

メルロ＝ポンティにおける「肉の厚み」について

——デュフレンヌのメルロ＝ポンティ読解を通じて——

海老澤礼人

フランス現象学において、「距離」ないし「隔たり」をめぐる問題は、様々な論者によって、しばしば重要な論点として取り上げられてきた。例えば、M.アンリは、あらゆる現れを可能にする根源的な隔たりを「現象学的隔たり (distance phénoménologique)」と呼び、それとは別種の距離を必要としない現れを、「内在 (immanence)」によって捉えようとする。J.-L.マリオンによれば、「M.アンリは、M.メルロ＝ポンティがまだ素描しかしていなかったものを、すなわち、コギト・スムを「私と私との絶対的接触」として考えることを成し遂げていると言うことができる」(Marion 1991 : 171) という。また、J.デリダは、『触覚、ジャン＝リュック・ナンシー』の中で、触覚を優位に置く哲学の系譜の中にメルロ＝ポンティを組み入れ、晩年の『見えるものと見えないもの』の研究ノートに注目しながら、彼が「合致」あるいは「同一性」の経験を語りかけていたことを指摘している。

メルロ＝ポンティと同時代の哲学者である、M.デュフレンヌは、『美学と哲学』の第三巻に収録されている「眼と精神」と題された論考において、メルロ＝ポンティが眼ないし視覚のみを特権視しており、耳や手などの他の感官を等閑視していることを問題視する。デュフレンヌによれば、「肉(chair)」とは、本来「多形的ないし多価的(polymorphe ou polyvalente)」なものであり、視覚やそれに対応する芸術様式である絵画を扱うだけでは、「すでに炸裂したものとしてしか起源的なものを語るができない」ため、十分ではないという (EPh, 101-102)。

M.セゾンは、両者の意見の「不一致は、メルロ＝ポンティが見えるものに根本的な特権を与えようとしたことに関係しており、それは「身体全体が呼び起こされる」ということを認めようとしないうことにつながっている」(Saison 2022 : 164-165) と整理している。デュフレンヌにおいては、通常反省では「考えられないもの (impensable)」に接近するために、諸感官を動員した共感的な芸術の実践の必要性が説かれることとなる (EPh, 102 ; OO, 111-126)。また、セゾンは、後にデュフレンヌが『美学雑誌』に寄せた「Le Cap Ferrat」という論考において、共生的で融合的な経験、すなわち、感性的なもののうちに没入する体験が描かれていることを強調する。そこでデュフレンヌは、「まなざしが掘り起こしてしまう距離を廃し、それを見る代わりに感じたいのだ」(Dufrenne 1989 : 59 ; Cf. Saison 2022 : 168) と述べており、視覚による所有的・支配的な、距離を隔てた世界や自然との接触ではなく、共感覚を介したより親密で、主客の境目を廃絶した、ある種の融合とも言える美的経

験によって、原初的なものへの接続が可能になることを主張している。

ここでも、「距離」が重要な論点となっている。しかし、メルロ＝ポンティは、『見えるものと見えないもの』の中で、「あらゆる存在は、ある距離のうちに現れ、その距離は存在を知ることを妨げるのではなく、反対にその保証であるということ、そのことが吟味されていない」(VI, 167) として、私と存在とのあいだを隔てつつも、また同時に繋ぐことを可能にする「距離」の不可欠性を説いたうえで、「融合」もしくは「合致」にとどまる考えを批判している。問題になっていたのは、「距離」や「隔たり」が有する消極的な媒質性ではなく、直接性そのものを可能にする積極的な媒質性であり、メルロ＝ポンティの眼目は、融合ないし合致か、あるいは、距離を介した間接的で派生的な現象性かという、二者択一の手前の次元を捉え直そうとした点に存するのではないだろうか。

本発表では、デュフレンヌによるメルロ＝ポンティ批判を入り口として、メルロ＝ポンティにおいて、「距離」ないし「隔たり」がどのように考えられているかを再検討する。まず、デュフレンヌの晩年の著作『眼と耳』を中心に、メルロ＝ポンティ批判の内容を確認する。次に、『眼と精神』や『見えるものと見えないもの』における記述から、単なる「合致」や「融合」に回収されない「距離」、すなわち、メルロ＝ポンティが「肉の厚み (*épaisseur de chair*)」(Ibid.) と呼ぶような、積極的な意味での媒質性が問題とされていることを示す。最後に、これまで述べてきたような既存の「合致」とも「融合」とも異なる、メルロ＝ポンティの特異な立場がどのようなものであるかを明らかにする。

参考文献

Derrida, J., *Le toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Gallimard, 2000.

Dufrenne, M., *Esthétique et philosophie III*, Paris, Klincksieck, 1981. (EPh)

——— *L’œil et l’oreille*, Montréal, L’Hexagone, 1987. (OO)

——— « Le Cap Ferrat », in *Revue d’esthétique*, no 16, 1989, Paris, Edition Jean-Michel Place, nouvelle série.

Henry, M., *L’essence de la manifestation*, Paris, PUF, 2011.

Marion, J.-L., *Questions cartésiennes : méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991, pp. 153-187.

Merleau-Ponty, M., *L’Œil et l’Esprit*, Paris, Gallimard, 1964.

——— *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

——— *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard, 1964. (VI)

Saison, M., “Arnold Berleant – Maurice Merleau-Ponty – Mikel Dufrenne”, *Popular Inquiry : The Journal of the Aesthetics of Kitsch, Camp and Mass Culture*, vol. 10, 2022, pp. 163-169.

カントの趣味判断における「目論見」の達成と「快」の合目的性

：P・ガイヤーの解釈を手掛かりに

古川裕朗

カント『判断力批判』第9節では「対象の判定」と「快の感情」の先後問題が提示され、この問題の解決は「趣味」を批判的に理解する上での「鍵」とであるとされる。趣味判断においては「対象の判定」と「快の感情」ではどちらが先行するかという問い立てに対して「判定」が「快」に先行するというのがカントの主張である。しかしながら、この主張は多くの論者を悩ませてきた。私たちの素朴な直感に照らせば「快」が生じるからこそ当該の対象を“美しい”と「判定」するのであって、「快」が「判定」に先行すると考える方が一般通念には合っている。それゆえ、カントの主張する「判定」が「快」に先行するという状況がそもそも如何なる事態を意味するのかが必ずしも明瞭ではないのである。

この問題を解明する上での中心的テーマであり解決の難点となっているのが「快」の生起に関する問いである。果たして「快」はどのようにして生起するのか？ 英米の『判断力批判』研究を牽引してきたP・ガイヤーも「快」の生起に対して強い関心を寄せた者の一人である。『カントと趣味の諸主張』（1979）の中でガイヤーは、『判断力批判』の理論が「趣味判断によって生み出される要求の分析(analysis)」と「美感的反応の本性の説明(explanation)」との2つの要素から成り立っていると指摘する。趣味判断では、ある対象Xに対して「美しい」という述語を当てて「Xは美しい」という陳述形式が取られる。この陳述は種々の要求を含んでいる。例えば、自分個人の「快」と同様の「快」をあらゆる他者に対して帰属させようとする要求を含み、あるいは「Xは美しい」という意見表明に対してあらゆる他者が賛同することの要求をも含む。このような趣味の普遍妥当的で必然的な要求内容を明らかにすることが「分析」の内実である。他方、「快」の源泉を認識諸能力の調和的な遊動関係に求め、「快」が生起する心理的な過程を対象の表象に対する「美感的な反応」として、そして「現象学的な記述」と呼ばれる作法を通じて明らかにする試みが「説明」である。趣味判断の「要求」にはこの「説明」を通して正当性が付与される。『判断力批判』の理論構成は「分析」と「説明」の複合物であり、これをガイヤーは第一批判の有名な文言をもじって次のように位置づける。「諸能力の調和の説明理論がなければ美感的判断の分析は空虚であろう。分析のない説明は確かに盲目ではあるが。」

「分析」と「説明」の両領域を踏まえ、本発表では、「快」の生起と認識諸力の「調和」について、「現象学的な記述」を通じてなされるというカント自身の「説明理論」をガイヤー

一の考察を追いながら検討してゆく。その際、ガイヤーに特徴的なのは、趣味判断における「快」の生起を「快」の一般論から解き明かそうとする姿勢である。『判断力批判』「序論」第VI節では、「あらゆる目論見 (Absicht) の達成には快の感情が結びついている」とされる。これは「快の感情」と「自然の合目的性」とを結びつける論述の中で示されたもので、ガイヤーは趣味判断における「快」の生起についても「自然の合目的性」との連関を重視する。その上でガイヤーは警鐘を鳴らす。「統一や調和の感情」と「快の感情」との「2 種類の異なった感情」に関し、カントが自身の「現象学的な主張」において両者を区別していないと「想定する」なら、「認識諸能力の調和による快の産出が目論見の遂行という点においてなされるというカントの主張の難点」、またしかしながら「快の感情を通じてのみこの遂行を私たちは知るというカントの主張の難点」を「消去するだろう」と。要するに「調和」による「快」の生起とその「調和」の意識を「合目的性」との連関において語るというカントの説明理論の重要な問題性を、諸感情の安易な同一視によって矮小化してはならないと述べるのである。よって本発表では、ガイヤーの議論を検討しながら、「目論見」の達成が合目的性の観点から「快」の生起に対してどのように連関するのか、またその場合に「認識諸能力の調和」が諸感情を経由して「意識」へともたらされることに関してどのような問題圏が形成されるのか、この点を明らかにすることを目標とする。

趣味判断の「快」を「要求の充足」という「快」の一般論と「自然の合目的性」との連関から解き明かそうとする現象学的試みの先駆としては、W・ビーメルの仕事が挙げられる。『カントによる美学の基礎付けの芸術哲学に対する意義』(1959) の中でビーメルは、「自己を感触すること (Sich-fühlen)」と「参与すること (Anteil-nehmen)」の2つの方向性を「快」が備えている点を指摘する。趣味判断における「快の感情」を「内的感官」において「自己」を「感じる」営みの中に位置づけることは、ビーメルをはじめ幾人もの論者が繰り返し試みてきたことである。しかし、その一方で「快の感情」を「参与」という世界に対する「合目的性」の観点から理解することはそれほど探求されてはこなかった。ビーメルは「感性界全体を通じて規定されているものとして私と調和するものが美しい」というカントの『レフレクシオン』(712) での規定に着目する。本発表では、ガイヤーの試みをビーメルの先駆的な現象学的試みをも踏まえた上で意義づけることになる。

倫理学における現象学的直観の意義について

— シュリックによるシェーラー批判への応答を通じて

池田喬・吉川孝

現象学的倫理学とは何か。言いかえれば、ある倫理的議論が現象学的と呼ばれうるのはどういう場合か。例えば、価値的判断の正当化だけでなく、その判断をしている当人の知覚、感情、主体性などの体系的分析を含むことを現象学的倫理学の特徴として挙げることができるだろう。このような特徴づけは、特に英語圏で高度に専門化した現代倫理学に対する現象学の立場を明確化するものであり、現在進行形の議論に参加する現役の哲学としての現象学的倫理学の立ち位置を示すのに有効である。ただし、現代的解釈は、現象学の成果を分析哲学の強い影響を受けた現代倫理学と共通の土俵で戦わせようとするあまり、両者の議論の枠組みや方法論の違いを軽視したり、分析哲学の優勢な議論に合わせて問題を設定するあまりに現象学に特有な議論の強みを失ったりしがちである。

他方、本稿の立場は、現時点で可能となっている現象学的倫理学の特徴づけの背景には、分析哲学と現象学との双方にかかわる交流や論争の歴史があり、そうした背景を照らし出すことで、現象学的倫理学の特徴や意義を再確認しようとするものだ。その歴史の代表的な事例として、論理実証主義者の代表格であった M. シュリックが、現象学的倫理学の最初の体系的展開である M. シェーラーの『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（1913-1916 年）における実質的アприオリや現象学的直観を批判したことが挙げられる。本稿はこのシュリックの批判に対してシェーラーの立場から応答し、シュリックの批判が陥っているドグマや道徳経験に対する視野の狭さを指摘するとともに、アприオリな価値の直観に基づく現象学的な倫理学説の妥当性や広がりを持示することを目指す。

そのために本稿ではまず第一章で、シュリックからシェーラーに向けられた批判を再構成する。シュリックによる批判には、価値の実在性に対する批判と実質的アприオリに対する批判とがある。前者においては、価値の体験には色の知覚にあるような経験的メカニズムが欠けているという点から価値の実在性が否定される。後者においては、アприオリは形式的でその言明はトートロジーだという主張から、実質的アприオリが存在しておりそれが直観されうるという着想が退けられる。第二章では、シェーラーの立場からシュリックの批判に応答することを試みる。まず、シェーラーがその実在性を主張している色や価値とは個々の対象の色や価値ではなく、色同士や価値の間での比較や区別が問題になる

ようなイデアルな水準のものであり、ここで経験的メカニズムの有無は問題にならない。また、シュリックによれば、（彼がカントの正統な継承と自称する）形式的／実質的とアポステリオリ／アプリオリの二分法に基づき、実質的アプリオリの直観なるものはナンセンスであり、その存在は現象学者の断定に過ぎないことになるが、シェーラーの議論はまさにアプリオリを形式的なものと同一視するカント由来の発想を問い直すものである。シェーラーは、実質的アプリオリの直観を、価値態の認識における倫理的アプリオリの経験と個別の対象の感性的な価値経験との階層性において記述しており、実質的アプリオリが直観されるという主張は単なる断定ではない。この直観の現象学的記述は欲求や忌避などの心的作用の分析を含んでおり、倫理的アプリオリに主体が関与する仕方を明らかにしている。最後に第三章では、道徳における感情や主体性への問いという観点から倫理学における現象学的直観の意義を見定め、シュリックの念頭にある道徳心理学が人の意識経験の理解として一面的であることを指摘する。また、G. E. ムーアに代表されるいわゆる直覚主義とは異なり、現象学的倫理学は直観への道徳的主体との関与を考察している点で特筆できることを指摘する。

[文献]

Schlick, M. (1930-31/1938) Gibt es ein materiales Apriori?, in *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Gerold & Co. [シュリック, M. (1986) 「事実的ア・プリオリは存在するか」(竹尾治一郎訳)、『現代哲学基本論文集 I』、勁草書房]

Schlick, M. (2002) *Fragen der Ethik*, Suhrkamp. [シュリック, M. (1981) 『倫理学の諸問題』(安藤孝行訳)、行路社]

Scheler, M. (1913-16/2000) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Gesammelte Werke, Bd. 2, Bouvier. [シェーラー, M. (2002) 『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学(上巻)』シェーラー著作集1 (吉沢伝三郎訳)、白水社]

Moore, G.E. (2000) *Principia Ethica*, revised edition, ed. Thomas Baldwin, Cambridge University Press. [ムーア, G. E. (2010) 『倫理学原理 — 付録：内在的価値の概念/自由意志』(泉谷周三郎・寺中平治・星野勉訳)、三和書籍]

Warnock, M. (1978). *Ethics since 1900*, Oxford University Press. [ウォーノック, M. (1979) 『二十世紀の倫理学』(保田清訳)、法律文化社]

深谷昭三 (1981) 『現象学と倫理』、晃洋書房

主観性という闘争の場 主観性が隠蔽したものはないか

加藤 皓士

この発表では「主観性 (Subjektivität)」がいかにして構成されてきたのか。そして主観性の隠れた由来について考察したい。そのさいハイデガー哲学を参照しながら、ハイデガー哲学の内実を示す中でそうしたい。ハイデガーにとって主観性が大きな問題で有り続けたのは多くの人が知っているであろう。しかしハイデガーが主観性を存在の歴史にどのように位置づけたのか、また主観性が隠蔽してきたものとは何であると考えてきたのか、その内実と理路を示した研究は管見の限りあまり存在しないように思われる。また発表者が考える道でこの問題を考えた研究はおそらくいないように思われる。

主観性が哲学にとって支配的な地位を占めていることは間違いないであろう。特に近代哲学において主観性が決定的に重要である点は疑いえない。デカルト的なコギトは思考が思考を反省する中で見出されたものであり、思考の自己根拠付である。そのようなことが可能なのはさておき、このコギトが哲学の原理として一回立てられたという事実は否定し難いであろう。カントの場合、アプリアリな総合判断を可能とするような超越論的な次元の元締めとして超越論的な統覚が見出される。そこでは認識なるものが措定されており、それを可能にするものとして主観性が考えられている。現代の言語分析の哲学、意識の現象学も基本的にはこの次元にとどまっており、この主観性という次元を本場としている。

これらの哲学に言えることは基本的には思考、もしくは認識が所与として立てられる。その上でそれを可能とするものとして、もしくはそれによって反省的に見出されたものとして、自我なるものが考えられているということである。しかしよくいわれるように認識、主観と客観の区別なるものは決して所与のものではなく、それに先立つなにか（カントの場合、要請されるものとしての物自体の触発、聖書であれば樂園からの追放）があるはずである。基本的に反省は、何かしらそのように促すものがあるはずであり、壁にぶつかって折れ曲がってしまうことで生じるものである。そしてその反省を担うものとして主観が考えられ、この主観に対するものとして客観が考えられている。しかし近代、自我の哲学はこの自我の由来については沈黙して、この結果、効果から出発して基本的にはそこから出られないままにとどまってしまっているように思われる。

すでにこの時点で冒頭に提示した問いにある程度答えてしまっているのだが、問題はその内実である。これだけではなぜ近代、自我の哲学がかくほどまでに力を持ってしまう

るのが理解できない。またハイデガーの言説に基づいて、この理路を示す必要がある。

『思索の事柄へ』収録の「思索の事柄を定めることへの問へ」で、ハイデガーは現代の思索の課題は「開け (Lichtung)」であるという。これは『存在と時間』の世界内存在とも重なり、主観・客観関係を立てる際に我々がすでに飛び越えてしまっているような、そのような次元であると考えられている。しかし主観性はこの開けを隠蔽して塞ぐものとして考えられている。そしてこの主観性が、全ての存在者がそれによって立てられているという意味で、現代における真理であるとさえ言われる。まずこの開けとはなにか、そして主観性とそれがどう関わるのかを理解する必要がある。

この立て塞ぎを起こしている原因とは何か。重要なのは死ではないのだろうか。死は我々にとって深淵であり裂け目である。この死を境目にして、『存在と時間』では本来性と非本来性の区別が生じていた。死は決定的な分岐点である。死は我々が埋没している世界が仮象であり仮の住処であることを暴くのだが、世人はこの真理を隠蔽して歪曲しようとする。その上で自己があたかも最初から有るかのように、もしくはそのような隠蔽などなかったかのように偽装する。そのような世人の自己理解（自己隠蔽）こそが主観性として結晶したのではないのだろうか。そのような推測が働く。もしそうであるならば主観性とは、それ自体が構成物であり、その正体は世人であるということになる。主観性の正体は死を隠蔽して正体をくらました世人なのではないのだろうか。そして世人による立て塞ぎの原因は死の隠蔽であり、死が主観性の支配の震源地なのではないか。このような見通しが生じる。しかしこれだけでは証拠不十分なので、テキストに即して再構成してみたい。

あらためて課題を示したい。1) 現代の思索の課題としての開けと主観性の関係性についてどうなっているのか。2) 主観性の支配の隠れた根拠（秘密）としての死とはなにか。そして死の隠蔽という出来事はどういうことか。3) またこのような問題に対してどのようにハイデガーは考えているのか。それへの応答とはなにか。

検討する主要テキストは『存在と時間』(SuZ: Martin Heidegger. Sein und Zeit. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.) と『思索の事柄へ』(Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag Tuebingen 1969 辻村公一訳、筑摩書房、昭和 48 年) 収録の「思索の事柄を定めることへの問へ」と「哲学の終末と思索の課題」である。

ハイデガーは、『存在と時間』においては、現存在が諸存在者と出会うための超越論的条件である「世界」があるということを前提としており、「世界」がいかにして形成され与えられるのかということ、すなわち世界の根源を問題とはしていなかった。しかし、1928 年夏学期講義「論理学の形而上学的な原初的諸根拠——ライプニッツから出発して」以後の、「現存在の事実的実存」の前提となる「自然の事実的な存在」を「全体における存在者 (das Seiende im Ganzen)」として主題とするメタ存在論期¹では、世界の根源が問われることになる。メタ存在論期において世界の根源は、現存在が「全体における存在者」を「超越」することの内に見出された²。存在者は、世界と関連づけられることなしには、何らかの世界内部的存在者として現存在に対して出会われることはあり得ないのであり、世界と存在者との最初の関連づけのことを、超越の概念でハイデガーは捉えようとしたのである。

ところが、ハイデガーが芸術を積極的に論じるようになる 1931 年以降では、超越については語られなくなる。それ以前では世界と「全体における存在者」は完全に区別されていたのに対して、例えば 1931 年頃から構想され 1935/36 年に複数回講演された「芸術作品の根源」では、「全体における存在者」は世界を含むものとして規定されている。ハイデガーは、芸術作品においては「全体における存在者、つまり抗争している世界と大地とが非覆蔵性の中へと到達する」³と主張する。

世界と「全体における存在者」の概念を巡るこのような変化は何を意味しているのだろうか。従来の先行研究はこうした変化を見落としてきたように思われる。中期芸術論における両概念に関する従来の先行研究は次の三つに大別できる。中期芸術論における「全体における存在者」を、① 世界ではなく大地と関連づけて解釈するもの、② 大地ではなく世界と関連づけて解釈するもの、③ 世界と大地の両方を含む概念であると解釈するものである。本稿はこのうち③を支持するが、③を含めこれまでの先行研究は、先に述べたような、世界

¹ 以下、本稿はハイデガーの思索を論じるにあたって次のような思想の時期区分を便宜的に採用する。ハイデガーが芸術を「全体における存在者」との関わりから積極的に論じた 1931 年から 1944 年頃までの時期を「中期」とし、それ以前を「前期」、前期の中でもとりわけメタ存在論が主題化される 1928 年から 1930 年を「メタ存在論期」、そして中期以降を「後期」とする。

² GA9, 158; GA26, 212; GA27, 306; GA29/30, 263.

³ GA5, 43.

と「全体における存在者」の概念を巡る変化について論じてこなかったものであり、その点で従来の研究とは異なる。

そこで本稿の目的は、ハイデガーが、現存在が何らかの世界内部的存在者と出会うための超越論的な条件である世界がいかにして形成され、与えられるのかという問題（世界の根源の問題）に、中期芸術論ではメタ存在論期とは異なる仕方アプローチしていることを示し、その意味を明らかにすることである。具体的には、中期芸術論では、「全体における存在者」が芸術作品を介して世界と大地として自ずから顕になると考えられるようになり、世界の根源が「全体における存在者」の自己産出的動向において捉えられているということ、そして、そうした中期芸術論のアプローチには、メタ存在論期とは異なり、世界の根源を主観性とは全く異なるものに求めようとする姿勢を見て取ることができるということを示す。

こうした本稿の試みの特色を先行研究の潮流との関係において示しておきたい。中期ハイデガーにおける芸術作品と世界との間の関係についての解釈は、カーンに倣って大別すると「革命的解釈」と「再帰的解釈」に分けることができる⁴。「革命的解釈」は、ガダマーらに代表されるものであり、ハイデガーにとって芸術作品は新たな世界を生み出す存在者であるとするものである。「再帰的解釈」は、カーンやドレイファスらに代表されるものであり、ハイデガーにとって芸術作品は新たな世界を生み出すのではなく、人間が世界と関わっているという事実を顕にする存在者であるとするものである。本稿が以下で行う解釈は、世界の根源の問題の観点から中期ハイデガーの芸術論を検討することを通じて、カーンによる「革命的解釈」批判を乗り越えつつ、従来とは異なる仕方「革命的解釈」が擁護可能であることを示すものである。

参考文献

ハイデガーからの引用は、Vittorio Klostermann 社の『ハイデガー全集』からとし、略号 GA の後に巻数と頁数を括弧に入れて記した。

Kern, Andrea [2003] (2013): „Der Ursprung des Kunstwerkes. Kunst und Wahrheit zwischen Stiftung und Streit“, in: Thomä, Dieter, Grosser, Florian, Meyer, Katrin, Schmid, Hans Bernhard (hrsg.), *Heidegger-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*, 2., überarbeitete und erw. Aufl., Stuttgart: Metzler, S. 133–143.

⁴ Kern [2003] (2013), 138-142.

知覚の哲学の議論において、ふつう真正な知覚とはそれに対応する外界の対象が存在するケースとして理解され、幻覚はそういった対象がそもそも存在しないケースとみなされる。しかし（一人称的観点から経験の本質を探究しようとする）現象学者であるならば、真正な知覚と幻覚という区別を、それらに対応する外界の対象およびその性質の有無に訴えて安易に説明すべきではないように思われる。少なくとも、まずは幻覚に陥るとはこのようなことであるという何かを、つまり幻覚の現象的性格を特定し、知覚との区別がつけられるかどうかを検討しなければならないだろう。

しかし幻覚の現象的性格を現象学者はどのように明らかにできるのだろうか。コウモリではない私たち人間は、コウモリであるとはこのようなことであるという何かを知りうる立場にはいない。もし現象的性格についての知識一般がこうした特徴をもつとしたら、幻覚の現象学的探求を適切に行うためには、現象学者はまず幻覚を自分自身で体験しなければならないようにみえる。しかし、実際に人為的にそのような体験を得ようとすることはさまざまな意味で困難をもたらすはずである。

以上のような方法論的な問題に対して、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』の第二部・第三章の最終節「幻覚の分析からの反証」で注意を向けている。実は、この問題は、実験心理学や神経科学、精神病理学など様々な科学的探求の成果を取り入れる『知覚の現象学』全体にかかわる方法論的問題である。

本発表の目的は、幻覚の分析を通して、メルロ＝ポンティが当該の問題に対してどのような立場をとっているのかを明確にすることである。とはいえ、この問題への回答を単に特定するだけならばとくに困難はない。すなわち、メルロ＝ポンティの立場とは、幻覚の現象学的探求において現象学者が幻覚を自分自身で体験する必要はない、というものだ。実際、当該の幻覚の分析において、そのような必要性がないことははっきりと宣言されているし、そうでなければ、そもそも『知覚の現象学』全体の試みも正当なものではなくなるだろう。したがって、私が問題にするのは、幻覚に陥る体験を必要としない現象学的探求とは何であるか。健常な現象学者が一人称的観点から分析できないようにみえる幻覚を現象学的に分析するとはどのようなことか、というものである。

本発表の構成は次のとおりである。まず『知覚の現象学』の第二部・第三章・最終節「幻覚の分析からの反証」（PhP, 385-397）から、二つの論点を取り出す。一つは、幻覚とは何か、幻覚は心的種として知覚と同じであるかどうか、という一般的な哲学的問題である。そしてもう一つ

は、現象学者が幻覚という現象を正当に扱うためには引き受けなくてはならない制約が引き起こす方法論的問題である。この二つの問題を特定してから、次に前者の問題（幻覚についての一般的な哲学的問題）に対するメルロ＝ポンティの議論の大筋とその結論を確認する。メルロ＝ポンティの考えでは、幻覚は信念と同一視することも、知覚のような感覚的な経験としても考えることはできない。Romdenh-Romluc(2009)によれば、そうした幻覚についての考察から、知覚において働いている二つの能力ないし機能（召喚力と知覚的信憑）が特定されることになる。そして、幻覚は当該の二つの機能がうまく働いていないことによって説明されるのである。この種の説明がどれくらいもっともらしいかを確認しつつ、最後にその説明が、現象学者が受け入れなくてはならない探求上の制約をどれくらい守ったうえで与えられたものであるかどうかを検討する。そうすることで、幻覚に陥る体験を必要としない現象学的探求とは何であるかを明らかにしよう。

参考文献

- PhP** : Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Éditions Gallimard, coll. tel. 1945/1999 [『知覚の現象学』(中島盛夫(訳), 法政大学出版, 1988 年)]
- Allen, Keith (2019). Merleau-Ponty and Naïve Realism. *Philosophers' Imprint* 19.
- Antich, P. (2023). *Merleau-Ponty and Contemporary Philosophy of Perception*. Routledge, NewYork, NY.
- Farkas, Katalin (2013). A sense of reality. In Fiona Macpherson & Dimitris Platchias, *Hallucination: Philosophy and Psychology*. Cambridge, MA: MIT Press. pp. 399-417.
- Jensen, Rasmus Thybo (2013). Merleau-Ponty and McDowell on the Transparency of the Mind. *International Journal of Philosophical Studies* 21 (3):470-492.
- Minkowski, Eugène (1932). *Le problème des hallucinations et le problème de l'espace*, Evolution psychiatrique.
- Overgaard, Søren (2022). Phenomenologists on Perception and Hallucination: Husserl and Merleau-Ponty. *Philosophy Compass* 17 (8):e12861.
- Quercy, P. (1930) *Études sur l'Hallucination*. 2 Vols, Alcan, Paris.
- Romdenh-Romluc, Komarine (2009). Merleau-Ponty's Account of Hallucination. *European Journal of Philosophy* 17 (1):76-90.
- Suarez, David (2022). Perception and self-awareness in Merleau-Ponty and Martin. *European Journal of Philosophy* 30 (3):1028-1040.

「雰囲気」概念の系譜学の試み

メルロ＝ポンティとシュミッツの身体現象学より

桑山裕喜子

ドイツの精神科医フベルトゥス・テレンバッハ(Hubertus Tellenbach: 1914–1994)が『味と雰囲気』(Geschmack und Atmosphäre: Medien menschlichen Elementarkontaktes (1968))にて感覚と情動論における「雰囲気」の持つ役割を強調し始めたのは、1968 年であった。その翌年、同じくドイツにて<雰囲気の現象学者>として知られるヘルマン・シュミッツ(Hermann Schmitz: 1928–2021)は、『哲学体系 III-2 感情空間』(System der Philosophie III-2: Der Gefühlsraum) (Schmitz 1969)を刊行し、その体系内における「雰囲気」概念を自身の身体・空間・感情の現象学の術語として定着させた。テレンバッハにおいても、シュミッツにおいても、それぞれ異なった意味合いで「雰囲気」という概念が使われているものの、共通するのは、主体の心身体を覆いながら包み込む<何か>について、ハイデガーの「気分」や「情態性」概念の指摘を踏まえた上でのさらなる分析と反省が開かれた点にある。中でも、シュミッツ現象学において術語化された「雰囲気」概念はのちに、ゲルノート・ベーム(Gernot Böhme: 1937–2022)やトニーノ・グリッフェロ(Tonino Griffero: 1958–)を中心に、主に感覚・感性学としての美学の分野において、いわば脱近世的認識論の試みの一環としてさらなる発展を遂げている(Böhme 2001, 2017; Griffero 2014, 2017)。しかし、現象学の分野内に絞るならば、この「雰囲気」という概念は、シュミッツによる導入以前にも、例えばモーリス・メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』をはじめとして、少なからず使用していた用語でもある。

メルロ＝ポンティが「雰囲気」という言葉を使う場合、それは術語としてというよりも、むしろ、一般にその当時の日常語として既に定着していたと思われる l'atmosphère の語用を思わせる。例えば、『知覚の現象学』第一部(「身体」)五章「性的存在としての身体」においては、「性是一个の雰囲気として、たえず人間生活に現前している」(Merleau-Ponty 1945: 196)と表現されたり、「われわれの全生活が性的雰囲気を呼吸していながら、しかもそれでいて<純粋に性的な>意識内容と全然そうでない意識内容とを、一つとしてふり分けることができない」(201)とまとめられたりしている。同書第二部(「知覚世界」)三章「物と自然的世界」においては、知覚を支える光の分析に際して、「あらゆる色の手前に位置する」と捉えられる「光」について、主体の身体はいわばその「支配的な雰囲気」の中に「生き始める」ことを通して、(その光の中にある)ものの色を認識できるようになっていく、

といった形で、ある種、光と雰囲気的なものが並行づけて考えられてもいる(359)。これは、「雰囲気」を自身の思索体系において「準物体」(Halbding) (いわゆる物体でも、いわゆる非物体でもなく、感覚される限りにおいてその存在が確かとなるもの) として論じているシュミッツの「光」の捉え方を部分的にはあるが、支える論となっていると言える(Schmitz 1978=2019: 116–139; 梶谷 2002: 221)。

自身の現象学を「新現象学」(Neue Phänomenologie)と呼び、またそれによっても、ドイツをはじめ各地でその立ち位置を不安定なものとさせるに至ったシュミッツ現象学は、いくつかの例外を除き、フッサールに端を発する現象学の水脈においては全くと言っても過言でないほどに、研究対象として扱われない傾向にある。そのような中で、精神病理学者、精神科医、そして哲学者としても活躍するトマス・フックス (Thomas Fuchs: 1958–) の「情動の現象学」に見られるように、メルロ＝ポンティとシュミッツの両者の哲学的考察を踏まえた上で「雰囲気」概念を使いながら情動論を展開する哲学者もいる(Fuchs 2013, 2024)。このような情動論の展開を踏まえながら本発表では、シュミッツが自身の『哲学体系』を通して「哲学に導入した」とする「雰囲気」概念(Schmitz 2014: 10)の系譜学的考察の試みとして、メルロ＝ポンティの現象学における「雰囲気」概念の役割を分析し、両者の論じる身体、情動、雰囲気の相違点を明らかにしていく。結果として、シュミッツをはじめ、その他の現象学者、美学者がそれぞれに今日論じている「雰囲気」という言葉でもって表されるさまざまな現象が、日本国内の現象学の議論においても研究対象として扱われる可能性を開くことが目標である。

参考文献 (抜粋) :

- Böhme, Gernot. 2017. *Atmosphären: Essays zur neuen Ästhetik*. Berlin: Suhrkamp.
- _____. 2001. *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Fink.
- Fuchs, Thomas. 2024. *Verkörperte Gefühle: Zur Phänomenologie von Affektivität und Interaffektivität*. Berlin: Suhrkamp.
- Griffero, Tonino. 2014. *Atmospheres. Aesthetics of Emotional Space*. Tr. by Sarah de Sanctis. Surrey/Burlington: Ashgate.
- _____. 2017. *Quasi-Things. The Paradigm of Atmospheres*. Tr. by Sarah de Sanctis. Albany: State University of New York.

- Schmitz, Hermann. 1969. System der Philosophie, III-2. Der Gefühlsraum. Bonn: Bouvier.
- _____. 1989. System der Philosophie, III-5. Die Wahrnehmung. Freiburg/München: Karl-Alber.
- _____. 2014. Atmosphären. Freiburg/Munich: Karl-Alber.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.
- モーリス・メルロ＝ポンティ『知覚の現象学 1・2』竹内芳郎・小木貞孝・木田元・宮本忠雄訳 みすず書房 1974 年。

本発表の目的は、エドムント・フッサールの時間論における自己意識の位置づけと意義を明らかにすることである。特に本発表で着目するのは、1904/05年の講義をもとにした初期時間論『内的時間意識の現象学』（以下『時間講義』）と、中期時間論を代表する1917年の『ベルナウ草稿』との相違である。よく知られているように、フッサールは『時間講義』において、メロディのような流れる対象を捉えるために、把持、原印象、予持という作用を導入した。すなわち、原印象とは現在聞かれている音を捉える作用であるが、それとともに私たちは把持によって鳴り止んだ音を、また予持によってこれから鳴るであろう音を捉えているのである。フッサールは、時間的に流れ去る対象が、こうした把持－原印象－予持という構造によって構成されて知覚されるとみなした。しかしながら、フッサールは対象だけでなく、対象を構成する意識それ自体の構成という問題圏にも足を踏み入れている。彼によれば、把持には二重の方向性があり、一方ではメロディのような対象に向かい、他方では把持する意識そのものへ向かっている。後者の方向性の把持によって、意識は対象を構成するとともに、それ自体を時間的に流れる意識流という形で構成するのである。

だが当然、ここには問題が含まれている。『時間講義』のフッサールは、原印象の位相を把持の位相の源泉点と捉えていた。つまり、把持は原印象に後続するものであり、対応する原印象がなければ把持も存在しないとみなされていたのである。だとすれば、意識それ自体へ向かう第二の方向の把持にも対応する原印象がなければならないだろう。『時間講義』において、フッサールはそのような意識を特に「原意識（Urbewußtsein）」と呼び、意識がみずからによって即時的に意識されるという構造を認めている。しかし、『時間講義』が収められた全集10巻に収録された草稿Nr.54の中で、フッサールはこの見解に疑問を呈しているようにも思われる。そこで彼は、把持が二重の方向性を持つと論じた箇所続けて、「流れの顕在的な瞬間位相に目を向けるとすれば〔…〕必然的に「無意識的な」意識であるような究極的な意識を想定するか否かということ、真剣に考えねばならないだろう」（HuaX, 382）と述べる。つまり、過ぎ去ったものとして把持されるだけでなく、意識が原印象的にも捉えられているかということについては、さらなる考察が要求されるのである。

こうした原印象の無意識的な性格、すなわち意識は把持によって事後的に（あるいは予持によって事前に）意識されるのみであるという可能性は、1917年の『ベルナウ草稿』において詳細に論じられる。特に全集10巻で提起された無意識の問題は『ベルナウ草稿』の

Nr.10 の主題となる。

また『ベルナウ草稿』において、フッサールは原印象の源泉としての性格にも多くの留保をつけることになる。Nr.1 において、原印象は把持と予持の「限界点 (Grenzpunkt)」とみなされるようになり、積極的な性格づけを失う。そこでフッサールは、原印象を予持の充実と規定し、意識の現在はずねに以前の予持に依拠することでしか捉えられないものとなる。すなわち、原印象が成り立つということは、現在において以前の予持を把持しており、その把持された予持が充実されるということなのである。このようにして、フッサールは原印象を把持と予持なしでは規定されないプロセスとして捉えた。ここで、原印象が把持(と予持)の源泉として独立でも存在しうるかのような印象を与えた『時間講義』とは、まったく異なるあり方が提示されていることは明らかであろう。

ところで、このように現在の意識を把持と予持に依拠することでしか捉えられないという見解は、ジャック・デリダによるフッサール解釈に接近する。デリダによれば、フッサールは『論理学研究』や『時間講義』において現在的な自己意識という構造を固持していたにもかかわらず、そこでは同時にこうした自己への現前を脅かすような構造を見出すことができる。『声と現象』において、デリダは伸び広がる現在における原印象と把持の必然的な絡み合いに着目し、現在がつねに不在の過去に侵蝕されている可能性を示唆した。またマーティン・ヘグルンドは著書『ラディカル無神論』において、このようなデリダの解釈に沿って『時間講義』の二重の把持に着目し、自己意識の事後性についての精緻な議論を展開している。だがすでに述べたように、フッサールは出版された『時間講義』では原意識を導入し、即時的な自己意識を認めていた。それゆえ、以上のようなデリダやヘグルンドのフッサール解釈は、『ベルナウ草稿』における時間論により適したものであるように思われる。

したがって本発表では、『時間講義』から『ベルナウ草稿』に至るフッサールの思索の変遷を明らかにするとともに、後者の時間論がデリダ的な立場に接近していることを示すことを試みる。

参考文献

Husserl, E(1966), Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, ed. Boehm Rudolf, Nijhoff, Den Haag. [HuaX]

エディット・シュタイン (Edith Stein, 1891-1942) は、エトムント・フッサールの助手時代 (1916-1918 年) に、教授資格論文として提出する予定であった『心理学と精神科学の哲学的基礎付けに関する寄与』(ESGA6:1918-1922) の第二部『個人と共同体“Individuum und Gemeinschaft”』を執筆し、「共同体験 (Gemeinschaftserlebnis)」という個人の体験には還元されない、個人が共同体の成員としてのみ有しているような特有の体験構造について記述している。これまでシュタインの共同体論に関する研究では、フェルディナント・テンニース (Ferdinand Tönnies, 1855-1936) の『共同体と利益社会』における「共同体 (Gemeinschaft)」と「利益社会 (Gesellschaft)」の区別化や、マックス・シェラー (Max Scheler, 1874-1928) の『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』および『同情の本質と諸形式』における「生活共同体 (Lebensgemeinschaft)」という社会形成論の批判的受容という視点から解釈されてきた。

ただし、共同体験の構成という生活共同体に生きる成員としての人間的生の構成に焦点を当てるならば、シュタインの共同体論の背景となっているのは、彼女が 1918 年に編集していたフッサールの『イデー II』(HuaBd.IV) における複数の主観 (私—あなた) としての間主観性かつ、共同精神および歴史的世界 (精神的世界) における人間の意志伝達による共同性 (民族、文化、国家等々) に関する議論であるように思われる。このような共同体の形成および共同体験の構成に関するフッサールとシュタインはどのような点で符合しており、そこから両者の議論がどのように区別されるのかを見ていきたい。『イデー II』におけるフッサールの共同体の構成とは、私としてのひとつの主観が他者 (あなた) としての別の主観に結び付けられることによって可能になる。その他者は単なる対象としてではなく、ひとつの人格としての精神を持った他者 (あなた) であり、社会的かつ伝達 (コミュニケーション) 的な世界において、共同体は複数の主観 (私—他者としてのあなた) が相互に共同的な働きを遂行することによって可能になる。『イデー II』では、共同体の構成契機を、1) 「感情移入の共同体」としての付帯的現前化、および 2) 他者を経験して、相互理解と合意によって社会性を構成する「伝達の共同体」として捉えている。それに対して、シュタインにとって共同体験は、私とあなたが素朴に開示されており、相互に自分自身の生活を規定するような集団体験であり、このような共同体験によって複数の主観 (私—あなた) が素朴に開示されている場を共同体 (我々) の本質的な特徴とみなしている。たとえば、シュタイン

が共同体験の具体例として取り上げているのは、「部隊の指揮官の死に対する隊員たちの悲しみ」の事例である。その場合に、「私は部隊の成員として悲しみ、部隊も私の中で悲しむ」というように、私が感じている悲しみはあくまでも部隊の成員として感じる悲しみであり、各隊員が所属している部隊は隊員としての私の悲しみの中で現れる。共同体験とは、我々の体験が個人としての私に代わって主観の体験となるような特異な体験構造を持ち、個人としての私を超えて、共同体に所属する私から他者としてのあなたへの素朴な開示性をもたらすような超個人的な体験である。シュタインは、共同体験を解釈する際に、フッサールの意識、意識流、体験流という術語を使用しており、感情移入や伝達という間主観性の議論を暗示させながらも、そこからシュタインは独自の共同体験の構成によって共同体が形成されていると考えられるように思われる。

こうして本発表では、フッサールの『イデーニ II』の影響下で、シュタインがどのように独自の視点で、共同体の形成および共同体験の構成を記述したのかを明らかにしたい。1)個人の体験と共同体験の構成の相違点について着目し、個人の体験における純粹自我と共同体験における共同主観を構成する意識、意識流、体験流を区別してみたい。しかし、共同体験の構成には、意識という構成要素だけではなく、2)人間的人格のより深層である「心的なもの (Psyche)」および「精神 (Geist)」という構成要素において複数の主観を共同体として結び付ける「生命力 (Lebenskraft)」という源泉が必要不可欠となる。シュタインは、個人を基礎づける生命力と共同体を基礎づける生命力との関係を強調し、個人から共同体への形成経路をたどっている。

共同体の形成および共同体験の構成に関して、フッサールとシュタインの見解は、1)意識、意識流と 2)心的なもの、精神の源泉となる生命力の位相によって異なっているのではないかという視座を持って議論を展開したい。更に、3)シュタインの共同体験の独自性に着目するならば、個人が或る生活共同体に参加することで生起してくる「共存(Zusammenleben)」および連帯感を伴った共同体験の人格形成に焦点を当てる必要がある。共同体験は、博士論文『感情移入の問題について』(ESGA5:1917)の第四章「精神的人格としての感情移入」における「感情移入 (Einfühlung)」や、「一体感 (Einsfühlung)」における集団体験、および『国家研究』(ESGA7:1925)における家族、国家における精神的人格の形成との連関において解釈しなければならない。共同体の形成および共同体験の構成の源泉となる生命力の所在を明らかにすることで、シュタインの共同体験の現象学の特異性を示すことになるよう

意識のハードプロブレムに対する新仮説

—恒常性・外部刺激・神経回路による三要素モデルの提唱

中野実花

今回発表するのは、「意識とはどういう風にできているのか？」という疑問についての仮説であり、意識のハードプロブレムに対して、挑戦的な解体を行うことを目的とする。

本仮説は、以下のことを前提とする。

- ①意識の構造は、人間と動物の間に違いがない。どちらも同じ構造で成り立っている。
- ②意識は魂という形而上学上のものを前提としない。全ては身体の働きで説明可能である。
- ③フッサールとは関係がない。

本仮説は、意識や感情といった現象を、主観的体験の一次性から捉えるという点で、現象学的な問題関心と通底する。

その前提を踏まえた上で、本仮説では、「意識は『恒常性』『外部刺激』『神経回路』の三つが、一つの存在に同時に存在する時、自動的に備わるものである」と提唱したい。

恒常性とは、生物が自身の内的状態を維持するための機能のことである。エネルギー維持のために動物が食料を食べたり、植物が光合成をするような機能のことである。私はこれを欲求の源泉だと考えており、「意識」に強い影響を与えていると考えている。

「外的刺激」とは、様々な感覚機関から得られる情報や刺激のことである。我々は光を眼球を通して認識しているし、音を耳を通して認識している。それらを総称して「外的刺激」と呼んでいる。

余談だが、当然ながらこれは生物によって異なるものである。ハチドリは紫外線が見えるし、犬は嗅覚が人よりずっと鋭い。この要素は生物の身体的機能に大きく関わっていると考えている。

最後に、「神経回路」とは、判断を行うための器官である。例えば、カブトムシが外部刺激により、甘い匂いを感知したとしたら、「ご飯だ！」と思って寄って行ったり、大きな音を出す未知なるものに遭遇したら、「敵だ！」と思って逃げて行ったりするだろう。そういった判断をする役割を神経回路は担っているし、その判断に応じて、四肢や羽に動くように指令を出すのも、神経回路の役割である。

以上三つの要素が互いに影響し合って、「意識」というものを形成していると私は考える。つまり「外部刺激」が外界を知覚し、「神経回路」が刺激に対して反応し、「恒常性」がその

刺激を価値づけるのだ。

これら三つは三位一体であり、どれ一つ欠けても意識があるとは見做せない。そのため、どんなに程度に差があるとしても、カブトムシと人間、ペンギンなんかは皆「意識がある」動物だし、植物や細菌、クラゲなどの神経回路を持たない生き物は「意識がない」生き物である。

意識の話をする上で欠かせない、「主体的体験」について述べさせてもらおう。私は主体的体験は、意識よりもさらに原始的な存在だと考え、「恒常性」と「外部刺激」さえあれば成立するものと考えている。

何故なら、恒常性には必ず感情が備わっていて、感情と外部刺激、及びそれに反応するのは、直感的に考えて「主体的体験を持つ」と見做すべきなのでは？と考えているからである。

恒常性には必ず感情が備わっているという話について。まず、人間に備わっているのは「感情が神経回路によって複雑化された『複雑な感情』である」と言いたい。

「複雑な感情」の話をする前に、まずは単純な「感情」についての定義をしよう。私は感情を「恒常性の反応」と定義させてもらおう。本発表では、従来の「感情＝内面的な心理状態」という前提を退け、「感情＝恒常性の行動的・反応的表出」と定義し直す。この定義は、行動と感情の二元論を否定し、むしろ一体として捉える立場である。

つまり、飴を美味しいと感じることは勿論、熱いものに触れて手を引っ込める熱反射なども、私の定義では感情に含まれる。

熱反射を感情に含むあたり、一般的に考えられる感情の定義とはずれが生じているだろう。そのあたり説明する。

まず熱反射は、当たり前だが「手を引っ込める」という「行動」を伴う。更に言えば、「熱い」という不快の「感情」も伴う。そしてこの「感情」は感情だが、「行動」は感情ではない、というのが、一般的に言われているところだと思う。そして、この「行動」を起こしているのは脳ではない、というのが、様々な研究の結果わかっている。

一旦話を飛ばそう。恒常性は脳や神経回路にはない、という話だ。これは脳や神経回路を持たない植物にも、恒常性が存在することから確かであり、恒常性の在処を脳だけに求めるアプローチは、少なくとも間違っていると言える。

では恒常性はどこにあるのか？答えは「わからないが、身体のどこか」という答えになる。で話を戻すと、「身体のどこかから滲む恒常性の反応を、全て『感情』と定義してしまおう」

という話なのである。

この定義だと、人間が感じている感情と熱反射を一括りにすることには、抵抗を感じるかもしれないし、そもそも「感情は脳の反応だから、神経回路じゃないの？」と考える人もいるかもしれない。

だがこの定義なら、「植物が虫に食われた時に起きる防衛反応は感情である」と定義づけられるのだ。「虫に食われた時に不快だから防衛反応を起こしているのか」ではなく「防衛反応そのものが感情であり、それは快か不快かで言えば不快だろう」と定義づけられるのだ。

この定義の何が革新的かって、「感情は恒常性の反応であるため、感情の伴わない恒常性はある得ない」なんだ。」

つまり、感情は意識の基盤であり、感情なき意識はあり得ない、ということになる。

ということで、恒常性のある者には感情が備わっているため、植物や細菌にも、主体的体験は備わっている、と私は考えている。

本発表はデリダの主著『声と現象』(1967)について、とりわけその「序論」における明示的な/暗黙裡のオイゲン・フィンク(1905-1975)への参照を検討することで、現象学の根本概念である「現象学的還元」に対するこの著作の解釈の内実と理論的意義を明らかにし、この著作を現象学の問題史の中に再度位置付け直すことを試みるものである。

メルロ=ポンティ晩年のフッサール論「哲学者とその影」(1959)の表現を借りれば、若き現象学者としてデリダがキャリアを開始した20世紀後半フランスにおけるフッサール受容の眼目のひとつは、フッサール現象学が十分に主題化しなかったその「影 Ombre」を論じることで、現象学を更に拡張することにあつた、ということができる。ところでフッサールの高弟オイゲン・フィンクは、既にメルロ=ポンティの論考の2年前に「フッサールの現象学における操作的概念について」(1957)において、この「影」を指摘していた。デリダは1963年の講義においてこの論文や他のフィンクの議論を参照しているが(ex. Derrida2024, 148)、こうした背景を踏まえて『声と現象』を、とりわけその「序論」をみる時、そこでデリダが明示的にフィンクを名指しつつ「超越論的言語の問題」について、あるいは暗黙的に「傍観者」のようなフィンク的語彙を用いて議論を展開していることは注目に値する。この参照は、デリダの立論においてフィンクの仕事が重要な位置を占めていたことを示唆している。

フッサールの「影」の位相として『イデーニイ』から「身体性」という主題を取り出したメルロ=ポンティとは異なり、フィンクにとってフッサールの「影」とはその方法論、すなわち「現象学的還元」の問題にかかわるものであつた。そして『声と現象』においてもまた、フィンクが参照される「序論」において問題となっていたのは「現象学還元」の主題であつたことを想起する必要がある。『声と現象』あるいは前期デリダにおけるフィンクの寄与分、そして当時の現象学の文脈における『声と現象』の位置付けを適切に理解するには、この著作全体からみても特異な位置付けを有するこの「序論」の詳細な検討が要求されるだろう。

しかしながら、従来デリダの現象学解釈におけるフィンクの寄与を論じるにあたっては、直接的な言及がなされる「超越論的言語」の問題へと議論の焦点が当てられる傾向があり、コーパスとしてはむしろ『幾何学的の起源』「序説」(1962)が中心的なものとなってきた(Lawlor2002, Kates2005)。近年「序説」のフィンク解釈から『声と現象』を理解する研究

（長坂 2012）や、「素朴さ」のようなフィンク現象学の中心的主題との関係からデリダの現象学受容を再検討する研究（小川 2023）もなされつつあるが、いまだ『声と現象』における現象学的還元論の構造や「傍観者」の主題をフィンクとの関係から議論の中心的な主題とし、それを包括的に論じるものは見当たらない。

こうした背景から本発表では『声と現象』「序論」における「現象学的還元」という主題について、特にそれを明示的な/暗黙裡のふたつのフィンク受容から検討する。まず第 1 節では、デリダが「序論」で明示的に論じるフィンク由来の第一の論点、すなわち「超越論的言語」の主題について、フィンク「今日の批判におけるエトムント・フッサールの現象学的哲学」（1933）を中心にその概要を確認した後、この主題を巡るデリダの主張について、特に「序説」を含めた前後の著作との関係から明らかにする。第 2 節では、デリダが「序論」で暗示的に論じるフィンク由来の第二の論点、すなわち「傍観者」の主題について「操作」論文を中心にその概要を確認した後、この主題を「隠喩」を巡るものとして読み替えるデリダの戦略を指摘する。最後に第 3 節では「序論」において両者の議論がどのように絡み合っているのかを確認した上で、より広く『声と現象』全体におけるこの議論の存在意義、そして現象学の潮流の中の一論説としての意義を明らかにする。この作業を通じて、デリダがフィンクから引き受けた遺産の内実、およびそれを超えるデリダの議論の独自性を解明すると共に、『声と現象』におけるその位置付けと、その現象学としての意義を明らかにすることが本発表の目的となる。

Derrida, Jacques. 1962. L' origine de la géométrie d' Edmund Husserl, traduction et introduction, PUF.

Derrida, Jacques . 2024. Du même à l'autre :Deux cours sur Husserl, 1963, Seuil.

Lawlor, Leonald. 2002. Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology, Indiana University Press.

Kates, Joshua. 2005. Essential History: Jacques Derrida and the Development of Deconstruction, Northwestern University Press.

小川歩人 2023「初期デリダにおける「素朴さ」の主題 —オイゲン・フィンクによるフッサール解釈との比較から—」『現象学年報』39:57-70.

長坂真澄 2012「不可能性の可能性——デリダのフッサール読解から浮かび上がる信の概念——」『フランス哲学・思想研究』17:161-169.

テクノロジーが浸透した現代においても、宗教的・神話的な出来事は我々の生活のなかでしばしば現れる。こうした現象を哲学的に考察することは、人間存在を理解する上で不可欠である。人類学は長年にわたり、神や霊的存在との交渉を含む実践を民族誌として蓄積してきた。例えばトーマス・チョルダッシュ（Thomas Csordas）は、カリスマ派カトリックによる「癒し」の儀礼が悪霊を祓い、病いや苦痛を緩和する治療的機能を持つことを示している（Csordas, 1994）。本発表では、このような霊的（spiritual）意味を伴う出来事を神話的現象と呼ぶ。すなわち、言語によって伝承された神話そのものに限らず、聖霊や呪術などと関わる行為によって生起する出来事を指す。

神話的現象は、机が目の前にある、手を離した物が落下する、といった自然現象としばしば区別される。神や霊を直接見たり、触ったりすることはできない。そのため、合理主義的観点では、非実在的な心的事象として認知上の錯誤に還元されがちである。

しかし、20 世紀フランスの現象学者モーリス・メルロ＝ポンティ（Maurice Merleau-Ponty）は、神話的現象を単なる錯誤として退けたり、その経験の妥当性を過小評価したりする態度を批判する。客観的分析によって神話的現象を合理化してしまうと、その経験の本性を適切に捉えることができないからである。主著『知覚の現象学』（1945 年）で人類学的研究を取り上げながら、メルロ＝ポンティは神話的現象を現象学に記述することで、生きられた世界のうちに位置づけた。彼にとって現象学は、神話的現象に固有の妥当性を明らかにする方法なのである。

では『知覚の現象学』において神話的現象はどのような現象学的身分と構造をもっているのか。本発表では、メルロ＝ポンティが同書で展開する知覚と幻覚の区別を手がかりに考察する。というのも、彼によれば、「神話と同様に幻覚を作りだすものは、生きられた空間の収縮であり、我々の身体の中に諸事物が根づくことであり、対象の目眩がするような近さ、人間と世界との連帯性である」（Merleau-Ponty 1945, 337）からである。ただし、ここで彼は、幻覚がもつ経験としての価値を貶めず、それを経験する主体の側から幻覚の特徴を捉えようとしていることに注意を払わなければならない。幻覚は単なる認知的錯誤でもなければ、生理学的基盤に由来する感覚異常へと還元することもできない。メルロ＝ポンティによれば、幻覚は、世界と交流するための媒体である身体が、世界との関わり方を変形させたこ

とで生じる「準実在性 (quasi-réalité)」(Merleau-Ponty 1945, 337) の経験である。準実在性とは、世界の一部として実在していなくとも、主体にとっては生き生きと現前しているという、主題化された対象の現れ方を意味する。

この幻覚に関する現象学的議論を踏まえれば、神話的現象と幻覚を同型的に捉えることは神話的現象を貶めているわけではなく、むしろ、生きられた世界における知覚的经验の一つとして捉えていることがわかる。我々の知覚経験には、霊的意味を含む情動的なリズムがあり、感性的経験と同様に主体に対して生き生きと現前している。メルロ＝ポンティは、幻覚の現象学的考察を通じて、神話的現象も準実在性の経験の一つとして積極的に捉え直している。

しかし、メルロ＝ポンティは神話を幻覚と同一視しているわけではない点にも考慮に入れなければならない。両者は基本的な現象学的構造を共有しているものの、異なる種類の経験である。メルロ＝ポンティによれば、「神話的意識は、可能的なもろもろの客観化の地平に向かって開かれている」(Merleau-Ponty 1945, 338)。本発表は、これに関連する記述を手がかりに、神話的現象と幻覚を分ける要素として集合的側面を提示する。

本発表の構成は以下の通りである。(1)『知覚の現象学』第二部における神話的現象の記述を跡づけ、神話的現象と幻覚の同型性を確認する。(2)メルロ＝ポンティの知覚論に基づき、主題化された知覚と幻覚を区別する現象学的条件を明確にする。(3)神話的現象が準実在性を幻覚と共有しながら、独自の特徴づけを受けている点を示し、『知覚の現象学』における知覚／幻覚の区別に関する先行研究(Romdenh-Romluc, 2009)を批判的に検討する。最終的には、神話的現象を知覚経験として正当に位置づけるには、知覚／幻覚だけでなく、普遍的／集合的／私的という指標を導入する必要があることを主張する。

文献表

Csordas, Thomas J. (1994) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press.

Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard.

Romdenh-Romluc, Komarine (2009) Merleau-Ponty's Account of Hallucination, in *European Journal of Philosophy*, 17 (1), 76-90. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2007.00277.x>

本発表は、小松原織香の『当事者は嘘をつく』(2022)を〈こと〉と〈もの〉の観点から読解するなかで、ホントとウソ(真理と非真理)という二分法に晒されるものがたりの言葉(ことば)をどのように受け取ることができるのかという問題に一つの見方を示すことを目指す。あなたが何かを言葉(ことば)でかたるとき、たえず(内面化された常識や規範に促されつつ)どこかで理性的にかたろうとするだろう。つまり、自分がかたる言葉が論理的に整合的(consistent/coherent)となるよう、不整合がないように語ろうとする。不整合を指摘されれば、不整合がないように語りなおそうとするだろう。あるいは、自分の言葉が事実と合致(adaequatio)をするようにかたろうとするだろう。もし事実と合致していないと指摘されたなら、本当の事実を提示し直すか、さもなければ自分の言葉を撤回したりすることになるかもしれない。整合性や合致ではなく、非・覆蔵性($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$)における真なる言葉(まこと)という(存在論的)真理を目指すという向きもあるかもしれない。しかしながら、小松原がかたるものがたりは、どれだけ本当のことをかたろうとしても、自分が嘘をついているのではないかという疑念から逃れられないという事態である。では翻って、そのようなかたられた言葉を読み、聴く者の仕事は、言葉が整合的になるよう並べ替え、添削することだろうか。事実を探り直し、あるいは事柄を定義し、定義に照らしてかたられた言葉との合致を判断し、真偽の判断を下すことだろうか。それも無意味ではないだろう。しかし、ものがたりがかたる〈もの〉が、真理と非真理の二元的な理(ことわり)で割り切ることできない〈もの〉だとすれば、どうだろうか。もっぱら言葉の論理的整合性、無矛盾性に価値ありとし、それさえあればよしとし、それをこそ目指し、〈もの〉でもあるはずの言葉を〈こと〉へと切り詰めるなら、その平板化した合理性の下に、ものがたりがかたるものは隠れ、あるはずのないもの、あるべきではないものとして、覆い隠され、度外視され、忘却されるのかもしれない。だが逆に〈もの〉を顧慮するならば、ものがたりがかたる言葉は、厳格な整合性・無矛盾性への囚われなしに、ポリフォニックな響き合いの内に聴きとることができるようになるのかもしれない。

現在のところ予定している考察の手順はつぎのとおりである。まず(1)どのようなものが嘘と呼ばれ、誰が嘘をつくのかを確認する。つぎに(2)真理と非真理の単純な二分法に回収され切らないものがたりの真理と非真理の意味を探る。最後に(3)〈こと〉には回収

され切らない、ものがたりがかたる〈もの〉が示唆する射程を遠望してみたい。

あらかじめ言っておくと、『当事者は嘘をつく』は、性暴力被害者としての小松原自身の「物語」(小松原 2022:2) だと言われるが、正確には、彼女がこれまで様々にその「物語」を語ってきた自身をかたる反省的な「物語」だと言える。実際、本書の意図は、その「物語」を通してナラティヴ・アプローチを実地に解説することにあるという(Cf.小松原 2022:202-3)。だが本発表は、この意図とは別に、「物語」の(手で触れ、目で見、読むことができる)言葉そのものに着目して解釈を遂行する。そうした事情もあって、解釈はややもすると小松原が意図した〈こと〉から逸脱し、彼女が意図しなかった〈こと〉をかたるだろう。その意味で、これは、彼女の意に沿わないものとなるかもしれない。だが、本発表は、厳密に定義された概念やカテゴリーや理論のように常に同一的な意味を伝達するよう調整された(解釈等々の余地がない、融通が利かない)〈こと〉(ことわり)ではなく、彼女の意図や意識と相関的な〈こと〉には必ずしもとらわれない、「物語」の言葉そのものに依拠しようとするのであり、発表者がこの「物語」を取り上げる余地もそこにありうるのだと願いたい。

なお参考のために研究史的な文脈にも触れておくと、〈こと〉と〈もの〉の哲学的考察は、ハイデガーの『存在と時間』(1927)を背景とした和辻哲郎の「日本語と哲学の問題」(1928年、1935年加筆修正)から始まり、廣松渉、木村敏等々が論じてきたところだが、これらの論者が基本的に〈こと〉を優位におくのに対して、本発表は、むしろ〈もの〉を中心に据える立場にある。とはいえ、本発表は、これら日本の哲学史的・研究史的な文脈に論及する予定はいまのところない。

『イデーⅠ』での現実性問題に関する分析は静態的・記述的現象学に属するのか

佐藤 大介

フッサールは1921年の草稿の中で、自身の現象学には静態的・記述的現象学と発生的・説明的現象学との区別があると論じている。簡潔に言えば、ここでの静態的・記述的現象学とは、すでに出来上がった意識体験を分析の主題とし、その本質的構造を記述するものであり、また、発生的・説明的現象学とは、意識体験が出来上がっていく過程を分析の主題とし、そこでの動的な意識連関を説明するものである。

上の区別を踏まえて、ケルンらの古典的な研究では、『イデーⅠ』（1913年）での議論が静態的・記述的現象学に属すると論じられている。その研究によると、フッサールは発生的・説明的現象学を1917年から1921年にかけて構想し、フッサール現象学はその時期を転換期として静態的現象学から発生的現象学へと移行したのであり、したがって『イデーⅠ』の議論は静態的・記述的現象学に属することになる（cf. Kern et al. [1989, 1, 181]）。こうした解釈は、フッサール研究において長らく標準的なものとして受け入れられてきた。

しかし、その後のフッサール研究の成果を鑑みれば、上の古典的解釈は見直されるべきであろう。その後のフッサール研究では、フッサールが発生的・説明的現象学を構想した時期は『イデーⅠ』以前であることが、浮き彫りにされてきた（cf. 榊原 [2009, 232-236]、ブルジンスカ [2022, 130]）。これを踏まえれば、上の古典的解釈のように1917年以前のフッサール現象学を総じて静態的・記述的現象学に帰属させることには、疑念が生じてくる。

そこで本発表では、『イデーⅠ』第四篇で展開された、現実性問題に関する議論に特に焦点を当て、そこでの分析が総じて静態的・記述的現象学に属するのかどうかを検討する。この現実性問題とは、簡潔に言えば、ものごとが現実的に存在することはどのような根拠のもとで正当化されるのか、という問題である。この問題に対する応答としてフッサールは、現実的に存在することと理性的に証示されることが等価的な相関関係にあると考えたうえで、その理性的証示をなす意識体験がどのようなものかについて、意識体験の動的連関を考慮に入れて分析している。ここには、静態的・記述的現象学に属さない分析が含まれているのではないだろうか。こうした検討は、これまでにそれほど十分に行われておらず、フッサール現象学の体系をより明瞭にするものとして期待できよう。

本発表では上の検討を、次の手順で進める。

まず、静態的現象学と発生的現象学とが意識体験の扱い方によって区別されていること

を確認する。意識体験を反省的に分析するにあたって、静態的現象学では、意識体験の動的な過程は考慮されず、意識体験はいわば静止した現象として主題化される。すなわち意識体験は、或るひとまとまりの時間的に限定された幅において、すでに出来上がったものとして扱われる。これに対して発生的現象学では、そのつどの意識体験が過去や未来の意識体験と連関をもつことが考慮され、意識体験はいわば動的な現象として主題化される。すなわち意識体験は、歴史をもって生成するものとして扱われる。

次に、記述的現象学と説明的現象学とが分析の仕方によって区別されていることを確認し、そのうえで、「説明」という仕方に踏み込んだ解釈を与える。記述的現象学では、意識体験が「どのような」ものが問われ、その本質構造が記述される。これに対して説明的現象学では、意識の働きが「なぜ」そのように働いたのかが反省的に問われ、その理由が説明される。この説明的現象学において重要な役割を果たすものが、「動機づけ」である。フッサールにおける「動機づけ」とは、意識連関において成り立つ「理由 - 帰結 (Weil-So)」の関係である。どんな意識の働きに対しても、「なぜそのように意識したのか」と反省的に問いうるのであり、この問いに答えることで、その或る意識の働きを帰結させるように動機づけた何かしらの意識の働きが、理由として引き出される。こうした「理由 - 帰結」の関係は、時間的に前後する意識体験の関係としても、同じ今における意識体験同士の関係としても、適用されうる。

そして上述のことを踏まえたうえで、現実性問題での議論にどのような分析が含まれているのかについて精査する。その議論においてフッサールは、机やコップのような現実的な事物を証示する理性意識の特徴として、対象がありありと現れ出ていることによる動機づけ、および、経験の調和的な進行を析出している。こうした分析は、ここまでで確認したことに照らせば、発生的分析や説明的分析が含まれているのではないだろうか。これが本発表の主要な論点となる。

主要文献

Bernet, Rudolf / Kern, Iso / Marbach, Eduard [1989]: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, (1.Aufl., 1989. 2. Aufl., 1996.) Felix Meiner Verlage.

Brudzińska, Jagna [2021]: “The Genetic Turn: Husserl’s path toward the concreteness of experience,” in: *The Husserlian Mind*, Hanne Jacobs (ed.), Routledge, 129–139.

榊原 哲也 [2009]: 『フッサール現象学の生成——方法の成立と展開』、東京大学出版会。

『存在と時間』における「用具性」概念について

三つの構成要素とその哲学的射程の考察

関口拓海

ハイデガー『存在と時間』(Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Max Niemeyer, Aufl. 2006.) は、既に存在をそれなりに理解している存在者である現存在の分析に基づいて存在論の再構成を試みた画期的な著作であり、とりわけ「用具性 (Zuhandenheit)」概念は、その独自性を顕著に示している。従来の形而上学的な対象理解のモデルを退け、むしろ道具使用を範例とする実践的な関わりのなかに存在が与えられるということを積極的に見出すという視座は、ハイデガー解釈に留まらず、行為論・技術論・身体論にまで広がる影響力をもってきた。用具性は『存在と時間』における基本的概念のひとつであり、これについてのスタンダードな理解は研究上合意が取れている一方で、その構造的な複雑さは、解釈においてしばしば単純化されてきた傾向にあった。

研究上、用具性は、通例『存在と時間』第3章Aの〈道具分析論〉の読解から主に解釈されてきた。すなわち、ここで用具的存在者の範例として分析されている道具は、対象とその属性についての命題的知識ではなく、習得された技能によってこそ把握されるのである。これは、主知主義的な「理解」像に対する一種の転回として評価されてきたが、他方で、道具使用の背後にある社会的文脈や規範性についての問い——すなわち、道具と「対処 (Umgang)」との対応がどのように適切とされうるのか、その適切さを規定する基準はいかに存在するのかという問い——は、ある現存在が実際に道具を使用する場面に定位する道具分析論のみでは説明しきれない。こうした点を補うには、ハイデガーの「世人 (das Man)」分析に着目し、「用具性」に備わる社会的規範性の構造を精査しなければならない。

以上の見立てから、本発表の目的は、①「用具性」概念を全体論的性格、行為相関性、社会的規範性という三つの構成要素から分析し、またこれを通じて、②ハイデガーが同概念を導入することで伝統的存在論におけるどのような問題を解決しようとしたのか、またその哲学的射程がいかなるものでありうるかを検討することである。

第一に、全体論的性格とは、道具の存在が自身の属する道具立て全体を必要としていることを指している。たとえば、ハンマーは孤立した内在的本質のようなものによって当該存在者として同定されるのではなく、釘や木材といった他の道具との「指示連関」における位置づけやそこで果たす役割によって同定されるのである。この「指示」とは、道具がその「有用性」において他の道具に対してもつ関連のことであり、それは道具の《…するため (um zu)》という目的論的性格に埋め込まれている。第二に行為相関性とは、こうした道具の有用性が、実体としての道具に属する属性として内在的に画定されているのではなく、むしろ

〈誰にとっての／何のための有用性か〉という仕方で現存在と相関的に規定されていることを表している。すなわち、道具の存在は、観照的に把握されるものではなく、むしろ「対処」と呼ばれる日常的な技能に基づく状況的な関わりのなかで立ち現れる。第三に社会的規範性とは、道具・対処のカップリングの適切性が、単なる個人的選好ではなく、文化的に共有された実践的文脈に根差しているという点に関わる。ここで鍵となるのが、「主旨」として機能する「世人」である。世人とは、公共的かつ平均的な行為主体のモデルであり、これはそれが属する社会における適切な対処の組織化を提供する。すなわち、我々がある行為を適切とみなすのは、それが一定の仕方で束ねられた「ふつう人がそうする」とされる規範に支えられているからであり、用具性の理解はこのような社会的規範構造に媒介されているのである。本発表は、以上三点を区別しつつ相互に関連させることで、「用具性」概念の構造を明らかにし、さらに、それが単なる道具理解のための現象学的な理論にとどまらず、存在論の構想の全体にいかなる影響を与えるかを論じる。

以上の三構成要素をもとに構成される「用具性」概念は、従来の存在論に現れてきた二つの主要な傾向——それはパトナムの整理を借りれば、プラトニズム的なインフレ的存在論と還元論的自然主義的なデフレ的存在論である——が共に依拠しがちであった三つの前提に対して批判的な射程を持つことが明らかとなる。まず、全体論的性格は、存在者の同定において他のどのような存在者からも独立した自己原因的な実体に訴えるような本質主義への反論として機能する。というのも、このような視座からは、ネットワークのノードとしての用具性というあり方は完全に見過ごされてしまうからである。次に、行為相関性は、こうした本質主義につきものであった理論的観照に基づく主知主義的存在理解に対置される。用具的存在者は、命題的知識の対象としてではなく、対処という実践的関与を通じてあらわにされるため、認識よりも行為を基軸とする存在論的枠組みが求められる。そして、社会的規範性は、主観・客観という伝統的二項関係に先立つ社会的次元を存在論的に位置づけるものであり、「世人」という匿名的かつ公共的な行為主体モデルを媒介とした実践の規範性が、道具理解の条件となっていることを示す。

これら三点は、哲学的思考の伝統的前提——本質主義、主知主義、主観・客観関係——に対する批判的なオルタナティブとなりうるものであり、「用具性」概念は、ポスト形而上学的な思考への道を開くひとつの可能性を含んでいる。したがって、我々の実践に余計な形而上学的付加物を持ち込むインフレ的存在論にも、逆にそれを原子的要素に還元してしまうデフレ的存在論にも与せず、我々の生きる世界のリアリティに忠実な存在論を展開しようするというハイデガーの態度が、「用具性」概念の開発に結実していると言えるだろう。

フッサール他者構成論における我の形相の位置づけと未知である他者の構成について

竹村 叡久

本発表は、主に『デカルト的省察』第五省察で展開されたフッサールの他者構成論において、形相エゴと他者構成との関係を明らかにする。第五省察でフッサールは、自己移入という仕方で目の前にいる他者の経験が構成されるとした。自己移入とは、目の前にある身体物体を中心として周囲を方位付けられた仕方で経験しつつある我を構成し、その我をその身体を支配しつつあるものとして身体物体の現前に付帯現前させるという仕方で、目の前にいる他者を構成することを指す。

ただしこの議論は検討すべき不完全な点が多く、多くの批判に晒されてきた。例えば他我が自我の変更として議論される点についての批判として、他者を単なる志向的对象すなわち被構成物として考え、世界を共に経験しつつあるものとして議論できていない点 (B.ヴァルデンフェルス) や、他我が自我の変更ではない仕方で構成されるとする解釈の試み (K.ヘルト) がある。これらの批判的な先行研究を踏まえつつ、本発表は主に A.アグィーレや D.ザハヴィの議論を援用しつつ、「そこ」にいる我を構成する作用が、知覚に動機づけられた形相的な変更作用であるとする立場をとる。

第五省察の他者構成論に関する以上の振り返りと発表者の立場を示した上で、本発表は、この立場に対して生じる別の疑問に応答することを試みる。それは、以上で説明する立場をとることで、他我は自我の形相的な変更体として構成されることになるが、このことは（少なくとも一見したところでは）私たちの普段の経験に反する考えであるように思われるという問題である。というのも、私たちは他人が私には思いもつかなかったような考え方を持っている様子にしばしば遭遇するからだ。

しかし、筆者の考えによれば、この議論はこうした私たちの普段の経験とすぐに矛盾するようなものではない。なぜなら、形相的な変更すなわち形相により限界づけられた仕方で変更がなされるという考え方において意味されるものは、私たちが素朴な言葉遣いにおいて例えば「想像可能な範囲」といった言い方で示されるものとは異なると考えられるからだ。

以上を踏まえ本発表は、まず第五省察を中心としたフッサール他者構成論について、他我を自我の形相的な変更として構成されるとするフッサール自身の立場を認めつつ従来の批判を退ける解釈を説明する。その次に、フッサールが言うところの形相的な変更がどのようなものであるかを、フッサールの形相論、特に事実的な経験や類型の事例に対して形相がもた

らす拘束性について、主に『経験と判断』と形相論に関する草稿集（全集第41巻）をもとに分析する。これを踏まえ、私の形相に限界づけられつつも他者が私にとって予想だにしない側面を持ちうる存在として構成される仕方について、第五省察後半に置ける高次の他者構成論を補完する形でその解釈の道筋を示すことを試みる。

参考文献：

一次文献

- ・ Husserl, Edmund. Husserliana.Bd.I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Leiden: Martinus Nijhoff, 1963.
- ・ Husserl, Edmund. Husserliana.Bd.XIV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Leiden: Martinus Nijhoff, 1973.
- ・ Husserl, Edmund. Husserliana.Bd.XV : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Leiden: Martinus Nijhoff, 1973.
- ・ Husserl, Edmund. Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik. L. Landgrebe (Ed.). Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- ・ Husserl, Edmund. Zur Lehre vom Wesen und zur Methode der Eidetischen Variation: Texte aus dem Nachlass (1891-1935), Dordrecht: Springer, 2012.

二次文献（著者名五十音順、同一著者のものは発行年順）

- ・ Aguirre, Antonio. Die Phänomenologie Husserls im Licht ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982.
- ・ Zahavi, Dan. 'Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy' in Journal of the British Society for Phenomenology, vol.27, pp.228-245, 1996.
- ・ Held, Klaus. 'Das Problem Der Intersubjektivität und die Idee Einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie' in Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung: Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag von seinen Kölner Schülern, edited by Klaus Held and Ulrich Claesges, Martinus Nijhoff, 1972, pp.3-60.

20 世紀フランスの哲学者ジル・ドゥルーズが、実存主義の旗手の一人であるジャン＝ポール・サルトルに対して敬意を抱きつづけていたことはよく知られている。しかし、サルトルとドゥルーズの思想的な関係については、さらに指摘すべき点があるように思われる。本発表は、とりわけドゥルーズの最初期のテキスト「女性の記述」に見られるサルトル批判に焦点を当て、この批判の射程を明らかにすることを目指すものである。

ドゥルーズがソルボンヌ大学に在学中であった 1945 年に著した「女性の記述」は、前半において「男性」と「女性」という性別カテゴリーを、簡潔かつ圧縮された哲学的議論の中で定義し、後半において、その「女性」概念を用いて当時のフランスで見られた女性のあり方に意味づけを試みるものである。ドゥルーズのこの試みは、男性の観点から女性のあり方を意味づけすることを相対化する視点を明らかに欠いており、現代のジェンダーに関する知見を踏まえれば、端的に無視すべきと考える人もいるだろう。

しかし、1943 年に出版され、ドゥルーズが参照を示唆する『存在と無』を踏まえて読み解くならば、別の側面が現れてくる。「女性の記述」において、男性と女性と呼ばれるものは、サルトルが提示する形而上学的な自由の考え方における二つのあり方に対応する。ここでの「男性」とは、社会に開かれ、相互承認を経て達成されるリーダーとしての自由のあり方に対応し、「女性」とは、個人的な関係に価値を認め、日常において体験されるかけがえない特異性を重視する自由のあり方のことを指す。サルトルは、『存在と無』の後半部において、〈男性的自由〉と〈女性的自由〉を両方のあり方を提示しているものの、〈男性的自由〉のあり方がより優先されるべきだと論じている。こうした自由のあり方をめぐる議論は、『存在と無』の結論部において提示される完全な自由の達成が原理的に不可能であるという制約の影に隠れ、従来はあまり注目されてこなかったものである。これらの背景を踏まえ、さらに現代的なフェミニズム思想の観点から留保すべき点を注記することで、「女性の記述」におけるジェンダー論は、現象学的な自由のあり方を反映する議論として読むことができる。

ドゥルーズが「女性の記述」の冒頭で行う批判、すなわちサルトルの現象学には「愛するもの」しかなく「愛されるもの」が欠けているという批判は、それだけでは舌足らずなものと思われる。しかし、上記の背景を考慮すれば次のように解釈できるだろう。ドゥルーズの

サルトル批判とは、『存在と無』は〈女性的自由〉のあり方を確かに提示していたが、彼が展開する形而上学的な自由の構想においては、〈男性的自由〉のあり方しか実質的に考慮されていないというものである。この観点から「女性の記述」の後半や同時期のテキストを読み直すと、それらの中では、当時の女性イメージに意味づけを与える作業と並行して、〈女性的自由〉のあり方とサルトルの形而上学的な自由を結びつける作業が進められていることがわかる。

本発表は『存在と無』の議論を敷衍しつつ、「女性の記述」におけるサルトル批判を、とくに自由のあり方という観点から再構成する。そのうえで、ドゥルーズが提示するサルトル再解釈の着想の内実、またそれが後のドゥルーズ思想においていかに変容しながら現れるか、そしてこのドゥルーズの批判がサルトルの以降の著作においても一定の正当性を持つように思われるにも関わらず、なぜサルトルに対する敬意は失われることがなかったかを思想的な観点から考察する。

参考文献（一部）

- Anderson, T. C. (1993). *Sartre's two ethics: From authenticity to integral humanity*. Open Court.
- Bowman, E. A., & Stone, R. V. (Eds.). (2023). *Reading Sartre's second ethics: Morality, history, and integral humanity*. Lexington Books.
- Butler, J. (2002). *Gender trouble*. Routledge.
- Deleuze, G. (2015). *L'Étre et autres textes* (D. Lapoujade, Éd.). Minuit. (ドゥルーズ、ジル [國分功一郎・長門裕介・西川耕平訳] (2018). 「女性の記述」「口にすることと輪郭」、『基礎づけるとは何か』所収、ちくま学芸文庫。)(ドゥルーズ、ジル [宇野邦一・堀千晶訳] (2016). 『ドゥルーズ 書簡その他テキスト』河出書房新社。)
- Sartre, J.-P. (2007). *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard. (原著 1943 年出版) (サルトル、ジャン＝ポール [松浪信三郎訳] (1956-60). 『存在と無』人文書院。)
- Simont, J. (2020). La liberté chez Sartre: Ontologie et/ou morale? *Bulletin d'analyse phénoménologique*, XVI(2), 79–91.

「超越論的還元は形相的還元である」とはどういうことか

——メルロ＝ポンティにおける超越論的なものと経験的なものの反転可能性について

鳥居千朗

本発表は、M. メルロ＝ポンティ〔1908–1961〕の後期のフッサール論「哲学者とその影」（1959）¹の読解を通じて、メルロ＝ポンティが自らの現象学を言い表す決定的命題として終始掲げた「超越論的還元は形相的還元である」という一文の意味を解明することを試みる。

メルロ＝ポンティがフッサール現象学を換骨奪胎し、独自の反観念論的現象学へと書き換えたことはよく知られている。それを象徴するいくつかの命題——「還元の最も偉大な教訓とは、完全な還元は不可能だということである」、「超越論的主観性は間主観性である」は、いずれも、現象学者の意識が超越論的現象学的還元の成果として自己自身の起源を完全に把握し尽くしてしまうことはあり得ず、絶えず自然的態度に立ち返って、新たな経験や他者との照合という事実的な審級に晒されなければならないことを言い表したものと、既に豊富な研究の蓄積がある²。しかし、残るもう一つの命題「超越論的還元は形相的還元である」については、前期から後期にかけて繰り返し登場する原理的命題であるにもかかわらず、その意味が十分に解明されてこなかったと言える。その理由の一つは、この命題が、メルロ＝ポンティ曰くフッサールに由来するものでありながらも、実際には恐らくフッサールのいずれの著作にも存在しない、「創造的誤解」³であることにある。しかしもう一つの重要な理由は、そもそもこの命題が、「超越論的還元」と「形相的還元」という、フッサール現象学内部における異質な二つの術語を繫辞で結びつけるという奇特なものだからであろう。周知の通り、超越論的（現象学的）還元とは、事物なり本質なりの実在性を素朴に妥当させている自然的な態度を遮断し、それらをそもそも構成し可能にしている超越論的主観性の次元に向き直すことであり、他方で形相的還元とは、自由変更を具体的な方途として、個別的事象から偶有的な要素を取り除いてその不変項を確定させ、本質を直観することへ

¹ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Editions Gallimard, 1960. = 『シーニュ』I、II、竹内芳郎ほか訳、みすず書房、1969年、1970年、／『精選 シーニュ』廣瀬浩司訳、筑摩書房、2020年

² 特に佐野の研究はこれを言語表現の実存的実践という観点から体系的に解明している点で重要である（佐野泰之『身体の黒魔術、言語の白魔術』ナカニシヤ出版、2019年、特に終章）。ただし、本発表が主題化する命題については主題化されていない。

³ 滝浦静雄／木田元「訳注」69*（M. メルロ＝ポンティ『見えるものと見えないもの』滝浦静雄、木田元訳、みすず書房、1989年、442頁）。廣瀬は『イデーニ I』第二編第四章末尾の注記を指示している（廣瀬浩司「訳注」47（『精選 シーニュ』304頁以下））。そこでは確かに形相的還元が現象学的還元を可能にすることが述べられており、問題の所在を厳密に理解させてくれるが、この主張が直ちにメルロ＝ポンティの命題を根拠づけるわけではない。

と向き直ることである⁴。これらは、——たとえ密接に連動させて行うべきであるとか、あるいは後者が前者を準備し、前者が後者を真に実現させる等と言うことはできても⁵——そもそも別の作業を指す言葉なのであって、あたかもこの二つを同一視するかのような命題は、フッサール現象学の枠組みをそもそも理解していない無知をさらけ出しているようにも見える⁶。そのような結論に甘んじないためにも、この命題のフッサールの含意に深入りせずに、メルロ＝ポンティ哲学の反観念論的な全体像を開陳することで暗示的な説明に代える、というのがこれまでの無難な解釈方法であった⁷。

しかし本発表は、あくまでこの命題に含まれるフッサールの術語にこだわった上で、「超越論的還元が形相的還元である」ということの意味を解明することを試みる。このとき初めてこの命題は、超越論的なものと経験的なもの（個別的なもの）の反転、という逆説的事態として理解され、メルロ＝ポンティ哲学全体の根幹をなす論理形式を克明に映しだすものとなる。経験を可能にする条件としての超越論的なものの次元が、あるとき、一つの個別的で特殊な経験へと相対化されてしまう、という矛盾した（理解不能な）事態を現象学の中枢に見て取ることによって、メルロ＝ポンティは超越論的現象学のプロジェクトを引き継いだうえで、これをラディカルに転換しようとしたのである。このことを本発表は、「哲学者とその影」（1959）における現象学と文学表現のアナロジーの読解を中心に、中期現象学三部作「人間諸科学と現象学」（1950/51）、「言語の現象学について」（1951）、「哲学者と社会学」（同年）、およびそれらに対するデリダからの批判⁸も合わせて参照することで、その厳密な現象学的含意とともに明らかにすることを目指す。そのうえで、この矛盾した論理を晩

⁴ 和田渡「自由変更」「本質直観」『縮刷版 現象学事典』木田元ほか編、弘文堂、2014年、213頁、429頁以下

⁵ 渡辺二郎「現象学的還元」同書 125–129頁

⁶ 廣松／港道や砂原は、メルロ＝ポンティ現象学における現象学的還元の順序の問題に切り込んでいる。とりわけ砂原の分析と批判は詳細である（廣松渉／港道隆『メルロ＝ポンティ』岩波書店、1983年、278頁以下、砂原陽一「メルロ・ポンティの現象学的還元」『金沢大学文学部論集 行動科学・哲学篇』23巻、2003年）。

⁷ 渡辺二郎はこの命題を主題化して検討しているが、最終的にこれを、メルロ＝ポンティ哲学における事実的世界と観念的本質との間の往還運動という一般的特徴の中に回収することで説明と代えている（渡辺二郎『内面性の現象学』勁草書房、1978年、第二章）。確かにこれはメルロ＝ポンティ哲学のモチーフを全体的に捉える上では適切だが、「超越論的還元」と「形相的還元」という現象学上の異質な術語が繫辞で結ばれている意味の解明にはならない。発表者はこれが往復ではなく繫辞であることにこだわりたい。

⁸ J. Derrida, « Introduction » (E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, tr. par J. Derrida, Presses Universitaires de France, 1962. pp.3–171). =J. デリダ「序説」(E. フッサール『幾何学の起源』田島節夫ほか訳、青土社、1980年、7–233頁)

年の存在論的な語りや、前期以来の歴史・政治哲学の展開から捉え返すことによって、メルロ＝ポンティ哲学全体における今回の議論の位置づけも理解され、また、メルロ＝ポンティ哲学の内部にも閉じない、現象学理論一般に対するメルロ＝ポンティ哲学の寄与も可視化されるだろう。

「存在の問い (die Frage nach dem Sinn vom Sein)」について終生思索を重ねた M・ハイデガーにとって、「疑問／問い (Frage)」そのものが重要な問題になっていることは、論を俟たないと云ってよいだろう。周知のように、1927 年の主著『存在と時間』の冒頭第 2 節では、「問いの構造」が「問われているもの (das Gefragte)」、「問い糺されているもの (das Befragte)」、「問い求められているもの (das Erfragte)」という三つの要素から独特な分析を受けているし、同様の分析は、1923／24 年の冬学期講義『現象学的研究への入門』でもすでに行われているのが確認できる (vgl. SZ, § 2; GA 17, § 10)。

しかしながら、本発表が関心を寄せるのは、それよりもずっと前、いわゆる最初期（修学期）も含めた 1910 年代のハイデガーにおける「疑問」についての考察である。じつにハイデガーは、「基礎存在論」や「事實的生の解釈学」といった、いわゆる〈ハイデガーらしい思想〉を練りあげるまえから、気鋭の論理学者——もちろん当時の意味での論理学者だが——として同時代の思想と格闘しつつ、「疑問」にまつわる問題に並々ならぬ関心を見せていたのである。

たとえばハイデガーは、はやくも 1912 年の論文「論理学にかんする最近の諸研究」のなかで、じぶんがとりわけ関心を寄せる問題として「疑問の問題」を挙げ、これは「純粋に論理的に解決することも、純粋に心理学的に解決することもできない」のだと述べている (GA1, 32)。この時期のハイデガーは「純粋論理学」の構想を目指していたが、そのプログラムにとって「疑問の問題」は、純粋な意味の領域をあつかうような「論理学」では扱いきれず、かといって作用分析を旨とするような「心理学」でも扱いきれないような、いわば不気味な事例として格別の関心の的になっていたことが窺える。

また、1914 年 7 月 3 日付のリッカート宛書簡においても、ハイデガーは「疑問の問題」の重要性を強調し、自身の根本的な思想の萌芽は「疑問の問題」によって生じたのであって、「疑問の「意味」の「存在の」仕方」——妥当するのでも妥当しないのでもない在り方——こそが焦眉の論点になることが示されている (HRB, 19)。ハイデガーは同書簡で、この問題については「もっと大きな論文」で示すと述べているが、結局公にされなかった当該論文の内容を示唆するテキストが、1915 年 7 月 10 日にリッカートのゼミでなされた発表「疑問と判断」として残されている。そこでは（少なくとも）リッカート、ラスク、フッサールの影響のもとで、まさに〈疑問の意味の在り方〉をめぐる考察が展開されているのである。

しかもハイデガーは同時期に、教授主格取得のための試験講義のタイトルのひとつとして、「疑問の論理的問題」というものを挙げていたのである（vgl. HRB, 94）

くわえて、1919 年の戦後緊急学期講義「哲学の使命と世界観問題」においても、ハイデガーが「疑問」の問題に寄せる継続的な関心が見てとられる。同講義でのハイデガーは——詳細な分析を施すというよりも問題の存在を示すに留まっているものの——、「或るものはあるか？（Gibt es etwas?）」という問いについて、「何かに向けて疑問をもちながら（fragend）生きること」や「疑わしさ（Fraglichkeit）」という事態をとりあげ、「「疑問をもちながら」とか「疑わしさ」とかいったことは、何を意味するのか」と問うているのである（GA 56/57, 66）。そして、私見ではこの考察は、同講義周辺における「動機づけ」の問題と絡みあい、「疑わしさ」による独特な動機づけとして当時のハイデガーの思索のなかで重要な位置を占めることになるのである。

以上のように、「疑問」の問題というのは、1910 年代のハイデガーの思想をつうじて、一貫してきわめて重大な懸案事項になっていたことがわかる。とはいえ、ハイデガーの根本思想の伏流とでも云える当該の問題は巨大かつ錯綜している。そこで本発表が試みるのは、その十全な解釈というよりも、まずは最初期ハイデガーにおける「疑問」の問題とその意義を明らかにすることである。具体的には、各テキストを年代順に辿って解釈することで、当該の課題を果たしていくことになる。

なお、そうした解釈作業にあたって本発表は、最初期ハイデガーをなるべく時代のなかでそれ自体として解釈すべく、(1)『存在と時間』周辺概念系への接続は自覚的に控えるとともに、(2) 同時代の論理学（判断論）に関連する思想との連関を意識した解釈を施すことにする。そうした作業がうまくいけば、本発表は最初期ハイデガーの思想を、同時代の論理学のなかに位置づけ、『存在と時間』の磁力からいっぴき切り離しかたちで捉えることができるだろう。そしてそれは、近年急速にすすみつつある 19～20 世紀ドイツ哲学（論理学）史の検討のなかに、ハイデガーという大きな、そして嵌りにくそうなピースをおさめ、また、いわばハイデガーになる前のハイデガーを——それでもハイデガーとして——描きだす一助となるはずである。

○ 文献表

- ・ SZ: M. Heidegger, Sein und Zeit (19. Aufl.), Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- ・ GA: Martin Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975 ff.
GA 1: Früheschriften, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 1978.

本能としての純粹形式的衝動

——フッサール後期受動的綜合論における対象構成の再検討

臧泳幀

本発表は、フッサール後期の受動的綜合論において、本能が前意識的領域で対象構成を駆動する「純粹形式的衝動」としていかに機能するかを再検討するものである。従来、本発表以前の研究では、受動的綜合における感覚素材の時間的連関と連合（Assoziation）作用を、その動力源として本能（Instinkt）に帰属させるのが通説であった。しかし、フッサール自身は論理学研究期以降、対象志向的傾向（tendierende Intentionalität）と一般的衝動・本能（Trieb）を厳格に区別し、この区別は遺稿に至るまで維持されている。本発表は、身体性の導入によって価値中立的な志向傾向と実践的価値を伴う本能との差異が消解されることを論証し、ついで本能を「純粹形式的動力」と捉える必然性を示す。

フッサールの現象学は、意識の志向性分析を通じて対象構成のメカニズムを明らかにすることを課題としてきた。『イデー I』以後、対象構成における時間性の意義が深化された。とりわけ『受動的綜合の分析』（Analysen zur passiven Synthesis）において展開された前意識的領域の理論は、時間性・連合（Assoziation）・触発（Affektion）を軸とした対象成立過程の記述において画期的な意義を持つ。『受動的綜合の分析』においてフッサールは、前意識内で感覚素材が前方へと推進され、類似の感覚素材と連合し、これによって統一的対象を構成する傾向性を獲得すると論じた。しかし、前意識における感覚素材のこのような傾向性については、さらに詳細な分析が行われなかった。

先行研究では、フッサール遺稿に見られる本能概念をこの傾向性の源泉とみなし、本能を前意識内で感覚素材を統一的対象へと構成する駆動力と解釈するものが多い。たとえば、李南麟は、本能を後期フッサールにおける対象構成の核心概念と位置づけ、静態的現象学と発生的現象学という分析軸に基づき、前期と後期における本能と志向性の差異を比較検討した。彼によれば、前期思想では本能的作用が表象作用（対象現出作用）に基礎づけられるのに対し、後期理論では対象意識以前の無意識領域で機能する本能が対象構成の基盤を形成するという転回が見られるという。また、ジェームズ・メンシュ（James Mensch, 1994）は、本能から対象性への過程を時間的発展として体系化し、触発理論モデルによる対象構成の解釈を提示した。一方、マット・バウアー（Matt Bower, 2014）はメンシュの解釈の限界を批判し、触発理論における感覚素材の系列的統一処理の問題点を指摘・補完した。近年、山

口一郎は母子間の哺乳本能を出発点として、本能から対象および他者構成への問題を経験的な場面で分析している。

これら先行研究からは、学界では本能が受動的綜合領域における前意識から対象意識への推進力とみなされるのが通説であることがうかがえる。しかし実際には、『論理学研究』期にフッサール自身が対象志向的傾向と一般的衝動とを明確に区別しており、その区別は1920年代の手稿に至るまで維持されている。フッサールがこの区別を堅持したのは、対象志向的傾向を価値中立的な意識作用とみなし、一般の衝動・本能は満足志向という価値設定を伴うからである。したがって、本能を対象構成の意識的動力と見なすためには、この両者の区別がどのように解決されうるかを論証せねばならない。

本発表は、身体の導入によって対象構成作用もまた広義の実践作用となり価値を帯びるようになることで、この区別が消解されると論じる。具体的には、前意識的領域に身体の運動感覚（キネステーズ）を導入すると、視覚的受感覚内容は眼球運動や触覚・筋感覚などの身体運動と一体となり、すなわち外的知覚は広義の実践的作用となる。前意識の段階においても、対象をまだ表象しない段階で身体的衝動が知覚行為を駆動することが観察される。このように、感覚受容それ自体が本能に基づく価値志向を帯びる以上、価値中立的志向と本能的衝動の区別は消失し、受動的綜合の動力源は本能として統一的に理解される。以上を踏まえ、本発表はさらにフッサール後期の本能を「純粹形式的動力」と定義する。本能は特定感覚系列への傾向性ではなく、瞬間ごとの感覚全体を駆動する無内容的動力であり、具体的環境や感覚内容によって規定されるのではなく、身体と世界との原初的な関係構造をアプリアリに担う。

この結論にたどり着くために、本発表は以下の文脈で展開する。まず発生的現象学の枠組みに基づきフッサールの受動的綜合に関する対象構成理論を概観する。次いで、受動的綜合領域における動力メカニズムと本能概念導入の難点を分析する。そのうえで、フッサール遺稿における本能分析を再検討し、身体的次元の導入がなぜ対象構成傾向と本能の区別を不成立とするのかを論証する。最後に、フッサールの本能概念をさらに掘り下げ、現象学的意味において本能はなぜ「純粹形式的動力」としてのみ理解されうるかを論じる。

Phénoménologie de la parole et parole poétique : la réponse et la louange selon Martin Heidegger et Jean-Louis Chrétien.

Maxime Brion

Au cours de la phénoménologie de la parole d'*Unterwegs zur Sprache*, Martin Heidegger en vient à définir son propre cheminement comme une correspondance (*Entsprechung*). La correspondance est la réponse adéquate qui redit l'adresse de l'Être (*Sage*). Dans ce mouvement d'appel et de réponse décrit comme un entretien (*Gespräch*), la correspondance nomme les choses en empruntant à la *Sage* son propre pouvoir de dire : « il y a » (*es ist*). La poésie se tient au cœur de cette interrogation sur la parole et le rapport à l'Être, car Heidegger définit la poésie comme une correspondance, et, à strictement parler, toute parole correspondant à l'adresse de l'Être est poétique. Le propre de la poésie est de correspondre sur le mode du chant de louange (*Loben*).

Lecteur assidu de Heidegger, le phénoménologue français Jean-Louis Chrétien, décédé en 2019, fut l'auteur d'une phénoménologie de la parole, de l'appel et de la réponse dans le sillage du philosophe allemand. Il définit la parole comme une réponse à un appel, selon la structure appel-réponse, c'est-à-dire le modèle de parole et de contre-parole, déterminé par Heidegger comme entretien entre l'adresse de l'Être et la correspondance. Mais il se montre critique de la modalité de la réponse comme correspondance, en raison de la nature de l'appel, qu'il comprend ultimement, en se plaçant sous la lumière de la théologie chrétienne du Verbe, comme appel infini de Dieu. La réponse, c'est-à-dire la parole humaine, est par définition toujours en défaut par rapport à cet excès.

La singularité de Chrétien, notamment par comparaison avec d'autres phénoménologues français qui interrogèrent le statut, pour la philosophie, de la révélation biblique (Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Michel Henry, Jean-Luc Marion), fut de répondre à l'appel de Dieu en déployant les ressources du lyrisme dans ses poèmes. Signataire de six recueils poétiques, il conçut sa poésie comme une exploration parallèle des phénomènes de la parole, de l'appel et de la réponse. L'essence de la parole est la louange, et le propre de la poésie est la louange du monde faite sur le mode du chant.

Ainsi, la phénoménologie de la parole conduit Heidegger et Chrétien à décrire la réponse (poétique) comme étant une louange. Mais, en raison d'une compréhension radicalement différente de l'appel (*Sage* ou Verbe), le sens de cette louange n'est pas la même. Chrétien fait usage des catégories phénoménologiques heideggériennes de la parole à une fin toute autre que celle que se proposait le philosophe allemand. Sa phénoménologie se trouve à la frontière de la théologie – ce qui ne signifie pas qu'il y va d'un détournement théologique de la phénoménologie. Au contraire, la phénoménologie *comme telle* est indispensable pour décrire les manifestations, dans la phénoménalité, de la transcendance divine, de l'appel du Verbe. Ces manifestations, en vertu du théorème phénoménologique de *l'appel entendu uniquement dans la réponse*, sont les réponses données à l'appel du Verbe. La poésie, dans l'œuvre de Chrétien, se tient au premier rang de ces réponses. La louange s'y accomplit dans un

chœur où s'entrelacent les voix du poète et des créatures, selon la tradition biblique de l'hymne de la création.

Dans cette conférence, nous présenterons d'abord le cheminement de Heidegger dans *Unterwegs zur Sprache*, un cheminement qui le conduit à décrire la parole humaine comme une correspondance. Dans un second temps, nous montrerons comment Chrétien, tout en faisant usage des catégories phénoménologiques heideggériennes, fait la critique de la correspondance et atteint, par cette critique, le cœur même du projet de Heidegger. Enfin, nous étudierons quelques poèmes-clés de Chrétien pour montrer que, dans son œuvre, la phénoménologie de la parole trouve son accomplissement dans la parole poétique.

L'enjeu plus général de cette conférence sera d'interroger les limites entre, d'une part, la phénoménologie, et, d'autre part, la poésie et la théologie. Nous procéderons à cette interrogation en étudiant le statut, pour la phénoménologie contemporaine, de la pensée de Heidegger et de la tradition biblique, à partir de l'œuvre de Chrétien.

Bibliographie.

Martin HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Bd. 7, Frankfurt am Main, Klostermann.

Martin HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, Bd. 12, Frankfurt am Main, Klostermann.

Jean-Louis CHRETIEN, *L'Appel et la Réponse*, Paris, Minuit, 1992.

Jean-Louis CHRETIEN, *L'Arche de la parole*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

題目：なぜハイデガーが実践の記述において重要なのか：現象学的な質的研究の一つの可能性

オーガナイザ（幹事）：池田喬（明治大学）

提題者名（所属）：呉文慧（神戸大学）、海老田大五朗（新潟青陵大学）、榊原哲也（東京女子大学）

要旨

本ワークショップの目的は、現象学的な質的研究の一つの可能性としてハイデガーの哲学に依拠した実践の記述を提示することである。従来国内でも、看護や対人支援の場面をはじめとして、関係者の体験の意味理解を旨とする研究が、質的研究のなかでも現象学的なアプローチを試みることは少なくなかった（『現象学的看護理論：理論と分析の実際』医学書院、2014年、『質的研究のための現象学入門：対人支援の「意味」をわかりたい人へ』医学書院、2009年など）。その際、現象学的な看護研究の先駆的業績である西村ユミ『語りかける身体：看護ケアの現象学』（ゆみる出版、2001年）以来、国内の現象学的な質的研究において主に参照されてきた現象学者はメルロ＝ポンティだと言える。

他方で、国際的に現象学的看護理論をリードしたパトリシア・ベナーは、技能習得に関するドレイファスモデルを用い、ハイデガー由来の「気づかい（ケア）」の理論を展開していたが（ベナー／ルーベル『現象学的看護論と看護』、医学書院、1999年など）、現象学的な質的研究へのハイデガーの寄与は国内ではあまり顧みられてこなかった。ところが、近年、先の西村が「ハイデガーを手がかりとした現象学的分析」を提案するなど変化が生じている。西村は、看護師の経験の記述において、『存在と時間』の配慮的気遣いや道具分析、また他者に対する顧慮的気遣いやそれに伴う知覚（顧視と追視）などの重要性を指摘している（『現代に生きる現象学：意味・身体・ケア』、放送大学出版局、2023年、第15章）。

このような状況を背景として本ワークショップでは、なぜハイデガーの現象学が実践の記述において重要なのかを問い、ハイデガーの哲学に依拠した現象学的な質的研究の可能性を示したい。そのためにまず、ハイデガーの概念や枠組みに依拠した実践の記述を具体的に示す。第一提題者の呉は、特別支援学校の教師がどのように自閉スペクトラム症のある生徒に対して教育的活動を成立させているのかを、教師の世界内存在や道具の使用という観点から記述してきた（「自閉スペクトラム症のある子どもと関わる特別支援学校教師の現象学―「世界」、「道具」、「気分」に着目して」、『現象学と社会科学』第7号、日本現象学社会科学会、2024年など）。また、第二提題者の海老田は、ここ数年、社会学の一領域であるエスノメソドロロジーへのハイデガーの影響を研究する一方（「エスノメソドロロジーとハイデガー現象学」、『障害のある人びとの学びをどのようにデザインするか』、学文社、2025年）、社会調査として、障害者雇用の雇用現場に足を運び、科学技術研究所で働く発達障害者たちの実践を記述してきた。それらの成果をこのワークショップで発表する。それによって、ハイデガーを手がかりとした現象学的な質的研究の可能性が示されるだろう。

このような現場の実践の記述は決してハイデガー哲学の「応用」として十全に理解できるものではない。第三提題者の榊原は、フッサールやハイデガーの文献研究の専門家であると同時に、西村氏とも共同で看護師の実践の記述に携わってきた（「「気づき」を問いなおす ― 看護の事象に即して」、『実存思想論集』第35号、実存思想協会、2020年など）。その経験を通じてこのワークショップでは『存在と時間』の用語に対する従来の訳語（顧視と寛大視）やそれらの訳語に基づいた『存在と時間』の読解に変更を試みる。ハイデガーを手がかりとした現象学的な質的研究はハイデガーのテキストの読み方を変える可能性をもっており、現象学における質的研究と文献研究は双方向的な影響関係をもちうる、ということも本ワークショップで問いかけたい事柄である。

年の存在論的な語りや、前期以来の歴史・政治哲学の展開から捉え返すことによって、メルロ＝ポンティ哲学全体における今回の議論の位置づけも理解され、また、メルロ＝ポンティ哲学の内部にも閉じない、現象学理論一般に対するメルロ＝ポンティ哲学の寄与も可視化されるだろう。