The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	他者の自己表出を受けとめながら… : アンダース・リンドセットの哲学のプラクティス
Author(s)	本間, 直樹
Citation	臨床哲学. 2000, 2, p. 98-114
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/11770
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

《海外》

他者の自己表出（ディスクルス）を受けとめながら…

———アンダース・リンドセットの哲学プラクティス

本間直樹

0

「哲学プラクティス（philosophische Praxis）」（「哲学カウンセリング」や「哲学コンサルタント」ともいう）は、ドイツのゲルト・アーヘンバッハによって創始され、現在、様々な人々のの手によってドイツ、オランダ、フランス、ノルウェー、イスラエル、アメリカなど、様々な場所で展開されている試みの総称である。

「哲学プラクティス」の"practice/Praxis"という言葉は、理論と実践を対比させたときの「実践」とは異なり、医者や弁護士などがクリニックや事務所を「開業」して人々に接するその場所と営みを指している(1)。しかし哲学プラクティスがどのような意図をもって開始され、現在どのような人々によって何が考えられ、具体的に何が実践されているかをここで包括的に論ずるのは筆者の手に余る。とりわけ哲学プラクティスが様々な地域、言葉、思考習慣、風土において展開されており、これらの違いが無視できないことからもそうである。筆者自身、二度の「哲学プラクティス国際学会」に参加して実際に人々に関わるなかで感じたことだが、「書かれたもの」だけからは知ることのできない一人一人の“個性”によるところが大きい(2)。

ここでできることは、哲学プラクティスの「全体像」を俯瞰し描いてみせるのではなく、ある哲学者がある特定の環境において、どのような思想的な潮流のなかで、どのような人々を相手に哲学プラクティスを実際に行っているのかを追ってみることである。幸いなことに筆者は上記の国際学会でアーヘンバッハとも親交が深いアンダース・リンドセットと知り合うことができた。筆者がドイツで彼と実際に話す機会をもったとき、哲学の“臨床”というものを考えるうえで、近年の“システミック”な家族療法（ミラノ・グループなど）の取り組みから大いに学ぶものがあるという点で意見が一致したことが、本論の直接の動機にもなっている(3)。

リンドセットは世界の最北端に位置するノルウェーのトロムソ大学の医療系学部に

て教鞭をとりながら、現在ドイツ、ミュンヘンに在住し、クリニックを開いている。家族療法、ナラティヴ・セラピーで有名なトム・アンデルセンは同大学の同僚である。本論は、リンドセットの講演集『哲学プラクティス』（Anders Lindseth: Philosophische Praxis, Verlag für Philosophische Praxis Jürgen Dinter, 1999）(4)をもとに哲学プラクティスが何を導きの糸とし、どのような問題に取り組んでいるのかを紹介してみたい。しかしながら実際の人間を相手にしたプラクティスを「講演」というかたちで表現し直すことがいかに困難であるかは、リンドセット自身が講演のなかで述べていることである。また、プラクティスの経験のない筆者にとってもこの講演集だけからプラクティスの“ 実際 ”を知るのはなかなか難しい。しかしリンドセットの言葉はプラクティスを志向する者でなくとも考えるに値するものだと筆者は信じる。以上のことから本文ではできる限りリンドセット自身の言葉を忠実に伝えるよう心がけ、筆者自身の見解はできるだけ注にまわすようにした。

1　訪問者の語り（ナラティヴ）から

リンドセットの講演の多くは、まず彼がプラクティスを通じて経験した具体的な事象を語り、その事象に即した哲学的態度のあり方を見つけだしていくというスタイルで行われている。97年ニューヨークでの哲学プラクティス国際学会にて行われた講演「第一哲学としての倫理学――なぜ哲学することは哲学プラクティスでなければならないのか？」では、冒頭でリンドセットのプラクティスに訪れた夫婦の話が紹介される。リンドセットの強調点が、語られた内容ではなく、語り（ナラティヴ）そのものにおかれていることもあるので、長さを厭わず引用することにしよう。

二人は、二週間前にある事件が起き、そのおかげで二人の関係が危機に瀕していると話した。「私のなかの何かが壊れたんです」と妻は言う。

事情はこうだ。80代になる彼女の父親が二人のところを訪れた。彼女が４歳のとき父親は家族のもとを離れ、彼女が10代になるまで消息を絶っていたことで、彼女と父親は関係をこじらせている。母親は離婚の後、感情面でも経済面でも苦境に立たされ、ほぼ20年前に亡くなっている。母親と彼女の二人の世界はぼろぼろになった。幸いにも彼女は10代前半に父親と関係を取り戻すことができたが、自分（そして母親、弟も）が父親に見捨てられ拒絶されたという感情を捨てることができなかった。二人が父親

と一緒にコーヒーを飲んでいるときに、決定的な事件が起きた。父親は現在もう仕事はしていないが北ノルウェーでは有名な建築家である。その彼が、トロントハイムで行われた学生時代の友達との集まりから帰ってきたばかりで、友達は見かけは彼と同じくらいの年に見えるが、実際はほとんどが彼より10歳若かった、と二人に話した。娘はその友達がなぜそんなに父親より若いのかを知りたがった。すると夫が二人の会話を遮り、義父に向かって、「お義父さんは50年代はじめまでドイツから戻ってこなかったのですから、もちろんお友達はあなたより10歳若いはずですよね」と言った。災難はすでに起きていた。彼女は足場をすべて奪われ、自分の疑問がまったく不当なものであったかのような心地がした。

彼女が説明するには、このように夫が彼女のことを軽くあしらうのは初めてではないが、今回ばかりは黙っていられなかった、という。彼女は自分が疑問をもったことにこだわり、父親が彼女に話したことがまったくはっきりしておらず、自分の疑問が決して不当なものではないと考えていた。しかし、今回自分の疑問が退けられた（dismissed）せいで彼女はこれまで以上に打ちのめされた。何かが彼女のなかで壊れたのだ。彼女は（彼女がこれまで同じことを繰り返して来たのは明らかだが）夫に言う――「お父さんが私のところにやってくるのがどれほどつらいことかが分かる？　私はお父さんの答えにくい疑問を出したけど、それをあなたが非難することだけはして欲しくなかったし、お父さんも自分が言おうとすることを“助けて”欲しいとは思わなかったでしょうに。」

それからようやく夫は妻の方を向いて説明を始めた（それまで言ったことの繰り返しであるのは明らかだ）「君の言ったことを退けたり拒絶したりするつもりはなかったんだ。意図してやったんじゃないってことが、僕が自分がコントロールできてなくて、前みたいにまた繰り返すかもしれないぶんだけ、なお悪いって君は言うけど。けれど、本当に僕は君の言うことを退けたというのが分からないんだ。だって、僕が気づいたのは、君がよそよそしくなったということだけで、どうしてそうなったのかが分からなかった。ほぼ１週間たってまたそのことについて君と話し合おうとして、君がよそよそしくなったのはお義父さんがいらっしゃったあいだに起きたことに関係がある、と君が説明したとき、僕は言葉を失ったよ。そのあいだに何か悪いことが起きたなんて気づきすらしなかったんだ。実際僕は君たちの会話を僕が遮ったときに自分が何をしてしまったのかを理解しようとしたんだ。確かに、ある意味僕が自分が知っていること（knowledge）を示して見せようとしたことは僕も認める。僕は自分の方が事情

をよく知っていることを見せたかったんだ。というのも、お義父さんが戦争中レジスタンス運動に参加していて、当時は勉強が始められず、戦争後もドイツのNATO部隊に参加して、50年代はじめまで戻ってこれなかったということを僕は知ってたから。だからお義父さんが勉強を始めたとき、他の学生よりも年をとっていたって。何年か前に彼が僕たちに話してくれたのを思い出したんだ。僕がしようとしたのは、僕が知っていること、僕が知っている事実を見せることで、子供がするように知識をひけらかしたんだよ。うん、確かに君のことを軽くあしらったかもしれないけど、君の疑問を退けてはいないよ。その疑問が不当だとかばかげているなんて僕は言わなかったよね。君に対して否定的な態度もとらなかったよね。まあ僕が思うに、どうしてお義父さんが同級生よりも年をとっているのかお義父さんが以前僕たちに話してくれたことを君は覚えているべきだったんだよ。けれど君が、自分の疑問にこだわって、僕が言うほどそれがはっきりしていなかったと言ったとき、僕は気がついたのは、君がしようとしたのは、僕が知っているのを自慢したような事実を指摘することじゃなかったことだ。それはそれでよかったんだ。なるほど君は何か別のことを言いたかったんだと思った。少なくとも、僕が意図して君を非難したんじゃないということがはっきりした。君が自分のした疑問にこだわったことに興味をもったよ。お義父さんが僕の言った事実の通りだと言って立ち去ってしまったから、話がそれ以上進まなかったのは認めるよ。けれど君の反応はオーバーだと思う。僕は君のことを却下したり、拒んだり、非難したりしていない。自分の知っていることを人に言うのは誰に対してもすることだ。そうしたからって承認や敬意が欠けていることにはならないよ。それはゲームと同じで、僕が動くことで他のプレーヤーが動けなくなって欲しいなんて思いやしないよ。」

以上のような話を聴く場合、たいていの聴き手は、個人的な関心や好奇心から、あるいはまた語り手への支持や反発から、語られている内容や語られている現実に関わってしまう。つまり聴き手は語り(ナラティヴ)によって再演される現実に巻き込まれそのなかの演者の一人になってしまう。例えば聴き手が友人であるとすれば、彼ないし彼女は、妻か夫のどちらかの肩をもつ反応をするか、そうでなくても語り手によって演じられる物語の延長として生ずる新たな物語なかの登場人物の一人として振る舞ってしまう。

また、心理セラピストの場合、友達のように話を聴くことは無責任であり、専門家として相応しくない。セラピストは、語り(ナラティヴ)の次元を経験の決定的な基礎と見なすのではなく、語り(ナラティヴ)をクライアントが問題だと思う生活状況についての「情報」と見なす。セ

ラピストは、クライアントが問題を解決するために、この生活状況についての診断像を描くことによって、語り(ナラティヴ)の関わる状況に「専門的な仕方で」関わる。

しかしリンドセットによれば、いずれの立場も「知識」に基づいて現実に向かうという点では同じだという。友人のように語られた現実を素朴に信じるにせよ、セラピストのように語り(ナラティヴ)から必要な情報を取り出すにせよ、両者の立場は非専門的・専門的な知識に基づいて「状況は本当はどうなのか」について“判断”を下してしまう。そうした状況の判断は、単に記述的(「どうであったか」)であるばかりでなく規範的(「どうすべきであったか」)であることが多い。友人もセラピストも語り(ナラティヴ)を通して状況に入り込むやいなや、自分が何か重要で本質的なことを知っていると確信し、物語(ナラティヴ)に介入し、状況に関して意見を述べ、影響と力を行使しようとする。

以上のような態度は、我々の日常生活と科学の両方に浸透する知識への偏向、つまり「支配的な実在論的傾向」(56)に根ざしているとリンドセットは言う。それは、経験を無視し、知識に焦点をあてる傾向、世界に到達するために経験ではなく、知識を期待する傾向であり、あるいは、問題となっていること、「世界、あるいは現実がいかに在るのかを正確に知ることができると前提してしまう支配的な傾向」である。

「訪問者(guest/Besucher)」――リンドセットは「患者」や「クライアント」と呼ばずにこう呼ぶ――はプラクティスにやって来て何かを語る。哲学は訪問者の語り(ナラティヴ)に向き合い、それに関わらねばならない。出発点は語り(ナラティヴ)そのものであり、語り(ナラティヴ)を通して与えられる現実ではない。哲学者に要求されるのは、知(知識)に基づいて現実に向かう「ありふれた、日常的、自然的態度」から脱却することである。それはしかし状況に対する「先入観」を取り除くことではない。むしろ語られた現実や状況に巻き込まれてそれについての意見を表明するのを控え、語り(ナラティヴ)そのものに視点を移すことである。

「状況から語り(ナラティヴ)に眼差しを移すことは、事実から意味と意義の次元へと移行することである」(61)。しかしそれは意味の観念的世界に閉じこもることを意味するのではない。むしろ哲学者は「見るだけでなく、聴くこと、感じること、つまり全身の感覚によってナラティヴそのものに焦点をあてる」(59)。

ここでリンドセットが感覚を強調していることに注目したい。哲学プラクティスの出発点は「知」ではなく、「無-知(non-knowing)」[5]である。それは、他者経験、つまり自分の前で他者が語るときに遭遇し感ずる“何か分からないこと”を既知の認識や専門的知識に置き換えてしまうのではなく、そのことへの気懸かり、疑問、関心を保持しながらその意味を問うことである。――「妻が払い除けられたと感じるとき、それは何を意味するのか?　夫が自分のしていないことでひどく叱責されていると感じ

るとき、それは何を意味するのか？　これらの経験が表現されるのは妻と夫の語ることによってであり、これらの経験が驚きの経験の基礎をなすのである。妻と夫の経験と反応は明瞭でも不明瞭でもない意味を運んでいる。しかしそれは彼女と彼の語ること、理解可能な語りを通じて表現されている。我々が扱うのは私的な意味や意義（だけ）ではなく、間－主観的に接近可能な意味や意義なのである。」(61-2)

以上で見た点から、最初の二人の語りを振り返ってみるならば、まず、自分の知っていること（knowledge）にこだわった夫の言動は実在論的傾向のうちにあったとリンドセットは言う。知または知識は驚きを拒絶するのであり、妻が父親の話を聞いていて自分が感じた疑問はまさに夫の知識によって却下されたのである。しかし他方で、夫は自分の知識をひけらかすことによって妻の疑問によって妻と父親との間に不快な対立が生じることを避けたのではないかという別の疑問も生じる。あるいはまた、自分の疑問を却下したと言う妻に夫が過剰に反応している点にも驚きの契機を読みとることもできる。

この二人の例のように「他者に認められない」ということに過敏になってしまうこと――それは、リンドセットが他の講演でも強調しているように[6]、親密な愛の関係、そして病の状態においてことさらに経験されることである。哲学プラクティスを通じて理解されるのは、訪問者の語ることは個人的であるだけでなく、普遍的であることである。語り手ひとりひとりの生と人間の生とが同時に照らし出されるのがまさに語ることにおいてであり、リンドセットは、訪問者の具体的な語りに「我々の実存が［他者や世界へと］帰属しているがゆえの傷つきやすさ」（62）という普遍的な問題を読みとるのである。

「第一哲学としての倫理学」という講演のタイトルは、レヴィナスが知に関わる存在論や認識論に優先させた「倫理学」が哲学プラクティスの起点であることを告げている。リンドセットはレヴィナスに言及しながら、我々の経験の本源的な次元をなす「他者の経験」は知識によって擬装されていると言う。倫理学が求めるのは、問題とされる状況についての確実で正確な知識ではなく、他者の語り、言葉、行為、状況が伝えていることに驚き、驚きを通して反省された経験に基づいて理解を展開することである。そこで哲学は他者を理解し、しかも正当に理解するという無限の課題を引き受けるのである[7]。「哲学することは、正当になせという経験からの要求に応答することである。」(64)

2　解釈学と倫理学

前節で見たとおり、哲学プラクティスにおいては他者の経験が重視されるべきであるとリンドセットは説いている。しかし他者の「理解」が強調されていることからも伺えるように、リンドセットは自分の足場を解釈学においており、倫理学と解釈学とを「対話」という実践において巧みに結び合わせようとしている。例えば1989年の講演「哲学プラクティスとは何か」においてリンドセットは次のように明言している。

「哲学プラクティスは対話である。交互的な理解と了解のプロセス、つまり、交互的な解釈(Auslegung)のプロセスである。対話においては、二つの先行理解、二つの地平が出会い、それらは対話がうまくいくかぎりで、何らかのしかたで融合する。言い換えれば、哲学プラクティスは解釈学、解釈の特別な在り方である。」(2-3)

ここでリンドセットは、哲学プラクティスをガーダマーが『真理と方法』において述べている「言語を導きの糸とした解釈学の存在論的転回」に結びつけている[(8)]。しかし彼が、人間が「理解する存在」であるのみならず、「理解されていることを望む存在」(3)であると述べる点に注目したい。「自分自身と世界とを理解することができ、そして自分の意を通じさせることができるためには、人間は理解されていること、つまり受容され、受け入れられていることが必要である。このような〈理解されていること〉、〈受け入れられていること〉は、理解の深い人によってなされるわけではない。それは単なる主観的な働きではなく、むしろ家族や社会において実現される社会的な働きなのである。」(3)

リンドセットは、哲学プラクティスの目的は上記のような社会的働きとしての対話であり、それが患者と治療者・援助者のあいだの非対称な関係の上に成立する専門的援助や治療とは異なることを強調している。とはいっても哲学プラクティスの対話が完全に対等であるというわけではない。対話者の関心は「他者を受け入れる」という意味での「他者の承認」にあるが、対話者が他者を完全に受け入れるということが可能であるわけではない。むしろリンドセットは、世界を変革することもそのまま保持することもできない人間の有限性に立ったO.マルクヴァルトの言葉「その代わりに何かをする、つまり解釈する」を借りて、プラクティスでは完全には他者を受け入れることができないが、「その代わりに、解釈する」のだと主張する。

ところでリンドセットの言う「他者の承認」は、レヴィナスの倫理学というよりむしろ、デンマークの哲学者であり神学者でもあるレグストルプ（K.E.Løgstrup）の倫理学から受け継がれたものである。レグストルプによれば、生（Leben）とは「他者に

向かう運動」である。「こうした運動において我々は極度に傷つきやすくなる。我々は受け入れられたと感ずるより、無視されたと感じやすい。最も手荒な扱いを受けた場合、我々はそれを気に病み、傷ついてしまう。」(11)。こうした傷つきやすさゆえに、我々は「社会的生の形式」、「社会慣習」(9) によって保護されることを必要とする。我々は社会のなかで様々な役割を演じ、振る舞うことによって、「心が剥き出しになること」をいちいち恐れることなく行為し、自己表現することができる。しかしこうした社会慣習の限界につきあたるのが「愛の関係」である。愛の関係において我々は「心が剥き出しにされるという痛ましい体験」、「自分に関心のあることが他者に受け入れてもらえないという痛ましい体験」(10) に直面する。

他者はその生を我々の手に委ねており、そのことから「我々は他者の生を受けとめねばならない」という「倫理的要求」(11) が生じるとレグストルプは言う。がしかしこうした要求は他者によって直接に発せられることはない。こうした要求は普遍的な規則ではなく、我々が自分で気づき、認識しなければならないものである。リンドセットは、この要求に応えるためには、「パターナリスティクな態度」にも「他者に媚びる態度」にも陥ることなく、「第一に人格を承認し、第二に敢えて他者に遭遇し、必要とあらば異論を唱える」(12) 必要がある、と考える。実際、我々が具体的にどうやって他者に耳を傾け、他者を真摯に受けとめるのかは、友人、教師、医師、セラピストなど、我々が他者と持ちうる関係に依存している。リンドセットは、具体的な関係に依存しない「不連続的な責任」に基づいて「私は何をなすべきか」を決定する「意思決定の倫理学」よりむしろ、看護婦の患者への責任に見られるような「連続的な責任」に基づく「関係の倫理学」を重視する。このような他者への関係、「我々が他者に対してとる社会的な位置」は、「我々が援助という仕方で他者に出会う機会である」(12)。そして哲学プラクティスはそうした機会の一つなのである。

3 「聴くこと、理解すること」——ナラティヴ・セラピーと哲学プラクティス

第1節で見た「語り(ナラティヴ)」、「実在論から意味の理解へ」、「無知 (non-knowing)」というリンドセットの言葉から伺えるのは、90年代に大きな発展をみせた臨床技法である「ナラティヴ・セラピー」からの強い影響である。しかしこのナラティヴ・セラピーそれ自身、主にシステム論から出発した家族療法が現代解釈学の立場へと展開するなかで生み出されたものであり、リンドセットの哲学プラクティスと共通の根を解釈学にもっている点が興味深い。

95年のハノーヴァーでの講演「「他者の言葉――そしてその言葉が示す事柄」（Was der Andere sagt—und wovon er spricht）で、リンドセットはトロムソ大学の同僚である家族療法家トム・アンデルセンを引き合いに出しながら、哲学プラクティスとナラティヴ・セラピーの立場を比較している。

トム・アンデルセンは、従来の家族療法で行われていたように、クライアントとセラピストのセッションを別のセラピストがマジックミラーの裏から観察するという方法を廃し、「リフレクティング」という手法によって、クライアントとセラピストが対等な関係で対話を行うことを主張している。リンドセットは次の二つの例をあげている。

【第１の例】精神病院にいるある患者は非常に大きな声で途切れることなく蕩々と話し続けるので、彼と対話することがほとんど不可能だった。アンデルセンは、患者が "Space" という英語をしきりに使うのに気がつき、しばらくした後で、「あなたが "space"という言葉を使うのを聞きましたが、それはふだん我々が使わない言葉ですよね。この言葉で何を言おうとされたのか教えてくれますか？」と言った。彼はしばらく黙って思案していたが、やがて、自分は"space"という言葉で、まさにアンデルセンがやって見せたような、話し合いの場所や意見交換の可能性を考えていたと言った。この解明はまさに相互理解と同時に出会いを二人にもたらし、その後、終始理解可能な対話が展開された。(17)

【第２の例】アンデルセンが30歳くらいのアメリカ人女性と話したときのことである。女性は、家族のなかでは自立（indipendence）と自恃（self-reliance）に大きな価値が置かれていると話した。その女性が「自立」という言葉を口にしたとき、彼女は明らかにうろたえたようであり、アンデルセンも、自分が感じていること、気にかかったことを言うことができずにうろたえた。話はさらに続いたがに、アンデルセンは自立の話に戻ろうとした。彼女が自立という言葉を使ったことを彼が話すと、彼女はそれについて話し始めたが、同じようにしてにすぐさまそこから離れてしまった。そこでアンデルセンが「自立という言葉を覗いたとき、何が見えますか？」と訊くと、彼女は深く座り直し、涙を数滴流し、そして答えた――「孤独です。」(19)

たいていのセラピストは、理解できないものを理解可能なのものや説明可能なものに変える理論や治療経験に基づき、患者のよく分からない言葉や振る舞いを「精神病的妄想」といった病理学的な先行知識に当てはめ、それに専門的な「介入」を行う。しかしアンデルセンが行うのは「介入」ではなく対話である。リンドセットによれば、アンデルセンは“分からないまま気懸かりなこと”によって導かれるという「無－知の

気懸かりの原則（Prinzip des berührten Nicht-wissens）」(19)に従っているという[9]。この原則は「無知の構え」、つまり「何かを語ってくれる他者に開かれていること、理解できないけれども、それが誰かに関係があり、重要であり、おそらく決定的なはずだと感ずるゆえに、理解したいと思うような何ごとかを語ってくれる他者に開かれていること」(同)を要求する。

リンドセットは以上のことを、テクストが何か新しく興味深いことを語ってくれるはずだという期待をもってテクストを読むという意味での「解釈学の基本原則」(19)と考える。しかしこうした態度は我々にとって自明なことではない。我々がテクストを読む、あるいは対話するなかである疑問に出会ったとしても、既知のものによって埋めてしまわないで疑問をそのまま保持しておくことはまずない。とりわけ「疑問が暗黙のうちに表現される場合、疑問が表立って表現されているのではなく、ただ“分からないまま気懸かりである”というかたちで与えられている場合」(19)がそうである。たいていの場合我々は自分の「先行了解」のうちに安住することによって「他者の自己表出（Diskurs）」(10)への通路を自ら閉ざしてしまう。

「他者に耳を傾けるということは、解釈学的（そして倫理的でもある）要請である。そして、聴くことを越えて他者を理解することは、解釈学的であるだけでなく、現象学的、あるい哲学的と名づけうる要請である。この聴くことと理解することの二重の要請は、すべての哲学プラクティスを営む者にとって基礎となる要請である。」(20)

まず、哲学プラクティスにとっての第一の歩みは、「他者のディスクルス」に耳を傾けることであり、それは解釈学的であると同時に倫理的な要請である。聴くことは「理解する前に感応する構え」(23) を必要とする。聴くことにとって決定的な障害となるのは「公開の言説（ディスクルス）」が自己表出（ディスクルス）の可能性を制限してしまうという事態である。語ることはある世界を開くことであるが、既に開かれた世界が自明のものと見なされる場合、そのように語る根拠を問いただすということがなされなくなってしまう。例えば「自立」を善とする家族とアメリカの社会慣習、つまり「公の言説（ディスクルス）」のなかには、先の女性は“彼女にとって自立とは孤独である”と言うことを受け入れる場所を見いだすことができない。対話者の開かれた態度に接することではじめて自己表出（ディスクルス）の可能性が開かれ、彼女が自らの言葉を「聴く」ということが可能になるのである。

こうしたことは、既にナラティヴ・セラピーの文脈において、患者の人生を支配してきた「ドミナント・ストーリー」を、患者本人がセラピストとともに「オルタナティヴ・ストーリー」へと「書き換えて」いくプロセス（「リ・ストーリング」）として実践されている[11]。しかしリンドセットの特徴は、こうした「公開の言説（ディスクルス）」あるいは社

会慣習が極端な仕方で「傷つく」ことから我々を守る機能をもつこと認めている点である。自己表出としてのディスクルスは他者に自分を晒すという危険をともなう。そもそも我々は他者との関係において自らの生を他者に委ねており、自分が委ねたものが受け入れられることを期待している。この他者に受け入れてもらえることへの「信頼」は、社会慣習や公開の言説（ディスクルス）のうえに成立しており、それらは極端な仕方で他者へと晒し出されることから我々を守っている。しかし愛の関係、子供時代、病の状態など特定の状況において人は自分を守るということができなくなることがある。したがって哲学プラクティスに訪れる人たちは聴き手にその生の一部を委ねているのであり、それゆえ訪問者の自己表出（ディスクルス）を聴くことは聴き手にとって解釈学的であるだけでなく倫理的な要求となるのである。

さて、哲学プラクティスの第二の歩みは「聴くことを越えて他者を理解すること」であり、それは哲学本来の要請である。こうした理解についてリンドセットはP. リクールの『解釈の理論』を引いて次のように説明する。テクストが表面的に意味していることを追うだけの「素朴な読解」は通常の会話に該当するものである。それに対して「批判的読解」は、レヴィ＝ストロースの「神話の構造分析」のように、テクストを構成する要素（例えば音素、形態素、そして「神話素」など）の配列や配置に従い、テクストの表面的な意味の理解を超えて「テクストから発せられる命令、物事の新しい見方、ある一定の仕方で考えるべき命令」[12]に従うことによってテクストの「指示対象」に向かう。「批判的読解はテクストが言うことを聞くだけでなく、テクストが話している事柄を理解する。」(21)

こうしたリクールの解釈学によれば、解釈の目的は、テクストの背後（著者の意図、状況）に遡ることではなく、テクストが明示的でない仕方で指示しているある可能な世界を創造的に理解することである。これを哲学プラクティスの対話の場面に当てはめてみるならば、「他者の言うこと（Was der Andere sagt）」――他者の表面的な言葉から、「他者の話している事柄（wovon der Andere spricht）」――他者の言葉が指し示している世界に向かうということになる。リンドセットによれば、確かにアンデルセンは、無－知の気懸かりの原則にしたがって、他者が語っている事柄に耳を傾けるという哲学プラクティスの第一の要請に従っている。しかしセラピストであるアンデルセンは、自立と依存の弁証法的関係を明らかにするなど、他者の語っていることをディスクルスを通じて明らかにすることには関心がない。アンデルセンは他者のディスクルスが向かうテーマ、主題圏に入っていこうとしない。それに対し哲学プラクティスは「訪問者のディスクルスのうちに、明らかにすべき生（生きること）ついて

の諸テーマが語り出される（Aussprechen）のを認める」（25）のだとリンドセットは言う。哲学プラクティスは「対話のかたちに繰り広げられた生（生きること）の解釈に踏み出す」（同）のである。

4　他者のディスクルスの承認

以上から明らかなように、リンドセットは、他者との対話をモデルとすることによってテクストの読解を論じてきた解釈学を、ふたたび他者との現実の対話へと差し戻し、（テクストの「批判的読解」に比せられるように）対話に現れる言葉からさらに対話者の生きることに関わるテーマへと積極的に関わることを哲学に要請する。

このように解釈学をテクストではなく現実の人々の言葉や生活へと適用していく方向は、大きくは、先に触れたナラティヴ・セラピー、そしてクリフォード・ギアツの解釈学的人類学そして、ハロルド・ガーフィンケルのエスノメソドロジーなど、自らの「科学的・権威的な見知」を反省し「生活世界」あるいは「ローカルな知」の在り方を志向する潮流に共通して見られる(13)。医学部の看護学科にて哲学を教えるリンドセットも、医学で重んじられるような科学的言語の一義性に対して「日常言語の文脈依存性」を重視する。「科学的言語にとっては概念のコンテクストを越えた一義的な意味が望ましいものであるのに対して、日常言語では、概念の多義性やコンテクストに関連した精確さが人間生活を照らし出す能力の前提となっている。」（28）

しかし前節で見たように、哲学プラクティスはナラティヴ・セラピーのような「治療的会話」や理解にとどまらず、訪問者のディスクルスに「批判的」な関わりをもつとリンドセットは言う。しかしそれは「討議倫理学」で言われるような妥当性要求を“批判的”に吟味するといったことを意味するのではない。

前節で見たように、リンドセットの哲学プラクティスの基本は、他者のディスクルスに耳を傾け、それを理解するという仕方で他者を受け入れ、承認すること（Anerkennung）である。がしかし承認とは、「討議倫理学」でいわれるような、諸規範の妥当性についての意見や論拠を承認し、反論するという意味での「他者の承認」ではない。確かに哲学プラクティスにおいても規範の妥当性などについての議論も行われるが、それは哲学プラクティスの本質には属さない。むしろ、その本質としての「他者のディスクルスを承認すること」とは、「他者のディスクルスによって責任を負わされているという要請を受け入れること」（37）であり、その「責任」とは、「訪問者のディスクルスに出会い、それについて論議する責任」（同）のことである。

「ディスクルス（Diskurs）」という言葉は、J. ハーバマスらの討議倫理学（Diskurs-ethik）やM. フーコーのディスクール分析など今日広く使われるようになった言葉であるが、リンドセットが注目するのはこの言葉の多義性である。

「ディスクルス」概念はドイツの文脈では、対話相手の承認を説く討議倫理学に代表されるように、「論証（Argumentation）」を意味する（31）。この場合ディスクルスは、「すべてを一挙に直観的に捉えるのではなく、その部分の進行のうちで捉えることのできる悟性使用」という意味での“ diskursiv ＝論弁的 ”に基づいた言葉遣いである。その一方でフランスの「ディスクール」概念は、「論証」のみならず「意味（連関）の通時的な自己表出（Sich-ausdrücken）」(32)を意味するが、これはラテン語の“ discurrere ”＝「あちこち走り回る」に由来する。以上からリンドセットは「ディスクルス」を道に迷いやすい人間の「生」の同義語だと考える。「人間はそれ自体として倫理的ないし非倫理的であるのではなく、人間の生きること、迷走において倫理的であったりなかったりする。」（32）ただしここでの「生（Leben）」とは、2節で見たようにレグストルプの言う「他者に向かう運動」としての生を含意している。即ち生としてのディスクルスとは「自らを外に開くないしは押し出すこと」（35）であり、我々はディスクルスを通して自己を他者へと委ね、晒さらされ、傷つきやすくなっている。つまるところ、リンドセットは「ディスクルス」という言葉に、議論、会話、行為、歴史、人生、プラクティスにおいて“ 言ったり来たり ”迷走すること、そして自己を外ないし他者へと委ね、晒すことの二つの意味を込めている。

しかし哲学プラクティスにおける「ディスクルス」は具体的にどのようなものだろうか。ここでふたたびリンドセットのあげる例から考えてみよう。1995年にハノーヴァーで行われた講演「他者のディスクルスの承認――哲学プラクティスの本質として」では、北ノルウェー、ハンマーフェスト病院の救急部の看護士の報告があげられている。

病院の救急部では人工呼吸器につながれた管を患者の肺に入れなければならないことが多い。挿管作業は危険を伴うため看護者の訓練が必要とされる。病院では訓練のために死んで間もない者を使うのだが、ハンマーフェストのような小さな町では死者が知人であることが多い。看護者は死者への尊敬、死への畏敬からこうした死者を用いた訓練に対して抵抗を示した。しかし医者たちは調査会社に住民の意識調査を依頼し、その結果58パーセントの住民が、死者を用いた訓練に反対の意を示さなかった。それを論拠に医者たちは看護者たちの意見を正当と見なさなかった。（26-7）

この事例では看護者と医者の二つのディスクルスが衝突しているとリンドセットは

考える。訓練の必要性と調査結果を論拠とする医者の合理的なディスクルスに対して、看護者のディスクルスは、「心理的反応」による、十分に正当化されない「非合理な」ものと見なされてしまう。死者への尊敬よりも生きているものへの尊敬の方が減じてはならないという医者の論証に反論できない看護者は、必要で「正しい」訓練を自らの人間性を犠牲にしておこなわねばならない。しかし「最も憂慮すべき事態は、このような感覚を口にし、誰かに認めさせることのできる言葉が彼ら彼女らにはないことである。したがって、彼ら彼女らは確かにそこから逃げることができはするが、自分自身に向かい合ってこの逃避を正当化することのできないような状況に捕らえられており、しかもこのような状況下で彼ら彼女らの人間性が消耗されるのである。」(30)

実際ここでは二つ以上のディスクルスが複雑に絡み合っている。看護婦・看護士のひとりひとりのディスクルス、「よきサマリア人」の喩えに代表される近代看護のディスクルス、西洋世界での、病院内での治療行為のディスクルス、近代社会、西洋文明おける病の医学的治療のディスクルスなど。看護者はこうした絡み合ったディスクルスのなかで出口を見いだせないでいる——つまり「出口のないディスクルス」(29) に囚われている。

こうしたディスクルスの状況では、誰が正当であり、誰が正当でないか、何が真か、何が偽であるかを決断するのが困難である。例えば対立する二つのディスクルス、まだ暖かい体からは魂がまだ去っていないのだから、死者の死者に手を出してはならない、という看護者の「宗教的・形而上学的な」ディスクルス、そして死者より生者が優先されるべきという医者のディスクルス、どちらも論証としては独断的であるとリンドセットは考える。「死者の体がまだ暖かく柔らかい」という経験から、我々はそこにはまだ命がまだあり、魂がまだ体から去っていないと言葉で解釈することができる。しかし経験を一旦言葉の表現にしてしまうと、それは経験を覆い隠す独断的な知になってしまう。「魂が体から去るということは観察不可能であり、それを“知る”ことはできず、我々はただそう解釈できる経験をもつのみである。」つまり死者がまだ暖かいという経験は、重要なものであるが、それが“知”へと様式化されたときに逆説的にも経験を越える余剰なものとなってしまう。そしてまた、経験に耳を傾けるということは必要ないという強ばった価値評価へとつながってしまう（39–40)。

問題は、あるディスクルスがそれとは矛盾する経験や問いや疑問を封殺することである。したがってプラクティスにおいては、そうした経験や疑問を尊重することが重視される。つまり「他者のディスクルスを承認すること」とは、訪問者の無防備な経験、傷つきやすさを前に、聴く者は知と概念の庇護のもとからはなれ、同じく無防備

な者として訪問者へと開かれ、そうした傷つきやすさを否定したり回避してはならないという責めを負うことである。しかしその一方で、経験や疑問がディスクルスにおいて、言葉として表現＝表出されたとき、それが新たに別の経験や疑問を封じ込めてしまうことは避けられない。リンドセットはディスクルスそのものに理想的な終着点はないが、しかし争いによって傷つき合うのではなく、その意味をともに問うことはできると期待している。プラクティスでの対話はまさにその可能性に賭ける場所なのだ。

5　おわりに――臨床という態度

冒頭で述べたように、「講演集」からプラクティスの実際を知ることは難しい。それはリンドセット自身が講演のなかで述べているように、プラクティスという現実の他者を前にする経験を、誰にでも伝えることのできる普遍的な「知」に置き換えてしまうことへの抵抗であるとも言える。

本論では十分に伝えることができなかったが、リンドセットのテクストを読んでいて最も興味深いのは、彼のバランス感覚である。一方で、他者に対する倫理的要請を説きながらも、それが他者への“無限の”責任あるいは“原理”となることを避け、有限な対話者の行う解釈としてプラクティスを考える。他方で、ナラティヴ・セラピーの「無知の対話」に共感しながら、リクールのテクスト解釈学を手引きとして他者の言葉の「批判的読解」を考える。また、訪問者が「ディスクルス」を通じて自己を表現することを重視しながら、過度にディスクルスにおいて自己を晒すことを社会的な慣習（公のディスクルス）が保護していることに注意を促す。あるいは、容易に言葉にならない経験が言葉として表現されたときに、それが過剰な普遍妥当性を要求してしまうことへの警告など。

このようなリンドセットのバランス感覚は、理論的なセンスというよりも、彼の臨床経験によって培われたものではないかと思われる。そうしたことを踏まえれば、哲学プラクティスに、それは“哲学”か“セラピー”かといった表面的な二者択一を迫るのがあまりに偏狭な態度であることは明らかであり、むしろそのようなコンテクストに結びつかない知識に寄りかかった問いを素朴に突きつける態度そのものに反省が要請されるであろう。リンドセットが繰り返し哲学者の「倫理的要請」について語るのも、それが、中立的で客観的な姿勢で関わろうとすることそのものが、臨床という場面では他者を援助するどころか苦しめてしまう可能性があるという経験から発せられたことである、と理解できるのではないだろうか。

最後に、本論の目的を越えてしまうので割愛せざるを得なかったが、ナラティヴ・セラピーとの関連の深いリンドセットの哲学プラクティスを、さらに、ハイデガー、レヴィナス、フーコー、デリダ、リクールの議論をナラティヴという観点から考える「ナラティヴ・エシックス」(14)や、「他者の記憶の分有」という問題から歴史や政治を問い直す「記憶／物語」論(15)へと結びつける作業は意義のあることだと思われる。とりわけ後者は「セラピー」や「哲学」というカテゴリーを越えて、他者の言葉と記憶に対して聴く側が意味を充填しまうことの根本的な問題を提起していることからも、「解釈学」に依拠するリンドセットの哲学プラクティスに対する批判的検討が可能ではないかと筆者は考える。

注

(1)「哲学プラクティス」の名称のもとで人々が何を考え、何を行っているかを知るには、Michael Zdrenka, *Konzeptionen und Probleme der philosophischen Praxis*,Dinter, 1997 という著作がある。

(2) 哲学プラクティス国際学会の模様については、中岡成文「哲学プラクティス（カウンセリング）国際学会に参加して」(『臨床哲学』創刊号所収）および「第５回哲学プラクティス国際学会に参加して」(『臨床哲学のメチエ』vol.4 所収）を参照いただきたい。なお同文ではなお以下で紹介するリンドセットの人となりや学会での発言の模様を知ることができる。

(3) ミラノ・グループなど「システミック」な家族療法の試みについては、拙論「病の認識論に向けて――家族療法からシステム論へ」(大阪大学大学院文学研究科哲学講座編『メタフュシカ』第 29 号（1999 年）所収）を参照。

(4) 本論で参照するテクストは、筆者が第４回哲学プラクティス国際学会に参加した折りに、リンドセット本人から手渡された出版される前の原稿のコピーである。1999年には同出版社から出版されると聞いたが、確認がとれなかった。以下、この講演集からの引用にあたってはこのコピーに記載されたページ数を使用する。

本講演集に納められた講演は以下の通り。

１：哲学プラクティスとは何か（1989 年）
２：他者に向かう運動としての生（1993 年）
３：他者の言葉――そしてその言葉が示している事柄（1994 年）
４：他者のディスクルスの承認――哲学プラクティスの本質として（1995 年）
５：病気であるという経験は哲学プラクティスを必要とする。(1996 年）
６：第一哲学としての倫理学――なぜ哲学することは哲学プラクティスでなければならないのか？（1997 年）
７：アカデミズムの枠内での哲学プラクティス――ノルウェー、トロムソ大学医学部での経験（1997 年）

(5) リンドセットは明示していないが、この語は「ナラティヴ・セラピー」に由来する "not-

knowing" と同じことを意味すると思われる。後者の文脈では「無知」と訳されることが多いが、一言で日本語になりにくい言葉である。詳しくは次節および注９を参照のこと。

(6) 「他者に向かう運動としての生」(5–16)参照。これについては第２節を参照のこと。

(7) 表面的な言葉遣いからすれば、リンドセットが他者への“ 理解 ”を強調している点は、「他者の理解」ではなく「他者を迎え入れること」を説くレヴィナスの倫理学と大きく食い違うように見える。確かにレヴィナスとって「言説（discours）」こそが、そこに他者が現出し、意味が産み出され、我々が他者を迎え入れるところである。しかしレヴィナスのいう倫理的関係は、“ 相互的な ” 対話ではなく、「師と徒」のあいだの極めて非対称な対話において実現される。(『全体性と無限』合田正人訳 147 頁）ただし、リンドセットは哲学プラクティスの対話が非対称なものであることを認めているうえ、哲学プラクティスの場面ではあくまで「理解に先行して感ずること」が第一に要請されるとし、それを「倫理的要請」と呼んでいることからも、レヴィナス的な倫理学の “ 実践 ” のひとつとしてリンドセットのプラクティスを評価してもよいのではないだろうか。

(8) cf. Gadamer,H.G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1960, Dritter Teil

(9) “ Nicht-wissen（not-knowing）” は、今日ナラティヴ・セラピーの主流の一つをなすグループ、H. アンダーソンとH. グーリシャンが表明した臨床の態度であり、解釈学の強い影響を受けた考えである。cf.S. マクナミー、K. ガーゲン編『ナラティヴ・セラピー：社会構成主義の実践』（野口裕二・野村直樹訳、金剛出版、1997 年）、小森康永・野口裕二・野村直樹『ナラティヴ・セラピーの世界』、日本評論社、1999 年。

(10) "Diskurs" はリンドセットの哲学プラクティスの基礎となる言葉であり、リンドセットはこの語をその多義性のまま使用しているが、差し当たりここでは「自己表現」と訳しておく。詳しくは次節を参照のこと。

(11) S. マクナミー、K. ガーゲン編『ナラティヴ・セラピー：社会構成主義の実践』邦訳 149–50 頁参照。「支配的なストーリー」とは、例えば、被害者が児童虐待や性的虐待を親から受けながらも、「虐待を受ける責任はあなたの側にある」とか「それは人に言ってはいけないことだ」というメッセージを加害者から繰り返し与えられることによって、被害者が自らそのストーリーを「書き直す」権利があることすら気づくことのできない状況のことを指す。同書 148 頁参照。

(12) Ricoeur,P. *Interpretation Theory:Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, 1976, p.88（牧内勝訳『解釈の理論』ヨルダン社、1993、149 頁）

(13) エスノメソドロジーをこのように解釈学の展開として位置づけることは無理があるかもしれないが、日常（生活）世界における人々の行為や発話を状況・文脈依存的なものと考え、人々の日常の会話のなかに支配的に浸透した文化の裂け目に現れる多元的な実践と意味生成を読みとるエスノメソドロジーと、リンドセットの姿勢・主張とは共通点が多いように思われる。また「社会構成（構築）主義（social constructionism）」としてのナラティヴ・セラピーとエスノメソドロジーの共通点については、山田富秋「セラピーにおけるアカウンタビリティ」（前掲『ナラティヴ・セラピー』所収）を参照。

(14) 例えば、W.J.Ellos, *Narrative Ethics*, Avebury,1994 など。

(15) 岡真理『記憶／物語』、岩波書店、2000 年