

ガダマーの哲学的解釈学において伝統の習得とは何を意味するのか

味村考祐

要旨

H.-G. ガダマー（1900~2002）はテキスト解釈において伝統（Tradition）概念の重要性を指摘している。彼の解釈学にとって伝統とは、テキストを読むための導きとなるものである。この伝統という契機によって、「著者の個性」の理解を課題とするシュライアマッハーの解釈学における困難を乗り越えることができる、と彼は考えている。というのも、テキスト解釈の問題を著者の個人的思考にではなく、解釈者自身の理解の不透明さに見ることで解釈の可能性を示すことができるからである。したがって、伝統の契機はテキスト解釈の前提として承認され得るようなものと考えられる。

ガダマーの主張は、テキスト解釈において伝統の契機を認めることが重要だということであるⁱ。では、「伝統の契機」という言い方にはどのような意味が含まれているのだろうか。ガダマーは『真理と方法』第3版の後書きで、伝統が哲学的解釈学の理論にとっての目的ではなく出発点だと言っている（GWII 449）。だが、ガダマーの伝統についての言及からは、伝統こそが理解の目的であるような言い方が見られる。なぜなら、「伝統の習得（die Tradition anzueignen）」が解釈学の課題だと言われているからである（GWII 443）。しかし、伝統の習得とはどういうことを意味するのだろうか。

そこで本発表では、ガダマー自身がいかに哲学的テキストを解釈しているのかを調べることによって伝統の習得の内実を考察する。ドスタールによると、「ガダマーの解釈学理論は、その中心において、ギリシア哲学、とくにプラトンの現代の文脈への回復である」ⁱⁱ。ガダマーの解釈学の中心が、ギリシア哲学を受け取り直すことにあるならば、伝統概念もまたその回復の内に見出され得るはずである。いったいガダマーはギリシア哲学をいかに回復しているのだろうか。

まず、哲学的解釈学における伝統の契機について考察する。哲学的解釈学とは、シュライアマッハーとディルタイによって体系化された近代解釈学の批判的受容の末に、ガダマー自身が提案したものである。近代解釈学は自然科学の客観性を模範とした方法論を説く。他方で、ガダマーはある方法に基づく解釈ではなく、理解（Verstehen）という解釈学的現象の成立条件について論究する。そして、その解釈学的経験の理論において伝統概念の重要性を主張する。ガダマーが問題とするテキストとは、時代を越えて今に伝えられている伝承、例えば聖書や法典、そして古典的文献である。このようなテキストを読む際、書かれている文章をわれわれに理解できる言葉にしなければならないが、そこで解釈が必要とされる。近代解釈学は解釈の目標を「著者の個性」を理解することとした。これはテキストを著者の「自由な生産」とみなすことを意味する（GWI 192）。しかし、ガダマーはこの見解を退けている。

ガダマーはテキストの著者と解釈者との間に横たわる隔たりを「時代の隔たり（Zeitenabstand）」と呼ぶ。「著者の個性」の把握も、この時代の隔たりを克服するための課題であった。しかし、ガダマーは解釈のはじめにそうした克服困難な断絶を想定しない。確かに、テキスト解釈の困難は、著者の言っていることが理解できないということにある。だが、彼によれば、そのときに理解を可能にするものとしてわれわれに働くものが「時代の隔たり」である。解釈の目標を著者の個性に置く限り、解釈者と著者の間には架橋不可能な深淵が横たわることになる。しかし、解釈の始まりを、テキストを理解しようとする場で起ってくるものと考

えればどうだろうか。「理解はそれ自身、主観性の行為としてよりは、過去と現在がたえず互いに橋渡しされている伝承の出来事への参入として考えるべきである」(GWI 295)。ここにガダマーが伝統の契機の承認を要請する理由を見ることができる。われわれの理解はテキストが様々に読まれ、理解されてきた中にある。つまり、われわれ自身の理解もテキストが受け継がれてきた伝統の中において生じるものだということのである。

ガダマーはわれわれの理解の歴史的在り方を捉えて、われわれが予め持っている理解を「先入見 (Vorurteil)」と言い換えているが、テキスト解釈における彼の先入見論は解釈学的循環として説明される。この解釈学的循環はハイデガーによる理解の循環構造に即したものである。ハイデガーによると、解釈は理解のためであるが、解釈のためには何らかの理解が必要であるⁱⁱⁱ。ここに循環が見出されるが、ガダマーはこの循環について次のように言う。「すべて正当な解釈は、思いつきの恣意性や、気づくことのない思考習慣からくる偏狭さに対して自らを守り、＜事柄そのものへ＞と眼差しを向けなければならない」(GWI 271)。要するに、われわれはテキストに照らして抱く理解を事柄に即したものと、よりよい理解へと練り上げていかねばならないということである。ここで注目すべきことは、テキストを理解する際に伝統はどうなっているのか、ということである。伝統の契機にはテキスト解釈の前提としての役割が認められた。しかし、理解に対して伝統はどうなっているのか。このとき、ガダマーは伝統の習得と言うのである。

ガダマー自身はギリシア哲学をどのように理解したのだろうか。ドスタールの研究によると、ミーメシス（再現）とアナムネシス（想起）という二つのギリシアの概念のガダマーによる回復が、彼の哲学的解釈学の内容をよく示したものとなるという。ガダマーはテキストの理解が再認識 (Wiedererkenntnis) を意味すると言っている。「哲学のテキストの理解はすべて、テキストにおいて認識されていることを再認識するよう要求する。この再認識なしには何も理解することにはならないだろう」(GWI 381)。ただし、上述の解釈学的循環において見たように、再認識とは既に知っていたことの繰り返しではないだろう。なぜなら、彼は次のようにも言っているからである。つまり、「この再認識の喜びというのはむしろ、既知のものの再認識という以上に、それを上回るものが認識されることにある」(GWI 119)。ガダマーはこのような再認識をミーメシスとアナムネシスの概念に見ている。これらの概念がいかに「回復」されているかを調べることによって、ガダマー自身の哲学において伝統の習得の内実を見出すことが本発表の目標である。

ⁱ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band I, 5. Aufl., Mohr Siebeck, 1986, S. 286.

以下、ガダマーのテキストからの引用はこの著作集版により、引用巻数・頁数を(GW)の略号とともに本文中に記す。また『真理と方法』からの引用文については次の邦訳に準拠した。ガダマー『真理と方法』、法政大学出版局、(第1巻)1986年、轡田収・麻生建・三島憲一・北川東子・我田広之・大石紀一郎訳、(第2巻)2008年、轡田収・卷田悦郎訳、(第3巻)2012年、轡田収・三浦國泰・卷田悦郎訳。

ⁱⁱ R. J. Dostal, "Gadamer's Platonism: His Recovery of Mimesis and Anamnesis", in *Consequences of Hermeneutics: Fifty Years After Gadamer's Truth and Method*, ed. Jeff Malpas and Santiago Zabala, Northwestern U.P., 2010, p. 45.

ⁱⁱⁱ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, 18. Aufl., 2001, Max Niemeyer, S. 152.

発生的現象学における「ヒュレー」概念と「先所与性」の位置づけ

林遼平

要旨

本発表の目的は、フッサールによるヒュレーという事象に関する取り組みを、発生的現象学という視座から検討し、ヒュレーの持つ先所与性(Vorgegebenheit)の発生的現象学における位置づけを検討することにある。まず本発表がこの問題に取り組むに至った背景を、以下に示す。

ヒュレーに関する取り組みは、すでに『論理学研究』第五研究における「判断性質(Qualität)」と「判断質料(Materie)」との区分に、その萌芽を見ることができる(Vgl.Hua.XIX/1 S.425f)。フッサールは、判断性質を「各作用を状況に応じて単純表象、判断、感情、欲求などの作用として特徴づける、作用の一般的性格」とし、それに対して判断質料は「作用をこの表象されたものの表象、この判断されたものの判断などと特徴づける、作用の内容」としている。判断質料は、諸々の判断性質にとって「同じ内容」とであると同時に、「対象的なものへの特定の方向を作用へと賦与」するものであるとされる。この定義から、質料は諸々の作用や判断が、対象性をどのように統握するかを規定し、またその対象の徴表、関係、範疇的諸形式に何を割り当てるかも規定する特性である、とフッサールは述べている。

『論理学研究』において区別された判断質料と判断性質の区別は、『イデーⅠ』における超越論的現象学への転回とともに、現象学的な構成分析の枠組みで論じられるようになる。その際、「志向的モルフェー」と「志向的ヒュレー」という区分が、判断性質と判断質料の区分に対応していると想定される。志向的ヒュレーは、「素材(Stoff)」とも言い換えられ、志向的モルフェーによる意味付与および生气づけの基盤となっている。ただし『イデーⅠ』において、考察の主眼は意味を付与する志向的モルフェー言い換えればノエシスに限定され、志向的ヒュレーおよび素材の問題は、「それ自体で完結した一学科の性格を具え、そのようなものとしてそれ自身においてその価値を持つ」にもかかわらず、その問題の困難さ、および絶対的認識という理念のために、「ノエシス的かつ機能的現象学」の枠組みでは、ひとまず脇に置かれている(Hua.III, S.178)。したがって、『イデーⅠ』における構成分析では、ヒュレー構成の問題は触れられずに終わっている。

このヒュレーに関して残された課題は、発生的現象学の問題構成において、重要な位置を占めるようになる。ヒュレーという課題は、『イデーⅡ』における静態的現象学の観点からおこなう、領域存在論の試みへと通じていた。ただし、そこでなされた静態的分析は、超越論的現象学を達成するための、十分な条件ではなかったように見える。『イデーⅡ』においてなされた構成分析の成果は、後の発生的分析の手引きとして役立ち、質料・素材・ヒュレーの問題も発生的観点から再度取り上げられるようになる。フッサールは『デカルト的省察』の第四省察において、能動的な構成と受動的な構成を区分した上で、能動的な構成には、すでに与えられた質料が与えられている必要があると述べ、この質料がまた、発生的な構成分析を必要としていると主張している(Hua.I, S.112)。またフッサール全集 XI 巻の補論においても、「諸対象の原歴史(Urgeschichte)は、ヒュレー的な(hyletisch)諸対象へと帰着する」(Hua.XI, S.345)と述べ、発生的現象学の分析が、ヒュレー構成の分析を重視していることを示唆している。

したがって、本発表は、フッサールがヒュレーの構成研究に取り組む際に、それを発生的現象学によってどう取り扱ったのか、この点を明確にすることによって、そのヒュレー研究がもつ先所与性が、発生的現象学においてどのような位置づけにあるのかを明確にする。

本発表は最初に、『受動的総合の分析』におけるヒュレーに関する議論に着目する。すでに山口が、発生的現象学の観点からヒュレーに関して論じているが(山口,2005)、そうした先行研究を参照しつつ、ここではフッサールがヒュレーの問題に「触発(Affektion)」を分析しつつ取り組んでいることを示す。『受動的総合の分析』において、ヒュレーおよび「ヒュレー的な素材」は、あらゆる把握にとって、それらの把握を受け取る「同一の存続体」、「共通の下地」として考えられている(Hua.XI, S.34)。では、このヒュレーは、いかにして、構成されているのか。フッサールが『受動的総合』講義において示しているのは、そのヒュレー的な統一が、触発によって成立しているという点である(Hua.XI, S.162)。したがって、ヒュレー構成の問題が、触発からどのように捉えられているのか、この点を明確にする必要があるだろう。なお、触発の問題に取り組んだシュタインボックによる論文(Steinbock,2004)および、近年公刊されたフッセリアーナ第42巻に収録されたフッサールによる触発に関する詳細な分析をここでは参照する。

フッサールは、とりわけ1920年代から、発生的な問題に取り組むにあたって、能動性と受動性という区分を積極的に採用した。それに伴い、能動的な総合や構成に先立つ、先所与性の次元が明確にされる。発生的現象学の観点をとりいれたとき、『イデーⅠ』などで残されたヒュレーという事象は、自我の積極的に関与していない受動的な段階での対象の同一化に関する議論を、フッサールに要請する。たとえば、『デカルト的省察』においてフッサールが述べているように、構成する自我にとって、その構成を行うためには、受動性の段階ですでに与えられた対象性が必要とされる(Vgl. Hua.I, S.111)。本発表が最後に示すのは、静態的現象学における構成論においては、その十全な解明を得られなかったヒュレーが、能動的な諸作用に先立つ先所与性の解明をフッサールに動機づけ、そしてフッサールが先所与性の解明のために、静態的現象学ではなく、発生的な議論を必要としたということを示す。

参考文献

- ・ 山口一郎『存在から生成へ ―フッサール発生的現象学研究―』、知泉書館、2005年
- ・ A.J. Steinbock, “Affection and Attention: On the Phenomenology of Becoming aware”, *Continental Philosophy Review* 37, Kluwer Academic Publishers, Printed in the Netherland, 2004.

Zusammenfassung

Das Ziel dieses Vortrags liegt darin, die aristotelische Kritik an der Idee des Guten mit Heideggers Aristoteles-Interpretation in Zusammenhang zu bringen. Dabei wird die neukantianische Diskussion über Geisteswissenschaften berücksichtigt.

Der logische Kern der aristotelischen Kritik an der platonischen Idee des Guten ist folgendermaßen zusammenzufassen: Die Richtigkeit der Wahl und der praktischen Überlegung muss von der Wahrheit der apodiktischen Wissenschaft unterschieden werden (vgl. EN, 1142b8f.). Die Prinzipien der apodiktischen Wissenschaft lassen keine Änderung zu (EN, 1139a6f.). Hingegen geht es bei einer Handlung um Veränderliches. Mit anderen Worten ist die Richtigkeit der Handlung davon abhängig, „wann man soll und wobei man es soll und wem gegenüber und wozu und wie“ (EN, 1106b36f.). Das menschliche Gute ist *die Tätigkeit der Seele* (ψυχῆς ἐνέργεια) aufgrund der Tugend (EN, 1098a16f.), d. i. aufgrund ihrer Verhaltensweise bei der Wahl (ἔξις προαιρετική). Nach dieser Verhaltensweise trifft ein Wohlberater in der jeweiligen Lage gemäß einer sorgfältigen Überlegung eine Wahl (EN, 1106b36f.). Der Charakter (ἥθος) eines Handelnden entdeckt sich in einer durch die Wahl erschlossenen Szene (vgl. EN, 1112a1-3). Die Idee des Guten dagegen ist von den einzelnen Dingen abgetrennt, mit denen man bei einer Handlung umgeht (EN, 1096b34f, 1143a32f.). Aber nur gemäß der Verhaltensweise in einer konkreten Situation beurteilt man, ob jemand technisch bzw. moralisch gut oder schlecht ist. Der *nous praktikos* muss deshalb nicht nur allgemeine Regeln verstehen, sondern auch über die Sensibilität für ständig wechselnde Szene von Handlungen verfügen. Diese Sensibilität oder das „Auge (ὄμμα)“ der praktischen Vernunft wird *tätig* (ἐνεργεῖ), kognitiv betrachtet, als emotionale Einschätzung von einem Erfahrenen, der es versteht, in Handlungssituationen emotionalen Exzess zu vermeiden und die emotionale Mitte zu treffen. Logisch betrachtet ist diese seelische Tätigkeit als Untersatz eines praktischen Syllogismus ausgedrückt (EN, 1147a32-36). Denn was eine Handlung bewegt, ist nicht ein allgemeiner Obersatz, sondern ein Untersatz mit indexikalischen Ausdrücken (τόδε, ἐγώ, De anima, 434a16–20).

Die Rolle der Indexikalität für das Praktische ist wieder bei der neukantianischen Diskussion über die Geisteswissenschaften hervorgehoben. Windelband führte die Unterscheidung zwischen nomothetischen Geisteswissenschaften und idiographischen Ereigniswissenschaften ein (W. Windelband, *Präludien*, 1907, S. 364, 378; vgl. H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896, S. 236). Die geschichtliche Individualität ist nämlich nicht erklärbar durch allgemeine Kategorien der Geisteswissenschaften (*Präludien*, p. 379). Darüber hinaus betrachtete Rickert empirische Anschauungen als unentbehrlich für die Individualität, und er nennt die Norm dieser Individualität d. i. des indexikalischen Ausdrucks „dies ist ...“ die Kategorien der Gegebenheit (Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis* 2. Aufl. S. 176 und 179). Unter dem Einfluss des Husserlschen Begriffs der

kategorialen Anschauung legte Lask bei seiner Kategorienlehre Akzent darauf, dass das sinnliche Material zwar alogisch, aber einen notwendigen Bestandteil des Sinnes ausmacht (E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911, S. 34-36). Heidegger erwähnte in seinem Brief an Rickert, dass er Husserls Phänomenologie und die Kategorien der Gegebenheit Rickerts „in der faktischen Umwelterfahrung“ entfalten wollte (M. Heidegger/ H. Rickert, *Briefe 1912 bis 1933*, 2002, S. 48).

Husserl hat in *Logischen Untersuchungen* die Problematik des Zusammenhangs zwischen Kategorien und Anschauung zwar behandelt, aber er hält die sogenannten kategorialen Repräsentanten, die Kategorien Erfüllungen bieten sollten, für „das psychische Band (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 6. Unters. S.701)“. Deshalb hat er konsequenterweise diese Lehre in der 1921 abgedruckten Auflage aufgegeben, und er lässt im ersten Buch von *Ideen* die Problematik der Individuation des intentionalen Lebens beiseite (Husserl, *Ideen I*, Hua III, S. 172). Rickert hat die Kategorie der Gegebenheit zwar eingeführt, aber er behandelt sie nicht im Hinblick auf die geschichtliche Individualität sondern auf das „urteilende Bewusstsein überhaupt (Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis*, S. 201)“.

Bei seiner Interpretation der kategorialen Anschauung hat Heidegger hingegen beibehalten die Lasksche Einsicht, dass „das alogische Material zwar im Logischen zu stehen vermag, ohne dadurch zu einem Logischen zu werden (Lask, *Logik der Philosophie*, S. 36)“, das heißt, „kategorial bestimmte Anschauung (Heidegger, GA 20, S. 93)“ ist nicht „Funktion des Denkens (ebd., S. 97)“. In diesem Kontext interpretiert Heidegger den *nous praktikos* Aristoteles'. „Der νοῦς der φρόνησις zielt auf das Äußerste im Sinne des ἔσχατον schlechthin. Die φρόνησις ist das *Erblicken des Diesmaligen*, der konkreten Diesmaligkeit der augenblicklichen Lage. Sie ist als αἴσθησις *der Blick des Auges, der Augen-blick auf das jeweils Konkrete, das als solches immer anders sein kann* (Heidegger, GA19, 163f.)“. Das Dasein eines Handelnden, der sich in der durch die Aisthesis des praktischen *nous* erschlossenen Situation befindet, ist nicht „Dasein überhaupt“, sondern Dasein als „ich bin (Heidegger, GA 18, S. 246)“ der geschichtlichen Individualität. In diesem Sinne ist Heideggers Deutung der *Nikomachischen Ethik* motiviert von der aristotelischen Kritik am neukantianischen „Bewusstsein überhaupt“ sowie an der transzendentalen Subjektivität Husserls, die von der konkreten geschichtlichen Situation abgetrennt ist.

要旨

本発表の狙いは次の通りである。まず『判断力批判』におけるカントの抽象的な趣味論のテクストを、“事象そのものへ”という現象学の格率を見据えながら、できるだけ実感的に把握できるような記述へと転換する。そして、これによってカントの趣味論の意義がどのような点にあるかを探りたい。先に見通しを述べておくと、カント趣味論の核心は、美的な問題に関して「論争」する権利を担保しようとすることにあるとすることができる。

カントの趣味論を実感的な理解へもたらそうとする試みは、これまでも数多く存在した。その際、多くの美学研究は、カントの趣味論を、美的な何かを感じ取るという「鑑賞」をモデルとした美的「体験 *Erlebnis*」の理論として扱ってきた。しかし、G・ベームもしばしば指摘しているように、『判断力批判』におけるカントの趣味論は本来的に「判断（力）」の理論である。そこでは、判断者によって感受された快と対象Xとを「Xは美しい」という陳述形式で結びつけるア・プリオリな総合的判断がいかに可能であるかが問われる。つまり、判断力の権能を問う「権利問題」が議論の核心となる。一方、鑑賞体験をモデルとしたカント理解においては、対象の鑑賞に際して体験される美がいかなるものであるのかという「事実」、美的な鑑賞体験の力動的なプロセスがいかなるものであるのかという「事実」を描き出すことに力が注がれてきた。無論、カント「趣味論」の応用的な解釈を意図し、カントの議論の中に例えば身体論風の美的体験論を遡及的に読み込もうとするなど、そうした発展的な解釈の試みに関してはさらなる推進が目指されてしかるべきである。しかし、一方において、そうした試みが本来のカント理解に取って代わってしまうことがないよう、カントの議論に即した理解も同時に追求される必要があるだろう。

鑑賞モデルに即してカントの趣味論を解釈しようとする場合の不具合は、趣味判断におけるア・プリオリな原理を探求しようとする際に生じてくる。カントによれば、美しいものについての判断は本来的に普遍性を有するとされるが、実際には万人の判断が一致するとは限らない。そこで鑑賞をモデルに据えた美的体験論では、そうした齟齬を解消する方策として、概ね体験の原初性、純粋性、理念性などが強調されてきたように思える。例えば、感じる能力としての「共通感覚」と感じられたところのものとしての快感情との原初的な一体化において、そうした体験が理念的なものへと純化される可能性の中で美の普遍性を期待するのである。そして、そのような理解の仕方を指して「権利問題」の視点からの理解と位置づけてきたのではないだろうか？ しかしながら、カントの趣味判断が依拠するのは快の感情だけではない。趣味判断は不快の感情に基づいて下される場合もある。『判断力批判』の中の事例を追っていくと、対象の美しさを否定するケースが趣味判断の事例として登場することも少なくない。それゆえ、“この対象は美しくない”という判断の普遍性を鑑賞体験モデルに基づいて理解しようとするなら、純粋な不快体験、理念的な不快体験というものを想定しなくてはならなくなる。それは、「醜」という美的 *ästhetisch* な価値を「美 *Schönheit*」と同程度の重みを担わせて『判断力批判』の中に見出そうとする作業に等しい。しかし、そういった試みは、やはりカント本来の狙いとは別の所にあると言わねばならないだろう。

そこで本発表がカントの趣味論を実感的に理解する上でさしあたり念頭に置くのは、趣味の“審判”モデルである。趣味の判断者は、カント自身も述べているように、ある対象が美しいか

美しくないかの審判を下す「裁判官」に他ならない。趣味判断という振る舞いを審判モデルにおいて考察するなら、そうした振る舞いの核心を次のように特徴づけることができるであろう。まず趣味判断の振る舞いに対して使用される *erklären* という言葉は、ただ何かを言明するという事に留まらず、「宣言」ないし「公言」というニュアンスを有し、広く他の人々にも訴えようとする姿勢を内包している。これは裁判における判決結果が私秘的なものではなく、公共的に表明されるのを前提にしていることと類比的に考えてよい。次に、趣味判断においては、美しいか美しくないかの審判が下されるのに加え、趣味の規則の適用の仕方の「実例」としてその審判結果が範例的な役割を担ったものとしても示されることが重要である。これも、個々の裁判の判決が一つの判例として具体的事象に対する法律の適用の仕方を示していることと類比的である。さらに趣味判断には、自身が「趣味を有している」ことを示す意味合いもあるという。このことは「他人の判断を裁く」という事態と連関させて考えることができ、趣味の能力を有するという自覚は、判断する資格を備えたある高みに自身が位置しているという信念と隣り合わせである。勿論、趣味判断はあらゆる人々の判断を反省的に顧慮していることが条件ではあるが、実際に判断が下される段にあっては、常に他者に対して優越したある高みからなされている振る舞いであることを私たちは認めるであろう。こうした事態も、一定の権威を有する中で、訴訟当事者の主張を越える判決が下される裁判のあり方と類比的であると言ってよい。

無論、趣味判断と裁判との類比があらゆる点において成立するわけではなく、しかしながら、両者の相違が際立つことにおいて、かえって趣味判断の重要な特徴が浮き彫りにされることにもなる。それは、趣味の規則が法律のように予め客観的かつ論理的に規定されたものではなく、個々のケースに際してその都度自らが従うべき普遍的な規則が事後的に、しかも美的・情感的に探り出されている点である。よって、ここにこそ趣味判断に対して求められるア・プリオリな位相を確認することができると言える。すなわち、趣味判断において主題化されるア・プリオリ性とは、万人の判断が普遍的に一致することの可能性に向けられているのではなく、むしろ普遍的に一致するというのは判断の主張内容なのであって、判断のそうした「僭越 *Anmaßung*」が実際に認められてしまっていることの“謎”に対して向けられていると理解しなければならない。したがって、得てして意見の分かれることの多い美的な主題に対して、私たちが自分自身の主観的な見解を表明し、場合によっては「論争 *streiten*」を挑んでも構わないということのそうした「正当性」ないし「権利」を問うことが、ア・プリオリな趣味判断というテーマの核心部ということになる。

趣味について論争するということは、そこに美的な世論空間が開かれるということでもある。興味深いことにカントによれば、「この花は美しい」という言明は「万人の満足を求める花自身の要求を花の口真似をして繰り返している *nachsagen*」のと同じであるという。意外にもカントは判断者が置かれている環境を、意味や主張の脈をう一種の相貌的な世界と見なしている。よって、裁判の判決が一種の価値の表明として社会秩序の形成や成熟に寄与するのと同じように、趣味判断も美的な公共圏の形成や洗練に人間だけでなく世界をも巻き込んだ形で寄与するのだという視点とも、趣味の問題は関わることになる。

「世界とは何か」を問う三つの道-形而上学期のハイデガーの世界概念

金成祐人

要旨

マルティン・ハイデガー (1889-1976) は、1929/30 年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』(*Gesamtausgabe*, 29/30 ; 以下、クロスターマン社発行のハイデガー全集 *Gesamtausgabe* を GA と略記) において「世界とは何か」という問いを展開するに際して、三つの異なる道を提示している (vgl. GA29/30, 261-264)。第一の道は、1929 年の論文『根拠の本質について』(GA9) で試みられたような、世界概念の歴史の史的考察の道である。第二の道は、『存在と時間』(*Sein und Zeit*, 1927 ; 以下、ニーマイヤー版の『存在と時間』を SZ と略記) で試みられたような、われわれの日常的な世界了解から世界概念を展開する道である。そして第三の道は、『形而上学の根本諸概念』で試みられる「石は無世界的 (*weltlos*) である」「動物は世界貧乏的 (*weltarm*) である」「人間は世界形成的 (*weltbildend*) である」という三つのテーゼを比較考察する道である。本発表では、この三つの道が同じ一つの世界を異なる側面から説明することを意味するのか、それとも三つの道はそれぞれ異なる世界を意味するのか、異なるとすればそれぞれの世界はどのような関係をもっているのかを論ずる。ハイデガー自身は、三つの道が行き着く世界概念が異なるものであるとは述べておらず、先行研究においても特に区別されずに論じられることが多い。しかし、たとえばダステュール (Françoise Dastur, “Le concept de monde chez Heidegger après être et temps”, in *ALTER*, no. 8, pp. 119-136, 1998.) は、『芸術作品の根源』(1935-36) や『ヒューマニズム書簡』(1947)、『ブレーメン講演』(1949) における世界概念だけではなく、『存在と時間』直後の 1927 年から 1929 年にかけて、早くもハイデガーの世界概念が変更されていると言う。ダステュールによると、『存在と時間』における世界は環境世界から論じられており、自然そのものについて論じられてはいないが、『根拠の本質について』における世界は自然界を包括する「全体における存在者」(*das Seiende im Ganzen*) と関連づけられており、その点で二つの世界概念は異なる。こうしたダステュールの主張を受け入れるならば、少なくとも第一・第三の道と、第二の道は異なる世界概念に行き着くことになる。それでは、異なる世界概念間の関係をどのように考えればいいのだろうか。そこで本発表では、テキストの年代順に、第一節で『存在と時間』をもとに第二の道を、第二節で、『根拠の本質について』をもとに第一の道を、第三節で『形而上学の根本諸概念』をもとに、第三の道をそれぞれ検討し、最後に第四節において、各々の道において明らかになった世界相互の関係性を考察する。

第一節では、日常的な世界了解から世界概念を展開する道 (第二の道) について検討する。ハイデガーの世界概念として最も有名なのは、『存在と時間』の環境世界 (*Umwelt*) と、世界の世界性としての「有意義性」(*Bedeutsamkeit*) であろう。ハイデガーは現存在の道具的存在者との交渉に着目して、目的・手段の連関から世界を明らかにする。世界概念は、現存在の存在を目的・存在可能として、それへと現存在がかかわりゆくあり方から明らかにされている。自らの存在を可能性へと向けて投げかけることが企投 (*Entwurf*) と呼ばれ、この企投は了解 (*Verstehen*) のうちに組み入れられる。この了解の完成が解釈 (*Auslegung*) であり、予持 (*Vorhabe*)・予視 (*Vorsicht*)・予握 (*Vorgriff*) によって構成される「予-構造 (*Vor-Struktur*)」が、「として-構造 (*Als-Struktur*)」を基づける。世界は、世界内部的的存在者を出会わせることを可能にする超越的なものであるとされる。

第二節では、世界概念の歴史の史的考察の道 (第一の道) について検討する。この史的

考察の道は、1928 年夏学期講義『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』（GA26）と 1928/29 年冬学期講義『哲学入門』（GA27）においても論じられる、この時期のハイデガーの主要関心の一つである。古代ギリシャのコスモス（κόσμος）概念から始まり、中世キリスト教における世界概念、学校形而上学における世界概念を通じて、最後にカントの世界概念が検討される。ハイデガーによると、哲学史における世界概念の通底にあるのは、人間的現存在を全体における存在者との関係において捉えようとするものである。カントの世界の宇宙論的意味は、現象の総括としての世界に対する人間の有限性を示すものであったが、ハイデガーはこの「現象の総括」を「全体における存在者」として取り出し、それに「圧倒性」（Übermächtigkeit）という性格を与えたうえで、この圧倒性を克服することとしての「超越」について論じる。現存在が世界を生起させるために、現存在は世界形成的であるとされる。

第三節では、比較考察の道（第三の道）を検討する。ハイデガーがこの比較考察の道で際立たせるのは、動物が「とらわれ（Benommenheit）」において存在しており、或るものを或るものとして了解することができないのに対し、人間は世界形成的であって、或るものを或るものとして了解することが可能であるということである。存在者をそのものとして（als solches）了解できることが、世界概念のうちに組み込まれ、本講義では「全体における存在者そのものの開在性（die Offenbarkeit des Seienden als solches im Ganzen）」が世界と呼ばれる。

第四節では、「世界とは何か」という問いを展開する三つの道によって獲得された世界概念相互の関係について検討する。その際にポイントとなるのは、現存在の日常性を構成するものかどうか、目的性の有無、存在者の射程（世界内部的存在者か全体における存在者か）、超越がいかなる次元で語られているか、である。これらの点を確認していくことで、第二の道によって獲得された世界概念は、第一・第三の世界概念によって基づけられていることを明らかにする。

要旨

フッサールは、『経験と判断』において「明証性」自体への問いを探究するなかで、「述定的明証性」は「経験の明証性」に基礎づけられているという洞察を示し、「述定的明証性」とは区別される「前述定的明証性」に光を当てている。『形式論理学と超越論的論理学』においても彼は、述定判断の志向性が最終的に「経験の志向性」へ回帰し、あらゆる判断の明証性が、「経験という根源的な基盤」に回帰的に関係づけられると述べているが、そこでは「経験」と呼ばれる「非述定的明証性（nichtprädikative Evidenz）への回帰」（Hua. XVII, 217）という表現もみられる。

フッサールは、「明証性」を自明の前提とすることなく、「明証性のあたえられ方」そのものについて問うことによって「経験の明証性」に注目し、述定的明証性を基づける「前述定的」（あるいは「非述定的」）明証性に回帰すべきことを提唱した。そして彼は、「経験世界への帰還」とは「〈生活世界〉への帰還」（EU, 38）であると述べ、「最終根源的な明証性の領域たるドクサの正当性」（EU, 44）を認めたとうえで、「前述定的明証性」としての「生活世界的経験の明証性（Evidenz der lebensweltlichen Erfahrung）」（EU, 51）に帰還することの意味が理解されるべきであると主張するのである。

「生活世界」概念について、フッサールが 1910 年代以降の著作や草稿でしばしば言及していることは、すでに指摘されてきた。しかしながら、上記の『経験と判断』で述べられている「生活世界的経験」概念の含意を精確に汲み取ろうとする立場からみれば、彼がどの時期に「生活世界」という語を使用したかのみに注目することには、さほどの意味はない。彼の「生活世界」概念の意味の核心は、「前述定的明証性」としての「経験の明証性」をめぐる理論に支えられている点にこそ見出されると解釈しうるからである。

フッサールによる「明証性」自体への問いの試みは、述定的明証性の基礎に「前述定的明証性」としての「経験の明証性」があることを見出し、「経験」とは「生活世界的経験」であるとの洞察をもとに、あらゆる学（あるいはエピステーメ）の「意味基底」としての「生活世界」の現象学へと到達する。この行論の道筋は、おそらく現象学の専門家にとっても非専門家にとってもきわめて明快である。しかしながら、「明証性」自体への問いを深化させた帰結として、「生活世界」というドクサの領域が最終根源的明証性の領域であることが明らかになったことは、ドクサを排した「究極的基礎づけ」という、いわば現象学本来の目標の達成を目指す現象学者にとってはアポリアとなる。このアポリアを脱する有力な方途のひとつは、「世界生（Weltleben）」と「生（活）世界（Lebenswelt）」があくまで相関関係にあるという見方に立って、超越論的現象学をさらに展開していくことにあるだろう。

だが他方で、現象学的社会学の立場からみると、上記のアポリアの克服がフッサール超越論的現象学の系譜のなかで喫緊の課題だとみなされたがゆえに、本来は取り組まれて然るべきであった、自然的態度の構成的現象学に依拠した前述定的明証性理論が、ほとんど未着手のままに残されているように思われる。本報告のねらいは、前述定的明証性をめぐるフッサールの記述を参考にしながら、現象学的社会学の立場から、自然的態度の構成的現象学に依拠した前述定的明証性に関する理論的プログラムを示すことにある。この理論的プログラムをもとにした現象学的かつ理論社会学的研究が進展するならば、一方で、「明証性」のみならず、「他者」を

めぐる現象学的研究に新たな一石を投じることになり、他方で、「現象としての社会」そのものに当事者に内属する観点からアプローチする方途を開拓する、社会（科）学と現象学的哲学の間の真の対話の場が、あらためて築かれるように思われる。

本報告では、まず、「明証性」自体を問うなかで「前述定的明証性」としての「経験の明証性」に注目し、「生活世界」の現象学に到達するフッサールの行論において、「経験の明証性」をめぐる記述に幾分「揺らぎ」がみられることを指摘する。彼は、「経験の明証性」について語るなかで、「前述定的経験」「経験」「経験判断」等に言及するのだが、それらの「経験」をめぐる明証性のすべてを彼が「前述定的明証性」とみなすのかどうかについては、明言を避けている節もみられる。もしかすると、彼は前述定的「経験（Erfahrung）」という語を使用したが一因に、本来、彼が目をつけようとしていた「前述定的」体験作用の明証性を捉え損ない、結果として、「前述定的明証性」についてはより広義の見解を採用することになったのかもしれない。

これに対してシュッツは、フッサールであれば「前述定的経験」という語を使用したと思われる体験作用に言及する場合、——その用法から推測すればおそらく意識的に—— *Selbsthabe* という語を用いている。「反省的なまなざし」が向けられているかどうかを基準として、「体験連関」と「経験連関」を明確に区別するシュッツは、「前述定的経験」という語を積極的に使用することはない。もちろん、*Selbsthabe* についてはフッサールが「広義の明証概念」（Hua. XVII, 217）として言及している。だが、シュッツは『社会的世界の意味構成』において、とりわけ「前述定的明証性」と深く関係する文脈で *Selbsthabe* という語を使用していることが注目に値する（Aufbau, 158, 174, 229, 254, 279）。

自然的態度の構成的現象学に依拠する現象学的社会学の立場からみれば、自然的態度における最終的基体を含む「何か（Etwas）」についての体験の明証性こそが、最終根源的な「前述定的明証性」であるといえる。『自明性と社会——社会的なるものはいかにして可能か』（河野 2016）において私は、前述定的明証性としての「自然的態度における〈何か〉の体験」の生活史的起源が「自身に対する他者作用（Fremdwirken gegen mich）への気づき」にあり、この「気づき」こそが、原初的な「他者経験」をかたちづくり、ひいては「現象としての社会」の経験を生む端緒であることを論じた。本報告では、フッサールとシュッツの議論を読み解くことで、現象学的社会学の立場から「自然的態度における〈何か〉の体験」に焦点を定めた前述定的明証性理論を展開しうることを明らかにし、この途が、社会（科）学と広義の現象学的哲学が、あらためて真の対話を進めるための共通の地盤となりうることを示したい。

要旨

本論の目的は視覚代行器による知覚経験がどのような現象なのかを精査することである。それによってアルヴァ・ノエのエナクティヴ・アプローチの特徴を明らかにする。

ここでいう視覚代行器とはバキリタの考案した触覚視覚置換システム (tactile visual substitution system、以下 TVSS と略す) である。被験者が頭部に付けたテレビカメラを動かすと、それと連動して刺激を身体のある箇所振動を与える。TVSS は初期の段階では刺激を与える先端が丸い金属突起の振動子を腹部や背中に何本も取り付けていたが、最近の研究では小型化して舌のうえにのるコイン程度の大きさになっている。この器機を十分に練習した被験者が周辺を自由に移動すると空間に配置された対象を経験することができる。被験者は事物の数や大きさ、遠近などの位置を把握することができるようになる。

TVSS の神経生理学による仕組みとは、カメラによる映像を一定の刺激エネルギーとして皮膚に受け感覚受容器を活性化させ、体性感覚皮質の神経処理によって知覚が可能となることである。

このような TVSS による知覚体験の持つ感覚様相はどのようなものだろうか。それは視覚なのか、触覚なのか、それともどちらでもないのか、あるいは、どちらでもあるのだろうか。

エナクティヴ・アプローチの代表者のノエは TVSS による対象を捉える行為を通常の視覚経験によるものよりも明瞭差が落ちることを認めつつも視覚経験だと認める。ただし、通常の視覚と全く同じではない点を考慮して「触視覚(tactile vision)」と呼んでいる。ノエによれば、知覚は感覚運動的知識とよばれる技能知に基づく行為と理解でき、能動的な身体行為とみなされねばならない。通常の視覚も TVSS による触視覚も感覚運動的知識によって環境を探索するという点では同じ能力であり、触視覚は視覚と同型的な能力であるといえることになる。視覚も触視覚も空間的特性としての距離を捉え、離れた対象を見いだすことができる。両者の違いは TVSS による触視覚は受容器としての器機がひとの網膜ほどの複雑さをもたないため、ひとの視覚の固有の対象である色などを判別することが不可能なことである。

このような感覚運動的知識によって TVSS は視覚経験と同型的な体験を生み出すものであるというノエの主張に対して、ニコラス・ハンフリーは、感覚と知覚を峻別するという古典的な考え方に従って、触視覚が視覚と類似する能力であることはいえないと主張している。ハンフリーの考えに従えば、知覚とは主体の外部にあるものを表象することである。それに対して感覚は知覚に付随する主観的な要素であり、認知にとって残余のようなものである。ハンフリーによると知覚とは対象についての認知状態であるのに対して、感覚とは主体の内部で生起している自己に対する認知状態である。言い換えればハンフリーによれば知覚とは外部についての表象であり、感覚は主体の内部についての反応となる。このような知覚と感覚との相違点からハンフリーは触視覚が視覚経験と同型であることを認めない。ハンフリーのモデルによれば TVSS によって触視覚という知覚で対象を見ることができるとしても感覚はあくまで触覚的な感覚として体験され意識されていると主張する。

他方で、同じように感覚と知覚を峻別しながらも、感覚を伝統的見方とは違って、知覚システムととらえる J・J・ギブソンのエコロジカル・アプローチでは、ハンフリーとは逆に、TVSS を視覚体験ととらえる見方が提起される。エコロジカル・アプローチからすると TVSS とは盲

人による「顔面視覚」(facial vision)という反響定位に類似していると考えられる(実際に感覚代替器のなかには聴覚を視覚に変更する器機も存在する)。反響定位による空間知覚では聴覚では音という感覚が主題とならず、聴覚を通じて空間を知覚するのであり、感覚そのものは意識されない。つまり顔面視覚は「感覚作用のない知覚」(sensationless perception)と捉えることができる。

エコロジカル・アプローチから TVSS の機能を解釈するならば、脳内処理によって触覚が視覚に変わるのではなく、TVSS によって創り出された新しい知覚システムによって環境から不変項をピックアップ(pick up)するのである。そのさい把握される環境の特性とは包囲光配列であり、対象を視覚的に捉えるとは不変項をピックアップすることであるから、触視覚とは文字通り視覚システムとということになる。

以上のような、二つの見方と対比することによって、ノエの見方の特徴が浮かび上がる。まずノエは、ハンフリーのような見方に対して、視覚を成立させるのは脳の内部の構造や状態だけによって決まるものではなく、生体の感覚運動的知識と環境との相互作用によって視覚が成立するという点を強調して、触視覚が、触覚ではなく、視覚と同型的な感覚様相を持つものであることを強調する。少なくともこの点では、ギブソンとの類似性を見ることができる。ノエの感覚運動を中心としたエナクティヴ・アプローチとギブソンの生態学的な観点を中心としたエコロジカル・アプローチは、環境のなかで生体が運動行為をすることで、不変項を取り出すことが知覚の主な機能であるという点では共通しているからである。

だが両者の違いは、エコロジカル・アプローチでは包囲光配列という環境の特性は感覚運動に依存せず環境それ自体の性質として独立しているという点に見られる。それに対してエナクティヴ・アプローチでは、感覚運動的知識は生体の感覚運動による知覚の構成を通じて環境の性質が成立するとみなされる。また、エコロジカル・アプローチの立場からすると TVSS によって生体の神経回路が変化するという生体の内部の変化について言及する余地がないのに対して、エナクティヴ・アプローチでは、感覚運動的知識という仕方で、それを担う生体内の構造にも言及する必要がある。そのような理由により TVSS による触視覚の特徴を捉えるにはエナクティヴ・アプローチの観点からの説明が有利になると思われる。

このように見てくるとノエの見方をとることによって、TVSS という新たに作られた知覚体験の特徴を視覚か触覚か、という伝統的な感覚様相の分離という見方とは違った観点でとらえる可能性が開けることになる。

発表では最後にこうした知見から導かれる「感覚運動的同型性」(sensorimotor isomorphism)というノエの考え方の射程を検討することにした。というのも、厳密に言えば異なった感覚とみなしうる知覚体験であっても、TVSS が視覚と同型的とみなしうるように、人間とほかの動物の知覚の間にも、似たようなことがいえると考えられるからである。

参考文献

Bach-y-Rita, P., & W. Kercel, S.2003. Sensory substitution and the human-machine interface.

Trends in Cognitive Sciences, 7(12), 541-546.

Gibson, J.J. 1966. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston: Houghton Mifflin. (佐々木正人他訳、『生態学的知覚システム』、東京大学出版会)

Gibson, J.J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, NJ: Lawrence

Erlbaum. (古崎敬他訳、『生態学的視覚論』、サイエンス社)

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

Humphrey, N.2006. *Seeing red* . Cambridge, Mass. : Harvard University Press.(柴田裕之訳、『赤を見る』、紀伊國屋書店)

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

実在に於ける人間の知覚の意味

―ベルクソンの『物質と記憶』に対する人間論的アプローチ―

窪田徹

要旨

本発表では、ベルクソンの『物質と記憶』にあつて、知覚の論点を中心的に取り上げることから、実在に於ける人間の本質行為としての知覚の意味を明らかにする。

これまで、人間論的なアプローチによって、同書に於ける知覚の論点が主題的に扱われたことはなかった。例えば、ジャンケレヴィッチの『アンリ・ベルクソン』では、『物質と記憶』の内容は、知覚に随伴する記憶が「物質的存在」としての身体と如何に関係するのか、という心身問題をめぐる議論の枠内で取り上げられており、そこに潜在する人間本質を解明する議論にまでは発展していない。またドゥルーズの『ベルクソニズム』でも、『物質と記憶』に於ける知覚と記憶の問題が論じられる際、身体の機械的運動と力動的運動がどのように関係するのか、という心身問題が中心になっている。しかしながら本来、『物質と記憶』の内容は、物質と精神に関する新たな解釈を施すことから心身二元論の難点を解消する、といった次元に留まるものではないだろう。同書に於ける最重要の論点とは、そこで取り上げられる心身問題の議論を掘り下げつつ、真に能動的な本質を持つ人間の知覚能力が、実在の中で一体如何なる意味を持つのかという、あくまで人間の本質をめぐる人間論的な問題なのである。

そこで本発表で第一に強調したい点は、ベルクソンが、実在の中で人間を如何なる基本的観点から把握するのかという点である。このような問題を解明するには、まず『物質と記憶』に於いて、「知覚」(perception)・「記憶」(mémoire)・「身体」(corps)・「物質」(matière)といった用語を漠然と抽象的に捉えるのではなく、あくまで人間本質の基礎を構成し、人間を把握するうえで不可欠な用語として捉え返す必要がある。従来の『物質と記憶』に関する研究では、なにより、こうした角度に於ける問題意識が不徹底であり希薄であった。同書では、「イマージュ」(image)という主要概念が用いられているが、イマージュは「〈事物〉と〈表象〉の中間にある存在」(existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation »)として規定されている。つまり、観念論と実在論が表象と存在に分けてしまう以前の諸事物の拡がりの全体が、イマージュとして規定されているのである。人間の身体もまた物質である限り、まずはイマージュの総体を構成する一部でしかない。通常は人間の認知能力の身体的基幹を成すと思われる大脳・脊髄・延髄等の存在も、イマージュの総体の一つでしかないのである。こういったイマージュとしての世界に於いて、人間はまず明晰な自己意識を持つ存在としては捉えられない。『物質と記憶』では、主観・客観の二項対立図式に基づいた認識の在り方が、イマージュという根本概念によって退けられている。イマージュを根底に据えつつ、我々が人間本質を構成するものとして「知覚」・「記憶」・「身体」・「物質」といった用語の意味を掘り下げるならば、それは、けっして観念的・抽象的な議論に終始するものとはならないだろう。そこには必ず、人間の存在に関わる基本的な論点として、人間論的アプローチの重大な意義が現われるのである。

以上の論点を踏まえながら、例えば、本発表に於いて以下のような問題をベルクソン哲学から明らかにしたい。

『物質と記憶』では、利害関係のあるイマージュのみを知覚して、それらを自分の周囲に再配置する能力を持った生物を「非決定性の中心」(centres d'indétermination)と呼んでいる。この能力は、周囲の多様な刺激にひたすら本能的に反応しない人間を解明するうえで肝要となる。

そして、これはひいては、我々が実在に生きる人間の本質的な様相を明らかにする際に重大な論点となるものである。人間にとって、「非決定性の中心」としての能力が最も発揮されるのは、身体が直接触れない地点を知覚しようとする時だろう。こうした知覚能力の中では視覚・聴覚・嗅覚等が代表的なものだが、とりわけ視覚が中心的である。人間が、直接触れることができない物質界の諸々のイマージュを視覚によって認知して、そこに利害関係のあるイマージュのみを見出しながら、自分の周囲にイマージュの再配置を行うということ。いわばこれは、人間の知覚が、存在するイマージュの全体を可能な限り覆い尽くしながらも、そこに利害関係のある要素だけを抽出することによって、自らが生きる世界を形作ってゆくという点を表わすだろう。のみならず、あらゆる人間の知覚には記憶の裏打ちがある。本来、人間が認知するすべてのものには記憶によって意味が生じている。こうしてイマージュの総体の中で、意味を付与された特定のイマージュ群だけが、人間に固有な世界として立ち現われるのである。こういった知覚能力によって形成される世界を眼前にして、人間は自分の能力の限界を感じ取りながらも、自己の人生を生きる中で、やがて自らが生きる世界とは一体如何なるものであるのかを知るようになる。このように実在全体の中へ、真に具体的で固有な認識を生じさせるところに、人間の知覚の根本的な意味があるのだ。

ベルクソンは、『物質と記憶』の初版刊行時(1896年)までに入手することができた精神医学、心理学、大脳生理学、失語症研究等の実証的知識を数多く参照して、それらを同書の知覚論や記憶論、及び心身問題をめぐる哲学的思索に反映させている。現在、初版の刊行からかなりの年月が経過しており、この間、人間の認知機能に関する研究、とりわけ脳科学や精神医学、心理学等の分野でかなりの進展が見られる。しかし『物質と記憶』の思索は、19世紀末までの自然科学の実証的研究の成果に束縛されるものではない。そのことを最もよく示すものが、同書で中心となるイマージュなのである。この概念は、フランスの伝統的テーマであり、西洋哲学全体の中心的論点ともいえる心身二元論を考える時に現在でも看過できないものだろう。だが、それ以上にイマージュとは、知覚の問題を中心とする中で、具体的な諸経験によって明確化される人間本質を考える際に根本となる概念なのである。

ハイデッガー『存在と時間』における「地平的図式」について

丸山文隆

要旨

周知のとおり、マルティン・ハイデッガーの第一の主著は 1927 年に「前半部」として刊行された『存在と時間』であり、この著作は「存在一般の意味への問い」を最終的な課題として掲げていた。すなわちこの著作は、「存在一般の意味」が「存在時性 Temporalität」であることを示すことを到達目標としていた。そして公刊部において結局達成されたのは、「現存在の存在の意味」が「時間性 Zeitlichkeit」であることを示すことまでであったとされている。しかしながら、この公刊部における最高到達点たる時間論において一体何が明らかにされたのか、ということについて、いまだ十分な合意は得られていないのではないだろうか。

『存在と時間』公刊部の頂点が時間性の解明にあるということ、時間性の解明が三つの「脱自態 die Ekstasen」とそれらに対応する「地平的図式」との解明にあるということ、これらについて争いは少ないだろう。しかしながら、三つの脱自態と称されているものが実のところそれぞれ何であるのかということ、三つの地平的図式とはそれぞれ何であるのかということ、これらのことは十分に議論されているだろうか。『存在と時間』の時間論は上記のとおりかなり重要な論点であるから、Dietmar Köhler の *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von „Sein und Zeit“* (Bouvier Verlag, Bonn. 1993) をはじめ、いくつもの重要な研究が提出されている。しかしながら「脱自態」と「地平的図式」の内実やステイタスに関し、明言を避ける議論が目立つ。

三つの脱自態の統一は、時間性であると称される。問題は、時間性が現存在の存在の意味であるとされ、かつ、現存在の存在の意味は自己を理解する現存在そのものであると語られていることにある。これら三つの脱自態が現存在の存在の意味であるとはどのようなことか。意味とは、企投の向かう先である。したがって、現存在が自己の存在を本来的に了解する際、その企投が向けられているところがその存在の意味である。ではこの存在の意味として名指されている脱自態とはどういったものか。そしてさらに、これら脱自態には「地平的図式」なるものが属していると語られるわけだが、この図式とは、それが何らかの図式であるとすれば、どのような図式なのかということが問われねばならない。それは存在了解の図式であるのか、それとも存在者の了解の図式であるのか。

「時間性はそれ自体、到来、既在性、現在として、抜け出している。到来的なものとして現存在は、おのれの既在的な存在可能性へ、既在的なものとしておのれの既在性へ、現在化するものとして他の存在者へ、抜け出している。時間性は、到来、既在性、現在の統一として、現存在を時折機会をみて抜け出させるというのではなくて、時間性それ自体が時間性として、根源的な〈自分の外へ〉、ekstatikon なのである。」(Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 24, Klostermann, S. 377.)

われわれを悩ませるのはたとえばこのような一九二七年夏学期『現象学の根本諸問題』講義の記述である。この記述は一見『存在と時間』とまったく同様のことを言っているようにみえるが、「どこへ」の脱自であるかという点について『存在と時間』のすべての記述と同一であるわけではない。

総じて、『存在と時間』公刊部の頂点は第六十五節「気遣いの存在論的な意味としての時間性」におかれることがある。われわれの解釈は、この節を理解するために直前の第六十四節「気遣

いと自己性」に手がかりを求める。ここで扱われているのはカントの統覚（Apperzeption）論である。ここでのポイントとして取り出したい論点は、カントの洞察のとおり、現存在にとって、自己は〈それのおかげでまさに他のすべての存在者が存在するに至るような独特の根拠〉であるということにある。この点からして、『存在と時間』の二つの概念を位置づけ直す。それは「内時間性 Innerzeitigkeit」と「分散 Zerstreuung」とである。これら二つの概念を、われわれは次のような〈本来的自己の根源的なはたらき〉として理解する。すなわち内時間性は、〈自己が、自己ならぬものと関係し、自己ならぬものを存在せしめる〉というはたらきであり、分散は、〈そうした「存在せしめること Sein lassen」によって、自己の本来的な統一性をみずから覆い隠す〉はたらきである。

われわれは、本来的時間性の三つの脱自の運動を、こうした二つのポイントを統一的に理解するためのモデルであると考えたい。本来的自己は、それ自体において統一的であるような三つの運動である。すなわちそれは「自己へと到来する」、「...へと戻る」、「...を出会わせる」という運動である。自己のもっとも固有な存在可能性すなわち死の可能性から到来し、被投性の全体へと立ち戻りつつ、他の存在者をみずからに出会わせる、という統一的な運動が、本来的自己として名指されていることになる。将来と既在性という二つの運動は、統一的に、自己が自己であることの仕方である。これに対し、この二つと緊密に結びつきつつ、本来的自己は同時に、他の存在者をおのれに出会わせる運動である。それは、「現在」において行われる。「[現在 Gegenwart] が総じて脱自的地平を与え、この地平のうちで存在者が有体的に（leibhaftig）現前して存在しうるのである。」（SuZ, S. 346）そして、こうした「存在者を出会わせる」という運動のための図式が、「地平的図式」とであると解釈したい。

われわれの解釈によれば、「地平的図式」は第一義的には「存在者」が現在において出会われることの図式であるが、しかしまた、「未来」と「過去」における存在者がわれわれに出会われるための図式をもまた意味する。「未来」と「過去」における存在者は、それらが何らかの仕方で見存在の「現在」において出会われうる限りにおいてわれわれに了解されているのであり、その意味でそうした存在者は「現在」に関わる脱自的地平において了解されるが、しかしこのとき「到来」と「既在性」という二つの脱自態もまたこの了解に関係する。こうした複雑な事情が、『存在と時間』やその前後の講義におけるハイデッガーの表現を錯綜したものにさせてしまっている、というのが本発表における見通しである。

要旨

フッサールが『デカルト的省察』等において打ち出している哲学的立場、超越論的観念論は、それに関連する草稿群が 2003 年に公刊されたこともあり、近年活発な議論の対象となっている (cf. 松井 2016)。本発表の目的は、仮に超越論的観念論という立場が正しいと仮定したときにこの立場にどのような意義があるかを検討することを通じて、この立場を採ることに理論的な動機を与えることである。

『デカルト的省察』第 41 節においてフッサールは、「このように体系的に具体化されるならば、現象学は自ずから『超越論的観念論』となる」(Hua I, 118) と述べた後、次のように述べている。

この観念論は、[...] あらゆる可能な認識の主体としての私の自我の自己解明にほかならない。そしてこの自己解明は、あらゆる存在者の意味に関して行われる。(Hua I, 118)

ここで問題になっている自己解明は、少し前のところでは「アプリアリな自己解明」(Hua I, 117) と呼ばれている。この点を踏まえるならば、フッサールの超越論的観念論とは、〈各々の存在者に関して、それがそれであるところのものであるとはどのようなことかを、経験によらずにある種の自己分析を通じて解明することができる〉と主張するような立場である、とすることができる¹。

さて、本発表の目的はこの主張を擁護することでもなければ、この主張の成否を吟味することでもない。本発表はむしろ、仮にこの主張が正しいとした場合にこのような主張することにどのような意義があるか、と問う。そしてこの問いに応えることを通じて、フッサールが「超越論的観念論」と呼んでいる立場を採ることを動機づけるとことを試みる。なぜこのような作業が必要だと私が考えるのかというと、それは、フッサールの超越論的観念論に関する論文が近年多数生産されているにもかかわらず、その動機に関してこれまで十分な議論がなされてきたとは言いがたいからである。

もちろんフッサールの超越論的観念論の動機に関する研究がこれまで全くなかったわけではない。フッサールの弟子であるインガルデンの著作『フッサールを超越論的観念論へと導いた諸動機』はまさにこの問題を扱ったものである (Ingarden 1975)。しかしながら、インガルデンと本発表ではフッサールの超越論的観念論の動機を検討する目的が根本的に異なるし、また、フッサールの超越論的観念論に関する理解やそれに対する態度も根本的に異なる。自称実在論者であるインガルデンにとって、フッサールの超越論的観念論の動機を検討する目的は、フッサールがどこで道を誤ってしまったかを明らかにすることであった。インガルデンは、フッサールが実際にもっていたと思われる動機を 4 つ挙げ、そのいずれを採用しても、彼がフッサールに帰属させている強い観念論的なテーゼが帰結しないことを示そうとした。これに対して本

¹ フッサールの超越論的観念論がこの主張を軸にして理解されるべきかどうかという点は議論の余地があるかもしれない。だが、本発表はこの問いをオープンなままにしておく。いずれにせよ、フッサールの超越論的観念論がこの主張を含むことは、本文中の引用から明らかである。

発表の関心は、〈フッサールの超越論的観念論は、その背後にどのような動機を想定すると、魅力あるものとして理解できるようになるか〉という点にある。本発表の課題は、**それを与えることが同時にフッサールの超越論的観念論の眼目を示すことでもあるような、そうした適切な理論的動機**を与えることである。

このような目的を達成するために、本発表は次の二つの問いに答えることを試みる。

1. フッサールの超越論的観念論は一定のアプリオリな認識をある種の自己分析を通じて提示することができると主張しているが、どのような仕方であれ、そもそもアプリオリな認識の獲得方法を提示するということにはどのような意義があるのか。
2. 一定のアプリオリな認識をある種の自己認識を通じて獲得することができるというフッサールの超越論的観念論の主張は、アプリオリな認識の獲得方法という観点から見たとき、どのような利点をもつのか。

それぞれの問いに関して、本発表は次のような方向性で回答を与える予定である。

1. アプリオリな認識の問題は単なる認識論的な問題ではない。「厳密な学問としての哲学」（以下「厳密学」）において示唆されているように、それはメタ哲学的な含意をもつ。すなわち、アプリオリな認識の問題に関してどのような立場をとるかは、哲学の方法論や課題に関してどのような立場をとるかということから独立ではない。もしアプリオリな認識の獲得方法を示すことができたならば、それは、「厳密学」の標的である「自然主義的哲学」や「世界観哲学」に抗して、哲学がひとつの自立した学問であるという主張を、あるいは他のすべての学問の基礎にある「第一哲学」としての哲学という観念をサポートするのに役立つ。
2. アプリオリな認識をある種の自己認識によって獲得することができるというフッサールの主張は、アプリオリな認識に関する二つの極端な立場——アプリオリな認識はそれ以上は説明不可能な「直観」を通じてのみ得られると主張する「独断的合理主義」と、アプリオリな認識の存在を完全に否定する「徹底した経験主義」——の中道を取るためのひとつの方法として積極的に評価することができる。

以上を論じた後、もし紙幅が許すならば、フッサールの超越論的観念論をめぐる近年の議論に対して本発表の成果がどのような意義をもつかということに関しても示唆を与えたい。発表者の見込みでは、本発表の議論は超越論的観念論のいわゆる「方法論的解釈」の正しさを確立するわけではないにしても、そのアイデアを具体化するのに役立つはずである。

参考文献

Ingarden, Roman. 1975. *On the Motives Which Led Husserl to Transcendental Idealism*, translated from the Polish by Arnór Hannibalsson, Nijhoff.

松井, 隆明. 2016. 「存在と証示可能性——『フッセリアーナ』第 36 巻『超越論的観念論』を読む」, 『フッサール研究』13, 222–39.

要旨

「4分の1現象学者」⁽ⁱ⁾——フッサールは、R・インガルデン宛の書簡のなかで、M・ガイガーをこのように揶揄している。高梨友宏によると、ここでガイガーが「4分の1」とされる所以は、第一にガイガーが『イデーン I』以後の超越論的現象学への無理解に、第二に Th・リップスの自我に関する心理学的な分層構造論を堅持したことにあると推測される⁽ⁱⁱ⁾。ガイガーは、自我を「表層 Oberfläche」と「深層 Tiefe」とに区別しており、この対概念は彼の現象学的美学において重大な役割を担っている。確かにそれらはリップスに由来するものであるが、しかしガイガーとリップス双方の美的体験論をよく見比べてみると、美的体験における「自己」の位置づけをめぐり、それらは鋭い対立を見せている。ガイガーは『美的享受の現象学への寄与』(1913)において美的享受の本質を「対象の充実相の関心づけられていない観照のうちで享受すること」⁽ⁱⁱⁱ⁾と定義している。ここで彼は、カント美学における趣味判断の無関心性を *Interesselosigkeit* ではなく、*Uninteressiertheit* と理解した上で、後者の意味での無関心性、つまり関心づけられていないことが美的体験のうちで成立するには、「自己 Selbst」、すなわち表層的な自我が「スイッチを切られて *ausschaltet*」いなければならないと主張している。これに対して、美的体験を「感情移入 *Einfühlung*」の原理から解明するリップスにとって、美的体験とは「自己価値感情 *Selbstwertgefühl*」の享受にほかならない。そのため、ガイガーが〈表層と深層〉というリップスの区別を受け継いでいることは事実であるが、少なくともガイガーの美的体験論をリップスの心理学的美学の側から理解し尽くすには困難が伴うのである。そこで本発表においては、ガイガーの現象学的美学を、彼と同じくミュンヘン-ゲッティンゲン現象学派の一員であった M・シェーラーによる「哲学の人間学」の立場から解釈することを試みたい。

ガイガーの美的価値論が、『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(1913)におけるシェーラーの価値論を土台としていることはよく知られている。しかしそればかりでなく、H・スピーゲルバーグの示唆によると、ガイガーにおける「実存的意義 *existenzielle Bedeutung*」の把握様式も、シェーラーの「価値感得 *Wertföhlung*」に酷似している^(iv)。ガイガーは美的対象に固有の対主観的意義を「深層効果 *Tiefenwirkung*」のうちに見出しており、そのような深層次元における体験の実現には、「脱現実化 *Entwirklichung*」という手続きを経ることが要求されると主張している。ところで、シェーラーは「人間とはなにか」という文字どおり人間学的問題の解明をもくろみ、〈生命と精神〉の二元論を展開している。そこで、彼はフッサールの現象学的還元を独自の仕方で解釈し、實在性の遮断、すなわちかの「脱現実化」が、人間に固有の、精神的価値の感得に要求されると指摘しているのである。このような看過することのできない対応関係を根拠として、ガイガーにおける〈表層と深層〉を、リップスの心理学的自我論からではなく、シェーラーにおける〈生命と精神〉から解釈することが、本発表の主な課題となる。この課題を遂行することによって明らかとなるのは、ガイガーが晩年に試みたものの、まとまりのある著作として公にすることのなかった「実存」という問題系の核心である。ガイガーは、自我の深層をまさに「実存」とも言い変えているように、1920年代から死を迎えるまで、実存哲学に大きな関心を示している。その成果は、死後、スピーゲルバーグによって編集され「実存哲学入門」(1942/43)として発表されており、そこでガイガーは、キルケゴール、ヤスパース、ハイデガーの実存哲学に言及している。これらの実存哲学者とガイガーの思想を照らし合

わせすることも不可能ではないかもしれない。しかしこの「実存哲学入門」はほんの二十数ページの遺稿にすぎず、上に挙げられた哲学者たちを、ガイガーがいかに理解し、みずからの思想と関連づけていたのか、ということを読みとることは難しい。編者序文のうちで、スピーゲルバーグはやはり、ガイガーにおける「深さ depth」の重要性を強調しており^(v)、またガイガーはこの遺稿のなかで自我の〈表層と深層〉がたんなる「比喩」であり、みずからがあくまで現象的所与に忠実であると弁解している^(vi)。それゆえ、もしフッサールがガイガーの自我論のうちに経験心理学的な残滓を認めた上で、ガイガーを「4分の1現象学者」と表現しているのだとすれば、揶揄される側としては心外であると感じたことだろう（もちろん、ガイガー自身はその書簡の内容について知ることはなかったと思われる）。フッサールからすれば、ガイガーはみずからが現象学的態度にあることを自称していたにすぎないとしても、ガイガーがシェーラーの哲学的人間学を美学へと応用したその仕方を整理することによって、いかにしてミュンヘン-ゲッティンゲン学派がフッサール現象学を解釈したのか、その一端をも解明することになるだろう。これが本発表の主眼となる。

i) E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden: mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*, hrsg. von R. Ingarden, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, S. 23.

ii) 高梨友宏「人間学としての美的価値論：現象学的美学の一側面」『人文研究．大阪市立大学大学院文学研究科紀要』第55巻、第1分冊、2004年、74頁、注21参照。

iii) M. Geiger, „Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses“, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. 1, T. 2, hrsg. von E. Husserl, Max Niemeyer, Halle a. d. s. 1913, S. 665.

iv) cf. M. Geiger, “An Introduction to Existential Philosophy”, ed. by H. Spiegelberg, in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3 (3), 1942/43, p. 270, editor’s note.

v) Cf. *ibid.*, p. 256, editor’s preface.

vi) *Ibid.*, p. 268.

要旨

社会学者ニクラス・ルーマンがとくに後期に展開した仕事において、同時代の哲学者ジャック・デリダの思想に言及される場面が非常に多くなっていたことは、理論社会学の分野ではよく知られている。これとは対照的に、脱構築の研究において、社会システム理論と脱構築の思想とを横断する議論の連関に言及される機会は決して多いとは言えない。

私が今回の研究発表の場で提示したいのは、後期ルーマンによる上述の理論比較を手引きとしながら、脱構築における基本的な諸概念——差異、差延、対立、^{モーフ}記し、等々——の布置関係を、「準 - 超越論性」の公理系をかたちづくる諸項のネットワークとして、あらためて定式化する試みである。

この作業は、いわゆるデリダ派にほとんど固有の手法となりつつある「テキスト指向」のアプローチに定位するかぎり、デリダが著わした論述から（或る限定された意味で）明晰かつ判明に、そして図式的に取りだすことがおそらく難しい脱構築思想の「論理的」な諸特徴を——なぜなら、当の脱構築の経験は図式化や明晰性への「抵抗」を引き起こすからである——にもかかわらず、システム理論の観点から、その論理をいわば形式主義的に新たに記述しなおそうとするものである。

とはいえ、ここでの研究の関心は、脱構築を社会システム理論に還元しようとするのではない。それゆえ、ルーマンによるシステム理論への脱構築の適用に関して問題と思われる側面については、むしろデリダの思想にあたうかぎり定位しつつ批判的に考察していくことになる。

後期ルーマンの社会学は脱構築をどのように捉えていたのか。その内実は、ルーマンが 1993 年に発表した論文 [英語版] のタイトル「二次観察としての脱構築」によって端的に示唆されている [独語版は 1995 年発表]。それは「脱構築を二次観察で置き換える」という脱構築のシステム理論的な転回を説くものである。

ここにいう「観察」とは、一般に或るシステムが何らかの区別を用いて行うあらゆる作動を指す。その最も原初的な形態は、当の区別をなすことであり、その区別によって与えられる一方の側を、別の側から区別して観察することである。

たとえば、古典的な哲学システムは真理と臆見の区別を用いて世界を観察する——さしあたりこのように想定してみよう。哲学はかつてこの「真理／臆見」という意味論上のコードを必然的で根源的なものと見なしていた。

しかし、「近代化」以後、さまざまに機能分化したシステム（法、政治、経済、芸術、宗教……）の複合体としての「社会」のありようが次第に顕在化し、各システムの成り立ちの偶然性や、それらが別のあり方にも開かれているという可能性が意識されはじめる。これは、或るシステムで用いられている区別そのものを「論理的」に観察する余地が増大していったことを意味する。

同様に、近代以後の哲学システムは、自らが用いてきた区別による世界の観察それ自身の観察を強めはじめる。永遠の真理や究極の根拠を求めてきた古典哲学による世界の区別が「一次観察」の遂行であるとすれば、当の観察を別の区別を用いて観察するのが哲学の「二次観察」である。

言い換えれば、近代以後の哲学はそれぞれの仕方で「ポスト形而上学的」な反省を遂行しはじめるということである。だが、ルーマンがとくに脱構築を二次観察の理論として捉えなおそ

うとするのは、脱構築が提供する一群の概念や推論の型が、二次観察の作動それ自身の記述モデルを提供していると考えられるからである。

ならば、脱構築はどのような別の区別を用いて「形而上学」の観察を観察するのか。ここでルーマンがとくに注意を払うのが、脱構築における「差異」の概念であり、「差延」という準-概念である。

本要旨では次の点を強調しておきたい。後期ルーマンのシステム理論は「オートポイエーシス」の問題系から「差異理論」に転回したとも指摘されるが、それはシステムの統一性を同一性ではなく差異に即して捉えなおしたことによる。「システムとはシステムと環境との差異である」。同様に、脱構築もその思想の基礎（あるいは「脱-根拠」）を、何らかの同一性にではなく、差異に求めている——ルーマンはこのように診断する。二次観察としての脱構築という規定は、差異理論としての脱構築という捉え方を含意している。

ところで、ここにいう差異とは区別から不可避に生じる記しである。ルーマンの見るところ、脱構築のひとつの功績は、世界に差異を産みだす区別の効果は文脈に応じて変化する、という事態に注意を喚起したことにある。〈真理／臆見〉という哲学の区別は、哲学素のネットワークに潜在する〈同一性／差異〉や〈声／文字〉など別系列の区別によって文脈を移され、あらためて観察しなおされる。さらに、これら各項の位置を適宜ずらし、ときにそれらの含意を書き込みなおすことで、区別のシステムの全体が異なる布置を取りはじめる。こうしたテキスト作業を押し進めることで、哲学システムの只中にやがて別の思考が作動しはじめるであろう——これが脱構築的な手続きのプロトコルである。

とはいえ、このような脱構築の作業それ自身、当の脱構築から免れているわけではない。終わりなき自己脱構築の作動は、脱構築それ自身からの「差延」の運動でもあるが、ルーマンはこれをシステム一般が不可避に帯びる自己言及的な形式——「再参入」の概念——に重ねて理解している。曰く、あらゆるシステムは何らかの区別の形式をもって始まるが、その区別は、当の区別を設定する観察者との区別を前提しなければならない。このように、すべての区別は「区別の区別」という自己自身への再参入を含意している。脱構築それ自身の差延は、〈脱構築の脱構築〉という再参入の形式によって記述される。

この自己言及の形式にはパラドクスが潜在しているが、それは区別の一方の側から他方の側への絶えまない「振動」によって脱パラドクス化されるという。ここには、パラドクスの解消を論理階型や視差に求めるのではなく時間に求めるという、ブラウン代数系やサイバネティクス、オートポイエーシスの理論に連なる発想が控えている。ルーマンは「差延」の時間性をこの再参入の振動形式に即して捉えなおしている。だが、私たちにとって興味深いのは、区別の再参入の時間性が、脱構築の「不可能性の条件としての可能性の条件」という、準-超越論性の公理系の要素として読まれうる点にある。

おそらく、脱構築のテキストに頻出する〈可能性／不可能性〉という区別を横断する時間性の根は、じつのところ「差異」ではなく、そして「同一性」からも区別されるべき、〈同じもの τὸ αὐτό〉としての差延である。脱構築を差異理論として把握するルーマンの議論は、この差延の自同性および自同論理（autologia）を逸している。

さらに、〈同じもの〉としての差延を区別の形式に据えることで、次のような興味深い帰結が導き出されうるように思われる。すなわち、〈形而上学の脱構築〉とは〈脱構築の形而上学〉である、と。これは〈脱構築／形而上学〉という区別の自己脱構築的な振動から引き起こされる脱構築の再定式化である。このような見通しのもと、脱構築の論理と射程を一層複雑な「システム」として捉えなおすことも本研究の課題である。

On Heidegger's Temporality: Two Usages of "Temporalizing Itself" in Heidegger's *Being and Time*

Takashi Nukui

Abstract

This paper aims to clarify what Heidegger had described with his term "temporality" (Zeitlichkeit) by introducing two different usages of "temporalizing itself" (sich zeitigen) in *Being and Time*. By using this distinction, the paper firstly claims that Heidegger's discussion on "horizontal schema" (horizontales Schema), probably one of the most controversial discussions of Heidegger's, can be adequately explained in detail. Secondly, based on the same distinction, this paper also demonstrates that Heidegger had constantly made criticism against the idea that interpreted time from the viewpoint of the present (vōv) throughout his works.

To begin with, the paper confirms two functions of temporality in *Being and Time*. As is generally known, Heidegger's temporality is not something that can *be* just as every other being *is*. Temporality can *be* only in a way of "temporalizing itself" (sich zeitigen) (SZ 328), and the way temporality temporalizes itself can be done in various manners (SZ 304). On the one hand, temporality makes Dasein's "structure of being" (Seinsstruktur) possible, which is named "care" (Sorge) (SZ 328); therefore, temporality makes the structural aspect of Dasein possible. On the other hand, temporality also makes two "fundamental possibilities" (Grundmöglichkeiten) of Dasein, that is, possibilities of "authentic and inauthentic existence" (eigentliche Existenz und uneigentliche Existenz) (SZ 328), possible; accordingly, temporality also enables the modal aspect of Dasein. Both these two aspects of Dasein - structural and modal - are made possible by temporality, and here is the central claim of the paper: Heidegger draws an important distinction between two usages of "temporalizing itself," using one for the temporalizing which enables structure and another for that which enables mode. Although Heidegger himself did not mention it explicitly, he uses his term "temporalizing itself" in two ways: "temporalizing itself in ..." (sich zeitigen in ...) and "temporalizing itself from ..." (sich zeitigen aus ...).

When Heidegger uses the former expression, this temporalizing is that which makes the structural aspect of Dasein possible: "Understanding[Verstehen] is grounded primarily in the future (anticipation or awaiting). Attunement[Befindlichkeit] temporalizes itself primarily in having-been (retrieve or forgottenness). Falling prey[Verfallen] is temporally rooted primarily in the present (making present or the Moment)" (SZ 350). Concerning this usage, this paper proposes that Heidegger's controversial discussion on horizontal schema should also be related to the structural aspect of Dasein, and not to the modal. Heidegger describes in several passages that each "rapture" (Entrückung) of "ecstasy" (Ekstase) to its horizontal schema "always" occurs regardless of whether Dasein exists authentically or inauthentically (SZ 365; GA 24, 435). What is meant by these passages has a lot to do with this former temporalizing: whether Dasein exists authentically or not, it is unchangeable that Dasein "always" "projects" his "potentiality-of-being" (Seinkönnen) "in the horizon of future" (SZ 365) for example, and this makes understanding in general possible, let alone its modal anticipation or awaiting. The same is true of falling prey and attunement. To sum up, the former temporalizing is significantly related to self-projection of each ecstasy to its horizontal schema that enables Dasein to exist temporally and have the structure of being as care.

In contrast, when Heidegger uses the latter expression "temporalizing itself from ..." (SZ 329), this is the temporalizing that makes the modal aspect of Dasein possible. In this case, from which ecstasy (the future or the present) temporality temporalizes itself determines the modal aspect of Dasein, namely, when temporality temporalizes itself from the future, the mode is authentic, and when it temporalizes itself from the present, the mode is inauthentic. What occurs when temporality temporalizes itself from the present is that "vōv becomes the μέτρον," that is, the present becomes the measure for both the future and the past (GA 64, 121; SZ 426-

427; GA 26, 267-268). Then, the future is modified to the present-based future and the past is modified to the present-based past. The future and the past are no more the open future itself and the open past itself. This paper claims that this modification of time is one of the main ideas Heidegger had criticized throughout his works (despite his radical change in vocabulary over time). In Heidegger's interpretation of St. Paul's letter in 1920-21 (GA 60, 104), in *Contributions to Philosophy: (Of the Event)* written in 1936-38 (GA 65, 257), in *What is called thinking?* in 1956 (GA 8, 100), and also in his speech of "Time and Being" (GA 14, 20) in 1967 (nine years before his death), the idea to interpret time from the viewpoint of the present is constantly criticized in defense of letting time open.

(When the text is cited from *Being and Time*, the page number of the original text (*Sein und Zeit*, Tübingen, 2006) is mentioned. When it is cited from the complete works of Heidegger (Gesamtausgabe, Frankfurt am Main), the number of volumes and page numbers are mentioned.)

要旨

一般に対象を知覚する際に、我々に現前するものはその対象の一側面だけである。もちろん我々がその対象のまわりを巡るならば、我々がその対象について暗に予測していた多様な側面が現れてくるだろう。とはいえ、ある時点において現前するものはその対象のある一側面だけであるという関係は不変である。では、そのように我々に現前するものと、我々が実際に知覚していると考えている奥行きを持った対象との関係はどのように理解したらよいだろうか。

さて、この問題は主にふたつの観点から考察を進めることができるだろう。第一に、対象が我々にどのように与えられるのか、ということ、つまりは、感性的な実質を有する現れの与えられ方についての問いである。第二に、奥行きを持った対象が我々にいかに与えられるのか、言い換えるならば、超越的なものの与えられ方に向けられた問いである。ただし現象学において、前者の現れの与えられ方と、後者の超越的なものの与えられ方との相関関係について問うことが、心の「内」と「外」を区別し、それらの関係を問うことと理解されてはならない。したがって、前者の問いは心の「内」から心の「外」なる客観への通路を探ることではなく、後者の問いは、心の「外」に存在する対象がどのように心の「内」へと侵入してくるのか、ということではない。では、これらの問いはどのように理解されるべきであろうか。

フッサール現象学においてこれらの問いは、志向性をめぐる問いとして理解されると言うてよいであろう。つまり、これらの問いは、意識が実際に与えられたものを超えて何ものかを指し示すというような構造を有しているという洞察に基づいて探求されるのである。その際、前者の現れの与えられ方の分析の問いは、意識の地平構造に向けられた問いとして捉え直されるであろう。「あらかじめ描かれた潜在性」である地平構造の分析は、我々の経験の構造を解明する出発点となる。ところが、意識に直接与えられるものは意識に相対的なものでしかないのであるから、それだけを元手に超越的なものが構成されると考えることはできないであろう。それならば、我々に直接的に与えられるのではない超越的なものへと向けられた志向性はどのように充実化され、我々に「真理」の意識がもたらされうるのだろうか。

そのように考えるならば、第二の問いである超越的なものの与えられ方の問いが重要性を帯びてくるだろう。フッサールは、超越的なものも「観念的に内在する」というあり方で意識に与えられていると考えている。また、例えば『受動的綜合の分析』において「証明可能で即自的に真なる存在が、すべての誤謬、すべての仮象の根底に置かれる」(XI, 214) と述べられているように、一見対象が意識とは独立にそれ自体で存在しているかのような表現が見うけられる。しかし、そのような即自存在はいかなる与えられ方として意識に規定されうるのだろうか。そのような与えられ方が、志向性という意識の内部構造の枠組みのうちで可能となるのだろうか。

以上のような問題を考察するために、本発表ではフッサールの「多様体」という概念に着目したい。「多様体」とは本来、幾何学の分野の述語である。ユークリッド幾何学の平行線公理の自明性が疑問視されるなかで、1854年にリーマンによって幾何学体系全体の仮説性が「多様体」という着想に基づいて主張された。リーマンの洞察は、カントにおけるように感覚の多様に対して主観の感性的形式として唯一の空間秩序が定められるのではなく、ア・プリオリな空間秩序が多様に存在し、そのつどの感性的経験によって空間が規定される可能性を秘めているという点にある。「多様体」が単なる形式としてだけでなく内実を伴った空間規定であるということ

は注目に値するだろう。もちろんフッサールの「多様体」概念が数学的規定と同一であるというわけではないが、それは数学的な「多様体」概念を起源として現象学の深化のうちで独自に練り上げられていったものである。

意識の本質構造を経験に基づいて記述しようというフッサールの試みは、主観に超越的な「一」と偶然的なそのつどの内容である「多」との相関関係の分析とも理解される。確かに、超越的な「一」としての事物は、決してわれわれの意識の実的な契機としての「多」とはなりえない。しかし、現れはなんらかの超越的対象の射影として与えられなければならないのであり、それに応じて、地平構造の部分としての「多」と超越的な「一」は常に相関関係を有する。つまり、超越的な「一」としての事物は、われわれの認識から独立に存在するものなのではなく、「多」としての現れの変転のうちで、継続的に同一化されるものとして与えられる。しかし、このような「一」と「多」の射影的關係は「多様体」のもつひとつの側面にすぎない。本発表では、このような「一」と「多」の關係性を探ることを可能とする理論としてのフッサールの「多様体」概念を検討することを試みたい。

要旨

本発表の課題は、ジャック・デリダの哲学の根源的タームの一つである「根源的暴力(violence originaire)」や「原 - 暴力(Archi-violence)」の概念(1)を明らかにすることである。と同時にそれは、暴力論の名の下にデリダの哲学の初期の概念群すなわち「差延(différance)」や「痕跡」や「現前の形而上学」批判などから、晩年の「歓待」や「他者はまったく他者である」という言葉に代表される倫理的な諸問題や政治的問題や宗教的問題に至るまでのデリダの全哲学を解釈しようとする私の試みの端緒をなすものである(一発表の範囲を超える書き出しをすることをどうぞお許し願いたい)。その内実は、レヴィナスがまず何よりも平和をあらゆる倫理の出発点に置くのとは別の仕方、デリダは倫理の出発点を「根源的暴力」や「原 - 暴力」に定めている、と言える(2)。換言すれば、それは「他者(Autre)」を歓待するということはその当の他者に必然的に暴力を振るわざるを得ない、ということの意味する。そしてさらに、マーティン・ヘルグルント(3)とともに端的に言うのなら、原 - 暴力すなわち「他者の歓待」に必要な暴力とは「時間の暴力」であり、「時間とは暴力である(Le temps est la violence)」(これは発表者の表現である)という一つの定式でもって表現可能であろう。デリダ自身の表現を使えば、まったく(絶対的)他者をその絶対的位格において歓待するには、「他者」を「正しく食べなくてはならない」(4)のである。言い換えれば、デリダにとって、他者を「計算」し、「再現前化」し、「表象する」という時間の根源的時間性における他者への「差延」の暴力を通してしか主観は他者を正しく「歓待」しえないし、正しく「食べる」ことができない。要するに、この暴力は他者の絶対的他者性を「犯し」、「侵犯する」と同時に、その凌辱と侵犯の暴力によってこそ「まったく他者」を歓待することが可能になるのである。私が本発表で考察したいのはその意味での「根源的暴力」であり、「原 - 暴力」なのだ。たとえば、『正しく食べなければならない』あるいは主体の計算(4)と題されたジャン＝リュック・ナンシーとの対話のなかで次のようにデリダは述べている。西欧における「肉食＝男根ロゴス中心主義(carno-phallogocentrisme)」(5)に触れながら、「いずれにせよわれわれは他者を食べるのだし、他者によって食べられるがまになるのだから[主体が他者を食べると同時に他者が主体を食べるというフラクタルな表現！：発表者による補足]。[.....]『正しく食べなければならない』がまず意味するのは、自己のうちの取ること、自己のうちに包摂＝理解することではなく、学ぶこと、食物を与えること、他者 - に - 食物を - 与えることを - 学ぶことである。けっして自分一人だけで食べないこと、これが『正しく食べなくてはならない(il faut bien manger)』の掟だ。それは無限の歓待の掟である」(6)。では、「食べる」とはいかなる意味なのか？そして、「正しく」とはいかなる意味なのか？繰り返しになるが、「生き生きした現在(présent vivant)」における原印象の自発的発生の問題に対するデリダの解釈と、それに由来するデリダの「差延」の暴力(結局は時間の暴力なのだが)と、「他者」の「歓待」との三位一体の概念連関を分析することを通じて、この謎めいた概念の意味を分析することが本発表の目的である。

さて、本発表ではこれらの意味連関を明らかにするために、以下の手続きを取る。まず、デリダの「生き生きした現在」の解釈を改めて確認するために、『声と現象』(7)および『哲学の余白』(8)(「差延」、「ウーシアとグランメー」などの論考)を分析する。ここで確認されることは、①「地平の現象学」の問題(「暴力と形而上学」のなかの言葉だが)、言い換えれば「生き生きし

た現在」論における「原印象」の根源的自発性のデリダ的解釈から導出された「差延」の概念(現象学的な地平の発生の問題ないしは時間の生成そのもの)の再検討であり、②(これは『声と現象』にのみ依拠してだが)、フッサールの『デカルト的省察』に端を発する、いわゆる「感情移入」や「対化」による「他我の構成」の問題に対するデリダの評価である。周知のように、フッサールによるこの構成は挫折とは言わないまでも難点を残していると指摘されることが多く、他我の構成に「失敗する」ことは他者を「表象」としてのみ構成する独我論だとか、それは他人への暴力であり倫理にもとる所業であるとか、解釈する人もいるだろう。しかしデリダの他者論は、『声と現象』以来一貫してその見方を否定し、自我が他者を同化＝体内化することの方が他者への暴力そのものであり他者の「他者性」の否定となる(9)、ことを主張している。フッサールの言うように、他我が「間接的呈示」としてのみ現前するからこそ「他我」の尊厳が護持されるのである。次に、デリダのレヴィナス論「暴力と形而上学」(10)を再読することを通じて、上記に確認したことを、レヴィナスの「他人」、「他者」へのデリダの解釈および批判に結びつけ、さらに検討する。しかしここで試みたいことはデリダの他者論とレヴィナスの他者論の優劣を決めることではなく、あくまでもデリダの他者論の射程を明らかにすることである。あくまでも、他者の歓待には原・暴力がなければならないことを明示するために、である。最後に、先述の「正しく食べなくてはならない」の問題へと立ち返り、その詳細な分析を試みるために、『動物を追う、ゆえに私は(動物で)ある』を取り上げる。デリダはこのテキストで少なくとも二つの問題を提起している。①人間による家畜化を通じた動物の支配(食料化、しかもナチスが行ったホローコストにも擬せられる大量殺戮という食料化、動物実験という殺戮、ES細胞やクローン技術に代表される人間による「自然」の生命の改変など)への告発、およびその原因としての近代哲学＝科学の勃興に対する告発。②そうした問題背景を引き受けたうえで、デリダがその根源的な原因と見なすデカルト的な「私は考える」(コギト)、カント、レヴィナス、ラカン、ハイデガーの「私は考える」による「動物」へ支配の哲学的分析とその支配に対する告発ないし脱構築を分析する。だが言うまでもなく、この哲学史は「肉食・ロゴス男根主義」の歴史にほかならないのだが、「他者を正しく食べること」がまさにこの「肉食＝男根中心主義」の「脱構築」であることを証示したい。そして、それは「他者」に対する原・暴力のエコノミーのうちで生起する事態にほかならない。

(1)おそらくデリダの哲学のなかで最もはっきりとこの概念が最初に現出してきたのは、『グラマトロジーについて』(Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1968,1992.)であろう。

(2)Jacques Derrida,*De la Grammatologie*.

(3)例えば、『ラディカルな無神論』(Martin Hägglund, *Radical Atheism, Derrida and the Time of Life*, California, Stanford University Press, 2008.)を参照のこと。

(4)Jacques Derrida, « «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet », in *Points de suspension*, Paris, Galilée,1992.

(5)*Ibid.*,p.294.この対話のなかではデリダは軽くこの概念に言及しているにすぎないが、のちに(著作としては)それは、『動物を追う、ゆえに私は(動物で)ある』(Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.)において詳細に探求されることになる。

(6)*Op.cit.*,pp.296-297.

(7) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., Quadrige, 1967(1993).

(8) Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.

(9) たとえばデリダは、『触覚、ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』(Jacques Derrida, *Le toucher*, Jean-luc Nancy, Paris, Galilée, 2000.)の第二部のなかでメルロ＝ポンティを批判しながら同様のことを変奏している。

(10) Jacques Derrida, «La violence et la métaphysique», in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

〈あいだ〉の現象学の新展開 ―シュタウディグルの暴力批判を超えて―

関口貴太

要旨

本発表の目的は、以下の二点である。第一に、間文化性 *Interkulturalität* の現象学における〈あいだ *Zwischen*〉を批判的に考察する。第二に、〈あいだ〉への批判を踏まえ、フッサールの〈ここ *Hier*〉と〈そこ *Dort*〉の身体的可動的地平 *Horizont* の開放性 *Offenheit* による〈あいだ〉の現象学の新展開を論じる。

今日、間主観性の現象学的分析とともに、異なる諸文化の間文化性が現象学的に研究されている。しかし、こうした研究状況の中で、間文化性の〈あいだ〉概念は、十分な意義をもつ概念とは言えない。例えば、M.シュタウディグル(Michael Staudigl)は、『暴力の現象学(原題 *Phänomenologie der Gewalt*, 2015)』や「過てる遭遇の長い影 間文化性と暴力の問題(原題 *Der lange Schatten verfehlter Begegnung. Interkulturalität und das Problem der Gewalt*, 2010)」の中で、間文化性の〈あいだ〉を厳しく批判している。シュタウディグルの批判は、間文化性の〈あいだ〉が、自己と異他の調和へと向かうことで、暴力現象が消滅する点に向けられている。本発表は、シュタウディグルの批判を踏まえつつ、彼の批判に対応することで、間文化性の〈あいだ〉の現象学の新展開を論じる。その際、発表者は、後期フッサールによる〈ここ〉と〈そこ〉の身体的な往来可能性とヴァルデンフェルスの思想を手掛かりに、間文化性の〈あいだ〉を再検討する。

本発表の構成は、以下の通りである。

第一節では、シュタウディグルによる間文化性の〈あいだ〉の現象学一般に対する批判を分析する。シュタウディグルによれば、間文化性の〈あいだ〉の概念とは、経験の調和的概念であり、抗争や相克という暴力が廃棄されている概念である。シュタウディグルの〈あいだ〉批判の主要論点は、以下の二点に大別できる。

第一に、暴力や抗争が、主観の超越論的自己解明のために、「内部抗争」へと還元されてしまうという批判である。この批判は、異他的なもの *Fremde* の経験が、異他的な固有性を反省しないことへの批判である。異他的なものの経験は、自己の固有な領域への回帰のための否定的な契機としての役割へと還元されてしまう。

第二に、間文化性が、間主観性と同じように組織されているという前提への批判である。この前提は、間文化性をめぐる現象学的把握の原理的な不十分さを持っている。この批判は、間主観性の理論が、間文化性へと適応できるか、という懷疑に依拠している。それに対し、シュタウディグルの狙いは、〈同〉と〈他〉を先所与的に与えられた共同性に根拠を求めるのではなく、分離という地平で思考することに向けられている。

第二節では、発表者はシュタウディグルによる批判を手掛かりに、後期フッサールの制限を解明する。上記の彼の批判は、〈あいだ〉の現象学一般に対する批判に向けられている。同時に、この批判はフッサールへの批判としても把握できるからである。

第一のフッサール批判は、故郷世界 *Heimwelt* と異郷世界 *Fremdwelt* をめぐる認識問題の一面を鋭く指摘している。というのも、ヘルトが指摘しているように、フッサールの唯一の世界への認識の過程は、自己の故郷世界から異郷世界へと向かうことで達成されるからである。唯一の世界という目的論的な理念を目指すことは、調和的で、故郷世界と異郷世界を共に可能にする世界を想定することになる。この理念的な唯一の世界では、故郷世界と異郷世界の抗争も消

えてしまう。

第二のフッサール批判は、間主観性から間文化性への展開を批判している。文化の現象学的分析は、調和的な間主観性や間文化性という〈あいだ〉を前提とするのではなく、〈同〉と〈他〉の分離から考察しなければならない。それに対し、フッサールは、異郷世界の経験を故郷世界の類型から導出する。異郷世界は故郷世界の類型から類比的に統握されるのである。シュタウディグルによる批判は、この普遍的な類型のような前提へと批判を向けている。

第三節では、発表者は前節までのシュタウディグルの批判を踏まえ、その批判の妥当性を吟味・検討する。発表者は、シュタウディグルの批判に対して以下の二点の問題点を指摘し、独自の解釈を提示する。

第一に、シュタウディグルによる両批判の要は、異他的なものの固有性が〈あいだ〉へと調和的に還元され、自己と異他的なものの抗争関係が解消される点にある。したがって、シュタウディグルによる暴力批判は、異他性の喪失という事態に帰着する。しかし発表者によれば、〈あいだ〉の現象学の立場そのものが異他性を廃棄しているわけではない。フッサールによれば、異他的なものの経験は、接近不可能性と接近可能性を具えている。シュタウディグル説は、前者の接近不可能性を強引に読み込み、他方、〈あいだ〉の現象学は後者の接近可能性を不適切に主張する点を指摘する。しかし発表者によれば、異他的なものの固有な権利を重視する立場と〈あいだ〉という経験可能性の立場は、交じり合った関係にある。

第二に、〈ここ〉と〈そこ〉という〈あいだ〉それ自体を廃することができるか、という疑問が残る。シュタウディグルは、固有なものの廃棄不可能な自己との不一致を唱えている。しかしこのことは〈ここ〉と〈そこ〉自体を廃しているわけではない。むしろ〈ここ〉と〈そこ〉を鋭く分離させている。〈ここ〉と〈そこ〉は未だに保持されている。シュタウディグルの見解の内にも、〈あいだ〉を認める考えが残存しており、したがって、〈あいだ〉は普遍的な構造とみるべきである。

第四節では、前節までの考察を踏まえ、〈あいだ〉の解釈をフッサールによる〈ここ〉と〈そこ〉に存する地平概念の開放性を基に展開する。発表者は、このフッサールの思想はヴァルデンフェルスによる間文化性へと接続できると考えるからである。

〈ここ〉と〈そこ〉の〈あいだ〉の領域に、いかにして異他的なものの固有性を見いだすべきか。発表者は、間文化性の中で異なる諸文化が固有性を保持するという議論をフッサールによる〈ここ〉と〈そこ〉の身体のキネステーズをもとに考察する。フッサールは、「私はできる Ich kann」により、〈ここ〉と〈そこ〉の身体的移動可能性を論じる。この身体の移動可能性は、未規定的な〈そこ〉を開かれた地平を持っている。

この地平の開放性が、ヴァルデンフェルスの「文化的交雑」の概念へと接続する。ヴァルデンフェルスは、〈ここ〉が〈どこか〉へと霧散せず、しかし同時に〈ここ〉が閉じられた文化に縛られない〈ここ〉を想定する。したがって、〈ここ〉は、同時に〈他の場所〉であるような「文化的交雑」を有している。この文化的交雑に〈あいだ〉の中の異他的な固有性の保持を見いだせる。

結論として発表者は、フッサールによる〈ここ〉の地平の開放性という既存の概念により、異他的なものを保持したままの〈あいだ〉の意義を提唱する。各々の文化のパースペクティヴが交わる〈あいだ〉の領域は、シュタウディグルが指摘した暴力的抗争関係を解消しない新たな〈あいだ〉の現象学を可能にするのである。

フッサールの表象概念の多様性と機能 —ドレイファスの解釈と現象学の自然化—

下西風澄

要旨

志向性が意識の本質的特徴に関わるという事実は現象学においてのみならず、心の哲学などにおいても広く議論されているとはいえ、その解釈は様々ではない。本発表では、とりわけ「現象学の自然化」という近年問題となっている課題において、志向性における表象がいかなる機能を果たすのか、フッサールの表象概念の多様性という観点に基いて考察することにより、現象学と認知科学の関係に考察を加えるための予備的分析を行う。

フッサールは『イデー I』において超越論的現象学という立場を提示し、現象学と心理学との間に「本質学」と「事実学」という明確な一線を引いた(Hua.III,§8)。現象学の自然化を提唱する(Roy, et al., 1999)らは、現象学的な与件を自然科学の説明の枠組みに統合することを要求しているが、D. ザハヴィは超越論的な観点からこれを批判しており(Zahavi,2004)、フッサール以来の対立構造が引き継がれることで議論が発展しにくくなっている。

本発表は、こうした現象学の超越論的観点からの認知科学(心理学)との対立ではなく、フッサールの表象概念を根拠に認知科学と現象学の対立を強固にした H. ドレイファスを参照することによって議論の展開可能性を考察したい。ドレイファスはフッサールが内在的表象主義者であり、記号表象の操作によって成立する人工知能の思想的基盤を準備した「認知科学の祖」と主張しているが、その主張はノエマ概念のフェレスダールの解釈に立脚している。フェレスダールは論文「フッサールのノエマ概念」で、ノエマ概念の 12 の特徴づけを行っているが、その中心的な解釈は「ノエマは志向的内容であり、意味(Sinn,Bedeutung)の一般化である」という点にある(Føllesdal,1969)。ノエマは実在の対象を理念化した意味であるというフェレスダールの解釈を踏襲するドレイファスは、ここから表象概念が命題的構文に対応する体系的システムであるという解釈を展開する。「フッサールはこう主張したのである。すなわち、世界、有意義性の背景、日常的なコンテキスト、こういったものは、複雑な信念体系—真理条件を有するから妥当性とも呼ばれた—体系と相關的な、非常に複雑な事実体系であるにすぎない、と」(Dreyfus,1988)。ドレイファスは、フッサールが世界経験を意識と相関するノエマの意味の体系的相関物と捉えていると解釈することにより、世界を記号体系として表象する認知主義(cognitivism)と呼ばれる認知科学的立場の哲学的基礎を準備したと断じる。それゆえ、ドレイファスは非表象的な背景的知識を暗黙的に理解し、行為的经验によって世界へとかわるハイデガー現象学こそが現象学的立場であると論じ、現象学的意識経験と認知主義的意識とは断絶していると述べている。

しかし、ドレイファスのフッサール解釈において欠けているのは、表象の「作用性格」という視点である。フッサールは『論理学研究』第五研究で、志向的对象における表象は意識の志向的体験を構成する統握・解釈・統覚(Auffassung, Deutung, Apperzeption)として機能し、対象はさまざまな《様式 weissen》において存在すると指摘している。意識は志向性の作用性格の様式によって多様性を持ちうるのであって、ブレンターノが心的現象の第二規定として論じた表象の有無や、ナトルプの論じるように意識の「内容」によってではなく、「表象の働き、すなわち作用」(Hua.XIX,§10)によってである。フッサールは、こうした誤解が「表象という〔曖昧な〕概念」にあるとし、表象の機能をその作用性格に基いて「心像表象」や「記号表象」と区

別し、志向的体験における表象作用が模写的・写像的であることを明確に否定している。表象作用の多様性は『イデー』において、意味付与機能としてのノエシスの契機と連関したかたちで与えられる。ノエマの意味は単に理念化された意味体系ではなく、「知覚意味、想像意味、想起意味」といった諸性格に依拠しながらそれぞれのノエシスの諸体験に付着する作用性格に相関して与えられる。ノエマの理念の意味は、あくまでこうした諸相の中心的な「核」であり、志向的体験は「純粋な『対象の意味』のまわりに群がって集まっている」(Hua.Ⅲ,§91) 種々のノエマによって総合的に構成されている。また、これらの多様な表象はその作用性格によって「表象変様」を蒙り、反省によって絶えず新しい段階形成が行われることによって志向的経験を構成する。フッサールにおける表象はあくまでこうした現象学的反省による経験への開示という目的のための契機、あるいは機能である。

本発表では、現象学の自然化という問題系における表象概念の役割という論点を提示している。現象学の超越論性という問題は残されているとはいえ、ドレイファスが言うようにフッサールの表象概念が記号的体系でなく、経験開示の多様な契機の一つであるとすれば、メルロ＝ポンティが論じたような身体的経験の基盤としての生物学的機能の現代的発見が、単純な認知主義的認知科学ではなく、暗黙的認知を探る身体性認知科学や、脳の表象形成を力学系におけるプロセスの一部として構成的に理解しようとする神経科学的な意識解釈において、現象学的意味構成の説明に寄与する可能性を提示する方途は検討に値すると考えられる。

参考文献

- Roy,J-M., Petitot,J., Pachoud,B., Varela,F.J. (1999) . Beyond the gap: an introduction to naturalizing phenomenology, in *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, eds. Petitot,J., Varela,F.J., Pachoud,B., Roy,J-M., Stanford University Press, 1-80.
- Dreyfus,H. (1988) . Making a Mind Versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back at a Branchpoint, *Daedalus*, 117 (1) , 15-44.
- Føllesdal,D. (1969) . Husserl's Notion of Noema, *The Journal of Philosophy*, 66 (20) , 680-687.

Abstract

Ever since a unified concept of “art” and a discipline called “aesthetics” appeared in 18th century Europe and became dominant worldwide, aesthetic theory has focused on art. This focus is related to a distinction between art and everyday life. Art, it is argued, affords a richer perspective which goes beyond the narrow routines and expectations of our everyday existence. One problem with this distinction is that its implicit characterization of everyday life is usually just taken for granted. A social phenomenologist such as Alfred Schutz would object that this seeming self-evidence stands in need of theoretical scrutiny. A critical development of Schutz’s philosophy could help reassess the distinction between art and everyday life by allowing us to analyze both sides.

As acting and experiencing subjects, we are highly selective. This selectivity is articulated by what Schutz (2011) calls “relevance”. More recent research (Wilson/Sperber 2012) has confirmed that relevance consists in two basic dynamics: On the one hand (1), we follow typical patterns established through previous experience. On the other (2), we deviate from these typical patterns in ways which are not typically predelineated. These two dynamics are logical opposites, yet both appear in the analyses of Schutz as in those of Husserl (Blumenberg 2002; Tani 2006). This tension within phenomenology reflects a tension within the object of phenomenology itself: Our action, interaction and experience as subjects in a social world is shaped by a constant interplay of both dynamics. The second dynamics (2) is often overlooked, especially in everyday life, and in part even by Schutz himself. This is because the more dramatic manifestations of this dynamics – feats of creativity, curiosity, anxiety, or interruptions, as emphasized in the arts – outshine the fact that we actively deviate from typical patterns all the time without even noticing that we do so (Straßheim 2016).

The fact that everyday life is articulated by a tendency to transcend the typical runs counter to the idea presupposed in much of aesthetic theory – including, to some degree, recent “everyday aesthetics” (Saito 2007) – that everyday life is primarily a matter of routine. Conversely, the extent of typification and routine which pervades the institutions, discourse and products of art can be seen as an indispensable feature of the artworld. Art and everyday life are connected by the fundamental role of relevance which involves in each case two tendencies. An essentially two-sided dynamics is also argued by some works on the sociology of art (Luhmann 2000), or on the aesthetics of everyday life (Kuki 2011).

Against this background, the separation of art and art-centered aesthetic theory from everyday life may be linked to a peculiar one-sidedness. The notion of “art” dominant today was introduced around 1750 when a group of “arts” was opposed to other areas of social life and unified under a single heading. In parallel, aesthetic theories began to appear in which a certain area of experience was opposed to others by referring to special principles. Given the irreducible two-sidedness of relevance and thus experience, efforts to arrive at a single most fundamental principle likely produce positions which emphasize either the first or the second dynamics of relevance. This seems indeed to be the case in what has been described as a “double aesthetics” which goes back to the 18th century and continues to unfold today (Zelle 2002). From the vantage point of a phenomenological theory of relevance, such one-sidedness is a distortion. However,

at the level of the social world itself, this “distortion” at the level of reflection can be productive in that it promotes new forms, styles and ideas of “art”. Many modern aesthetic theories then, rather than capturing some timeless essence either of art or of everyday life, are factors within historically and culturally specific social worlds they themselves help create.

References

- Blumenberg, Hans 2002: *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kuki, Shūzō 2011: *Reflections on Japanese Taste: The Structure of Iki*. Sydney: Power Publications.
- Luhmann, Niklas 2000: *Art as a Social System*. Stanford: Stanford University Press.
- Saito, Yuriko 2007: *Everyday Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press.
- Schutz, Alfred 2011: "Reflections on the Problem of Relevance." In: *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*. Dordrecht: Springer, pp. 93-199.
- Straßheim, Jan 2016: "Type and spontaneity. Beyond Alfred Schutz's theory of the social world." *Human Studies*. (Online pre-print)
- Tani, Tōru 2006: "Phänomenologie des Lebens und des Todes." In: Sepp, Hans Rainer / Yamaguchi, Ichirō (eds.): *Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 231-241.
- Wilson, Deirdre / Sperber, Dan 2012: *Meaning and Relevance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zelle, Carsten 2002: "Constellations of Aesthetic Experience: Baumgarten/Bouhours – Jauß/ Bubner/ Welsch/ Bohrer." In: Adler, Hans (ed.): *Aesthetics and Aisthesis. New Perspectives and (Re)Discoveries*. Bern: Lang, pp. 71-90.

要旨

レヴィナスが『全体性と無限』の序文において、自身の著作を「主体性の擁護」(TI 11)と呼んだことは良く知られている。ほぼ同じ時期のデリダの立場が、「自己」への「十全なる現前」(デリダは「自己への現前」を「主体性」と呼ぶこともあった)を批判するものであったことも周知の事柄である。ではレヴィナスが「主体性」を擁護し、デリダが「主体性」を批判するというような単純な図式で両者の関係を理解してよいのだろうか。とりわけ「暴力と形而上学」におけるデリダのレヴィナス批判を、「主体」をめぐる素朴な対立とみなしてよいのだろうか。本発表はこのような単純な観点に帰着することなく、初期デリダの哲学的視座を明らかにすることを目指す。その際本発表が着目するのは「自己(soi)」あるいは「自己性(ipséité: 自体性)」の位置づけであり、「自己」概念の精査によって「主体」にかんする哲学的思考を深めてみたい。

デリダにおける「自己性」をめぐるのは、セバーの記述が手がかりになる。デリダの立場が複雑なものであることを確認しつつ、セバーはデリダの「とりわけ 80 年代から 90 年代のテキスト群は、しばしば「自己性(ipséité)」の問題に専心している」(Sebbah 2003 214)と指摘し、「自己性」の問題が「レヴィナス的インスピレーションの地平」(ibid.)にあると示唆している。さらに『限界の試練』において、セバーはデリダにおける「自己」や「自己性」の用法が「一貫性と一義性を持たない」(Sebbah 2001 220)ことは認めつつも、「脱構築につねに抗うもの、つまり原・起源的な〈自己〉が次第次第に執拗に現れるようになっている」(Sebbah 2001 218)と述べている。

上記のセバーによる指摘にはほぼ同意できるが、幾つか確認しておくべき論点が残っているのも事実である。本発表が取り組むのは、以下の点である。

- 1) デリダが「自己」あるいは「自己性」の問題をレヴィナスから学んだとして、レヴィナスにおける「自己」あるいは「自己性」はどのようなになっているのか。
- 2) 「自己性」という用語が主題化する 80 年代以降のテキストに先立って、「自己」および「自己性」という主題は、初期のデリダにおいてどのように扱われていたのか。

論点 1 について、レヴィナスは時期によって「自己性」の位置づけが変化していることに注意せねばならない。たとえば『全体性と無限』において、「自己性」は「同一性」や「分離」と重ねあわせられ、「唯一性」、「意識」、「意志」を担うとされている。レヴィナスの強調点は、「自己性」が「個性性」や「一般性」には還元不可能であるということである(TI 122)。『存在の彼方』において、「自己性」は「唯一性」であるという認定に変化はないが、論調はかなり変わっている。「意識」であったはずの「自己性」は、「意識の時間よりも古い」(AE 169)のものであるとされ、「自己性とは……人質である」(AE 180)というような記述も現れる。このように、レヴィナス自身において「自己性」概念はその内実が変化していた。

論点 2 については、まずデリダ後期の「自己性」(邦訳では「自権性」と訳される場合がある)を概観しておく。たとえば『ならず者たち』では、ipséité は「私はできる」を含意する(V 30)。『アデュー』における ipséité は、「客」の「迎え入れ」にかかわる文脈で言及されている(AD 42)。これらの箇所ではデリダは ipséité を「権力」や「知」と関連させて論じ、「自己性」の重要性とともに危険性にも注意を払っている。

では初期の論考、とりわけ『エクリチュールと差異』において事情はどうなっていたのだら

うか。レヴィナスを紹介し、かつその批判を目指す「暴力と形而上学」では、「自己性」の扱いは二義的であるように見える。他者との関係を「非対称」とみなすレヴィナスに対し、デリダは「自己」という「対称性」を一方で強調する(ED 188)。他方で、その際デリダが言う「自己」は、セバーの言うような「脱構築につねに抗うもの、つまり原・起源的な〈自己〉」というわけではない。デリダの言うところの「超越論的暴力」なるものが、(私と他人という)「二つの有限な自己性」(ED 188)を関係づけるとされる。還元不能であるのは「超越論的暴力」であって、「有限な自己性」というわけではない。

ただし「自己性」がたんなる有限性として扱われているわけではないことにも注意せねばならない。『エクリチュールと差異』に収録されている「力と意味作用」においては、「自己」同士の関係は「間主観性」(ED 49)とも呼ばれているのだが、ここではデリダ独自の哲学的立場が提出されている。「自己」は「問いかけ」という「危険」において存在するのであって、「自己」はそれ自身では存在しえないような不安定なものとみなされているのである。「自己」の外への脱出において、「自己」ははじめて「自己」たりうるという観点をデリダは提示していたのである。

デリダにおける「自己」および「自己性」への着目によって、デリダの「主体」および「間主観性」に対する哲学的態度が明らかになる。デリダによるレヴィナス批判は、その内実の複雑さゆえに「デリダは矛盾を抱えている」という反論を呼び起こしてきた(加藤 672、小手川 148、関根 126)。しかしながら、「自己」にかんするデリダの論述を精査すれば、正当化しえないような矛盾をデリダが抱えているとは言えないことがわかるのである。

参考文献

Derrida, Jacques (ED) : *L'écriture et la différence* [1967], Seuil, 1996.

————— (AD) : *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997.

————— (V) : *Voyous*, Galilée, 2003.

Lévinas, Emmanuel (TI) : *Totalité et infini*, Livre de Poche, 1992.

————— (AE) : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Livre de Poche, 1990.

Sebbah, François-David (Sebbah 2001) : *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF, 2001.

————— (Sebbah 2003) : *Levinas*, Les Belles Lettres, 2003.

加藤恵介、「デリダ」、『哲学の歴史 12 実存・構造・他者』、中央公論社、2008 年。

小手川正二郎、『甦るレヴィナス—『全体性と無限』読解』、水声社、2015 年。

関根小織、『レヴィナスと現れないものの現象学』、晃洋書房、2007 年。

要旨

フッサール現象学において「現実」(Wirklichkeit)と言われる場合、それが表現することは主に二つに分類される。即ち、第一に、対象が実際に存在しているとみなされているということを表す(Hua.Ⅲ/1,10 usw.)。そして第二に、「理性の現象学」において「理性的に証示可能である」という性格を表す(Hua.Ⅲ/1,314 usw.)。後者は、前者が超越論的態度からいかにしてその正当性を与えられているかを論じる場面で主題になる。しかしその現象学的領野もまた一種の「現実」とであるとされる。では、両者は何が違い、どのような関係にあるのか。これを明らかにすることが、本発表の目的となる。

そのための手掛かりとして、まずは『イデーンⅠ』における次の箇所に注目する。

そのため、いずれにしても次のことは明らかである。即ち、事物世界において私にとって現にある全てのものは、原理的にただ推定的現実(präsumptive Wirklichkeit)に過ぎないということ。それに対して、それにとって事物世界が現にあるところの私自身（「私に関して」事物世界に組み入れられるものは排除している）は、もしくは、私の体験顕在性は絶対的現実(absolute Wirklichkeit)であり、これは無条件な、全く排除されない措定によって与えられているということ。

つまり「偶然的」である世界の定立は、「必然的」で、全く疑いえない私の純粹自我と自我生の定立に対立している。ありありと与えられた全ての事物が存在しないということはありません、ありありと与えられた体験が存在しないということはありません。これが、必然性と偶然性を定義するところの本質法則である。(Hua.Ⅲ/1,98)

ここでフッサールはエポケーを、デカルト的方法的懐疑を念頭に置いて説明している。その「デカルト的な道」によって得られた絶対的な自我作用が「絶対的現実」と呼ばれ、非存在の可能性を持つ事物世界、即ち「推定的現実」から区別される。そしてその上で、前者が「必然性」、後者が「偶然性」と定義される。ではこの区別を設けることによって、両者はそれぞれフッサール現象学においてどのような役割を果たすことになるのか。

まず「推定的現実」であるが、「偶然的」ということの定義となるこの現実は、常に非存在である可能性を含むが故に、「必然的」であることができない。ここで思い起こされるのが、「理性の現象学」において主題となる「現実」である。即ちこれは、無限に続く体験流において、それが調和的(einstimmig)である限りで「理性的に証示可能」という正当性を持ち、逆に調和しない場合には非現実と判断されるところの、「現実」である。「推定的現実」の偶然性とは、この可謬性を表したものであると言えよう。

これに対して「絶対的現実」は上で引用した通り、「全く排除されない定立」、「全く疑いえない私の純粹自我と自我生の定立」と規定される。つまり、「推定的現実」が無限に否定され、改正される余地を残すのに対して、「絶対的現実」にその可能性はない。それ故、この「絶対的現実」は、いわゆる「アルキメデスの点」の役割を担うことができる。

以上のようにして、両者は明確に区別される。しかし、区別されているということから、直ちに互いが無関係であるということにはならない。区別された上で、その区別された両者はど

のようにして関わり合うのか。

そこで注目するのが、「ありありと」(leibhaft)という性格である。「ありありと」与えられている純粹自我および自我生、つまり「絶対的現実」は「直観」、即ち、「ありありとした現実」においてそれ自身を現に与えてくるものを端的に受け取ること(vgl. Hua.Ⅲ/1,51) と言い換えることができる。そして同時に、この直観は「認識の正当性の根源」である。つまり「絶対的現実」が認識の正当性を根拠づけているのである。それに対して「推定的現実」は、常にその正当性が変動するものであった。以上のことから、証示可能という正当性を暫定的にもつ「推定的現実」に対し、その正当性に根拠を与える「絶対的現実」、という位置づけを得ることができる。つまり、「絶対的現実」なしに「推定的現実」は正当性を得られない。あるいは「絶対的現実」は「推定的現実」にとっての必要条件であると言えよう。

さて、以上のようにして両者を位置づけることができるとして、しかしそれだけで両者の関係が明らかになるとは言い難い。というのも、「推定的現実」にとっての必要条件は、「絶対的現実」だけではないからである。即ち、「推定的現実」が成立するためには、それとは別に、いわば目的論的な規定、即ち「カント的な意味での理念」(以下「カント的理念」)が必要であるとフッサールは考える。カント的理念の特徴は、その内容の十全な規定が不可能であるという点にある(vgl. Hua.Ⅲ/1,186)。決して十全的であることのない調和的連関は、この理念的極限を目標としているのである。つまり、「推定的現実」とは、このカント的理念への途上にある、という在り方を表現している。この点から更に、「絶対的現実」と「推定的現実」に固有な関係を明確にしたい。

ところで、カント的理念は「(形式的－質料的) 本質という一般的概念」から区別される(vgl. Hua.Ⅲ/1,8)。ではこの(形式的－質料的) 本質とは何であるか。ここで、アリストテレスを念頭に置いた解釈ができないだろうか。アリストテレスにおいて、本質とは形相と質料の結合体である。そしてこのような本質とは区別されたところに、カント的理念という目的の領域はある。それでは、本質と異なる領野とはどのようなものでありうるか。

ここで「現実」に注目した場合の特色が出る。つまり、アリストテレスはエネルゲイア(現実態)を、二つの場面で考えている。即ち、質料に対する実体としての現実態(Met.1050b2) と、運動における現実態(Met.1047a30)の区別である。前者は上述した本質の問題領域である。そして、そこから区別される運動の領域にカント的理念と「推定的現実」を位置づけることができると考えられる。一方これに対して「絶対的現実」を(「見る」という自我作用である点から)質料に対する実体としての現実態として位置づけることができるならば、以下のように両者を関係づけることになるだろう。即ち、「現実」というものには「絶対的現実」と「推定的現実」があり、前者は質料に対する形相実体としての現実態であり、後者はカント的理念という目標へ向かう途上としての運動である、という関係に両者はある。

フッサールにおける接頭辞「原-(Ur-)」の射程―「原創設」概念を手掛かりに― 山口弘多郎

要旨

後期のフッサールは、「原- (Ur--)」という接頭辞を用いて、「原自我 (Urich)」「原印象 (Urimpression)」「原事実 (Urfaktum)」など、様々な現象学的概念を創出した。

これらの「原-」は、発生的現象学において、根源的な発生の場面を指すと考えられてきたが、多用されるこの接頭辞は一貫した意味を持ちうるものであろうか。本発表では、「原創設 (Urstiftung)」という概念を取り上げて、そのことを検証したいと思う。というのも、この概念は、発生的現象学が成立した時期から晩年に至るまで様々な文脈で用いられており、フッサールがこの語にいかなる意図・意味を込めているのかを明示しやすいと考えられるからである。

「原創設」が登場する文脈の例をいくつか挙げよう。

『第一哲学』講義の第二部「現象学的還元の理論」では、次のように使われている。講義の第一部で、第一哲学の理念がプラトンにおいて成立し、その実現に必要な超越論的主観性がデカルトにおいて発見されたものの、いまだ実現に至らず、超越論的現象学こそがその責務を果たすものであることが明らかにされるのだが、講義の第二部で、この第一哲学を実現しようとする者に対して、原創設が求められるのである。「哲学者は、彼自身を哲学者としてはじめて根源的に創り出すような決断、いわば根源的な自己創造である原創設を必然的に必要とする」(VIII, 19)¹。なお、ここで言われている決断は、「最高の認識すなわち哲学を、努力する生の絶対的な最終目的として選択する」(VIII, 11-12)ことを意味している。

また『デカルト的省察』においては、次のような使用例もある。第四省察で、「対象」や「空間事物」といった形式の原創設が語られている。能動的発生に先立つ受動的発生において、「成長したエゴとしての私を触発するものすべて」が「対象」として与えられるのだが、この時、対象という「この目標形式そのものが、この形式の原創設を遡示している」(I, 113)。この原創設は、その形式を「根源的に知るに至る作用」という意味で用いられている。

第五省察では、「他のエゴ」の原創設が論じられている。フッサールは超越論的現象学が客観的世界の超越論的諸問題を解決できるものであることを示すために、他者経験の問題を取り上げるのだが、その際、「類比による把握によって、一つの物体が私の原初的な領分において、私に固有な身体-物体に類似するものとして、同様に身体として捉えられる」(I, 141)とされ、その類比による把握をフッサールは原創設と呼んでいる。ここでは、他のエゴがどのように原創設されるのかが考察されている。

さらに『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』とその関連草稿では、哲学や自然科学、幾何学といった学問の歴史的な原創設が問われている。哲学に関しては、哲学の歴史的生成にうちにある目的論を理解するために、哲学の原創設が遡及的に問われる。その際、フッサールは、デカルトやギリシャの哲学者たちを「原創設者 (Urstifter)」として位置付けている。自然科学と幾何学の原創設を問う場合も同様で、自然科学の場合、ガリレオ・ガリレイを原創設者とし、自然科学の発生を自然の数学化として記述している。幾何学の場合、「幾何学の起源」という関連草稿において、ガリレイやわれわれに対して伝統として与えられている幾何学の原創設が問われている。ここでも、実名は挙がらないが、最初の幾何学者という存在が原創設者として設定され、その最初の活動の根源的明証の再活性化が試みられている。

以上のような文脈において、何が原創設されるのか、誰が原創設を遂行するのか、どの規模

の歴史において原創設が問われるのか、といった点が異なるにもかかわらず、一様に「原創設」という語をフッサールは用いている。このことは、どのように理解すべきなのだろうか。原創設の対象や主体が異なるだけで、原創設という働きそのものは同じであると考えてよいのだろうか。

発表者の見立てでは、対象や主体が異なるだけではなく、働きそのものも文脈によって違っており、その違いが「原-」という接頭辞にフッサールが込めている意味合いに現れている。そこで本発表では、原創設という語が登場する文脈の検証を通して、「原-」という接頭辞が文脈に応じてどのような意味合いを持っているのかを明らかにしたいと思う。それを通じて、フッサールがこの接頭辞を用いて行おうとしていた発生的分析の射程を測り、この接頭辞が用いられている他の概念に対して、それらを整合的に理解するための一定の方向性を提供したい。

ⁱ フッサール全集（Husserliana）からの引用は慣例にしたがい、本文中括弧内に巻数をローマ数字で、またページ数をアラビア数字で表記した。

『ベルナウ草稿』における二重の予持

柳川耕平

要旨

本発表ではフッサールの中期時間論（1917 年頃～1920 年代後半）のテキストである『ベルナウ草稿』における予持 *Protention* を吟味する。それにより、この草稿における一見単一的な予持には、知覚体験における時間的形式の側面に関わる機能と、知覚体験における内容的側面に関わるという機能、という二種類の機能が見られるということ、さらに、これらの機能がいかに関係しているかを示す。

『ベルナウ草稿』の Nr. 1、Nr. 2 においてフッサールは予持についての考察を行っている。まず Nr. 1 から Nr. 2 の冒頭にかけてフッサールは意識の働き（予持や把持 *Retention*）自体を捉える予持というものを示している。この際に予持されている意識の働きに関しては、「ただ単にやって来るのではなく『やって来るであろうし、やって来るにちがいない *wird und muss kommen*』」（XXXIII, 24）という記述や、さらに「この意識〔予持的・把持的に変様していく意識〕の本質には、この意識は常に充実化可能であるということが存している」（XXXIII, 24）という記述が見られることから、意識の働きに対する予持が幻滅を味わうなどといったことは記述されていないと考えられる。したがって『ベルナウ草稿』においてはまず、知覚されている対象およびその内容ではなく、意識作用それ自体を捉え、かつ幻滅というものが考えられない予持というものが登場していると考えられる。知覚対象の内容には関与せず、それゆえ常に幻滅を味わうことが無いということから、この予持は意識体験における不断の基礎的な時間的構造・形式に関与していると考えられる。

ところで、上記の時間的構造・形式に関与する予持が述べられる際には、過去の体験に基づいて将来における知覚内容に関して予期するという、「前想起 *Vorerinnerung*」についての言及が見られる。Nr. 1 において時間的構造・形式に関与する予持を考察する際にフッサールは、このように過去の内容によって未来の知覚内容を予期することを「もつれ *Verwicklung*」と呼びつつ「ここではそのようなもつれを含まないような根源的な構成が問題となっている」（XXXIII, 12）と述べて、この「前想起」を考察から排除している。ところが Nr. 2 の §2 においてフッサールは、意識が予持的にも変様するということを確認した後に「そして前想起と擬似 - 前想起 *Quasi-Vorerinnerungen* の絶えざる連続の理念的な可能性が（到来してくるものの可能性として）存立している」（XXXIII, 24）と、「前想起」について言及している。つまりここでは「前想起」が考察から除外されていないのである。したがって「前想起」という概念を排除して考察された Nr. 1 における予持と、「前想起」について言及しつつ考察された Nr. 2 における予持との間には、微妙だが確かな差異があると考えられる。また Nr. 1 における「前想起」の規定を踏まえるなら、Nr. 2 において述べられている予持は将来における知覚内容に関わるようなもので、この予持の発動の際には把持されている知覚内容に関与していると考えられる。これが本発表で示される二つ目の予持である。

かくして、『ベルナウ草稿』における予持と「前想起」との関係には揺らぎがあり、これに注目することで予持の、形式的側面と内容的側面を捉えることができると考えられる。これらの両側面がいかにして統一されているかということ吟味することにより、いくつかの先行研究が指摘するような『ベルナウ草稿』における予持と触発の問題とのつながりがより鮮やかに描き出されるであろう。あるいはより大きな視点から述べるなら、静態的現象学と発生的現象学

の連続の様子を、予持という視点から考察する可能性が開けるであろう。

要旨

本発表の目的は、マックス・シェーラーの「価値感情」というコンセプトを、現代の「感情の哲学」における認知主義の文脈において解釈することを通じて、シェーラーの価値倫理学のアクチュアリティを示すことにある。

シェーラーの価値倫理学の中心をなすのは、以下の三つのテーゼである。

- (1) 価値は妥当するだけでなくアприオリに存在する。
- (2) 諸価値のあいだにはアприオリな位階秩序が存在する。
- (3) 諸価値から成る価値態は感情という志向性において直観されうる。

価値実在論を表すテーゼ(1)に関しては、そうした価値の存在とはどのような存在なのかが問われなければならない。一見するとシェーラーはイデア論にも近い素朴な実在論を主張しているようにも思えるが、そうだとすれば、このテーゼを維持することは難しい。価値階層論を表すテーゼ(2)は、さらに大きな問題を孕んでいる。歴史的・文化的な価値の多様性を考慮すれば、諸価値のアприオリな位階秩序という構想は受け入れ難い。そして、価値の位階秩序に関してシェーラーが持ち出す五つの一般的基準(価値の持続性、分割不可能性、他の価値との基礎づけ関係、価値がもたらす満足の高さ、価値を直観する際の自然身体組織への依存性)も、位階秩序を基礎づけるのに十分とは言えない。さらに価値感情論を表すテーゼ(3)に関しても、果たしてあらゆる価値が感情において直観されるかどうかは疑問である。たとえば民主主義といった政治的価値や真理といった科学的な価値を、私たちは感情的に直観しているわけではない。こうしたさまざまな問題を孕んだシェーラーの価値倫理学の構想は、包括的な価値の基礎づけを目指す価値論としては、あまりにもアナクロニズムかも知れない。しかし、感情論としてはどうか。

1.

本発表は、まず価値感情論のテーゼ(3)を現代の「感情の哲学」における認知主義の文脈において再評価することを試みる。強い認知主義をとる代表的な論者はヌスバウムであるが、彼女によれば、感情は以下のように特徴づけられる。

- (4) 感情の志向性とは価値判断に他ならず、この価値判断は自らの生に基づいている。

すなわち、感情が認知的であるのは、感情が(A)志向的であり、(B)命題態度的であり、(C)価値評価的であり、さらに(D)自らの生と関係づけられるという意味で幸福主義的であることを意味する。おそらく(C)価値評価と(D)幸福主義に関しては、たとえば認知主義とは反対の立場である生理学的反応主義に立つプリンツにおいてさえ、ある程度認められるだろう。問題は(B)命題態度である。感情が、幼児や高等動物にも認められる現象であるならば、感情が認知的、価値評価的であるとは言えても、それが価値判断という命題態度であるとまで主張することは難しい。だが、そうすると、感情における価値評価的な認知とは、いかなる知

なのだろうか。この問いに、シェーラーによる感情の現象学的分析から答えることができる。新カント派バーデン学派をはじめとする当時の価値哲学が、感情と価値とをもつばら判断のレベルにおいて説明しようとしたのに対して、シェーラーは感情と価値とを知覚のレベルに位置づける。そして具体的な環境世界における感情の価値観取から意志、意図、決断、行為へと至るプロセスを分析する。こうしたシェーラーの分析からは、感情の価値評価的な認知が、判断としての命題知ではなく、行為知の一種であることを説明できるだろう。

2.

しかし認知主義はもうひとつ大きな問題を抱えている。それは、この立場が狭義の感情である「情動的感情 *emotionale Gefühle*」以外の感情をうまく説明できないという点である。認知主義は、感情の本質を身体反応でなく認知作用と見なすので、痛みなどの身体感覚である「身体的感情 *körperliche Gefühle*」や、特定の対象の認知に直接関わらない気分などの持続的かつ全体的な感情、ラトクリフの言葉を借りれば「実存的感情 *existenzielle Gefühle*」を扱わないし、こうした種類の感情が情動的感情とどのように連関しているのかも説明しない。この点に関して、本発表はシェーラーの価値階層論のテーゼ（2）に注目する。シェーラーによれば、諸価値の位階秩序は、諸価値を志向する諸感情のあいだの階層に対応している。こうした感情の階層とは、①「感覚的感情」、②「生命的感情」、③「心的感情」、④「精神的感情」からなる階層である。この感情の階層図式においては、身体的感情は①に、情動的感情は③に、そして実存的感情は②および④に位置づけることができる。したがって、価値認知作用としての感情という認知主義の見方を、情動的感情だけでなく身体的感情および実存的感情にも拡張することができるだろう。

3.

最後に本発表は、シェーラーの価値実在論のテーゼ（1）を弱い実在論として解釈することを試みる。価値の弱い実在性を主張する感情論としては、バック・パス論 *back-passing account* がある。ムリガンのようなバック・パス論者は、価値に基づく自然的（非価値的）性質を感情の適切さの条件と見なし、適切な感情を価値の構成条件と見なす。感情と価値とが自然的性質によって根拠づけられるかぎり、価値は主観的観念に還元されない、ある種の客観的実在をもつこととなる。だが、自然的性質が感情の適切さを根拠づけると言うとき、いかなる意味で適切なのかを、バック・パス論者は「価値に対して適切である」という循環論なしに説明できない。これに対して、シェーラーは感情を価値との志向的關係であると同時に、自己との前意識的な再帰的關係としても分析している（このことは、たとえば「*ich freue mich auf etwas*」という表現のように、ドイツ語で感情を語の多くが再帰動詞であることを考えれば不思議でない）。感情が価値と自己との三項関係にあるならば、上に挙げたヌスバウムの（D）幸福主義的アプローチのように、価値を自己との関係において根拠づけることができる。シェーラーによれば、価値の階層性と感情の階層性とに対応して、自己もまた心身を含んだ階層的構造をもつ。さらにシェーラーの現象学的人間学は、こうした階層構造をもった自己を生物学的有機体であると同時に社会的存在と見なす。それゆえ、自己による価値の根拠づけには、生物学的実在性および間主観性としての社会的実在性によって、価値の実在性を支持することが期待できる。

参考文献

- Mulligan, Kevin, *Form Appropriate Emotions to Values*, in: *The Monist* 81, 1998, S. 161-188.
- Nussbaum, Martha, *Upheaval of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.
- Prinz, Jesse, *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford 2004.
- Ratcliffe, Matthew, *The Feeling of Emotion*, *Journal of Consciousness Studies* 12, 2005, S. 45-63.
- Scheler, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Aufl. 6, Bern 1980.

ワークショップ・タイトル：媒介論的描像を抜け出して多元的实在論へ：ドレイファスとテイラーの現象学
オーガナイザ（司会兼任）：村田純一*（立正大学）

提題者：荒畑靖宏*（慶應義塾大学）、井頭昌彦（一橋大学）、植村玄輝*（立正大学）（*日本現象学会会員）

20 世紀の現象学が現代哲学に対してなしうる貢献を見積もるのは簡単な仕事ではない。その理由は少なくともふたつある。第一に、過去の現象学者たちが残した見解は、彼らが属する伝統(そのようなものがあるとして)の内部に多くの対立と研究産業を作り出すには十分すぎるほど多様であり、こうした状況ではそもそも現象学とは何か、誰から誰までが本来の意味で現象学者なのかということも係争問題となりうる。第二に、現代哲学もまた多様化と高度な専門化を遂げており、その全体を見通すことはおよそ不可能であるように見え、何をどこまでやればそれに貢献したことになるのかははっきりしない。

もちろん、こうした状況に一石を投じようとしている哲学者は多数ではないにしても存在する。そのなかでもとくに注目に価する近年の動きは、ヒューバート・ドレイファスとチャールズ・テイラーというそれぞれ長いキャリアをもつ二人の共著、*Retrieving Realism* (Harvard University Press, 2015. 翻訳『实在論を立て直す』法政大学出版局、2016 年 6 月刊行予定)の刊行だ。同書は多岐に渡る論点を扱う一筋縄ではいかない著作ではあるが、そこには、一方で(少なくとも少し前までの)現代哲学についての一定以上の大局的な見通しを与えつつ、他方で現象学の伝統における過去の営みが現代哲学にとってどのような意義を持ちうるかを明らかにする、という道筋が読み取れるのである。

ドレイファスとテイラーによれば、現代にいたるまでの認識論と存在論は、「私たちは世界に〈何かを介して〉のみ接近できる」という——彼らの見立てではデカルトにはじまる——媒介論的(あるいは表象主義的)な「描像(思考の枠組み)」に支配されてきた。この描像は、世界の見方をゆがめてしまうにもかかわらず、私たちをいまだに捕らえて離さない。この描像から抜け出す手立てを示し、「多元的な实在論」という積極的な立場を提案する、というのが同書全体の大まかなストーリーである。そして、この過程の少なくない部分でドレイファスとテイラーは、ハイデガーやメルロ＝ポンティ、サミュエル・トーデス(同書は彼の思い出に捧げられている)といった現象学者に強く依拠した議論を進めるのである。

以上のような筋書きのなかで、次の二点は注目に値する。

(1)ドレイファスとテイラーは、「描像 (picture/Bild)」とそこから脱出という発想を(後期)ウイトゲンシュタインから引き継いでいる(媒介論的描像から抜け出すための彼らの具体的な議論もまた、現象学者だけでなくウイトゲンシュタインにも依拠して進められる)。しかしその一方で、多元的な实在論を標榜するドレイファスとテイラーは、「理論」を提案することを諦めていないように見える。その限りで、彼らはウイトゲンシュタインとは一線を画するのではないだろうか。

(2)媒介論(表象主義)的な描像からの脱却は、その点に関してドレイファスおよびテイラーと見解を同じくするローティのように、われわれから完全に独立した实在という考えを放棄し、反实在論ないしデフレ的な实在論という主張と手を結ぶ傾向にある。しかし、この二人の哲学者は、自然主義的な实在論を放棄して实在の多元性を認めつつも、独立的な实在という考えを手放さない「頑強な(robust)」实在論の立て直しを標榜している。だが、本人たちも苦しい道であることを認めるドレイファスとテイラーの立場は、どれくらい維持可能なのだろうか。

以上の点を踏まえ、本 WS ではドレイファスとテイラーの共著を、現象学的な議論の役割にとくに注目しながら多角的に検討したい。こうした作業によって、現代哲学およびそのなかにおける現象学の位置づけについて、*Retrieving Realism* が提示したよりもさらに見通しの良い観点を得ることを目指す。

各提題者の発表は以下のような内容になる予定である。まず植村が、メルロ＝ポンティとトーデスから着想を得て提示され、媒介論的描像からの脱却と实在論の立て直しの両方で重要な役割を果たす「接触説」を中心に据えて、*Retrieving Realism* の全体に概略を与える。続いて井頭が、自然主義を背景とした反实在論的多元主義の観点から、ドレイファスとテイラーの多元的实在論の構想を批判的に検討する。最後に荒畑が、〈私たちを捕らえて離さない描像からの脱却〉というウイトゲンシュタイン的な主題(およびそこから逸脱)という観点から、ドレイファスとテイラーの議論をやはり批判的に検討する。

ワークショップ・タイトル：現象学的倫理学に何ができるか？——応用倫理学への挑戦——

オーガナイザー・提題者：吉川孝（高知県立大学）

提題者：小手川正二郎（國學院大学）、池田喬（明治大学）

コメンテーター：品川哲彦（関西大学）

近年、国内外において、現象学的哲学から現代倫理学の可能性を読み取る試みが注目を集めている。本ワークショップは、そうした現象学的倫理学を基盤にして応用倫理学の諸問題（ケア、家族、動物）へのアプローチを試みようとする。現象学はこれまでも、認知科学、精神医学、看護学などの分野と結びつくことで、医療の臨床場面に深く関与してきたが、フッサール、シェーラー、ハイデガー、レヴィナスの倫理学を手がかりに応用倫理学の諸問題を検討することは、国内外を問わず本格的になされているとはいいがたい。

20世紀後半に発展した応用倫理学は、功利主義やカント的義務論などの「近代道德哲学」を基盤としており、それらの理論は「幸福の最大化」や「人格の尊重」などの原理に基づいて、公平な観点から明確な基準によって道德的問題を解決しようとする。たとえば、胎児や動物などをめぐって、道德的に配慮を要するものとそうでないものの境界を、公平性を損なうことなく一般的に設定すること（線引き問題）が、そこで解決すべき大きな課題となっている。しかしながら倫理の問題は、そうした原則をただちに適用してすむわけではなく、たいていは特定の行為者の生きる状況（生活世界）のなかで生じ、そこでの解決が求められているゆえに、生活世界のそのつどの個別性に配慮しなくてはならない。親が自分の子供を育て、看護師が患者をケアし、飼い主がペットを飼うとき、そうした行為者たちは人間や動物とどのように接するべきかという問いに直面する。行為者とその生活世界に目を向ける現象学的倫理学には、近年注目を集めている「ケアの倫理」や「徳倫理」とともに、原理や原則によって状況の個別性を裁断する不適切な解決法を回避しながら、個別の事例（事象）に即した思考（＝応用倫理的な思考）を展開する可能性が開かれている。

ワークショップでは、3人の提題者がそれぞれ、①ケア、②家族、③動物というトピックをめぐる考察をおこない、現象学的倫理学の立場からの応用倫理学の可能性を示すことに挑戦する。このような現象学的立場からの応用倫理学への取り組みの意義と今後の課題を明らかにするために、④近現代の倫理学を専門とするコメンテーターを交えた質疑応答をおこなう。

①吉川は、企画の趣旨を具体的に明らかにするため、看護実践の場面を手がかりに、現象学的倫理学の基本スタンスを確認する。看護師には、患者や家族などの多様な生活世界に応じたそのつどの状況にふさわしい行為の選択が求められている。そこでは、看護師が道德原則を個別の状況に適用する仕方や個別事例の意味を解釈する仕方などが大きな問題になっており、現象学的倫理学はそうした場面におけるケアの合理性を模索する一助になりうる。

②小手川は、レヴィナスの倫理学を踏まえたうえで、親子関係をめぐる問題を考察する。親による子どもの虐待が身体的な虐待や性的虐待にとどまらず、ネグレクトや心理的虐待に及ぶことが指摘されて久しいが、親による子どものこうした私物化や濫用（abuse）および望ましい親子関係についての現象学的分析は少ない。レヴィナスは、親と子どもの関係を、たんなる生物学的な関係としてではなく、ある意味では親自身でありながら同時に親の可能性に含まれない者との関係として分析し、親になることを自己中心的な主体のあり方の変様として記述している。こうした記述をもとに親子関係および家族についての現象学的分析を試みる。

③池田は、シェーラーからプレスナーに受け継がれ、ハイデガーにも影響を与えた「哲学的人間学」の伝統から、功利主義者とは異なる動物倫理の可能性を検討する。現代の功利主義者シンガーは、個体や集団の感覚や認知能力に着目して、同じ能力をもつ個体や集団を異なる仕方で配慮することを「種差別」として批判する。この場合、認知障害のある人を「動物以下」として扱わなければ、人間-動物間の公平性を保つことはできない。これに対して現象学の人間学は、世界環境に関わるふるまい方に着目して、人間と動物との差異を生態学的に探究する。この場合、人間という「種」の間にのみ成立する連帯の可能性が見いだされるし、さらには理性や言葉をもつ人間が動物へ配慮する特有の様式も明らかになる。

④コメンテーターの品川は、現象学、倫理学、応用倫理学を専門とする立場から、上記の現象学的倫理学の意義や課題を明らかにしたうえで、応用倫理学としての可能性についてコメントする。それを受けて、提題者、コメンテーター、オーディエンスの間で議論を展開する。