

# 九鬼周造の時間論における現象学的時間論の理解とその形而上学的展開

藤貫裕

戦前日本の代表的哲学者の一人九鬼周造（1888-1941）は、全く同一の事物の無限回帰という、極めて特異な「回帰的形而上学的時間」を構想した。この回帰的形而上学的時間においては、同一の瞬間が無窮に重なり合い悪無限的な「永遠の今」が成立する一方、過去や未来をも自らの契機として含む、円環的に完結した真無限的な「永遠の今」が成立するという。

九鬼は、現象学的立場を批判しそれと対比する形で自らの回帰的形而上学的時間の独自性を打ち出す一方、「永遠の今」を巡って現象学的時間論をしばしば肯定的に参照する。そこで本発表では、回帰的形而上学的時間と永遠の現在という九鬼独自の時間論における現象学的時間論の理解と展開を明らかにすることで、九鬼の現象学に対する両義的な態度の整理を目指す。この検討は、戦前の日本における現象学的時間論の受容の一端を示す歴史的意義だけではなく、現象をその此岸において掘り下げる現象学と、現象の彼岸への超越を目指す形而上学との一体的な議論の可能性を探求するという重要な理論的意義をも有する。

本発表の議論は以下の流れで進められる。まず九鬼の「形而上学的時間」（1931）における、同一の事物の「螺旋的」回帰という回帰的「現象学的」時間と、全く同一の事物の「円環的」回帰という回帰的「形而上学的」時間の区別を巡る議論を確認する。九鬼は、「全く同一」の時間の無限回帰という回帰的形而上学的時間が成立するには、各々の回帰する時間は順序的にも区別されてはならないと指摘する。そのため、それぞれの回帰を貫いてその回数を数えあげるような連続的な意識主観を想定するという「現象学的立場」は退けられることになる。九鬼によれば、回帰的形而上学的時間は、「可能態における意志」の「絶対的更新」——回帰的時間全体を通じて自らの可能性を現勢化する形而上学的な意志が、回帰の度にこれまでの時間を完全に消滅させ、全く新たに時間をはじめて自らを絶対的に更新すること——を通じて成立可能になる。つまり九鬼は、時間と共に自らをも消滅させまた再生させる非連続の連続的な形而上学的意識主観を構想することで、回帰する時間の順序的な区別をなくすことと、全く同一の事物の無限回帰を両立させたのである。このように九鬼は、回帰的形而上学的時間そのものを巡る議論においては、連続的な意識主観という現象学的前提を退け、非連続の連続的な形而上学的意識主観という形而上学的前提をとる（第一節）。

他方で九鬼は、回帰的形而上学的時間において成立する二つの「永遠の今」に関しては、現象学的時間論の内在的展開を通じて説明可能であるとする。この説明を理解するには、「形而上学的時間」で言及されるオスカーベッカー（1889-1964）の時間論を踏まえつつ、

「文學概論」(1933)におけるフッサールの現象学的時間論を巡る議論を検討する必要がある。九鬼は、フッサールが「原印象 (Urimpression)」としての「今 (Jetzt)」を「原創造 (Urschöpfung)」「原生産 (Urzeugung)」と語る点に着目して、「形而上学的時間たる「永遠の今」といふこともそこに考えられて来る」と論じた。『内的時間の現象学』(1928)においてフッサールは、「原印象」としての「今」、即ち「原創造」「原生産」としての「今」が内在的な持続する時間客観を「産出」するのであり、過去「把持 (Retention)」と未来「予持 (Protention)」は、共に「今」の変様として成立すると述べた。九鬼は、このようにフッサールにおいて時間の本質が現在として捉えられ、過去も未来も現在の様態として理解される点に着目する。そして、「形而上学的時間」においては、オスカー・ベッカー (1889-1963) の議論が援用されながら、フッサールが語るような、過去と未来とを「未来的および過去の現在」として内含する今こそ、実は「未来と過去とに没交渉」で「静止しないで円を描いて」「宇宙的に完結している」「永遠の現在」に他ならないと語られる。つまり九鬼は、過去や未来を自らにおいて生み出す「今」は、通俗的な時間系列における過去と未来に対して相対的な今とは異なり、時間系列全体を自らの内在的契機として産出することで、現在として円環的に完結した「真無限的な永遠の現在」であると理解したのだ。そして、このような「永遠の今」の完結的で円環的な自己産出運動が、さらに無窮に繰り返されると考えれば、そこでは今が無窮の深みを獲得して「悪無限的な永遠の現在」として成立する。このようにして、九鬼において原印象としての今という現象学的概念が、永遠の現在という形而上学的概念へと展開されていくのである (第二節)。

#### 【主要参考文献】

エトムント・フッサール『イデーニ I・II 純粹現象学への全般的序論』渡辺二郎訳、みすず書房、1984年。

———『内的時間の現象学』谷徹訳、ちくま学芸文庫、2016年。

オスカー・ベッカー『美のはかなさと芸術家の冒険的性格』久野収訳、理想社、1964年。

小浜善信『九鬼周造の時間論 永遠回帰の時間』神戸市外国語大学研究叢書、2013年。

———「九鬼周造における「永遠回帰の思想」」『思想』第698号、2017年。

九鬼周造「形而上学的時間」『人間と実存』岩波文庫、2016年。

———「時間の観念と東洋における時間の反復」『時間論 他二篇』岩波文庫、2016年。

———「文學概論」『九鬼周造全集』第十一巻、岩波書店、1980年。

宮原勇「フッサール初期時間論の基本概念とアポリア」『名古屋大学文学部研究論集』第61号、2015、45-73頁。

## 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

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、すなわち、現象学の原理を「贈与 (donation)」とし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ることで、現象学こそが「啓示の現象 (le phénomène de révélation)」をその究極の主題領域としうることを提示している。本発表は、マリオンの後期著作『自己の場所／自己の代わりに』(Au Lieu de Soi, 2008) を中心として、マリオンの思索におけるアウグスティヌスおよびその「意志 (la volonté)」の現象学的解釈をめぐる、「意志」が思惟や応答に先立つ唯一の精神のはたらきであることにより「啓示の現象」が可能に開かれるための〈神〉と〈自己〉とを結ぶ結節点として見出されることを示したい。換言すると、マリオンが「贈与」の原理を確立する中期の主著である『与えられて』(Étant donné, 1997) の中で示唆的に語られるもののそれ以上は究明されることのなかった「意志」の内実を『自己の場所／自己の代わりに』における言明に即して究明することで、その場を、〈信仰の神〉の手前であるがゆえによりいっそう広がりのある(〈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位置づけに対して、発表者は以前、〈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以下のように規定した。「現象学と神(学)との相互附置の現成する場は、〔……〕 E. Falque の述べるごとく神学の語る神へと直ちにつながり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」<sup>i</sup>。『自己の場所／自己の代わりに』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附置をめぐる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っ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わかまでをも照査すること」(p. 28.)。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事態を診断しつつ、同時にその究明方途としての現象学的方法論を検証することで、〈神〉への道程の普遍性も証左されるであろう。すなわち、マリオンがアウグスティヌスの『告白』の現象学的解

釈という場を借りて指示するのは、現象学的事態としての『告白』の現場の溯源的究明を通して明らかになる、現象現出の可能性としての「啓示の現象」の普遍性に他ならない。

本発表は上述した試みを証左すべく、以下に示す道筋を辿ることとする。(1) まず、マリオンがその思索の最初期に雑誌『Résurrection』の中で発表した論考「Distance et béatitude : Sur le mot *capasitas* chez Saint Augustin」(1968)において呈示するアウグスティヌス解釈を概観し、そこにおいて既に見出される「贈与」の現象性の萌芽を確認したい。次いで(2)『自己の場所／自己の代わりに』において記述される「告白」という行為の現象学的還元を通して、「*cogitatio*による自己への到達を禁止するような、自我の自ら自身に対する異他性」(p. 66.)を出発点とし、志向性に先立つ〈欲求する自己〉の次元へと至る道程をその究明方途の検証と共に辿り、この解明によって明らかにされるアウグスティヌスの「非形而上学的身分」を吟味する。最終的に、(3)アウグスティヌスの「意志」の現象学的解釈の解明を通じて、この精神の働きにこそ「私が誰であるか (*qui je suis*)」(p. 226.)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事態を明らかにしたい。また全体の道程を通して、マリオンのもとでのアウグスティヌスおよび「意志」の現象学的解釈は初期から後期に至るまでの著作を通して通奏低音のごとく、マリオンの現象学において現象学と〈神〉の前庭とを架橋する媒体的役割を果たしている事態を基礎づけることも目指したい。

他方で残される問題も多い。例えば T.A. Carlson が指摘するように、「意志」の盲目性と悪の問題はどのように解決されるべきであろうか。しかるに本論で明らかにすることを試みる「意志」の現象学的働きは、C.M. Gschwandtner 等が指示するように、マリオンのもとでパスカルの現象学的解釈によってもその内実が補完されていることをも瞥見しつつ、今後の展望へと向けて残された問題は開きおかれることとなる。『自己の場所／自己の代わりに』それ自体の解釈可能性ははるか途上にあることから、本発表は、アウグスティヌスおよび「意志」のマリオンによる現象学的解釈をアウグスティヌスの伝統的解釈や意志の哲学／形而上学に対してどのように附置しうるのか等といった、今後なされるべき思索の前提的土壌の開墾を目指している。

---

<sup>i</sup> 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88号、上智大学神学会編、2019年発行予定。

エマニュエル・レヴィナスの第一の主著と言われる『全体性と無限』(1961年)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(Levinas 1961, 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(Levinas 1961, 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前提関係にかんする記述をわれわれはいかに解釈すべきなのだろうか。この問いは、R. モアティによってはじめて『全体性と無限』読解のポイントとして提起されたものである(Moati 2012, 71-79)。しかしながら、モアティの読解はほぼ『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、同書の他の箇所や前後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、さらにはこのような逆説的な時間構造をなぜ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。そこで、本発表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、より広範な文脈のもとで解釈することを狙う。

『全体性と無限』の議論にあって、しばしば他者は私に「到来する」ものと語られる。しかし、それはどのような意味においてであろうか。他者の到来と言うからには、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」となるのだろうか。ここには、他者との倫理的関係は、私にとって本質的に重要なものであるのかという問いが横たわっている。それゆえ、自他の順序にかかわるこの二つのパッセージを解釈することは、数多くある難読箇所を整理する以上の意義をもつだろう。というのも、この解釈作業は、レヴィナスの倫理思想の中心に位置している自我と他者、そして両者の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からである。

本発表の構成は以下の通りである。まず、著作内の文脈を踏まえ、自我と他者の先行性を語る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。それにより、各パッセージは、たしかに各項の時間的な先行性を語ってはいるが、それと同時に、「倫理的」と見做しうる関係にとって、なにが重要な要素であるのかを自我と他者の両観点から述べたものとしても解釈可能であることを確認する(第一節)。

続いて、レヴィナスも言及している、デカルト『省察』における「連続創造説」の叙述を補助線として持ち出すことで、自我と他者のそれぞれの先行性を、〈叙述上要請される探求そのものの順序〉と〈探求の末に後から知られる逆転した順序〉であると解釈し、両者が矛盾するものではないことを示す。加えて、本発表は、なぜレヴィナスが『省察』を模したかのような特異な議論の機序を用いたのかについて、第一に、他者との倫理的関係が偶発的なものではなく、必然的なものであることを示すためであり、第二に、両パッセージ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であるという二点を指摘する（第二節）。

その上で、他者関係における時間や順序をめぐる問題は、決して『全体性と無限』にのみ認められるものではなく、第二の主著『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』（1974年）を中心とするいわゆる後期思想における「痕跡」や「隔時性」の概念にその徹底を見て取れることを析出する。これにより、従来デリダによる「現前の形而上学」批判など、外的な要因から生じた「転回」とされてきた議論の変遷を、従来(cf. 小手川 2015)とは別の観点から、一貫した着想のもとにある議論の進展であると解釈する筋道を与える（第三節）。

以上の作業を通して、本発表は、矛盾するかに見える難読箇所を整合的に読解することに留まらず、レヴィナスの中心的な主題とも言える倫理的関係には、一貫して時間をめぐる問いが重要な位置を占めていることを明らかにするとともに、レヴィナスが倫理的と見做す他者との関係にとって構成的な要素がなんであるのかを析出するための土台を提供することを狙う。

#### 参考文献

Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: M. Nijhoff, 1961, coll. « Le Livre de poche », 1990.

———, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: M. Nijhoff, 1974, coll. « Le Livre de poche », 1990.

Raul Moati, *Événements nocturnes : Essai sur Totalité et infini*, Paris: Hermann, 2012.

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

## 『存在と時間』第七節「探求の現象学的方法」の議論構造とその基礎概念の検討

神谷 健

本発表の目的は、『存在と時間』第七節における「探求の現象学的方法」の一連の説明が持つ議論構造を再構成し、当該構造における概念の相互関係を明確にすることで、同節を中心としたハイデガーによる現象学や関連諸概念の規定の解明のためにそこから獲得される知見と諸課題を整理・明示することにある。

同節において現象学は、*ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα* として捉えられ、これは「自身を示すものをそれがそれ自身のほうから自身を示すとおり、それ自身のほうから見えるようにすること」として説明されている。この説明を構成する「自身を示す」と「それ自身のほうから見えるようにする」という二つの要素は、前者が現象の概念、後者がロゴスの働きの説明のために用いられているものであり、「現象学」という語に含まれるこの二つの要素を説明し、これを総合する、という形で同節の議論は展開されている。

然るに同節、延いてはハイデガーの現象学概念にとって中心的なこの二つの概念は、一定の説明を与えられてはいるものの、その一見した自明さに反して、同節においてはその意味が極めて不明瞭なままとなっているように見える。確かに両概念とも同節を通して一定の説明を与えられてはいるが、そのいずれもがこれらの概念が指すものが一定の役割を担っていることや、これらの概念に当てはまるものの実例を、そのような条件を満たす統一的な何かを想定すべき根拠を十分に示すことのないまま述べるに留まっており、これらの概念の意味の十全な説明とは必ずしも言い切れない。

具体的には、「自身を示す」という概念は「仮象」、「現れ」、「単なる現れ」などと区別され、これらとの構造的な関係等が多角的に論じられている。しかし、こうした説明は「自身を示す」ということがこれらとどのような関係に立っているかについてのいわば機能的な説明を与えてはいるものの、これが「自身を示す」という表現の内容を十分に明確にしているとは言いがたい。また、「形式的な現象概念」「通俗的な現象概念」「現象学的な現象概念」の説明において「自身を示すもの」として挙げられるものはあくまで具体例等として理解されるべきであり、自身を示すという概念そのものの意味を十分に明瞭にするものとは見なせない。

「見えるようにする」という概念についても事情は似ている。この概念を説明的に言い換えた「発見」の概念は、*λόγος*、*αἴσθησις*、*νοῦς* の共通の働きを指すものとして描かれてはいるが、これらの共通点がどこにあるのかがこれによって明瞭になっているとは言い難い。

「見えるようにする」「発見」といった概念は、それらを具体例に適用したり、具体例間の共通点を説明しようとするやいなや、著しい未規定性を帯びたものであることが明らかとなる。これらの概念は命題の総合構造等についての論述でも一定の位置づけを与えられてはいるが、こうした論述も機能的とでも言うべき説明に留まっており、十分な説明を与えるものとなっているかどうかは疑わしい。

とはいえ、これらの概念が根本的な部分に関して未規定な部分を残しながらも、多角的に規定されていることも事実である。こうした規定は未規定部分の解明のための道筋を少なからず具体的に示している。例えば *λόγος*、*αἴσθησις*、*νοῦς* などの概念のいわゆるナトルプ報告や関連諸講義などにおける解釈が、ハイデガーの現象学概念の解明のためには具体的にどのような形で検討されなければならないのかは、上述の規定部分と未規定部分の明確な整理を通して初めて十分に明瞭となるであろう。このような明確化を与えることで、ハイデガーの現象学概念の解明とその哲学史的な位置づけの再検討のための端緒を提供したい。



## 美的なものの概念をめぐって

小林信之

本発表は、メルロ=ポンティをはじめとする現象学の成果をふまえながら、美的なものにかんする議論、とりわけカントの美的判断の分析論を中心にその再考をこころみるものである。

カントの『判断力批判』において、美的判断 (*ästhetisches Urteil*) は、認識を構成する概念的・規定的な判断ではなく、感覚 (ないし感情) による反省的な判断として主題化されている。しかしそのように美的判断が感覚 (快感情) にもとづくにもかかわらず、同時に非概念的・感性的次元において、つまり概念なき直接性の次元で、判断の普遍性、伝達・共有可能性が要請されるとも述べている (I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 6- § 8)。つまり美的・感性的であることと判断との、そしてアイステーシスとロゴスとの二重性において、元来相容れないものの統一が語られているのである。

美的・感性的なものは、そのつどの一回性において、特殊なものとしてしか現れえない。他方、判断力とは、特殊なものを普遍に包摂する能力であり、普遍としてのなんらかの概念を前提せざるをえない。だとすれば、両者をむりやり統合するような判断はそもそも不可能ではないのだろうか。けれども『判断力批判』でくわだてられたのは、まさにそのような不可能な要求の可能性である。そのさいカントによれば、美的判断が、反省的判断であることが重要な意味をもっている。つまり反省的判断においては、すでにあたえられた概念に特殊を包摂するのではなく、普遍としての概念がみいだされず、いわば不在のままにとどまる。そしてそのとき判断力は、反省的に、主観のうちへと方向を転じ、感性的な能力 (構想力) と概念の能力 (悟性) が、認識能力一般の働きにおいて作動しあうことの自由な遊動状態を、快感情として感受するのである。

このとき概念は、不定な理念 (理性概念) として、いわば隠されたまま、統整的に働いているともいえるが、この概念をカントは、美的な理念 (*ästhetische Idee*) と呼ぶ。美的・感性的な判断は、無規定的な美的理念にむけて統整的に定位されているのであり、だから感覚と感情の次元における、非概念的な普遍性を要求できるというのである。

このように美的判断は、規定的判断ではなく、狭義の「認識」として遂行される判断ではないとすれば、それはどのような判断であり、「美的」とはそもそもなにを意味しているのだろうか。カントによれば、美的判断がわたしたちに告げているのは、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のである。

ところで、美的なもののような特異な性格に関連してメルロ＝ポンティは、美において経験されるのは、感性と悟性との、またわたしと他者との、非概念的な合致であることを指摘し、感性の多様を悟性法則にしたがわせる作用によって措定される以前の世界の統一をそこにみている。そのとき「主観は、自身が、おのずから悟性法則に適合するひとつの自然であることをみだし、これを享受する」。そしてこの意味において「フッサールが意識の目的論について語る時、かれは『判断力批判』を再提起しているのだ」とも述べている。(M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Editions Gallimard, 1945, p.XII.)

さらにメルロ＝ポンティは、心身統合に直面し、知覚に根ざした反省を示唆したデカルトの「自然的判断」をとりあげ、それがカントの美的判断(対象の個別性に意味を見だし、確定した意味を対象に押しつけない判断力の働き)を先どりしていることを指摘している。それは、主知主義的反省によって知覚が汲みつくせない以上、反省がみずからの不完全性をみとめ、知覚の不透明性を維持しつづけるような判断であり、反省の能動的知によらない受動性の現象である。反省(つまり判断、自然の光)とは、非反省的なもの(つまり知覚、心身合一、自然の傾向性)への反省であるが、そのさい反省は、非反省的なものをすっかり吸収しつくすことができず、また自分のおかれたいっさいの状況の外に脱出することもできないのである。(cf. *Ibid.*, p.52f.)

たとえば知覚する意識を考えた場合、知覚の事実性、つまり一定の時間と場所への知覚意識の内属性は、解消されることなくどこまでもつきまとうのであり、そのとき反省は、自分自身にたいして完全に透明となることはない。しかし、にもかかわらずこの非反省的なもの(知覚意識)自体は、ただ反省によってしかわたしたちに知られないのであり、反省の外に、ある不可知の項として措定されるわけでもないのである。(cf. *Ibid.*, p.53.)

けっきょくデカルトの自然的判断やカントの美的判断のうちにメルロ＝ポンティがみいだすのは、反省的に世界を開示しつつ、しかし世界にどこまでも内属しているという、わたしたちの事実的な存在様態(開示性と内属性)であろう。こうした両義性は、現象学的思考に固有な二重性、つまりすでにフッサールが観取したような触覚における二重感覚(ふれることと、ふれられること)、またハイデガーにおける現存在の被投的企投という体制にも連関するものである。そしてカントが説いたように、美的なものの中に感覚と理念性の二重の契機をみさだめることができるとすれば、それは、美的経験が、現象学的・哲学的反省とともに人間存在固有の構造に深く根ざしているからであろうし、またその点にこそ、美的なものがわたしたちの生においてひとつの特権的な意味をもつことが証されているともいえよう。

## フッサールにおける伝統概念について

小島雅史

一般的に、我々は深くその起源を問い返すことなしに、諸々の対象の意味やそれへの振舞い方を受け入れていることに気づかされるのがままある。そうした疑問から本稿では、フッサールが伝統概念とはいかなるものかを明らかにすることを通じて、以下のことを理解することを目指す。それは、①自身の属する共同体の文化規範や対象理解の枠組みを内面化してしまう事態は如何にして起こるのかという点、そして、②過去の行為や意味の産出が現在に与える可能性はどのようなもので、そうした可能性にはどのような制限があるのか、以上の二点である。

フッサールが伝統を一つの考察の対象とした論考、「幾何学の起源」(フッサール全集第六卷所収)は、幾何学を手引きとして我々の生の歴史性の本質構造を発見することを目的としたものである。この論考では歴史や場所に制約されない超時間的な妥当性を持つ幾何学が、有限な存在たる我々人間の歴史の中で、何故、如何にして構成されたかを追うこと、即ち幾何学の原創設の場面を明らかにすることが目指されている。フッサールは、幾何学的対象が持つ意味の内的歴史、即ち内的意味構造を洞察することでこれに答えようとする。そこでは、現在の幾何学が扱っている対象が、過去との連続性、つまり過去から継続して行われてきたあらゆる意味づけの蓄積の中で総合的に理解され意味を持ち、必然的に歴史的に発展してきたと示される。というのも、幾何学で扱われる理論や幾何学的対象は、先なるものに基づいた「生産的に前進する意味形成」(Hua VI, 375)の成果であって、その意味形成の経過のうちには、先立って成立している意味が受動的に織り込まれつつ、後続の理論が能動的に展開されていく発展的な構造が存在するからである。従って、幾何学はその起源にある目的に動機付けられて発展し、我々はその発展の歴史的地平の先端に立つ。要するに、根源的な目的を再創設しその本来の意味を蘇生させる試みと、歴史の内部にある我々の意識のアプリオリな構造の解明が同時並行で進められているのである。

この継続する意味形成の連鎖は、幾何学のみならず、あらゆる我々の行為に適応されるものだ。フッサールは我々が生きる世界がそもそも「周囲世界的—歴史的に経験される世界」(Hua XXXIX, 529)であると明言してもいる。なぜなら、我々は単なる事物への感性的知覚を通じた経験のみならず、学問など文化的・相互主観的な対象への知覚による経験も持ち、そうした多様な経験から得られた総合的成果を我々の獲得物として保持するからである。

我々は、身の回りの対象のうち、数多くの馴染みある対象を持っている。それらは、意識相関者としては、過去に経験した、その対象の意味の原創設から続く意味の沈殿の成果と解されるのである。

従って、自身の生に相関するものとして構成する世界、即ち我々の生活世界は、その具体的な姿においては、諸々の獲得物が堆積する先であり、常に我々の認識の基礎、地盤となる。それと同時に、過去に獲得された意味が現在にも潜在的に含み込まれている。以上のことから、生活世界は常にすでに歴史的だ、というフッサールの言明が理解される。

ところで、フッサールは伝統を、現時点の我々の実践を前もって規定する規範的役割を持つような、共同体的・歴史的に形成された妥当性としている。具体的には、幾何学も一つの伝統といえる。本報告は以下で、第一に、伝統を形成する主体とは何か、第二に、伝統が持つ規範性について考察する。

第一に、伝統を形成するところの主体は何かを検討する。フッサールによれば、伝統とは、個人の習慣にとどまらない、他者との「他者と連関する生 *Zusammenleben*」(Hua XXXIX, 534)にその存在を負うものである。つまり、伝統とは、他者との共同の習慣ともいべきものだ。

フッサールの間主観性の議論においては、我々は直接に出会った他者のみならず、他者にとって他者といった間接的、あるいは反復的に広がる他者の地平を持つ点が指摘される。この地平は、共時的にも歴史的（世代的）にも広がるものである。

共時的な他者の地平の面から言えば、伝統の主体となり得るのは、コミュニケーションのもとで統一された集合的主観性である。この集合的主観性とは、実践的意志を共有する共同の主観性である。それは、自我や人格が意識作用や行為の主体として、一つの人間として統一された意識を持つと同様に、共同の行為の主体である。

歴史的には、世代を超えた人格の連関があり得る。これは、先に述べた様に、生活世界における文化的対象が、世代的連関の先端にある我々にとって、過去の世代が成した意味づけに即して与えられることから理解しうる。この際、我々の現在の行為は過去に成された意味づけに規制されることとなる。

第二に、伝統がもつ規範性を検討する。フッサールは、我々が行為において、予め類型的理解を伝統から引き受けていると主張する。通時的には、この類型は、主観自身の属する故郷世界において正常とされるものである。我々は自身の属する共同体の文化を中心として他の文化と対峙するのであり、我々の実践は、基本的に故郷世界において正常なものである。本稿ではこの正常性が世代的に引き継がれる構造を明らかにすることを試みる。

最終的には以上の論点を総括し、当初の疑問に答える。

## 参考文献

Hua VI : Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Bd.VI, Matrinus Nijhoff, Dan Haag, 1954.

(*The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

『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、中央公論社、1974年。)

Hua XXXIX : Husserl, Edmund, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass(1916-1937)*, Husserliana, Bd.XXXIX, Dordrecht, Springer, 2008.

マクダウェルは『心と世界』において知覚経験には概念的な内容が伴うということを主張した。マクダウェルはカントの考えをもとに思考が空虚でないなら直観と概念との相互作用によって経験的知識が成立していると捉えている。ある信念を正当化するにはその信念を正当化するのに別の新たな信念が必要になる。正当化のさいに現れる信念は命題的構造をもつものとして扱われ、それらの信念はある規範的な関係のもとで、その信念が真であるか偽であるかが規定される。ある信念を正当化するには別の信念を根拠にしてその信念は正当化される。知覚経験の内容に概念的な内容が浸透しているという見解に対してドレイファスはその考えを批判する。ドレイファスは現象学的分析を通じて知覚経験における身体の重要性を指摘している。身体的技能を行使しているとき知覚経験の内容は非概念的なものである。ドレイファスはマクダウェルの知覚の概念主義に対する反論の根拠の一つとしてサミュエル・トーデスの『身体と世界』を挙げている。トーデスは『身体と世界』で身体が世界のなかで活動することが概念の生成を構成する条件になるとしている。知覚経験に概念的な内容が含まれるようになるのは知覚における対象との非概念的な関係によるものであり知覚という身体的経験が概念を生み出すのである。トーデスのこのような見解をもとにドレイファスはマクダウェルのようにはじめから知覚経験に概念的な内容が伴うことを批判する。トーデスの知覚経験に対する考えは次のように定式化できる。第一に私たちの統合された能動的身体は私たちが必要とするものに出会うために運動し、その運動のなかで統一された時空間の領野を生成する。トーデスは運動によって時空間が垂直的領野と水平的領野によって構造化されていることを指摘している。例えばひとは世界のなかで適切な知覚経験をえるためには垂直的領野のなかで自らを定位付けることが必要となる。垂直的領野とは重力という上からの力によって規制された領野である。ひとは重力に抗してある姿勢を保つ。また水平的領野が開かれるのは身体のもつその構造によるものである。ひとは後ろに動くよりも前に動くことで適切に移動や運動をする。このような身体の構造から水平的領野が開かれ対象との関係が可能になる。第二に運動によって現れる時空間の領野のなかで我々は知覚的技能を行使して規定可能な知覚的对象を構成する。第三に実践的に対象を知覚し、それらを規定することで対象について実践的な知覚的判断を下すことができるようになる。第四に私たちは知覚的な活動性を差し控えることによって実践的な知覚的判断を文脈に拘束されない離脱した性質をもつものとして知覚的認識を脱文脈的に

捉えることができる。

最後に私たちの概念的な能力のおかげで、私たちは知覚的对象が有する性質を思考を用いることで、その対象を別様の性質をもつものとして考えることができるのであり、ある対象を別の性質をもつものとして再同定して捉えることができる。マクダウェルと異なりトーデスの考えでは知覚経験の自発性の働きは概念の次元よりも以前に身体次元で働いている。トーデスの考えではマクダウェルと異なり身体に自発性を認める。身体それ自体は感性によって単なる印象としての感覚を生成するのではなく身体の働きによって世界についての知識をえている。身体による運動を通じて世界は知覚的意味として現れ世界が一定の分節化された形態としてあることを知覚経験を通じて前概念的に理解している。

ドレイファスは以上のトーデスの見解から知覚経験において前概念的な種類の理解、言い換えれば身体的技能による世界の理解がより根本的であり、この身体による理解が概念による理解の基礎になるのだと主張する。判断や信念による正当化関係が機能する領域は、この身体による世界の理解によって成立している。

ドレイファスの主張と重なる考えとして身体の在り方が認知に関与しているということをギャラガーはエナクティブな身体性認知(enactive embodied cognition)と読んでいる。ギャラガーは文脈や状況に依存しない一般的で離脱的な知識の典型例である幾何学のようなものでさえも身体化された技能や道具を操るという間主観的な技能が必要であると指摘している。例えばユークリッド幾何学において幾何学的原理を証明するために、われわれはコンパスや定規を扱いながら証明する。そしてその証明は特定の状況のなかで道具を操作することで為している。以上の現象学者たちの知見を通じて知覚経験の内容に概念が浸透しているのだとしても、そこには身体性が大きく関与しているということを本発表では論じる。

## 参考文献

Hubert,Dreyfus & Charles,Taylor. 2015. Retrieving Realism .Harvard University Press, (ヒューバート・ドレイファス、チャールズ・テイラー、『实在論を立て直す』、村田純一監訳、染谷昌義・植村玄輝・宮原克典訳、法政大学出版局、2016年)

Samuel,Todes. 2001. Body and world .MIT Press

Gallagher,S. 2017. Enactivist Interventions . Oxford University Press

# The Unimportance of Personal Identity for Heidegger

MARUYAMA, Fumitaka

The aim of this presentation is to point out a similarity between two theories about self-identity of person: the first one is reconstructed by Stefan Käufer from Martin Heidegger's *Being and Time* (1927), and the second one is argued by Derek Parfit in *Reasons and Persons* (1984).

If this work succeeds, the result will be meaningful in three ways. First, because Käufer (2011) provides us only an outline of Heidegger's theory of identity, we can get a more detailed vision through comparing it with Parfit's. Furthermore, second, this work might expand the scope of the "contemporary phenomenology." I understand this title as a productive movement which develops insights of traditional phenomenology in the scene of contemporary philosophy. Because in that movement Heidegger's version of phenomenology seems to be relatively less important, if his thought is proved to be not irrelevant to the debates about personal identity in contemporary philosophy, "contemporary phenomenology" will get a wider horizon. Additionally, third, contemporary arguments about identity of person led by Parfit will be understood in a wider context of history of philosophy.

Heidegger and Parfit share the same insight that the personal identity is not what matters.

On the one hand, Parfit separates the personal identity from the "relation R," which is "psychological connectedness and/or continuity with the right kind of cause," and further, "[t]he right kind of cause could be any cause" (Parfit 1984, p. 215). While personal identity is a transitive relation, relation R is not. Therefore, relation R can take a branching form.

Parfit tells a story of "Teletransportation": "the Scanner destroys my brain and body. My blueprint is beamed to Mars, where another machine makes an organic *Replica* of me. My Replica thinks that he is me, and he seems to remember living my life (...)" (Parfit 1984, p. 200). "On the Reductionist View, my continued existence just involves physical and psychological continuity. On the Non-Reductionist View, it involves a further fact. (...) When I come to see that my continued existence does not involve this further fact, I lose my reason for preferring a space-ship journey. But, judged from the stand-point of my earlier belief, this is not because Teletransportation is about as good as ordinary survival. It is because ordinary survival is about as bad as, or little better than, Teletransportation. Ordinary survival is about as bad as being destroyed and having a Replica" (p. 279f.).

The main claim of Parfit is that "personal identity is not what matters" (Parfit 1984, p. 241). Because personal identity is a transitive relation, in some cases, a person who has relation R to me cannot be identical to me. However, according to Parfit, we must fail to determine an objective criteria for personal identity. The border line is always arbitrary. However, because our hope for

the “further fact” which could offer the criteria of personal identity is illusory, that is not a tragedy; all we need is relation R.

For Heidegger, on the other hand, the personal identity is not important neither. Our eagerness for the “further fact” that could assure our continued existence constructs a concept like a metaphysical substance. That construction is based upon experiences of the available things. “[T]he ontological concept of the subject characterizes not the Selfhood of the ‘I’ qua Self, but the selfsameness and steadiness of something that is always present-at-hand” (Heidegger, p. 367). For Heidegger, the personal identity is not useful for assuring our being-same. Our ways of being have already have the “constancy of the Self” without being assured by constructed concept.

Parfit agrees with Heidegger’s idea that the memory is not directly relevant to the continuity of our being (cf. Käufer 2011). I am what I was not because I remember the past, but I can bear the responsibility of what I was even if I cannot remember it. For the selfhood of the self, what is relevant is that kind of “taking over,” which Heidegger discusses in more detail than Parfit does.

#### References:

- Heidegger, Martin 1962: *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper & Row.
- Käufer, Stefan 2011: “Heidegger on Mineness and Memory,” *Annales Philosophici* 2, pp. 51–65.
- Parfit, Derek 1984: *Reasons and Persons*, Clarendon Press.



## 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

『声と現象』(1967)のなかでデリダが、フッサールの『内的時間意識の現象学』(以下、『時間講義』)に依拠しながら、原印象と把持の「相互的な絡みあい (implication mutuelle)」を強調したことはよく知られている。原印象はあらゆる把持的変様の起点ではあるが、原印象それ自体は理念的な限界にすぎず、把持との連続性のなかでしかそれとして現れることができない。それゆえ、両者は互いが互いを規定しあう関係にある。こうした彼の着想は、修士論文『フッサール哲学における発生の問題』(1953-1954)のなかですでにその下図が描かれており、そこで彼は原印象と把持の相互的な連関性を「時間の弁証法 (dialectique du temps)」と呼んだ。ところで近年、デリダの『時間講義』解釈に大きな影響を与えたと思しき一人の人物に注目が集まっている。それは、イヴォンヌ・ピカール (Yvonne Picard, 1920-1943) である。本発表の目的は、ピカールの『時間講義』解釈との関連から、デリダにおける「時間の弁証法」概念の成立とその内実を再検討することにある。

ピカールは、メルロ＝ポンティとヴァールのもとで哲学を学び、1941年に「フッサールとハイデガーにおける時間」と題する学位論文を執筆した。彼女は23歳という若さでこの世を去ったため、この論文が生前中に公開されることはなかったが、1946年にヴァールによって『デウカリオン』誌の創刊号に掲載されることになる。そのタイトルが示すように、この論文の主な内容は、フッサールの『時間講義』とハイデガーの『存在と時間』の対比をつうじて、両者の時間論の特徴と相違点を浮き彫りにするというものである。とりわけ、『時間講義』を論じた箇所では彼女は原印象と把持の相互的な連関関係を強調して、それを「弁証法」と呼んでおり、こうしたピカールの『時間講義』解釈は、レヴィナスも述べるように、デリダのそれを先取りしている (Levinas 1967)。事実、『フッサール哲学における発生の問題』のなかでデリダは、『時間講義』を読み解く際に彼女の論文を参照しており、近年の研究でもデリダの「時間の弁証法」という用語はピカールから借り受けたものだと考えられている (Giovannangeli 2010)。このように、ピカールの論文「フッサールとハイデガーにおける時間」は、デリダの思想展開の隠れた着想源として位置づけられつつある。

もっとも、両者の影響関係を指摘して満足するならば、その背後にある問題の所在を捉え損ねることになりかねない。なるほど、たしかにデリダのフッサール解釈の背景にピカール

ルの存在があったことは明らかである。だが、彼が『フッサール哲学における発生の問題』のなかでピカールのフッサール解釈に異論を唱え、彼女が用いた「弁証法」概念を独自に改変しようと試みていたことには留意しなければならない。これを踏まえるなら、デリダは単に、ピカールのフッサール解釈（および彼女の「弁証法」概念）をそのまま踏襲したわけではなく、『時間講義』をめぐって彼女と対決を図っており、それによって独自に「弁証法」を思考しようとしていたと考えられる。では、ピカールのフッサール解釈はデリダにとって具体的にいかなる点で問題含みなものと映ったのか。そして、彼はピカールの「弁証法」概念をどのように改変しようとしたのか。先行研究では必ずしも明確ではないこれらの問いを経由することで、デリダがフッサールの『時間講義』をとおして「時間の弁証法」を強調した背景とその内実が明らかになるはずである。

この問題に取り組むため、本発表では以下の手順を踏むことにしたい。(1) まず、「意識流」・「共在性」・「縦の志向性と横の志向性」という三つの主題との関連から、「フッサールとハイデガーにおける時間」においてピカールが『時間講義』のなかに、どのように「弁証法」の構造を見ていたのかを概観する。(2) 次に、『フッサール哲学における発生の問題』に目を向け、ピカールの『時間講義』解釈をデリダがどのように評価し、いかなる点で異論を唱えたのか、その主要論点を整理する。(3) 以上を踏まえたうえで最後に、デリダが独自に提示した「弁証法」概念の特徴を考察し、それがいかなる点でピカールの「弁証法」概念を改変したものだと言えるのかを検討する。

## 参考文献

- Derrida, Jacques. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl (1953-1954)*, Paris, PUF, 1990.
- Giovannangeli, Daniel. (2010). *Figures de la facticité. Réflexion phénoménologique*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2010.
- Levinas, Emmanuel. (1967). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949)*, 2<sup>e</sup> éd. Vrin, Paris, 1967.
- Picard, Yvonne. (1946). « Le temps chez Husserl et Heidegger », *Deucalion*, n°1, dir. J. Wahl, Paris, Revue Fontaine, 1946, pp. 95-124, rééd. *Philosophie*, n°100, Paris, Minuit, 2009, pp. 7-37.

## 「慢性的な空虚感」とはなにか？—BPDにおける現象学的考察から—

三笠 雅也

境界性パーソナリティ障害 *borderline personality disorder* (以後 BPD)の患者からよく聞く訴えは、「なんとなくむなしい」や「胸にぽっかりと穴が空いている感じがする」といった自己体験である。これを一般的には、「空虚感 *emptiness*」と表現するであろう。DSM-5 では、BPD の 9 つの診断基準のうちの第 7 項目に「慢性的な空虚感 *chronic feelings of emptiness*」が挙げられている。臨床では、BPD の症状として、いまだに空虚感と「退屈さ *boredom*」は、同等のものと考えられているかもしれない。実際に、過去の DSM における BPD の診断基準では、空虚感と退屈さは同等な症状として記載されていた。Gunderson, J.G. は、「退屈さとか空虚感といった不快気分 *dysphoric feelings* がいつも続いている」と 2 つの症状を同等の扱いで述べていた。その後 Gunderson, J.G. は、「退屈さは、実際には自己愛性パーソナリティ障害により特徴的にみられることが証明されたため、DSM-IV では BPD の診断基準から外された」と説明している。Klonsky, E.D. の疫学研究によると、空虚感と退屈さとはほとんど関係がなく、絶望感 *feeling hopeless* や孤独 *lonely*、孤立 *isolated* に深く関係していると結論づけている。しかし、この研究では、「喪失感 *feeling loss*」についてまったく触れられていない。本発表では、空虚感の契機として、「喪失感」は深く関係していると考えている。そのため、喪失感を手掛かりに、BPD 患者の「慢性的な空虚感」を生み出す構造を検討していく。

喪失感とは、Freud, S. の論文である『喪とメランコリー』をもとに考えてみる。曖昧な対象の失うことから生じる喪失感をつねに避けているのは、どのようなことなのか。ここで、BPD 患者の自験例を提示する。Elsner らが述べているように、慢性的な空虚感の定義は不明確なままである。「慢性的な空虚感」の構造として、濱田は、「Kernberg, O. の空虚 *empty* は、病的な自己愛者がスプリッティング *splitting* などの未分化な防衛機制を働かせるときに生じやすい無力感」と記載している。Fuchs, T. は、「BPD 患者は一時的な自己の断片化によって、対人関係の両義性や曖昧さに悩む必要がなくなるが、その代償として過去と未来を今に統合できずに物語的自己同一性を確立できないという。これが慢性的な空虚感をもたらしている」と語っている。Adler, G. は、「内的空虚感とは肯定的な取り入れが比較的少ないことに起因する」と記載している。すなわち、防衛機制によって現実をやり過ごせるが、否定的な取り入れを恐れるあまりに、肯定的な取り入れまで放棄してしまい、慢性的な空虚感に陥っていると考えられる。それでは、BPD 患者が恐れを抱き、避けている否定的な取り入れとは何だろうか。それは BPD 患者の他者への表層的な過敏性から考えると、「いま、

ここ」の対人関係において喪失感を体験することではないだろうか。それでは、BPD 患者が「いま、ここ」の対人関係において、曖昧な対象喪失を恐れてしまうのはなぜであろうか。

BPD の背景として、岡野の記載にみられるように疫学的視点から、幼少期に母親もしくは養育者との関係性に機能不全があったのは間違いない。Gunderson,J.G.も述べているように、いわゆる愛着の不全が、BPD の契機であろう。これが、おそらく慢性的な空虚感を表出させる構造の基礎となってしまうのであろう。すなわち、Fuchs,T.が述べるように、乳幼児期の愛着の不全が、「間主観性の障害」に繋がる。これが慢性の空虚感の構造となるのではないか。そして喪失感を受け入れられずに、回避してしまう防衛機制のあり方は、この段階で形成されてしまうと考えられる。「いま、ここ」の対人関係においての曖昧な対象喪失を恐れるのは、BPD 患者にとっては否定的な取り入れによって脅かされる「間主観性の障害」のためであろう。BPD 患者は、自己の「間主観性の障害」を知覚しているために、喪失感の体験を過剰に恐れてしまうのではないか。この観点から、さらに考察していく。

#### 参考文献

- Adler,G.: *Borderline Psychopathology and Its Treatment*. Jason Aronson Inc., London, 1985.
- Elsner,D., Broadbear,J.H., Rao,S.: What is the significance of chronic emptiness in borderline personality disorder?. *Australasian psychiatry*, 26(1), 88-91, 2018
- Fuchs,T.: *Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder*. *Psychopathology*, 40:379-387, 2007.
- Gunderson,J.G.: *Borderline personality disorder*. American Psychiatric Press Inc., Washington DC, 1984.
- Gunderson,J.G.: *Borderline Personality Disorder—A Clinical Guide*. John Scott & Company, Marlow, 2001.
- 濱田秀伯: *精神症候学—第2版*. 弘文堂, 東京, 2009.
- Klonsky,E.D.: What is emptiness? Clarifying the 7th criterion for borderline personality disorder. *Journal of Personality Disorder*, 22(4), 418-426, 2008.
- 岡野憲一郎: *新外傷性精神障害—トラウマ理論を越えて*. 岩崎学術出版社, 東京, 2009.
- Zanarini,M.C., Frankenburg,F.R., Kruse,D.B. et al.: Fluidity of subsyndromal phenomenology of borderline personality disorder over 16 years of prospective follow-up. *American Journal of Psychiatry*, 173:688-694, 2016.

## 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

『存在と時間』の主要課題が現存在の存在の意味を「時間性」として明らかにすることにあったことを考慮するに、ハイデガーの時間性論は同書の中軸を担う議論であると言える。そしてこの「時間性」という現象をその全体において明らかにするために、同書における「時間性への世界時間の帰属」という論点を適切に把握する必要があることは間違いない。というのも、その第二編第六章の導入節においてハイデガーは、この論点が十分に解明されないうちは、当該箇所に至るまでの自身の時間性の性格づけは「不完全」で「隙間がある」ままだと指摘しているからである。

しかしながら、ハイデガーの時間性論を主題的に取り上げている先行研究においてさえ、この帰属が考察の俎上に載せられることは少なく、その結果、世界時間はときに、根源的で本来的な時間性から切り離された派生的で非本来的な時間であるかのように解釈されてきた。このような解釈の背景には、通俗的時間概念が根源的時間性から派生するのと同様に、世界時間も根源的時間性から派生するという推論があるように思われる。だが、たとえばベルネ<sup>1</sup>が指摘しているように、『存在と時間』において世界時間は、通俗的時間概念と同じ派生的水準ではなく、根源的時間性と通俗的時間概念とのあいだの水準に置かれている以上、根源的時間性と通俗的時間概念とのあいだに見られるのと同じ「根源 - 派生」関係を、根源的時間性と世界時間とのあいだに無条件に読み取ることはできないだろう。それでは、ハイデガーが根源的時間性と世界時間とのあいだに認めている「帰属」関係はいったいどのように解釈されるべきなのか。

本発表の目的は、世界時間は根源的時間性から派生するのではなく、根源的時間性そのものに実存論的に属しており、この実存論的な帰属は時間性の脱自的 - 地平的体制に基づいているということを明確化させることにある。それによってわれわれは、世界時間は、それ自体としては派生的でも非本来的でもなく、根源的時間性と同程度に根源的な、本来性と非本来性とに対して様相上無差別の時間であるということを明らかにしたい。この論点に関するわれわれの究明は、ハイデガーの時間性論における世界時間の位置づけの適切な理解を提供するとともに、この世界時間の分析が置かれている『存在と時間』第二編第六章の議論が、時間性という現象の性格づけの不備をどのように補っているのかを明らかにするであろう。

上記の課題遂行にあたり、われわれはまず、『存在と時間』における「世界時間」の規定を確認し、ときおり混同される「通俗的時間概念」とのその区別を明確化させる。現存在が日常的に配慮しているこの世界時間には「有意義性」「公開性」「緊張性」「日付可能性」といった本質性格が属しているのに対して、「眼前的な今の継起」としての通俗的時間概念のもとでは、これらの性格は剥奪されている。通俗的時間概念は、世界時間の本質性格を水

平化するような特定の解釈を通じて派生したものである。逆に世界時間のほうは、世界のうちにある時間ではなく、世界に属している時間として、世界内部的存在者の時間内部性を構成しており、通俗的時間概念はこの時間内部性を起源としている。

次に、同書で繰り返し提示されている「時間性には世界時間が属している」というテーゼの考察を通じて、この帰属が、現存在が自身の時間性に関して行なう特定の「解釈」を通じての「派生」によってではなく、時間性の脱自的 - 地平的体制によって成り立っているということを示す。根源的時間性は、まず単独で時熟したあとで、それに付属するものとして世界時間を時熟させるのではなく、つねに世界時間と一緒に時熟する。それゆえ世界時間はすべての時間性に属しており、このことは、世界時間が、非本来的に実存している現存在の占有物ではなく、本来的に実存している現存在もやはり何らかの仕方で世界時間を配慮しているか、あるいは少なくとも配慮しうるということを意味している。

最後に、われわれは、この帰属を「説明的依存 (explanatory dependence)」としての「派生」によって成り立つものと解釈しているウィリアム・ブラットナーの議論<sup>ii</sup>を検討し、そこに存する誤解を浮き彫りにする。ブラットナーは、根源的時間性、世界時間、通俗的時間概念という三つの水準を明確に区別しているものの、世界時間に対する通俗的時間概念の「説明的依存」関係を、根源的時間性に対する世界時間の関係にも読み取ることで、前者に対する後者の「帰属」関係を、この「説明的依存」関係としての「派生」によって解釈している。しかし、われわれの見るところ、これら二種類の関係は本質的に異なっており、根源的時間性に対する世界時間の「帰属」関係は、その時間性に関する特定の「解釈」や「説明」を通じての「派生」によっては捉えられない。

---

<sup>i</sup> Cf. 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, p. 510.

<sup>ii</sup> Cf. Blattner, William D., *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, ch. 3.

## 『存在と時間』の学問性について

西村知紘

本発表は『存在と時間』におけるハイデガーの現象学が学問としてどのような態度であり、その学問的態度が『存在と時間』自身の中でどのように説明されうるかを明らかにすることを目標としている。『存在と時間』の時期のハイデガーは、自らの哲学を現象学とみなしており、現象学もまた一つの学問であると考えている。それゆえ周知のように『存在と時間』においては、個々の人間の実存を表す「実存的 existenziell」と実存の理論的分析を表す「実存論的 existenzial」という形容詞が明確に区別される。そして『存在と時間』の公刊部では、実存論的分析論も実存のひとつの在り方であり、その分析論は実存の在り方に依存すると解釈できる箇所がいくつか見受けられ(SZ 13, 316 など)、実存が学問に対して優位に立っているかのように見える。しかしながら『存在と時間』の目的は存在一般の意味への問いを仕上げることであり、ハイデガーは実存主義哲学を行っているわけではない。つまり公刊部について言えば、本来の実存に到達するにはどうしたらよいかを説明しているのではなく、本来の実存というものが可能であるとすればその現存在の存在はどのような構造を持っているかを存在論的・実存論的に分析するものであるから、それを遂行する方法論としての現象学の学問性は重要なテーマとなる。

したがって本発表の問いは例えば次のように表現することができる。すなわち「そのハンマーは重い」という眼前的存在者への科学的な言明でも、「このハンマーは重すぎる」という手許的存在者への配慮的言明でもなく、ハンマーが道具として手許的に存在し、道具全体性に依拠しているということを現象学的に説明するときには現存在はどのような態度をとっており、その態度はいかにして可能になるかという問いである。

この問いに答えるための第一の課題として、『存在と時間』における「学」の概念についての規定を確認する。まず序論第7節における、現象学の「学」に対応するロゴス概念と、第33節における言明の分析の関係について考察する。この比較が重要であるのは、両者はどちらもアポファンシスとしてのロゴスについて言及しているため、一見すると同じ現象について語っているように見えるからである。もし両者が全く同じ現象であるとする、第33節の言明が眼前的存在者への変様を引き起こすものとしてネガティブに規定されていることから、学としての現象学もその規定を引き継ぐことになってしまう。しかし本発表では両者が厳密に言えば異なっているということを主張する。第7節で述べられているロゴス

の概念はハイデガーがアリストテレスの哲学を直接的に解釈することによって獲得したロゴスの定義をもとにしている。そして発表者の見るところ、少なくとも公刊部分の『存在と時間』の現象学はこのロゴスの概念に従っている。これに対して第33節で述べられる言明の分析は、アリストテレスからそのまま取り出されたものではなく、アリストテレスのロゴス概念が変形したかたちで受け取られたときの言明の概念について述べている。この場合基本的に言明は話題となる「存在者」に向かう特徴を持っている。したがって、第33節の言明概念をそのまま『存在と時間』の現象学的言明として適用することはできない。用語の観点から見ても、言明の第一の性格である「挙示(Aufzeigung)」はこの第33節、そして言明と密接に関連する真理の伝統的概念について述べた第44節以外ではほとんど使われていない。もしこの言明としてのロゴスが現象学の学問性を特徴づけるものであるとすれば、本編全体にわたってこの用語が使われるはずである。両者の相違についてはさらに『存在と時間』の前後の講義録におけるロゴス概念の解釈を検討することによって補足する。

二つ目の課題として、こうした学としての現象学が日常性からどのように発生するのかについて考察する。ここで主として取り扱うのは『存在と時間』の第69節(b)である。この節では配慮的交渉から理論的な態度が発生する過程が時間性の観点から述べられる。ここでも第33節の言明の場合と同様に、眼前的存在者へと変様する過程が例として取り上げられているため、この分析をそのままハイデガーの現象学に当てはめることはできない。しかしこの節を注意深く読むと、ところどころ含みを持たせた言い方がされていることがわかる。実際この節は公刊されなかった第1部第3篇への準備的考察として位置づけられており、眼前的存在者を対象とする理論的態度に収まりきらない視野を持っている。例えばハイデガーはこれまで使われてきた「存在了解の変様」という観点に加えて「見方の転換」という点について言及しており、上記の眼前性への変様の場合、変様と転換が同等になると述べる。しかし裏を返せば、この記述は存在了解の変様と転換が同等ではない場合があり得るということを示唆している。したがって本発表では存在了解の変様を被らない形で見方を転換することが可能であることを示すことによって、本発表の主題であった学としての現象学の在り方もこの点から説明する。例えば手許的に存在するハンマーに関して、そのハンマーの手許性を変様させないまま、転換だけを遂行することによって、手許性を取り出すという可能性が示されることになる。



## レヴィナス『全体性と無限』における客観的意味の成立と「倫理」、「正義」、「責任」

小野和

本発表が試みるのは、エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』における「倫理」「正義」「責任」といった鍵語について、客観的意味の成立に関する同書の議論を再構成しつつ、説明を与えることである。この試みを通じて企図するのは、これらの鍵語の意味を客観的意味の成立要件に還元することではなく、レヴィナスがそれらの語に与えた複層的な意味合い（少なくともそのうちの一つに、客観的意味の成立に関する議論が含まれるように思われる）を正確に理解することである。

よく知られるように、レヴィナス『全体性と無限』の中心主題は「絶対的に他なるもの」たる〈他〉ないし〈他人〉との言語的・倫理的関係である。この他人との関係は、同時に、われわれが有する意味を条件付け、あるいは成立させ、真偽が確定しない現象の世界に確からしさを与えるものとしても機能するとされる（同書一部 C-3 節）。

しかし、〈他人〉との倫理的・言語的関係が、われわれの有する意味の成立条件となるというのは、いかなる事態なのだろうか。

本発表ははじめに、レヴィナスによるこの〈意味の成立〉に関する議論を、『全体性と無限』第三部 B 章 5 節「言語と客観性」におけるフッサールへの言及から出発して再構成する。当該箇所ではレヴィナスが主張するのは、われわれが有する意味が客観的なものであるとすれば、その意味ははじめから他者とのコミュニケーションのなかでしか成立しないということである。その際、レヴィナスの立論において、語られる個々の「もの」と、語りが向けられる「ひと」が徹底して（「倫理的」的に）峻別されることをまずは前提とする。この議論を踏まえて、続く B 章 6 節で導入される「正義」の議論が客観性の問題と重なり合っていることを示す。「他者の目を通じて第三者が私を見つめる」（三部 B6 節）という表現が意味するのは、レヴィナスのいうところの対面関係においてわれわれが見出す他者が、それを通じて接近する客観性（誰にとっても）の側面を持つことである。

次いで、同書第一部 C-3 節「真理は正義を前提としている」の記述を参照しながら、とりわけ同節 d「客観性と言語」から出発して、レヴィナスのいうところの「問いと応答の間の張りつめた場」について論ずる。この論述を通じて、意味の成立をめぐる自我と他者・他人との関係が、際限のない問いと応答のモデルで考えられていることを示す。われわれは他人から向けられる問いに答え、その答えがまた問い直され、漸次的により客観的なものへと近づいてゆく。これらの問いと応答において、自我は絶えざる問いかけにつねに答えを返さなければならない。自我による応答は最終的なものではありえず、さらに問いかけられ、更新されるものであり続ける。

続けて、同書第三部 C 節を含めて参照しつつ、際限なく続く問いのなかで応答し続けることを無限の「責任（応答可能性）」として解釈することを試みる。「引き受けられるに応じて増大する責任」（三部 C 5 節）が意味するのは、自我がなす応答が、それに先立つ問いと

応答とを前提として担っているからにほかならない。自我がそのつどコミットする世界の合理的な理解は、絶えざる応答に答えるかたちで漸次的にその力を増すがゆえに、絶えず弁護の対象としては巨大になっていく。

最後に、以上の議論を踏まえて、「倫理」がいかなる規定を受けるかを再び検討する。この検討が必要なのは、はじめにレヴィナス的な「もの」と「ひと」の区別を前提として議論を進めたからである。この前提がなぜ許容されねばならないのかを論じることを試みる。

## 参考文献

Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*[1961], La Haye : Martinus Nijhoff (livre de poche), 2010.

Raoul Moati, *Événements nocturnes : Essai sur Totalité et Infini*, Paris : Hermann Editeurs, 2012.

小手川正二郎『蘇るレヴィナス』、東京・水声社、2015年

## ハイデガーと形而上学の問題—認識論から共生の思考へ

大江倫子

形而上学こそはハイデガーが生涯にわたって問い続けた主題であったのではなかったか。初期のハイデガーはその独自の存在論をまず新たな形而上学の始まりとして位置づけようとしていた一方で、最晩年には形而上学の超克が目指されていた。ここにはいかなる一貫性と転回があったのだろうか。1928年講義録『論理学の形而上学的な始元根拠—ライプニッツから出発して』、翌年刊行の『カントと形而上学の問題』において、ハイデガーはその伝統的形而上学の解体の企図を、自らがアリストテレス形而上学から読解したその肯定的側面で基礎づけようとする。すなわち存在者の全体をそのものとして問うことにおいて。他方でハイデガーはアリストテレスの規定にはこれと折り合わない否定的側面があることを早くも見てとっていた。形而上学が最も卓越した存在者を問うことすなわち神学であることにおいて。ライプニッツとカントの形而上学はこの肯定的側面をいかに充足しているか、否定的側面をいかに克服しているかの観点から検証されるのだが、こうした解体の思索の過程から、ハイデガーはこの二重性を克服する方途を見出したと確信し、同年の講演「形而上学とは何か」としてその方法論を発表したのではないか。その鍵は冒頭の言明「問う者も問いに含まれる」にある。この現象学的志向性規定は古代哲学の本質主義、卓越主義から形而上学を解放し、あらゆる存在者を一切の生物学的区別なしに、とりわけ現存在の実存をそのものとして規定する革新的存在論を可能にしたらどうか。然りかつ否である。一方でハイデガーはこのテキストを核として、フランスの読者への第一の推奨著作として過去の諸著作を抜粋編集し提供した(1938年)ばかりでなく、後記(1943年)や序論(1949年)を付しつつ少なくとも以後20年間一貫して表明し続けることができた。他方でハイデガーの存在の思索は、この時期に中期思想としてまったく新たな転回を見せることになる。『存在と時間』で開かれた現存在の側から経験される基礎存在論は、1929/30年講義録『形而上学の根本諸概念—世界・有限性・孤独』において「すべてを含みこむ思惟」として展開されるはずであったが、動物との比較考察に至り着きその後顧みられることはなかった。1935年講義録『形而上学入門』に始まる中期思想における存在論は、たんに現存在の存在ではなく、あらゆる存在者の存在としてのそのものとしての存在を隠喩的に記述することに着手したが、ここで開かれたピュシスの探求は様々な迂回を経たのちに後期思想として熟成することになる。むしろこの時期に着手された持続的なニーチェの探求は、最後の形而上学者の超克のための企投として、また1938年の異色の講演「世界像の時代」は、形而上学の歴史全体と世界におけるそのリスクの可能性の警告として、そのものとしての存在者との共生としての中期ハイデガーの思索の倫理的射程を特徴づけている。他方でこの時期には未刊の草稿としての

『哲学への寄与』および「形而上学の超克」に残されているように、後期思想で結実する諸構想が着々と準備されており、とりわけ前者においては「存在の乗り越えとしての形而上学」が言及されていた。

本稿ではこうしたハイデガーの中期以降の倫理的視野の深まりと拡大を見はらしつつ諸テキストに現れたその一貫性と推移をまず仮説として提起するが（１）、次に「形而上学とは何か」のテキストに着目し、その企投の恒存性を見定めることを企図するとともに（２）、このハイデガーの企投が中期ハイデガーの思索の倫理的射程すなわち認識論から共生の思索への転換をいかに可能としたかについて、1935/36年講義録『物への問い』第23節で参照されたカントの島嶼論（KRV, A235, B294）解釈においてその一端を検証する（３）。のちにジャック・デリダはその最晩年のセミナーにおいて、この島嶼論からロビンソン・クルーソーとの比較考察を行うことになる。

1929年の講演「形而上学とは何か」でもすでにアリストテレス形而上学の「二重性」への言及はあるが批判はされない。むしろその肯定的側面、あらゆる存在者について問うことを共有しつつ、この方向を伝統形而上学から一歩進めることが企図されている。それは形而上学が問題全体を包括する以上、問う者もまた問いのうちに立てられなくてはならないという規定である。ここに後の存在神論批判が控え目に含意されている。同時に存在者だけでなくその現出を可能にしている存在（ここでは無として経験される）をこそ問うべきことが主張される。基礎存在論を構成する画期的な諸概念、存在論的差異、本質と実存の転換、前了解、世界内存在、道具的存在性、被投性、本来的時間性等々はこうした形而上学の要請から案出されていることがここから検証されるだろう。

ハイデガーの編集になる仏訳版『形而上学とは何か』には、「根拠の本質について」、『存在と時間』第2篇第1章「現存在の可能的な全体存在と死へ臨む存在」、第5章「時間性と歴史性」、『カント書』第4章C「基礎存在論としての現存在の形而上学」も収録されている。これらのテキスト群もまたこの思索の恒存性を支持するものとして読解できる。

1943年に追記された後記では、「世界像の時代」で提起された近代科学の対象化作用批判の視点が加わり、克服のため放下、ニヒリズム、情態性、脱確実性を耐え抜きつつ存在の恵みが開く絆を待機する内立性 *Inständigkeit* が提起される。また1949年追記された序論では、存在そのものを思考できない形而上学が断念され、実体や主観性から規定されない自己性に基づく現存在の実存がこの内立性であるとされる。この序論で形而上学は存在神論と規定され、表象する思惟から回想する思索への移行が開かれた。

## メルロ=ポンティと「生き方としての現象学」

佐野泰之

ピエール・アドは、古代哲学に関する一連の有名な研究の中で、古代において哲学は単なる学問の一分野ではなく、一つの「生き方」であったと主張した<sup>1</sup>。このような議論に想を得ながら、近年、フッサールにおける現象学的還元の実践的性格を強調し、現象学を哲学の単なる一理論ではなく、世界や人生に対する固有の態度によって特徴づけられる一つの「生き方」として捉えようとする試みがなされている<sup>2</sup>。たとえば、ジェイコブズは、現象学的還元をめぐるフッサールの草稿に依拠しながら、現象学的反省によってわれわれが獲得しうる態度を「認識的慎み (epistemic modesty)」として特徴づけた。これは、一種の可謬主義と呼びうるような態度であり、何が真なのか、何が善いのか、何が美しいのかといった事柄に関するわれわれの知識が絶対的に根拠づけられていないという点で不確実なものであることを自覚したうえで、懐疑主義や不可知主義に陥ることなく、真理を追い求め続ける態度であるとされる<sup>3</sup>。

この「生き方としての現象学」という着想は、従来の現象学の議論においてしばしば閑却されてきた、現象学することそのものの実践的意義という問題を、単なる副次的問題ではなく根本的問題として提起することを可能にするという点で極めて重要なものであるように思われる。本発表の目的は、メルロ=ポンティの現象学理解のうちに、この「生き方としての現象学」という着想に通じるいくつかの重要な見解が含まれていることを明らかにし、それらの見解に依拠しながら、「生き方としての現象学」をめぐる従来の議論——専らフッサールのテキストから引き出された議論——を批判的に検討することである。

私見では、「生き方としての現象学」という問題に関して、メルロ=ポンティの見解をフッサールの見解から区別する最も重要な論点は、「表現 (expression)」の問題をめぐる議論のうちに見出される。メルロ=ポンティによれば、(1) 真理とは所与のものではなく、表現の行為を通して「実現」されなければならない。さらに、(2) 真理を実現するプロセスにおいては、他者の存在が決定的かつ不可欠の役割を果たす。すなわち、真理を実現するプロセスとは、個人の内部だけで完結するプロセスではなく、他者による承認という契機を含む一種の社会的なプロセスである。したがって、メルロ=ポンティにとって「生き方としての現象学」は、ジェイコブズが「認識的慎み」として描いたような単なる個人の認識論的態度にはとどまらない、他者との（さらに言えば、自身が属する共同体との）独特の関わり方をも含意することになる。それゆえ、(3) メルロ=ポンティにとって、現象学という営みに従事することは、それ自体がある独特の仕方で世界を変革しようとする一つの政治的行動であ

る。本発表では、以上の事柄を、『知覚の現象学』から『見えるものと見えないもの』に至るメルロ=ポンティの言語論を手がかりに明らかにする。

---

<sup>1</sup> cf. P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2002.

<sup>2</sup> e. g. 吉川孝、『フッサールの倫理学 生き方の探究』、知泉書館、2011年。H. Jacobs, “Phenomenology as a Way of Life? Husserl on Phenomenological Reflection and Self-Transformation,” *Continental Philosophy Review*, **46**, 2013, pp. 349–69.

<sup>3</sup> Jacobs, *op. cit.*

## ハイデガーの〈ひと〉論

高井 寛

ハイデガー『存在と時間』(1927)には、das Man という有名な概念が登場する(本発表では、これを〈ひと〉と訳すことにする)。この〈ひと〉を巡るハイデガーの議論の射程を吟味し、そこに含まれた哲学的洞察を取り出すことが、本発表の基本的な目的である。

件の〈ひと〉に関する議論は、これまで大きく分けて二つの仕方で解釈されてきた。

一つは「実存主義的解釈」と呼ぶべきものであり、自分固有の在りようを失った「大衆」としての在りかたを批判的な視座から論じるための概念として〈ひと〉を理解しようとするものである。こうした解釈は、「この他者たちは、そのさい特定の他者ではない。(…) 決定的なのはただ、他者たちの目立たない支配、共にあることとしての現存在によって知らぬまに既に引き受けられてしまっている、他者たちの支配である。」(Heidegger 2006, 126) 等のハイデガーの記述と、相性がよい。しかしハイデガーが私たちの「日常的な在りかた」を言うために〈ひと〉の概念を用いていることに鑑みれば、匿名的なものに自らの存在を支配されている、といった解釈を正面から採用することは躊躇われる。

私たちは、おのおの一人の行為者であり、〈ひと〉論に先立って展開された「周囲世界分析」(『存在と時間』第15～18節)においてハイデガーが試みていたのは、そうした、他でもない一人称的な行為者であるとはどのようなことかについての解明であった。こうした事情を踏まえれば、私ではない何かに存在を支配されているといった「大衆批判」的な文脈のみで〈ひと〉論を解釈することには、慎重であるべきであるように思われるのである。

そうした「実存主義的解釈」に代わって登場したのが、私たちの行為に課せられた「公共的な規範」の存在に注目する、「規範性解釈」である。これは、先に見た「周囲世界分析」との連続性を強く意識した解釈である。例えば、電車に乗り、座席に座って目的地に移動している行為者がいるとする。このとき、その人がどのように電車に乗り、どこにどのように座り、どのように車内で過ごしているのかは、「他の人がそれらをどのように為しているか」から決定的な影響を受けている。乗車前にどこにどのように並ぶべきで、車内ではどのように振舞うべきで、そして椅子にはどのように座るべきか。こうした、広く人々の間で共有された「べき」の行為規範によって、その行為者の振る舞いは「支配されている」のである。

このように「規範性解釈」は、「〈ひと〉による支配」といったハイデガーの言葉遣いを、行為に課せられる公共的な規範の観点から解釈する。そうすることで「規範性解釈」は、私たちの行為を分析した「周囲世界分析」と、〈ひと〉を巡る議論とが主題のうえでの連続性を保っていることを示すことができる。またさらにそのことを通じて「規範性解釈」は、私

たちの日常的な在りかたの説明にとって構成的な役割をもつ概念として、〈ひと〉概念をよく位置付けることができるのである。

しかし、こうした解釈上の利点にも拘わらず、「規範性解釈」は欠点を抱えてもいる。というのも、それが提示する方針によっては読み解くことができない箇所が、やはり〈ひと〉論には数多く含まれているからである。たとえばハイデガーは、「現存在は非本来的に存在しうるし、現実にはさしあたりたいていこうした仕方存在している。(…)自己自身の存在できることの企投は、〈ひと〉の裁量に委ねられている」(Heidegger 2006, 193)などと述べているが、これは、ひとが何者かとして何かをしようとするとき、その人がそれをどのようにするのかは公共的な規範によって規制されている、という「規範性解釈」の提示する論点を遥かに超えた主張であると言わざるを得ない。

本発表が試みるのは、「実存主義的解釈」と「規範性解釈」のそれぞれの利点を両立させた解釈を展開することである。すなわち本発表は、私たちがおのおの一人称的な行為者であるという、「周囲世界分析」の成果と矛盾しない仕方、「私たちがどのように生きるのかは〈ひと〉に委ねられている」という主張を理解することを目指す。

本発表の解決は概ね以下の通りである。まず、「周囲世界分析」でハイデガーが示した行為論は、「存在できること」の行為論とも呼ぶべきものであり、私たちが何をしようとしているのか、自分をどのように理解しているのか、といった行為者の信念や(狭義の)意図から独立に「私たちは何ができているのか」に注目するものである。次に、私たちは他者たちと共なる社会を生き、その中でうまく生きることが「できるようになる」ことで、他の人と同じような生き方へと自らをコミットさせる行為者となってゆく。それは例えば、男女の二元論的なジェンダーを前提とした社会で生きることであったり、動物の肉を食する文化において「当たり前のように」飲み食いをしつつ生きることであったりするだろう。

ハイデガーが〈ひと〉論において分析しているのは、こうした私たちの在りようである。私たちは、よく分からない匿名的なものに存在を支配されているわけではない。しかし私たちは、社会の中でよく生きることができるようになる過程で、意図せず、他の人と同じような様々な生の在りようへと自らをコミットさせてしまう。社会の制度や、基本的な考え方が、〈ひと〉のために設計されているからである。以上が、「現存在は〈ひと〉である」というテーゼに集約される、ハイデガーの〈ひと〉論の中心的な主張である。

## 参考文献

- ・ Heidegger, Martin, 2006, *Sein und Zeit*, 19.Aufl., Tübingen: Max Niemeyer.



## グールヴィッチにおける対象の同一性

田村正資

リトアニア生まれの現象学者アロン・グールヴィッチ(1901-1973)は、フッサール現象学とゲシュタルト心理学を学び、それらを組み合わせた独自の現象学理論を確立した人物である。彼はそれをフランス滞在時にメルロ＝ポンティに伝え、その後アメリカに渡ると「ニュースクール」において教鞭を取り、シュツラとともにアメリカの現象学受容を支えた。このような来歴を踏まえると、グールヴィッチは現象学の理論的な発展を考えるうえで欠かせない人物であると言える。

グールヴィッチの功績としてもっともよく知られているのは、主著『意識の領野』のタイトルにも含まれる「領野」の理論である。彼は意識を「経験の領野」とみなし、その領野のなかでさらに様々な領域を区別することによって、現象学者が意識経験のうちに見出す特徴を説明する。この理論の萌芽は、グールヴィッチがフランス滞在中にソルボンヌで行った講義をもとにした『構成的現象学の素描』のなかですでに見出すことができ、その後1957年に出版された『意識の領野』のなかで本格的に展開されている。グールヴィッチはそのなかで、意識の領野を大きく「主題」「主題的領野」「周縁的領野」の3つに区別している。これらを現象学的反省の俎上に乗せることによって、私たちが経験のうちに見出す様々な特徴を説明していくのが、グールヴィッチのスタイルである。だが、「領野」の理論がグールヴィッチのものとしてよく知られているといっても、この理論についての研究の蓄積が十分なされているわけではない。

そこで本発表では、『構成的現象学の素描』の段階からグールヴィッチが中心的な問題として取り組んでいた「対象の同一性」という問題についての記述を追跡しながら、彼の「領野」理論を検討する。ここでいう対象とは、グールヴィッチが「主題」として意識経験のうち分類したものを指す。

グールヴィッチが典型的な意識経験として扱うのは、知覚経験である。そして彼は、「対象の同一性」をめぐる問いを次のようなものとして提示する。すなわち、「知覚を典型とする意識経験における対象の同一性、同一性の意識を構成するものは何か」。彼は、『構成的現象学の素描』において、これまでこの問いに答えうるものとして考えられてきた様々な理論を検討しながら、自らの議論を組み立てる。そしてその過程で、いくつもの

経験のなかに同定可能な共通部分に訴えて対象の同一性を説明しようとする議論（これを「共通要素原理」と呼ぼう）を、ゲシュタルト心理学などの知見に依拠しながら徹底的に批判している。そうした議論を踏まえて、グールヴィッチ自身は「参照」という概念を導入することによって対象の同一性を説明しようとする。彼によれば、知覚経験は、他の知覚経験への参照を含意することによって、当の知覚経験たりえている。知覚経験のなかに見出されるこの「参照」こそが、様々な経験に備わる同一の対象への志向性を構成する本質的な要素なのである。すなわち、グールヴィッチは、諸々の知覚経験が同じ対象のものであるということは、諸々の知覚経験が相互に参照しあってひとつのシステムを形成することだ、と主張しているのである（これを「共同所属原理」と呼ぼう）。

経験される対象の同一性を説明しようとするとき、共通要素原理を批判し、共同所属原理を唱える。グールヴィッチの議論はこのような仕方では整理できる。この共同所属原理に則った主張を、グールヴィッチは「領野」の議論によって基礎づけようとする。しかしながら、この議論は複数の層をなしているためにその全体像を一挙に把握することが困難になっている。なぜなら、主題となる対象の同一性を支えるのが、主題的領野であると論じられる一方で、そうした主題的領野そのものの一貫性を支えるのが、それらを取り囲む周縁的領野である……といったように、基礎づけの段階をいくつも積み重ねているからである。

それゆえ本発表では、まずグールヴィッチが対象の同一性を説明しようとするときに拠って立つ原理を明らかにしたうえで、「領野」理論がその主張をどのように基礎づけているか、その込み入った議論を整理・再構成する。このような作業を、たとえばグールヴィッチが大きな影響を与えたメルロ＝ポンティの理論などと比較しながら行うことによって、その学術的な貢献を明らかにすることができるだろう。本発表では展開しないが、メルロ＝ポンティとグールヴィッチは、経験される対象の「実在性」に関して、互いに異なる立場を取っていると考えられる。それを踏まえたうえで、「実在性」から区別される「同一性」に関してはどのような比較が成立するのか。そのような論点への示唆をもって、本発表の議論を締めくくる。

## 根元臆見の中立化について

田中俊

明証的な体験を中心に据え、それとの連関からその他の体験を解明するという方法を取る。そしてそのような派生的な体験の一つとして「空想」(Phantasie)を挙げることができる。即ち、空想は知覚を変様させたものの一種とみなされる。この空想が持つ特徴の一つとして、空想対象が知覚対象と不連続であるということがある。空想されたものは、どこまで遡ったとしても知覚されたものへと到ることがない。それ故、現実的な妥当性を問わないままに空想志向を充実させることができる。この特徴を持つことから、直接知覚できない他者経験や、現実の個別的な在り方に関わらない本質を捉えるための自由変更を論じる際に、空想が援用されることになる。

そのため、もしこうした空想について、その構造が明らかになっていない所があるとなれば、それは解決されるべき問題と言って差し支えないだろう。そして実際に、空想に関する説明は必ずしも明快に示されているとは言い難いように思われる。

空想に関して、フッサールが晩年に至るまで維持することになる見解を示したのは『イデーオン I』においてである。その見解とは、「中立性変様」(Neutralitätsmodifikation)による空想の説明である。中立性変様とは作用とその相関者の現実性を奪い、「いわば」「擬似的」という様相へと変化させる操作である。そこでフッサールは『イデーオン I』において、次のような説明を行った。

そのつどの根元臆見(Urdoxa)が現実的な臆見、言うなれば現実的に信じられている信念であるか、それともその信念に対する力のない対称者、即ち、(存在そのものや可能性などを)単に「思い浮かべる」かのいずれであるかということによって、諸事例は根源的に区別される(III/1,261)。

ここで述べられている根元臆見とは、「信念そのもの」であり、なおかつ現実性という性格をもたらすものであるとされる(III/1.240)。そして空想はこの根元臆見を中立化することによって生じるという。ところが、『イデーオン I』において根元臆見について詳論されることはなく、またこの問題もそれ以上の進展を見せることなく終結することとなった。そのため、根元臆見が中立化されるとはどのようなことか、その詳細は明らかにされないまま残ることとなった。

それにより、以下のような諸疑問が生じる。即ち、「空想世界と呼ばれるものは現実世界の「外」に位置するのか、それとも現実世界の一部として含まれるのか」、「すべての対象が空想対象になるということはあるのか」、「様相を変化させれば根元臆見の妥当性が失ったことになるのはなぜか」という疑問である。これらを包括的に言うならば、「中立化された意識は、いかなる仕組みに従ってその現実的な妥当性を失うのか」という疑問であると言える。つまり、こうした問題は根元臆見の構造を踏まえた上で中立化の操作を記述することによってのみ解決されるものであろう。

発表の目的は、『経験と判断』の記述を用いるならば、上述の問題に関して根元臆見の構造を踏まえたより詳しい論述が可能になる、ということを示すことである。というのも、『経験と判断』においては、空想と知覚の統一に関する記述がなされており、なおかつ根元臆見への言及もなされているため、根元臆見と其中立化を考察するための材料を提供しているからである。

ただしその一方で、この『経験と判断』においても両者が共に主題的に論じられているわけではない。そのため、『イデーⅠ』において論じられた両者の関係を手掛かりにしつつ、『経験と判断』の論述を再構成する必要がある。

また、『イデーⅠ』と『経験と判断』の間は時代的な隔りもある。そのため、両著作においてそれぞれ「根元臆見」と呼ばれているものが、それが意味するところからも共通のものであるということを確認する作業も同時に必要となる。

発表は以下の手順で進む。第一に、『イデーⅠ』において述べられている根元臆見と其中立化の議論を確認する。この点に関しては先述の通りである。

第二に、『経験と判断』において根源臆見がどのようなものとして扱われうるのかを確認する。ここで注目するのは、『イデーⅠ』においては明示されていなかった、根元臆見と「基体」(Substrat)の関係である。即ち、「[...] この根元臆見の領域、即ち、端的な信念意識の基盤の領域は、基体としての諸対象を単に受動的にあらかじめ与える意識である」(EU.60)とされる。この基体は個別的な「物体」とその全体である「世界」との相対性の中にある。こうした基体の構造を基に、これを与える意識としての根元臆見が持つ構造を明らかにする。

そして第三に、『経験と判断』においてその構造が明らかになった根元臆見に対して、『イデーⅠ』において説明された中立化はどのように果たされうるのかを、両著作の根元臆見が共通して持つ構造を確認しつつ、その仕組みから明らかにする。

## 純粹現象学と存在論

綿引周

本発表では『純粹現象学と現象学的哲学の諸構想』（以下『イデー』）で提示された純粹現象学と存在論の関係を明確化し、少なくともこの著作でのフッサールの論述に基づけば、現象学をある種の存在論として理解することが可能であることを示す。

現象学と存在論の関係についてのフッサールの説明は簡単な理解を拒んでいる。『イデー』においてフッサールの主な関心は、純粹現象学を既存のどの学問とも異なる新しい学問として打ち立てることにある。そのためにフッサールはいっぽうで、特に『イデー』第一巻第二篇の論述が強く示唆するように、現象学が扱うある独特の存在領野があるという論点を確立しようとしているように見える。すなわち（『イデー』ではもっぱら形相的学問ないし本質学としての現象学が話題となるが）純粹現象学が他の質料的／形式的存在論とは異なる独自の学問であると言えるのは、それが「超越論的現象」や「純粹意識」と呼ばれる固有の——現象学的還元によって開示される——認識領野をもつからであるとフッサールは考えているように見える。しかし他方でフッサールは現象学が存在論を含むとか、それと一致するということによって、両者の区別を曖昧なものにしてしまっている。例えばフッサールは「諸存在者 [die Onta] についての諸々の学問、合理的学問と経験的学問 [.....] が提供するすべてのものは『現象学的なものなかへと解消される』（Hua V, 78）と——「誤解されてはならない比喩的な言い方」であるとは断りつつも——述べている。現象学が存在論を「含む」としたら——前述の箇所でのフッサールの論述の眼目は、複数の存在論を足し合わせれば現象学が出来上がるという点にあるわけではないだろうから——両者の差異はその認識領野の違いというよりも、当の学問に充実する際に学者の取る「態度」の違いでしかないのではないか。だが態度の違いは学問の方法論の違いに属し、現象学とその他の存在論を学問として切り分けるための特徴ではないのではないか。

現象学と存在論の関係についてはこれまで異なる解釈が提示されてきた。D.W. Smith (2007) によれば、現象学が世界の一部として捉えられた意識についての存在論にほかならず、現象学とその他の存在論は相互に依存した関係にある。しかしこの論点に関する最も典型的な理解はむしろ、現象学と存在論の根本的な違いを強調するものだろう。例えば J.J. Drummond は、現象学はそもそも「領域的学問 (regional science)」ではなく、意識と現象学的内容の間の「領域超越的な (trans-regional)」相関関係を探求する学問であると述べている。

そう述べることでドラモンドは、現象学は何らの存在論的含意ももたないと言おうとしているようにみえる。

現象学と存在論の関係に関するドラモンドのこの解釈は、超越論的現象学をメタ存在論のひとつとみなすなら維持可能かもしれない。しかし発表者の考えでは、その方向の解釈は少なくとも『イデー』で提示されている現象学の描像とは一致しない。既に触れた第二編の論述に加えて、最終的には『イデー』の第三巻としてまとめられた遺稿で存在論が「定立し規定しつつ向かっている存在者」のことを存在論の「領圏 (das Gebiet)」と呼んだうえで (Hua V, 83) フッサールは、それとの対比で現象学の領圏が「超越論的意識である」と書いている (Hua V, 84)。さらには「存在論において我々は、引用符にいられた相関項や対象の代わりに、端的な対象へと向けられている」のに対して「現象学者としての我々は、定立や顕在的な理論的態度決定も行うが、しかしそれらは直観的に諸体験や体験の相関項へ向けられている」(Hua V, 88) とフッサールはいう。すなわちフッサールは、現象学者が現象学者として「体験」やその「(引用符付きの) 相関項」、「超越論的意識」を定立することを否定していない。したがって、少なくとも『イデー』のフッサールは、現象学をある独特の種類<sup>1</sup>の存在者への存在論的コミットメントをもつ学問として理解していたと考えられる。言うまでもなく、純粋現象学の存在論的コミットメントがスミス<sup>2</sup>のいうように実在の一部をなす意識である必然性はない。また純粋現象学の「領圏」が基礎的な存在であることによって「原領域」であると呼ばれていたとしても、そのことは純粋現象学についてのこの描像と相いれないものではない。

もちろん純粋現象学がそのような存在論的コミットメントをもつと主張することは、フッサール現象学の他の要素——現象学の無前提性や現象学的還元の方法——と齟齬をきたすのではないかという懸念を呼ぶだろう。本発表で試みるのは、ある一定の種類<sup>1</sup>の存在者への存在論的コミットメントをもつ現象学という描像をフッサールのその他の主張となるべく整合的に、また無害な形で描き切ることで、ある種の存在論としての現象学像を提示することである。

## 参考文献

Drummond, J. J. (n.d.). PHENOMENOLOGY AND ONTOLOGY. Retrieved from

<https://faculty.fordham.edu/drummond/Phenomenology and Ontology.pdf>

Smith, D. W. 2007. "Ontological Phenomenology." In *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*, Vol. 7, pp. 243-251.

## ミラー=ニューロンは何を映すのか—メルロー=ポンティにおける他者知覚

山倉裕介

ミラー=ニューロン mirror neuron の発見は近年の脳科学の大きな成果とされている。本発表では、ミラー=ニューロン研究を現象学の立場から批判的に捉え直した上で、他者知覚に関するメルロー=ポンティの議論との接合を試みてみたい。

ミラー=ニューロンとは、他者の動作を観察している時に反応し、自分で同じ動作をする時にも活動するニューロンのことである。1992年にイタリアの研究者達によりマカクザルの脳内で発見された。脳内画像化技術のその後の進展に伴い、人間の脳内にも同様のニューロンが存在することが確認されてきている。

人間の脳に関しては殊に、感覚や運動に関わる脳部位を含めたミラー=ニューロン=システムの研究がその後進められていて、模倣・共感や心の理論、言語獲得といったこととミラー=ニューロンの関係が検討されている。それと言うのも、人間の社会的認知の神経科学的な機構の一つだとミラー=ニューロン=システムが看做されているからである。このように看做される時の基本となっているのがシミュレーション説である。シミュレーション説では、他者の様子を自己に置き換える形で他者理解が行われる、とされる。この「他者の様子を自己に置き換える」ところにミラー=ニューロンの機能が当て嵌まるように見えるため、他者理解の仕方に関してシミュレーション説が主流となるに至っている。

ミラー=ニューロンの発見には現象学に学んだ面が在るそうなのだが、論者としては、現象学の立場から次の二点を批判したい。すなわち、④ミラー=ニューロンが映しているのは他者の世界内存在なのではないか、という点と、⑤他者理解の際に行われるのはシミュレーションではなく他者知覚なのではないか、という点である。

④ミラー=ニューロン発見の端緒となった実験においては、他の個体が玩具や餌を掴む様子を見ていたマカクザルの脳内で、物を掴む際に発火するニューロンが反応するのが確認された。但しその後の研究では、実験の状況設定次第でニューロンの反応に様々な違いが現われることが確認されている。①他の個体が餌を掴んで口に入れるのを見た場合の方が、餌を掴んで容器に入れるのを見た場合よりも被験者(サル)のニューロンの反応が大きい。②実験者(人間)が物体を掴むのを見た場合の方が、物体を掴む振り(パントマイム)を見た場合よりも被験者(サル)のニューロンの反応が大きい。③他に何も無い状況でカップを掴む様子を見た場合よりも、食事の準備をした実際の食卓でカップを掴む様子を見た場合の

方が被験者(人間)のニューロンの反応が大きい。①と③については、他者の行為の状況や意図が観察者に分かる場合の方が観察者のニューロンの反応が大きい、と説明される。②については、観察者のレパトリーにない行為の場合は観察者のニューロンは反応しない、と説明される。だがそうなのだろうか。他者の動作(身体部位の動き)をミラー=ニューロンが映すと考えるから、状況や意図やレパトリーを別に考慮する必要が出てくるのである。世界内に他者が存在するその仕方をミラー=ニューロンが映すと考えれば、世界との他者の関わり全体を捉えているものとする事が出来る。

⑥上記②の論点とも関わってくるのだが、ミラー=ニューロンの働きはシミュレーションではない。シミュレーションだとすると、他者の様子(身体部位の動き)に表れた意味(心的状態)を想定することになり、心身分離に陥ってしまう。実際のところ、他者の様子を見る時にその意味を私は直接的に知覚している。他者の表情・姿勢・行為といった世界内存在の仕方の中に、喜びや怒りや意図は見て取れるのである。他者の世界内存在をミラー=ニューロンが映しているものとした上で、ミラー=ニューロンの働きを他者知覚の一端に位置付けるのが妥当である。或る心的状態でもって世界内に在る他者の在り方をミラー=ニューロンが映すとすることで、心身分離を回避出来る。

ミラー=ニューロンが映しているのは、他者の世界内存在の仕方である、ということの本発表では論じて来た。ミラー=ニューロンの働きをこのように解した上で、メルロー-ポンティの他者知覚の議論にミラー=ニューロンを取り込んでみたい。世界内存在の仕方というのを言い換えると、世界との相互関係である。私の場合、右手に触れる左手の事例で示されるように、私が世界に触れることと私が世界に触れられることが表裏一体の経験となって、世界との相互関係が明らかになる。他者の場合、私の場合のようにはこの相互関係は明らかにならない。だが、世界内における他者の在り方をミラー=ニューロンが映すのだとすると、他者と世界との相互作用が私に隠されていないことになる。例えば、他者がコップを掴む光景には、コップ(世界)の側から他者への作用(取っ手を握らせて中の液体を提供するといった働き掛け)も一体的に含まれている、このことがミラー=ニューロンに何がしか反映されるのである。そして、私が相互作用するのと同じ世界と当該他者が相互作用している、ということ私を確信することになる。他者知覚において、私と他者が共通の世界に属しているとの確信を得る、ここから相互主観性へと繋がる線を引けるのではないかと論者は考えている。



# 死の論理形式

山下智弘

本発表の目的は、ハイデガーの『存在と時間』における死の概念を形而上学的論理学ないし批判的形而上学の観点から検討することである。

死という主題は少なからぬ人間の興味を引くと思われる。しかし、ひとはいつか死ぬものだという事実や死の恐怖は、死を形而上学の主題とするには不十分である。なぜならば、死についての思考が偶然的な事情のもとでのみ生じるのであれば、そうした思考は思考一般・存在一般についての学に属することはないだろうからである。死が形而上学の題材になるということは、死があらゆる思考のうちで思考されており、死について思考することなく何かを思考することはできないということの意味する。

ハイデガーは実際、死についてそのようなことを主張しているように見える。「生まれたときから人間は、死ぬのに足りる歳である」という『ベーメンの農夫』の一節を引きつつ、ハイデガーは死が我々の存在様態そのものに含まれていると述べる (vgl. Heidegger 2006, 245)。そして、我々にとっての死が、「死ぬ」と言われうる他の存在者にとっての死と大きく異なる点は、我々が自分自身の死にかかわるというあり方をしているということである (vgl. Heidegger 2006, 245)。つまりハイデガーの主張は、「我々」である存在者、つまり一人称代名詞で自己を指示する存在者の可能性の条件に死が含まれているということである。本発表はその主張の正当化、すなわち「一人称的な思考のうちに死の概念が含まれているとはどういうことであり、死の論理形式はいかなるものなのか？」という問いを扱う。

では、死が我々の我々自身についての思考可能性に属しているということは、いかにして示されるのだろうか。考えつく一つの方法は、我々の生を一つの運動と見なすということである。運動というものが時相によって規定される論理形式を有しており、生が運動なのであれば、生は完了と中断という非対称的な終了様式によって示される固有の終わりを持つことになり、生について考えることがすぐさま死について考えることになる (vgl. 荒畑 2018, 290 sq.)。しかしこの方法は失敗するということが示されるだろう。運動の論理形式を確認することによって、生は決して運動ではないということを本発表は示すことになる。

本発表はまず、一人称指示の形式がもつ特徴を確認することから始める。ここで問題にするのは、同一性判断による媒介を必要としない一人称指示である。そうした指示形式は、存在と知識の同等性(同一性ではない)によって特徴づけられる。すなわち、「S は P である」

という判断において、S が一人称指示の対象であるならば、S は P であることによって「S が P である」ことを知るのである (vgl. Rödl 2007, Kap. 1)。『存在と時間』およびその周辺の講義・著作を参照することによって、「我々」(現存在) についてのハイデガーの見解にも、そうした考えが含まれるということが明らかとなるだろう。

次に、死という概念を含む判断がとりうる論理形式を、その時間性という面から考察する。命題の時間性として、本発表では時制規定性 (Tempusbestimmtheit : F である / あった)、時相規定性 (Aspektbestimmtheit : A しつつある / した)、遍時間性 (Zeitallgemeinheit : A する (ものだ)) の三つを取り上げる (vgl. Rödl 2005)。そして、死という概念のもつ暫定的な規定と無媒介な一人称的指示の性質を組み合わせる考えた際に、「我々」の死に言及することが有意味になる時間性はどれか、と問うことになる。

しかし、そのような分析は困難に直面することになる。なぜなら、死は状態でも出来事でもなく、それゆえ時制によっても時相によっても規定され得ないからである。遍時間性についても、遍時間的命題が無数の時制規定的あるいは時相規定的な命題へと例化される内的可能性を有する以上は、死と相容れない。けだし、遍時間的命題は個別の事象へ例化されるところの可能性を表すのに対し、死はあらゆる可能性の拒絶に他ならない。

これに対する解決は、死を形式的概念と考えることによって得られる。すなわち、死は一人称的指示を用いた命題によって語られる内容ではなく、一人称という指示形式と遍時間性という述定形式からなる論理形式そのものを表す概念であるということである。

これによって、本発表の主題となる問いに答えるための道筋が明らかになる。つまり、一人称的指示の形式を持つ命題が遍時間的述定に依存していることが示されれば、死はそうした述定命題の論理形式を表す以上、あらゆる一人称的思考において死が思考されているということになる。それゆえ死についての思考は反対が無意味な思考である。死は、明証性の度合いによって測ることのできない特異な確実性を有するのであり、これもまたハイデガーの述べるところなのである (vgl. Heidegger 2006, 264 sq.)。

## 参考文献

Heidegger, Martin (2006). *Sein und Zeit*. 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.

Rödl, Sebastian (2005). *Kategorien des Zeitlichen. Eine Untersuchung der Formen des endlichen Verstandes*. Frankfurt (Main): Suhrkamp.

Rödl, Sebastian (2007). *Self-Consciousness*. Harvard, Mass.: Harvard University Press.

荒畑靖宏 (2018) 「存在とアスペクト——時間形式をめぐるハイデガー・トンプソン・レードル」、『現代思想』46 (3)、283-294。

## フッサール中期時間論における自我の二重的性格

柳川耕平

本発表ではフッサール中期時間論における自我概念を、主に『時間意識についてのベルナウ草稿』（1917/1918、以下『ベルナウ』と略記）を手掛かりとしつつ吟味する。この考察を通して、中期時間論における自我概念が二重の性格を持つことを示し、それらが如何に関連し合うかを考察する。

中期『ベルナウ』及びその周辺の諸草稿においてフッサールは時間論の文脈で自我の問題を扱っている。より詳しく言えば、論者の見るところ、このテキストにおいて彼は二通りの文脈において自我の問題を扱っている。一方の文脈においては、自我は統一的時間流を構成する、唯一的で「『超』 - 時間的, „über” - zeitlich」(XXXIII, 277) な存在として特徴づけられている。つまり、この文脈における自我は、時間から隔たった唯一的な自我として特徴づけられる。他方、自我は個体化の議論においても登場している。個体化の議論においては個体化の原理が追究されており、フッサールはこれを「イマトココ *hic et nunc*」(XXXIII, 300) として規定している。これらのうちの「イマ」は客観的時間における時間点と同義と考えられるが、フッサールはこれに関して「一つのイマトココは、その生き生きした現在と顕在的身体（もしくは方位付けのゼロ点）を伴った一つの自我を前提する」(Ebd.) と記述している。つまり、ここでフッサールは客観的時間における時間点の一つ一つ（および客観的空間の空間点の一つ一つ）にそれぞれ自我が一対一対応すると考えている、と解釈できる。また、1918年にベルナウで書かれたD8草稿（未公開）にも「共実在するものとしての諸々の自我たち *Ich's* が可能的である場においては、時間的な共存在や空間的な共存在がそれらの自我たちについて存立しており、しかも根本的位置づけとして存立しているのである。すなわち、あらゆる個体化にとっての形式としての同一的時間空間性が存立している」(D8, 〈5b〉) という記述が見られる。ここでも自我は複数的なものとして語られ、かつ客観の個体化に必要な時間位置（および空間位置）に一対一対応的に存在するものとして特徴づけられている。もし上記の解釈が正当であれば、1917/1918年頃の個体化の文脈における自我は複数的であり、時間位置と一対一対応するという性格を持っているということになる。つまり、時間流構成の文脈における自我は単一的・唯一的であるが、個体化の文脈における複数的であり、少なくとも両者は単数か複数かという点において相異なっている。

このように、『ベルナウ』における自我は文脈によって異なる性格を持つと考えられる。本発表では、自我のこれらの性格がそれぞれどのように関連し合っているか、またこれらが時間論においてどのような意義を持つのかを考察する。具体的には、まず時間流の構成における自我を、その「超」-時間性という特徴に注目して概観する。次いで『ベルナウ』における个体化の議論を概観し、この議論に登場する自我が複数的なものとして特徴づけられていることを確認し、この複数的自我と、客観の个体化の原理としての客観的時間における時間位置との関係を考察する。最後に二つの文脈における自我が如何なる点において関連し合うか、より踏み込んで言えば、矛盾するように見える自我のこれらの性質が如何にして両立し、関連し合うのかを考察する。