならない。たとえば、主知主義哲学がそうするように、自分が歴史的あるいは社会的状況の中で身を置いている特殊な立場を無視して、誰が語っても同様に真であるような客観的真理を他者たちに示しさえすればそれで事足りるという態度をとるわけにはいかないし、通俗的哲学がそうするよ

うに、自分の保身や利益のために真理をねじ曲げて他者たちの好む事柄だけを語るわけにもいかない。最後に、メルロ＝ポンティがかつてベルクソン哲学をそうみなしていたように、真理を他者たちと共有不可能なものとし、自分の孤独な内面性のうちで真理と接触するだけで満足するわけにもいかない。

キリスト教への改宗をめぐる晩年のベルクソンの振る舞いは、まさしく自己、真理、他者という三つの契機を同時に成立させようとする試みだったとメルロ＝ポンティは解釈する。仮にベルクソンが真理だけを重視していたならば、彼は生きているうちにすぐさまキリスト教に改宗していたことだろう。しかし、彼は当時の歴史的状況の中で自分のような立場に置かれた人間が改宗するという行為が何を意味するか、そしてその行為が他者にどのような影響を与えるかということに無自覚ではいらなかった。しかしまた、彼は自分が真理だと考えるキリスト教への忠誠を捨てて、ただユダヤ人の同胞たちに寄り添うだけでも満足しなかった。彼は死後キリスト教の洗礼を受けたからである。

これは単なる生活上の態度決定であって、哲学と本質的に関係するものではないではないか、と人は問うかもしれない。しかしながら、このメルロ＝ポンティの議論の眼目は、このような問いの背後にある、哲学を生活から切り離なされた営みとみなす先入見そのものを批判することにある。「哲学者と他者たちあるいは生活との関係のうちには困難があり、しかもこの困難は哲学にとって本質的なものである」(EP, 38f.)とメルロ＝ポンティは言う。今日では、哲学者の生活上の行為や態度は哲学的主張の内容とは無関係だとみなされる傾向がある。メルロ＝ポンティの考えでは、こうした傾向をもたらしている

のは、著作を通して思想を表現するという今日広く行き渡った哲学の手続きである。「現代の哲学者はしばしば公務員であり、常に著述家である。著作の中で自分に残されている自由によって、彼は反対説をとることができる。彼が語った事柄は、すぐさまアカデミックな世界に入っていくが、そこでは生活上の選択が弱められ、思考の機会が覆い隠されてしまうのだ」(LP, 39)。しかし、このような見方は、哲学についての歴史上唯一の見方でもなければ、哲学の本質を的確に捉えた見方でもない。

このことを示すために、メルロ＝ポンティはソクラテスの振る舞いを取り上げる。周知のように、アテナイの裁判で死刑判決を受けたソクラテスは、仲間からしきりに逃亡を勧められたにもかかわらずアテナイに残り、毒杯をあおって死んだ。ソクラテスのこの行動のうち、メルロ＝ポンティは哲学的主張の適否を生活とは独立に判断できるという現代的な哲学観とは別の哲学観を見て取っている。メルロ＝ポンティの考えでは、ソクラテスがこのような最期を選んだのは、真理はそれを自分のうちに所有しておけるものでも、紙の上に書き留められ、その言語上の整合性のみによって己を維持しうるものでもなく、彼の生き方全体を通して、言い換えれば彼が他者たちと結ぶ独特の関係を通して表現されなければならないという彼の考えのためであった。つまり、ソクラテスにとって、哲学は生活あるいは他者たちとの関係から切り離せるものではなかったのである。

結論

以上の議論から明らかにになったメルロ＝ポンティの「表現の哲学」の特徴を簡潔にまとめよう。表現の哲学は、主知主義哲学が自明の前

提としている構成された意義の世界を問いに付し、それが成立する以前の沈黙の世界へと遡行する。さらに、印象の哲学がこの沈黙を孤独のうちで体験するだけで満足するのに対して、表現の哲学はこの沈黙を行為を通して他者たちの前で表現することを求める。しかし、ここで言う表現の要求は、どのような行為でも満たすことができるわけではない。表現の要求を満たすことができるのは、自己、真理、他者という三つの契機を同時に成立させようとする特殊かつ困難な行為だけである。そのような行為は、思想を単に言葉で書き表すだけでは実現されず、ベルクソンやソクラテスが試みたように、生活上の態度決定によっても支えられていなければならない。そのような行為こそが、メルロ＝ポンティの考える真正の哲学的実践なのだ。

(1) e. g. Silesi-Borras (2010); 後藤 (2011); 吉川 (2011); Jacobs (2013).

(2) アドは「日常的(quotidien)」や「習慣的(habituel)」といった形容詞を「科学の世界」に配置される「知覚の世界」を修飾する言葉として用いることもある(e. g. Hadot 1989: 346)。しかし、現代の人々が「日常的」かつ「習慣的」に経験しているのは科学の世界だということを考慮すれば、これは誤解を招く表現である。それゆえ、本稿では「日常的」や「習慣的」といった語は専ら科学の世界を修飾するために用い、知覚の世界を修飾する語としては「素朴」あるいは「根源的」といった語を用いる。

(3) 以下で取り上げる『知覚の現象学』の言語論は、佐野 (2019) の序章および第三章でより詳しく論じた。

(4) 『知覚の現象学』の序論で、メルロ＝ポンティは対象の「意義」としか関わらず、それゆえ対象のごくわずかな特徴しか認知しない経験的で二次的な知覚と、対象をそのものとして眺めようとする創造的で原初的

な知覚を区別している (*PhP*, 69)。この区別はベルクソンの言う実践的知覚と遊離した知覚の区別に相当すると考えられる。

(5) 以下で論じる「小説と形而上学」の議論については、川崎 (2018) を参照。

(6) メルロ＝ポンティは、¹⁾で典拠を挙げていないが、たとえば一九四七―四八年のリヨン大学での講義では、同様の趣旨で『笑い』の一節が引かれている (*UAC*, 115)。また『意識に直接与えられたものについての試論』に見られる小説家の言葉についての記述なども該当すると思われる (*Bergson* 1927: 99f)。

参考文献

メルロ＝ポンティの文献

メルロ＝ポンティの著作は以下の略号で表記し、スラッシュの前後に原書と邦訳の頁数を記した。文献が複数巻に渡る場合は頁数の前に巻数を記した。外国語文献からの引用はすべて拙訳である。

PhP : *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976[1945].

UAC : *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Vrin,

2002[1968].

SN : *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1996[1948].

EP : *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1960[1953].

その他の文献

Beauvoir, S. de (1944) *Pyrrhus et Cénéas, réuni à Pour une morale de l'ambiguïté*,

Paris, Gallimard, 2003.

Bergson, H. (1927) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2007.

—— (1938) *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2009.

Jacobs, H. (2013) “Phenomenology as a Way of Life? Husserl on Phenomenological Reflection and Self-Transformation,” *Continental Philosophy Review*, 46, pp. 349-369.

Hadot, P. (1977) « Exercices spirituels », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 19-74.

—— (1989) « Le sage et le monde » dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 343-360.

Siles i Borrás (2010) *The Ethics of Husserl's Phenomenology*, Continuum, 2010.

川崎唯史 (2018) 「メルロ＝ポンティにおける道徳論の試み」『倫理学研究』

第四八巻、一〇一―一二頁。

後藤弘志 (2011) 『フッサール現象学の倫理学的解釈』、ナカニシヤ出版。

佐野泰之 (2019) 『身体の黒魔術、言語の白魔術』、ナカニシヤ出版。

吉川孝 (2011) 『フッサールの倫理学』、知泉書館。

(佐野泰之・中の やすゆき・立命館大学／日本学術振興会)

ハイデガーの〈ひと〉論

高井 寛

はじめに

私たちは他者と共にある。他者たちのあいだに生まれ、他者たちの中で育ち、他者たちと共に暮らしている。ハイデガー『存在と時間』の第二十五節～二十七節は、私たちのこうした「共同存在」としての在りようを説明したものである。しかし、そこでハイデガーが展開した議論は、解釈の難しいものでもある。ハイデガーは、私たちは日常的には他者たちと区別のない存在であり、誰でもない〈ひと〉(das Man)であると述べるのだが、その主張の内実を理解することは容易ではないからである。本稿がこれから試みるのは、ハイデガーの〈ひと〉論の内実を精確に解釈することである^{注1}。

ただし、〈ひと〉を巡る議論はあくまで『存在と時間』の一部であるから、その解釈に際しては同書の他の箇所との整合性が問われることとなる。本稿ではとりわけ、〈ひと〉論に先立つ「周囲世界分析」で示された行為についての分析との整合性が〈ひと〉論解釈にとって問題になり得ることに注目する(第1節)。ところで、〈ひと〉論には一つの有力な解釈方針が既に存在しているが、本稿の見立てでは、その解釈方針では〈ひと〉論の射程を十分に組み尽くすことはできない。

い。本稿では、その主流の解釈方針が抱える問題を指摘し、よりテクストに即した解釈のための要請が存在することを指摘する(第2節)。本稿は最終的に、行為についてのハイデガーの議論を読み直すことで(第3節)、「現存在は〈ひと〉である」という主張の正しい理解が手に入れられることを示す(第4節)。

1. 〈ひと〉論解釈の難しさ

はじめに、〈ひと〉論の解釈の難しさがどこに懸かっているのかを、簡単に確認する。

1. 1 〈ひと〉の支配

ここで『存在と時間』の構成を簡単に確認しておけば、同書第一部は私たちの「日常的な在りかた」を分析している。その過程でハイデガーは「私たちは日常的に「誰なのか」という問いを立て、それに「私たちは〈ひと〉である」という回答を与える。

この回答を理解することの難しさは、「〈ひと〉はいかなる特定の人でもない。総計としてではないが、全員が〈ひと〉である」(27)、

「現存在が存在しているのではない。他者たち（「ひと」）が現存在からその存在を奪い取ってしまった」（126）といった関連する主張から明らかとなる。ハイデガーは、「ひと」という誰でもない匿名的な「他者たちの目立たない支配」（126）の下に私たちは置かれてしまっている、とするのである。

私たちは（ひと）に支配されている。この主張を理解するために解釈者たちが選んできた道筋の一つは、それを「大衆社会批判」のように理解することだったが（注2）、そうだとすれば、そうした解釈はテクスト内的な整合性に問題を抱えてしまうことになる。というのも（ひと）論に先立つ周囲世界分析でハイデガーは、私たちが誰かに操られているのではない一人の行為主体であるとはどのようなことか、を論じていたからである。私たちが各々「自らの存在を問題」とし、各人の「世界」を生きつつ合目的な行為を積み重ねることは、私たちが何かに「支配」されているという主張とは一見して整合しないのである。

1. 2 周囲世界分析

この問題をよりよく理解するために、ここでは簡単に周囲世界分析の内容を概観する。なお、以下に示す見取り図の限りで言えば、それは現代のハイデガー解釈において殆ど共通理解となっている範囲を超えないものである（注3）。

まず、ハイデガーは私たち各人を「現存在」とよび、その基本的な存在様式を「実存」に求めている。形式的にはそれは「自らの存在において自らの存在そのものが問題である」ことを指すが（12）、その意味は、私たちが自分にとって重要性をもつ事柄に重きを置きつつ生

きている、ということに集約される。ある人にとっては、大学教員であることや社会的に立派な人間であることなどが「問題である」。このように「実存」の規定は、自らにとって重要な生・生活の在りように行為者自身が参与することを指す。

他方でハイデガーは、世界の中で具体的に遂行される個々の行為を「配慮的気遣い」と呼ぶ。周囲世界分析では道具の使用が行為の範例として分析されるが、そうした着手点から明らかのように、ハイデガーは私たちの行為を他の存在者（「手許のもの」との関わりにあるものとして一貫して理解しようとしている）。

以上の諸概念を用いて、ハイデガーは次のように私たちの行為を説明する。例えば、ある家具職人がハンマーを用いるとき、職人はそのハンマーを「何かのためのもの」として使用している。職人は、釘を打つためのもの、板を留めるためのものとして、ハンマーを振る。他方でそうした諸行為は、ある全体的な文脈、方向付けのもとで展開される。そこで機能するのが「実存」である。職人は、職人であるという生の在りかたに自らの重要性を賭けており（実存）、ハンマーを振ったりカンナをかけたといった諸行為（配慮的気遣い）は、「自らにとって問題である」その自己の存在を中心に組織化されているのである。このとき、「家具職人である」という自己の存在は、個々の行為の目的でも、諸行為の最終目的でもなく、そこでの一連の行為において行為者が「誰として」行為を積み重ねているのかに関わっている。ハイデガーはその「問題である」次第を、自己の存在を「企投」すること（145）とも呼ぶ。自己の存在を特定の生の在りように「企投」しつつ、私たちは諸行為を全体に導いている。これが、周囲世界分析の示す行為論の概要である。

こうした行為についての描像が「〈ひと〉に支配されている」という主張と相性が悪いことは見て取りやすい。私たちは、それぞれの自己を生き、自分自身を未来へと「企投」している。この事実は、何かの支配を受けることとは両立しないように見えるのである。

2. 規範性解釈

このように、「〈ひと〉論の主張は周囲世界分析の行為論とすぐさま整合しないように見える。けれども、この整合性の問題を解決する有力な解釈が、ハイデガー研究者の間には既に存在する。本稿ではそれを「規範性解釈」と呼ぶが、現代の研究者たちの多くがこの規範性解釈を支持している^{注4)}。しかし、本稿の見立てでは、規範性解釈は「〈ひと〉論の射程を組み尽くすことができない。本節では、規範性解釈の概要を確認したのち、その問題を指摘し、本稿の〈ひと〉論解釈が満たすべき条件を更に明確にする。

2. 1 規範性解釈の概要

本稿が規範性解釈と呼ぶのは、行為に課せられる規範の存在に注目して「〈ひと〉論を解釈する試みのことである。これは、世界の存在者や行為のもつ意味の究極的な源泉を公共性に求めたドレイファスの諸研究 (Dreyfus 1991等) の影響のもと、カーマン (Carman 2003) やサーボン (Carbone 2008) らへと反復・継承されていった解釈方針であると整理できる。そのうち以下で本稿が検討するのは、比較的新しく、また規範性解釈の特徴をよく示す、ルーズの研究 (Rouse 2013) である。

ルーズは、周囲世界分析の議論をよく理解することから、「〈ひと〉

論解釈を開始する。「哲学教師であること」が自らにとって重要である行為者を例にとりつつ、ルーズは、哲学教師として為される諸行為が「社会的な規範の網の目」(Rouse 2013, 420) に囲まれていることに注目する。哲学教師ならば、学生に分かりやすく授業をすべきであり、そのためには効率よく黒板を使うべきである。そこで黒板は、文字を書くべきものであり、叩いて音を出すべきものではない。また、教師は真摯に学生に対応すべきである。これらの「べき」を支配するのは、社会的に共有された規範であるとルーズは主張する。「この社会的な規範が、(…) 人が教師であるためになすべきことの全てを支配している」(Rouse 2013, 420) のであり、哲学教師は、教師として行為するたびその規範に従っているのである。

重要なのは、そうした「教師ならば…のようにすべき」の規範性が、公共的な次元からその効力を得ていることである。「この見解においては、規範性の源泉は熟慮する個人による反省的な自己意識という内的領域にはない。その源泉はその外にある。それは私たちの共有された世界という公共的な領域である」(Rouse 2013, 420)。それが広く共有された規範であるという事実が、公共的な規範(べき)に力を与える。誰かの個人的な思いとは独立に、言わば匿名の「みんな」がそう言っているから、そうすべきなのである。そして今や明らかにように、私たちの行為がこうした「匿名的で公共的な規範」に従っている次第を、「〈ひと〉」による支配としてルーズは解釈する。「〈ひと〉」の概念は、私たちの行為に課せられる「社会規範の機能を指し示すため」(Rouse 2013, 433) に導入されたのである。

2. 2 規範性解釈の問題

以上のような規範性解釈は、周囲世界分析とも整合し、私たちの日常の経験にも即している点で優れた解釈である。しかし、規範性解釈には問題がある。というのもハイデガーは、規範性解釈が考えるよりも遙かに強い主張を〈ひと〉について展開するからである。

現存在が存在しているのではない。他者たちが現存在からその存在を奪い取っている。他者たちの恣意が、現存在の日常的な存在の諸可能性を意のままにしている。(126)

規範性解釈は、ひとがある存在の仕方Sに重きを置いていることを所与のものとしたうえで(例…哲学教師)、Sとしてどのような諸行為を為すべきか、そしてまたそれらはどのように為されるべきか、という社会規範が公共的な匿名性の下に決まっていることを「〈ひと〉の支配」として解釈する。しかし右でハイデガーは、行為者がどのような自己のあり方(S≡諸可能性)へと自らを「企投」するのかという、Sそのものの水準が〈ひと〉の手に委ねられているとしている。ハイデガー曰く、私たちがどこへと自らを「企投」するのは、「〈ひと〉の裁量に委ねられている」(153)のである。

そうだとすれば、規範性解釈は〈ひと〉論の解釈として不十分である。ハイデガーが〈ひと〉の概念で考察しようとしているのは、大工であるなら、教師であるなら、ということとを所与のものとした、具体的な行為に課せられる規則の次元ではなく、私たちがどのように生きることを「問題」だと見なすか、という私たちの自己の存立そのものに関わる次元の問題だからである。

3. 存在できることの行為論

これまでの本稿の議論から、〈ひと〉論の解釈のための二つの基準が取り出された。まず〈ひと〉論は、周囲世界分析と整合していなければならない。次に〈ひと〉論は、単に行為に課せられる規範の問題以上に、私たちの自己の「企投」の水準に関わっている。本稿以降の課題は、これらの条件を満たす適切な〈ひと〉論解釈を提示することである。

3. 1 没入

そのための最初の手掛かりとして、本稿は〈ひと〉の概念と密接に関連する一つの問題に注目する。それは「没入(Aufgehen)」の概念である。例えばある箇所ではハイデガーは、「現存在は配慮的に氣遣われた世界へ没入することにおいて、つまり同時に他者たちに関わる共にある存在に没入することにおいて、自分自身ではない。それでは、日常的な互いに共にあることとしての存在を引き受けてしまっているのは、誰か」(125)と問い、これに〈ひと〉であると答えている。このようにハイデガーは、私たちが〈ひと〉であることを「世界への没入」という事象に結び付けている^(注5)。この「没入」の概念は、ところで周囲世界分析で初めに示された概念であるため、「没入」についての正しい理解を得ることは、〈ひと〉論の解釈にとって明らかに有益である。そこでまず本節では、この概念を糸口としつつ、またこの概念を中心に置いて周囲世界分析を読み直すという課題に取り組む。さて、「没入」の事象の最も簡潔な説明は、次の箇所に見れる。

現存在がさしあたり「自分自身」を見出すのは、それが従事し、用い、

期待し、避けるその当の、ものにおいてであり、つまり、さしあたり配慮的に氣遣われた周囲世界的に手許にあるものにおいてなのである。(119)

先に見た通り、ハイデガーは私たちの行為を二つの水準に分けて説明している。一つは「配慮的氣遣い」であり、これは個々の行為に相当する。もう一つが「企投」であり、これは自らにとって重要性を持つ自己の生の在りかたへと自らを参与させる働きを指す。そして後者が前者の諸行為を導き、関連付け、全体的な文脈をそれらに与えるのであった。上の引用でハイデガーは、日常的な行為の遂行に際して、私たちはもっぱら自分がいま何によって何をしているのか、という点からのみ自己を理解していると述べている。

例えば、仕事場で作業する職人がいたとして、その職人はどのような自己理解のもとで行為しているだろうか。おそらくそれは、「私は今ハンマーを振っている」とか「部品を組み立てている」とかであろう。その職人は、確かに職人として、行為している。しかし行為に熱中するさなかに、「自分は職人として行為している」といったことを意識していることはまずない。これが、「没入」の概念がまず是指している事態である。私たちは、個々の行為を一つずつ成功させることに注力しており、自分が「誰」として行為しているのかという「企投」の水準は、行為者にとってはふつう明示化されてはいないのである。

「没入」がこうした事態を指すならば、それは私たちの日常の経験に確かに適う。しかし、ハイデガーの行為の説明が先に見たように二つの水準から成り立つのなら、ここには微妙な問題が生じる。それは、行為者に明示的に意識されていないものへと自己を「企投すること」は、いったいどのように実現しているのかという問題である。

3. 2 存在できること

この問題は、既存の解釈者たちの「企投」理解を参照することで、より見えやすくなる。これまで解釈者たちは、この「企投」を「実践的アイデンティティ」や「コミットメント」の概念によって理解しようとしてきた^{注6}。しかし、先に見たように私たちが「没入」しており、誰として行為するのかという「企投」の水準が行為者にとって明示化されないままに留まるなら、そうした諸概念は本来あまり解釈に適していない。アイデンティティやコミットメントには、本人にとっての明示性がふつう前提されているからである。

これは、日本の研究者たちが特に注意してきた問題でもある。例えば門脇は、「企投」を「現存在の諸可能性への全面的なコミットメント」(門脇2002,152)として説明しつつ、それは明示的な自己意識ではなく「不確定に企投された可能性」(門脇2002,164)だと付言する。池田もまた、現代の行為者性理論の一つの参照軸であるブラットマンの「計画」(Bratman 2006)とは異なり(池田2011, 86)、ハイデガーの「企投」は行為者に企図されるよりも「世界内存在する限り、課せられているもの」(池田2011,87)だとしている。

こうした、行為者にとって明示化されない「企投」の本性を理解するには、ハイデガーが問題の「企投」を「理解 (Verstehen)」と呼び(143, 144)、ある種の自己理解としてそれを定式化しようとしている点に注目する必要がある。このとき、「理解」の語をハイデガーが説明に導入する眼目は、「理解」という語に「できる」の含意が含まれている点に求められる。曰く、「実存カテゴリーとしての理解において為されうることは、(…) 実存することとしての存在することである。理解のうちに実存論的に存しているのは、存在-*で*なること (Sein-

können)としての現存在の存在の仕方である」(43)。

例えば「彼女はフランス語を理解している」という文は、彼女がフランス語の読み書きや会話ができることを表す。同様に、「企投」という名の自己関係を「理解」として名指すことで、ハイデガーは、私たちが特定の自己の生の在りかたへと自らを参与させ、それを中心にして諸行為を組織立てて実現する在りさまを「存在できること」から特徴づけようとしている。例えば、職人が仕事場で「職人として」行為している、つまり、そこで為される諸々の行為が「一人の仕事人として」の諸行為であると言えるのは、そこでその行為者が仕事人であることができるからである。このようにハイデガーは考えている。

このとき、ある行為者が何かを存在できることは、端的な事実の問題であり、行為者の心の在りかた（反省や自己同一化）に依存しない。その点で、これは「没入」の事象と整合する。職人が気に懸けるのは個々の行為の帰趨のみだが、とはいえ職人は、そこで職人として存在できている限りで、職人であることへと自己を「企投」しているのである。

3. 3 存在できるようにすること

周囲世界分析をこうした「できる」の観点から読み解くことは、重要な視座をもたらす。まず、池田も触れていた通りハイデガーは私たちの「企投」に所与性を認めている。現存在は「(…)自ら自身をそのつとすでに企投してしまっている」(45)のである。この所与性は、問題の「できる」をハイデガーが「できるようにする」から特徴づけていることと関連する。曰く、私たちは「有意義性と親しんでい

る」(87)。「有意義性」の詳しい解釈を展開する余裕は本稿にはないが、ここでは概ね、職人なら職人、貴族なら貴族として振舞うことに関連する諸事情の総体を指していると考えればよい。例えば、貴族であることにとつては、従者との距離の取り方や、服装、食卓の座る位置などが重要性を持つ。そこで「貴族として」の世界の有意義性に「親しむ」とは、自分の立つべき場所、座るべき椅子、身に付けるべき服装、作るべき表情などが学習される過程を指していると言える。部屋に入ったとき、誰の近くの、どの椅子に座り、どのように応対すべきかという、貴族として振舞うために関連性の高いことが理解できるようにする、ということである。

こうした「親しみ」によって、私たちの「できる」は支えられている。貴族として存在することができる行為者は、生まれ落ちた家で自然に育つ中で、また場合によっては「貴族らしくしなさい」という叱責を受けることで、貴族であることができるようになる。このとき、なおその行為者が貴族としての自らの存在へと自己を「企投」していると言えるのは、その行為者がやはり貴族であろうとしているには違いないからである。例えば、従者が自分の前で帽子をとらないとき、半歩後ろを歩くはずの女性が自分の前を歩いているとき、その貴族は狼狽し、状況をただそうとするだろう。それは、貴族として存在することがその行為者にとって重要であり、貴族らしく振舞おうとしていたからである^{注7}。

先に挙げた「企投」の所与性は、以上の文脈から理解可能となる。私たちは、生まれ落ちた国の文化に慣れ親しみ、教育を受け、生きていくだけで、日本人らしく、あるいは男らしく行為するようになっていく。これらは、私たちが望んで企図したことであるよりむしろ、で

きてしまっていることである。私たちが目の前の行為に注力し「没入」しているとき、私たちの行為はすでにそうした「できる」の文脈に従っているのである^{注8）}。

4. 〈ひと〉

前節では、〈ひと〉と「没入」の概念的結びつきを出発点に、周囲世界分析を「存在できることの行為論」として再解釈した。最後に、その成果を基に〈ひと〉論を読み解く。

4. 1 〈ひと〉であることができること

私たちは〈ひと〉である。このテーゼを理解するために考えるべきは、私たちが何を存在できているのか、である。そしてそれを考えることは、私たちがどのような環境で生きている／生きてきたのか、を問うということでもある。というのも、私たちが何かをできるようにするのは、ある特定の環境のなかで学習を積み重ねていくことだからである。

私たちの社会には、道具をはじめとして様々なものがあり、また制度がある。これらの存在者たちは、初めからいわば「自然に」存在していたわけではない。それらは、それらとの適切な関わり方まで含めて、特定の生の在りかたを前提としてデザインされている。例えば幼少期以来与えられ続ける「女の子用／男の子用」の服飾や玩具、公共設備は、全ての人がバイナリーなジェンダーを生きることを前提とする。スーパードーに並ぶ生肉や自宅の調理台は肉食の文化を前提とし、また動物と人間の道徳的地位を厳しく峻別する価値観の下で生きる生活を前提とする。私たちの多くは、そうした環境に親しむことで、バイ

ナリーなジェンダーを生き、さらには女らしく／男らしく生き、平均的な食生活を営む近代人を生きることが、できるようになる。このとき、私たちが「できるようになっていく」生の在りかたは、その社会の中での「ふつうの生き方」と合致することが求められる。

ハイデガーによれば、「現存在が日常的にはそのために存在する〈ひとである自己〉が有意義性の指示連関を分節化している」(129)。私たちを取り囲む存在者は、特定の平均的な生き方を前提にデザインされており、そうした有意義性に「親しむ」ことで、私たち「現存在は〈ひとである自己〉としての自己自身に親しんでいく(…)」(129)のである。

前節の冒頭で確認した、〈ひと〉と「没入」の結びつきの内実は、今や明らかである。私たちは、〈ひと〉としての生を前提にデザインされた諸存在者のもとで上手くやっていくなかで、意図せず〈ひと〉であることができるようになり、また〈ひと〉であるのである。

4. 2 終わりに…ハイデガーの〈ひと〉論

本稿の以上の〈ひと〉論解釈は、〈ひと〉についてのその他のハイデガーの主張とも整合する。まずハイデガーは、私たちは日常的にお互いの行為の帰趨を気に懸け、他者に後れをとらないよう気を揉んでいるとし、それを「隔たりを在ること (Abständigkeit)」と呼ぶ(126)。これは、世界の諸存在者のなかで「上手くやっていくこと」に執心する「没入」とも関連する論点である。そうした「隔たりを在ること」の結果、私たちは「他者たちの支配」(126)を受けることになるとハイデガーは述べるが、その実質は、私たちが誰もがそうであるような「平均的な在りかた」(127)へと自己を「企投」するように

なることである(127)。私たちが自然とできるようになる(なるようにさせられる)のは、当たり前前提されている平均的な〈ひと〉としての在りかたなのである。このとき、この「できるようになる」のプロセスと、「できる」の維持には、不断に「均一化」(127)の圧力が働く。これは、上手くできない／しようとしないう主体に対する社会の側からの絶えざる圧力や排除として実現される。バイナリーなジェンダーを生きたれない／生きない主体や、経済的に自立できない／しない主体は、〈ひと〉びとの社会から排除されることになる。

以上が、本稿による〈ひと〉論解釈である。私たちは、〈ひと〉のために作られた世界に「親しむ」というただそれだけで、〈ひと〉になつていく。それは、私たちが明示的に選んだ生の形ではないが、現にそのように在ることができてしまっているという点で、私たち自身の生、また私たち自身の行為である。このように、〈ひと〉による支配には強要も思想教化も不要である。その事態は、私たち各人の行為者としての自律性(＝「企投」と問題なく両立するのである。以上が本稿によるハイデガーの〈ひと〉論解釈である。

【注】

1) 以下本稿において、特に注釈のない引用は全て『存在と時間』からの試訳である。マックス・ニーマイヤー版単行本(Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 2006)を用い、頁数を引用末尾に示した。また引用中の強調は原著者による。

2) 国内であれば(渡邊2010)や(岡田2007)等が、そうした解釈を採用している。

3) 例えば(Blattner 2006)や(Golob 2014)。(門脇2002)など、入門書か

ら専門書までの多くの研究が、以下本稿第2節に示す限りでは、本稿と同様の解釈を採用している。

4) 現在の〈ひと〉論研究の到達点を示す(Schmid and Tonhauser 2017)でも、〈ひと〉論を読み解く解釈者の多くが、この規範性解釈を受け入れている。5) 〈ひと〉と「没人」を結び付ける記述は他にも複数ある(113-114, 175-176等)

6) 例えば(Golob 2014)や(Pederson 2015)は典型的にそうした解釈を示している。

7) 『存在と時間』第17節は、こうした、行為が阻害されることをきつかけとして自分に何ができていたのかに行為者自身が気づくようになるという経験を論じている。

8) 本稿同様「できる」に注目しつつ周囲世界分析を論じたものに(Figal 2003)がある。

参考文献

- Blattner, W., 2006. *Heidegger's Being and Time*. Bloomsbury.
- Bratman, M., 2006. *Structures of Agency*. Oxford University Press.
- Carman, T., 2003. *Heidegger's Analytic : Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and time*. Cambridge University Press.
- Cerbone, D., 2008. *Heidegger: A Guide for the Perplexed*. Continuum.
- Dreyfus, H., 1991. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. MIT Press.
- Figal, G., 2003. *Martin Heidegger: Zur Einführung*. Junius.
- Golob, S., 2014. *Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity*. Cambridge University Press.

- Pederson, H., 2015. 'Heidegger and on Death and Freedom: The Implications for Posthumanism', in: *Human Studies*, 39:2, 269-287.
- Rousse, S., 2013. 'Heidegger, Sociality, and Human Agency', in: *European Journal of Philosophy*, 24:2, 417-451.
- Schmid, H., and Thonhauser, G., (ed.) 2017. *From Conventionality to Authenticity: Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*, Springer.
- 池田喬 2011 『ハイデガー 存在と行為：『存在と時間』の解釈と展開』、創文社。
- 岡田紀子 2007 『ハイデガーと倫理学』、知泉書館。
- 門脇俊介 2002 『理由の空間の現象学』、創文社。
- 渡邊二郎 2010 『渡邊二郎著作集 第1巻ハイデッガーI』、筑摩書房。

(高井 寛・たかいひろし・国立がん研究センター)

グールヴィッチにおける対象の同一性

——ドラモンドの批判に応答する

田村 正資

0. はじめに

アロン・グールヴィッチによるフッサールのノエマ概念の解釈について、その妥当性が長らく議論されてきた。この主題をめぐる議論の蓄積のなかに、グールヴィッチ「フェレスダール論争」として知られるものがある^{〔注1〕}。ここでは、グールヴィッチのノエマ解釈とフェレスダールのノエマ解釈のどちらがフッサール解釈としてより適切なものであるか、ということが問題となつてゐる。しかしながら、フッサール解釈の妥当性の検討にとどまらない問いを掲げる論者もいる。Smith and McIntyre (1982) や Drummond (1990) らは、グールヴィッチのノエマ理解を、フッサール研究の視点からのみならず、内在的な観点からも強く批判している。そこで本論では、特に Drummond (1990) による批判を取り上げ^{〔注2〕}、その内容を吟味したうえでグールヴィッチのテクストをもとにした応答を行い、その見解の擁護を試みる。

本論の中心的な主題は、グールヴィッチがその独特なノエマ理解のもとで展開する、対象の同一性の意識についての説明である。たとえば、私たちは目の前にある一冊の本について、さまざまな経験を持つことができる。表紙を真正面から見据えたり、開いてなかの記述に目

を通したり、かばんのなかに背表紙の凹凸を探り当てたりする。それらの経験の成立に寄与している感覚的な刺激はまったく異なるものであるにも関わらず、私たちはそれらの経験がいずれも同じ対象についての経験であることに疑問を持たない。このとき、多様な経験を通じて、同じ対象についての意識が成立していると言える。知覚経験における対象の同一性の意識は、認知的に付加されるものではない。それは、二つの経験がなんらかの仕方で類似していたり、共通の要素を含んでいたたりすることをもって、私たちが経験に後から付け加えるものではない。知覚経験において、対象はあらかじめ他の経験のうちにも現れうるものとして与えられている。このような同一性の意識をグールヴィッチがどのように説明しているのか、それが本論の主題である。

本論は次のように進行する。第一節では、対象の同一性の意識に関するグールヴィッチの説明を確認する。第二節では、Drummond (1990) におけるグールヴィッチ批判を検討する。第三節では、グールヴィッチのテクストをもとにこの批判への応答を試みる。最後に、結論と今後の研究の指針を示して、本論を締めくくる。

1. グールヴィッチによる同一性の意識の説明

グールヴィッチによる同一性の意識についての説明は、『構成的現象学の素描』や『意識の領野』といった著作のうちに見出される。議論の見通しをよくするために、本論では主に『意識の領野』(Gurwitsch 2010, 以下 FC) の第四部「現象学的な知覚理論」(FC, 195-298) の議論を扱う^[注10]。

グールヴィッチによれば、個々の知覚経験は、いずれも本質的に一面的なものである。すなわち、知覚経験の対象はつねにあるパースペクティヴから、一面的な現れを介して現前している。同時に、知覚経験の対象は他の面からも現れることができるような対象として経験されている。つまり、知覚経験が一面的なものである一方で、そこで現前する対象はその一面的な現れ以上のものである。このことからグールヴィッチは、知覚経験のうちには、直接与えられているものと、直接与えられてはいないがそこに含意されているものがあると言う。そこで或る現れを或る対象の一面的な現れにしているのは、知覚経験に含意されているものなのである。そこで含意されているのは、同じ対象の異なる現れへの「参照」である(FC, 196)。

対象の一面的な現れの経験に、異なる現れへの参照が含まれていることは偶然な事実ではない。いかなる参照も伴わない現れは、単なる視覚的幻影であって、他の経験においても与えられうるような対象の現れには決してなりえない^[注11]。ところが、経験のなかで構成される対象は、他の経験においても与えられうるような仕方で、つねに一面的に経験されている。参照が含意されることは、対象が他の知覚経験のうちにも現れうるものとして与えられるための条件となっている。

グールヴィッチは、知覚経験において直接与えられている対象の現れと、その経験のうちで参照された他の現れへの参照をひくくめて、「知覚的ノエマ」と呼ぶ(FC, 264-265)^[注12]。

知覚的ノエマは、多様な知覚経験を通じて同定される対象そのものとは異なる。しかしながら、グールヴィッチは、個別の経験を超越する対象それ自体を、無数の知覚的ノエマによって形成される調和的なシステムとみなす。それゆえ、両者が存在論的に区別されているわけではない。個々のノエマは、他の現れを参照することによって、無数のノエマからなるシステムの一部となっている。そうした参照からなる領域のことを、グールヴィッチはフッサールにならって「内的地平」と呼ぶ(FC, 264-265)。

内的地平は、あらかじめはっきりとした仕方与えられていなくてもよい。しかしながら、参照される現れには、一定のタイプ化があらかじめ施されている。自分がよく知らない対象の知覚であっても、たとえばそれが或る構造的なパターンを持った建造物として知覚されている限り、対象の見えない、知られていない側面の現れも曖昧な仕方と参照されている(FC, 266-267)。また、曖昧であるかどうかに関わらず、いま経験されている対象のあらゆる現れが、現在の経験において網羅的に参照されるということはない。同じ対象についての知覚経験が進行するのに合わせて、参照を介して結びついた知覚的ノエマのシステムは際限なく拡張して行く(FC, 207-208)。

グールヴィッチは知覚的ノエマをこのように理解している。そして、最初に確認した対象の同一性の意識の説明も、この枠組みのなかでなされることになる。

2. ドラモンドによるグールヴィッチ批判

前節では、グールヴィッチがどのように同一性の意識の説明を行っていたのか、知覚的ノエマに着目しながら確認した。本節では、この議論に対する Drummond (1990) の批判を詳細に検討する。彼のグールヴィッチ批判は、「時間性」と「多様性」という二つの観点から読み解くことができる。前者は、グールヴィッチの知覚的ノエマにおける、直接与えられているものと地平的に与えられているものの区別に関わる。そして後者は、グールヴィッチによる内的地平の捉え方に関わっている。

2. 1. 時間性

まずは、ドラモンドによるグールヴィッチ解釈を確認しておこう。彼は再三にわたって、グールヴィッチによる知覚経験の分析が「部分-全体」の枠組みに収まっていることが問題だと指摘している (Drummond 1990: 95-98)。^[注6] 前節で論じたように、グールヴィッチによれば、同一のものとして同定可能な対象が個々の経験のなかで与えられているならば、その知覚的ノエマは内的地平を介して、無数のノエマからなるシステムを形成している。このように、グールヴィッチは現れの多様性と対象の同一性の対立を、ノエマと対象それ自体が部分と全体の関係に立っているのだと説明することによって解消しようとしている。部分・全体の関係に基づいて対象を現れのシステムへと還元するグールヴィッチの立場は、「対象とは事物のあらゆる可能な現れからなる (カント的な意味での) 理念」とみなす「現象学的現象主義」である (Drummond 1990: 152)。

グールヴィッチの知覚的ノエマは、もっぱら直接与えられている現

れと他の現れへの参照からなる。現れとほとんど同一視されるノエマが対象の部分であり、ノエマが連なったものが対象それ自体であるとするならば、個別の経験を超越する対象それ自体は、無数の現れからなる理念的なシステムということになる。これが、部分・全体の枠組みから帰結する超越的な対象の理解である。

ドラモンドは、グールヴィッチが分析する「全体」は、本来は時間的な過程であるはずの知覚経験から抽象された静的な構造であると指摘する。だが、同一的な対象の知覚経験は時間的に展開され、統合されていくひとつの過程であるから、その分析は時間的な観点を抜きにしては成立しえない。その理由をドラモンドは次のように述べる。「直接的に与えられるものと地平的に与えられるものの静的な区別、つまり対象の色々な側面やアスペクトの現前と不在についての区別は、時間的に拡張された知覚経験からしか導かれえない」 (Drummond 1990: 15)。これは次のように言い換えることができる。知覚的ノエマのうちに区別された二つの領域、すなわち、直接与えられているものと、可能な他の現れへの空虚な志向との関係は、時間性という観点を抜きにしては理解できない。ドラモンド自身はこれ以上詳細に展開していないが、この主張は次のように理解できるだろう。ひとつの対象を把握するためには、「いま与えられている」現れと、「かつて与えられていた」あるいは「いずれ与えられうる」他の現れが互いに区別できるような仕方では参照されている必要がある。つまり、互いに連なってシステムを形成する知覚的ノエマのあいだには、時間的な様相の差異が見出されなければならない。そういった観点を抜きにしてしまえば、かつて別の仕方では現れていたものと同じものが現在の知覚経験において与えられている、あるいは、いま与えられて

いるものが将来の経験においても別の仕方与えられる、そういう対象の経験を記述することはできない。それゆえ、直接与えられているものと内的地平のうちに含意されるものの区別が成立するためには、諸々の経験を統合してひとつの対象についての知覚過程とするような時間性を想定しなければならない。要するに、対象の経験は「部分・全体」構造に先立って時間的な構造を備えていなければならないのである。

2. 2. 多様性

時間性の議論においては、対象の経験が「部分・全体」の枠組みに先立って時間的構造を備えていなければならないことが指摘されていた。ドラモンドはさらに、グールヴィッチによる内的地平の特徴付けに異議を唱えている。

グールヴィッチにおいて、部分に対する全体としての知覚的ノエマのシステムは、決して現実には与えられることのない理念的な性格を帯びている (FC, 219)。実際、私たちは原理的に有限な経験しか持つことができず、対象のあらゆる現れを実際に経験することはない。それゆえ、この現れのシステム全体が与えられることは決してありえない。しかしながら、その全体の一部分を把握している、という意識を私たちは知覚経験において持つ。実際には与えられることのない全体を、現在の経験を通して把握している。これが、さまざまな経験を横断する同一性の意識である。グールヴィッチはこの同一性の意識を、知覚的ノエマの地平的な参照構造から説明していたのだった。それにしたがえば、同一的な対象を把握する経験において、私たちはもっぱら、直接与えられている現れと、地平的に与えられている他の現れへ

の参照のみを経験していることになる。

しかしながら、ドラモンドは、このような説明は対象それ自体の経験の記述としては不適切であると指摘する。グールヴィッチによる内的地平の記述は、感覚的には与えられない概念的なものや価値的なものが知覚的ノエマのうちに含まれていなければならないことを捉え損なっている。同一的なものとして与えられる対象の経験を論じる際に考慮すべきいくつかの多様性のうち、グールヴィッチは現れの多様性しか考えていない (Drummond 1990: 156)。では、知覚経験において対象それ自体の経験を捉えるために、どのような多様性が考慮されなければならないのか。それは、主として他の経験内容との因果的な関係の多様性であり、また後天的に学習される文化的なコードの多様性といったものである (Drummond 1990: 158)。それらは、決して感覚的に直接与えられるものではないが、地平的に与えられて対象の経験を賦活している。

ところが、なぜ同一的な対象の意識がこうした多様性を伴っていないければならないのかについて、ドラモンドは十分な説明を与えていない。そこで、簡単に彼の議論を補足してみよう。議論の要点は、実際に与えられた現れをいくら寄せ集めても、対象それ自体を構成するのには不十分である、ということだ。グールヴィッチの論じる地平的な参照は、つねに未完結なものにとどまり、閉じた全体となることはない。もし、参照を介して全体を網羅的に把握することが不可能なのであれば、決して実際には与えられることのない全体を構成するため、それを可能にする法則的な把握が必要となる。たとえば、対象それ自体が変化するような場合（別のものと組み合わせたり、分裂したりするなど）を考慮すれば、そうした変化のなかで保持されたり放

棄されたりする同一性の意識は、因果的な関係や文化的な背景のなかで構成されなければならないだろう。さらに、しばしば視覚的なモードに特化して論じられる対象の知覚経験は、冒頭の「本」の例でも挙げたように、複数のモードにわたって生じるものであることも考慮しなければならない。異なるモードの「現れ」が同じ対象についてのものとして与えられるためには、視覚的なものが聴覚的なもの、触覚的なものなどどんな因果関係を取り結んでいるのか、それがどんな触り心地でどんな音を出すのかなどについての、法則的な把握が必要となるだろう。こうした理由から、対象の同一性の意識を説明するためには、現れの多様性以外の要素も考慮しなければならないと考えられる。

3. グールヴィッチによる応答

前節では、ドラモンドのグールヴィッチ批判を「時間性」と「多様性」という観点から整理した。本節では、これらの批判に対し、グールヴィッチのテキストをもとに応答を試みる。

3. 1. 時間性

ドラモンドは、グールヴィッチの分析が部分・全体の図式に収まってしまうことをもって、その分析が時間性を欠いた静的なものになっていると批判していた。しかしながら、『意識の領野』において、時間的な過程としての知覚経験とその動的なプロセスについても詳しく論じられていることをドラモンドは見逃している。

グールヴィッチは、第一節でも検討した『意識の領野』第四部のなかで、知覚経験において与えられる一面的な現れを、時間的な観点か

らも未完結なものとして特徴付けている。私たちが個別の経験を超越する対象を把握しているとき、「個別の知覚経験それぞれがひとつの過程の一段階として、すなわち統一的な過程のうちに組み込まれるものとして経験されている」(FC, 200)。グールヴィッチは、或る対象についての個別の経験が、過去あるいは未来の経験と結びつくような時間的性格をあらかじめ備えていなければならないことを十分認識していた。彼は、参照によって組織される経験の構造のなかに、それ自身で完結することなく、過去や未来の経験と結びついていく時間的性格を見出し、「知覚の現象学的研究においては、静的な観点と動的な観点が互いに補完しあう」(FC, 28)とまで述べている。グールヴィッチのこうした記述は、知覚的ノエマのあいだに「かつて与えられていた」、「いずれ与えられうる」あるいは「現に与えられている」といった時間的な様相の区別を設けることができるかと彼が考えていたことの証拠とみていいだろう^[注7]。対象の同一性の意識を構成する動的なプロセスとして、グールヴィッチは、知覚経験の「相互確証」(FC, 283) について論じている。

相互確証とは、曖昧さを伴って参照されていた現れが実際の経験のうちで与えられることによって、かつてその現れを参照していた経験をより確からしいものにすると同時に、当の経験もまた確からしいものとなることである。参照された現れに過ぎなかったものが、後続の経験のうちで充実されることによって、「同定する総合 (synthesis of identification)」(FC, 283) のプロセスが進行する。「知覚される事物の同一性の意識は、当のシステムを形成する多様な知覚の相互確証を経験することによってもたらされる」(FC, 283)。対象についての個々の知覚経験は、全体としての知覚過程を構成する一段階として与えら

れる。そしてそれらは、連続的な相互確証によって「同定する総合」を遂行し、対象の同一性を構成するとグールヴィッチは考えているのである。

あらためてグールヴィッチのテクストを検討してみると、彼はドラモンドの批判を退けるような説明を提供していることがわかる。グールヴィッチは、「部分・全体」の枠組みを応用しながらではあるが、知覚過程の時間的な性格についても詳しく論じていた。彼によれば、現在の知覚経験はつねに、時間的に伸び広がった未完結な過程の一部として与えられている。だが、たとえこの議論がドラモンドの第一の批判を免れていたとしても、第二の批判を免れるものにはなっていないように思われる。なぜなら、実際に与えられることのない理念的な全体を構成する原理はまだ与えられていないからである。そこで、次は「多様性」の観点からなされた批判への応答を試みることにしよう。

3. 2. 多様性

第二の批判の要点は次のようなものであった。グールヴィッチによる地平の記述には、実際の経験を対象それ自体の把握へと綜合する契機が含まれていない。綜合を達成するためには、現れが多様性とは異なった多様性を地平のうちに包括して考える必要がある。そしてそれらは、決して直接には与えられないが、経験の地平に含まれるようなものだとドラモンドは考えている。

この批判が正しいとすれば、グールヴィッチは対象それ自体の把握を構成するような、現れが多様性以外の契機を一切考えていないことになる。グールヴィッチには確かにそのようなふしがある。しかしな

がら、ドラモンドが述べるような多様性を、グールヴィッチが現れが多様性のうちにすでに含意させていたとしたらどうだろうか。この点を確認して、本論での応答を締め括ることとしよう。

注目すべきは、参照される現れの未規定性である。内的地平に含まれる諸々の参照が一定のタイプ化を施されていなくてはならないとグールヴィッチが考えていた点にはさきほども触れた。このタイプ化はどのようにして行われるのか、それを検討してみよう。参照される現れの未規定性について、グールヴィッチは対象への「親しみ」(FC, 229)が重要な役割を担っていると述べる。

経験のうちに入り込む未規定性の度合いは、対象への親しみの度合いによって変化する(FC, 229)。これは、現在の経験においては空虚な仕方では志向されていても、実際に充実されたことのある現れへの参照であるかどうかによって、参照の内実が変化することを指している。或る対象を眺めるとき、その背面をすでに見たことがあるならば、参照される背面の現れはより規定的なものとなるが、まだその背面を見ることがない対象であれば、参照される現れはより多くの未規定性を含むことになる。しかしながら、こうした特徴付けはいまだ、理念的な対象の未完結性を補完するものにはならない。では、このなかに「親しみ」とは異なる原理を読み込むことはできるだろうか。その望みもかなり薄いように思われる。決定的なのは、グールヴィッチが「未規定性とは規定可能性の謂である」(FC, 274)と述べていることである。内的地平のうちに見出される未規定性が、いずれも実際の経験によって規定可能なものと考えられているのだとしたら、そこに直接的には経験しえないが、全体を構成する原理となりうるような多様性が入り込む余地はない。

残念ながら、『意識の領野』及びその補遺として読むことのできる遺稿『周縁的意識』のうちに、上述の批判に応じるような議論を見つけることはできないように思われる。それゆえ、私たちがグールヴィッチのテキストをもとにドラモンドの批判に応答できるのはここまでということになるだろう。

4. おわりに

以上が、グールヴィッチのテキストをもとにしたドラモンドへの応答である。グールヴィッチはドラモンドによる批判の一部を退けることはできるが、すべての批判を免れることはできない、というのが本論の結論である。しかしながら、グールヴィッチに代わって、その議論を修正するためのオプションを提示することはできる。それは、ドラモンドによる批判の前提である「因果性のような法則的な多様性が経験のうちで直接与えられることはありえない」(cf. Drummond 1990: 156) という考えを退けることである。

もしかりに、ドラモンドが言うように、知覚経験の内的地平には決して直接には与えられない因果性のような法則が含まれていると認めるならば、次のように言わなければならないだろう。そうした法則は、カント的なアприオリとしてあらかじめ認識の枠組みをなしているか、あるいは諸々の経験を通じて二次的に構成されているかのいずれかである、と。前者であれば、もはや因果性の構成などは問題にならない。後者であれば、知覚経験の一次的特徴として対象の同一性の意識を認めることは困難になるだろう。

しかし、だからといって現象学的に対象の同一性の意識を構成する課題が放棄されねばならない、ということにはならない。さきのよう

な二者択一を離れて、グールヴィッチの枠組みを整合的に解釈しながらドラモンドの批判を退ける可能性がまだ残されている。それは、因果性のような法則や概念的なものが直観的に与えられるのだと考える道である。グールヴィッチによる構成的現象学の延長線上で、このような立場を突き詰めて検討することが今後の課題となることに触れて、本論を締め括ることしよう。

5. 注釈

[注1] Marcelle (2010) は、Follesdal (1969) に端を発するこの論争史を手際よくまとめている。Marcelleはそのなかで、長く対立させられてきたグールヴィッチとフェレスダールの立場は両立するものであると結論付けている。

[注2] Drummond (1990) のグールヴィッチ批判に言及している最近の文献には Barber (2018) などがある。しかしながら、その記述はドラモンドの主張の確認にとどまっている (Barber 2018: 282-283)。

[注3] 『構成的現象学の素描』での議論については、國領 (二〇一八) が事物の統一性という観点から論じている。

[注4] 知覚される対象が持つ特徴は、直接与えられている現れに還元できるものではない。McKenna (1981) はこの論点を「現出的不十全性 (apparential inadequacy)」と呼び、グールヴィッチ＝フェレスダール論争にも言及しながら詳しく論じている。

[注5] グールヴィッチのフッサール解釈が論争的であったのは、理念的な意味として定義されるノエマを、知覚的な与件としても扱うことができる点にある。Dreyfus (1972) は、グールヴィッチが知覚的ノエマを感覚的な現れと同一視していると考え、ノエマを感覚的には決して

与えられない抽象的な意味として解釈するFøllesdal(1969)との対立を指摘した。これをきつかけとして、両者の立場の対立が広く議論されるようになる。

[注6] Smith and McIntyre (1982) もまた同様の点を取り上げて、ゲールヴィッチの理論的矛盾を指摘している。ゲールヴィッチはフッサールにない、ノエマを理念的な意味の次元に属するものと考えている。だが、知覚的ノエマと対象の関係を部分・全体の枠組みのなかで理解しようとする、全体としての対象それ自体が実在していないのにも関わらず、その部分である知覚的ノエマが経験のうちで与えられる、という矛盾が生じる (Smith and McIntyre 1982: 158-159)。このような仕方では対象とノエマの関係に内在する矛盾を暴こうとするならば、ゲールヴィッチが対象の実在性をどのように考えているかまで考慮に入れる必要があると思われるが、その点に関して彼らの議論は不十分であると思われる。本論でとりあげる Drummond (1990) は、彼らの問題意識を引き受けつつ、異なる仕方ではゲールヴィッチを批判している。

[注7] ゲールヴィッチによる時間性の議論は、遺稿となった『周縁的意識』のうちにも見出すことが可能 (Gurwitsch 2010: 459)。

6. 参考文献

- Barber, M. D. (2018), "Schutz and Gurwitsch on Agency," *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, edited by Zahavi, D., Oxford University Press, 268-285.
- Dreyfus, H. L. and Dreyfus, S. E. (1972), "The Perceptual Noema: Gurwitsch's Crucial Contribution," *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, edited by Embree, L., Evanston: Northwestern University Press, 135-

170.

Drummond, J. (1990), *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Springer.

Føllesdal, D. (1969), "Husserl's Notion of Noema," *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 20, 680-687.

Gurwitsch, A. (2010), *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973): Volume III*, edited by Richard M. Zaner and Lester Embree, Springer (*The Field of Consciousness*, 1-409; *Marginal Consciousness*, 412-537)

國領佳樹 (二〇一八)「メルロ＝ポンティの『実在論的現象学』」「メルロ＝ポンティ研究」二二号、六一―七八。

Marcelle, D. (2010), "The Great Gurwitsch-Føllesdal Debate Concerning the Noema: The Connection of the Conceptual to the Perceptual," *Phenomenology 2010 Volume 3*, 292-316.

McKenna, W. (1981), "The "Inadequacy" of Perceptual Experience," *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 12 No. 2, 125-139.

Smith, D. W. and McIntyre, R. (1982), *Husserl and Intentionality*, Springer.

(田村正資・たむら ただし・東京大学)

時間の弁証法

——フッサール『時間講義』をめぐるピカールとデリダ——

松田智裕

はじめに

フランスにおける『内的時間意識の現象学』（以下『時間講義』）の受容史を考えるうえで避けてとおることのできない哲学者がいる。イヴォンヌ・ピカール（一九二〇—一九四三）である。メルロー・ポンティとジャン・ヴァールのもとで哲学を学んだ彼女は、一九四一年に「フッサールとハイデガーにおける時間」と題する論文を執筆し、これは彼女の死後、ヴァールの手によって雑誌『デウカリオン』の創刊号（一九四六年）に掲載される。この論文の主な目的は、フッサールの『時間講義』とハイデガーの『存在と時間』を比較検討にあり、とりわけ『時間講義』のなかに「時間の弁証法（*dialectique du temps*）」の問題を読み取るという彼女の着想は大きな反響を呼んだ。後にレヴィナスは、ピカールの論文が「メルロー・ポンティやリクール、デリダの読み方を予示している」^①と述べることになる。

ピカールはデリダの思想形成にも大きな影響を与えた思想家として近年注目が集まっている^②。事実、デリダは一九五三—一九五四年の学位論文『フッサール哲学における発生の問題』（以下『発生の問題』）のなかでピカールの論文を援用し、フッサールの『時間講義』

を「弁証法」の視点から読み解こうとしている。こうして、彼女の論文は初期デリダのフッサール解釈の着想源として位置づけられつつあるが、その一方で「弁証法」をめぐる両者の視点や立場の違いは必ずしも明確ではない。そこで本論文では、ピカールとデリダにおける「時間の弁証法」の概念の現実を「時間意識と客観的時間の関係」の問題との関連から検討することで、『時間講義』を経由して両者がそれぞれどこへ向かおうとしたのかを考察する。

1 「時間の弁証法」をめぐるピカールとデリダ

まず、議論の方向性を明確にしよう。ピカールもデリダもともに「時間の弁証法」という用語を用いているとはいえず、両者では着眼点も強調点も異なるため、想定されている事柄にはかなりの違いがある。その一因として、先行研究ではフッサールとハイデガーへの態度の違いが挙げられることがある。

論文「フッサールとハイデガーにおける時間」の主眼は、「今の流れ」という通俗的な時間表象へのハイデガーの批判から、意識流を基軸に時間意識の分析を進めたフッサールの時間論を擁護することにあ

る。ピカールによれば、フッサールは意識流をとおして、原印象・把持・予持が相互に連動し、多様化しながらもひとつの連続体として統一される「創造的な総合」(THH, 18)としての時間を思考したのであり、この点で彼の時間論は「今の流れ」という通俗的な時間表象に対するハイデガーの批判に収まらない射程をもつ。他方で、現存在の脱自的な時間化のなかに本来性への移行を見るハイデガーの試みは、現存在の隠れた本質を抽出しようとする「一種の純化作業」(THH, 10)であり、ここから彼女は、意識流を多様化と統一からなる時間のプロセスとして思考するフッサールのほうが、時間の記述としては真正だと考える。こうしたピカールの解釈について、デリダは「フッサールにおける時間性の弁証法的特徴を適切に強調している」(PG, 123n39)と高く評価している。ただし、彼女のハイデガー解釈については、「弁証法を時間性の存在論ないし存在の時間性のなかに基礎づける」(ibid.) ハイデガーの試みが正しく理解されていないと疑念を呈している。ラウル・モアティによれば、彼がこう述べた背景には、ハイデガーに依拠して「フッサール現象学の改造」を行うという問題意識があったからだという³⁾。この見解にしたがうなら、ピカールがフッサール時間論の枠組みのなかで弁証法を思考したのに対し、デリダはハイデガーの側からフッサール時間論を再考すること、⁴⁾「時間の弁証法」を思考しようとしていたことになる。

では、ピカールとデリダの立場の違いはフッサールとハイデガーに対する態度の違いに集約されると考えるべきなのだろうか。そうは思えない。たしかに、『発生の問題』のなかでデリダはピカールに対して、『存在と時間』の試みを正當に評価していないと反論している。しかし、これだけでもって、デリダがハイデガー的な視点に立って

フッサールを読み直そうとしていたことにはならない。なぜなら、デリダにおいて「時間の弁証法」はあくまで「時間性の現象学の掘り下げ」(PG, 256)として提示されているからである。つまり、彼にとって弁証法は『時間講義』のなかに潜む本質的な問題なのであり、これを踏まえるなら、「時間の弁証法」をめぐるピカールとデリダの違いもフッサール・ハイデガーに対する態度の違いとしてではなく、フッサール解釈の戦略の違いとして説明されるべきだろう⁴⁾。

ところで、「時間意識と客観的時間の関係」の問題は、ピカールとデリダにおける弁証法概念の差異を測るための有力な手がかりとなるように思われる。周知のとおり、『時間講義』は、意識の内在的時間がいかにして客観的時間を構成するかを記述することを主眼とするが、これはピカールとデリダにとって重要な論点になる。事実、ピカールは時間意識のなかに弁証法の構造を見た後、縦の志向性と横の志向性という主題をとおして時間意識と客観的時間の関係を考察し、そこから意識と事物の「サンクロニスム (synchronisme)」を問題にしようとする。他方でデリダは、彼女の解釈を踏まえて時間意識のなかに弁証法の構造を見いだしつつ、受動的総合やヒュレーの問題を経由して時間意識と客観的時間の関係をとりあげ、そこに「歴史的生成 (genèse historique)」の契機を見ようとする。つまり、ピカールとデリダは、時間意識のなかに弁証法を読み取るという点では立場を共有しながらも、「時間意識と客観的時間の関係」に関しては、異なる方向へと向かうのである。では、ここから浮かびあがる両者の差異をどう考えるべきか。

以下ではまず、ピカールの『時間講義』解釈を確認しながら、彼女が「時間の弁証法」と「時間意識と客観的時間の関係」をどう捉えて

いたのかを考察し（二節）、次にこれらの問題についてのデリダの見解を検討することにした（三節）。

2 意識の時間と事物の時間のサンクロニスム

ピカールは、『時間講義』のなかでフッサールが語った「時間野（Zeitfeld）」の問題に注目している。「時間野」は個々の今がそれぞれ過去と未来を「時間の庭」として有するという厚みある現在を指すが（vgl. Hua. X, 35f.）、彼女はこれを「現前野（champ de présence）」と言い換えたうえで、そこに弁証法の問題を読み取り、「時間意識と客観的時間の関係」を問題にする。そこで議論の前提としてまず、どのような点で現前野が弁証法の構造をもつのかを、（1）原印象と把持の相互媒介、（2）未来、（3）多様性と統一の総合としての時間、の三点を中心に簡単に概観しておきたい。

（1）周知のとおり、原印象は把持的変様が始まるための「源泉点」（Hua. X, 29）だが、ピカールによれば、それは把持から隔絶した純粹な今ではない。『時間講義』で語られるように、原印象は「それだけではなにもでもありえない抽象物」であり、「非今と連続的に媒介しあう」からである（Hua. X, 40）。ピカールの考えでは、このことは、原印象と把持の相互媒介的な関係性を示している。原印象は把持的変様の起点ではあるが、それが今として現れるのはそれが「まったく連続的な仕方で行先する諸瞬間と結びつくことで今であることをやめる」（THH, 17）からである。つまり、原印象は把持の起点でありながら、把持との関係においてはじめて今たりうるものであり、この点で両者は「互いを要求しあい、生みだしあう」（THH, 18）。こうして彼女は、原印象と把持の相互媒介を現前野のなかに見る。

（2）現前野の問題はまた、「フッサールが現在に素朴な特権を与えていない」（THH, 19）ことの証左である。現前野において意識は、以前の今に向かう過去志向をもつとともに新たな今に向かう未来志向（予持）をもち、彼女は予持が「到来しつつあるもの（…）」について、ありありと構成され統一されたあらゆる意識の渴望（avidité）（THH, 20）であると考えている。この点で、ハイデガーと同様、フッサールにおいても未来は大きな位置を占めるが、前者が将来から出発して時間化を思考したのに対し、後者の場合、不断に発現する新たな今を志向する現在から出発して未来は思考される⁶⁾。

（3）さらに、こうした未来の身分は、意識流が多様性と統一の総合であることを示している。『時間講義』の第三八節で語られるように、原印象は意識の流れのなかで次々と産出されるが、これらはそれぞれ「かつての原感覚、かつての今意識の経過様態の連続的な系列」（Hua. X, 78）をもつ。つまり、新たな原印象の産出と以前の今の把持系列は一緒に共在しているのであって、ピカールによれば、ここにあるのは、新たな今の出現と過去への沈降が同居する「同時性（simultanéité）」である⁶⁾。これによって、各々の今が把持されることでひとつの連続体として統一され、不断に新たな今が産出されるに依拠してそのつど多様化する「連続と非連続、多様性と統一の総合」（THH, 25）としての時間が問題となる。

このようにピカールは、現前野のなかに原印象・把持・予持が相互に連動する弁証法的な時間のプロセスを見ている。では、これらの議論は「時間意識と客観的時間の関係」とどう関わるのか。彼女は、縦の志向性と横の志向性を取り上げながら、この問題を考察している。

周知のとおり、『時間講義』において縦の志向性と横の志向性は

「把持の二重の志向性」として提示される。前者は多様な時間客観に向かう意識側の諸々の作用を、把持をとおしてひとつに統一する意識の自己構成を指すのに対し、後者はそれら客観をひとつの連続体に統合する対象の統一を指す (vgl. Hua, X, 83)。この二つの志向性について、ピカールがまず注目するのは横の志向性である。横の志向性は「超越的な諸客観の総合的で構成的な結合」(THH, 27) を示しているが、彼女はこの志向性が客観の時間の構成と不可分である点に注意を促している。フッサールにおいて、横の志向性は「外的把持」とも呼ばれ、この把持は多様な現出をとおして同一の対象を志向することで、「客観的時間を構成する」(Hua, X, 118)。ピカールによれば、こうした「様々な継起的現象を横切つて、同定されうる理念的統一」(THH, 27) が客観的時間であり、横の志向性の「横 (quer/ transversal)」とつう言ひ回しも、多様な現出を「横切つて (a travers)」同一の対象が現れるという特徴に由来する (cf. THH, 27)。

もっとも、ピカールによれば、フッサールは横の志向性を対象の側に、縦の志向性を意識の側に振り分けることで、これら二つの志向性を互いに無関係な二つの秩序と考えたわけではない。『時間講義』で語られるように、縦と横の志向性は「ひとつの同じ事象の二つの面のように互いに絡みあう」(Hua, X, 83)。この一節に依拠して彼女は、フッサールの課題が、縦の志向性と横の志向性の相互関係をとおして時間意識と客観の時間が互に対応することを示し、それによって「いかなる仕方でも認識は存在に達するのか」(THH, 28) という古典的な問いに答えることにあったと考える。

では、縦の志向性と横の志向性、時間意識と客観の時間はどう対応しているのか。ピカールが着目するのは、『時間講義』第四三節およ

び補遺 X である。そこでフッサールは、意識の内在的な時間と客観的時間の対応関係を、「呈示 (Darstellung)」という観点から考察している。それによれば、多様な時間位相をもつ個々の意識はそれに対応する個々の現出の時間位置を呈示し、そして多様な時間位置をもつ個々の現出はそれに対応する事物の時間位置を呈示している。こうして、「現象学的時間の充実されたそれぞれの点とともに、充実された客観的時間の点が呈示される」(Hua, X, 93)。こうした意識の内在的時間と客観的時間の対応関係を踏まえるなら、両者は互いに合致するはずである。この一連の議論のなかにピカールは、意識の時間と客観的時間とが互いに連動する「共時間性 (contemporanéité)」を見ている。彼女の考えでは、「内在の時間と超越の時間は、いわば相平行する二つの線のうえで同じ速さで流れていく」(THH, 34)、つまり意識の時間と客観の時間は相互に同じリズムで進展していく。それゆえ、問題なのは、「知覚にしか妥当しない法則」を事物の時間に押しつけるのではなく、時間意識と客観の時間という「異なる二つの次元に同じ法則を見いだすこと」(ibid.) である。したがって、ここでの客観的時間は、時間意識と相關する内在的な時間客観 (現出) と対応関係にある事物の時間を意味する⁽²⁾。

こうしてピカールは、『時間講義』における「呈示」の問題に、事物の時間が「私の意識、あらゆる意識のそれでもあるような根本的なリズム」(THH, 35) にあわせて進んでいく場面を見てとる。彼女によれば、そこにあるのは「純粹意識の原初的な時間と時間を共にする [synchrone] 様々な客観の時間」(THH, 36) としてのサンクロニスムであり、それはまた「第二の種類の同時性」(ibid.) をも示している。「第二の種類」というのは、先に確認したような新たな今の出現と過

去への沈降が共在する現前野の「同時性」とは違い、時間意識と客観的時間が同じリズムで進展するという「共時間性」という意味での「同時性」である。このように、意識と客観が「共時間性という形式のもつて」(ibid.) 同じリズムで進展する時間が、ピカールにおける『時間講義』の弁証法的解釈の帰結となる。

3 ヒュレー、受動的総合、歴史的生成

以上を踏まえ、次にデリダの『時間講義』解釈の検討に移ろう。『発生の問題』のなかで彼は、ピカールと同じく、「この理念的な今もまた非今から完全に異なったものではなく、非今と連続的に媒介しあう」という『時間講義』の一節に依拠して、「それゆえ、根源的に構成的な今は〔…〕「非今」との連続性においてしか絶対的ではない」(PG, 123)と述べる。その直後にピカールの論文への参照が促されていることからして、デリダは、原印象と把持の弁証法的な関係については、彼女の解釈を踏襲していると言えるだろう。

とはいえ、原印象と把持の弁証法を糸口としながらも、デリダはピカールとまったく異なる方向へと進む。というのも、『発生の問題』において彼は、原印象と把持の相互媒介を「受動的に受けとられる「ヒュレー的与件」」(PG, 121)に結びつけているからである。つまり、彼は「時間の弁証法」を受動的総合やヒュレーといった主題との関係で考察しており、このような観点から「時間意識と客観的時間の関係」が取り上げられることになる。そこで以下では、受動的総合とヒュレーを中心にデリダの議論を追っていくことにしたい。

まず彼が着目するのは、原印象の身分である。周知のとおり、原印象はそれ自身で自発的に産出される感覚与件であり、この与件は意識

の産物ではなく、「意識とは異なるところで生成したもの、感受されたもの」(Hua. X, 100)である。これを意識は、今位相として措定することで生氣づける (beselen)。ところで、『時間講義』の補遺Vのなかでフッサールは、統握による生氣づけの作用と感覚与件が同時に生じるのか、それとも、統握作用が働く前に感覚与件はすでに構成されているのかと問う (vgl. Hua. X, 110)。この問いに対して彼は、統握が始まる前に感覚与件は構成されており、「統握が始まるときには感覚与件の一部はすでに経過しており、なんとか把持的に受け取られているにすぎない」(ibid.)と考える。

こうした議論を受けて、デリダは「フッサールによって一五年後に着手される受動的発生の問題がすでに告げられているのではないか」(PG, 121)と問うている。彼によれば、上述の議論において問題となるのは、統握の生氣づけに先立って「すでに総合されている客観そのもの」(PG, 122)であり、それゆえ、それは意識の生氣づけ作用の素材となる非志向的な基体 (substrat) である。もともと、それは意識を超越する実在的・物質的ななかではなく、意識に内在しながらも「志向性によって生氣づけられるに先立って、すでにひとつの体験」(PG, 123)であり、統握を支える「構成的な原動力そのもの」(ibid.)である。デリダは、統握の生氣づけによる対象構成を「現象学的にアプリオリな総合」と、そして受動的な次元で生じる対象構成を「存在論的にアプリオリな総合」と呼んだうえで (cf. PG, 120)、把持を媒介として示される感覚与件の問題のなかに受動的総合の萌芽を見る。

ところで、彼はヒュレーの問題をめぐって、「現象学的な根源性は自分ではないものとの弁証法的な関係を保っているのではないか」

(PG, 121)と問うている。ここで「現象学的な根源性」は意識の統握作用を指し、「自分ではないもの」は意識とは異なるところで生じる感覚与件を意味する。つまり、デリダが問題にしているのは、統握作用と感覚的ヒュレーとが本質的に相互的な関係性(弁証法)のうちにあるとういことである。一方では、ヒュレーの与件は意識によって生気づけられることで、意味付与された対象として現れる。他方で、ヒュレーがノエスノエマ関係に先立つてすでに構成されているからこそ、意識はそれに意味付与することができる。言い換えれば、統握の作用とヒュレーは互いに補完しあう関係にあるのであり、デリダによれば、これは「現象学的にアプリアリな総合」と「存在論的にアプリアリな総合」とが共属関係にあることを意味する(cf. PG, 121)。

デリダは、この共属関係を「根源的時間と客観的時間の総合」(PG, 123)とも呼んでいる。ここで統握作用とヒュレーの相互関係は、内在的時間と客観的時間のそれへと置き換えられているわけだが、なぜヒュレーは客観的時間に結びつくのか。『発生の問題』のなかで彼は『経験と判断』第三六節を参照しながら、この問題を考察している。フッサールによれば、自我の意味付与作用の基盤には、あらかじめ与えられている感覚の場があり、そこでは多種多様な個物が共存している。時間意識はそれらをまとまりある持続統一として直観するが、そのためには多様な個物が受動的にあらかじめ統一されていなければならない(vgl. EU, 182f.)。受動的になされる多様な個物の時間の統一は、「知覚体験の主観的な時間の対象の意味と共属する客観的時間」(EU, 183)における統一であり、ここでは、時間意識による能動的な構成に先立ち、多様な対象がまとまりある統一として端的に与えられている。デリダによれば、ここで問題なのは「意識が必要とし、あら

かじめ構成されたものとして意識に現れる客観的時間」(PG, 200)である。それゆえ、客観的時間は受動的にすでに統一されている多様な感覚と不可分なのであり、ここから彼が、「時間意識と客観的時間の関係」を意識の意味付与の時間とそれに先立つて構成されている感覚与件の時間との相互関係として捉えようとしていることがわかる。

デリダによれば、フッサールにおいて客観的時間は世界や間主観性の問題と不可分でもある。『経験と判断』において語られるように、「客観的時間、客観的な存在、客観的なものというあらゆる存在者の規定は、私にとつての存在というのみならず、他人にとつての存在でもある」(EU, 184)。そのため、意味付与に先立つ感覚の場を問うことは、個々の主観的活動が営まれる場としての世界を問うことでもある。もともと、デリダの考えでは、この世界は意味付与に先行する實在的な基体であると同時に、「そこに基礎をもつ様々な明証性の無限性」に開かれている可能性」(PG, 186)でもある。フッサールによれば、世界は個々の主観的活動の歴史的連鎖のなかでそのつど規定されており、今後も無限に規定されるだろうという可能性の地平そのものである(vgl. EU, 46)。ゆえに、世界には過去の活動の連鎖のなかで生じた様々な形成物が沈殿しており、デリダによれば、これは前もって与えられる世界の時間形式である客観的時間が「自我がその唯一の源泉ではないところの歴史的生成によって弁証法的に産出される」(PG, 201)と云うことを示している。ここで、歴史的生成が弁証法的な産出の運動とされている点に留意しよう。一方で、世界は個々の主観的活動の歴史的・間主観的な連鎖のなかでそのつど規定されることによって現れる。他方で、それらの活動はそれに先だつてすでに与えられている基体を起点とする。つまり、デリダにとつて「歴史的

生成」とは、主観と世界が互いに互いを生みだしあう運動であり、この点で、彼は「時間の弁証法」をフッサールの発生的歴史の問題にっ
なげて思考していると言えよう。

4 結論

まとめよう。ピカールは『時間講義』で語られる時間野（現前野）
のなかに原印象と把持の相互媒介や同時性の構造を見てとり、さらに
縦の志向性と横の志向性の関係を経由することで、「時間意識と客観
的時間の関係」を意識と事物の「サンクロニスム」として思考してい
た。これに対し、デリダはピカールの解釈を踏まえつつも、そこから
統握作用に先立つヒュレーの契機を強調した。そして、それを客観的
時間や世界、間主観性の問題に結びつけることで、統握と感覚与件、
意識と實在、自我と世界とが相互に作用しあう歴史的な生成を思考し
ようとした。ここから、「時間の弁証法」をめぐる両者の差異を次の
ように整理することができる。(1)フッサール解釈という観点から見
るなら、ピカールがあくまで『時間講義』の枠組みのなかで弁証法を思
考しているのに対し、デリダは後期フッサールの発生的現象学の視点
を『時間講義』に投影する仕方であることを思考している。(2)「時間の弁
証法」概念の内実という点では、ピカールにとってそれは同じリズム
で進展する意識と事物の二つの時間性の綜合の働きを指すのに対し
て、デリダにとってそれは、自我・實在・世界が相互に生みだしあう
場としての歴史的な時間化であり、「時間と歴史」の問題と不可分で
ある。

このことは、フランスの現象学受容におけるデリダの位置づけを再
考することにもつながるだろう。一般にデリダのフッサール解釈は、

メルロ＝ポンティやレヴィナス、リクールではなく、カヴァイエスと
タオの影響のもと、フッサールにおける理念の問題を軸に弁証法の契
機を強調するものと考えられる傾向にある⁽⁸⁾。しかし、これまで確認
してきたように、デリダにとって弁証法は、理念だけでなく、ヒュ
レーや受動性、世界といった主題とも緊密に結びついている。とすれ
ば、初期デリダの弁証法思想はまずもって、フッサールの発生的現象
学を独自に捉え直すという試みであり、理念の問題もヒュレーや受動
性、世界といった主題と同様に、こうした捉え直しの途上で焦点があ
てられたと考えることができるだろう。そして、それを試みる際に、
彼が大きく依拠していたピカールがメルロ＝ポンティの教え子にあた
る哲学者であることを鑑みれば、デリダと先行世代の関係図式もこれ
までとは別の仕方で問い直す道が開かれる。それはまた、彼の思想形
成を考えるうえで不可欠な作業でもあるだろう。その詳細について
は、稿を改めて論じることにはしたい。

略号

『フッサール全集 (Husserliana)』からの引用は、Huaの略号とともに巻
数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で本文中に記した。その他の著作
からの引用は、以下の略号とともに頁数を本文中に記した。

EU: Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Felix Meiner, 1972.

PG: Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*
[1953-1954], Paris, PUF, 1990.

THH: Yvonne Picard, « Le temps chez Husserl et chez Heidegger » [1946], rééd.
Philosophie (no 100), Paris, Minuit, 2009, p. 7-37.

注

- (1) Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949], 2^e éd., Paris, Vrin, 1967, p. 156n2.
- (2) この点については Daniel Giovannangeli, *Figure de la facticité*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2010, p. 99-122を参照。
- (3) Cf. Rıoual Moati, *Derrida et le langage ordinaire*, Paris, Hermann, 2014, p. 38n48, 39n49.
- (4) 『発生の問題』のなかでデリダは、弁証法を問題にする哲学的立場を「存在論」と呼んでいるが、彼は自らの存在論をハイデガーのそれから区別しており (cf. PG, 257n8)。ここから、彼にとって存在論はフッサール現象学の徹底化として提示されていると考えられる。かつて筆者は彼の存在論を、『時間講義』で語られる「自己現出」や「反省」の問題との関連から検討することで、ピカールとデリダの関係を考察したことがある——松田智裕、『弁証法、戦争、解説 前期デリダ思想の展開史』、法政大学出版局、二〇二〇年、三五七九頁。なお本論文は、これと一部重なる内容もあるが、後述する「時間意識と客観的時間の関係」という視点から『時間講義』をめぐる両者の関係を改めて再考するものである。
- (5) この点については、以下の文献が詳しい。—— Cf. Daniel Giovannangeli, *Figure de la facticité*, op. cit., p. 112f.
- (6) ここでの「同時性」が、フッサールの言う意味での「同時性 (Gleichzeitigkeit)」でないことに注意されたい。ピカールは「同時性」を『時間講義』第三八節で語られる「いちどきに (Zugleich)」や「一緒に (Zusammen)」と同義で用いている (THH, 17n37, 25n62)。
- (7) こうした彼女のフッサール解釈は、『知覚の現象学』において空間的共存と時間的継起の総合を時間野 (現前野) のなかに見たメルローポンティ

を想起させる議論である。—— Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1976, p. 315. 「フッサールとハイデガーにおける時間」は『知覚の現象学』の刊行以前に執筆されているため、彼に対する言及はないが、ピカールがメルローポンティの弟子にあたることを考慮すれば、サンクロニスムの問題も彼の影響下で得られた着想であると考えられることもである。

- (8) この点については、以下の文献が詳しい。—— 荒金直人、「デリダの『発生の問題』に於ける弁証法」、『フランス哲学・思想研究』第九号、日仏哲学会、二〇〇四年、一六〇頁。

(松田智裕・まつだ ともしろ・立命館大学)

ハイデガー『存在と時間』における「時間性への世界時間の帰属」について

峰 尾 公 也

序

ハイデガーの『存在と時間』に捧げられた膨大な数の先行研究のなかで「世界時間 (Weltzeit)」という主題に光を当てたものは稀である。現存在の存在の意味を時間性^①として明らかにしようとする同書の暫定課題を軸として見た場合に、時間性からの通俗的時間概念の派生の架橋という役割を担う世界時間の分析は周辺の課題にすぎないという外観が生じるためであらう。これに対して、世界時間に多少なりとも注意を向ける論者たちは、それがハイデガーの時間性論においてまさに中心的だという見解を示してきた。たとえば、ベルネは「脱自的・地平的時間性についてのハイデガーの全分析の潜在的中心は、世界時間とこの難解な概念である」(Bernet 1987, p. 521)と主張しているし、森も「『世界時間―問題』は、末梢的であるどころか、現象学的時間概念一般が有意味でありうるか否かを決する、真正の中枢的テーマに他ならない」(森 2018, p. 119)と主張している。そしてわれわれも、そこへと至る理路に相違はあるにせよ、この見解を共有したいと考えている。本稿の課題は、『存在と時間』で頻出する「世界時間は時間性に属している」というテーゼの解釈を通じて、同書の時間

性論における世界時間の中心的な位置づけを明らかにすることにある。

この課題に取り組むにあたり、われわれが当該テーゼの解釈を経由するのは、時間性と世界時間との関係について広く見られる或る誤解を解くためでもある。それはすなわち、世界時間を時間性から派生したものとみなす誤解であり、この誤解はたいてい、ハイデガーにおける時間性からの通俗的時間概念の派生が、まず時間性から世界時間が派生し、次に世界時間から通俗的時間概念が派生する、という二段階の派生を経るものと見る解釈——本稿では、これを「二段階派生説」と呼ぶ——を土台としている。この種の誤解が多くの論者 (e.g. Blattner 1999, p. 164 f.; Carman 2003, p. 169; Massey 2015, p. 114) に見られる一方、本稿が示したいのは、世界時間は、時間性から派生するのではなく、時間性に本質的に属しているということである。このことが示されたならば、ハイデガーの時間性論における世界時間の中心的な位置づけも、おのずと明らかとなるであらう。

一、世界時間、時間内部性、通俗的時間概念

はじめに、『存在と時間』において「世界時間」⁽²⁾という術語が指しているものを確認しておこう。同書の第二編第六章において、ハイデガーはこの術語を、現存在が非本来的時間性（予期し保持する現在化）に基づいて配慮している時間を指すものとして導入している（SZ, 406）⁽³⁾。現存在はふだん、誰かと会話したり、予定を立てたり、時間を計測したりするときなどに、この世界時間を配慮しており、その場合に「いま」「そのとき」「あのとき」といった言葉で——声に出しているといまいと——それを語り出している（ibid.）。このような世界時間はどれも「…している時間」であり、本質上「…するのに適当か不適当か」という適時性を備えている（SZ, 414）。また裏返して見ると、現存在は世界時間を「…するために」という目的連関において配慮しているので、上記のことを、世界時間は本質上「有意義性（Bedeutsamkeit）」を備えている、⁽⁴⁾と言い換えることもできる（ibid.）。以上の構造に加えて、世界時間はさらに「日付可能性（Datumbarkeit）」「緊張性（Gespamtheit）」「公共性（Öffentlichkeit）」という三つの構造を備えている（SZ, 416）。これらの構造を次の一例によって具体化させておこう。私が或る友人を昼食に誘おうと電話をかけて「いま何をしていますか」と尋ねたところ「いま仕事だ」と返ってきたとする。この場合の「いま」は、私にとっては「昼食をとるのに適当な時間」だが、友人にとっては「昼食をとるのに不適当な時間」である。またこの「いま」は、「○月×日一二時三四分」のように特定できる「日付可能性」や、「休憩中」や「仕事中」といったように一定のスパンをもつという意味での「緊張性」や、通話者双方にとって共通であるという「公共性」を備えている。

次に、世界時間が『存在と時間』の時間性論のなかで担っている地位と役割を明らかにしておく。世界時間は、世界のなかにあるのではなく、世界に属している（SZ, 414）。また世界時間は、時間の一種ではなく、世界の時間規定であり、現存在の時間規定である時間性と区別されている。世界時間は、世界が諸存在者の世界内部性を構成するのと並行的に、諸存在者の時間内部性を構成しており（SZ, 420）、ハイデガーが「通俗的時間概念」と呼ぶものは、直接にはこの時間内部性に根を下ろしている（SZ, 404）。そのため彼は、時間内部性に基づく通俗的時間概念を「派生的時間」と呼ぶ一方、それが世界時間を介して派生してくるころの時間性を「根源的時間」と名づける（SZ, 329）。以上のことから、この時間性論において世界時間は、時間性（根源的時間）と通俗的時間概念（派生的時間）とを架橋する役割を担っていることが分かる。

そのうえで今度は、この派生の内実を細かく見ていこう。ハイデガーにとって「通俗的時間概念」とは、アリストテレス以来の時間論の伝統のなかで継承されてきた「たえず『眼前にある』過ぎ去ると同時に到来してくる今の連続」を示す時間概念であり、それは「今継起（Jetztfolge）」や「今時間（Jetzt-Zeit）」といった名称で規定される（SZ, 421 f.）。ハイデガーによれば、この時間概念の成立は、現存在が世界時間に関して行なう特定の解釈の結果である。すなわち現存在は、自分が日常的に配慮している世界時間を、その有意義性を捨象しつつ解釈することで、それがもつ先述の諸構造と、その根底にある時間性の脱自的・地平的体制とが、そこにおいてはいずれも水平化しないし隠蔽されているような「今継起」としての時間概念を獲得する

(SZ, 422)。

い)で留意すべきは、こうした水平化ないし隠蔽は「完全ではない」(SZ, 425)ため、時間性が世界時間や通俗的時間概念のもとに何らかの痕跡を残しているという点である。したがって、たとえば「日付可能性は時間性の脱自的体制の反映である」(SZ, 408)し、今継起としての時間に特徴的な「連続性」は世界時間のもつ「緊張性」の痕跡であるし、この「緊張性」はと言えば、時間性のもつ「伸張性(Errecktheit)」の痕跡である(SZ, 423)。やがて、時間のいわゆる「不可逆性」も、将来から時熟する時間性の脱自的体制の痕跡だとされる(SZ, 426)。ハイデガーの現象学的な時間解釈は、時間性の脱自的地平的体制がそこではただ痕跡としてのみ自身を示している通俗的な時間解釈に抗して、その体制があるがままに見えるようにすることを目的の一つとしている。

さて、通俗的時間概念が世界時間に関する特定の解釈によって派生したものであるということを確認してきた。そこからおのずと、世界時間もまた時間性に関する何らかの解釈によって派生したものだという推測が成り立つことになる。実際、次のハイデガーの記述はまさにこの推測を裏付けるように見える。

「いま」「そのとき」「あのとき」といった言葉で解釈されているもの(=世界時間)に日付可能性という構造が本質的に属しているということ(=それ [=世界時間] が、自己解釈する時間性 [die sich auslegende Zeitlichkeit] に由来しているということ)を示す最も基本的な証拠である。(SZ, 408)

すると、まず時間性は世界時間へと、次に世界時間は通俗的時間概念へと、それぞれ或る解釈によって派生するという結論に至り、これはまさに二段階派生説にとって好都合な結論に見える。

しかし、この結論には次のような困難が存してはいないか。それはすなわち、もし仮に、まず時間性がそれ単体で時熟し、次に世界時間がこの時間性からその自己解釈を通じて派生してくるとすると、時間性は根源的には世界時間から独立に時熟するということになる。その場合に、そのような時間性がどうして存在一般の意味たりうるのかが分からなくなる、という困難である。現存在の時間性が、自己の存在の意味のみならず、自己以外の存在者の存在の意味をもなしている主張できるのは、この時間性が世界時間というその被解釈性において必然的に自己展開すること、そのように展開された世界時間がそうした存在者への接近を現存在に可能にしているからではないのか。してみると、世界時間はただ単に時間性から派生するわけではないように思われる。この点を検討すべく、次節においてわれわれは「世界時間は時間性に属している」というハイデガーのテーゼの解釈を試みる。

二、時間性への世界時間の帰属

ハイデガーは『存在と時間』第二編第六章のなかで「世界時間は時間性に属している」という趣旨のテーゼを繰り返し提示している(SZ, 405, 419, 420, 426)。このテーゼの解釈に着手するにあたり、まずはその導入節における次の箇所から読み取れるような同章の課題を確認しておく。

時間性のこれまでの（「第五章までの」）性格づけは、この現象のすべての次元が考察されないかぎり、そもそも不十分だけでなく、根本的に隙間のある [Lückenhaft] ものである。なぜなら、時間性そのものには、実存論的・時間的な世界概念という厳密な意味での世界時間のようなものが属しているからである。この帰属がいかにして可能であり、またなぜ必然であるのかを理解へともたされべきである。それにより、存在者が「そのうちで」現われてくる通俗的に知られている「時間」と一緒にこの存在者の時間内部性が解明を得る。(SZ, 405)

この箇所ではハイデガーは、直前の第三章から第五章までになされた時間性にかかわる分析が目下の第六章の分析を待たずには「隙間のある」ものであり、当該テーゼの論証がまさにこの隙間を埋めるものだと主張している。そこから判明するのは、この第六章の分析が、時間内部性や通俗的時間概念といった時間性の単なる派生態と見えるものを主題としているにもかかわらず、実際にはむしろ時間性の性格づけへと直接に関係しているということである。したがって同章での彼の課題は、当該テーゼの論証を通じて時間性の性格づけの不備を補うことにあったと解すことができる。

それでは、当該テーゼはどのように論証されているのか——より厳密に問えば、時間性への世界時間の帰属はいかにして可能であり、またなぜ必然であるのか。前節においてわれわれは、世界時間とは世界の時間規定であると述べてきた。しからば、現存在への世界の帰属と、時間性への世界時間の帰属とは、異なる帰属ではありえないだろう。その場合にこの帰属は、商品に対する値札の関係のように着脱可能な帰属ではなく、現存在が存在するかぎりまた時間性が時熟する

かぎり必然的に成立する超・越・論・的⁽⁴⁾帰属であると考えられる。時間性は、その脱自的・地平的体制に基づいて、現存在が世界へと超越することによって成立するような現存在への世界の超越論的帰属関係（世界内存在）を、それゆえまた時間性への世界時間の超越論的帰属関係を、アプリアリに可能にしている。以上がおそらく、「世界時間は、時間性の脱自的・地平的体制に基づいて、世界と同じ超越をもつ」(SZ, 419)と書くことで、ハイデガーが言わんとしていたことであろう。

こういった次第だとすると、時間性への世界時間の帰属が何らかの「派生」によって可能になるわけでないことは明白である。『存在と時間』のなかには実際、時間性から世界時間が「派生する」という表現は一度も見られず、時間性が世界時間を「時熟させる (zeitigen)」(SZ, 420, 436) という表現が見られるのみである。時間性は、その脱自的地平的体制に基づいて、自身と世界時間とをつねに一緒に時熟させる。そしてそのように時熟した世界時間は、どんな主観よりも「主観的」でありまたどんな客観よりも「客観的」であるようなものとして、あらゆる主観・客観関係に存在論的に先立っているような現存在の世界内存在という根本体制を時間性と一緒に可能にしており、この意味でまた「自己の存在（「気遣い」）をはじめて〔時間性〕と一緒に可能にしている」(SZ, 419)⁽⁵⁾。時間性は、それに世界時間が本質的に属しているかぎりでのみ、存在一般の意味たる十分条件を充たすのであって、だからこそ当該テーゼの論証にあてられた第六章の分析は時間性の性格づけの不備を補うものとされているのである。

ところで、もし本当に時間性に世界時間が本質的に属しており、しかも「時間性が本質上、三つの脱自態の統一において時熟する」(SZ,

329) のだとすれば、三つの脱自態のなかのいずれかが世界時間と本質的にかかわっているにちがいない。その脱自態とはすなわち現在である。現在は、気遣いの構成契機の一つである「…のもとでの存在」(類索性)を可能にすることで(SZ, 327)、世界内部的存在者への接近を現存在に可能にしている脱自態である(SZ, 346)。その一方でハイデガーは、世界時間が「世界内部的存在者の可能性の条件」(SZ, 419)であるとも述べていた。それなら、世界時間なしに現存在はどうかやって世界内部的存在者に接近できるのか。いまや、われわれは次のようにもっと厳密に規定すべきである。現在とは、世界時間を必然的に時熟させることで、そこに包摂される世界内部的存在者への接近を現存在に可能にする脱自態であると。

以上、時間性はつねに三つの脱自態の統一において時熟し、そのなかの一つである現在が世界時間を必然的に時熟させることを示してきた。現存在はふだん、現在に優位を置く非本来的時間性において世界時間を配慮しているため、世界時間がそこに属している〈将来に優位を置く時間性〉の実相については盲目なままである。そしてそれは、時間性がつねに自身を隠蔽しつつ世界時間というその被解釈性のうちに痕跡を残すという仕方では時熟するからである。ハイデガーはこの痕跡だけを見ている時間性の実相は掴めないと主張するため、かかる痕跡は時間性から切り離されたその派生物であるかのような外観が生じるのだが、それは実際には時間性そのものの構成契機をなしている。「世界時間は時間性に属している」というテーゼによって彼が言わんとしているのは、つまりこういうことだと考えられる。

三、二段階派生説への反駁

前節までに、「世界時間は時間性に属している」というハイデガーのテーゼの解釈を通じて、この帰属がまさに時間性の本質にかかわっていることを明らかにしてきた。本節では、世界時間を時間性の派生態とみなす二段階派生説への反駁を試みる。多くの論者が——たいはい非明示的にはあるが——この説を支持している。以下では、なかでも立場が比較的明瞭なブラットナーの解釈を取り上げることにした。

ブラットナーは『ハイデガーの時間観念論』のなかで、世界時間を時間性の「派生態」ないし「変態」(Blattner 1999, pp. 165 f., 173, 231)とみなし、かつまた『存在と時間』第二編第六章のハイデガーの課題を「根源的時間性からの世界時間の派生」(p. 164)にあると見たうえで、この派生の失敗こそが同書の挫折を引き起こした一因だという見解を示している(p. 18)。われわれの立場から見ても、この見解が支持しがたいことは明らかであるが、そうはいってもブラットナーが「派生」という言葉で何を理解しているのかを確認することが残っている。

ブラットナーは、ハイデガーにおける「派生」を基本的に「依存」の問題として捉え、それを「YがなければXもない」という意味での「単なる依存(simple dependence)」と、「YがなければXもないとはかぎらないが、YがXを説明する」という意味での「説明的依存(explanatory dependence)」との二種類に分けて考えている(cf. p. 154)。彼によれば、時間性からの世界時間の派生は「説明的依存」であり、それゆえこの派生に関するハイデガーの基本戦略は次のように要約される。

ハイデガーの基本戦略は、根源的時間性が通俗的時間（あるいはより厳密には、通俗的時間が依存している世界時間）の「説明上の核心」だと述べることにある。つまり根源的時間性は、世界時間の核心にある、また世界時間の説明を可能にしているとされる現象だということである。（p. 90）

このようにブラットナーは、世界時間は時間性に説明的に依存しており、通俗的時間概念は世界時間に説明的に依存している、という二段階派生説をとったうえで、非連続的な時間性が世界時間のもつ連続性（緊張性）を説明できていないという点に、ハイデガーの戦略上の失敗を指摘している（cf. pp. 127, 181 ff.）。

こうして見ると、ブラットナーの解釈はわれわれの解釈と大きくは隔たっていないことが分かる。まず、彼は「派生」という言葉で、時間性がなければ世界時間もないという意味での「単なる依存」を指していないため（p. 177）、われわれが前節で除外してきたような、世界時間から切り離された時間性の時熟の可能性を想定してはいない。さらに、彼が時間性と世界時間とのあいだに認めている「説明的依存」は、世界時間の諸構造が時間性の脱自的・地平的体制から説明されるという事態を指したものに他ならず、「世界時間のまったき構造は時間性から汲み取られる」（SZ, 426）というハイデガーの主張のうちにこの種の依存を読み取ることは、われわれの立場から見ても自然に思われる。

それでは、世界時間の連続性（緊張性）が非連続的な時間性から説明できないという点に関してはどうか。ブラットナーは「連続性は根源的時間性と世界時間との区別の根底にあるものだ」（Blattner 1999,

p. 173）と主張しているし、レーマーも同様の点に「根源的時間と世界時間との概念上の断絶」（Römer 2010, p. 190）を指摘している。たしかに『存在と時間』において脱自的・地平的時間性は、現存在のそのつどの現の開示性だけを構成しており（cf. SZ, 408）、或る現から次の現への継起を構成しているようには見えない⁶⁾。そのうえ、この継起を説明するとされる「伸張性」は、時間性に根を下ろしていると考えられる歴史性の分析内ではじめて明確に主題化されており（cf. SZ, 373）、しからは歴史性の根源たる時間性がいったどこからこの伸張性を引き出してくるのかは不明瞭なままである。時間性から世界時間の諸構造を説明的に引き出そうとするハイデガーの試みは、この点でまさに失敗を余儀なくされているように見える。

けれどもまた、こうは考えられないだろうか。世界時間のもつ連続性が時間性から説明できないということは、世界時間が時間性にこの連続性を説明的に付け加えるということを意味しているのではないかと。ここには、ハイデガーにおける時間性からの歴史性の派生に関して、リクールが「派生的なものによる根源的なものの充実化」（Ricoeur 1985, p. 109）と呼んだのと似た働きが認められるように思われる。前節で確認してきたように、『存在と時間』第二編第六章における時間性への世界時間の帰属の論証は時間性の性格づけへと直接にかかわっていた。この論証は時間性に、それがそれ自体としては欠いている連続性という構造を付け加えることで、通俗的時間概念の説明原理として隙間なく性格づけられた時間性を提示するのではないか。時間性が世界時間を説明するのみならず、世界時間もまた或る面で時間性を説明する以上、世界時間だけが時間性に一方的に依存しているわけではないだろう。

もつとも、以上のことはブラットナーの解釈への反駁というわけではない。彼もまた「根源的時間性と世界時間とは互いに必要とし合っているという意味で相互依存の関係にある」(Blattner 1999, p. 177)と述べるような場合に、このことを承認しているように見える。してみると、われわれは彼の解釈のどの点を反駁しようとしているのか。それは、ブラットナーがハイデガー自身の説明戦略を二段階の派生からなるものとみなしている点である。すなわちわれわれは、ブラットナーが失敗とみなしているこの説明戦略が、果たして本当にハイデガー自身が試みている説明戦略なのかどうかを疑っている。もしハイデガーが世界時間を時間性から派生させようとしているとすれば、世界時間の構造の一つ(連続性)が時間性から説明できず、むしろ世界時間が時間性にその構造を付け足すということは、この派生つまり説明戦略の失敗を意味している。しかしわれわれの解釈では、ハイデガーはそこで、世界時間を時間性から派生させようとはしておらず、むしろ時間性そのものの説明のために世界時間の分析を援用しようとしている。というのも彼にとって、世界時間は時間性へと偶有的にはなく本質的に属しており、それと切り離されては時間性そのものの性格づけが不十分なままに留まるからである。

結

以上、世界時間は時間性から派生するのではなく、それに本質的に属していることを示してきた。時間性は、世界時間と切り離されては時熟できず、存在一般の意味もなしえない。むしろ時間性は、その脱自的地平的体制に基づいて、つねに自身を世界時間と一緒に時熟させるのであって、時間性が通俗的時間概念の諸構造がそこから説明さ

れる「根源的時間」という名称に耐えうるのは、世界時間とのこうした統一の時熟においてのみである。

実のところ、以上のことはハイデガーのテキストのもとでつねに一貫しているわけではない。この論点に関する彼の記述には、しばしば曖昧さが見られ、「時間性から世界時間が派生する」という解釈の正当性を裏付けるように見える箇所⁽⁷⁾すらある。とはいえこの解釈は、『存在と時間』で繰り返される「世界時間は時間性に属している」というテーゼと両立しがたく、そこでわれわれは、このテーゼを堅く保持することで、ハイデガーのテキストそのものに内在する曖昧さを解消することを試みてきた。そしてそれを解消することで、世界時間がまさに彼の時間性論において中心的な位置づけを占めるということを明確化させてきたのであった。

凡例

ハイデガーの著作からの引用は、文中の丸括弧内に以下に示す略号・頁数の順に記した。

GA24 *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hrsg.), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975

SZ *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 19 Aufl., 2006 (*Être et temps*, traduction par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985)

WG *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967

文献表

Bernet, Rudolf, « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger », dans *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 85, n° 68, 1987,

pp. 499–521

Blattner, William D., *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999

Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

Dahlstrom, Daniel O., "Heidegger's Concept of Temporality: Reflection of a Recent Criticism", in *The Review of Metaphysics*, Vol. 49, No. 1, 1995, pp. 95–115

Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers „Sein und Zeit“: Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1991

Held, Klaus, „Phänomenologie der „eigentliche Zeit“ bei Husserl und Heidegger“, in *Interdisziplinäre Phänomenologie = Interdisciplinary Phenomenology*, No. 2, 2005, pp. 15–35

Massey, Heath, *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*, Albany, SUNY Press, 2015

Riceur, Paul, *Temps et récit. Tome III: le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985

Römer, Inga, *Das Zeidenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*, Dordrecht (u. a.), Springer, 2010

森一郎『ハイデガーと哲学の可能性——世界・時間・政治』法政大学出版局、2018年

註

(1) 本稿では、付加形容詞なしの「時間性」という語を、つねに「根源的時間性」を指すものとして使用する。その場合の「根源的時間性」とは「本来的時間性／非本来的時間性」への様態的差別化に先立つ「脱自的・地平的時間性」（既在し現在する将来）のことを指す。

(2) この語はフッサールの著作中にも見られるが、ハイデガーはそれを彼独自の意味で使用している。両者の用法の相違については、たとえば次のレーマーの指摘を参照せよ。「フッサールの言う世界時間は或る一つの主観ないし間主観的共同体によって構成される。ハイデガーの言う世界時間によつては、現存在の存在が世界内存在として総じてはじめて可能になる」（Römer 2010, p. 185）。

(3) ハイデガーが世界時間をこのように導入していることから、それを「本来的」時間（性）と言い換える論者（e. g. Dahlstrom 1995, p. 113; Held 2005 p. 16; Massey 2015, p. 111）が多くいるが、この言い換えは誤解を招く。というのも本稿が示すように、世界時間は、特定の時間（性）様態ではなく、本来的であれ非本来的であれ、あらゆる時間性に本質的に属しているものだからである。したがって、森が指摘するように「世界時間の時熟は、本来的時間性との対比における『非本来的』時間性と同じ視されてもならない」（森 2018, p. 107）。これは、世界時間の時熟が非本来的時間性のみに特有の現象ではない、ということからも裏付けを得よう。このことを、たとえばフライシャーは次のように指摘している。「瞬間的に（＝本来的に）実存している現存在も、とにかく配慮しているかぎり、世界時間の時熟なしではやっていけない」（Fleischer 1991, p. 57）。

(4) ここでの「超越論的」という語の使用は、ハイデガーが論文「根拠の本質」のなかでそれに与えている次の規定に準拠する。「超越の構造に属しているものとして、世界概念は一つの超越論的概念である。超越論的というこの術語が名づけているのは、超越に本質的に属しており、自身の内的可能性を超越から借りているすべてのものである」（WG, 35）。

(5) 原文は „dasses Sein erst mit möglich macht“ とあり、mit が何と「一緒に」を指しているかは解釈の余地がある。われわれは、この箇所を «rend tout

d'abord possible, conjointement avec la temporalité, cet être même 》と云う
マルティノ訳と同じ解釈をとる。

(6) 脱自は、あくまで「地平」への、あるいは同じことだが「世界」への、
現存在の脱自——垂直的な運動性（超越性）の表現——であって、或る
現から次の現への水平的な移行性（連続性）については説明しない。他方、
われわれの見解では、時間性への世界時間の帰属という論点がこれを説
明する。

(7) たとえば『存在と時間』刊行直後の講義「現象学の根本諸問題」には、
明らかに世界時間のことを指して「派生的時間（abkünftige Zeit）」という
表現を用いている箇所（GA24, 383）や、世界時間に「時間性から生じた
（aus der Zeitlichkeit）」と付け足している箇所（GA24, 384）がある。

（峰尾公也・みねお きみなり・早稲田大学）

自然・言語・歴史——『存在と時間』の限界と彼方 峰尾公也著『ハイデガーと時間性の哲学——根源・派生・媒介』に寄せて

長 坂 真 澄

本書は、ハイデガーの『存在と時間』第一部第三編以降が未刊に終

わった経緯を、現存在の時間性には還元できない自然・言語・歴史の問題に起因するものと捉えた上で、ハイデガーが陥ったこの困難を引き受け超克すべく思索したのが、レヴィナス、リクール、デリダであるという主張を提示するものである。二部からなり、各部はそれぞれ三つの章からなっている。第一部では、ハイデガーの『存在と時間』（一九二七）、とりわけ第一部第二編第五章・第六章が、同時期のテクスト——『現象学の根本諸問題』（一九二七年講義）、『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』（一九二七—二八年冬学期講義）、『論理学の形而上学的な始元諸根拠——ライプニッツから出発して』（一九二八年夏学期講義）、『カントと形而上学の問題』（一九二九）等——と合わせて

読解されている。第二部では、第一章で、前期レヴィナス（『存在から存在者へ』（一九四七）、『時間と他者』（一九四八）等）、第二章で、リクール（『過ちやすき人間』（一九六〇）、『時間と物語』（一九八三—八五）、『他者のような自己自身』（一九九〇）等）、第三章で、前期デリダ（『ハイデガー…存在の問いと歴史』（一九六四—六五年講義）、『ウーシアとグランメー』（一九六八）等）が、それぞれハイデガーの

超克者として論じられている。

ハイデガーの『存在と時間』の中断を、歴史の問題に起因するものとして捉えるという本書の着想自体は、デリダの『ハイデガー』講義（上記）を連想させる。ただし著者はあくまで、デリダとは独立に、第一部にて、ハイデガーがいかにしてこの問題においてアポリアに陥ったのかを、ハイデガーのテクストの読解に立脚しつつ、示そうとしている。

ハイデガーは、一方で、現存在の本来的な時間性から時間内部性（*Innerzeitlichkeit*）が派生し、他方で、この同じ時間性から歴史性（*Historizität*）もまた演繹されるとしたが、著者は、このように単一の根源（時間性）から他のもの（時間内部性や歴史性）が導出されるという考え方に困難を見る。第一章では、時間性からの時間内部性の派生、第二章では、時間性からの歴史性の演繹、第三章では、時間性と時性（*Temporität*）（存在一般の時間性）との不整合が、問題として検討される。

ハイデガーにおいて、死へと向かう、すなわち有限性を引き受ける現存在の本来的な時間性からこそ、自然科学的、伝統的な時間概念す

なわち「通俗的時間概念」（無際限の今の継起）の形成が捉え直される。これを説明するにあたり、ハイデガーは、まず、時間性から時間内部性（時間が容器のようにあり、存在者がその内部にあるとする捉え方）が派生し、この時間内部性に基づいているのが通俗的時間概念であるとする。さらに時間性から内部時間性への派生の説明の途上で、ハイデガーは「世界時間」という概念を導入させる。世界時間とは、日付が可能であり、伸び広がりという緊張を持っており、他の人々と共有される公開性を持つ時間のことである。

ここで、M・アールのハイデガー批判に依拠しつつ、著者は、『存在と時間』は現存在の周囲世界の内部で出会われるかぎりでのみの自然を問題としていると指摘した上で、しかし「自然は人間によって生み出されたものではなく、むしろ人間のほうが自然によって生み出され」とする「素朴な」反論に妥当性を認める(27)。計測可能な時間とは、現存在の時間性だけに根を下ろしているのではなく、「根源的自然にも根を下ろして」いる(31)。この根源的自然における「自然時間」（太陽の運動に基づき時計を可能にするような時間）を、ハイデガーは世界時間へとまず還元することの必要性を訴えるのだが、著者は逆にこの還元を問題とする(30)。

第二章においては、時間性から歴史性の「演繹」が検討の対象とされる。『存在と時間』第一部第二編第五章「時間性と歴史性」を読解しつつ、著者は、歴史性は時間性からのみ説明されることはできず、時間性にはなく歴史性にもあるような性格があるとし、それは「語りによる伝承に特有の性格」(67)であるとする。また、言語は「時間性による統一的な基礎付けによっては原理的に説明できない何か」であり、ハイデガー時間性の哲学の盲点であるとされる(70)。

第三章では、『論理学の形而上学的な始元諸根拠』等に基づき、時間性と時性とのずれが検討の対象となる。ハイデガーは、現存在と時間性の連関の問いから存在一般と時性の連関の問いへの移行において、基礎的存在論からメタ存在論へと移行する。著者によれば、『存在と時間』においては、世界はすでに構成されているのに対し、メタ存在論においては、いかにして世界が現存在の自己と統一され、世界内存在が構成されるのが問題となる(85)。ここで「世界進入」という概念を通して歴史の問題が現れるが、この歴史に対してもまた、時間（現存在の世界への超越における時熟）が先行していることが確認され(88)、著者はこの先行性に異議を唱えることとなる。

かくして著者は一貫して、自然・言語・歴史を現存在の時間性に対して派生的に捉えるハイデガーに反論する。著者によれば、自然や言語もまた、時間性とともに存在了解を可能にしている(97)。また、自然や言語は「時間とは直接にかかわりのないもの」であり(117)、これらは時間性という単一の根源へと根付かせることができないとする。自然や言語は、根源的歴史の媒介により可能となるのであり、時間性と時性のあいだにある隙間は、根源的歴史の媒介によってはじめて埋めることができる——そのように著者は示唆する。この時間性と時性の隙間の問題を捉えるために、さらにハイデガーのカント哲学の解釈が検討される。『カント』書の読解から、著者は、時間性を超越論的統覚（根源的自発性）の根底にあるものとして、時性を純粹自己触発（根源的受容性）として解釈し、この自発性と受容性の媒介をするのが、根源的歴史であると主張する(111)。

以上、「根源的歴史」なる概念の導入の必要性が訴えられた第一部に続き、第二部では、ハイデガーが論じるにいたらなかったこの根源

的歴史による媒介を論じる哲学者たちこそ、レヴィナス、リクール、デリダなのである、という趣旨の議論が展開される。

まず第一章で、前期レヴィナスがハイデガーに「対決」する著者として論じられる。ハイデガーにおいては現存在の時間の時熟として自己触発が論じられるのに対し、レヴィナスは、他人からの介入（外からの働きかけ）を語る。ここでは、ハイデガーが派生的であると捉える人間同士の関係の場、すなわち歴史こそが、時間の条件となると論じられる（136-141）。

第二章では、リクールのハイデガーに対する「対決」が論じられる。リクールは『時間と物語』において、時間内部性と歴史性は等根源的であるというハイデガーに反論し、日付可能性、伸び広がりという緊張、公開性がなければ、歴史は不可能である以上、時間内部性は歴史性の前提なのだと主張する（149）。他方で、時間性から歴史性が演繹されるとするハイデガーの主張にもリクールは反対する。歴史的なものの公共的性格は時間性に先行するのではないか、時間性の解釈そのものが言語に属しているのではないか、と彼は問いかけ、時間内部性が歴史に先行し、歴史性が時間性に先行する可能性を喚起する（150）。ここで根源と派生の関係は、一方的ではなく双方向的に捉えられることとなる。また、『過ちやすき人間』においてリクールは、ハイデガーのカント解釈を批判し、超越論的構想力を、感性和悟性がそこから派生する根源的時間性としてではなく、感性和悟性を物語的に媒介する筋立ての働きとして捉え直す、著者はこの筋立ての働きを自らの語る根源的歴史性へと結び付ける（158）。さらにこの議論は、『他者のような自己自身』において論じられる物語的自己同一性へと関係づけられる。時間性の時熟にもとづいて自己性の成立

を論じるハイデガーに対して、リクールが、筋立てという媒介による物語的自己同一性の成立を語るとき、そこには、時間の自己触発のみにとどまらない、異他的なものの媒介が論じられることが指摘される（160）。

最後に、第三章では、前期デリダがハイデガーに対する「対決」者として論じられる。デリダは、『ハイデガー』講義において、『存在と時間』第一部第二編第五章・第六章を読みつつ、『存在と時間』の「息切れ」（中断）の理由として、歴史性を時間性に根付くものとして説明することにより、歴史性を語るための（時間性に依存しない）範疇が欠如してしまうことを挙げる。しかし同時にデリダは、歴史性だけに特有の概念が『存在と時間』にもなおも存在することに着目する。それが、「自己伝承」という概念であり、これをデリダは「歴史的綜合」とも言い換える。著者はこの箇所を読解した上で、デリダは、『存在と時間』における時間性への歴史性の根付きという前提に反して「歴史性そのものの根源的性格を強調しているのだ、との解釈を提示する（178）。著者による整理では、自己触発は根源的時間による綜合であるのに対し、自己伝承は根源的歴史による綜合ということになる。さらに、根源的歴史の自己伝承が「差延」と名指されるようになる」と著者は主張し（80）、「差延」の働きがハイデガーの時間性（「性起」と比較される。両者の相違点は、（一）差延は単一の根源ではないこと、（二）差延は痕跡と結びついていること、（三）差延は歴史とかかわることにあるとされる（191-192）。

かくして、レヴィナス、リクール、デリダの三者は、『存在と時間』の解けなかったパズルのピース、「根源的歴史」こそを語った哲学者である、ということになる。

以上が本著の大略的な見取り図であるが、以下に評者の見解を簡単に記したい。確かに我々は、自然・言語・歴史は、現存在の死への先駆における本来的な時間性に先行するものであると考えがちである。しかし、そのような素朴な発想こそ、ハイデガーが打ち砕くものなのではなかったか。かつてヘーゲルは『歴史哲学』講義（一八二二―二二）序文において、経験的に捉えられる歴史もまた、歴史家によるア・プリオリな理性推論を前提とすることを主張した。とはいえ歴史家の反省による恣意的な歴史構築（「反省的歴史」）から理性的な歴史（「哲学的歴史」）を区別するために、ヘーゲルは歴史の終点を理性の完成とする目的論を導入せざるを得なかった。ニーチェは「生に対する歴史の利害」（一八七四）においてこのようなヘーゲルの歴史哲学を批判するが、とはいえ歴史家の叙述から独立して存在するかのようには捉えられる「客観的歴史」の概念を彼が嘲笑するとき、ここでもまた、主体の生から独立に歴史の存在を指定することの不可能性は共有されている。ハイデガーは『存在と時間』第七六節にて、ニーチェの語る記念碑的歴史（行為を鼓舞する歴史）・骨董的歴史（保存される歴史）・批判的歴史（超克される歴史）という、あくまで生きる主体を通して捉えられる歴史の三つの捉え方を継承し、将来・既在性・瞬間という三つの脱自態において掴み取られるものとして実存論的に捉え直す。歴史的事象は、現存在の時間性以前に実在したものとして前提されるのではなく、現存在が自らの自らに対する伝承として、かつてあった可能性を自らの死という将来へと向かって取り戻すとき、そのものとして名付けられ、歴史として誕生する。そうであるなら、素朴に「根源的歴史」なるものを現存在の時間性の外に前提することとは、ヘーゲル、ニーチェ、ハイデガー以前、さらにはそもそもカント

のコペルニクスの転回以前へと戻ることにならないだろうか。

レヴィナス、リクール、デリダが、「けっして現在にならないであろう過去」を語ろうとしたのは確かである。著者は言う。「この過去は〔…〕『取り戻し（Wiederholung）』を構成要素として含む本来的時間性のうちには場所をもたない。〔…〕それは可能化されざる事実性、企投されざる被投性、あるいは引き受けられざる遺産であり、要するに『存在と時間』が分析の対象から除外したものである」（91）。

しかし、それが取り戻し得ないものであるからこそ、われわれは、根源的歴史が「ある」と素朴に語ることはできないはずである。著者自身、正当にも述べているように、ハイデガーにとって「永遠や無限性は現存在の有限性から派生した『非』有限性（Unendlichkeit）」にほかならず、有限的な時間性のほうが無制限の今継起としての時間よりも根源的である（23）。以上、現存在の有限的時間性を越えるものをはじめから前提してしまうことは、独断的形而上学に逆行することに等しい。それを避けるためにこそ、歴史性を時間性に根付けることを放棄せずに、なおも歴史について語る必要がある。ハイデガーが「アナクシマンドロスの箴言」（一九五七）において「痕跡（Spur）」概念を導入するのは、取り戻され得ない存在論的差異についてなおも語るためではなかっただろうか。痕跡は、有限性の中でこそ刻印される。レヴィナス、リクール、デリダもまた痕跡について語るとすれば、それは彼らが有限な時間性の外に歴史を指定するからではなく、むしろ歴史を有限的な時間性から語ることの必要性を理解しているからなのではないだろうか。帰結（有限）からその根源へと遡ることに不可避的に伴う仮象を真摯に受け止め、仮象の根源にかえて有限をこそ根源として捉えるとき、痕跡概念は要請されるのではないだろうか。

著者が言うように、「現存在がいよいよといまいと、自然ないし自然時間はある」(224)のであれば、そもそもなぜ哲学者たちは、実在論へと逆行せずに、超越論的哲学という困難な隘路をくぐり抜ける必要があったのだろうか。

(長坂真澄・ながさか ますみ・早稲田大学)

佐野泰之著『身体の黒魔術、言語の白魔術 メルロ＝ポンティにおける言語と実存』 (ナカニシヤ出版 二〇一九年)

池田 裕 輔

研究書というものの成功基準のひとつが、著者自身が設定した目標を達成しているのか否かという点に求められるのであれば、本書は疑いなく成功した研究書である。また、書物というものの成功基準のひとつが、著者や読者を書物に直接記されたこと以上の何かを見たり、考えたりする為の道を切り拓いているのか否かという点に求められるのであれば、本書は書物としても成功したものであるといえるであろう。本書評では、これらの理由を述べるものとした。

まず、著者自身がどのような目標設定をおこなっているのかを確認する。本書の第一のオフィシャルかつ謙虚な―とはいえその達成には忍耐を要求する―目標は、公刊されて日の浅い資料の読解と紹介である。すなわち、二〇一三年に刊行された、メルロ＝ポンティの中期思想期に属する講義録『言語の文学的用法の研究―コレージュ・ド・フランス講義草稿 (Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France Notes, 1953)』(以下「文学的用法」)―これは、佐野も述べているように講義準備を目的とした「断片的なメモの集積」に過ぎず、実際、非専門家がページをめくってみても途方に暮れざるを得ないようなものである―の骨の折れる読解、紹介作業をおこなうこ

とが本書の第一の目標である。著者の解釈の根幹にあるテーゼは、メルロ＝ポンティの文学論が示すものとは、「書くこと」は、それ自身が、様々な分裂や対立を抱え込まざるを得ない「生きること」の「統合」への終わりのない―あるいは完全な調和なき統合への―試みであり、「行為」だというものである(vi)。しかも、このような「書くこと」に根ざした「言語の用法」は、職業作家という限られた人々のみが従事する特殊なものではなく、むしろ、「表現」としての言語の本質をなすものだとされる(pp.211-212)。第二の、そしてより根本的といえる著者の目標は、そのような新資料の読解を背景とすることで「メルロ＝ポンティの哲学全体についての従来の理解を刷新すること」にある(vii)。すなわち、「言語」という観点に着目することで、初期思想から「文学的用法」に至るメルロ＝ポンティの思想展開の一貫性を新たな観点から示すことが本書の第二の目標である。この第二の目標を前にした著者の着眼点の射程の広さには驚くべきものがある。すなわち、著者は「メルロ＝ポンティの中期文学論」の射程を測る為に、単に『知覚の現象学』等での「初期言語論」に着目するだけではない。以下で示すように、著者が提示するメルロ＝ポンティ解釈の独自

性は、その「反省」概念への着目にあり、この概念を中心としたメルロ＝ポンティ像を確立する点にこそある。

著者に従うと、メルロ＝ポンティが自身の哲学の積極的な方法概念として語る「反省」は、心理学的な内観とも、意識内容の全面的な対象化を企てる「主知主義的」な反省とも異なるものである。むしろ、これらの意味での「反省」を「より深いところから条件づけている」ような主体の「自己形成 (Bildung)」をモデルとしたものがメルロ＝ポンティの「反省」概念であると予告される (pp.39-40)。本書の第一部「メルロ＝ポンティと方法の問題」は、このテーゼを敷衍することを具体的課題としている。様々な現象を解釈する両極端な哲学的立場としての(『行動の構造』や『知覚の現象学』でいうところの)「実在論／観念論」や「自然主義／批判主義 (主知主義)」といった一連の理論の(弁証法的な)対立群、なにより、身体や時間性という暗い「領野」に内在する様々な「矛盾」や「パラドックス」を「統合」することがメルロ＝ポンティ独自の「反省」概念に負わされた役割であり、これが『知覚の現象学』で「根本的反省 (réflexion radicale)」と呼ばれるもののことである(第三章)。

それでは、このような役割を担う「根本的反省」とはそもそも何を意味し、どのようにして様々な「矛盾」や「パラドックス」を「統合」しようとするものであるのか。著者は、「根本的反省」が「反省する主体が反省されるものと完全に融合することを目指す」、いわば「融合」的な「ベルクソンの直観」とも、メルロ＝ポンティが批判する「主知主義」におけるような、経験からその「暗さ」を追放し、あらゆるものを己の眼前に繰り広げる「純粹意識」になろうとする態度」にともなう「離脱」的なものとも異なる点を丁寧に確認し、むし

ろ「融合」の挫折や「全面的反省の不可能性」を前にして「反省不可能なものを引き受ける具体的な行為」こそが「根本的反省」の意味するものに他ならないとする (pp.164-167)。そして、このような「行為 (faire)」の具体的あり方として著者が着目するのが他ならぬ言語表現である。「融合」的な反省が、「原初的沈黙」—あらゆる制度化された言語表現の根源にある「固有身体とそれを取り巻く知覚世界の経験」、その「領野」の経験 (p.187) —に沈潜するだけで、それを語る言葉を持ちえないものである限りで、そして、「離脱」的な反省が「原初的沈黙」の存在を忘却ないし否認し、言葉によって制度化された世界の内部で反省を完結されることができると思い込む態度」である限りで、両者の統合を目指す「根本的反省」は、むしろ、「原初的沈黙」と「制度化された言語」の緊張関係—その殆ど(弁証法的)な緊張関係を語ろうとする言語行為、創造的な「語る言葉」であるとされる (pp.190-191)。

このような〈言語行為としての根本的反省〉という着想を具体的に展開するのが「文学的用法」の読解をおこなう本書第二部の内実に他ならない。まず、『知覚の現象学』出版以降のメルロ＝ポンティにおける言語に関する思索の深まりやサルトルの『文学とは何か』への彼の独特な態度を簡潔に確認したうえで(第四章)、著者は「文学的用法」という主にヴァレリーとスタンダールに関する「断片的なメモの集積」を丹念に読み解く作業に取り掛かる(第五章および第六章)。著者による驚くほど明晰なその再構成に従うと、「文学的用法」はヴァレリーとスタンダールといった作家の実存・物語を描き出すものである。すなわち、両者の言語実践は、彼らが自身の「人生」のなかで直面していた「意識と自然、精神と身体、対自と対他、あるいは知性と

感性」といった「実存の分裂」を統合する試みであり、『文学的用法』は、これを「言葉による「自己」形成 (Bildung)」の物語」として描き出すのだとされる (pp.233-237)。その具体的な内実は (評者の稚拙な要約などではなく) 著者自身による極めて活き活きとした叙述の一読を願うものとしたいが、「文学的用法」読解を通じて著者が引き出した幾つかの結論のなかで、メルロ＝ポンティの思想展開に対して特に重要なものは次の二点と思われる。第一に、ヴァレリーの語る「錯綜体 (timpexe)」やスタンダールの根本的な文学的態度・手法としてメルロ＝ポンティが摘出する「間接的言語」や「半沈黙」といった概念は、右に述べた「根本的反省」の具体的な「やり方」として解釈されるべきであり、この限りで、メルロ＝ポンティの文学論は、(特殊な一主題に過ぎないどころか) その思想形成の根幹に位置するものとされる点が重要である。第二に、「文学的用法」、特にそのスタンダール論を紐解くことで、サルトルの文学・作家論へのメルロ＝ポンティの応答が再構成できるとされる点が重要である。具体的には、メルロ＝ポンティの言語論は、サルトルの文学論からは抜け落ちているとされる「離脱」という契機に焦点をあて、これがもつ「参加」との弁証法的緊張関係に焦点を当てるものとされる (特に pp.314-316 および pp.329-330 を参照)。

しかし、本書全体の主張として最も注目すべきなのは、「文学的用法」の作家論が「根本的反省」の具体的展開として理解できるという解釈から、それらが「哲学そのもののアイデンティティに関わる議論」(p.331) として展開されていると結論づけられている点にこそある。というのも、『知覚の現象学』以降のメルロ＝ポンティの思想展開が、本来は哲学者の仕事である「根本的反省」の内実の具体化を目指

すものであるとしながら、その具体化というものをヴァレリーやスタンダールといった作家の言語実践に求めるという (あるいはちぐはぐな印象を与えかねない) 著者のメルロ＝ポンティ解釈の基本方針は、むしろ、作家も哲学者も「人間存在の弁証法ないし両義性を引き受け、表現しよう」とする限りで「秘密の血縁関係」にあり、それぞれの「生き方」の相違は、あくまで、それらの「表現」の「やり方」の相違に過ぎないという著者がメルロ＝ポンティと共に獲得した洞察によって正当化されることとなるからである (p.343)。あるいは、哲学者という「生き方」は、「真理」へと神秘的に「融合」しようとするのでも、「主知主義的」な全面的反省を通じた対象化によって「真理」から「離脱」しようとするのでもなく、むしろ、作家がそうするように、常に「離脱」との緊張関係のうちにありながらもあくまで「参加」を試みるものである。また、このような哲学者や作家の「生き方」における「参加」と「離脱」というものが「言語」と密接に結び付いたものであるという事情は、現象学者の生き方の場合も同様である。すなわち、著者は、メルロ＝ポンティの反省および言語論は、フィンクが『第六デカルト的省察』等で論じている「超越論的言語」の問題―超越論的現象学の分析がエポケーと現象学的還元 (いわば「離脱」) を前提とするのであれば、どのようにして、エポケーも現象学的還元も遂行していない他人にその成果を言語を通じて伝達することができ、また、その遂行へと呼びかけることができるのかという (いわば「参加」) の問題―への回答であるとしている。メルロ＝ポンティにあって「超越論的言語の問題は現象学者の参加の問題へと変容する」のである (p.335)。

このようにメルロ＝ポンティの作家・文学論という、(少なくとも問

題漢にとつては）一見すると特殊で、ともすると周辺のものに映りかねない論点に着目する本書は、むしろ、そのメルロ・ポンティ思想全体に対して果たす決定的な役割を明確に描き出すことに成功したただけでなく（本書の研究書としての目標の達成）、「哲学者の生き方」という問題設定へと読者を誘うという成果をもたらす好著であるといえる（本書の書物としての成功）。後者の点について述べれば、実際、少なくとも評者は、メルロ・ポンティの「実存的」な作家論や「哲学者の生き方」という著者独自の問題設定の示唆を通じて、（その多くはとても合理的なものとは思えない）様々な制度や慣習、そして「矛盾」や「パラドックス」にまみれた普段の教師生活あるいはそういえるのであれば哲学研究者生活を恥ずかしながらほんの少しでも反省するささやかなきかけとすることができたように感じているが、本書の著者やあるいはメルロ・ポンティ自身の主張するところの根本にあるのは、結局のところ、何かを変えてゆく為にどうしても必要なものは、そのような個々人の「反省」と「行為 (fate)」——これが「ベルクソンの」な「融合」でも、「主知主義的」な「離脱」であつてもならないし、積極的な「参加」は常に「離脱」^{デカルティアン}との緊張関係にあるというのが著者とメルロ・ポンティの呼びかけであることは既に自明である——でしかなく、その（主な）媒体はやはり「身体」との弁証法的緊張関係にある）「言語」なのだ、というものである。確かに、このような個々の主体の「自己形成 (Bildung)」の可能性への信頼と再生への誠実あるいは愚直ともいえる呼びかけは、下手をすると時代錯誤という印象を与えかねないものであるのかもしれない。それにもかかわらず、普段の具体的な個人の生活にあつては、やはり説得力と重みを持ち続ける訴えであるよう感じられた次第である。

本書評を終えるにあたって、最後に一点だけ大きな問いを投げかけるものとしてみたい。メルロ・ポンティと「現象学」の関係、そして、そもそも「現象学」とは結局どのような哲学であるのかという問題である。「生活世界への還帰」といった多くのモチーフや概念をメルロ・ポンティが後期フッサールから獲得した限りで、その哲学が「現象学」に由来をもつこと自体は疑いえない。しかし、著者は、このことから「メルロ・ポンティ＝現象学者」という結論を引き出そうとするのか否か（あるいは、「現象学者としてのメルロ・ポンティ」という側面を積極的に評価するのか否か）。評者には、本著はこの点をどちらかといえば保留しているようにも感じられたのであるが、どうであろうか。このように問う理由は、一方で、歴史を振り返ると「現象学者」達の運動がその最初期から常に「現象学とは何か？」という問題に直面し続けていた（そして直面し続けている）ことは明らかであるという一般的な点にある。他方で、本書で示されたメルロ・ポンティの思想展開は、「現象学的」である以上に（あるいは「現象学的」であるだけではなく、「両義性」や（最晩年の表現を乱暴に転用してよければ）「総合なき弁証法」とでも呼ばれるべき彼固有の方法とその運動に貫かれたものであるよう思われるからである。一般に、メルロ・ポンティの初期から晩年への思想展開は「現象学（フッサール）から存在論（ハイデガー）へ」といった図式で理解されてきただけに、初期から中期への思想展開を極めて丁寧な追跡し終えた著者の率直な感想を（雑駁な質問で恐縮だが）尋ねてみたくなった次第である。

（註）フィンのいう「超越論的言語」や「再世界化」の問題を「現象学者の実践」という観点から論じる先行研究そのものは数多くあるのだが

(Sepp: *Praxis und Theoria*, 1997, Luft: *Phänomenologie der Phänomenologie* 2002 等) 、この問題系にメルロ＝ポンティの言語論を通じたアプローチを提唱する点に本書の独自性が認められる。

(池田裕輔・いけだ ゆうすけ・釧路工業高等専門学校)

人間知×脳×AI研究教育センター(CHAIN)の設立と最近の活動

田 口 茂

二〇一九年七月、北海道大学に「人間知×脳×AI研究教育センター」が設立された。同センターは、「新しい人間知の創成」という理念のもと、①哲学や心理学をはじめとする人文社会科学、②神経科学(脳科学)、③人工知能(AI)という三つの学問群が互いに交差する地点で、学際的な研究・教育を行うことを目的としている。すでに多数の学術イベントを開催し、今年度からは、大学院教育プログラムも開始している。英語名はCenter for Human Nature, Artificial Intelligence, and Neuroscience¹⁾、略称はCHAINである。

本稿では、同センターの設立に準備段階から関わった者として、同センターの設置の経緯や設立の意図・目的、これまでとこれからの活動などについて書き記してみたい。

センター設置の経緯と沿革

二〇一七年三月、北海道大学大学院文学研究科(当時、現在は文学研究科へと改組)で「卓越大学院プログラム」への応募が検討され始めたのが、本センター設立の出発点である。その後、卓越大学院プログラム応募は諸般の事情で断念されたが、人文社会科学・脳科学・人

工知能を組み合わせたプロジェクトのアイデアは総長と大学本部に高く評価され、学長裁量経費でのセンター設立を目指すことになった。

二〇一九年、北大内でセンター設置が承認され、同年七月、センターが発足した。学内九部局から二三名の教員が兼務教員として参画し、準備段階において中心的な役割を果たすようになっていた筆者が、センター長を務めることになった。

設置準備段階では、膨大な作業が必要となったが、その後文科省への組織整備概算要求により(これがまた膨大な作業を必要としたが)、さらなる予算措置が認められ、ある程度安定した財政的基盤が確保できることとなった。これにより、二〇一九年から二〇二〇年にかけて三名の特任教員を採用し、二〇二〇年度はさらに二名の特任教員を採用する予定である。これにより、目的として掲げた学際的な研究・教育を強力に推進していく体制が整いつつある。

二〇一九年七月には三名の講演者を招いて開所式を行い、一六八名の参加者があった。同年十一月には、「意識の科学の冒険——哲学・脳科学・AI・ロボット研究のクロスオーバー」と題して、設立記念国際シンポジウムを行った。講演者として、シヨーン・ギャラガー教

授（メンフィス大学）、ゲオルク・ノルトフ教授（オタワ大学）、下條信輔教授（カリフォルニア工科大学）など、国内外から八名の研究者を招き、「意識」研究をめぐって学際的な議論を展開した。延べ二〇八名の参加者があり、熱心な討論が行われた。さらに、CHAINセミナーと呼ばれるセミナーシリーズを不定期に開催している。設立以来、二〇二〇年八月現在までに、計一二回開催されている。

二〇二〇年度からは、大学院教育プログラムも開始している（後述）。

ボッフム大学（ドイツ）、トレント大学（イタリア）、沖縄科学技術大学院大学など、国内外の大学・研究機関との連携、株式会社アラヤ、NTT データ経営研究所を始めとする企業との連携も進められており、大手企業との共同研究も準備中である。

センター設立の背景と目的

近年、神経科学（脳科学）、人工知能（AI）、人文社会科学の間の壁がますます低くなり、相互に深く交差し合う場面が増えてきた。一九九〇年代以降、fMRI などの脳イメージング技術の発展により、人間の「心」や「意識」と脳の関わりについて、非侵襲的に詳細な研究を行うことが可能となった。これにより、人間が何らかのタスクをこなしたり何かを意識したりしているときに、脳のどの部位がどのように活動しているかを詳細に観察できるようになった。こうして、心理学と神経科学はほとんど地続きとなった。こうした状況は、哲学的問いをも誘発する。続々と発表される研究成果は、哲学にもインパクトをもたらし、逆に、神経科学者たちも哲学的問いにコミットせざるを得なくなってきた。こうした状況のもと、一九九〇年代から国際意

識学会（ASSC）とツーソン会議（TSC）という意識に関する二つの大規模な学際的国際学会が開催され、神経科学者、心理学者、哲学者、認知科学者、人工知能研究者などが活発な議論を繰り広げている。D・チャーマーズの「意識のハードプロブレム」などもここから生まれてきた概念である。

他方、神経科学と人工知能との関わりもますます密接になりつつある。そもそも近年の人工知能ブームは、脳の構造や機能にヒントを得た「ニューラルネットワーク」と呼ばれる数理モデルをベースにしている。いわゆる「ディープラーニング」も多層ニューラルネットワークによる機械学習手法である。他方、情報处理的な観点から脳の機能を研究する「計算論的神経科学」（computational neuroscience）という分野もますます盛んになりつつあり、この分野では機械学習も研究に用いられている。このように、神経科学研究と人工知能研究は、深く交差しつつ新しい次元の研究を切り拓きつつある。

こうした研究は、「人間」についての探究として長い歴史と伝統をもつ人文社会科学的研究に、新たな問いを提起するに至っている。たとえば、現在の人工知能開発において、AIエージェントに「好奇心」を実装するというのは、ごく普通の手法となっている（たとえば Buda et al. 2018 を参照）。また最近では、「退屈」できるエージェントの方が環境を探索する上で優秀な成績を示すといった研究成果も出てくる（Yu et al. 2019）。こうした研究は、「好奇心」や「退屈」といった一見茫漠とした人間の性質に、実験的な仕方で具体的な分析を加える可能性を生み出している（「退屈」という一見ネガティブな性質が、人間の進化の歴史のなかで重要な役割を果たしていた可能性も考えられる）。逆に、人文社会科学において研究されてきた概念が、

人工知能研究において重要なヒントになる可能性もある。

このように、人文社会科学・神経科学・人工知能が三つ巴となって新たな研究のフィールドを形成しつつある。これにより、「人間」をめぐって、これまでとは一段次元の違う探究が生まれる可能性がある。人間知×脳×AI研究教育センターが追求するのは、そのような可能性である。本センターは、とりわけ「意識」「自己」「社会性」「合理性」という四つのテーマに焦点を当て、学際的な研究・教育を行うことを目的としている。

センターの共同研究1

右記のような背景から生まれたセンターの学際的共同研究をいくつかご紹介したい。センター設立の背景には、卓越大学院プロジェクト準備の過程で生まれた、文学研究科および情報科学研究科の教員間の学際的連携がある。二〇一七年から、文学研究科の竹澤正哲准教授（社会心理学）、小川健二准教授（認知神経科学）、情報科学研究科の飯塚博幸准教授（人工知能・人工生命）と田口による共同研究が開始され、その後このメンバーを中心として「課題設定による先導的人文学・社会科学研究推進事業（領域開拓プログラム）」に研究課題が採択された。課題名は「アイデンティティの内的多元性——哲学と経験科学の協同による実証研究の展開」である。

この共同研究は、竹澤准教授がまとめ役（代表者）となり、各メンバーの研究内容を摺り合わせるところから始まった。その過程で、田口が前から暖めていた自己と間主観性に関するアイデアが、竹澤の関心を引いた。自他の間主観的関わりにおいて、自己は、必ずしもいわゆる「一人称的視点」から他者を眺めているわけではない。むしろ、

そこには「自他の重ね合わせ」とも呼ぶべき、原初的な意識状態が成り立っていると考えられる。それは、自己と他者の表象が成立した後で、それらを重ね合わせるのではなく、むしろ明確な自己意識と他者意識の成立に先立つような、原初的な受動的レベルで成り立っていると考えられる（Taguchi 2006, 2019）。あるいは、原初的な置き換え関係と言ってもよい。このアイデアを聞いた竹澤は、これを実験的研究に落とし込むことが可能だと考えた。この共同研究からは、二つの実証的研究が生まれることになった。

（1）一つは、脳情報デコーディングの手法を用いた神経科学・心理学実験による研究である。われわれが普通に世界を見ているときの視点は、いわゆる一人称の視点であると思われる。しかしそれは、実は一人称の自己視点でもなく、かといって他者視点でもないような、特有の視点なのではないか。このような仮説のもと、以下のような実験を行った。映像を指示無しで見る・自己視点で見る・他者視点で見るという三つの刺激を与え、その際の脳の状態をfMRIで記録し、ヴォクセル・パターン（voxel pattern）を解析する。そして、自己視点・他者視点の判別器を作り、次いで、漫然と映像を見ていたとき（指示無し）の脳状態をこの判別器にかける。これにより、ごく普通に世界を見ているときの視点が、自己視点に近いのか、他者視点に近いのか、それともそのどちらでもないのかを判定することができ、現在比較的良好な結果が出ており、今後追加実験を行う予定である。

（2）もう一つの実験は、AIエージェントによるシミュレーション実験である。田口による「自他の重ね合わせ」のアイデアをもとに、CHAINの野口渉・博士研究員と飯塚博幸准教授がAI実験を考

案した。仮想環境中を動くA Iエージェントに、重ね合わせネットワーク (superposition network) と呼ばれる単純なシステムを実装する。その上で、自己の視覚データと運動データの予測をディープラーニングで学習する。すると、このシステムによって、(他者視点からのデータは一切与えられていないのに) 他者視点からの視覚像も予測できるようにになった。同一の重ね合わせシステムによって、自己視点の視覚像も他者視点の視覚像も予測できるようになったのである。この成果は、ECAL と ALIFE の合同学会 (2018) で発表され (Moguchi et al. 2019)、現在学術誌に投稿中である。

センターの共同研究2

二〇一九年に本センターは三名の特任教員の公募を行ったが、予想よりはるかに多数の応募があった。その結果三名の研究者がセンターに着任することになった。二〇二〇年一月に吉田正俊・特任准教授、同年四月に島崎秀昭・特任准教授と宮原克典・特任講師が着任した。この三名のセンター専任教員により、CHAIN の共同研究が現在さらに積極的に進められている。

吉田准教授は、システム神経科学を専門とする。マーマセット (新世界ザル的一种) を用いた動物実験と、計算論的神経科学を組み合わせ、さらに哲学や認知科学等の知見をも生かした意識研究を行っている。島崎准教授は、理論神経科学を専門とし、数理・統計を駆使した神経科学研究、とりわけ意識の研究で知られる。情報理論・統計物理学・熱力学・ベイズ統計学に加え、機械学習の手法も用いている。きわめて人工知能と親和性の高い神経科学研究を行っていると言ってよい。宮原講師は、哲学を専門とし、現象学・心の哲学・認知科学の分

野、とりわけ身体性認知に造詣が深い。各国の研究者と多彩な共同研究を展開しており、とりわけシヨーン・ギャラガーとの共著論文などで知られる。神経科学者や認知科学者との共同研究もすでに行っている。これらの教員が渦の中心となり、北大各部署に在籍しているCHAIN のコアメンバー・兼務教員も交えて、現在新たな共同研究が様々な形でスタートしている。

吉田と島崎は、これまでも神経科学分野における様々なプロジェクト、とりわけ意識研究に関連するプロジェクトで連携してきた。吉田と田口は、これまでも意識に関する共同研究を進めており、「自由エネルギー原理と視覚的意識」と題する共著論文を発表している (吉田・田口 2018)。この論文は、島崎が編集した『日本神経回路学会誌』の「自由エネルギー原理」特集に収録されている。両者のCHAIN 加入により、こうした相互連携がさらに加速している。宮原との間では、吉田・田口も身体性・エナクティヴィズムへの関心を共有している。以上から見て、現在のCHAIN の共同研究をとりわけ特徴づけているのは、「意識」「計算論的神経科学」「自由エネルギー原理」「身体性」といったキーワードであることになるだろう。

さらに、最近行われた公募によって、鈴木啓介氏とマーク・ミラー (Mark Miller) 氏が特任教員として着任する予定となっている。鈴木氏は、現在サセックス大学研究員であり、VR (ヴァーチャル・リアリティ) を用いた心理学実験や身体性認知の研究、とりわけAnti-Soft 教授との共同研究などで知られている。ミラー氏は、偶然であるが、鈴木氏と同じくサセックス大学の博士研究員 (部局は異なる) であり、Andy Clark 教授のチームで研究を行っている。心の哲学、神経科学の哲学、現象学、認知科学を専門とし、とりわけ4E 認知 (出

cognition)に詳しい。人工知能(AI)の哲学および倫理、神経倫理学の研究も行っている。これらの新規着任教員は、CHAINの共同研究にごく自然に参入することが可能であり、その上でCHAINの研究をVRやAI倫理など新たな分野へと拡張し、かつ国際的なネットワークのなかに組み込んでいくために活躍してくれると期待されている。

センターの大学院教育

次に、CHAINの教育プログラムについて紹介したい。本センターでは、二〇二〇年度から大学院教育プログラムを開始している。これは、北大の各大学院に所属する正規学生から参加希望学生を募り、一学年二〇名の登録学生に対して提供する特別プログラムである。基本的には、修士・博士課程一貫で五年間の履修を想定しているが、集中すれば博士課程三年間でも終了できるように設定してある。各学生は、それぞれの所属大学院で専門とする学問を学びつつ、本センターの開講する科目を履修し、人文社会科学・神経科学・人工知能のいずれについても、基礎的な知識と技能を身につけ、学際的な共同研究のやり方を学んでいく。そのために、以下のようなプログラムが用意されている。

(1) プログラム・ベースド・ラーニング まず、自分の専門外の学問について、入門的な講義・演習により、基礎的な知識やスキルを身につけていく。必修科目として、人間知序論Ⅰ、人間知序論Ⅱの2科目が用意されている。人間知序論Ⅰはオムニバス講義で、CHAINの各教員による学際的研究の紹介・導入が行われる。次いで人間知序論Ⅱでは、専門分野を異にする学生同士のグループワークにより、学

際的共同研究のアイデアを、具体的な実験計画や研究プランにまで高めていく実践的な演習を行う。そこでは、異分野の研究者に自分の分野の知見についてわかりやすく説明するコミュニケーション能力、異なった分野の知見や技術を組み合わせる目的を達成していく実践的なスキルなどを学ぶ。

同時に、各学生が自分に欠けている知見や技術を補うために、「哲学概論」「脳科学入門」「入門ベイジアン・モデリング」「ディープラーニング演習」「脳と機械の理論入門」「身体と認知の哲学入門」「意識と心の神経科学入門」などの科目から、自由に科目を選んで受講していく。これにより、人文社会科学・神経科学・人工知能のうち、自分が専門としていない分野についても、ある程度「目星がつく」程度の知識は身につけておくようにする。

(2) プラットフォーム・ラーニング 次いで、本プログラムの柱となる科目として、CHAINサマースクールとCHAINウインタースクールが用意されている。これらは毎年開講し、国内外から第一線で活躍する研究者を招聘して、最先端の学際的な議論を展開する。学生たちもこの議論に参加し、最先端の知見・トピック・問題に触れる。学生たちは、こうした体験を元にして、グループ毎に共同作業を行い、共同研究のアイデアについてプレゼンテーションを行う。サマースクールは日本語で行うが、ウインタースクールは海外の講師を招いて英語で行う。学生たちにとっては、英語でのコミュニケーションをも鍛える機会となる。

(3) プラクティカル・ラーニング 最後に、博士課程の学生は、所属研究室外の他の研究室または企業でインターンシップを行う。これには様々なパターンがある。北大内の他研究室、国内他大学の研究

室での研究、海外の大学・研究機関への留学、国内外の企業でのインターンシップなどである。ここでは、本センターで学んだ知識やスキルを、実際の研究現場・企業の開発現場などに適用し、学際的研究の生かし方を実地に学ぶことが求められている。

以上のすべてに關して必要な単位を修得した学生には、ディプロマが付与される。

おわりに

以上、人間知×脳×AI研究教育センターの概要について書いてきた。本センターは設立後まだ一年少々であり、様々な活動はまだスタートしたばかりである。しかし幸い、各方面から注目されることも多く、滑り出しとしてはまずまずであると考えている。今後、研究面で成果を出していくとともに、教育面では学際的研究の能力を身につけた独創的な人材を各方面に送り出してゆくことを目指している。日本の知的・学問的風土のなかに、今後生い育ってゆく一つの種を蒔くことができれば、本センターの重要な目的が達せられたことになると思われる。

文献

- Burda, Y., Edwards, H., Storkey, A., and Klimov, O. (2018). Exploration by random network distillation. ICLR 2019.
- Noguchi, W., Iizuka, H., Taguchi, S., Yamamoto, M. (2019). Spatial Representation of Self and Other by Superposition Neural Network Model. Artificial Life Conference Proceedings 2019, 531-532.
- Taguchi, S. (2006). *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl. Die Frage nach*

dem selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst, Dordrecht: Springer.

Taguchi, S. (2019). Extreme obviousness and the "zero-person" perspective: Why is the problem of the "primal I" fundamental for transcendental phenomenology?

Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy s1.3, 15-37.

吉田正俊・田口茂 (2018) 「自由エネルギー原理と視覚的意識」『日本神経回路学会誌』 Vol. 25, No. 3, 53-70.

Yu, Y., Chang, A.Y.C., Kanai, R. (2019). Boredom-Driven Curious Learning by Homeo-Heterostatic Value Gradients. *Frontiers in Neurobotics*.

(田口 茂・たぐち しげる・北海道大学)

「事象そのものへ！」を目指した運動

——日本現象学会設立期の思い出

村田 純一

昨年、二〇一九年は、日本現象学会の設立に直接つながる試みであった「日本現象学研究会議」がはじめて開催されてから四〇年になる。いまでは、その当時の状況を知る会員もずいぶん少なくなってしまった。こうした事情をかんがみてか、編集委員会から、現象学会設立の経緯や当時の雰囲気などについて、当時を知るものの証言になるようなものを書いてほしいという依頼を受けた。わたしよりも適任の方がおられるとは思ったが、個人的な思い出のようなものでもかまわないからということなのでお引き受けることにした。なお、『現象学年報1』（一九八四年）に金田晋さん（広島大学、現象学的美学）が「日本現象学会活動報告」という文章を寄稿され、そのなかで、学会の設立の経緯や第五回までの研究会のプログラムなどを詳しく紹介されているので是非ごらんいただきたい。わたしも金田さんの文章を大いに参照させていただいたことを金田さんへの感謝の念とともにここに記しておきたい。

1 時代背景

さて、わたしが属している世代は、日本では団塊の世代と呼ばれ

ているが、国際的には、六八年世代とも呼ばれている。一九六八年、六九年は、世界的に学生運動が盛んに燃え上がっていた時期であり、日本でも例外ではなく、各大学のキャンパスでは、処分問題などに端を発する「大学批判」を超えて、学問批判、あるいは近代科学批判にまで発展する議論が学生から若手研究者、そして教員までもが参加して、なされるようになっていた。こうした議論の背景には、時代状況のほか、さまざまな思想や哲学の流れが影響していたが、そのなかで、既存の枠組みへの徹底的な懐疑とその変換を強調するラディカリズムと「事象そのものへ」をスローガンにもつ現象学という言葉が大学へ入りたての学生にも魅力的に響くようになっていた。

もちろんこのような雰囲気ができるには、すでに、たとえば、立松弘孝先生による『現象学の理念』（一九六五年）をはじめとするフッサールの諸著作の翻訳や、新田義弘先生の『現象学とは何か』（一九六八年）、木田元先生の『現象学』（一九七〇年）、木田元・滝浦静雄先生らによるメルローポンティの著書の翻訳、さらには、こうした方々を含め、せりか書房に集まっていた研究者の方々による『現象学研究』（一九七二年に第一号、一九七四年に第二号、せりか書房）

と名づけられた雑誌に結実するような研究の「運動」があったからである。ただここでもかなりあいまいな仕方での時代の「雰囲気」という言葉で表現したなにかが、学生運動が退潮したあとにも、その後大学院に進学して哲学を専攻するようになった学生たちのなかに残り続けており、そして、そのような「雰囲気」が現象学会設立の背景としても働き続けていたように思われる。

2 「精神研」の現象学ゼミ

一九七九年の五月に上智大学で「日本現象学研究会」と名づけられた研究会が開催された。この会では、立松弘孝先生による研究会の趣旨説明を含む挨拶から始まり、野家啓一さん（当時南山大学）と驚田清一さん（当時関西大学）による「行為とコミュニケーション」をテーマにした共同討議、そして、箱石匡行さん（岩手大学）による「フランスの現象学研究の現状に関する報告」が行われた。

この研究会議招集と開催の事務仕事を担ったのは、東京都精神医学総合研究所（通称、精神研）の精神病理研究室であった。この研究室の責任者はピンスワンガーなどの翻訳者でヤスパースの研究者でもあった精神病理学者の宇野昌人先生だった。読者の多くはなぜこのような研究所が現象学会設立への動きを担った拠点となったのかとふしぎに思われるかもしれないので、この点の説明をかねて、わたしの現象学との出会いの一齣にふれておきたい。

わたしは、東京大学教養学部（当時）の教養学科に属する科学史・科学哲学分科を卒業し、この分科の上でできたばかりの大学院で科学哲学と現象学を研究課題としていた。東京大学文学部の哲学科には渡辺二郎先生がおられ、わたしは時々、渡辺先生の授業にも顔を出させてもらっ

ていた。しかし、科学哲学と現象学の両立がなかなかしっくりせず中途半端な感をまぬかれない気がしていた。そこで、著作から大きな影響を受けていた新田先生に手紙を出して、新田先生の授業に出席させてもらいたいと願うことにした。わたしの願いに対して先生は、大学の授業ではなく、当時始められていた精神研での現象学ゼミに顔を出したらどうか、と誘ってくださった。一九七四年頃だったと思う。

このゼミは、当時話題になり始めていたフッサール全集の十三巻から十五巻をしめる「間主観性の現象学」のなかからテキストを選んで読んでいくという仕方で進んでいた。新田先生が内容を読解して分かりやすく説明し、その内容をめぐって参加者が議論するというゼミであった。参加者としては、精神研の研究者をはじめ、ほかの組織に属する精神科医の方々、そして哲学側からの熱心な参加者のひとりとして、M・ブーバーの研究者でもあった児島洋先生がおられた。

参加者からはそれぞれ独自の経験を踏まえた質問などが出され、大学のゼミとはずいぶん違ったユニークな趣をもっていた。時々、このゼミに外部から研究者を呼んで話をしてもらう機会が設けられており、たとえば、立松弘孝先生や渡辺二郎先生、そして、金田晉さんなどが参加された。

わたしが新田先生や宇野先生から聞いたかぎりでは、このようなゼミが行われ始めたのは、新田先生と宇野先生が、同時期に（西）ドイツのフンボルト財団の研究資金を得てドイツ滞在中にご一緒される機会があったことに機縁を発しているということだった。そのようなこともあつてか、お二人と話をしていると、しばしばドイツ滞在時の話題が出てきたし、また、こうした事情からか、新田先生はしばしば、

ドイツの研究者たちのことを話題にされ、日本の現象学研究の発展のために国際交流の必要性をことあるごとに強調されていた。

ちなみに、わたしはこのような事情のなかで、新田先生がフライブルクやケルンのフッサール文庫から持ち帰ってこられたフッサールの草稿群のコピーの一部を見せていただくことができた。わたしはそのなかのおもに空間論を扱ったD草稿のなかの「コペルニクス説の転覆」と題された小論に興味をもち、その翻訳を試みて、それを新田先生にお見せしたりしていた。

こうしてわたしにとって遠い国の話と思われていたドイツとドイツで行われている現象学研究が次第に身近なものに感じられるようになってきた。わたしが真剣にドイツ留学を考え始めたのも、このゼミに参加してからである。そして、わたしは、ドイツ語学校に通い始めたり、宇宙研究室で「ドイツ学術交流会(DAAD)」の奨学金を得るための書類作りを行ったりするようになった。宇宙先生はなんと、応募書類のわたしのへたなドイツ語を添削してくださったのみならず、研究室にある当時珍しかった電動タイプライターの使用を許可してくださった。研究室には無縁の人間であるにもかかわらず、わたしはあたりまえのように、夜遅くまで、誰もいなくなった研究室で書類作りを行ったりしていた。わたしの振る舞いは宇宙先生の好意に甘えきったものであり、いまから考えると冷や汗ものである。しかしそのかいあって、わたしは一九七七年から一九七九年までの二年間、ドイツケルン大学へ留学することを許されることになった。以上のような意味で、わたしにとっては精神研の現象学ゼミと宇宙研究室は、真の意味での現象学研究の拠点だったのである。

ずいぶん個人的な思い出話になってしまい恐縮だが、このような研

究室から始まったのが、日本で現象学研究の拠点となる研究組織を作ろうという動きのひとつだったのである。したがって、構想されていた研究組織としては、たんなる既存の哲学研究者の集まりとしての組織ではなく、最初から、さまざまな分野の研究者の集まりという性格をもち、また、日本だけに閉じるのではなく、国際交流の拠点ともなりうるような組織が目指されていた。

3 現象学会の設立とその運営

以上のような事情もあって、わたしは第一回「日本現象学研究会議」が開催された一九七九年五月にはドイツ滞在中であり、その現場に立ち会うことはできなかった。帰国してから、その時の様子を聞くことができただけだったが、百名以上の参加者が集まり、また、共同討議の議論も大変活発だったということだった。ちなみに、この会議への呼びかけのために使われた文章の一部が先にふれた金田さんの報告文に載っている。念のために一部を引用しておきたい。

「日本現象学研究会議(仮称)開催について」

現在、現象学は今日の学問としてますます切迫した課題に立ち向っています。我が国においても現象学の研究は年を追って活潑化し、すでに多くの現象学研究者の活動がみられますが、同時にこれから研究者相互間の交流を深めることが強く要望されるにいたっています。今後、積極的に研究上の交流を密にし、さまざまな共同主題をめぐって学問的討議を深め、さらに海外の研究者から寄せられている研究の交換や共同研究の提案などに対応するためにも、研究会議を開催することが是非とも必要となってきました。〔以下略〕

この文章は、たぶん、十人の発起人の方々が目を通して出来上がったものだとは思われるが、わたしには、いかにも新田先生が常日頃お話しになっていた通りのことが書かれていると思わせるものである。わたしのおぼろげな記憶では、わたしは帰国直後に新田先生からこの文章を見せていただいたときに、こうした印象を口にしたところ、新田先生は否定されなかったように思う。この文章には、学問の世界のなかで現象学研究者が集まって一定の位置を確保するために学会を作るといったニュアンスは微塵も感じられない。ひたすら、国内外の研究者同士が研究交流を通して、現象学研究の推進をめざすことのみが謳われている。この精神は、フッサールが現象学研究を「運動」としてとらえ、事象からの問いかけに答える「作業哲学 (Arbeitsphilosophie)」と呼んでいた精神を現代においてあらためて実現したいという希望の表現だと思われるが、いまの若い方々にはどのように映るだろうか。

さて、この第一回の研究会議の場で、この会議の継続が承認され、第二回の会議以降は、事務局が南山大学の立松研究室に設けられることになった。そして、第二回の研究会議が一九八〇年五月に南山大学で開催され、その総会において、「日本現象学会」という名称が正式に採択され、同時に、会則も承認された。したがって、正確に言えば、今年二〇二〇年が現象学会誕生から四〇周年ということになる。

ところで皆さんは、最近、現象学会の会則をご覧になったことがありだろうか。会則は、一九八〇年五月三〇日、つまり、現象学会が成立した第二回研究会議のときに採択されたものからほとんど変わっていない。最近になって会計年度の規定が十四条として付け加わった点を除くと、付則として「会費は昭和六二年度より『年報』代を含め

三〇〇〇円に改訂」という文が付記されているだけである。いまでも採択された当時の会則を反映して十二条には会費一〇〇〇円と記載されている。いくら四〇年前とはいえ、現象学会のような学会の会費を一〇〇〇円と決めたことの意味をご理解いただけるだろうか。しかも、会則三条には行うべき事業として、年一回以上の研究大会の開催のほか、会報および研究業績の編集発行まで謳われているのである。

もちろんこの会費では、学会誌の発行はただちには不可能だったが、一九八四年には北斗出版から『現象学年報1』が発行されることになった。このような試みが実現したのは、年報の編集を出版社が担うと同時に、年報を市販することによって一定数の売り上げが確保されると期待されたからである。しかしこの期待は残念ながら、すぐに失望へと変わり、三年目でこの形式での年報出版は打ち切りとなった。丁度そのときに、年会費を三〇〇〇円に値上げすることが決まり、年報は四号から純粹に学会の機関誌として再出発することになった。その後、年報に載せる原稿の種類は大きく変化し、また、体裁も変化した。が、おおむねこの形式で今日まで年報発行は続けることができている。

それにしても、会員が四百名規模にまで拡大した学会で、会費三〇〇〇円で機関誌を毎年発行し続けることができているということ。現在では驚くべきことといわねばならないだろう。この点を理解するには、学会設立時から一五年にわたって事務局の仕事を献身的に担われた立松先生の功績を考慮しなければならない。立松先生は、学会のさまざまな事務仕事を引き受けられたのみならず、年報出版のために安価で良質な印刷所を見つけ、出版までの連絡の仕事までも担われた。その上、一五年のあいだには、乏しい予算から毎年繰り越しを

作り、預金を積み重ねることまで行ってくださり、事務局の仕事を進にバトンタッチするときにはかなりの繰越額を残されたのである。そのため、現在に至るまで、何度か、会費の値上げが委員会で話題になったが、そのたびに、貯金の取り崩しなどで、値上げを回避することができて、現在に至っているのである。

話が現象学会設立の時期からずいぶん進んでしまったが、もうひとつだけ、事務局体制の変化について触れておきたい。すでに書いてきたように、設立時期からの事務局体制は立松先生に「おんぶにだっこ」状態で続いてきたのであるが、立松先生も大学でのお仕事が忙しくなるなど、これまでの体制を維持することが難しくなってきた。そこで、たしか一九九四年頃だったと思うが、立松先生の住んでおられた名古屋のお宅に、金田晉さん、野家啓一さん、鷺田清一さんとわたしが集まって、事務局体制の交代をどのように実現するかについて話し合う機会をもった。そして、それまでのように事務局に仕事を一極集中したのでは誰も引き受け手にはなれないだろうというところで、できるだけ仕事を分担する体制にすることを計画した。その結果決まったのが、事務局、編集委員会、企画実行委員会という三つの組織が、それぞれ連携を取り合いながらも独立に仕事を担うというトロイカ体制である。こうして事務局は、最初の四年間は金田さん、そして古東哲明さんがおられた広島大学が引き受け、続いて、野家さんの東北大学から順繰りに二年ごとに交代するという体制になり、その後は多くの会員がこの仕事を引き受けてくださったおかげで今日まで続いてきたのである。

以上は、現象学会の特色のひとつである会費の安さについての話ともいえるが、さらに二点だけ、現象学会の特色について触れておきた

い。

ひとつは、学会であるのに会長職が用意されていない点である。この点については、さまざまな意見がありえたとは思いますが、研究会議の開催の趣意書に書かれたような研究組織には、会長を擁するようなヒエラルヒーは不要だというのが大方の一致した意見だったように思う。もうひとつ、同じことであるが、現象学会の毎年開かれる大会は「研究大会」と名づけられている由来もこれまでの話でお分かりになつていただけるのではないだろうか。

4 そのほかの研究会との連携など

最後に、残された枠で、ほんの少しだけ、現象学会の設立以来、並行して行われてきた研究活動について触れておきたい。

ひとつは、現象学・解釈学研究会である。この会は、新田先生が一九七七年に八王子セミナーハウスで開かれた現象学のゼミをきっかけとして、その参加者が中心となって、ゼミ終了後も毎年三月に八王子セミナーハウスに集まって、合宿しながら現象学の議論を集中的に行う研究会であった。この会の運営は、わたしの年代よりも若い世代の方々が主に担ってくださり続けられた。発表時間が現象学会よりも長く取っており、議論を徹底的に行うことができたので若手にはお互いに切磋琢磨する一種の道場のような役割を果たすものだったように思われる。この研究会は『現象学と解釈学』上下（一九八八年）の出版などを成果にもたらした後に終了した。その後、直接の連続性はないが、その精神は、浜渦辰二さんが二〇〇二年から開始されたフツサル研究会に受け継がれているようにわたしには思われる。

二つ目は、現象学・社会科学会という学会である。この学会は、一

方では、社会学の分野でA・シュッツをはじめとする現象学的社会学の流れが盛んになっていること、他方では、フッサール全集の間主観性をめぐる巻の出版をきっかけに盛んになった哲学側からの間主観性論への関心を受けて成立した研究会である。社会学からは慶応大学の山岸健先生、哲学からは新田先生が重要な役割を担われ、東洋大学社会学の福鎌忠恕先生を初代会長に擁立して始まった。設立の会は丁度わたしが新田先生と一緒に勤務していた東洋大学で一九八三年に開かれた。その会には、さまざまな分野の研究者が参加されたが、特に印象に残っているのは廣松渉先生が顔を出されたことである。廣松先生はその後の研究会にも参加され、学会に刺激を与えてくださった。この学会は、これまで何度も解散の危機に見舞われたが、現在は、世代交代を果たして若手を中心に新たな仕方で開催している。

三つ目は、国際交流に関する活動である。最初の頃はおもに欧州、とりわけドイツ語圏の研究者（E・ホーレンシュタイン、B・ヴァルデンフェルス、K・ヘルトといった方々）との交流が多かったが、八〇年代の後半からは、アメリカの研究者との交流が活発になった。この動きのきっかけを作られたのは、児島洋先生で、八九年一〇月に、第一回の日米現象学会が関西地区セミナーハウスで開催された。この学会はその後、アメリカと日本の各地で行われ、日米の現象学者の交流に多大の影響をもたらした。こうして国際交流は、最初はおっぱら欧米を中心に行われたのであるが、世紀が変わる頃になると、わたしたちの視線もようやく自分たちの足元に向かうようになり、近隣の東アジアの諸地域との交流が盛んになり、現在に至っている。

これらの活動は、現象学会とメンバーはかなり重なっているが、それぞれ異なった性格をもっており、幅広い日本の現象学研究の一翼

を担うとともに、現象学会の活動に厚みを与える役割を果たしてきたのではないかと思われる。

さて、現象学会が誕生してから四〇年が経ち、世界の研究状況も、日本の研究状況も大きく変貌した。はたして現代のように変化の激しい時代に、ここで述べてきたような特色をもつ現象学会が今後も続いていけるのかどうか、分からない。学会の形がどうなるにしても、わたしとしては、「事象そのものへ」向けての運動として続いてきた現象学の精神が、今後も生き続けてくれることを願わずにはいられない。

最後に一言付け加えさせていただきたい。現象学会の設立にご尽力された新田義弘先生は本年二〇二〇年三月一五日にお亡くなりになられた。三月初旬に本報告の依頼を受けたときに、わたしは久しぶりに新田先生にお会いして、あらためて現象学会設立をめぐる思い出話をお聞きするいい機会になるのではと思ったのであるが、事態は急変して思いはかなわなくなってしまった。痛恨の極みであるが、この場を借りて先生のご冥福をお祈りしたい。

（村田純一・むらた じゅんいち）

Heidegger on Race: The Rectorate Years

Yoshiomi TANABE

(Otani University)

Translated by SPK Cerda

(Kyoto University)

Introduction

In the spring of 2014, Heidegger's *Black Notebooks* received posthumous publication, sparking criticism. Passages dealing with 'Judaism' were labeled 'anti-Semitic' and the relation between Heidegger and Nazism has once again been called into question. In the midst of this, something of a sub-theme has quickly gathered attention: Heidegger's discussion of race. In the texts available prior to the publication of the *Black Notebooks*, such a discussion of race hardly appears, and only to the extent verifiable in the materials from during and around the period of his rectorate, i.e. when he was a member of the Nazi party. Yet, in the record of the *Black Notebooks*, especially since the period of his rectorate, remarks on race appear not only frequently, but in conjunction with Judaism. Thus, with the aim of clarifying this newly discovered 'anti-Semitism', commentators are questioning the Heidegger-Nazi issue while zeroing in on Heidegger's discussion of race.

Nevertheless, it must be admitted that the present state of research on this problem of race is in considerable disarray. There is no clear consensus of opinion even on the basic matter of what Heidegger's position was toward Nazi racism. For example, Heinz claims that, 'Heidegger does not reject biologically based racism, but supplements and increases it', and Lettow holds that Heidegger's discussion of race 'stabilizes the Nazi racial discourse'.ⁱ On the other hand, Di Cesare draws attention to the point that 'Heidegger rejects biological racism'.ⁱⁱ It would seem that this difference of opinion is due to the fact that the relation between the 'two concepts of "race"' ⁱⁱⁱ indicated by Trawny, between, that is, the biological concept and the existential concept, has not yet been sufficiently straightened out. While I agree with Di Cesare and Trawny that Heidegger takes up a critical position toward the former, the interpretations they present are unclear, with Trawny saying that Heidegger 'does not doubt the biological significance' ^{iv} of the concept of race and Di Cesare saying that he 'did not truly call [it] into question'.^v This leaves their positions in the discussion somewhat ill-defined.

In this essay, I would like to try to dispel the confusion surrounding this problem. Relying on Heidegger's thinking during the period of his rectorate, I will set out to organize and analyze his discussion of race. In preparation for that, I will begin by confirming how Heidegger saw Nazi racism (I). Next, I will examine the existential concept of race that he posed in critical response (II). Finally, putting Trawny's position to some scrutiny, I will investigate the cause of the confusion surrounding Heidegger's discussion of race and shed

some light on its background.

I. The critique of racism

Heidegger began grappling with the problem of race after becoming university rector under the Nazi administration. What first comes to attention is his critique of the racism that formed the backdrop of the Nazi's criminal racial policy. That said, this critique was not conducted from any humanitarian perspective, but was instead thoroughly focused on Nazi racism's biological grounding. It goes without saying, Heidegger found such an understanding of the human being to be inadequate and instead believed that the analytic of Dasein 'is *prior to* [...] biology' (GA2, 60)^{vi}. Even in the *Black Notebooks* of the rectorate period, Heidegger perceived a '*turbid biologism*' within the '*vulgar National Socialism*' propagandized by the day's *Mein Kampf*-toting journalists. He goes on to describe biologism as the 'insane opinion [...] that the spiritual-historical world ("culture") *would grow like a plant* out of the "people"' (GA94, 142f.). One can surmise that holding Nazism in such critical regard would have been quite dangerous at the time, yet Heidegger repeats this opinion publicly, going so far as to announce it from the lectern as rector. Most significantly, Heidegger emphatically presents his position on the issue in a talk on Kolbenheyer in the 1933/34 winter lecture course:

Kolbenheyer does not see and cannot see that man as people [*Volk*] is a *historical* essence, that to historical being there belongs the decision for a particular *will to be* and *fate*—engagement of action, responsibility in endurance and persistence, courage, confidence, faith, the strength for sacrifice.

All these fundamental attitudes of historical man are possible only on the basis of *freedom*.

But it is not enough to recognize, perhaps, these phenomena of human being (after all, they are hard to deny), merely in order then to distort them into biological functional *capacities*. One thereby *perverts* decision—engagement—freedom—the courage for sacrifice into a process that is encumbered *from the outside* and fit into the biological reality which has been presupposed as the only definitive reality, without seeing and grasping that in engaging oneself and enduring and sacrificing, a *way of being that is different in principle* becomes powerful—different in principle from, say, the functioning of gastric juices and sexual cells and tending to the brood. (GA36/37, 210f.)

Here, 'engagement of action, responsibility in endurance and persistence' center upon human 'decision' and 'freedom'. Yet, a biologism that tries to explain this way of being by reducing it to 'the functioning of gastric juices and sexual cells and tending to the brood', Heidegger declares, is one that 'distorts' and 'perverts'. In no way are the human being's *own* 'fundamental attitudes' captured by speaking of them in terms of internal

organs or their organic mechanisms, in terms of, say, the functioning of brain cells. This contrast between biological function and the human's *own* way of being has some resemblance to the distinction in *Being and Time* between 'categories' and 'existentials'. Indeed, even in this lecture Heidegger says, 'Organism, procreation, propagation are *categorical determinations*. / In contrast, tradition, decision, struggle, insight, are determinations that pertain to existence: *existential* concepts' (ibid., 219), thus following the distinction made in *Being and Time*. The latter 'way of being that is different in principle' is not grasped by the 'blindness of this biologism' (ibid., 211). It is in this context that Heidegger points out the problem of 'corporeality':

[...] this being [way of being that is different in principle] does not, among other things, "also" play itself out in the bodily organism, but rather it is precisely bodily engagement and struggle that are dominated and gripped by authentically, historically responsible being (nobility!). The Prussian nobility—merely grown like an apple on a tree, or grown from historical experience in the spiritual-political reality of the world of Frederick the Great? (Ibid.)

The 'way of being that is different in principle' from biological function is here said to be 'authentically, historically responsible being'. This, then, points us to Dasein's historicity. Through 'Volk' and 'fate', terms dealing with 'historical essence', historicity was implied in the previous quote as well. Noteworthy is that the human's historical way of being does not stem from the body's biological functioning. On the contrary, the historical way of being dominates the fundamental attitude of 'bodily engagement and struggle'. Here, Heidegger perceives a connection between the human's historical way of being and bodily action, and as an example, he offers the 'Prussian nobility' cultivated by Frederick the Great. The conduct of the 'authentically, historically responsible' nobility was by no means grown like a plant, but, he seems to want to say, it is based in 'historical experience', that is, the historicity of Dasein. What we can glean from such wording is that, through his critique of biological racism and from the perspective of Dasein's historicity, Heidegger is attempting to launch something of an *existential theory of the body* drawing on the nobility's way of being as a model.

II. Race and the existential theory of the body

1. Race as an existential

During a treatment of spatiality in *Being and Time*, Heidegger points out that the body has 'a problematic of its own' (GA2, 145). Even so, there the issue remained underdeveloped. In contrast, during his rectorate Heidegger perceived that a treatment of this problem must deal with Dasein's existence and historicity. The body demands an existential treatment. On this point, the following remarks from the same 1933/34 winter lecture course are worthy of our attention.

The *fundamental act in the human way of being* is this, that man under-

stands the being and essence of things in advance, that is, the *fundamental happening of truth*. If man were not put into this happening, then he would be unable to exist, to be as man.

From this point on, we must free ourselves from a centuries-old error, the error of saying that man is an animal with *reason* as a supplement. We must rather define man from *above*, and *then* his character as a living thing is to be determined. Reason should not be a superstructure added to the human body; instead, corporeality must be transposed into the existence of man.

This is why even an infant is not some sort of animal, but is *immediately* human. None of the utterances of a young human being may be grasped on the basis of animal biology; *race* and *lineage*, too, are to be understood on this basis, and are not to be represented by an antiquated biology based on liberalism. (GA36/37, 178)

At the top of this passage, Heidegger takes the ‘understanding of being’ to be the human being’s ‘fundamental act’ and then restates this in terms of ‘the fundamental happening of truth’. Since ‘happening’ (*Geschehnis*) essentially means ‘history’ (cf. *ibid.*, 176), this view implies that the human understanding of being is historical. According to Heidegger, if the human being does not stand in an understanding of being as a fundamental happening, then the human being cannot exist. We can also find here a moment that breaks from the traditional view of the human being as a ‘rational animal’. Traditionally, it has been thought that while the human body is animal, what constitutes the eminence of the human being with respect to other animals is that human bodies have been ‘supplemented’ with reason. Against this, Heidegger claims that ‘corporeality must be transposed into the existence of man’. That means that if human existence belongs to history as the fundamental happening of truth, its corporeality, which is transposed into its existence, has an historical way of being as well. In other words, here too the body is grasped existentially and treated as an issue pertaining to Dasein’s historicity. Further, from this same point of view it is claimed that ‘race’ must also be regrasped, and not from ‘an antiquated biology based on liberalism’, i.e. the ‘Darwinian doctrine of life’ (*ibid.*, 210) on which Nazism depends, but as an existential problem that deals with human historicity.

To summarize the above we can say: (1) Heidegger perceives the traditional view of the human being as a rational animal lying in the background of Nazi biological racism; (2) the existential recovery of corporeality through the critique of racism supports a release from this traditional view. If that is so, then here we may even notice a part of Heidegger’s ‘destructuring’ (*Destruktion*) of traditional ontology: for this attempt at an existential theory of the body tries to grasp the concept of race, not as a biological category, but as an existential concept, i.e. an *existential*.

2. Race and thrownness

In any case, when race is grasped as an existential concept, it can no longer serve as some ‘definition’, as if one could apply the biological genus-species hierarchy to human beings. Much less could one seek in the existential concept of race discriminative scientific grounds for, say, classifying human beings according to bodily traits like skin color or cranial size (cf. GA38, 44, 54). This point bears repeated emphasis given the sensitive nature of the word ‘race’. But then what can we say about race as an existential? The following is recorded in a ‘black notebook’ of 1934 (*Ponderings III*):

Race—that which is a necessary though indeed indirectly expressed condition (thrownness) of historical Dasein is falsified into the unique and sufficient condition—not only this, it at the same time becomes what is spoken *about*. (GA94, 189)

Here too Heidegger recognizes race as something historical, but further, considers it to be a ‘necessary condition’ of Dasein. This too can be taken as a critique of that current of thought that regarded race to be the ‘unique and sufficient condition’ or absolute ‘unconditioned’ (ibid.). Yet, what does it mean for race to be a necessary condition? What demands our attention here is that ‘thrownness’ is noted in parentheses in relation to race. From this, we see that Heidegger grasps race (and the body) as a problem of thrownness. Yet, in *Being and Time*, Dasein’s thrownness is determined primarily through *mood*. So then, with respect to thrownness, how are race and mood related? We find a hint in the following remarks from the 1934 summer lecture course:

What we ascertain as body is not in-itself present at hand, is not that which is original of Dasein, but it is, as it were, suspended in the power of moods. [...]

In the claim that the body is born through mood, the body does not become fancifully spiritualized, but precisely in virtue of the interwovenness of mood, corporeality has for us that which is oppressive and relaxing, that which is confusing and preserving. (GA38, 153)

We have already confirmed that the body is not ‘present at hand’, i.e. not the object of biology, but poses an existential issue. Now, it is indicated, further, that the body is not ‘that which is original’. Heidegger’s claim is that the body is ‘suspended (*aufgehängt*)’ in moods. He is saying, in other words, that mood is a more original mode of existence than the body. While at first glance this view seems odd, it suggests a critique of taking moods as biological reactions of the body. Heidegger raises the example that ‘a mood can cause a stomachache’ and considers ‘illness’ not as a ‘disturbance of a biological process’, but as ‘an historical happening of the human being’ grounded in mood (ibid.). Moreover, he employs this idea, that mood bears the body, precisely to the issue of race:

Thus, blood and bloodline can also essentially determine the human being only when it is determined by moods, never from itself alone. The voice of the blood comes from the fundamental mood of the human

being. (Ibid.)

Just as with the body, ‘blood and bloodline’ too are said to be determined through mood. While the mentioned ‘voice of the blood’ brings to mind the racist Nazi slogan ‘blood and soil’, immediately prior to this, Heidegger makes the same point with regard to ‘soil’ as well: it is by virtue of moods that ‘soil, earth; in short: nature first bears, preserves, and threatens us.’ (Ibid., 152) This is to say, Heidegger claims that for Dasein ‘race’, as symbolized by ‘blood and soil’, is like the body *not that which is original* but already determined through mood. Because this understanding of mood is existential, what’s said here about ‘blood’ should not be taken as belonging to or, much less, defending biological racism. Instead, one should understand ‘blood’, as it is discussed here, as a problem of the existential theory of the body, a theory that intentionally criticizes such a perspective on race.

3. Race and projection

From our considerations so far, it has become clear that Heidegger’s discussion of race in terms of the existential theory of the body is primarily oriented by the problems of thrownness and mood. Yet, two points remain unclear. Race is said to be (1) historical and (2) a necessary condition. Here, I would now like for us to recall that the body’s historical way of being was related to *action* and an *understanding of being*. Bodily engagement was taken to be based on Dasein’s historicity; and corporeality, when transposed into existence, belongs to the fundamental happening (history) as an understanding of being. So then, with regard to historicity, how do action and the understanding of being relate? And what role does race play here? In considering these questions, the following description from a ‘black notebook’ of the rectorate period (*Ponderings III*) is suggestive.

The projection of being as time overcomes everything hitherto as regards being and thinking; not idea, but mission; not loosening, but binding.

The projection does not dissolve into pure spirit but instead first opens and binds blood and soil to a preparedness for action and to a capacity for activity and *for work*. (GA94, 127)

As a core term of *Being and Time*, ‘projection’ serves as the counterpart to thrownness. Interestingly, here projection is connected to the problem of race vis-à-vis ‘blood and soil’. That said, if we take into account the expression ‘projection of being as time’, which comprises the essence of the understanding of being, and ‘preparedness for action’, which overlaps with bodily engagement, then this wording too can be taken to express an existential perspective dealing with, not something biological, but the body’s historical way of being. If so, we can summarize this point by saying, ‘the projection of being opens race to a preparedness for action’, where this in some way expresses a historical matter. The following remark from the 1933/34 winter lecture course is immediately related to this issue:

Blood and soil are indeed powerful and necessary, but they are *not sufficient* conditions for the Dasein of a people [*Volk*].

Other conditions are *knowledge and spirit*, but not as an addendum

to a list [side by side with blood and soil]. Knowledge first brings a direction and path to the blood's flow, first brings the soil to the fecundity of what it can bear. (GA36/37, 263)

Here it is again stated that race, or 'blood and soil', is a necessary, albeit not sufficient, condition for Dasein. In this passage, Heidegger singles out 'knowledge and spirit' as 'other conditions'. The role of knowledge is found to lie in giving direction to 'the blood's flow' and bringing soil to 'fecundity'. One can infer that through this phrasing Heidegger is trying to speak about the 'bloodline' touched upon above. Nonetheless, even 'bloodline' must not be understood biologically, as if to suggest something akin to genetic determinism. Rather, to the extent that 'bloodline' concerns race as a necessary condition, we must understand it from the existential perspective on race. If so, I do not think it is too forced to say that Heidegger is trying to locate the historical way of being of race in the problem of 'bloodline' as it is discussed here. Then if 'knowledge' corresponds here, not with something like biological engineering, but with the projection of being, then 'opening blood and soil to a preparedness for action' can be rephrased as follows: an understanding of being determines the bloodline, as the historical way of being of race, to a definite existential possibility of action. To take the 'authentically, historically responsible' nobility as an example, the present discussion would offer an existential interpretation of the unbroken inheritance of a clan's mode of conduct, norms, and comportment. Or perhaps we can find here a form of the 'handing down of a heritage' presented in *Being and Time*.

It thus becomes clear that race is determined not only by a thrown mood but also by an understanding of being as projection. This means that we have support for the claim that race is not original for Dasein, not only in terms of thrownness, but also with respect to projection. Dasein's way of being as thrown projection determines race and corporeality, *and not vice versa*. It appears then that we can turn here to understand the meaning of the claim that race is only one necessary condition for Dasein and not at all an absolutely sufficient condition. During this period Heidegger held authentic Dasein to be, not in any sense race, but a *people* [*Volk*] who have resolved themselves and a *nation* which takes over their fate (cf. GA36/37, 3; G38, 97). In the seminar of the 1933/34 winter semester, the 'people in arms [*Volk im Waffen*]' are referred to as 'something even more strongly tied than clan community or race' and are called 'the nation, that is, a way of being, raised under a communal fate and impressed within a *single state*'^{vii}. Even the ties of blood fall short of the unity belonging to the people of a nation. One might even say, this point amounts to one tiny achievement of the existential inquiry Heidegger dared under the Nazi administration.

III. Conclusion

In this paper, I have examined Heidegger's thoughts on race during the period of his rectorate. Heidegger not only criticized the Nazi's biological racism but also tried to regasp the concept of race in terms of an existential theory of the body. The term 'race' was viewed from two, principally different and distinguishable perspectives. Accordingly, the claim that Heidegger 'did not reject' or 'brought in' Nazi racism overlooks and blurs this distinction. As touched upon at the beginning, this distinction was pointed out by the editor of the *Black Notebooks*, Peter Trawny. Yet,

oddly enough Trawny too writes that Heidegger ‘does not doubt the biological significance’ of the concept of race. Why is that? I will conclude by examining this point in order to dispel the present confusion regarding Heidegger’s concept of race. To begin, I will need to confirm Trawny’s claim:

In his lecture course of summer 1934, *Logic as the Question concerning the Essence of Language*, he comes to speak about “race.” The concept would mean “*not only* that which is racial [*Rassisches*], as in the bloodline [*Blutmäßige*] in the sense of heredity, of hereditary blood connection, and of the drive to live,” but also “at the same time, often that which is racy [*das Rassige*].” [...]

Heidegger does not doubt the biological significance of the concept. “Race” is “*not only* that which is racial as in the bloodline.” That there is this “bloodline” is not put into question. Much more, the philosopher speaks in the same lecture course of the “voice of the blood” in its relation to the “fundamental mood of the human being.”^{viii}

By putting particular weight on the ‘not only’ of Heidegger’s remark that race is ‘not only that which is racial’, Trawny concludes that he ‘does not doubt’ the biological significance of race. From this perspective, the discussion of the ‘voice of the blood’ serves as evidence that Heidegger consented to the Nazi concept of race. In this essay, we have examined Heidegger’s discussion of the body, thrownness, and projection as they pertain to race; Trawny too considers these notions but draws them together with the racist concept of ‘body of the people’. The view he accepts is thereby at odds with the standpoint I have presented, which reads Heidegger’s discussion of race as an attempt at a critique of racism. What, then, are we to make of this?

Trawny draws on a remark appearing in the 1934 summer lecture course, so the first thing we must confirm is the context of this claim. Although Trawny does not mention it, in this passage Heidegger is grappling with the question, ‘What is a people [*Volk*]?’ Addressing this question, Heidegger first raises several usual usages of the word ‘*Volk*’ and then, in order to secure a unifying perspective, he groups the meanings of the word through the perspectives of ‘body’, ‘soul’, and ‘spirit’ (cf. GA38, 64). The mention of race appears in ‘*Volk* as body’. After touching on the senses of *Volk* as ‘census [*Volkszählung*]’ and ‘population politics [*Bevölkerungspolitik*]’, he writes, ‘Often, we use the word “*Volk*” also in the sense of “race” (for example, also in the phrase “racial movement [*völkische Bewegung*]”). What we name “race” has a relation to the corporeal, bloodline connection of the members of the *Volk*, their lineages’ (ibid., 65), and it is from there that the remark Trawny quotes begins.

What Heidegger has in mind here, as made clear by the supplementing parenthetical, is the concept of race tied to the ‘racial movement’, that is, Nazi racist ideology or precisely what Trawny finds in the expression ‘body of the *Volk*’. That said, as we have seen in this paper, for Heidegger that is a thoroughly *biological* concept and is not to be confused

with an *existential*. As we saw, in the background of this distinction, there is a critique of the traditional perspective on the human being as a rational animal. Here too, after grouping the meanings of *Volk*, Heidegger writes that the view that takes the human being as a rational animal, as ‘the composition of body, soul, spirit’, and the essential determination of *Volk* that depends on this view, are ‘dubitable in the highest degree’ (ibid., 68, cf. also 109). Therefore, the claim that Heidegger does not doubt the biological significance of race, to say nothing of the claim that he accepted Nazi racism, is unconvincing, at least to the extent that it looks to find evidence in this passage.

I believe that the above audit should dispel some of the confusion surrounding Heidegger’s discussion of race. Even in the passage Trawny cites as evidence, Heidegger doubts the biological significance of the concept of race to ‘the highest degree’. While this is quite clear so long as we pay heed to the surrounding context, how could a researcher of Trawny’s standing make such a mistake? Moreover, why wasn’t the mistake ever pointed out? The reason might have to do with the fact that Trawny initially characterized ‘being-historical anti-Semitism’ as something ‘including a being-historical concept of “race”’.^{iv} In Europe (and especially Germany), thought branded as anti-Semitic is regarded as ‘irrelevant’ and its value as a topic for positive research is held to be lost.^v This may be why the passage in question was not carefully read. That Trawny and his followers don’t treat, for example, Heidegger’s critical perspective on Kolbenheyer also seems to be related to this. Now, if their mistake in understanding Heidegger’s discussion of race is taken as evidence in narrating a ‘being-historical anti-Semitism’, then an appropriate examination of this argument’s validity becomes necessary. I would be satisfied if this paper proves helpful to that end.^{vi}

(Endnotes)

- i Heinz, Marion. “Seinsgeschichte und Metapolitik”, in: Marion Heinz and Sidonie Kellerer (eds.), *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«*. Eine philosophisch-politische Debatte, Berlin: Suhrkamp, p. 136n65; Lettow, Susanne. “Heideggers Politik des Rassenbegriffs. Die *Schwarzen Hefte* im Kontext”, in: Marion Heinz and Sidonie Kellerer (eds.), ibid., p. 234.
- ii Cf. Di Cesare, Donatella. *Heidegger, die Juden, die Schoah*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016, p. 171; For English, cf. “[...] Heidegger was quite distant from the racism of a biological nature [...]”, Di Cesare, Donatella, *Heidegger and the Jews: The Black Notebooks*, Murtha Baca (trans.), Cambridge, UK and Medford, MA: Polity Press, 2018, p. 107.
- iii Cf. Trawny, Peter. *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016, p. 97; Trawny, Peter. *Heidegger: A Critical Introduction*, Rodrigo Therezo (trans.), Cambridge and Medford, MA: Polity Press, 2019, p. 80.
- iv Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, p. 59; Trawny, Peter. *Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2015, p. 39.
- v Di Cesare 2016 op. cit., p. 172; Di Cesare 2018, op. cit., p. 108.
- vi Translator’s note: In preparing the English from Japanese, I have consulted the original Ger-

- man of Heidegger's texts and the available English translations. My primary aim was to maintain the consistency and flow of thought between Professor Tanabe's Japanese translation and his commentary. Below are the English texts consulted. GA2: *Being and Time*, Joan Stambaugh (trans.) and revised by Dennis J. Schmidt, Albany: State University of New York Press, 2010; *Being and Time*, John Macquarrie and Edward Robinson (trans.), New York: Harper & Row, 2008. GA36/37: *Being and Truth*, Gregory Fried and Richard Polt (trans.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2010. GA38: *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*, Wanda Torres Gregory and Yvonne Unna (trans.), Albany: State University of New York Press, 2009. GA94: *Ponderings II-VI: Black Notebooks 1931-1938*, Richard Rojcewicz, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016.
- vii Heidegger, Martin. "Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat", Übung aus dem Wintersemester 1933/34, in: Alfred Denker and Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und der Nationalsozialismus, Heidegger-Jahrbuch 4*, Freiburg/München: Karl Alber, 2009, p. 73.
 - viii Trawny. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, op. cit., p. 58f; Trawny, Peter. *Heidegger and the Myth of a Jewish World Conspiracy*, op. cit., p. 39.
 - ix Cf. Trawny, *ibid.* p. 62 (English, p. 41f.).
 - x Cf. Wirtz, Markus. "The Standing of Heidegger's 'Black Notebooks,'" Yoshiomi Tanabe (trans.), in Japanese-German Culture Institute (ed.), *Civilization and Philosophy*, ["Haideggā 'Kuro Nōto' no Ichika", *Nichi-Doku Bunka Kenkyūsho-hen, Bunmei to Tetsugaku*] 7: 2015, p. 208.
 - xi This research was supported by a Japan Society for the Promotion of Science (JSPS) "Grant-in-Aid for Young Scientists (B)" (17K13324).

A Phenomenological Ethics Dealing with Literature

Tadashi KAWASAKI

(Kumamoto University)

The purpose of this article is to examine the possibilities of a phenomenological ethics that deals with literary works. In contemporary ethics, many researchers have argued for the importance of describing the circumstances and contexts surrounding moral judgments. Phenomenological ethics is an attempt to reveal the values and norms that secretly operate behind moral acts and judgments, and can contribute to the revival of descriptive ethics. An ethical reading of literature is an important task of descriptive ethics. In this article, I shall demonstrate that phenomenological ethics can engage in ethical readings of literary works.

This paper examines two phenomenological studies dealing with literary works: Maurice Merleau-Ponty's "Metaphysics and the Novel" and Simone de Beauvoir's *The Second Sex*. According to Merleau-Ponty, the purpose of phenomenology is to revise philosophical and ethical concepts that are not in line with our experience. In "Metaphysics and the Novel" he analyzes de Beauvoir's novel, *She Came to Stay*, and revises the ethical concept of the meaning of action by focusing on the intersubjective context and the emotional aspect of action. In a similar manner, de Beauvoir addresses the question of what it means to be a woman. She criticizes the myths about the Woman created by men by analyzing the experiences of women portrayed in various texts including novels. I shall conclude by discussing the contemporary significance of their phenomenological description about moral problems.

Reconsidering the Philosophical Value of Literature: From Knowledge to Understanding

Atsushi TAKADA

This paper addresses the philosophical value of literature. The aim of this paper is to explore a response to the anti-cognitivist's skepticism about the philosophical value of literature. I examine the challenge that the emphasis on the philosophical value of literature makes literature a tool of philosophy. In response to this challenge, I suggest that by focusing on understanding rather than knowledge, we can address the philosophical value of literature without separating it from the artistic value of literature.

When the Meaning Stands Out: Aspects of the Theory of Narrative

Shuichi NYUYA

(Ryukoku University)

The word meaning has various connotations. It is said that meaning is a reason, a sense, a content, an implication of something, and a performance. Corresponding to these “meanings,” there are expressions such as “I understand the meaning,” “it is meaningful,” “it means something,” and so on. In this study, however, I use a rather unorthodox expression, “the meaning stands out,” to consider what are its peculiar implications for storytelling. “To stand out” in this instance does not mean to correspond precisely to a certain state of affairs and a meaning which determines it is assigned. In principle, a meaning is a genus; thus, the meaning of the word rabbit applies to any rabbit in most cases. On the other hand, there are cases in which the meaning of a certain state of affairs stands out with a peculiar weight and nuanced intricacies that could only be understood by the relevant individual or that are even beyond comprehension. For example, in the life history of an individual, the death of someone close to him or her is not a mere biological annihilation. There, the meaning stands before the individual as a mysterious specter.

Therefore, for an individual living an irreplaceable story of life history, the meaning is not a mundane, fixed entity. What supports this irreplaceability is obviously the existence of others, who for better or worse affect the individual’s personally. I will repeatedly describe my relationship with them. In this storytelling, how does the meaning of my life history change, and what it is about the storytelling that prompts this change? In the course of retelling, how can I face the meaning that has never been told before? In this study, I worked on these problems in view of how storytelling is treated in contemporary philosophy (particularly the Frankfurt School), psychoanalysis, feminism, and life-writing research.

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

Theme “The Future of Foreign Academic Stay of Phenomenology Researchers”

Speakers: Shintaro AKASAKA, Yuko ISHIHARA

Commentator: Maiko SAKAI

Organizer: Takashi IKEDA

Takashi IKEDA

(Meiji University)

The Working Group for Gender Equality and Early Career Researcher Support has organized a workshop at the annual meeting of the Phenomenological Association of Japan since its formation in 2013. In 2019, the workshop was focused on the foreign academic stay for early career researchers working in the field of phenomenology. The main purpose of the workshop was to offer an opportunity to exchange information about the current situations of foreign institutions and share research experiences in those institutions both among early career researchers and across generations. The basic reasons for deciding on this purpose were 1) that international research activities have become more and more important for career advancement, 2) that destinations and aims of foreign academic stay have become diverse, and 3) that, however, there seems to be a gap between young researchers and older professors in their views on where and why to have a research stay.

In the first part of the workshop, Yuko Ishihara first talked about her Ph.D. experience at the Center for Subjectivity Research at the University of Copenhagen and how it helped her to gain her current assistant professorship in Japan. The second speaker, Shintaro Akasaka, presented his experience of a short study program in France as a steppingstone for achieving his Ph.D. in Japan. These two talks were followed by comments from Maiko Sakai who was considering a foreign academic stay in the near future. Finally, a general discussion was held to exchange information related to phenomenological research at overseas institutions and share research experiences at different times in different countries.

The Temporality of Ethics by Levinas: On the Precedence of I and the Other

Masami ISHII

(Keio University)

Totality and Infinity (1961) contains seemingly contradictory claims about precedence. On the one hand, Levinas describes that “an alterity... is prior to every initiative, to all imperialism of the same,” but on the other hand, he also writes, “Alterity is possible only starting from *me*.” How should we interpret this order and the relation between I and the Other?

This paper first summarizes what each passage means and clarifies the question in the context within the work. Second, Levinas’s reading of Descartes is discussed as a subsidiary line to provide a consistent interpretation of the passages under discussion. Next, the issue of the dissimilarity between Descartes’s God and Levinas’s Other is examined to show how Levinas embalmed Descartes’s argument and incorporated its peculiar mechanisms of argumentation. Finally, the paper points out how the question of time and order in the relations of the Other is by no means recognized only in *Totality and Infinity* but is also inherited in the so-called late thought around Levinas’s second main book, *Otherwise than Being or Beyond Essence* (1974). Overall, it is argued that the two precedences are not contradictory but instead reveal a different order of dimensions that are compatible, as well as the provisions required for ethical relationship.

La phénoménologie chez Jean-Luc Marion de « la volonté » d'Augustin

— Pour le fondement de la possibilité du « phénomène de révélation » —

Hiroko ISHIDA
(Sophia University)

Jean-Luc Marion montre, radicalisant le lieu de l'apparition du phénomène, que c'est la phénoménologie de la donation qui peut convoquer « le phénomène de révélation » comme son dernier sujet. Cette étude reprend les articles suivants à propos d'Augustin pour le fil d'Ariane servant de lien entre Dieu et soi et ouvrant la possibilité du « phénomène de révélation ».

En premier lieu, marchant la dissertation “Distance et béatitude” (1968), on peut comprendre que la distance est le lieu de réception de Dieu (capax Dei), avant soi, donc, avant Dieu. Pour trouver la manière par laquelle on peut dépeindre cette voie contradictoire, on atteint un état où le désir devient le phénomène qui rend l'homme à recevoir. Ensuite, on poursuit avec l'ouvrage *Au lieu de soi* (2008), ici le chemin de la réduction de la *Confession* se pose en question essentielle : d'où cette confession même vient-elle ? Finalement, on découvre que la possibilité universelle de confesser se fonde sur la volonté, c'est-à-dire, ce le fil d'Ariane, puisque elle peut confirmer non pas « que je suis », mais « qui je suis », avant la foi en Dieu.

Au lieu de soi, apparaît le lieu de soi avant soi suivant la confession, selon Augustin : « sine confessione non simus », où mènera « le statut non métaphysique de saint Augustin » qui est ouvert par l'entreprise non philosophique, ni même théologique, mais seulement phénoménologique.

On the Concept of the Aesthetic: Thinking through Kant and Merleau-Ponty

Nobuyuki KOBAYASHI

(Waseda University)

In “Analytic of the Beautiful,” which is thought to make up the core of Kant’s *Critique of Judgment*, the logical “quantity” of the judgment of taste, as its second moment, is thematized, and its peculiar universality in the aesthetic dimensions is discussed. Furthermore, what is judged to be “beautiful” in that respect cannot be fully derived either from concepts or from bodily and sensuous sensations, and is considered to be something ambiguous, or something that can be considered as a medium between the two.

Themes related to this kind of ambiguity and mediation have passed down and become integrated in the present-day awareness of philosophical problems. It can be said, for instance, that they are connected to the phenomenological subject of pursuing the origin of ideas in the dimension of inter-corporeality. Here, I would like to address this by focusing, in particular, on the studies of Merleau-Ponty. For example, one can compare the Kantian concept of subjectivity in what is only a tacit dimension — subjectivity that responds to the finality of Nature — with the “silent cogito” in Merleau-Ponty’s terminology of *Phenomenology of Perception*.

Taking the above into account, in this essay, I would like to discuss the relation between Kant’s concept of the aesthetic and Merleau-Ponty’s concept of sensibility, and based on this discussion, identify the point of contact with phenomenological themes related to ambiguity and chiasms.

Merleau-Ponty and phenomenology as a way of life

Yasuyuki SANO
(Ritsumeikan University)

In his series of studies on ancient Greek and Latin philosophy, Pierre Hadot famously showed that philosophy was not originally a system but a way of life. He also pointed out that ancient philosophy had things in common with phenomenology and Bergson's philosophy. According to Hadot, all of these philosophies are characterized as an effort to disclose an original perception of the world that is concealed by our habitual understanding of it.

In this paper, I attempt to highlight a significant difference between Merleau-Ponty and the other philosophers with whom Hadot claimed Merleau-Ponty had affinity, interpreting Merleau-Ponty's philosophy as a way of life in accordance with Hadot's characterization. In light of Merleau-Ponty's criticism of Bergson, I argue that Hadot's comparison of Merleau-Ponty to ancient philosophy and Bergson represents an inadequate understanding of Merleau-Ponty's conception of philosophical practice. While other philosophers aim to merely perceive the original world, Merleau-Ponty requires it to be expressed in language in front of others. It is this insight into the central role of language and others in our thinking that distinguishes Merleau-Ponty's philosophy as a way of life from others'.

Heidegger's theory of "the Man"

Hiroshi TAKAI
(National Cancer Center)

In this study, we aim to explicate the difficult argument about "the Man" in Heidegger's *Being and Time*. What makes it difficult to interpret this argument is the complexity in the argument itself along with its apparent incoherency with previous sections in *Being and Time*. The first problem comes from some enigmatic passages about the Man, such as "we are ordinarily dominated by the Man." The second point appears when we are reminded that Heidegger analyzes our ordinary agency before he picks up the topic of the Man. Heidegger then characterizes the Man as "no specific person is so; at the same time, everyone is so."

We resolve these problems through rereading the sections referred to as *Umweltanalyse*, where Heidegger analyzes our ordinary actions. While he sees our being able to be someone as the core of our agency, he also explains that this ability is always acquired in certain societies and thus it depends on our getting familiar with the entities and institutions designed for certain ways of life as "ordinary" people. Just by coping with and struggling in a given condition, we will be familiar with the normative way of life and be able to be normative persons in society. This normative way of life is the very way of being when Heidegger uses the concept of the Man. Thus, the "domination by the Man" doesn't combat our agency because the latter is partially dependent on our getting to be normative people (the Man) in our own society.

Identity of the Object in Gurwitsch: Responding to Drummond's Criticism

Tadashi TAMURA
(The University of Tokyo)

Drummond strongly criticized Aron Gurwitsch's understanding of noemata, not only in the context of Husserl studies but also in terms of its consistency intrinsically. Gurwitsch holds that a perceptual noema is different from the object itself, which can be identified through diverse perceptual experiences. Still, the object, which transcends any individual experience, is considered as a harmonic system, formed by myriad perceptual noemata.

Drummond makes the following two criticisms. (1) Gurwitsch's account lacks temporality. (2) Gurwitsch's description of the horizon does not include the moment of synthesizing actual experience within an understanding of the object itself. To achieve synthesis, it is necessary instead to encompass different types of diversities within the horizon, beyond the diversity of manifestations.

This paper proceeds as follows. In Section 1, I describe Gurwitsch's account of the consciousness of identity. In Section 2, I report Drummond's critique of Gurwitsch's interpretation. In Section 3, using Gurwitsch's text, I propose a response to Drummond. I conclude that Gurwitsch has grounds to dismiss some of Drummond's criticisms, but he cannot be defended from all. However, on behalf of Gurwitsch, I can offer another option to evade Drummond's criticism. That would be to reject the premise of the critique altogether, namely, that a lawful diversity such as causality cannot be given directly in experience.

La dialectique du temps : l'interprétation des *Leçons sur le temps* chez Picard et Derrida

Tomohiro MATSUDA

(Ritsumeikan University)

Yvonne Picard, disciple de Merleau-Ponty et de Wahl, rédige en 1941 un texte intitulé « Le temps chez Husserl et chez Heidegger ». Elle y développe une lecture selon laquelle l'analyse husserlienne de la conscience du temps dans *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* explicite la « dialectique du temps » en tant que coappartenance temporelle de l'impression originaire, de la rétention et de la protention. Cette lecture anticipe l'interprétation de la doctrine husserlienne sur le temps telle qu'elle apparaît dans l'après-guerre chez Derrida. En effet, dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, celui-ci s'engage dans une relecture dialectique des *Leçons*. Pour avoir compris comme dialectique la conscience du temps dans les *Leçons*, Picard est souvent considérée comme précurseur de Derrida. Or, les vues et les stratégies de ces deux auteurs diffèrent sur des points qui n'ont sans doute pas été suffisamment élucidés.

Nous proposons ici une réflexion sur ces différences à travers le problème de la relation entre temporalité immanente et temps objectif, tel qu'il figure dans les *Leçons*. Pour ce faire, nous essayons de montrer que si Picard, en s'appuyant sur ce que Husserl appelle l'intentionnalité transversale, associe la dialectique à la synchronie de la conscience et de la chose, Derrida la comprend, quant à lui, comme genèse historique à travers les notions de « hylé » et de « synthèse passive ».

The Belonging of World-time to Temporality in Heidegger's *Being and Time*

Kiminari MINEO

(Waseda University)

The aim of this paper is to show that world-time is not derived from temporality, but temporalizes itself equiprimordially with temporality. We would like to show this through the interpretation of Heidegger's claim of the belonging of world-time to temporality in *Being and Time*.

According to Heidegger, world-time is the time that Dasein is concerned with every day, and as such it is also the basis for the ordinary conception of time. Therefore, in previous research, this world-time was interpreted as being derived from fundamental temporality in the same way that the ordinary conception of time is derived from fundamental temporality. On the other hand, Heidegger's claim of the belonging of world-time to temporality repeated in *Being and Time*, to be precise, declares that world-time belongs to temporality essentially, not accidentally. Therefore, it is indicated that temporality always temporalizes itself equiprimordially with world-time. At the same time, it also means that temporality never temporalizes itself independently of world-time.

Heidegger on Race: The Rectorate Years

Yoshiomi TANABE

(Otani University)

“Anti-Semitism,” as is widely known, has become the focal point of conversation for the posthumous manuscript of Heidegger’s *Black Notebooks*. In the process, the relationship between Heidegger and Nazism, which has been regarded as a problem in the past, is being questioned again. Moreover, what is often referred to as a new subtheme of this problem is his philosophical consideration of “race” or “racism.”

However, the current state of research on Heidegger’s discussion of race is perceived to be slightly perplexed. Further, Heidegger’s viewpoint on the biological racism of Nazism, which forms the basis for understanding this issue, has not been acknowledged. Therefore, in this paper, I will try to resolve the confusion encompassing this issue by analyzing Heidegger’s discussion of race on the basis of the data collected during his rectorship at the University of Freiburg.

In the beginning, we confirm how Heidegger perceived the overt racism of Nazism and then examine the existential and physical notions of race that Heidegger raised in a way that criticized it from the viewpoints of “historicity (*Geschichtlichkeit*),” “thrownness (*Geworfenheit*),” and “projection (*Entwurf*).” Finally, by examining Peter Trawny’s viewpoints on the so-called “being-historical racism (*seinsgeschichtlicher Rassismus*),” we seek the cause of confusion over Heidegger’s discussion of race given the lack of a strong enough distinction between the biological notion of race—on which Nazism rests—and the existential notion of race raised in its opposition.

日本現象学会会則

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

第二条 本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条 本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

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

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

第五条 本会は左の役員をおく。

委員 若干名

会計監査 二名

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

第七条 委員の任期は四年とする。

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

第九条 役員はすべて重任をさまたげない。

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

第十一条 会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条 会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

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

(昭和五五年五月三〇日制定)

(会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定)

研究奨励賞について

二〇一二年度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」第八回（二〇一九年度）受賞論文は、田鍋良臣氏「ハイデガーの人種論——総長期の思索を中心に」でした。田鍋氏には、昨年一月二三日の第四一回研究大会総会（於岡山大学）にて、表彰状および副賞が手渡されました。また、受賞者は受賞論文の英語版を翌年の『現象学年報』に掲載することができる規定に基づき、同論文の英語版が掲載されております。

編集後記

『現象学年報』第三六号をお届けいたします。

今号の特集は「文学を通じての哲学——現象学の可能性を探る」です。二〇一九年一月に岡山大学津島キャンパスで開催された第四一回研究大会でのシンポジウム提題に基づくご論考を、川崎唯史先生、高田敦史先生、入谷秀一先生にお寄せいただきました。先生方、どうもありがとうございました。また、同研究大会に北欧現象学界から派遣された二人の研究者、グスタフ・アドルフ・ベルクマン・シーグル・ビヨンソン先生およびグービョルク・ランヴェイク・ヨハネスドット・ティ先生による特別講演についても、それぞれ佐野泰之先生と酒井麻依子先生による翻訳を掲載しております。遠くアイスランドから岡山にお越しいただいた両先生、そしてお忙しいなか翻訳をお引き受けいただいた翻訳者の先生方に感謝いたします。

岡山での研究大会の記録として、男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ「現象学者の留学は今度どうなる？」の報告を池田喬先生にご執筆いただきました。その後の状況は現象学者の留学だけでなくもうなんかいろいろ「今後どうなる？」と言わざるを得ない感じになってしまったわけですが、このワークショップ報告をより現実味のある話として役立てられる日がはやく戻ってくることを願ってやみません。

個人研究発表は、投稿論文全二二編から厳正な審査によって選考された優秀論文八編が掲載されています。

書評欄では長坂真澄先生と池田祐輔先生に、それぞれ峰尾公也氏著『ハイデガーと時間性の哲学』と佐野泰之氏著『身体黒魔術、言語

の『白魔術』を評していただきました。

本号には、田口茂先生による研究動向紹介と村田純一先生による特別寄稿も掲載されております。現象学に関心を寄せる研究者たちが学会を設立するにいたった経緯とその時代の雰囲気伝える後者を、そうしてできあがった日本現象学会を拠点のひとつとする研究者が立ち上げた学際的な研究センターを紹介する前者と合わせて読めば、現象学のこれまでとこれからを感じる事ができるはずです。

本号の準備を本格化しようとしていた二〇二〇年七月、これまで『現象学年報』の版下作成と印刷を破格の値段でお願いしていたきてきた協和印刷株式会社が同年九月末をもって廃業するというお知らせをいただきました。このニュースは編集委員会に衝撃をあたえ、本号より編集委員長を務めはじめた私はとりわけうろたえたのですが、同社で『現象学年報』の案件をご担当いただいていた宮田末男氏に救いの手を差し伸べていただきました。宮田氏に移籍先の大阪書籍印刷を紹介いただき、いつも通りの迅速で正確なお仕事をしていただくことで、本号は遅延することなくみなさまにお届けできるはこびとなりました。編集員会を代表して、心より御礼申し上げます。

印刷所の変更にともない、『現象学年報』はいくつかの変化を求められる状況に接しております。そう遠くない将来に、研究大会における総会でみなさまに詳しいことをお伝えし、必要な承認をいただくことになるはずです。編集委員会一同、これを『現象学年報』をさらに優れた雑誌にするための機会と捉え準備を進めますので、会員のみなさまのご理解とご協力を賜りたく存じます。

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

〒153-8902

東京都目黒区駒場3-8-1

東京大学総合文化研究科石原孝二研究室

E-mail: paj-office@pa-j.jp

公式ホームページ

<http://paj.jp/>

（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

Hiroshi TAKAI	Heidegger's Theory of "the Man"
Tadashi TAMURA	Identity of the Object in Gurwitsch: Responding to Drummond's Criticism
Tomohiro MATSUDA	La dialectique du temps : l'interprétation des Leçons sur le temps chez Picard et Derrida
Kimiya MINEO	The Belonging of World-time to Temporality in Heidegger's Being and Time

Book Review

Masumi NAGASAKA	Natur, Sprache, Geschichte – Grenzen und Jenseits von <i>Sein und Zeit</i> Rezension von Kiminari Mineos <i>Heidegger und die Philosophie der Zeitlichkeit - Ursprung, Ableitung, Vermittlung</i>
Yusuke IKEDA	Yasuyuki SANO: La magie noire du corps, la magie blanche du langage. Le langage et l'existence chez Merleau-Ponty (Nakanishiya Syuppan, 2019).

Report on Research Trends

Shigeru TAGUCHI	The Establishment of the Center for Human Nature, Artificial Intelligence, and Neuroscience (CHAIN) and its Recent Activities
-----------------	---

Special Contribution

Junichi MURATA	The movement toward "Zu den Sachen selbst!" —A Memory of the Time when the Phenomenological Association of Japan was Founded
----------------	--

English Article

Yoshiomi TANABE	Heidegger on Race. The Rectorate Years
-----------------	--

Abstracts

Tadashi KAWASAKI, Atsushi TAKADA, Shuichi NYUYA, Takashi IKEDA, Masami ISHII,
Hiroko ISHIDA, Nobuyuki KOBAYASHI, Yasuyuki SANO, Hiroshi TAKAI,
Tadashi TAMURA, Tomohiro MATSUDA, Kimiya MINEO, Yoshiomi TANABE

Backmatter

GENSHÔGAKU NENPÔ 36

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

Contents

Special Issue: Doing Philosophy Through Literature. A Possibility of Phenomenology

- | | |
|------------------|--|
| Tadashi KAWASAKI | A Phenomenological Ethics Dealing with Literature |
| Atsushi TAKADA | Reconsidering the Philosophical Value of Literature: From Knowledge to Understanding |
| Shuichi NYUYA | When the Meaning Stands Out: Aspects of the Theory of Narrative |

Special Lectures

- | | |
|--|--|
| Gústav Adolf Bergmann Sigurbjörnsson (tr. Yasuyuki SANO) | Stock of Knowledge or Sense of the world? Merleau-Ponty on Language and World Constitution |
| Guðbjörg Rannveig Jóhannesdóttir (tr. Maiko SAKAI) | The Openness of Beauty: Aesthetic Perception and Embodied Thinking |

Reports of the Workshop at the 41st Meeting of PAJ

- | | |
|---------------|--|
| Takashi IKEDA | Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support Theme
“The Future of Foreign Academic Stay of Phenomenology Researchers” |
|---------------|--|

~~*Articles Read in the 41st Meeting of PAJ*~~

- | | |
|--------------------|--|
| Masami ISHII | The Temporality of Ethics by Levinas: On the Precedence of I and the Other |
| Hiroko ISHIDA | La phénoménologie chez Jean-Luc Marion de « la volonté » d'Augustin.
Pour le fondement de la possibilité du « phénomène de révélation » |
| Nobuyuki KOBAYASHI | On the Concept of the Aesthetic: Thinking through Kant and Merleau-Ponty |
| Yasuyuki SANO | Merleau-Ponty and Phenomenology as a Way of Life |

● 編集委員 ●

植 村 玄 輝

加 國 尚 志

小手川 正二郎

三 村 尚 彦

和 田 渡

現象学年報 36

2020年11月6日 発行

編集
発行

日 本 現 象 学 会

〒153-8902

東京都目黒区駒場3-8-1

東京大学大学院総合文化研究科

石 原 孝 二 研 究 室

印刷

大 阪 書 籍 印 刷 株 式 会 社

〒555-0044

大阪市西淀川区百島1-3-78

TEL 06(6476)3324

FAX 06(6476)3329

