



Title	人稱と行為
Author(s)	鷺田, 清一
Citation	
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/20783">https://hdl.handle.net/11094/20783</a>
rights	
Note	

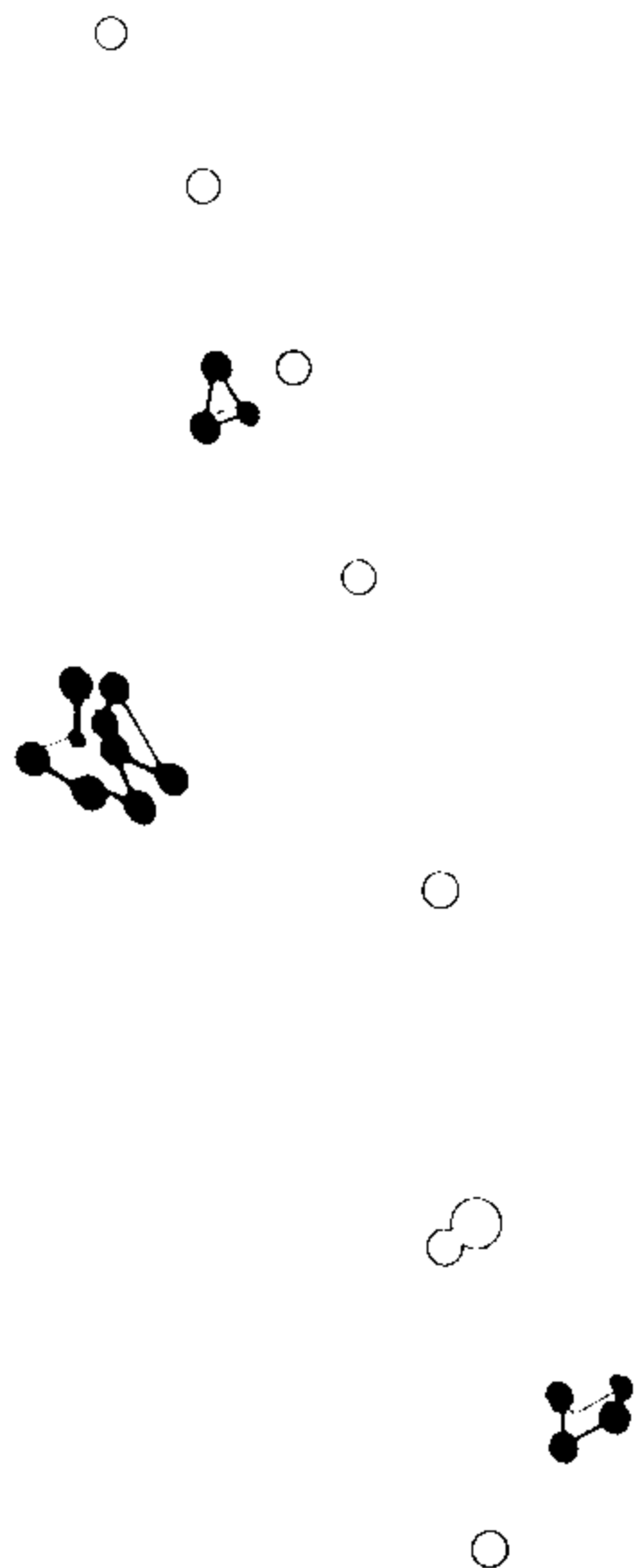
*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

# 人稱と行為

鷺田清一



昭和堂

## はじめに

ここに収められた論考は、〈ヘコギト〉(わたしの意識)の辺縁<sup>へり</sup>で起こるできごとを取り扱っている。あるいは、わたしの意識がわたしの存在のなかでそのイニシアティヴを失う瞬間にふれようとしている。

第一部「人称と身体」では、わたしの存在が名前を失う位相がまず問題となる。次いで、わたしと、身体という「わたしよりもっと古いわたし」との関係が問題とされる。

第二部「行為と規範」の三論文は、〈実践哲学の復権〉ならびに〈行為論〉という倫理的なコンテクストのなかで書かれたもので、ここで〈ヘコギト〉の辺縁は「行為」というかたちで問題とされる。

第三部「他者と時間」では、わたしの意識とひそかに連動している他者の存在が主題となる。ここでは、他者ならびに間主観性(intersubjectivity)をめぐるフッサールの「現象学」に思いきり近づいて、その問題のひろがりを確認し、さらにその問題性を論じている。

以上は、〈ヘスム〉(わたしの存在)をそのうちに回収しようとしてきた〈ヘコギト〉という観念を内破(implode)するための、ささやかな試みである。

人稱と行為 \* 目次

## 第一部 人称と身体

### I 〈喪身〉と〈変身〉——無名性の二つの位相

5

#### 1 無名性の二つの問題次元

#### 2 分身たちの共同体

#### 3 〈外部〉としての無名性

### II 身体の人称／人称の身体——身体の〈所有〉について

18

#### 1 偏頭痛と官能的欲望と

#### 2 身体の人称性

#### 3 心身問題と〈人格〉概念

#### 4 身体の私的所有

#### 5 〈存在〉と〈所有〉

#### 6 制度としての〈わたしの身体〉、あるいは倒錯の倒錯

## 第二部 行為と規範

### I プラクシスの問題圏——〈実践哲学の復権〉をめぐって

51

#### 1 プラクティッシュな問いの閉塞

#### 2 〈実践哲学〉の縮減

#### 3 〈実践哲学〉の復権

### II 行為の〈テキスト〉モデル——〈ソシオテキスト論〉序説

74

#### 1 〈行為〉という問題系

#### 2 行為の意味

#### 3 行為の〈テキスト〉モデル

#### 4 〈ソシオテキスト〉という概念

### III コミュニケーションと規範——〈規範の系譜学〉のために

107

## 1 規範の現象学

## 2 規範の生成論

## 3 規範とコンテクスト

## (1) 〈対話的合理性〉という立場

## (2) 諸可能性の遊動空間——規範性と事実性の交差

## 4 規範性(Normativität)と正常性(Normalität)

## 第三部 他者と時間

## 他者の現象学——フッサールの〈間主観性〉理論

141

## 1 『デカルト的省察』における間主観性の問題

## (1) 他我の問題化——自我論(Egologie)としての現象学

## (2) 『デカルト的省察』第五省察における間主観性理論の体系的呈示

## (3) 批判的検討

## 〔1〕〈わたしがそこにいるかのように〉という現前化意識の検討

## 〔2〕〈第一次性〉という概念の検討

## 2 他者と時間

## (1) 他者から時間へ——『危機』における〈間主観性〉問題の再編制

## (2) 他なるものの時間

## 3 未だ名をもたぬもの

## (1) 無名の共同的主観性——意識の自己超越構造における〈他者〉という契機的位置づけの試み

## (2) 相対主義と〈他性〉の問題

あとがき 248

人  
称  
と  
行  
為

第一部 人稱と身体



# I 〈喪身〉と〈変身〉——無名性の二つの位相

## 1 無名性の二つの問題次元

anonym (anonymy, anonymous) という概念は、そのギリシャ語源 *anonymia* にみられるように、「名前をもたない」(nameless) という事態をさす。そのかぎりでは、名前が秘匿されているという意味での「匿名の」という言葉ではなく、むしろ「無名の」というふうに訳されるべき概念であろう。

さて、この無名性 (Anonymität) という概念は、西欧の思想史の文脈では、ひとが自分に固有の名を失っていること、言いかえると、自己の固有性あるいは独自性を喪失しているような事態 (疎外態、頽落態) として、ネガティブに規定されるのがつねであった。その例として挙げられるのは、たとえば大

衆や群衆という存在様式であり、類型化やアパシーといった現象であり、さらにはファシズム的な狂気やカーニヴァル的な祝祭の情景である。ここでは無名性が、社会という、いわばその水平次元で問題とされている。

これに対して、二十世紀の思想史は、無名性をいわばその垂直次元でポジティブに掘り起こすような視角を伐り開いてきたと言えることができる。ここで垂直的な次元というのは、名をもった存在——それが社会的な平面におけるいわゆる《役割》関係のなかで規定される「だれか」としての名であるにしても、あるいは、ひとが反省という意識の回路のなかで再帰的に自己に関わってゆく場面で確認される、ある閉じられた「内面」的存在を意味するにしても——としての「わたし」をいわば下方から支える基盤として働く場面という意味である。たとえば、フロイトの精神分析は意識を解剖してその地底から《エス》という非人称の動力を取り出したし、ジェイムズの心理学はコギト（「わたし」の意識）の地底に、それを包み込んでより広大な非人称の思考の流れ（it thinks）を見いだした。これらは「わたし」を意識という生の一つの表層的な効果として宙吊りにしたのであった。

しかし、無名性という存在領野をその全域にわたって追究したもう一つの問題系列がある。それはフッサールに始まる現象学の無名性論であって、そこでは右で指摘した無名性の水平次元と垂直次元が深く交差するかたちで議論が組み立てられている。

フッサールの議論では、無名性の問題は二度転回させられる。生きられたままになっている経験、いわゆる「自然的態度」において世界のうちに埋没し、主観性としての自己を忘却したまま放置されているような経験を、その匿名的な状態（＝自己忘却性、あるいは隠覆性）から取り戻す作業が、フッサールでは「還元」操作に始まる一連の現象学的反省として遂行される。その意味では Anonymität はさしあたっては廃棄されるべきものとして理解されていたわけである。それに対して、その同じ現象学的反省の作業が、その進行とともに、もはや反省が追いつきえないような主観性の機能次元をあらわにしてゆく。

それは一つには、「わたし」という個的な主観性の存在を媒介している間主観的な共同性が作動する次元である。もつともフッサールでは anonym というよりもむしろ「われわれ」という概念でこうした間主観的な共同性が表現されることが多く（たとえば「超越論的われわれ」）、anonym という概念はこのような局面ではかならずしも前面に出てこないが、間主観性の問題を生活世界の存在論という枠組みのなかで展開した A・シュッツの構成的現象学においては、anonym ということが、無反省的という意味ではなく、むしろ主観性の前人称的ないしは非人称的な作動をさすために導入されてくる。「わたし」という主観性（コギト）の働きをつねに隠れた仕方では媒介しているものとしての無名の「われわれ」という次元である。

ところがもう一方で、現象学にはその反省作業の可能性そのものに絡んでくるような無名性の問題次元がある。それは、反省というかたちでの「わたし」の作動そのものが、いつもすでにおのれに先だって発効させているある根源的な受動性の働きを、そしてそのかぎりでもどこまでも匿名のままにとどまり続ける「わたし」の存在の究極的な事実性を、表わしているのではないかという問題である。それは、

「自我の死んだような、硬直した同一性の根底に〔ある〕、生き生きした（みずからをみずから自身から「区別する働き」）<sup>①</sup>とでも表現できるような無名の作動であって、このように（わたし）のなかにあって（わたし）の存在に先だって自己をたえず差異化し、複数化し、共同化するような無名の自己時間化の働きという、（反省もまたこの先時間的な時間化の働きを先行させ、みずからの可能性をそれに負っているかぎり）反省がいつまでたっても追いつけず、みずからのうちに回収もできないような無名性である。

主観性をこのようにその究極のあり方へと遡源する過程で出会われる二重の無名性、言いかえると、間主観的な共同性（他者との関係）と自我の自己複数化という原初的な作動（時間性の位相）とを交差させつつ問題を追いつめてゆくなかで、現象学的な無名性論は、他者と時間の関係という新たな問題地平を伐り開いていったのであった。<sup>②</sup>そしてこの問題をさらに、垂直的な次元で出会われる精神分析的な《無意識》の概念や構造主義のいう《構造》の概念に関連づける可能性を示唆したのがM・メルローポンティであった。このように、ひとが「自己」というものに中心化されていないような状態へのホリゾンタルな問いと、「自己」のうちにあってもはや「自己」のものではないような存在次元へのヴァーティカルな問い、これらの無名性の膨大な問題群がわれわれの前にある。

さて、われわれがここで探ろうとおもうのは、無名性についてのさらに別の視角である。あるいは、これら無名性の問題群に探究の新たな座標軸を挿入してみようというささやかな試みであると言ってもよい。というのも、ひとが自己を喪失していない状態、あるいは自己のもとにあるような状態はふつう、

他者に譲渡されえない自己固有性(propriété inaliénable)として、無名性に対立させてポジティブに了解されてきたのだが、この自己固有性こそ実は何らかの否定や喪失を代償として成立するレトリカルな存在形式ではないか、と考えられるからである。そうすると当然、無名性を、否定の否定、喪失の喪失として反転させ、それについてポジティブに語れるような地平が開けてくることになる。

無名性は、共同性の原始的な様態へと還元することはできないものだ。無名性は間主観的な共同性の様態（Ⅱ「超越論的われわれ」）であるとともに、共同性を拒絶し、破壊するような側面をもっている。したがって、無名性の問題を共同性や間主観性という問題系に収束させないで、それ独自の問題系の中で編成しなおす必要がある。以下では、無名であるということを、自己固有性の消失というネガティブな脈絡ではなく、むしろ表題にあるように、〈喪身〉と〈変身〉という二つの背反するヴェクトルをもった動性のなかで主題化する可能性を探ってみたいとおもうのである。

## 2 分身たちの共同体<sup>③</sup>

市民的個人たちの契約共同体としての近代社会は、理念としてたえず「一」を志向する社会であるといえることができる。つまり理念としての近代社会は、それを構成する市民的個人に社会を構成する一位としての自己意識の所有を要求する。それは、各個人が他人に譲渡できないような固有の存在をそれぞれもたねばならないという要請であり、しかもそれら各個人が、あくまで同等の資格で社会の構成に

参与すべきであるという要請である。そして個人の、他者とは異なる固有の存在の構成(自己同一的な個人的主体としての、自己決定の主体としての、私秘的な内面を備えた人物としての)と、自分たちがそこへとみずからの存在を契約というかたちで部分的に委託するような、そういう一個の共同体の構成(右の個人的主体を構成員とする企業体、地域共同体、国家、超国家共同体、国際連合など)という、これら二つの要請は、相互補完的な連携関係のなかで進行する。つまり、このような諸々の共同体の内部で諸個人は、共同性の同一の理念(あるいは、世界解釈の共通の図式)を分有することで、世界ならびに自分たちの存在をめぐる解釈共同体を形成するわけである。

このような共同体はしかし、言ってみれば一種の鏡仕掛けの装置である。それは二重の意味でそうなのだ。まず構成単位としての「一」たちがたがいに鏡のように映しあうという意味であり、また構成単位としての「一」と包括的な全体としての「一」とが鏡のように映しあうという意味でもそうなのである。つまりこれは、たがいがたがいの複製であるような〈分身〉たちの共同体なのであって、ここでは個人は他者のうちにつねに自己を再認するような機制になっているのである。それぞれに固有で特異な存在であるはずの〈わたし〉が、みな同型的なものとして、置換可能なものとして誕生するというパラドックス。そうするとここから、市民社会の構成単位としての個人的主体こそが自己喪失的であり、つまりは無名である、ということにならないだろうか。もともと特異なものであるはずの存在が、ここではもつとも類型的なものへと反転してしまうのだ。

ここで興味深いのは、近代的な市民社会のユニットとしての「個人」を特徴づけてきた諸々の基礎的な概念がことごとく両義的であり、そこではつねにこのような類の意味の反転が起こるということだ。たとえば――

(1) *unity* という概念。これはわたしのさまざまな経験を単一的で独自の(*unique*)な〈わたし〉のそれとして統合(*unite*)していくプロセスを意味しているのだが、しかし〈わたし〉の存在のこの独自のな統一(*unity*)は同時に、社会を構成している等質的で交換可能な単位(*unit*)でもある。

(2) *subject* という概念。これは「主体」を意味すると同時に、「従属している」というまさに非主体的な状態をも意味する。周知のように、フーコーは『監視と処罰』のなかで、この二義性を「主体化」隷属化(*assujettissement*)という概念によって際立たせ、近代社会におけるいわゆる正常化＝規格化過程を析出するためのキイ概念へと練り上げたのであった。

(3) *property/propriété* という概念。所有されるものには交換も譲渡も可能なわけであるから、譲渡できない(*inalienable*)自己の固有性(＝特性)という概念は、はじめから「所有権」という概念に含まれた非固有性という意味契機に侵蝕されており、あらかじめ失効を宣告されているに等しい。ちなみにドイツ語では、*eigen* という語の多義性は、*Eigenheit* (固有性)、*Eigenschaft* (特性)、*Eigentum* (所有)、*Eigentlichkeit* (本来性)、*Eigentümlichkeit* (独自性) というふうに分節されている。

(4) *private* という概念。近代的な「個人」は、市民としての公共的な特性とともに「秘せられた内面的な人格」としての特性をもつ。プライバシーという用語法にもみられるようなこの「私秘的な充実」という意味の裏にはしかし、「欠如」(*privatio*)という相反する意味が貼りついている。

(5) individual という概念。「個人」はそれ以外の何ものにも還元できず、また細分化もできないような不可分の同一的な存在においてある。「分割＝不可能」なこの〈個〉はしかし、孤立した単独の存在として他の〈個〉から分離された存在でもあり、諸個人はそういう分離＝分割された存在——これがとりもなおさず私秘的な〈わたし〉である——としても自己を了解している。

以上の概念群は、それ自身のうちに、対立・矛盾する意味の諸契機を内蔵している。そして皮肉にも逆にその両義的な構造が、意味構成のレトリカルな水準で巧妙に活用されるのである。

ついでに言えば、市民的個人を特徴づけるこれらの概念群には、かつてフーコーが「個人化」(individualisation)の方式と呼んだ近代社会のさまざまなテクノロジーとレトリックとが連結されている。たとえば〈わたし〉を内側から構成するレトリック(自己を語りつつ生産するような「自伝的人間」とその秘せられた内面の形成、あるいは Bildungsroman (教養小説)の理念)、個人の特性を外側から記述・記録するためのコード群、あるいは個人を身体＝制度的に囲い込む「規律＝訓練的」な手法、他者をまなざすときの「観相術」的な知覚の規則、そして「主観性」という近代哲学のプロブレマティックスや〈主体〉という法学的理念……、これらはつねに一定のレトリカルな水準において発動され、編制されてきたにちがいない。そしてそれがいわゆる正常性＝規格性(ノルマリテ)の形成であり、そういうノルマリテを通じてわれわれは「ある等質的な社会体」に帰属しつつ、おのれの個別化を遂行するのである。

そこで次のような問いが立ってくる。「一」なる共同体の存在は、外部というものをことごとく否定

し、しかもおのれのうちにその最終的な根拠をもちえないがために、同型的なものを「個人」として限りなく増殖させつづけることで、おのれの内部に均質的な「一」を仮構しようとしたのではないか。言いかえると、根拠という垂直の支えが存在しないので、鏡という水平的な次元での無限の自己反復装置、つまりは鏡仕掛けの共同体を設置するしかなかったのではないか、という問いである。

これをさらに言いかえれば、次のようになろうか。市民社会というこの〈分身〉たちの共同体において、同型的なもの限りなき増殖のプロセスは、他なるもの、異型のものに對抗するかたちで〈われわれ〉を構築してゆくものである<sup>(4)</sup>ので、そこでは同一性は閉鎖性へと、普遍性は均質性へとずらされざるをえない。そしてこれに対して、このように縮減された同一性と普遍性への欲望の外にあるような社会がはたして存在しうるかどうかという問いが立ってくる。「一」へと収斂しないような複数性(plurality)ないしは多数性(multitude)というものがはたして考えられるだろうか、と。

### 3 〈外部〉としての無名性

multitude とは、個の solitude に対して、群れとしてのひとの存在様態を意味する言葉でもある。あらゆるものが、その固有性、あるいは秘められた内面などというものをすっかり漂白させられて、その乾いた表面をしらじらと曝しているような風景……、こうした名前をもたぬ者たちの群集態を、われわれは、たがいがたがいにとって鏡である(あるいは、鏡でしかない)ような共同性の構造をグロテスクな

までに極大化したものとして捉えることができる。言うまでもなくそれは、無名の者たちの密集風景、つまりは群衆という現象である。

群衆の恐怖というのは、ひとが他者との差異を喪失することによって自己に固有な存在が消失してしまふことへの激しい感情的反応であるが、それにひととはしばしば深く魅惑されもする。<sup>⑤</sup>自己消失への恐怖が自己の無化へのあやしい誘惑へと反転するわけだ。ここに仄かに浮かび上がってくるのは、松浦寿輝が鋭く指摘しているような、「主体の署名が刻印された内なる暗闇が蒸発し、どこもかしこも光り輝く表面からのみ成り立っている非人称的な〈外〉だけが屹立している場所」である。こうした場所、こうした危うい存在感覚が、市民的個人の自己意識にいつも影のように貼りついていていのではないか、ということなのである。

われわれはここで、差異の体系ないしは差異の体験の消失ということと、差異の体系の外部ということとを区別しなければならないだろう。そして後者のうちに、仮構された「一」としての自己を解除する二つのヴェクトルを見いだすことができるようにおもわれる。このことを以下でわれわれは、〈分身〉に対して、〈喪身〉と〈変身〉という二契機を対置するというかたちで考えてみたい。

ここで問題になるのは、ある社会秩序の内部における特定の可能性への存在の収縮が、無数の可能性へ向けて存在を開きつぱなしにしておくような弛緩の運動へとたえず反転しようとするときに働く力である。それは言うなれば、たえず「一」という秩序のかたちの外に出ようとする非人称の思考であり、固有性への欲望としての appropriation に対置されるべき、固有性の解除への欲望としての

dépropiation である。そしてこの「一」からの外出の運動において、一方の極にいわば顔も名ももたぬ「零」としての人格の不在があり、他方の極にはそうした無名の者たちのマルチチュード〔多〕群衆が存在する。つまり、仮構された「一」としての自己は、「零」と「多」という、二つの匿名的なものの深淵に挟まれている。それは言いかえると、全成員が鏡のようにたがいを映しあうような〈分身〉の関係が〈喪身〉と〈変身〉という二つの極に挟まれているということでもある。

〈喪身〉の「零」とは他者との差異の喪失という意味での無名性への埋没であり、〈変身〉の「多」とは差異の外に出るという意味でのいわばディオニソス的な無限の人称変化を意味する。没名性と無名性、覆面と仮面、そしてその象徴としての無人の風景と群衆の風景。人格の無化へのネクロフィリックな欲望(死||無||へ)と、別の人格への無限変換へのネオフィリックな欲望(新しさ||別||へ)。同一的な自己の固有性を獲得しようとする appropriation の運動ではなくて、むしろ〈わたし〉などという再帰的な定点をもたずに、あるいは匿名の共同性という故郷に帰還しようともせず、「だれか」としてのその同一性をたえず消去するなり無限増殖させるなりして解除しようとする非固有化(dépropiation)の運動。「一」の仮構性への不安な意識は、このように、たえず別のより明確な〈わたし〉の存在とその輪郭を探し求めながら、他方でその存在の溶解への恐れ||魅惑に引きずりこまれるというかたちで、たえず虚しく揺れ動くのである。言いかえると、「だれか」になるという、共同体内部での「自己」形成(sich-bilden)は、このようにその背面にいつも群れのなかで無人になろうという反対動向を貼りつかせているのである。

最後に、問題となるような無名性の様態を、無名性の他の様態との関係で、もう一度確認しておきたい。この無名性は、個別的な主体に内蔵された超人称的な主観性という意味での「普遍的な主体」(sujet universel)——これはこれまでしばしば「理性」や「意識一般」などという観念で表現されてきた——ではない。次にそれは、「わたし」という個的主体に先行する「前人称的で無名の主体」(sujet prépersonnel)でも、「先・主体」(pré-sujet)でもない。さらにそれは、共同体のなかで自己に固有なものの(名前)を奪われている「人称喪失的な主体」(sujet aliéné)なのでもない。それは言うなれば、名前に象徴されるような人称の主観性の外部へとたえず出てゆく主体——hors de sujet という意味ではむしろ「非・主体」(non-sujet)と呼ぶべきかもしれない——なのである。

以上は、近代社会、とりわけ「主体」の制度のなかで覆い隠されてきたものを救いだそうという、ささやかな試みにすぎない。しかし、無名性についての反省を通じて、ただ一点、ひとは自己の存在をあたかも物を所有するかのように所有することはできないという、propriété [自己固有性] 所有権の不可能性だけは、確認しておいてよいとおもわれる。

(1) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart — Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Phaenomenologica 23, Martinus Nijhoff, 1966, S.170. [新田義弘他訳「生き生きた現在」北斗出版、一九八八年、二三四頁]

(2) 「わたしは作動する」のもつ唯一性のうちに、その内的な脆さにもとづいてすでに含みこまれているような、自我と自我との匿名的であることを廃棄しえない、先時間的な《結びつき》というレヴェルでの問題が、他者構成の

問題にどうかたちで関連してくるのかについては、K・ヘルトが(D・ジンの仕事に言及しながら)次のように述べている。

たとえば自我が他者構成において「一人称」とどまるとしても、つまり「人称変化せず」、この意味で「唯一的」であるとしても、ジンに従えば、だからといってこの自我が単なる〈単数的なもの(singulare tantum)〉であるということにはならず、むしろ「超越論的自我はそのつとすでに、略図としての〈複数的なもの(plurale tantum)〉なのである」。自我の内部ではすでに、「形式的な(この)・(その)の相関関係」が支配しているのであり、それによって自我は「いつもすでに汝(そこ)なのであり、このことが人称変化を可能としている」のである。つまり自我は、おのれの出現の最初の根源性において、すでに自己変容(Selbstabwandlung)のうちに在るのであり、この自己変容が「自己構成を……そもそも〈われわれの構成(Wir-Konstitution)〉」としているのである。(K. Held, *op.cit.*, S.169, 邦訳「一二三——二三四頁」)

(3) 以下2、3で展開する議論は、今村仁司監修「トランスモダンの作法」(リプロボート、一九九二年)でのわたしの論述の一部を要約するかたちで構成されている。より詳しい議論については、同書所収の拙論「分身たちの共同体——分割の装置」(同書第三章第二節)を参照いただきたい。

(4) ここですこし付け加えておけば、自己(autos)という古典的概念は世界の存在根拠(「自己」原因 causa sui)と化した理性(ratio)へと転位し、そしてそのratioはさらに人間の行為の自動化としてのautomationと合理化(rationalisation)の過程にスライドする。

(5) このような反転現象については、たとえばエリアス・カネッティもまたその群衆論の冒頭で、接触恐怖と群衆のなかでのその解消という出来事を例に挙げて言及している(cfr. Elias Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, 1960. 岩田行一訳「群衆と権力」法政大学出版局、一九七一年参照)。

(6) 松浦寿輝「〈無人〉と〈蜃集〉と」[is] (第四九号、一九九〇年)九頁。

## Ⅱ 身体の人称／人称の身体——身体の〈所有〉について

### 1 偏頭痛と官能的欲望と

ロラン・バルトの『彼自身によるロラン・バルト』(一九七五年)に、「骨つきあばら肉」(La côtelette)と題した断章がある。以下はその全文である。

私がある日、自分の身体についてしたことを紹介しよう——

レザンで、一九四五年、肋膜外人工気胸をおこなうため、私は肋骨の一片を取り去られた。そのあとで、その骨はわずかの医療用ガーゼにくるまれて、おごそかに私に返還されたのであった(医

師たちはスイス人で、本当の話だが、彼らはそうすることによって〈私の身体は私の所有に属する〉のだと宣言したわけで、だからたとえばどんなに分断された姿で返却されたにしても、とにかくそれは私のものだということになる、すなわち私は、生きているうちも死んでも、私の骨の所有者なのである)。私は長いあいだ引き出しのなかに、この私の一片、料理の子羊のあばら骨に似た、ペニス状の骨を、しまっておいた。それをどうすればいいのかわからないし、私自身という人物に対する権利の侵害になりそうで気おくれし、厄介払いをするように捨て去る気にもなれなかったのだが、だからといって、そんな風にして私自身を机の中に、古い鍵、学校の成績表、真珠のような光沢のダンス・カード、私の祖母Bのばら色のタフタの名刺入れといった「貴重品」類とごたごた一緒に閉じ込めておくのも、かなり無益なことではあった。そのうちに、ある日、すべての引き出しの機能は、さまざまの品物が無用となった後それらを一種の敬虔な場所、ほこりっぽい教会堂の一種へ移して、それらの死をやわらげ、なじませてやることにあるのだと気づいた。そういう場所に置いて、それらを生きたまましまっておくという口実のもとに、それらに対してさびしく静かな死期という気高い時間を用意してやるものが引き出しなのだ、と気づいたものの、その私自身の断片を、建物の住人共用のごみ入れに捨ててしまおうとまではさすがに思い切れず、私はそのあばら骨とそのガーゼをバルコニーの上からほうり投げた。ちょうど、ロマンティックにも私自身の死骸の灰を、セルヴァンドーニ街の通り、どこかの犬が嗅ぎつけてやってくるに相違ないところへ、撒き散らしたのだとでもいうように<sup>(1)</sup>。



取り外した肋骨が、創世記におけるアダムのそれを暗示しているのかどうかは定かではない。しかしここでは、つねに「だれかの身体」であるはずの身体が、一つの透明な形象として、つまり「わたし」という人称の粘着をほとんど欠いたかたちで、描きだされている。わたしの身体はわたしのものである(mon corps m'appartient)、つまり「わたしの身体はわたしの所有に属する」という命題をめぐって書かれたこの文章では、「わたしの身体」というものが一つの制度にはかならないこと、そして「わたし」とはおそらくその制度の反照であり、あるいはせいぜいその《記憶》でしかないであろうことが、木漏れ日のような清澄さのなかに浮き上がってくる。

ロラン・バルトのこの断章を引いたのは、わたしの身体はわたしのものであるということが、わたしの身体はもはや(あるいは、はじめから?)わたしのものではないということとおそらくは同一の事態としてあるであろうことを、このように描きだす手がかりを、われわれが自分のうちにほとんど見いだせなくなっているからだ。わたしの身体は一方ではわたしのものであるというよりもっと「わたし」に密着させられているし、他方ではもはやわたしのものであるとはいいがたいほどに「わたし」から遠ざけられている、と言い換えてもよい。「わたしの身体」はいま、いわば一種の挟み打ちにあっていて、そのためにつねに両面作戦を展開しなければならないかのようなのだ。

ここで議論を少し先取りして言うと、両面作戦とは、一方では、自分の身体に熱中せよという命令、つまり身体に対して個人にナルシスティックな所有権を行使させる身体政治(プライヴェートな身体へ

の個人の閉じ込め)への抵抗であり、他方では、そういう過程で不可能になった身体間交通を超個人的なシステムが代行するような身体政治——たとえば健康管理や臓器移植、公娼制度などに見られるような身体の公有化——への抵抗とである。自分の身体への回路、それがすでに匿名の強制力に拉致されているということ、つねに何かを迂回せざるをえないということ、これはしかし、いわゆる《疎外》、つまり固有性の喪失ということではない。それはむしろ関係の喪失なのである。単体としての幻想的な身体はなかに密封されることによって、同時に他の身体への通路をも失ってしまうのだ。しかし身体はほんとうは《間身体的》な関係としてしか存在しないのではない。自己自身との直接的で内在的な関係というものは、「わたしの身体」においてははじめから不可能な関係でしかなかったのではない。社会のなかで生成する記号としての身体とマテリアルとしての身体の二重性に加えて、さらに私有と公有という二重性のなかで摩擦しつつあるこの身体が存在は、だからそのいずれの平面、いずれの迂回路においても「英雄的」であることを拒まねばならない。

二つ前の断章で、ロラン・バルトはこんなふうにも書いている。

私の身体は私自身にとって、ただ、なじみぶかいふたつの形態でしか存在しない。すなわち、偏頭痛(migraine)と官能的欲望(sensualité)という形態だ。いずれも別に驚くほどの状態ではない。どころか、まことに軽いというべきか、周囲の影響で変わるような、あるいはすぐにおさまる底のものだ。どちらの場合も、身体についての栄光に満ちたイメージや呪われたイメージへの期待を捨てる

ことに決めた、その結果とでもいうような感じなのだ……。(2)

偏頭痛と官能性のなかに漂う身体。私的に閉じるのでも、無人称化するのでもなく、そのあいだでたゆたう、おぼろげな身体。バルトは「非英雄的」な身体に耳を澄ます。

## 2 身体の人称性

《わたしの身体》という問題、つまり人称と身体の関係という問題を、そのもっとも基礎的な場面から、現象的に、そして論理的に分析する作業からはじめることにしよう。

われわれはたえず何かをなしつつ生きている。そしてその行為がかならず「身体をもって」なされることは、わざわざ指摘するまでもないことにみえる。しかし、よく考えてみると、われわれにとって自分の身体はふつう素どおりされる透明なものであり、ことさらにそれとして意識されることはない。身体はいわば忘れ去られている。われわれはふだん、身体をもつというよりもむしろそれを生きているのだ。だから、身体に距離を置いて、どのように歩くのかなどと考えてしまうと、かえって脚がもつれ歩けなくなる。

その同じ身体は、わたしが疲労困憊の状態にあるときには、あるいは病に陥っているときには、にわかに不透明なものとなり、ある腫れぼったい厚みをもったものとして浮き彫りにされ、ときにはよそよ

そしい異物としてわたしの前に立ちはだかりすらする。この場合には、われわれはおのれの身体を生きているというよりも、むしろそれを引きずり、それに直面してたじろいでいる。

いや、身体の現出はもっと多元的である。衣料や化粧品で表面を被った身体と剥きだしの裸体、正面でわたしと向きあう身体とわたしが脇から盗み見る身体、たえず動きながら表情やしぐさとして現われてくる身体と観察や研究の対象や被写体(オブジェ)としての動かぬ身体、労働する身体、踊る身体、性としての身体、疲れた身体、睡眠時の身体あるいは不眠の身体、泥酔の身体、カタレプシー状態の身体、そして死体。あるいは表情一つとっても、「顔をつくろう」といった自発性の度が高いケース、「思わず吹きだす」とか「おのずと顔に出てしまう」といった制御困難なケース、そして「赤面する」場合のようなそれこそ制御不可能なケースといったぐあいに、わたしと身体の関係の密度(?)はさまざまだ。では、あるときには疑いもなくわたしの行為を担い支えながらそれ自身はわたしの視野から脱落し、別のあるときにはわたしのなそうとしている行為を押し止め、引きずり下ろそうとしてわたしに迫ってくるこの身体は、わたしにとっていったい何であるのだろうか。

あるいは、わたしは身体を媒介として世界にかかわる、と事態を表現することができるかもしれない。けれどもその場合にただちに、身体はわたしの使用する道具であると言い換えることは、あまりにも短絡的であろう。たしかにわたしは眼でものを見、手でものを運ぶ。しかしこのとき、わたしとわたしの眼や手との関係は、外的なもの、すなわち自己と自己ならぬものとの関係ではない。すでに身体が、具体的には「わたしの眼」、「わたしの手」と言われているところから察すると、わたしと身体との関係を

めぐって、むしろわたし自身のある内部的な関係性が問題となっているようにもみえる。そうすると、わたしと身体との関係は、いわゆる心身関係の問題と読み換えて論じることができるといことになるのだろうか。

それにしても、身体がわたしと世界の関係を媒介するという言い方の、何が問題なのだろうか。というのは、「見る」とか「感じる」といった心的諸体験の現出様式は、世界内部の物的な出来事の現出様式とはおよそ異質なもののようにもわれるからである。その区別は、たとえばデカルトの場合は「思惟」と「延長」のあいだに、フッサールの場合は「内在」と「超越」のあいだにあるとされる。そしてそこから、心的事象と物的事象というこれら二つの相互に還元不可能なものを媒介するものとして、身体のはたす役割が抽出されることになる。自分の手を組み合わせるときの「触れる・触れられる」という再帰的な関係のうちに典型的にうかがわれるように、身体こそは、一方では客体にかかりゆく器官として主体の側に属すると同時に、他方ではこのようななかかわりの対項たる物的対象として客体の側にも属する、ある両義的な存在であると、さしあたり言えるようにおもわれるからである。ここでは身体は、心的事象と物的事象とを遮断しつつも同時に接合する衝立のようなものとして考えられている。そして、いわゆる《心身問題》はこれまでこうした視角から設定されることが多かった。しかし心的なものと物的なものとの世界のカテゴリー的分節は、はたして世界の実態に即したものだと言えるのだろうか。そこで最初の問題は、「わたし」という人格と身体との関係が《心身問題》として読み換えが可能かどうかということである。もし可能であるとすれば、それは当然、わたしの心的諸体験は特定の身体的

事象といかなる関係にあるか、というかたちの問いとなるはずであろう。そしてこれら両者の関係を問題にしようとおもえば、その前提条件として、関係項たるわたしの心的体験とそれに呼応する特定の身体的事象とはそれぞれ独立に同定されうることが要求される。しかしここではわたしの心的体験と特定の身体的事象との関係が問題とされている以上、心身別個の同定可能性という問題の検討に先だち、さらに遡ってわれわれは、「そもそもひとの意識状態はなぜ何ものかに帰属させられるのか」、しかも、「なぜそれら意識状態は一定の身体的特徴が帰属させられるものと同じのものに帰属させられるのか」という問いにあらかじめ答えておかねばなるまい。

このような問いを「言語上の幻想」として斥けるのは、P・F・ストローソンが「自己の無主体説」(the 'no-ownership' or 'no-subject' doctrine of the self)と命名した考え方である。この考え方はまず、瞼を閉じれば視覚が中断し、眼球の向きを変えれば視野が変化するといったぐあいに、諸々の意識体験はある特定の身体的な出来事に因果的に依存しているという「事実」から出発する。さてこの場合に、それら意識体験の帰属対象——つまりは「所有」主体——として《自我》を想定することは、譲渡ならびに交換の可能性を前提とする「所有」本来の語義からして無意味であろうし、またそもそも意識体験がなぜ何ものかに帰属させられねばならないかを説明しない。したがってもし意識体験に主体が存在するとすれば、それは、意識諸体験は偶然的に特定の身体Bに因果的に依存する——なぜなら、こうした因果的依存関係は経験的に観察されるものの、そこには論理的な必然性は見いだされないから——という意味以外ではありえない、と無主体論者は主張する。ところが(ストローソンによれば)、(すべて

の意識体験は特定の身体Bとある因果関係にある」ということはありえないから、無主体論者の主張は、一定の限定を付して、〈すべてのわたしの体験は身体Bによって〔偶然的に〕所有されている（すなわち、身体Bの状況に独自の仕方依存している）〉<sup>(4)</sup>という命題に書き改められるべきである。しかしそうすると、無主体論者にとっては「すべてのわたしの体験」はまさに「身体Bに偶然的に依存するすべての体験」として同定されるよりはかないのであるから、右の修正された主張は分析的命題へと転落してしまう。他方、こうした事態を回避しようとするれば、体験のほうがあたたび「わたしの」という表現を除きしぬままに残る。いずれにせよ無主体説は、意識諸体験が人格に帰属させられることを否認するみずからの論理のなかに、すでに意識体験の指示同定の前提条件として〈人格〉の概念をあらかじめ導入しておかざるをえない。無主体説をストローソンはこのように批判する。

ここから引きだされるのは、「人格概念の論理的原初性」ということである。つまり、ストローソンによれば、「そもそも意識諸状態が帰属させられるための必要条件は、それらがある一定の身体的特徴、ある一定の物理的状況が帰属させられるものとまさに同一のもの〔人格〕に帰属させられるということである」<sup>(5)</sup>。意識状態は、人格への帰属関係を離れて独立に同定可能なものではない。人格の概念こそ個別の意識のそれに論理的に先行する第一次的なものであって、心的体験とか身体といった概念は派生的な二次的概念にすぎないというわけである。この後者の点、すなわち、心的体験と同様、身体もまた必然的にある人格の身体（だ、か、の、身体）であるという点をさらに明確に示したのが、ダグラス・ロングである。

ロングもまたストローソンと同じく、「人格の論理的原初性」という帰結を、他我認識論において他者の身体がもつ論理的身分の検討を通じて導きだしている。<sup>(6)</sup> 他我認識論の一典型としていわゆる〈類比推理説〉(analogical argument)がある。この考えは、われわれは、心身の独自の結びつきが直接に体験される「わたし自身の例から」(from my own case)、同じく直接に観察される〔他の〕身体的な事象を媒介として、類比によって他者の存在を確証する、というふうの説明する。こうした問題設定に対するロングの批判的な問いは、意識体験が帰属させられる主体（他の人格）の存在については未決のままではたして身体概念が独立に導入できるか、という点に向けられる。言いかえれば、身体を、人格の物理的側面としてではなく——これは人格の概念を定義のなかにもちこむ論点先取の誤りを犯している——、しかも物理的言語だけで定義できるか、と問うのである。ここでまず、《類比推理説》に要求される身体概念に限定を与えておけば、身体(body)は、ある物理的特徴をそなえた一つの物体(object)でありながら、同時にたんなる物体とは異なる特殊な物体として“human body”であり、さらに他我認識では死骸(=物体)が問題になるのではないから、この身体はかならず“living human body”である。そうするとここで物理的言語のみで身体を定義しようとすれば、「必要とされる形状、構造、構成物質(できれば生成過程も)が十分精密に規定されており、それによって〈人格の身体〉という役割を無難に演じられそうなメンバーからなる、物質体のあるクラス」<sup>(7)</sup>が人格の身体であるかないかは未決定の“living human body”として、われわれの体験から選びだされねばならない。この場合、その“living human body”が人格の身体であると言ふことは、もちろん解決にならない。そこでさらにこの奇妙な身体を、

「人格が死んだときにその死骸となるところのもの」と規定するにしても、その生きた人格の死骸となるものがその人格の何なのかは明らかでないし、かと言って、死骸となるのはその人格自身だと言えば元も子もなくなる。最後に、言語上の定義を与えることはあきらめて、ある人格の身体を指さして「この身体！」と直示的定義をなそうとしても、われわれがいま見たたり触れたりしているのは、その人格の身体なのであって、ある人格の身体を指さすことなしに「当該人格の」身体そのものを指し示すことはできないのである。要するに、ロングによれば、人格の存在に言及することなしに身体そのもの（つまり、「living human body」と区別できず、しかも同時に人格の身体ではないような「物体」を指示同定することはおおよそ不可能なのである。たとえば、「スミスが、たんに意識を失うのではなく人格としてその場から消えさり、われわれの前には意識の欠落した身体がそのまま残され、しかも（彼の）振舞いにも何ら見いだしうような変化がない」といった事態を、いったいだれが想像できるだろうか。

心的事象と身体的事象とを、ある人格への帰属関係から切り離して指示・同定することの論理的不可可能性については、以上で確認できたとおもわれる。身体はつねにわたし（という人格）の身体なのである。

### 3 心身問題と〈人格〉概念

しかし問題は、「わたしの身体」と言うときのこの「わたし」と「身体」との関係である。そしてその解決のためにそれに先だって吟味されねばならないのは、そもそもわたしの身体的事象はわたしの心

的体験に言及することなしにそれだけで独立に同定可能であるか、ということであった。

そこで、いまもしある人格の身体が、われわれが日常的にじかに観察している身体であるとする。するとこの身体は、同じ人格の心的事象への言及なしにそれ自体で完結したひとまとまりの現象として指示できるであろうか。たとえば、われわれは「あのひとは笑っている」と言う。しかしある人格が示すこのような様子について、その構成部分としての心的事象と身体的事象とを区別したうえで、それらのあいだの関係（因果関係、並行関係など）を問うことはおそらく不可能である。この場合の身体的事象に關して言うと、「顔面の一定の皺のより」とか「口もとから発せられる一定の音声」とか言われる場合、この「一定の」という限定は何によって得られるのであろうか。ここで、人格がうれしいときに示す皺のより方と声の出し方だと言うのは違反である。すでに心的述語を導入しているからである。この場合、皺のより方や発声上の特徴を記述するのに、心的述語をいっさい混じえずに、その物理的条件だけを枚挙することはたしかに可能であろう。しかしそうした物理的言語で記述される諸々の身体的事象を、彼の身体が示す無数の現象からどのような規準でもって選び出すのかと問われれば、われわれはふたたび「うれしいときの人格の様子」をもちださざるをえない。その場合の笑顔や笑い声を、その人格が悲しみに打ちひしがれているときの泣き顔やうめき声とは異なった物理的特性をもったものとして記述できるのは、われわれがまさに「（だれかが）笑う」とことと「（だれかが）泣く」とこととの意味的な差異を、物的性質をもったものとして身体的事象を独立に指示しうるに先だって、了解しているからにほかならないのである。

しかしいま述べたことの裡には、いわばそれを横断するようなもう少しこみ入った問題が伏在している。これまでのところ、わたしはかたんに「人格における心的事象と身体的事象」という言い方をしてきたのだけれども、このことは、この人格がわたしである場合と他の人格である場合とでは一律に論じられないという問題である。こうした事情を的確に見据えていたひとに、たとえばヴィトゲンシュタインがいる。彼はとくに私秘的な心的体験の記述の仕方に注目して、一人称の私的体験記述命題と三人称の私的体験記述命題とのあいだに「文法的水準の差異」が認められることを指摘した。<sup>9)</sup>たとえばわたしが、「わたしは歯が痛い」と言うとき、「そのようなきみの私的体験をきみ自身どのようにして知るか」と問うこと、つまりそうした私的体験の事実の検証について語ることは、そもそも無意味である。ところがわたしが「彼は歯が痛い」というときは、こうした言明の規準は「ふるまい」という彼が示す特定の身体的事象であり、したがってそうした事実の検証について語ることは有意義である。ここからヴィトゲンシュタインは、わたしの私的体験は《内省》によって直接に了解されており、他者の私的体験は「ふるまい」という身体的事象の《外的観察》によって知られるという前提に立つかぎり、右の二つの言明は「単一の命題関数「Xは歯が痛い」の二つの値ではない」と結論せざるをえないことを示した。これをわれわれの目下の論点に突き合わせてみると、次のような論点が明らかになる。

人格の心的事象と身体的事象とを一般に別領域に属するものとして区別することからはじめるかぎり、心的事象についての言明は、一人称の場合と三人称の場合とではその規準となる現象もしくは検証方法を異にするから、一人称の場合と三人称の場合とでは意味がまったく異なるというやっかない事態には

まり込んでしまう。同様に身体的事象についても、わたしが他者のふるまいを観察する場合にはその身体は見られた対象としての身体であるのに対して、わたしのそのときの見るという体験事実に対応するとされる身体現象はまさにそのとき機能しつつある「主体の」器官としての身体であるという、抜き差しならぬ非相称性が生じてくることになる。いずれにしても、一般的なかたちで人格の身体現象をもちだすのは不用意であると言わざるをえない。こうして、心身を相互に独立の自存的な二項として設定したうえで、そのあいだの関係を《心身問題》として論じることはおよそ不可能であろうし、また、人格の具体的な現出の仕方を本質的に規定している自他関係を抜きにして《心身問題》を一般的なかたちで独立させて論じることできない。心的事象と身体的事象とは、人格を構成する「二側面」であると言えることです。

しかし、ここにもう一つ検討しておくべき《心身問題》の問題設定がある。それは、これまで述べてきたような日常的な経験世界における心身関係の事実を問題とするのではなくて、心的事象を科学的世界における神経生理学的な身体現象へと還元してゆく、いわゆる《心脳同一説》である。ここでは、心的言明(名辞)とそれに対応する神経生理学的な言明(名辞)とは、フレーゲの意味で、意味(Sinn)は異なるが指示対象(Bedeutung)は同一であるとされる。日常言語でいう「稲妻」が科学言語でいう「放電現象」であるように、心的体験もまた実際には大脳における神経生理学的な過程にほかならないというのである。

よく指摘されるように、《同一説》の難点は、何よりも心的体験の空間的定位の問題にある。心的体

験過程が神経生理学的過程と厳密に同一であるとすれば、前者は後者とまさに同一の空間的位置をもつのでなければならぬ。ところがいま、たとえば見るという視覚体験を例にとると、わたしはあるものを「ここ」から見るのであって、見るという体験は少なくとも見えているものの場所にあるのではない。しかしだからといってそれは、受容器・ニューロン・大脳という情報の伝達・処理過程における物理化学的出来事の因果連鎖のどの部位かに特定することもできない。その場合、心的体験は少なくとも神経系が埋め込まれているこの身体の内部にその位置を限定できる、と切り返したところで無効である。というのも、いずれ将来医学のさらなる発展とともに、わたしあるいは第三者が、わたしが何かあるものを見るときその神経生理学的過程をじかに観察できるようにとなると想像しても、その場合に観察される神経生理学的な過程は、対象として見られた事象であって——より正確に言えば、他者にとっては（彼はわたしの視覚体験そのものをもちえないのであるから）一つの物理的事象であり、わたし本人にとっては当該視覚体験の対象である——、見るという体験そのものではないからである。実際、わたしあるいは他の人格がある心的出来事をもつことを確定する手続きは、脳過程におけるある物理的出来事を確定する手続きとは論理的に無関係であって、心的体験の位置を対象的空間の内部に定めようというのは、困難であるというよりもむしろそうすることが本来無意味なことなのである。

さて、《心身問題》をめぐるこうした奇妙な議論が交わされるのは、日常的な経験世界と科学的世界との関係がそこではかなり無造作に考えられているからだとは言えないだろうか。《同一説》でいわれる脳過程の観察（たとえば脳波のパターンや電位の測定）は、その過程における神経系の機能そのもの

ではなく、その「徴候」にすぎない。この場合、脳が実在するから脳波も測定可能なのだということとは反論にならない。たとえ解剖台の横で脳の形状をつぶさに観察したとしても、それはあくまで日常的な知覚経験の対象である諸々の存在者と同列の脳にすぎない。脳波を測定器を用いて観察する場合に、こうした視覚体験そのものはなるほど知覚的経験世界に属することがあるが、それが「脳波」の測定という意味をもつことは神経生理学の理論的枠組みに支えられてはじめて可能になるのであって、同一性論者が求めるこの「脳」はまさに科学理論の枠組みに規定された理念的「脳」にはかならないのである。科学的世界という一つの「特殊世界」は、もとはと言えば、日常的な経験世界における一定の世界分節において経験されたものを、特定の方法意識と相関的に「理念化」し、新たな次元で再編成し規定しなおしたものである。科学がその方法に依拠してある事象を主題化するとき、その素材たる事象をあるものとして提供するのはいわゆる日常的（前学問的）な世界了解の根本カテゴリーなのであり、フッサールが、客観的・論理的・ア・プリオリは生活世界的・ア・プリオリによって基礎づけられているというのも、この意味においてである。<sup>10</sup>——もちろんこのことは、日常的な世界分節（経験対象の一定の類型性）に含まれる曖昧さを、特定の方法意識に立脚しつつ新しく切り拓かれた理論的次元へと乗り越えるという科学の機能と矛盾することではないが。このように、われわれの心的体験を神経生理学的な身体現象へと還元しようという《同一説》の論理構制そのものは、前学問的な生活世界におけるわれわれの世界了解の構造に依拠している。するとそこから、従来心身関係というかたちで問題とされてきたような人間存在のある一定の位相を、まずは生活世界におけるわれわれの経験構造に定位して考察する必

要に迫られてくる。

たしかにわれわれの生活世界には、心と身体という言語上の区別が妥当するような局面があるにはある。たとえば前者は何らかの感覚や感情の生起というかたちで直接に了解される出来事として、後者は物體的な対象として観察されるものとして、といったぐあいである。しかしこの点に関しては、先に、このような意味での心身はたがいに独立な二項として確定できるようなものではないということを見たのであった。そこで「わたし」と「身体」との関係を問おうとしているわれわれとしては、いまやこれに付け加えてさらに次の点を指摘しなければならない。それはすなわち、身体とはまずは世界に働きかけ働きかけられるというわたしの世界経験を支え担うものであり、そのようなものとして、経験の対象としての身体のある方に構造上先行するということである。身体は内世界的な一客体であるに先だって、まずは機能する身体である。したがって《心身問題》というかたちで指し示されているような人間存在の一定の事態は、世界内部の二領域間の関係というかたちではなく、むしろ世界を経験する「わたし」におけるある二極的な緊張的連関として問われねばならないものである。言いかえれば、身体は、およそ対象的世界がそこにおいてはじめてわれわれに与えられるところの《経験》に内蔵された一構造契機として、わたしの対世界関係の生起そのもののうちで問われるべき事象なのである。

わたしがものを見るのであって、眼や大脳がものを見るのではない。身体の問題は、むしろわたしのこの見るという経験の身体性というかたちで、あるいはわたしの存在様式(Seinsweise)に不可欠の契機として、問われねばならないのである。

#### 4 身体の私的所有

問題は「わたしの身体」である。「わたしの身体」というとき、「わたし」はどうも身体の疑似所有者としてあるらしい。しかしそもそも「わたし」は(たとえ疑似的にであっても)身体の何を所有するのか。そしてそのとき「所有」とは何を意味するのか。

「所有」ということを文字どおりに受けとるならば、それはある物的対象との関係の一樣態である。しかし、身体を所有するといっても、それは直接、身体を知覚的に所有することではない。改めて考えてみるまでもなく、身体内部(胃や脳)を見ようにも、あるいは身体の表面(顔や背中)を見ようにも、われわれには直接にはそれを経験する手だてはない。「わたし」と身体のあいだはたえず特定の観念ないしは《像》によって媒介されねばならないのであって、その意味で、所有されるのはむしろ「解釈された身体」であり、《像》としての身体なのである。そしてその解釈をおこなうのがこの「わたし」であるにしても、その解釈の型ないし図式は一つの《制度》としていつもすでに共同的に設定されているものであるから、「わたし」はわたしの身体の疑似所有者でしかないと言ったのである。

健康診断や診察は、こうした「わたし」と身体との隔たりを典型的なかたちで映しだす。身体が変調をきたすと、ひとは迷わず医療機関に走る。一定の検査を受け、そのあと、医師から診察の結果をまるで「お告げ」を受けるかのように聞く。自分の身体の状態がどういうカテゴリーに入るのか、その判定



に最大の関心を寄せ、その結果に一喜一憂する。そして、身体と疾病についての現代の「知」は、ちょうど公教育が学校制度によって独占されているのと同じように、医療制度によって独占されている。そのなかでひとは、自分自身のものではないある不可視の視線によって照明され、分析される身体としてしか、病んだ自分の存在を意識できなくなっている。身体の内側はもはや「内なる外部」ですらなく、純粹な外部へと転換したかのようである。疾病だけではない。健康を計る規準もまた外部にある。たとえば「正常値」というスケール。ひとはいまこのスケールを通してしか自分の体調を判定しなくなっているのであって、自己へといたる回路をもちや自分では設定できなくなったかのようである。

あるいは「臓器移植」といった言葉。言うまでもないが、身体の一部を他人のそれと交換するそういう措置を表わす言葉だ。それはしかし、あくまで身体の一部の交換を意味するのであって、「わたし」の交換ではない。しかし、臓器という身体部分の移植は、ほんとうに身体の一部(＝部品)の交換なのだろうか。

「片腕を一晚お貸ししてもいいわ。……やさしくしてやって」。

川端康成の『片腕』は、そんな会話ではじまる。その言葉とともに、女は右腕を肩から外し、男の膝の上に置く。その夜、アパートに腕を持ち帰った男は、飽くことなくそれを撫で、それと語らうのだが、最後にとうとう自分の右腕をはずして娘のその腕と付け替える。「ああ。……小さい叫びは、娘の声だったか私の声だったか」。

ここでは身体の交換は、そのまま存在の交換となっている。四肢や臓器が交換されるというより、「たましい」が、「わたし」が行き来するのだ。臓器移植を部品の交換と考えるか、それとも存在の交換と考えるかは、「済んだ」問題ではない。少なくともここでは、身体をだれかの「所有物」とする思想(所有物は交換が可能であるから、「脳死体」からの臓器摘出を是認する思想はここに遡源できる)が問題になっている。そしてこの問題はまた、いわゆる《労働所有論》、つまりある物件の所有権(property)をその物件を作りだした労働が労働する者の所有物であることのうちで根拠づけ、さらに労働の所有を身体の所有のうちで根拠づけるといふ、西欧近代の所有理論の原型ともいえる考え方に直結している問題でもある。

## 5 〈存在〉と〈所有〉

では、「わたしの身体」というときのわたしと身体の関係は、それを《所有》という観点から主題化したとき、いったいどういう問題として浮き彫りになってくるのだろうか。

ガブリエル・マルセルは一九三三年、リヨン哲学会で行なった講演「所有の現象学的素描」のなかで、〈もつ〉ということをも、「占有としての所有」(l'avoir-possession)と「包含としての所有」(l'avoir-implication)とに区分している。「占有としての所有」とは、だれかある主体が何かを自由に処理可能なものとしてわがものとするものであるが、その場合にわたしが所有するものはあくまでわたしの外部に

あって、わたしの存在そのものにとっては偶然的である。それに対して、「包含としての所有」は所有されるものがたえずわたしに巻きつき、わたしを侵蝕し、そうしてわたし自身に所有という水準そのものを越え出させてしまうような、〈もつ〉の逆説的ともいえるようなあり方のことである。<sup>(11)</sup>そして、〈もつ〉のこのような両義的な様式を指摘したうえで、マルセルはさらに次のように述べる。

わたしが自分をそれと同一化するが、それでもなおわたしから逃れる最初の対象、あるいはそういう対象・類型、それがわたしの身体である。そしてこのわたしの身体において、われわれはもつとということのもっとも密かな場処、もっとも深い場処に帰属するようにおもわれる。<sup>(12)</sup>

マルセルがこのように所有の問題を身体の問題に結びつけるのは、〈もつ〉ということがまさにほかならぬこのわたし(Ⅱ所有主体)への帰属性を意味するかぎり、〈もつ〉という出来事は「わたしがもつ」という事態のうちにこそもっとも本源的なかたちで現われるからである。「所有の現象学的素描」に先立つ『形而上学日記 一九二八・一九三三年』のなかで、マルセルはこう書いていた。

身体性という言葉でわたしが考えているのは、だれかの身体と考えるのでなければ身体を生きたものとして表象することができないようにさせる特性のことである。

身体性は、存在〔あること〕と所有〔もつこと〕との境界ゾーンである。あらゆる所有は、何らかの

かたちで、わたしの身体と関連づけて定義される。この場合にわたしの身体とは、絶対的な所有であることそのことによつて、いかなる意味でも所有ではありえなくなるものである。所有とは、何ものが自分の意のままになるということ、何ものかに力を及ぼしうることである。このように何ものかを意のままにできるということ、あるいはここで行使される力には、明らかに、つねに有機体が干渉している。ここでいう有機体とは、まさにそのような干渉によつて、「わたしはそれを意のままにできる」と言えなくさせるようなものである。そして、わたしが事物を意のままにすることを可能にしてくれるその当のものが、現実にはわたしの意のままにならないという点、まさにこの点に、おそらく、不随性〔意のままにならない〕ということの形而上学的な神秘が見てとれるのであろう。<sup>(13)</sup>

「わたしが事物を意のままにすることを可能にしてくれるその当のものが、現実にはわたしの意のままにならない」ということ、ここに〈もつ〉ということの根源的に両義的な地平が映しだされている。disponible〔随意性、あるいは自由処分権〕、つまりわたしが何かを意のままにできるか否かということとを「わたしの身体」の存在へと関連づけて考察するとき、われわれは通常の所有が最終的に依拠している身体の絶対的な所有(Ⅱわたしが身体をもっているということ)——もはや所有という言葉では十分に表わせないような所有の関係——に突き当たることになる。わたしは身体を「もつ」のか、それともわたしは身体で「ある」のか……。

極限にまでいくと、わたしは、このようにみずからの身体に愛着することによってわたし自身を滅ぼしてしまう。わたしはわたしが密着するこの身体のなかに吸い込まれてしまう。……おもうに極限では、もつことそのことが、はじめは所有Ⅱ占有されていただけの事物のなかでおのれを破棄しようとするのだが、その事物がこんどは最初それを意のままにできるとおもっていた所有者自身を呑み込んでしまうのである。<sup>(14)</sup>

ここでは所有関係の逆転とでも呼ぶべき事態が発生している。もっともこうした逆転も、「占有」に定位した逆転と「包含」に定位した逆転とではおのずから水準を異にするのであって、前者では所有物に所有されるといふ、イニシアティブの反転、いわゆる「疎外」(alienation)、すなわち自己固有性Ⅱ所有権の譲渡)というかたちでの逆転が発生しているのに対し、後者においては、「わたし」は積極的な意味において自律性を失い、「存在のなかに、言いかえると自己の手前(あるいは自己を超えたところ)、つまりおよそありとあらゆる(もつ)を超えてた地帯に、根を下ろした」真の意味での「自由」へと向けて自己を超えてゆくのである。<sup>(15)</sup>

「これはばくのものだ」(Ceci est à moi)という言い方に見られるように、所有の関係は、所有するものとされるものとの立場を逆にすれば、何ものかへの所属ないしは帰属(être)の関係として記述できる。同じように、領有Ⅱ同化(appropriation)を領有Ⅱ同化されるものの側から記述すれば、それは所有

権の剝奪Ⅱ固有性の喪失(désappropriation, dépropriation, expropriation)であろう。しかし、マルセルが「所有Ⅱ包含」として規定したような所有関係が領有Ⅱ同化へと転位するとき、帰属という関係は剝奪Ⅱ抹消という一義的に否定的な関係へと転位してしまう。要するに、所有が存在へと転化することがあるように、こんどは存在が所有へと転化することもありうるということである。名ピアニストにとって「才能をもつ」と「天才である」は区別されえず、ピアノが彼自身となることがあるように、工場労働者にとって彼の身体は機械のための機械ともなりうるのだ。そしてそのとき、「わたしの身体はわたしを抗いがたい仕方で侵蝕してくる」。

「わたしの身体は(一個の対象物で)あるが、わたしは何ものでもない」。<sup>(16)</sup>あるいは、あるものを(もつ)ことと、それを意のままにしうることとのあいだには、深い淵がある。そして「わたしの身体」と言うときの、そのわたしと身体とのあいだに成り立つ(もつ)の関係は、最終的に所有という関係を超えて、一つの存在へと転化する。そのとき「わたし」は身体である。ではそのとき、そういう自己の存在はさらに何かに帰属するのだろうか。帰属するとすれば、そこにふたたび(もつ)という関係が回帰してくるのだろうか……。いやそもそも、この「わたしはわたしのものだ」といった言い方が「わたし」の存在にとってふさわしいものなのかどうか。

## 6 制度としての《わたしの身体》、あるいは倒錯の倒錯

ロックのいわゆる《労働所有論》は、あるものを「わたしのもの」として所有するその根拠を、身体が「わたし」に根源的に所属するものであることに求めたが、マルセルは、同じく事物の所有の根底に身体的所有という事態を見ながらも、根拠としてのその身体的所有が「わたしのもの」というかたちでの《自己所有》としては不可能であることを明らかにしたのであった。「わたしが事物を意のままにすることを可能にしてくれるその当のものが、現実にはわたしの意のままにならない」こと、言いかえると、わたしの身体は「わたしが自分をそれと同一化するが、それでもなおわたしから逃れる最初の対象」だという洞察がまさにそのことを示しているのであった。つまり身体は、最終的には、所有〔権〕(property)という理念そのものが失効するような次元でこそ問われねばならないのであった。

マルセルが「わたしの身体」という主題で問うものが、「だれかの身体と考ええるのでなければ身体を生きたものとして表象することができないようにさせる特性」であるのと同じように、たとえばメルロ・ポンティが『知覚の現象学』(一九四五年)のなかで「自己の身体」(corps propre)という概念でもって問題としているのも、「わたしはわたしの身体である」という、いわば所有の彼方とでもいうべき身体が存在位相である。<sup>17)</sup>そしてそういう視点から取り出されたのが、「ゲシュタルト」や「身体図式」、「実践の運動」、「実践的な能力」などとして規定される身体なのであった。そこでは身体は、いわばそれぞ

れの人称的存在が凝集する場として捉えられたのであった。言いかえると、関係する複数の身体それぞれは、間主観的な関係のなかで生成してくるものであるとされつつも、そういう関係が「分極化」したものとして捉えられたのであった。それに対して、ピエール・クロソウスキーがたとえば「わが隣人サド」(一九四七年)のなかで問題にするのは、自己の身体へと収斂してくる「わたし」の人称的な存在ではなく、むしろそういう自己のものとしての身体との関係を侵犯する(transgresser)ような欲望、つまり制度としての「わたしの身体」を解除していくような欲望の位相である。彼は「わたしの身体」という表象に含まれた所有関係を「制度」として捉え、次のように述べている。

《私》が《私》の身体を所有するのは、諸制度の名においてにすぎず、《私》のうちにあるそれら諸制度の言語は監視者にすぎないのだ。制度の言語は、その中に《私がある》ところのこの身体が、《私のもの》であることを《私に》教えた。《私》が犯しうる最大の罪とは、《他者》から《その》身体を奪うことであるよりも、《私の》身体に、言語によって制度化されたこの《私自身》との連帯性を失わせることなのだ。また一方から言えば、《私自身》に身体があるために《私》が獲得するもの、それを《私》は、その身体が《私に》属するものではない《他者》との関係において、ただちに失ってしまうのだ。

自己固有の身体(corps propre)とは別の条件をそなえた身体を持つという表象は、明らかに倒錯に特有のものである。倒錯者は他人の身体の他者性(alterité)を感じるとはいえ、彼がなによりも

いたく感じとるものは、彼自身のもので、他の身体なのである。そして規範的、制度的には彼のものである身体を現実には彼自身と無縁の(étranger)ものとして、つまり彼を定義するあの非従属の機能には無縁のものと感ずるのだ。自分自身の暴力が他者に及ぼす効果を理解できるように、彼はあらかじめ他人のうちに住まっているのだ。他者の身体の諸反射作用のうちに、彼はつぎのような他性(étrangéité)を確認する。すなわち、《自己》の内部における、他的な力の出現である。彼は内部に在ると同時に外部に在るのだ。<sup>(18)</sup>

制度としてのこの所有関係の攪乱が欲望をかきたてるのはなぜか。そして、それはなぜ「倒錯」(「転倒」)として表象されるのか。

自他のあいだで「所有」という関係が生成するのは、通常は他者の身体を自己のものとして欲望し、支配するときである。奴隷、下僕は明らかに「所有」の対象であるが、そのような直接に所有関係として規定しうる関係でなくとも、家族やそれ以外の社会関係において他者が「所有」の客体として現出してくるような局面は少なくない。ところで一般に所有(property)は、正当なものとして共同的・間主観的に承認された所持(possesion)を意味する。その意味では、他者の存在を自分のものとして感じるということそのことは倒錯ではないと、ふつう受けとめられている。しかし、自他が所有関係に入ることそのことが、自他の関係にとって一つの倒錯であるとすればどうだろうか。「他者との関係のなかで身体が生成すること、このことをメルロ＝ポンティは「間身体性」(intercorporeité)という概念で捉え、自他

それぞれの単体としての身体はその「間身体性の器官」にすぎないとしたのであった。するとその関係(「コミュニケーション」)の器官としての身体の多様な志向性が、その他者への志向をおのれの方へ反転させて、「わたしの身体」の内部へと押し込めていくとき(ボードリヤールはそれを、性的身体から交換性を奪うこと、「私有財産」としての自己の身体を欲望することとして定式化したのだ)、それは関係としての身体にとって一つの倒錯ではないのか。そしてもし、文字どおりプライベートな所有物、すなわち「私有財産」として「自己の身体」を表象することが身体への原初的な侵犯であり、つまりは倒錯であるのなら、同じプライベートな身体としての他者の身体を侵犯することは、倒錯でなく、むしろ倒錯の倒錯だということになる。要するに、正常を異常の異常、つまり異常の一特殊形態として捉える視点が正常論に不可避であるのと同じ意味で、この倒錯の倒錯を問題化する必要があるのである。

「自分自身のものとして他者の身体を感じる」こと、それはクロソウスキーも書いていたように、倒錯者においては「制度的には自分のものである身体を自分に他なるものとして感ずること」にほかならない。そのかぎりにおいて、他者の存在への欲望は、自己のものとしての自己の拡張ではなく(そのような同一性の覇権のもとで、他者は「もう一人の自己」＝分身となる)、「《私の》身体に、言語化されたこの《私自身》との連帯性を失わせること」(自己所有権の解除＝自己固有性の剝奪としてのexpropriation)、すなわち「《自己》の内部における、他的な力の出現」の確認である。感性的多型性(la polymorphie sensible)としての人称的存在、その身体となるべく身体はたえず間身体的関係のなかで変身する。男は男でありつつ女となり、自己を与えるものは与えるものでありつつ与えられるものと

なる。<sup>(19)</sup>

クロソウスキーが別の箇所で書いているところによれば、侵犯とは「既存の事態がそれとは別の存在形態の可能性を排除してしまっている限りにおける、可能性それ自体の絶えざる回復」である。<sup>(20)</sup> 廃棄されたその「存在しないもの」の側に立って言えば、「存在するものを侵犯するというそれ自体の可能性」が回復されねばならないのだ。ところで、罗兰・バルトは先ほど引いたあの偏頭痛と官能性をめぐる文章のあとで、続けてこんなふうに書いていた。

言い換えれば、私の身体は英雄ではないのだ。苦痛あるいは快楽（偏頭痛もまた、ときには私のすごす一日を《愛撫する》ことがある）の軽やかで拡散した性格は、身体というものが私たちに与って異様な幻覚的な場所に成立するものだという事実、過激な違反の場所だという事実と、対立している。<sup>(21)</sup>

もし、「わたしの身体」として人称的に閉じた単体の身体、その身体の（わたしによる）自己所有こそがここという「異様な幻覚」であり「過激な違反」だとすれば、バルトの偏頭痛と官能的な快感は、われわれのいう「倒錯の倒錯」の意外に近くにあるのかもしれない。そしてそういう感覚のさざめきに耳を澄ますことが、所有関係という《制度》によって包囲され、変形されたのではない（わたし）と身体とのあいだのもっと緩みのある関係、言ってみれば身体に幽閉されるのではない人称と人称によって所

有されるのではない身体とのもっとうっすらとした関係を、われわれに思いださせてくれるのかもしれない。バルトは右の文章をさらにこうつないでいる。

偏頭痛と官能的な快楽は体感であり、何かの危険と引換えに私自身の身体に栄光を獲得させるようなことなしに、しかも私の身体の個性をあきらかにしてくれる役目をはたす、体感にほかならない。私の身体の、それ自身に対する演劇性は薄弱である。<sup>(22)</sup>

- (1) ROLAND BARTHES *par Roland Barthes*, Seuil 1975, p. 65 - 66. [罗兰・バルト、佐藤信夫訳「彼自身による罗兰・バルト」(みすず書房) 八一-八二頁]
- (2) *ibid.*, p. 64. 邦訳、七九頁。
- (3) P. F. Strawson, *Individuals*, UP 1959, p. 90. [中村秀吉訳「個体と主語」みすず書房、一〇七頁]
- (4) *ibid.*, p. 96f. [邦訳、一一六頁]
- (5) *ibid.*, p. 102. [邦訳、一二三頁]
- (6) D. G. Long, "The Philosophical Concept of a Human Body", in: *Philosophical Review*, Vol. LXXIII, 1964. [伊藤公一訳「人間身体の哲学的概念」(『エビステマー』一九七七年十二月号、朝日出版社)]
- (7) *ibid.*, p. 324. [邦訳、七一頁]
- (8) *ibid.*, p. 329. [邦訳、七六頁]
- (9) G. E. Moore: From "Wittgenstein's Lectures in 1930-1933", in: *Wittgenstein and the Problem of Other Minds* (ed. by H. Morick), McGraw-Hill 1967, p. 120f.
- (10) E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana Bd. VI), §

- (11) Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Fernand Aubier 1935, p. 229.
  - (12) *ibid.*, p. 237.
  - (13) *ibid.*, p. 119.
  - (14) *ibid.*, p. 240.
  - (15) *ibid.*, p. 254.
  - (16) *ibid.*, p. 226.
  - (17) cf. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945, pp. 175, 231. [竹内芳郎・小木貞孝訳「知覚の現象学」(みすず書房) 二五〇―二二五頁]
  - (18) P. Klossowski, *Sade, mon prochain*, Seuil 1947, pp. 46-47. [豊崎光一訳「わが隣人サド」(晶文社) 四八―四九頁] 訳文中の「肉体」(corps) は「身体」に改めさせていただいた。
  - (19) 「わたしの身体」をめぐる同じ問題をファッションという現象との関連で指摘しているのは、*Impulse* の編集者 Kim Sawchuk である。
- 「ファッションとは、男／女、主体／客体、個人的／政治的、現実／幻想といった分離ゾーンのまさにその安定性を脅かす現象である。そして、公共的なものの領域と私的なものの領域の両方にまたがって存在する身体は、相互に関係しつつある諸事物に本質的な不安定性のメタファーである。身体は、シニフィアンとシニフィエのあいだのフェンスもしくはバーとして双方につながれているが、そのどちらにも固有のもの(≡特性 property) でもない。」(“A Tale of Inscription : Fashion Statements”, in : Arthur & Marilouise Kroker, *Body Invaders*, Macmillan 1988, p. 62.)
- (20) P. Klossowski, *op.cit.*, p. 28. [邦訳「二八頁」]
  - (21) R. Barthes, *op.cit.*, p. 65. [邦訳「七九―八〇頁」]
  - (22) *ibid.* [邦訳「八〇頁」]

## 第二部 行為と規範

## I プラクシスの問題圏——《実践哲学の復権》をめぐる

一九七二年から一九七四年にかけて、M・リーデルの編集によって、『実践哲学の復権』<sup>①</sup>と題された一二〇頁にも及ぶ二巻本の論文集が刊行された。これを機に、西ドイツでは、哲学のほとんどすべての潮流を巻きこむかたちで、現代における《実践哲学》の可能性をめぐる論争が起こった。「実践哲学のルネッサンス」(ヘッフェ)とも呼ばれるこの論争状況は、その後叢書 *Reihe: Praktische Philosophie* や *Problemata* などを中心に、(論点はいくつかに分岐しながらも)今日まで連綿と続いている。同じ一九七二年、フランスではP・ブルデューによって、『実践の理論素描』<sup>②</sup>という書物が出版された。ただし、ここでいう「実践」は慣習的行動Ⅱプラティック(*Pratique*)を意味し、ドイツで問題とされる実践Ⅱプラクシス(*Praxis*)とはある意味でヴェクトルを逆にする概念である。その差異についてはのちに触れることにして、ともあれ七〇年代以降、ドイツではプラクシスが、フランスではプラティックが、哲学上



の諸議論のいわば交叉点となるテーマとして脚光を浴びはじめた感がある。以下ではこうした問題状況を分析しながら、現在なぜ《実践》という概念が問題になるのか、それはどのような射程をもった問題なのかを考えてみたいとおもう。

## 1 プラクティッシュな問いの閉塞

《実践哲学の復権》の運動のなかに一つの共約項を求めるとすれば、それは、「哲学はいかにして実践的でありうるか」という問いであると言っていいたいだろう。そしてこの問いが、同語反復ではなくて形容矛盾でしかありえなくなっているところに、《実践》という概念が今日置かれている問題状況がうかがわれる。この点についてリーデルは、『実践哲学の復権』の序言のなかで次のように書いている。

《実践〔的〕哲学》(praktische Philosophie)——このような概念結合は、哲学というものについての通常の教育上の理解におよそ適合しないように見える。というのも、哲学は何を描いてもまずは理論(Theorie)であり、理論としてそれは、諸々の対象を諸々の実践的な指示連関ならびに目的連関から解除して、それらを実践からも価値からも自由に、そしてその《対象性》において概念的に捉えることができるように、かのギリシャ人によって方法的に培われた態度、つまり観想する・考察する・傍観するという態度(ギリシャ人はこれらを一括りにしてテオリア[*theoria*]と呼んでいた)

る)でもって諸対象にかかわっていくものだとして見えているからである。(アリストテレスにはじまりヘーゲルにいたる)《理論〔的〕》哲学の様式化の古典的範例をめぐるイデオロギー的に短絡された解釈のまさにその産物として、十九世紀に出現し、その後ただちにそれに対応するかたちで実証諸科学によって価値自由の要請として定式化された、この理論の優位という考え方に立てば、哲学は《実践的》なものでありうるということ、あるいは哲学はいかにして《実践的》たりうるかという問いは、およそ理解しがたいものである。というのも、《実践〔的〕哲学》という表現はこの場合には形容矛盾になってしまうからである。<sup>(3)</sup>

今日ヨーロッパでことさらに《実践》概念の再考が、あるいは《実践哲学》の復権が叫ばれるのは、《実践》が《理論》との概念的な対立関係に入りこむことによって《実践》(プラクシス)の概念が極度に切り詰められてしまったという危機意識があるからである。このことを裏がえして言えば、哲学はなぜ「社会の《実践的》審廷」(リーデル)としての機能を失って、ただの《理論》になり下がってしまったのだろうかという反省が生まれつつあるということでもある。《理論》と《実践》——これはたしかに現代のわれわれにとってあまりにもなじみの深い概念対ではあるが、このような対立はかならずしも古代ギリシャにおけるテオリア／プラクシスの対立と重なるものではないということ、往々にしてこのことに《実践哲学》の復権のための手がかりが求められているようにおもわれる。

たとえばガーダマーやヴィーランツといった解釈学派の哲学者は、近代社会にみられる理論と実践の

対立がかつてのテオリア／プラクシスの区分からいかにずれてしまっているかについて、よく似た論調で次のように述べている。

今日人が科学の領域において理論と実践との媒介について語る場合、応用という範疇を用いるのが普通である。応用科学という概念が基づいているのは、実践を免除された純粹理論なるものが存在しており、理論の成果は、後から人間の行為や政治的判断の領域の中で、理論の目的とは別の目的のために利用されるという考え方である。<sup>(4)</sup>  
(ヴィーラント)

〔理論と同じく〕実践という根源的概念も、〔ギリシヤ人にとっては〕今日とは別様に構造づけられていた……。この根源的概念を再び把握し直し、実践哲学の伝統の意味を理解するためには、われわれはこの実践という概念を、「学」との対立から完全に引き離しその向きを変えねばならない。「理論(観照)」との対立は、たしかにアリストテレスの学の分類の中に存してはいるが、この対立ですらここでは真に決定的なものではない。けだし、アリストテレスの美しい命題は、われわれが自分たちの思考上の成果によってのみ限定的である様なひとびとが、最高度に、「働」と呼ばれることを既に証明しているからである。観照はそれ自身一個の実践(*praxis*)なのである。……実践という語と概念とがそこにその本来の場所をもっている概念領野は、第一次的には、「理論」への対立によって、また理論の応用として限定されたものではなかった。<sup>(5)</sup>  
(ガーダマー)

これらのたんなる概念史的記述ともみえる文章のなかには、近代社会における知のあり方への強烈な批判的意識がこめられている。ここでめざされているのは、理論と実践との「媒介」ではない。実践が理論の対項とされることによって、つまり、実践との関連(*Praxisbezug*)をそれ自身にとって副次的なことがらとみなす〈純粹理論の理念〉の方から実践が「応用」として逆規定されることによって、〈実践的なもの〉がいかに矮小化されてきたかを、そして、そのように実践を理論との対立関係に置く近代の学問理念が実践のみならず〈知〉そのもののあり方をいかにいびつなものにしてきたかを、批判的に焙りだすこと、そのことがここで課題として提示されているのである。その意味では、現代の〈実践〉論とは、実践に与しないことをみずからの義務としてきた近代的な〈知〉一般の自己批判の一形態にほかならない、とすることができるかもしれない。

右でガーダマーが指摘していたように、実践という概念は本来、理論との相互に外的な対立関係において設定されたものでも、理論の「応用」として規定されたものでもなかった。たとえばアリストテレスは、人間の活動をテオリア(観想)／プラクシス(実践)／ポイエーシス(製作)に区分し、それぞれにかかわる知のあり方——もちろんそれらは知としてはあくまでテオリアの秩序に属するものではあるが——を、(a)観想知(エピステーメ・ヌウス・ソピアー)、(b)実践知(エプステーメ・ヌウス・ソピアー)、(c)製作知(テクネー)として規定した。ところでその場合に、まず基本的な区別は(a)と(b)のあいだにあり、その規準は対象となることからの存立性格に求められている。つまり、テオリア

が「それ以外の仕方においてはありえない」もの(すなわち必然的な存在)に関わるのに対して、プラークシス・ポイエーシスは「それ以外の仕方においてもありうる」ものに関わるとされる。そのうえでさらに(b)と(c)が、活動の目的がプラークシスの場合には活動それ自体(つまり「よく行なうこと」)に求められるのに対し、ポイエーシスの場合には活動それ自体ではなく、それによって作られるものとの関係のうちで指定されるという仕方、区別される。このようにアリストテレスでは、「よき生」、「正しき行為」についての考察が倫理学や政治学のかたちをとって、観想的な知や製作的な知とは区別された実践的な知(実践に関する学問)に固有の領域を構成していたわけである。

古典的な学問区分に関するこうした基本的な枠組みを下敷きとして近代的な知の布置を見るならば、これら三種の知の配置関係は著しい変容をこうもっていると言わざるをえない。現代の「科学技術」を見るまでもなく、技術あるいは「職人たちの技」についてのフランシス・ベーコンやデカルトの発言のなかにもすでに明確にうかがえることであるが、西欧近代においては、〈テオリア〉対〈プラークシス〉・〈ポイエーシス〉というアリストテレス的な構図がすでに崩れ、観想的な知としての理論(Theory)Ⅱ科学と製作的な知としての技術とが直接的な連繋関係に入る(科学の技術化/技術の科学化)ことによって、観想的な知(scientia contemplativa)とみなされてきたものが操作的な知(scientia operativa)へと変貌しはじめている——藤沢令夫はこのように指摘している。そして、このような科学と技術の直接的な連結にともない知の三項関係からいわば締め出されたかたちの実践的な知(プロネーシス)の行方について、次のように述べている。

〔ひたすら没価値的あるいは客観的であることを建前としてきた近代的な観想Ⅱ理論学としての〕自然科学がしかし、……その知見に内包される可能性——対象をありうる姿へと作り変える可能性——に従って、製作知としての技術と合体するに至ったということは、合体したこの「科学技術」それ自身の内には、みずからの動きを人間にとっての価値(よし悪し)の観点からチェックする装置が何もないということの意味する。もともと製作知とは、アリストテレスも正当に認定しているように、本来、行為知によって支配されるべきものであった。作られる物はそれ自体が目的ではなく何かのために作られるのであるが、その点についてのよし悪しを人間の「幸福」(エウプラクシア)Ⅱよく為すこと(εὖ πράττειν)という究極の目的に照らして考察するのが、行為知としての思慮にほかならないからである。しかし製作知としての技術はいま、そのような行為知を徹底的に排除した観想(理論)知としての科学と直接合体し、かくて、観想(理論)知が客観的に観きわめた対象改変の可能性は、人間にとってのその最終的な価値(よし悪し)をじっくり考察されるより一足先に、直ちにそのまま新製品へと現実化されることになる。<sup>(6)</sup>

製作されるものは製作することそのことが目的なのではなく、あくまで何かのために製作されるのであるが、この「何のために」、つまり何かを製作するに値するものであるかどうかへの反省を欠落させたまま、現代では価値外在的な理論Ⅱ科学と技術とが無媒介的に連結してしまっているというわけであ

る。言いかえると、何をな<sup>い</sup>いうるかという問いと、何をな<sup>す</sup>べきかという問いとが、後者を封じこめるというかたちで切断されているということなのである。では、実践的な問いの閉塞というこうした状況は、近代における〈知〉のどのような自己理解に起因するのであろうか。

## 2 《実践哲学》の縮減

実践的な問題地平の閉塞というこうした状況はおそらく、〈主観・客観〉という近代的な思考の枠組み、とりわけ十九世紀以降の実証主義的な学問理解と切り離しては考えられないであろう。実証主義的な学問＝科学の自己理解にしたがえば、一般に科学的営為とは、公共的に観察可能な客観的「事実」(データ)をありのままに記述・分析し、そこから一定の論理的な手続を経て諸事象の一般的法則を導き出すことによって、世界についての体系的な知を獲得するという作業を意味する。こうした学問理念において主導的な役割を果たしている〈客観性〉という概念は、言うまでもなく対象的事実の客観性(An-sich-Sein)とともに方法の客観性ということを含んでいる。科学の方法は、主観的な信念、希望的観測、価値評価、関心(＝利害)、効用への期待等を徹底して排除するという意味で、客観的でなくてはならない。つまり科学的方法の客観性という理念は、論理的厳密性ないしは整合性とともな、価値中立性ないしは没価値性(Wertneutralität)ということをも含意しているのである。このようにわれわれの思考を枠どっている諸々の二分法、とりわけ理論(theory)／実践(practice)、事実(fact)／価値(value)、

記述性(descriptivity)／規範性(normativity)、存在(Sein)／当為(Sollen)、合理性(rationality)／情緒性(emotionality)、公共性(publicness)／私秘性(privacy)といった二分法の前項を一本の糸で結びつけ、さらにそれに客観的(objective)／主観的(subjective)、絶対的(absolute)／相対的(relative)、道徳的(amoral)／道徳的(moral)、普遍的(universal)／特殊的(particular)といった二分法の前項を重ね合わせるところに、近代の、とくに実証主義的な学問理念が浮かび上がってくる。すると、これに対応して実践的なことがらは、いきおいこれら二分法の後項を繋ぎ合わせたところに成り立つことになる。〈普遍的な妥当性〉が〈客観性〉に肩代わりされることによって、実践的に普遍的なものはその固有の場所を奪われ、主観的・相対的なことがらへと転落させられてしまう。存在は道徳的な事実として価値性格を剥がれ、知者はかならずしも賢者ではなくなるのである。

こうして〈実践〉の概念は否応なしに狭隘化されてしまう。そしてそれと並行して、行為の目的に関する実践的な問いの地平が封鎖される。行為の事実的な可能性の問題が倫理的・道徳的な問題と切り離されてしまう。一方で倫理的・道徳的事象が、主観の内面的な心情、価値意識、実存的な確信ないしは決断の領域へと局限され、他方で倫理学が、客観的＝学問的に取り扱い可能なものとしては、倫理的規範そのものをではなくて、一定の規範遵守の「事実」しか認めなくなることによって、〈実践〉についての規範的な論議が不可能になってしまふのである。

このようなプロセスは、リーデルの指摘にもあるように、科学主義(Szientismus)と倫理主義(Ethizismus)の共軌的な関係として特徴づけることができるようにおもわれる。

実証主義的な学問理解とともに、科学性が一般に自然科学の方法論を規準として規定されるようになると、倫理や法、美といった人間の行為の規範的な局面についての論議は、特定の規範に与することなく諸々の規範を客観的に観察・分析する経験科学の仕事へと移行させられる。たとえば倫理的な事象に關して言えば、諸々の倫理的規範とその究極的な原理の基礎づけという規範的倫理学の課題は、それ自身がすでに規範の合理的体系を樹立しようという価値的要請(規範的なSollen)を含んでいるがゆえに、課題としては否定される。そこでたとえば、規範についての学問は個人における規範遵守の心理学的説明、あるいは一定の規範体系が特定の歴史的集団のなかで承認されているという「事実」の因果的・統計的な説明へと転換されるべきだという、エイヤーらの考え方が出てくるわけである。あるいはレヴィ・ブリューール『道德と習俗科学』(一九〇三年)。彼によれば、倫理学という規範学もまた学である以上最低条件として客観的・理論的であることを要求されるが、それは理論であるかぎりでは「存在するもの」しか対象にできない。したがって「道德的規範の研究」が意味しているのは、道德が一定の時代の一定の社会集団のなかで承認されている行為規範の総体にはかならない以上、倫理学は習俗科学ないしは「社会的事実」についての科学でしかありえないということなのである。言いかえると、道德的理念や道德意識ではなく、諸々の行為規範を、あたかも自然科学が自然に対するように歴史的・社会的事実として客観的に記述・分析し、その法則的性格を発見するよう努めなければならないというわけである。規範学を経験科学のうちに併合しようという試みと並行して登場したのは、倫理学は「ひとは何をなすべきか」といった類の第一次的・実質的な道德的判断を問題とするのではなくて、むしろそういう道

德的判断が言明される場合の倫理的な語や命題の第二次的・形式的な機能的・論理的分析にのみ携わるべきだとするメタ倫理学の主張である。W・D・ハドソンは『現代の道德哲学』(一九七〇年)の冒頭で、メタ倫理学の理念を要約するかたちで次のように述べている。

本書は、ひとは何をなすべきかについて書かれたものではない。本書は、何をなすべきかについてひとが語るときにひとは何を行なっているのかを問題にしている。わたしが理解しているかぎりでの道德哲学は、道德的な判断ないしは主張を行なうこと(moralizing)と取り違えられてはならない。道德家とは、道德的な言語をいわば第一次的な仕方で使用するひとのことである。道德家としての彼は、何が道德的に正しいか、まちがっているか、何が道德的によいか、悪いかについて反省し、議論する。つまり、ひとが何をなすべきかについて語る。思うに、「道德哲学者」という表現は、とりわけて思慮深い、あるいはものごとに通じている道德家を意味するためによく用いられているようであるが、わたしはそのような言葉遣いをする気は毛頭ない。道德的哲学者ということであるが意味しているのは、いわゆる第二次的な言説に携わるひとのことである。道德哲学者としての彼は、道德家たちが一定の道德的判断を下すときに、「正しい」とか「よい」といった道德的術語が彼らによってどのような仕方で行われているかについて考え、語る。道德的言語なるものに決定的な特徴とは何か？ それは、他の目的で、たとえば経験的事実について述べたり命令を下したりするのに用いられる言語と、どの点で類似し、どの点で異なるのか？ 何をすべきかについて人

びとが語るとき、人びとは何をしているのか？　これが道徳哲学者のかかわる問題である。ここでわたしが行なっている区別はしばしば、道徳家なるひとが倫理に関心をもつのに対して、道徳哲学者なるひとはメタ倫理学に関心をもつ、というふうに表示されている。<sup>(9)</sup>

このようなメタ倫理学の主張（いわゆる「中立性のテーゼ」）は、客観主義的な科学性の理念からする規範的論議の切り詰めという方向性においては、先の実証主義的な学問理念、とりわけ論理実証主義的な《統一科学》の理念の脈絡のうちに包含されうるものである。

こうした科学主義的・客観主義的な主張の対極に、倫理主義というかたちでの実践哲学の切り詰めが位置している。それは、実践哲学から政治学を脱落させ（言いかえれば、政治的なものから実践的な問いを除去し、したがってまた実践的なものから公共性の次元を消去しつつ）、実践哲学を倫理学へと還元してゆく途である。そもそも人間の行為は、それがなされるべき（Sollen）かどうかという視点から問うことができるだけでなく、それができる（Können）かどうかという視点からも問われうるはずである。ヴァルデンフェルスはこのSollenという問題次元を実践の倫理的次元と呼び、後者のKönnenという問題次元を実践のプラグマティックな次元と呼んでいる。もちろんこの両者は相互に交差し、浸透しあっているのであるが、彼は、カントとともに実践のこれら二つの次元が架橋不可能な裂け目によって分離されたと言う。カントでは、自由の国は存在すべきもの、なされるべきことに限定され、自然の国は存在するもの、なされたこと、なされうることに限定される。その結果実践のあり方は、究極目的と

のかかわりのなかで何をなすべきかを指し示す「道徳的・実践的な諸原理」と、事実に手段との関係のなかでいかにしてこれらの目的を達成することができ示す「技術的・実践的な諸原理」とに分割される。実践が理念的なSollenと現実的なKönnenとに引き裂かれるわけである。こうしてカントでは、実践哲学は純粋な道徳哲学に還元されることになる。<sup>(10)</sup>

図式的な言い方をすると、存在／当為に手段／目的の二分法を重ね合わせるカント的な道徳哲学の構想にさらに事実／価値という二分法を対応させると、そこから純粋価値（あるいは純粋な価値感情）に道徳性の根拠を求めるいわゆる価値哲学が出てくる。さらにこの事実／価値の区分に客観的／主観的といった二分法的規定を重ね合わせると、道徳性がもはや諸個人の主観的・内面的な心情ないしは信念のうちにしか存立しえなくなる。こうして実践的なものへの問いは、もはや理論的なものではありえなくなる。

しかし、倫理的・道徳的なことに関して、規範的論議を廃棄して、道徳的「事実」の経験的・社会科学的分析ないしは倫理的言語使用の論理的・機能的分析に倫理学の問題次元を限定してゆくか（科学主義）、それとも実践哲学を倫理学・道徳哲学へと還元したうえで、さらに後者の理論的客観性を断念して主観的な確信や決断の領域へと撤退するか（倫理主義）、という二者択一しかわれわれには残されていないのであろうか。《道徳なき倫理学》（Ethik ohne Moral）か《倫理学なき道徳》（Moral ohne Ethik）かというディレンマ——アーペルは現代思想における「分析哲学」と「実存主義」のこのような相互補完性のイデオロギー的機制をこそその背後に遡って問い質さねばならないというのだが——ははた

して克服可能なものなのだろうか。かつて学問と社会の審廷でありえたはずの哲学は現代ではその規範的・批判的力能を喪失してしまったとたうえで、リーデルはこうした実践哲学の縮減について次のように述べている。

《実践哲学》の構想のなかで反省され、根拠づけられてきた理論と実践の統一は、「いまや」概念による正当化の手をすり抜け、——実践理性の境界のいわば外部で——テクノロジー（物質的暴力と化した自然科学）と政治的イデオロギーという自然発生的な形態をとっている。<sup>(13)</sup>

こうしてわれわれは、前節の最後に確認したこと、つまり、ともに価値外在的な理論と科学と技術との無媒介的な接合という事態に、ふたたび直面するわけである。

### 3 《実践哲学》の復権

以上のように見てくると、現代、《実践》・《倫理》・《規範》といった哲学の伝統的なテーマが問題として集中的に取り上げられる場合のその視角、あるいは構図といったものがおのずから浮かび上がってくるようにおもわれる。たしかに西ドイツを中心に「実践哲学のルネッサンス」という名称で取りまとめられきたさまざまな議論は、その論点に関して言えば、行為や実践の概念、実践理性ないしは実践的合

理性、道徳や法、規範の基礎づけ、公共性や自由といった実践哲学の伝統的なテーマとは重なるし、また同時に、現代における哲学の可能性や社会科学の方法論、科学基礎論や科学史研究、政治学上の諸問題等とも絡みあつて、きわめて複雑な様相を呈しており、とても単一の視点から集約できるものではない。しかしそこに諸問題が収斂してくる地点をあえて求めるとすれば、それは「近代における《理論》と《実践》の媒介」への異議申し立てということになるであろう。言いかえれば、理論と実践との相互浸透的な関係が切斷ないしは分離へと、あるいは逆に両者の全面的媒介へとデフォルメされることによって、理論と実践という営みそのものが畸型化してしまっているという問題意識である。そしてその背景にはさらに、一方では科学技術というかたちでテオリアとポイエーシスが無媒介的に接合され、プラクシスがそこに理論の応用としていわば二次的にのみ組み込まれることによって、実践的な問いの可能性が封じ込まれ、他方ではこれに逆規定されるかたちで、プラクシスが個人の内面的な心情に属することがらへと縮減され、共同的・公共的なものへの実践的な問いかけが封じ込まれるという仕方、実践的なものが引き裂かれ、解体してきたという危機意識がある。これは《知》の平面では、すでに述べたように科学主義と倫理主義との共軛的・相互補完的な関係として捉えることのできるものであり、そこでは実践的なものはやそれに固有の場を認められないわけである。この点について、ヴァルデンフェルスは次のように述べる。

実践のこのような二つの次元（倫理的な次元とプラグマティックな次元）はある固有の問題系に所属

しているが、……ただその場合に、両者を絡ませることなくプラグマティズムと道徳主義という形で相互に隔離したり、あるいは、倫理的なものを吸いこんでしまう世界史的考察なるもののなかで両者をうわべだけ重ね合わせたりすれば、命取りになるであろう。実践哲学は、それを道徳哲学や価値哲学に還元せず、かつまた歴史哲学や文化哲学にも解消しない場合に、はじめてその途につき、固有の場を獲得することになるからである。<sup>(14)</sup>

こうした近代的な〈理論〉と〈実践〉の媒介関係への異議申し立ては、まずは近代科学を主導してきた〈純粹理論の理念〉を一つの「幻想」(ハーバーマス)として暴くというかたちで取り組まれている。ここでは、フッサールの〈生活世界〉論に端を発するいわゆる科学の《客観主義》に対する批判を、一つの典型として取りだすことができるだろう。フッサールがたとえば『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』で問題としたのは、科学的な世界規定が対象的・客観的な妥当性をもつということについての自明的な意識の構造であった。フッサールによれば、このような客観主義的な世界理解は、特定の主題的関心と方法的基準に基づいて構成された論理的構成物にはかならない科学的世界を、その構成の「意味基底」としてそれに先だって妥当している日常的な生活世界と取り違えるところに成り立っている。その意味で科学的世界は、一定の方法的抽象の所産として、生活世界に被せられた「理念の衣」にほかならない。そして方法的操作としての自己を忘却して、「理念の衣」にすぎないものをそれ自体で存在する「客観的に真なる」世界と混同するところに、科学の実証主義的な自己理解の素朴さがあるこ

とになる。

〈知〉の地盤(生活世界的経験)へ向けてのこのような遡源の作業が提起している問題は、〈知〉の基礎をめぐるほとんどすべての主題系に波及するような問題性を孕んでいる。というのも、科学の研究対象である世界そのものがわれわれの生活世界的・間主観的な認識実践(「共同的解釈」との相関関係のなかに引き入れられることによって、究極的に基礎づけられた〈知〉、客観的な〈知〉)といった理念を支えていた意識の明証や世界の自体的存在がもはや究極的な基礎あるいは客観性の規準としての自明性を失い、歴史的・共同的な実践の問題が真理や認識の問題空間に直角的に交叉してくることになるからである。究極的な基礎づけの不可能性、知の制度あるいはその事実的な媒体(身体、言語)、さらには相対主義について現代よく論議されるのも、この点と関連してのことである。とりわけ、クレーンが〈パラダイム〉ないしは〈専門母体〉(disciplinary matrix)という概念を用いて科学的思考の範型(枠組み)と専門科学者のコミュニケーション共同体の存在とを関連づけたこと、あるいはシュッツが社会科学を事実を映しだす鏡としてではなく「解釈の解釈」(「二次的な構成物」)として規定したこと——ヴィトゲンシュタインの「演技者」が産みだした構成物についての構成物<sup>(15)</sup>として規定したこと——ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」と「生活形式」の概念を基礎に社会科学方法論を展開するウィンチも、どのような反省的理解もかならず社会的行為者の非反省的理解(経験と行為に規準を与える制度的な思考様式)を内包している<sup>(16)</sup>と指摘している——は、理論と実践の関係の問題を中心に、これまで自然科学ならびに社会科学の方法論的反省に根底的な再検討の作業を迫ってきたと言ってよい。



もちろんこうした知の前反省的地盤への問いは、そうした基底的经验(実践)を記述するだけではなく、さらにその可能性の条件を批判的に問わねばならないであろう。ブルデューも指摘するように、「この条件とは客観的構造と身体化された構造との一致であって、この一致のために身近な世界の実践的经验を特色づける直接的理解という幻想が育まれるが、同時にそれ固有の可能性の条件を問うことがこの経験から排除されてしまう」<sup>(17)</sup>からである。つまり、そういう知の前反省的な地盤は、その構造的機制、とりわけその成立根拠へのセルフ・レファレンシャルな問いをあらかじめ封じ込める(禁ずる)ことによって、言いかえると、(意識の「閾値」以下の水準にそれを押し込めるという仕方)でそれに対してつねに「判断中止」を施しておくことによって、はじめて自明的な基盤として、意識されずに機能するようになるからである。<sup>(18)</sup>そしてそうした(本質的に自己隠蔽的な)条件がわれわれの社会的なりアリティの基層を形成しているがゆえに、そうした条件を問うときには、この条件を問うことそれ自体の社会的条件が同時に問われねばならないことになるだろう。

ハーバーマスもまたこれとは違った視角から、こうした知の前反省的な地盤への問いそのものは無前提的には開始しえないことを指摘している。つまり、学問の客観主義的自己理解を批判したフッサールもまたテオリアを生活形成の模範とする伝統のなかに位置し、逆説的にも「純粹理論の復興」によって西欧の学問がすでに喪失した生活実践上の意義を回復しようとするのだが、「理論が生活形成とむすびついたのは、理論によって認識が利害からきりはなされたためではなく、逆に、本来の利害がおおいにかくされて疑似規範的な力が理論に生じたからだ」<sup>(19)</sup>だと言う。そして、認識と生活世界的な利害(関

心)との絡みあいはそのような絡みあいを摘出していく反省的認識そのものにも巻きついてくるのである。したがって、見かけだけ自立的な意識が無反省的に特定の利害と結びつくイデオロギー現象への批判はつねに自分自身にも向けられねばならないとしている。

こうして、〈知〉の実践的基盤へのさまざまな非規範的問いは折り返し自分自身にも向けられることによって、最終的にみずからにある規範的実践的な問いを課さざるをえなくなる。それは「真に知るに値するものへの問い」(Frage nach dem eigentlich Wissenswerten)、すなわちその本質からして実践的な問いである。<sup>(20)</sup>ここにおいて科学論的反省は実践哲学の伝統的な問題を組み込まざるをえなくなるのである。意識次元における規範的な問いそのものの前反省的で実定的な基礎、つまりブルデュー的なプラクティク(慣習的実践)への問いかけが、そのような問いかけそれ自身へのプラクティク的な問いへと反転するのである。これまで倫理学者ではなく「理論哲学」者と呼ばれてきた人たちが、〈実践哲学の復権〉を旗印に、アリストテレスの〈プロネーシス〉やカントの〈実践理性〉の概念の再検討に、あるいは(特殊を包摂する普遍をあらかじめ欠いたところで、あくまで個別的事例に即して普遍を理念として「反省的に」把捉していく能力との関連で)カントの〈判断力〉や、さらに遡って、アリストテレスの〈トピカ〉や〈プロアイレシス〉(「選択意志」)の問題の再吟味の作業に立ち還っていった理由の一つがここにある。あるいは現在、実践的なものの普遍性の問題をコミュニケーショ<sup>(21)</sup>ン倫理性やロールズの正義論の構想が捉え返してゆくハーバーマスやアーペルのコミュニケーショ<sup>(21)</sup>ン倫理性やロールズの正義論の構想がさかんに論議されているが、このような場面でもまた公共性(共同生活の秩序)の問題のうちに実践的

な問いかけを回復すべく、しばしばアリストテレスの「政治学」の伝統に思いがはせられもするのである。<sup>(22)</sup>

もちろん《実践哲学の復権》の運動のうねりには、こうした問題論的情況のほかにも、さまざまな附帯的要因が指摘できる。そのような要因としてリーデルは、たとえば、すでに一九四五年に始まり、アリストテレスとヘーゲルのルネッサンスと呼ばれていた哲学史研究の蓄積、英米のメタ倫理学の受容、科学理論における「操作的」発想の出現、批判理論によって未解決のまま残された理論／実践の問題系などを挙げている。<sup>(23)</sup>

しかし、それにもかかわらず、プラクシスをめぐってこれまで指摘してきたあらゆる問題情況を鑑みたくえで、なおかつ一つの疑問が残る。それは、このように論じられ、模索されている《実践》そのものが、やはりどこまでも理論によって盗まれた(あるいは飼いならされた)概念でしかありえないのではないかということである。行為は世界のなかの一つの出来事なのではない。たとえ行為がまったく型どおりのものであっても、行為は、世界を構成すると同時に世界を、そして知をも変容してしまう(ときには、解体してしまう)ような働きをつねに内蔵している。そこからアリストテレスによる区分を超えて、*Poietik der Praxis* というところまで話が進んでも不思議はないはずである。それだけではない。行為は、知するという働きがどこまでも追いつけない知にとつての絶対的な外部でもあるはずなのである。このような地点にまで問いを推し進めたとき、「プラクシスの問題圏」はいったいどのように変貌するだろうか。

- (1) Manfred Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Alber 1972 - 1974.
- (2) Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, procédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Droz 1972.
- (3) M. Riedel, *op.cit.*, Bd. I, S. 9.
- (4) Wolfgang Wieland, "Praktische Philosophie und Wissenschaftstheorie", in: M. Riedel, *ibid.*, S. 528. [村田純一訳「実践哲学と科学論」]「思想」第六八四号(一九八一年)四〇頁]
- (5) Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik als praktische Philosophie", in: M. Riedel, *ibid.*, S. 326f. [森口美都男訳「実践哲学としての解釈学」]「思想」第六五九号(一九七九年)八一頁]
- (6) 藤沢令夫「実践と観想」[行為・他我・自由]《新岩波講座〈哲学〉第一〇巻》(岩波書店、一九八五年)三二頁以下。
- (7) M. Riedel, *op.cit.*, S. 10.
- (8) cf. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1964, chap. 6.
- (9) W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, Macmillan 1970, p. 1.
- (10) cf. Bernhard Waldenfels, "Ethische und pragmatische Dimension der Praxis", in: M. Riedel, *op.cit.* [鷲田清一訳「実践の倫理的な次元とプラグマティックな次元」]「ヴァルデンフェルス」[行動の空間](白水社、一九八七年)所収、参照]
- (11) M. Riedel, *Norm und Werturteil*, Reclam 1979, S. 13. 下に見られるディレンマと同じ性質のディレンマを、R. ベイナールは、J. ハーバーマスの「理性的討議」とH. アーレントの「実践的判断」という、二つの概念の対立のうちにも見てとり、次のように述べている。「ディレンマは次の点にある。すなわち、一方の理論は実践理性を理論理性に従属させて(それゆえ、批判的理論家の理論的に見識ある政治判断を特権化し)、意見の領域の自律性を脅かす。しかるに他方の理論は、判断と真理とのいかなる関係も無視するようにみえる。したがってそれは、実践理性に認識

的妥当性要求を断念せざるのである」。<sup>(1)</sup> cf. Roland Beiner, *Political Judgment*, London 1983. [浜田義文監訳『政治的判断力』(法政大学出版局、一九八八年) 四一頁]

(12) cf. Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I, Suhrkamp 1976, S. 368ff.

(13) M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, S. 10. [邦訳「一〇三頁」]

(14) B. Waldenfels, *op.cit.*, S. 375.

(15) Alfred Schutz, *Collected Papers*, I. M. Nijhoff 1962, p. 59. [渡部・那須・西原訳『社会的現実の問題(Ⅰ)』(マルシュ社、一九八三年) 五二頁]

(16) cf. Peter Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul 1958, chap. 3, sec. 6. [森川真規雄訳『社会科学の理念』(新曜社、一九七七年) 第三章六、参照]

(17) P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit 1980. [今村仁司・港道隆訳『実践感覚』(みすず書房、一九八八年) 三八頁]

(18) われわれの経験における〈自明性〉という契機の構造的機制については、拙著『分散する理性』(勁草書房、一九八九年)のⅠ「日常の蔽のなかで」およびⅡ「共存のポイエティック」の4で論じているので、参照いただければ幸いである。

(19) Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (, Suhrkamp 1979, S. 152. [長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と学問』(紀伊國屋書店、一九七〇年) 一五六頁]

(20) cf. W. Wieland, *op.cit.*, S. 532. [邦訳「四三三頁」]

(21) このコミュニケーション倫理学の企図について、ハーバーマスはたとえば次のように言っている。道徳は「内容的解釈との運動から取り外されて、形式化される。実践理性はもはや超越論的主体のなかで基礎づけることさえできなくなる。コミュニケーション倫理学はいまや、ただ、最後の〈理性の事実〉である理性的論議の根本規範にのみ訴える」。<sup>(2)</sup> cf. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im spätkapitalismus*, Suhrkamp 1973. [細谷貞雄訳『晩期資本主義における正統化の諸問題』(岩波書店、一九七九年) 一九三頁参照]

(22) R・ペイナーの『政治的判断力』は、実践的に普遍的なものについてのアーレントとガーターとハーバーマスの三様の考え方を、アリストテレスの倫理学ならびにカントの実践理性や判断力についての考え方への三様のスタンスの取り方という視点から明快に特徴づけており、興味深い(注(11)参照)。

(23) cf. M. Riedel, *op.cit.*, S. 11.

## Ⅱ 行為の〈テキスト〉モデル——《ソシオテキスト》序説

### 1 〈行為〉という問題系

行為が行為として構造的にどのようなように遂行されるのかを分析するに際しても、あるいは、なされた行為に関して一定の価値評価が下される場合にも、行為が哲学的に問題とされるときには、〈行為〉はいつても、問題として立てられながら別のものに還元されたり、縮減されたりして、問題事象としては結局は立ち消えになったり、解体させられたりしてきたようにおもわれる。

〈行為〉はこれまで、たとえば構造的には、「実践」として理論に対立させられたり、心的なものと身体的なものとの合成体へと分解させられたり、(主観的Ⅱ内面的な)意図と(客観的Ⅱ外面的な)結果とい

う二側面に引き裂かれたりしてきた。またそうした構造的把握と連繋するかたちで、行為の評価においても、行為を主体の意図や動機、あるいはそれを貫いている心情に即して判定するか、それともそれが実際に引き起こす結果に即して判定するか、あるいは、行為遂行の目的を問題にするか、それとも手段を問題にするかといった対立が生じたりした。さらにはまた、そうした行為の価値評価そのものがどこまでも主観的Ⅱ実存的なものでしかありえないのか、それとも学としての普遍的Ⅱ客観的な妥当性を要求しうる(あるいは、要求しなければならぬ)ものであるのかといった、行為の評価の学である「倫理学」の成立根拠に関わるような論争がくりかえされてもきた。

はたして〈行為〉は、このように(存在の、あるいは人間の)より基礎的とみなされる別の構成契機のないとの関係へとずらされたり、吸収されたりすることなく、それ自身が一つの問題事象として成立しうるものなのかどうか。いや、そもそも〈行為〉という事象を、われわれはどういうかたちで問題として主題化することができるのか、あるいはすべきなのか。

こうした問題との連関で〈行為〉という主題系について考えるとき、すぐに思いだされるのはヴィトゲンシュタインが『哲学探究』のなかで提示した次のような問いである。「わたしが腕を上げるといふ事実からわたしの腕が上がるという事実を引き去ったとき、あとに残るものは何か？」——これに對してわれわれはどのように答えるだろうか。腕を上げるといふ「わたしの意志」？ 腕が上がるという「わたしの身体感覚」？ あるいは、「何も残らない」？ それとも、「そもそもこのような引き算は意味をなさない」、と答えるだろうか？

何も残らないと答えるとき、われわれは行為を外的に観察可能な物理的運動過程とみなす一種の《還元主義》の立場をとっている。しかし、この考えには自己否定的ともいえる基本的な欠陥がある。つまり、行為がたんなる物理的運動に還元されうるとすれば、行為を観察の対象として同定する手だて（行為を他の物理的運動とを区別する規準）がなくなるということである。そうすると当然、帰責の主体たる《わたし》というものも、当の行為との内面的連関においては見いださうべくもない道理となるだろう。

では、腕を上げるという意志が残るとする考えはどうか。この場合には、腕が上がるという身体運動に心的事象としての意志の働き（意図、動機、選択、決断など）が対置されている。しかし行為の動因としての意志の働きは、たとえそれを「因果性」と区別して「理由づけ」ないしは「動機づけ」と名づけてとしても、それが身体運動という出来事そのものに対して外的なものと想定されているかぎりにおいては、原因／結果という因果連鎖のうちに組み込まれざるをえない。そうすると、さらにこの意志の働きの原因を求めて無限背進は避けられないであろう。

最後に、腕が上がるときの身体感覚が残るとする考えはどうだろうか。ここでは「内」と「外」、つまり内省によって直接近づくことのできる心的体験（あるいは内部感覚）と外的観察の対象となる身体の物理的運動という、二つの現象の対応が念頭におかれている。しかしこのような内／外の区別はどういう根拠に立っているのか。たしかに見る／見られるという関係においても、そのあいだに身体が介在しているという事実是否定しがたいかにみえる。しかしこの「介在」という言葉はなほだあいまいであ

る。もしその場合に、行為主体とその対象である物とのあいだに身体が中間地帯としていわば衝立てのように挟まっているのだと考えれば、右の二つの対応現象は別々の異なった出来事であることになるだろう。そして、行為主体と身体との関係は「体験」という内的・心的な出来事であり、身体と物との関係は外的・物理的な出来事であるというふうに設定すれば、ここでもまたすでに述べたような行為の因果性の問題に突きあたることになる。もつともここで、触れるものが同時に触れられるものであるという身体の再帰的な二重現象を媒介項として、行為主体と物とが直線的につながっているという反論がなされるかもしれない。しかしそう考えたにしても、意志作用と身体運動の因果関係の問題が、行為主体の意識と彼の身体現象とあいだにずらされるだけで、なんら解決されはしないのである。また、このような内／外の二分法に直結させられることから、「他人のこころ」をめぐるいわゆる《他我認識のアポリア》に陥ることは哲学の歴史の教えるところでもある。

われわれは行為というかたちでたえず物や他者にまっすぐに(geradehin)関わるのであって、行為を介して関わるのではない。わたしと物ないしは他者との関わりは、さらに別の一つの行為によって媒介されているわけではないからである。行為を原因と結果の因果連関と考えるにしても、内と外の並行現象と考えるにしても、それら二項が相互に外的であるかぎりではそこには二つの出来事があるとされている。しかし世界へのわたしの働きかけとしての行為は、意志作用とか身体運動とかいった、わたしの営むもう一つ別の行為によるものではない。たとえば、わたしが足もとの石を拾い上げるとき、わたしは石を握み腕を曲げるというかたちで石を拾うという行為をなしている。しかしこの場合、わたしは指を

丸め腕を曲げるという行為(A)を手段として、石を拾う行為(B)をなしているのではない。(A)は(B)の別様の記述の仕方を示しているだけで、そこで実現されているのはわたしが石を拾うというただ一つの出来事である。あるいはまた、わたしがある人物を睨みつける場合に、わたしは憎む、あるいは恨むという心情を表出する手段として、顔をしかめるという身体運動をなすのではない。わたしは端的に彼を睨むのである。

行為という営みはわたしの内部の過程でも状態でもない。ましてやそれら内的現象が、物体としての身体と物とのあいだの「実在的な」関係の写し絵なのではさらさらない。他方で、行為は〈わたし〉と〈物〉と〈他者〉とが相互に外的に関係しあうような出来事なのでもない。行為はむしろ、これら三つの契機が相互に噛みあい、共働(＝協奏 *zusammenspielen*)しあっている一つの構造的連関であり、しかも一つの身体的な出来事である。そしてまさにこのような出来事が、そのつどいつもわたしの生の局面として生起しているのである。こうして問題は振り出しに戻る——一つの行為において、〈わたし〉と〈物〉と〈他者〉という三契機はどのように関係しあっているのか？ これら三つの契機のどのような構造的連関が当の行為を一つの同一的な行為としているのか？ こうした問題は、行為というかたちでそのつど現象しているわたしの生の、この「わたしの」という意味の解明、言いかえれば、行為においてそのつど責任を問われる主体としての人格をどのような存在と考えるかという問題とも密接に関連しているはずである。行為をなす〈わたし〉は、少なくともわたしの自我(あるいはこの自我の意志作用)や身体と同じではない。だれもまさか「わたしの自我が歩く」とか、「わたしの身体が歩く」などと

は言いはしないだろう。<sup>(2)</sup>

われわれは通常、自分が自分の行為の「主体」であるとかんたんに考える傾向があるようだが、行為の「主体」は、行為がなされる場面についても、その行為のもつ意味、あるいは他に及ぼす影響についても、実際のところ完全には把握できないものであって、その意味で、「行為者(actor)は〈主体〉というにはほど遠いものであり、まして行為を作り出した〈作者(author)などと言えるようなものではない<sup>(3)</sup>」。「わたしの」行為は、わたしの意識(あるいは自己理解)のうちに回収できないような不透明な構造を宿している。行為を描いてその外部にそれ进行操作している〈わたし〉という意識的な存在があるわけではないし、また反省する〈わたし〉のまえで当の行為がその透明な構造を一義的に開陳してくれるわけでもない。メルロ・ポンティも指摘しているように、〈わたし〉という存在における「自己自身との直接的な接触」、あるいは「いかなる内的亀裂もたぬ絶対的密度」といったものは一つの神話である。つまり、「わたしの」行為はいつも匿名的・共同的なものうちに根を張り、そこで他者の解釈、共同の意味規則に絡まれつつ生成するのであって、そのすべての意味をわたしはあらかじめ(いや、おそらくは最後まで)透視することはできない。「わたしの」意識はつねに遅れるのである。

行為が、明確な輪郭をそなえた姿を見せるのは、行為の不可避的な〈結果〉として、なんらかの出来事が起こったあとのことである。行為の〈結果〉が確定し、行為が終わったところから跳ね返る(resultare)形で行為の全容とその意味が明確になる。行為者の正体と行為の〈根拠〉の実態が顕わ

になるのもその時である。行為と行為者と行為の〈根拠〉が現れるのは、このように行為が終わったあとであって、出来事が現れるまえに、出来事に先立って一義的に明確な行為が見えているのではない。行為が終わった時に行為は始まるのである。<sup>(4)</sup>

このようにわれわれの行為は、「無限に拡がる闇の中から発現しつつ、無限に延びる闇の中へ再び消えてゆく」、きわめて不透明な出来事であるらしい。そしてそこでは、行為を構造化するプロセスと行為の意味と行為に際しての自己意識と行為に対する評価という、四つの契機が、はじめから複雑に纏れあっていると言える。では、ある一つの行為として同定できるような構造は行為のうちに見いだせないのだろうか。しかし実際の生活において、われわれははっきりと、他人が行なった特定の行為を誉めたり、恨んだり、蔑んだり、非難したり、あるいは自分のなした行為を悔やんだり、誇ったりしているではないか。そのかぎりでは、われわれは特定のある行為を意識し、対象化しているではないか……。このような問いに答えるためには、行為を「対象」として論じるまえに、行為がそもそも一つの行為として主題化されてくるプロセスそのものに立ち還る必要があるようにおもわれる。

## 2 行為の意味

われわれの生は、ある明確なリズムと抑揚をもちながらも切れ目のない、行為の連続的かつ重層的な

過程である。ある一つの行為(かりにそういう区画が成り立つとして)を取り上げてみても、その行為は他の無数の行為と複雑に絡まりあっている。われわれの行為は複数の原子的な行為からモザイク模様のように組み立てられているのではない。一つの行為は別の行為をうちに含んでいるし、またそれ自身が別の行為の一部となってもいる。また、他の行為との関係のなかでそれ自身が別の行為、あるいは反対の行為へと転換してしまうこともある。そしてこうした行為の複合ないしは交錯のなかで、われわれがとりたてて一つの行為をそれとして意識したり話題に上せたりするとき、われわれが手がかりとするのはその行為の〈意味〉というものにほかならない。

しかし翻って、行為について論じるときに〈意味〉という概念を導入しなければならないその必然性は、そもそもどこにあるのだろうか。

「一つの行為を構成するものは何か? どこである行為が終わり、別の行為が始まったのか? 起こったのは一つの行為か、それとも多数の行為か?」——J・ベンサムは『道徳および立法の諸原理序説』のなかでこのような問いを掲げているが、<sup>(5)</sup> 実際もしだれかに「あなたは今日いくつの行為をしましたか?」などと問われたら、われわれはいったいどのように答えるか。指折り数えるひともいれば、うなだれて「行為と言えるものは何一つできなかった」とつぶやくひともいるだろう。あるいは、一つの行為とおもっていたものも、子細に見てゆくとさらにいくつかの部分に分解されてゆく。あるいは逆に、より上位の行為に統合されてもゆく。

〈行為〉を一つの問題系として限定するその発端でこうしたやっつかいな事情が絡みついてくるのは、

ある行為の同定がその行為の主題化の仕方と切り離しがたく結びついているからである。単純すぎるような例だが、たとえば手を挙げるという身体動作一つをとっても、それがどんなコンテキストで生起するかによって、発言を求める行為にもなれば、タクシーを呼ぶ、電燈をつける、合図をする、準備運動をする、吊り革を掴む……といったさまざまな行為にもなりうるように、行為は社会生活における他者や事物との錯綜した関係の網の目のなかではじめからある有意義な行為として構造化される。言いかえると、わたしのなす行為は、諸々の行為主体がともにそれへと帰属しているところの一定の意味の指示連関のなかに填め込められている。こうした意味連関のなかで、行為はわたし自身による一義的な意味づけを超えて意味を波及させてゆくと同時に、その端初からして私自身の与かり知らぬような多義的な意味にまわりつかれている。

しかし、ここで発生している問題は、(物体の運動にも擬せられる)身体運動とその上に被せられる重層的な意味との関係の問題として捉えられてはならない。純然たる身体運動、もつとも単純でベーシックな身体運動ですら、われわれの生活においては意味を媒介としてはじめて構造化されるものだからである。言いかえると、何の意味も含まない純粋な身体運動というものは、行為というかたちでの具体的な身体運動からいわば引き算によって抽象された事象にすぎないのである。実際、たとえば乳児は、哺乳ビンやガラガラをつかって「握る」という身体運動を覚えるのであって、自分の指を意識的に動かせるようになってはじめて何かを握ることができるようになるのではない。あるいは、体操やウェイト・トレーニング、ダンスの基礎練習など、機械的ともいえる単純な身体運動を第一義的な目的とする行為

ですら、それは「純粋な」身体運動とは言えない。身体の運動能力は、その運動によって実現される意味の理解と構造的に關係づけられてはじめて獲得されるのであって、文化のうちに拉致される以前の「単純」で「無垢」な身体の運動能力、という考え方自体が、すでに身体に対する一つの解釈を先行させている。行為を身体運動プラス意味づけと考えるのは行為の構造のひどい単純化であり、抽象化である。これに対してわれわれは、身体の解釈の歴史のみならず、身体の歴史そのものを問題にすることができるし、また問題にしなければならないだろう。

われわれに一定の行為が可能であるということ、つまり、行為としての身体活動の構造化のプロセスと、それをそのようなものとして主題化するプロセス、言いかえればその行為を一定の意味において理解したり、記述したりするプロセスとが分離されえないということが、こうして明らかになる。言いかえれば、ここから導きだされるのは、行為論への〈意味〉概念の導入の不可避性ということである。その理由となる論点を、これまでの議論を踏まえて整理しておく、まず第一に、行為はその主題化の仕方(あるいは「意味のパスpekティブ」と切り離して、その構造を実体的なレヴェルで論じるわけにはいかない)ということがある。第二に、行為はつねに間主観的な意味の場において、言いかえると一定の意味の網の目、意味の地平のなかで形を与えられ、遂行されるのであって、単一の行為をそれだけ取りだしてその身体的な遂行構造を分析することにはほとんど何の意味もないということである。そして最後に、行為遂行の身体的な構造とその意味理解とが不可分であるということがあった。行為はこのように、つねに間主観的に構成された意味連関のうちに織り込まれつつ、自己を構造化してゆくのである。



そうした事情を、行為のプロセス性に着目して独自の行為理論を展開するJ・フレーゼは次のように総括している。

行為とは記述可能なプロセスのことである。……〔何らかのかたちで〕記述可能であるということが、行為がそれとして現出する場合のもっとも基本的な契機であり、またそのかぎりで行為の規準なのである。これが意味しているのは、行為は、それが一般に個別的で定義可能で、また始点、経過、終点、結果によって規定される基本的な統一としてそのプロセスから析出される〔際立たされる〕ときに、あくまで一定の記号、印、標識、分節などに関して同一的なものとして確保されるかぎりで析出されうるということである。……行為の始点と終点はしたがって理論的にも歴史的にも任意に措定されるものではなく、いつもすでにプロセスのなかにしるしづけられている。このような象徴的なしるし、とりわけ言語的にとともに与えられている、あるいはすくなくとも暗示されている行為〔と行為でないものとの〕の境界のしるしがあり存在しなければ、行為を同定する可能性もまたありえないことになるだろう。……行為が行為として現われてくるのは、いつもすでに形を与えられ、したがってまずは〔行為としての〕記述可能なプロセスを構成するアトムとしてである。<sup>⑥</sup>

### 3 行為の〈テキスト〉モデル

われわれは本章の冒頭部分で、心的／物的（＝身体的）、内的／外的、主観的／客観的、意図／結果などといった二分法的な概念対に立脚した行為理論は、行為の構造について実質的には何も論じていないのではないかという疑念を表明した。しかし、こうした二元的ともいえる問題設定とは異なった地平で行為について語ることは、どのようにしたら可能となるか。心的／身体的、内的／外的、主観的／客観的、意図／結果などといった対概念の連結を解除するということは、おそらく、このように対置されている二項の存在そのものを、すでに媒介されたものとみることにつながる。とすると、ちょうど「話す」ことにおいて音という物理的現象が意味の産出の媒体となるように、あるいは「書く」ことにおいてインクの染みが同じように意味の産出の媒体となるように、行為という、意味によって構造化される現象の媒体として身体が存在を考へることができるかもしれない。つまり、物質的なものが同時に意味の媒体として超越論的に機能するような次元から、行為を論ずることができるかもしれない。

ここで示唆されているような《媒体の物質性》という視点、ないしは意味の「受肉」(incarnation)という視点に焦点を定めて行為を分析した議論として、次にわれわれが検討してみたいのは、意味の「記入」(inscription)ないしは、「固定」(fixation)という視点に立って、行為の分析に〈テキスト〉という概念を導入することを提案するポール・リクルールの行為理論である。<sup>⑦</sup>

リクルールによれば、解釈学は書かれた文書の解釈の規則に関わる。その対象は書かれたテキストであり、その方法論は「テキストの」解釈であるが、このテキスト／解釈のモデルが人間科学・社会科学のパラダイムとしていったいどこまで有効かを問うこと、ここにリクルールの行為理論の基本的なモチーフがある。その背景にある問題意識はこうである。歴史的・文化的な事象を理解するにあたっては、他者の心的体験に「感情移入」するだけでは不十分であって、同時に身振り、言葉、文書、建築といった記号のかたちで表現（外化）されている生のその構造を理解する必要がある。そのような表現外化という視点からすると、文学理論と行動理論と歴史理論の一種の並行関係が見えてくる。そしてそれらを横断的に探究するなかで、説明／理解という、科学的認識の方法論上の対立を、それらの相互補完的・弁証法的構造を露呈することによって、どのように相互に媒介し、止揚していくかという、学問論的な問題意識である。

〈テキスト〉というモデルを用いることで、リクルールはまず行為を、「書く」という事象になぞらえようとする。言語を「言述」という出来事の視点から見ると、それはいつも話されるか、書かれる。「わたしはあることがらについてだれかに話す」という言述の構造にみられるように、言述としての言語は、(1)時間的に実現される、(2)語る主体を適行的に指示する、(3)語られるべき世界を指示する、(4)他の特定の主体に差し向けられている。では、この出来事としての言述が「書かれる」とき、そこにいったいどのような出来事が発生するのか。リクルールがそこに見るのは、〈意味〉の(1)出来事からの超出、(2)著者からの分離、(3)閉じられた状況からの分離、(4)言述が差し向けられる他の主体からの分離、という四つの

出来事である。

(1)書くことにおいて、出現しては消滅する出来事としての言述が、その意味において「固定」され、「記入」される（書き記される）。言いかえると、言述が物質的な表徴へと外化される。出来事としての言述ではなく、出来事としての言述の意味が抽出されるわけで、ここでは「出来事が意味へと向けて自己自身を乗り越える」。 (2)書くことによって、話者の主観的な意図は言述の意味へと転位される。著者の意図がテキストの意味へと変換されるのである。ここでは「テキストの来歴は著者によって生きられた限定的な地平を脱出する」。 (3)話し手と聞き手のあいだで共有されていた「状況」は、書かれることによってその直接的な指示関係を解除し、「テキストによって開かれた指示関係の総体としての世界」へと変貌する。 (4)テキストは、書かれることによって、特定の聞き手との閉鎖的な関係から解放され、読むことのできるすべてのひとに開かれる。このようにして、「出来事は、(1)出来事の時間的な性格と、(2)著者によって生きられた制限と、(3)直接的な指示関係の狭隘さと、(4)対面的状況の限界とから脱却する」。

書くことによって発生するこうした固定作用を、行為理論に類比的に適用し、行為を叙述や分析の対象とするその「対象化」（客観化）という場面にスライドさせて考察するならば、行為の「対象化」に際して、(1)行為の意味が出来事としての行為から分離される（行為の固定）。(2)行為の意味が行為者の意図から外されることで行為が自立する（行為の自立化）、言いかえると、行為が残した痕跡やしるしが社会的な時間のなかに沈澱し、それら「痕跡の総体」が一種の制度として歴史をかたちづくる。(3)行為が

それが織り込まれているコンテキストから解除され、状況を超えた超時間的なレリヴァンス(つまり、リクルールのいう「重要性」)を発効させることで、「〔複数の〕新しい世界が伐り開かれる」。そしてそこから、(4)同時代人のみに理解可能なのではなく、後代の人びと(「見えない未知の読者」)による解釈がその意味を決定するという、一種の「開かれた作品」としての行為概念が帰結する。

以上が、行為について論述する場面で発生する、意味が出来事としての行為から超出するという事態(「出来事の意味への止揚」)であるとすれば、次にリクルールがテキスト解釈のモデルで考察しようとするのは、いわばこれとは逆ヴェクトルの事態、つまり行為の意味を媒介として出来事が産出されることとしての行為理解の問題である。ここでリクルールは、テキスト解釈のモデルを用いることで、行為の理解を「読む」ことになぞらえて分析しようとする。そしてそのことを通じて、人間の行為に関する説明と理解という二つのアプローチのあいだの「弁証法的」な相互移行の関係を析出し、「説明と理解」という、人間科学の方法論争に新たな光を投げかけようとする(もともとこの問題については、本稿の主旨を超えるので、ここでは内容の詳細な検討は控える)。

「読む」という行為が、当の読者自身に対して経験の構造変換とでも表現できるような出来事を呼び込むことがあるように、他者の行為の理解、あるいは過去になされた行為の理解は、理解の主体に対し、世界をどう理解するかという課題をめぐって一種のまなざしの変容を迫ってくることがある。ここで起こっている出来事とはいったい何なのか。それについてリクルールは、解釈学的な(理解)の概念を取り扱った別の論文のなかで、次のように総括している。

すっかりできあがった主体がテキストに、あらかじめ用意された自己理解の先決条件を投企するというのではなく、解釈は主体に対して、主体が拡大される新しい世界内存在を主体に差し出すことによつて、自己を理解する新しい能力を賦与するのだ。とすると、同化(appropriation)は占有(une prise de possession)としてあらわれえることはもはやなくなり、同化はむしろ、貪欲で自己愛的な自我の放棄(désappropriation)の契機を含意している。まさにそれこそ、読みうる者すべてに対して開かれている意味の普遍性ということを言ったときに、われわれが言わんとしたことである。この普遍性は、テキストの指示する潜在力によつて世界が開かれるのと対をなしている。意味の命令に従い、意味の矢のあとを追ひ、……に従って考えることに努める解釈のみが、新しい自己理解を生じさせるのである。わたしは自己理解という表現において、理解から由来する自己(sic)と理解に先行すると主張する自我(ego)とを対立させようとするのである。<sup>(8)</sup>

ここでいう自己理解の変容とは、(世界との関係が自己という存在の水平的な次元とあるとするならば)自己という存在の垂直的な次元での出来事であり、理解の水準を自己という存在のさらにもっと「深い」水準へと遡行させるわけである——W・イーザーはその読書行為論のなかで、「経験」は「既知のもの」の下に坑道を掘ること「掘り崩すこと」(Unterminieren)として生起するという表現の仕方をしている。

さて、特定の行為を理解しようとする者に彼自身の自己理解の構造を全体として変換すべく迫っていくもの、それをリクルは「テキストの深層意味論」と呼んでいる。その場合、たんなる「素朴な解釈」ではなく「批判的な解釈」としての理解にとつて、重要なのは「テキストの背後に隠された何か」ではなく、「テキストの前でくり広げられる何か」である。それは、「ある可能な世界と、その内部にみずからを定位し、そこでみずからを方向づけるある可能な方式」(言葉を補ってくり返すと、「現にわれわれの前に開かれている現実的な世界ないしはその「先行的な理解」ではなく、それとは別の」ある可能な世界と、その内部にみずからを定位し、そこでみずからを方向づける(別の)ある可能な方式」)である、トリクルは言う。こうした「批判的な解釈」の必要性が説かれるのは、行為の構造化の過程がつねにそのもつとも基礎的な次元からして、シンボリックに媒介されているからである。すでに見たように、行為の何であるかは行為の「意味」の理解と内在的に連関しており、この「意味」理解は、共同的に分節され、認定されたあるシンボル系(意味の網の目)を媒体としてなされる。そして行為がどのようにシンボリックに媒介されている以上、そこにはつねにレトリカルな変形や置換の操作が働きだしている。言ってみればそれは、レトリックによって可能となる一種のイデオロギー現象であり、そこには最初から意味の転移や回折、意味の拡張や統合といった構成的な単純化(?)というレトリカルな機能——「人間の行為を公共性の水準へと媒介し統合するという、イデオロギーのもつとも原初的な機能」——とともに、イデオロギー的な機能のもう一面、すなわち歪曲や偽造、隠蔽といった一種の神秘化の機能も働きだしているわけである。そこで、シンボリックレトリカルな媒介のこの二重の構造が

行為の構造化過程に接ぎ木されている以上、そこに、テキストを自明のものとして無批判的に受け取るのではなく、解釈すべき世界やテキストを前にして自分が無反省的に立脚しているコードや意味の枠組みを「批判的」(自己批判的)に露呈してゆくような解釈のあり方が要請されることになる。その方法論をリクルは、説明と理解の相互媒介的な構造として提示しようとしたのである。

他方、テキストをモデルとしたリクルの行為理論は、関係の変容、あるいは新たな関係の設置という視点から行為の構造を分析する行為理論であることは明らかである。彼のいう「深層意味論」は、先の引用にあったように、可能な世界を伐り開くものである。そのプロセスのなかで獲得されるのは、「事物に対する新しい見方」であり、つまりは世界解釈の地平の拡大である。レクチュールが体験の構造変換という出来事を産出するように、構造分析的な説明と同化的な理解とを相互に媒介するような行為解釈は、このように、読書体験と類比的なパーソナル・コミットメントを含むものとして「自己変革」という出来事を招来するが——行為はその遂行過程で世界に何らかの変化をもたらすだけでなく、行為者自身をも変えてしまう——、同時にそれは、当然のことながらその主観的なバイアスをどこまでも完全には除去することはできない<sup>(10)</sup>。そして、こうした説明と理解の両義的な構造こそが、解釈のもう一つの「循環」構造をなすことになる。

#### 4 〈ソシオテキスト〉という概念

〈テキスト〉モデルに即したリクルの「解釈学的」(hermeneutic)な行為理論の試みは、いわゆる人間科学の方法論争を直接に意識したものであった。われわれが先に1で指摘した言い方をすると、それは主観主義(意図や動機に定位した行為の内面主義)と行動主義ないしは物理主義(身体運動に定位した行為の外側主義)、あるいは「理解」や意図、動機、理由、行為者ならびに行為がさし向けられる相手との関係などといった行為の意味づけに定位した言語ゲームの系列と、「説明」や原因、力、法則、因果性などといった出来事としての行為に定位した言語ゲームの系列(「社会物理学の夢」?)に対して、両面的な批判を試みるものであったとも言える。

もちろん、還元主義(reductionism)に代わって採用される「解釈的」(interpretive)なアプローチ——制度や行為や象徴や習慣など通常社会科学の対象となるものに対して、それらを理解し、所有し、遂行する者にとってそれらがどのような「意味」をもっているかに注目するような研究態度——といっても、ギアーツの指摘にもあるように、解釈の方法(呈示、類推、診断……)もモデル(ゲーム、ドラマ……)も多様である。<sup>11)</sup> そのなかで、とくに〈テキスト〉というモデルを採用することによって明らかになるはず(?)のこととしては、たとえば、(1)行為という一つの事件は実体的に孤立化して分析しても意味はなく、あくまで諸行為の錯綜した相互連関(「織物」)のなかでそのもつれを解くようにして考察されるべ

きこと——ギアーツはマックス・ヴェーバーを引いて、「人間は自分自身がはりめぐらした意味の網の中にかかっている動物である」とのべ、文化をこうした意味の網(webs of significance) [webの原義は「織られた布地」、すなわち織物 texture ということ] <sup>12)</sup> として考察しようとしている——、(2)行為の構造が意味理解と相互錯綜的に生成すること、あるいはそういう歴史的に限定された意味空間のなかで特定の行為として同定されるということ(行為が歴史的・地平的に媒介されていること)、(3)そうした行為の構造化プロセスはわれわれの言語活動のレトリカルな力を媒介として編制・展開されるということ、そしてこうした事態への洞察がさらにわれわれの視野を世界の構成そのもののレトリカルな構造へと拡張するよう促すということ、(4)行為がたんなる意味理解や解釈の次元にとどまらないでつねに制度的・物質的な痕跡を残し、それが後続する諸行為の枠組みとなり、環境となり、つまりは行為の構成条件となるということ、そして最後に、(5)ある種の行為は、特定の他者に、行為として直接に、あるいは「対象化」されたかたちで理念的にさし向けられるとき、「読み方」によってはときに受け手に「重要な」意味作用を行使することがあり、そうした行為の生成が大なり小なり同時に読み手の「自己変革」、つまりその存在の不連続的な位相変換という出来事につながってゆくということ、などを挙げることができる。同じことを視角を少し変えて言いかえると、行為の〈テキスト〉モデルが立っているのは、まず第一に、行為の意味を解釈のパスpekティヴを離れて客観的・一義的に確定することはできないという、行為の意味の不確定性ないしは多元的決定(Überbestimmtheit, surdetermination)の視点であり、第二に、関係としての出来事という意味での行為において関係する両項は関係のなかからそのつど紡ぎだされる

一つの効果ないしは結節点として捉えるべきだという、一種の関係主義的な視点であり、第三にそれは、行為者の内部から構造化されるものとしての行為への問いから、世界との関係を、あるいは他者との関係を、さらには翻って自己自身との関係をも変容させる(あるいはそれらに介入し、干渉する)ものとしての行為への問いへと議論を転位させるものだという、行為の生産性の視点である。これらの多層的な意味において、〈テキスト〉をモデルとする行為論は、テキスト論がテキストはその外部(主体としての著者/読者、作品の意味)に関係づけられることによって「作品」として閉じるのではなく、あくまでテキストの相互関連性として生成するものとみなすのと同様に、行為の構造をあくまでその〈生成〉において、つまりプロセス性という視点から捉えようとするものだということができる。

しかしそうした観点からリクルールの行為理論を考察するとき、彼のいう「テキストとテキスト解釈のパラダイム」に対してはいくつかの疑念を抱かざるをえないし、またその構想に関してもまだまだ不透明な部分が残っているようにおもわれる。あえて結論を先取りして言えば、〈テキスト〉というモデルが提起している最終的な問題は何か、あるいはそれによって動揺ないしは瓦解してしまう問題系、またそれによって伐り開かれる問題系がどういうものであるかを、われわれは一度、リクルールとともに、しかしリクルールを超えて、それよりはるかに徹底的に問いつめる必要があるのではないか、ということである。

はじめに問題としたいのは、実は〈テキスト〉モデルのもっとも基本的な前提、すなわち、リクルールの行為の〈テキスト〉モデルがほんとうにテキストをモデルにしているのか、それはむしろ、リ

クルール自身も用いていたあの「開かれた作品」(open work)という概念でこそ捉えられるべきではないか、ということである。そして、断るまでもなからうが、「テキスト」と「作品」はテキスト理論では相対立する概念なのである。

「テキスト」概念はもともと、「作品」概念によるエクリチュール/レクチュール解釈への対案として提起されたものである。また「テキスト」概念はこれまで、「作品」のたんなる断片としてではなく、作品の意味を作品の「外部」(作者)との密通関係のなかで解釈したり、作品の「背後」(超越論的シニフイエ)と関連づけて理解したりする、そういう〈作品〉モデルの思考法と縁を切るための批判的な概念としても機能してきた。<sup>13</sup>そしてリクルールは、一程度構造化されてはいるが単一の中心がなく、そのかぎり読者の側からの解釈に開かれているという意味で、「開かれた作品」の概念を導入し、その開放性を強調する意図でそれを「テキスト」と言い換えたわけであろう。

さてその「開かれた」という開放性の概念に関連して、ずばり「開かれた作品」というタイトルをもつ論集を著したウンベルト・エーコは、そのなかで、「開かれた作品」という概念は開放性と完結性(まとまり)という非両立的な二つの概念によって構成されているとし、「偶然・不確定・蓋然・曖昧・多値性」によって現出する「豊饒な無秩序」と、「解釈の変動と視点の移動とを許容し協調させる、確定的な構造特性を備えた対象」としての作品の〈形〉とのあいだの「弁証法的な関係」を表わすものとして、この概念を捉えている。さて、リクルールはと言えば、まさにエーコがいうように開放性と完結性という対照的な概念を併置することでこの「開かれた作品」のモデルを導入しているわけで、一方で彼は「読

み手」によるテキスト解釈のテキスト構成的な性格とテキストの意味の揺らぎとを協調している。そして他方では、テキストを「文のリニアな連鎖」としてではなく、あくまで「累積的で全体論的な過程」として捉え、テキストという意味論的な場のなかでの諸関係の交錯へと動態的な視線を注ぎながらも、どこまでも「テキストは一つの全体である」というもう一方の論点を強調することを忘れない。<sup>(14)</sup>

しかし、「テキストによって開かれるレファレンスの総体」とか、テキストは「累積的で全体論的な過程」であるという表現にもみられるように、<sup>(15)</sup> リクルールはテキストに関しても同じ定義をするのであって、ここにはテキストとそれによって開かれる世界を、単層的なシステム(閉じたシステム)としてみる見方が強く反映しているわけである。言いかえるとそこには、「テキストは内的な一貫性(有機的な統一)のあるものとして形成されねばならない」という前提が存在する。これを評してT・イーグルトンは、「解釈学は一般に、文学作品が破綻したり未完に終わったり内的に矛盾をきたしたりする可能性を考えようとはしない」と指摘し、次のように述べる。<sup>(16)</sup>

読書過程の多元性と開放性は、それが一定不変の閉じられた統一体を前提とするという限度内でのみ、許容されているにすぎない。読書主体の統一性は、たとえそれが破られ侵犯されることはあっても、最後には再び以前にもまして完璧なものとして統一性へと回帰しなければならないのだ。……読者と作品との回路の閉鎖性は、限られたテキストと読者しか中に入れようとしえない、アカデミックな(文学)制度の閉鎖性に対応している。

統一された主体と閉じられたテキストという大原則は、多くの受容理論の見かけの開放性の背後に暗黙裡に存在している。……作品の意味の可能性(semantic potential)をすべて顕在化する単一の正しい解釈など存在しない。しかしこの寛大な姿勢にも、すべてを際限なしには放置しない一つの厳格な規定が存在している。読者は、テキストを内的一貫性のあるものとしてこれを構成せねばならないという規定だ。……テキストにおける不確定箇所は、それを消去し、安定した意味をもってこれに変えるという作業にわれわれを追い立てるだけだ。そこでこの不確定箇所は、ある確定した意味構造へと馴致され従属させねばならない。となると、読者とはどうやら、テキストを解釈しながらテキストと格闘し、テキストの放埒きわまりない「多様な意味」の可能性(polisemantic potential)を禦しやすい枠組の中へとやっきになって押し込める作業に従事しているのだ。

ちなみに、E・サイードもリクルールのテキスト理論に言及した論文のなかで、リクルールのいうテキストは「ほとんど密封されたテキスト宇宙」でしかないと言及し、作品と呼ばれるものも実際には、「空白部をもつ隙間だらけのものであり、自己矛盾や不確定性に満ちている」と指摘している。<sup>(17)</sup>

さてそのイーグルトンは、「受容理論の提唱者たちが、解釈の重点をテキストから読者へ移し換えたのに対して、ポスト・構造主義者たちは、読者をテキスト化することによりあらゆる中心点を転位させたのである」として、それが解釈学的アプローチにも浮上していた「分散性と複数性」の概念を前面に押し出したのだという。そしてその「ポスト構造主義者」のひとりロラン・バルトは、その小さなテ

クスト論(「作品からテキストへ」)のなかで、テキストを網目になぞらえながら、「(テキスト)とは、いかなる言語活動も他の言語活動の優位に立たず、すべての言語活動が(循環する、というこの用語の意味をも保ちつつ)交流する空間なのである」、と定義している。<sup>19)</sup> あらゆる記号が他のすべてのものと交錯し、他のすべてのものの痕跡を引きずっているというこのイメージは、テキストはそれ自体が他のテキストとの相互侵蝕的な関係のなかにある「間テキスト」(intertexte)であり、あらゆるテキストにはテキストの相互関連性(引用・参照・反響)があるという、間テキスト性(インターテキストチュアリティ)の理論にほとんど接続している。

しかし、「分散性と複数性」への定位はほんとうに「作品」概念を放逐してしまうのだろうか。とすれば(テキスト)モデルそのものの徹底化は、その概念構築においていったいどのような代償を払うために陥るのだろうか。拙速をつつしんで、この点についても少し考えておこう。

意味が生まれるところには必ず複数の意味がある。たんに、一つの単語をもう一つとの単語の上に機械的に積み重ねていくだけでは、私はその文の意味を把握できない。文をかたちづくる複数の語が、かりにも比較的首尾一貫した意味なるものを構成するには、それぞれの語が、いかなれば、前にでてきた語の痕跡を帯びていなければならず、またそれぞれの語は、これからやって来る語の痕跡にもみずからを開き、影響を受けることを覚悟していなければならない。意味の連鎖のなかで、記号は、自分以外のすべての記号との関係において記録され、追跡され、こうして、決して終わる

ことのない複雑な織り物ができあがる。そして、この限りで、いかなる記号といえども、「純粹」ではないし、「自己完結的な意味」をもつことはない。と同時に、こうしたことが起こっていると、それぞれの記号のなかに、その記号が自分自身を確立するために排除した他の記号の痕跡を、私は、たとえ無意識のうちであつても、認めることができる。cat は、cap や bat を閉めだすことによつてはじめて、cat となる。しかし排除された他の記号は、実際には、その記号の同一性確立に<sup>20)</sup>一役買っているわけだから、排除された記号も、その記号のなかにとにかくもまだ内在している。

この文章もまたイーグルトンの書物から引いたものであるが、ここで問題になっているのは、意味記号というものの根源的な「不純さ」であり、非中心性である。この問題は、行為論に重ね合わせて言う、行為理解(「テキスト理解」)において最終的にその理解がめざされているものについてそもそも語りうるのか、いやそもそも一義的に確定されるべき行為の意味(「テキストの意味」など存在するのか、という問いにつながっている。リクール自身は、(「テキスト」モデルに関する)「テキスト(!)」のなかで、「テキストの外部は存在しない」と、まるでデリダの口吻をまねるかのように語っていたが、そこから読みとれるように、彼の「解釈学的」テキスト論もまた、テキストをテキストの外部と関係づけることでテキストの自己完結性を導きだそうとしたのではない。読み手の解釈のテキスト構成的性格を前面に出すことで、従来のテキスト理解に密かに導入されていたテキストの外部がもつある種の「規範力」



を、彼もまた失効させようとしていたはずだ。

右のイーグルトンの文章にもあるように、記号には他の記号から隔離された純粋な意味作用など存在しない。バルト風に言えば、意味はたえまなく明滅し、散逸し、溶融する。したがって記号の織物としてのテキストが動揺したり、散乱したり、破裂したり、彷徨したりするのを防ぐには、テキストの外部に一定の形而上学的な理念や対象（「超越論的なシニフィエ」）を仮構し、それにテキストをいわば釘づけにすることによってテキストを意味のうえで閉じなければならぬ。そのテキスト（「シニフィアン」の戯れ）の〈外部〉を否定することが、リクルールの「解釈学的」なそれをも含め、テキスト論の最初のモチーフであることは先に述べた。ただリクルールの場合、意味の「起源」としての「究極的な指示対象」(ultimate referent)の存在をはっきりと否定しながらも、同時に「作品」概念を残存させる。つまり、テキストの内的構造を保持するために、意味の一貫性・完結性の根拠をこんどはテキストの〈外部〉ではなく〈深部〉に求めるのである。それが「深層意味論」なのである。しかしこれは〈外部〉のかわりにもう一つの見えない次元を疑似的に仮構することではないのか。そのかぎりではテキスト論からの撤退ではないのか。もう一度イーグルトンを引きと——

書かれたものの「表面」は、そのなかにつつまかくされた深層を忠実に反映するもの以外のなにものでもなかった。かつてレーニンが語った「みかけのリアリティ」は、見過ごされてしまう危険に直面した。作品の「表面的」特質はそのことごとくが、作品のあらゆる局面を支える単一の中心的

意味へ、「本質」へと還元されてしまう可能性が生じたのだが、その本質とは、いまや、かつての作家の魂とか精霊にとってもかわった「深層構造」そのものだった。テキストは、実際にはこの深層構造の「コピー」にすぎなかった。そして、構造主義批評とは、このコピーのコピーだった。<sup>(2)</sup>

しかしこうした意味の根拠（記号の超越論的な〈外部〉／記号に先行する〈深部〉）も、つねに記号の構造のうちに拉致することによってのみ近づくことができるのではないのか。その意味で、「深層のセマンティックス」へ向かうリクルールの「批判的解釈」もコピーのコピーではないか。「オリジナル」を仮構する「コピーのコピー」！ 少なくともその行為論を見るかぎり、リクルールはその多義性に着目しながら、「最後の決定的な言葉」（これは同時に「最後の審判」をも意味するのだろうか）は存在しないと明言しているのであるが、この発言も、彼のテキスト概念が実は「開かれた作品」の概念でしかないという事実を覆すことはできないだろう。

こうして、「作品」がその外部（主体としての著者／読者、作品の意味）や深部を「起源」や「テロス」として仮構することによってその作品世界を閉じるのではないとすれば、〈テキスト〉モデルをとる行為論もまた、行為の構造をそういう外部や深部に関係づけて論じることではなくなる。行為の〈テキスト〉モデルは行為の構造の「内面性」へ還元も「外面的運動」への還元とともに拒絶するところから出発している、と先にわれわれが指摘したのも、まさにそのような意味においてである。

そうすると、もしわれわれが行為の〈テキスト〉モデルのありうべき視点をさらに展開してゆくとす

れば、行為のプロセス性に定位したモデルへとそれを改編することからは始めるべきであるようにおもわれる。行為がもしシニフィエ(意味対象)として理解されるものでも、シニフィアン(意味記号)として理解されるものでもないとするれば、一つの可能性として残されているのは、シニフィアンス(意味形成過程、あるいは意味作用を促す活動そのもの)としてその構造化プロセスを理解する途であらう。リクルの〈テキスト〉モデルは、行為をドキュメントないしは記録、つまりは解釈の対象(エルゴン)としてみる点では有効であったが、それをエネルギーとして捉えるところまでは行かなかった。

行為をテキスト／テキスト解釈をモデルとして捉えかえすという、リクルの行為の〈テキスト〉モデルのアイデアをさらに創造的に展開する可能性がもしあるとするならば、その場合にはまずは「作品」に対する世界の限定作用・作品相互の因果的な規定作用・作者(作品の「父」)による作品の占有」という「作品」概念におけるテキストの三重の限定から解放されて、「テキストを書くわたし、これもまた、紙のわたし(the paper)」以外の何ものでもない」として、作者主体をテキストの相互関連性(間テキスト性)の一つの効果として捉える、ロラン・バルトが提起したような視点へと移行することからは始めるしかないだろう。

この点と関連して、社会科学の領域で〈テキスト〉モデルを提唱しているクリフォード・ギアーツは、リクルの行為の〈テキスト〉モデルに対して直接言及した数少ない論文の一つ「曖昧なジャンル」のなかで、テキストの生産にあたっては、テキストが何を意味するかの解釈だけでなく、テキストがどのように生産されるかの解釈も必要だということであるとしたうえで、「書き記す」(記入する)というリ

クルの論点を取り上げながら次のような議論を展開している。<sup>(22)</sup> テキストを解釈することも一つのテキストの産出として生成するとするならば——行為について語ること、解釈することも、まぎれもなく一つの行為である——、解釈するとは「テキストでテキストを解釈すること」、つまりは「記入しなおすこと」にはかならないことになる。「言われたこと」の研究は「言うこと」の研究とは異なる。同じように「書き記されたもの」の探究は「書き記すこと」の探究とは区別されねばならない。そしてこの「書き記すこと」の探究は、テキストの解釈としてではなく、むしろテキストの相互生成過程の分析として、つまりは間テキスト性の問題として提起されねばならないだろう。テキストは、引用であるという標示のない引用で構成されているからである。したがってここでは、(リクルに見られるような)〈テキスト〉モデルの限定(縮小?)再生産ではなく、〈インターテキストチュアリティ〉モデルへのその全面展開こそが求められているようにおもわれる。言いかえるならば、行為の連鎖、シークエンス、そして織物としてのその社会的なプロセスの総体をテキスト生成のプロセス(sociotext)として捉えることが必要だ。

あるいは野村雅一の提案。彼はまず、「ちょうど年賀状を見て、紋切り型の祝詞のメッセージよりも字体や筆蹟そのものに注意がうばわれることがあるように、話されることばの内容よりも声に気をとられることさえある」という例を挙げながら、すべての口頭言語表現は同時に「音声の身ぶり」としての面を備えており、そうした身ぶりが「それがなう言語テキストと同様に、意味作用をうながす一つの〈テキスト〉をなしている」という。つまりこの場合には、言語と声の二つのテキストは〈共テキスト〉

(co-text)の関係にあるというわけである。そして行為の意味解釈において重要なのは、行為の場面的枠組みとしてのコンテキストではなく、この意味でのコテキストではないか、行為をコテキストの束として捉えるべきではないのか、と指摘している<sup>(23)</sup>。

しぐさは幾重もの記号表現が織りなす多様体であり、そこに読み手が中心をあたえ、記号内容を付与する。それゆえ、しぐさはできあいの記号ではなく、記号生成過程そのものである。……[このように]しぐさをさまざまな意味作用が交響する多様体としてみると……[それは]つぎつぎと意味を転位させながらいくとおりにも読むことが可能だ。

シニフィアンではなく、シニフィエでもなく、シニフィアンス(記号の生成過程)としての行為。「社会は根源的にシンボリックなものである」として、そういうシンボリックな媒介の構造に着目する行為論は、このシニフィアンスとしての行為の構造化のプロセスに定位しつつ、《ソシオテキスト》論として展開されねばならない。かつてイーグルトンはテキスト解釈について、「テキストを読むのは、ネットレスのビーズ玉を一つ一つ数え上げることでなく、現前と不在の不断のゆらぎのプロセスをたどることに似ている<sup>(24)</sup>」と言ったが、行為の分析においても、行為の生成過程において何が生まれ、何が死ぬのかの解釈がとても重要な意味をもっている。「習慣的認識の慣習性を超えたところに身を置き、慣例や習慣に由来するあらゆる安定化に先立つ可能性のみずみずしさの中で、行為を把握する<sup>(25)</sup>」こと

をめざす行為論には、とりわけそのことが求められているとおもわれる。

- (1) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 621.
- (2) ヴァイトゲンシュタインの問いをめぐる以上の議論は、かつて拙稿「行為の基礎にあるもの」(『思想』第六五二号、一九七八年)で試みたものである。
- (3) 青木隆嘉「責任の構造」(日本現象学会編『現象学年報』第二号、一九八五年)三九頁。
- (4) 同論文、四〇頁。
- (5) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations*, 1789, chap. VII, sec. XX.
- (6) Jürgen Frese, *Prozesse im Handlungsfeld*, Boer 1985, S. 23f.
- (7) Paul Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", in: P. Rabinow/W. M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science*, Univ. of California Press 1979.
- (8) ポール・リクール、久米博・清水誠・久重忠夫訳「解釈の革新」(白水社、一九七八年)六三頁。
- (9) P・リクール、鷺田清一訳「遡行的問いと理念性の還元」(B・ヴァルデンフェルス他編『現象学とマルクス主義』白水社、一九八二年)三四六頁。
- (10) cf. P. Ricoeur, "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text", p. 100.
- (11) cf. Clifford Geertz, *Local Knowledge*, Basic Books, Inc., Publishers 1983, p. 21f. [梶原景昭他訳「ローカル・ノレッジ」(岩波書店、一九九一年)三五頁以下参照]
- (12) cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, Inc., Publishers 1973, p. 5. [吉田禎吾他訳「文化の解釈学」(岩波書店、一九八七年)六頁]
- (13) cf. Umberto Eco, *Opera aperta*, Bompiani 1967. [篠原資明・和田忠彦訳「開かれた作品」(青土社、一九八四年)一一二頁以下参照]

- (14) cf. P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 89.
- (15) cf. P. Ricoeur, *op.cit.*, p. 90.
- (16) Terry Eagleton, *Literary Theory, An Introduction*, Basil Blackwell 1984. [大橋洋一訳『文学とは何か』(岩波書店、一九八五年) 一二四頁以下]
- (17) Edward W. Said, "The Text, the World, the Critic", in: *Textual Strategies*, Cornell University 1979. [高橋和久訳『テキスト、世界、批評家』(『現代思想』一九八一年七月号) 一四二頁]
- (18) Robert C. Holub, *Reception Theory*, Methusen 1984. [鈴木聰訳『空白を読む』(勁草書房、一九八七年) 二三四頁]
- (19) ロラン・バルト、花輪光訳『物語の構造分析』(みすず書房、一九七九年) 一〇四頁。
- (20) Terry Eagleton, *op.cit.* [邦訳、一九九頁]
- (21) Terry Eagleton, *op.cit.* [邦訳、一七四頁] この論点をめぐっては、かつて宮川淳も次のように書いていた。「作品を成立させる構造がつねに背後あるいは深さであり、シニフィエの超越的な先在性であるとするれば、テキストのそれはシニフィアンの無限の送りどけが織りなすテクスチュア、あるいは表面である。」(『宮川淳著作集』第一巻)
- (22) cf. Clifford Geertz, *Local Knowledge*, p. 32. 邦訳、五二頁。
- (23) 野村雅一『「しぐさの世界」』(NHKブックス429)、(NHK出版、一九八三年) 一五五・一五九・一六〇頁。
- (24) Terry Eagleton, *op.cit.* [邦訳、一九八頁以下]
- (25) Umberto Eco, *op.cit.* [邦訳、五九頁] ちなみにここでは原文にある「世界」という言葉を「行為」に読み換えている。

### Ⅲ コミュニケーションと規範——《規範の系譜学》のために

#### 1 規範の現象学

現象学はものを内からみる見方(*Innenbetrachtung*)だという。ものを直接それ自体として考えないで、その経験される仕方、与えられる仕方からみてゆく。ものの見方に内在的と超越的、様態的と実体的とを区別しうるとすれば、現象学の立場は内在の様態の見方である。ものの与えられ方、通達の仕方 *Zugangsart* ということとを特に重要視するのはそのためである。……(フッサールのいう)対象的なものを意識に還元してみるということは、その与えられる仕方からみるということである。

この文章は、かつて三宅剛一がその著『ハイデッガーの哲学』のなかで現象学のもっとも基本的な立場として述べたものである。<sup>(1)</sup>ここで「ものを内からみる」と言われるときの〈内〉(innen)は、もちろんいわゆる外部に対する内部、つまり内面的(innerlich)というよりもむしろ、三宅が好んで用いたといわれる *erfahrungsmaÙig*、すなわち「経験に即して」という意味に解すべきであろう。しかし、この「経験に即して」という構えは、さしあたって、ここで問題となっている倫理(学)的な事象に関しては何を意味するのか。とりわけ、近年その基礎づけがよく問題とされる〈規範〉という主題についてはどうなのか。

たとえばシェーラーのいう価値倫理学の視点。これは、行為に対して何らかの方向づけが義務として課せられているという事態をかならずしも第一義的に倫理的な現象とは見ずに、むしろ義務や法、規範などといった形式的な規則の存立に対して実質的な価値の存在を対置するような見方をとる。同じようにここでは、行為を遂行する主体としての人格もまた、同一性の空虚な形式としてではなく、むしろこのような価値のアー・プリオリな存在との関連で、ある「活動的な統一」として、その生き生きとした動性において捉えられるわけである。そしてシェーラーは、こうした価値の世界とそれを感じ得る作用とのあいだに成り立つ本質的な関連の、その相関性とその生成に定位した分析を「現象学的」と称したのであって、したがって彼の分析が照準としているのは、あくまで義務としての〈規範〉の成立を可能ならしめている条件としての〈価値〉との関係なのであった。

これに対して、現象学が〈規範〉の問題に与えた決定的なインパクトがいったい何であったのかを考えると、どうしても無視できないのはいわゆる〈生活世界〉の問題系である。そしてこの歴史的Ⅱ生活世界的規範の問題が、逆に価値の位階秩序についてのシェーラー的な議論に波及していった、それに修正を迫るような事態がいずれ発生するようにおもわれる。〈生活世界〉の問題系は元来、科学の客観主義を批判するために設定されたもので、それは、生活世界が科学に対してもっている「地盤」としての機能と意義を、その隠され、忘却された状態から掘り起こす作業であったと言ってもよいだろう。科学の諸命題が、その意味と妥当性に関してのみならず、科学研究としてのその論理的な規範についても、科学者共同体における規約として、生活世界的な経験とコミュニケーションのうちにみずからの基礎をもっているという、そういう「基礎づけ」の構造は、同じように法的・道徳的規範についても問われうるはずだからである。言いかえると、あらゆる意味形成とあらゆる知の科学的な構築と、さらにはあらゆる行為の制度的規整との恒常的な基盤として、フッサールが析出した生活世界は、たんに諸々の意味の貯蔵庫であり、枠組みであるだけでなく、同時に意味の産出の場であり、ひいては産出の運動そのものであるのだが、それと同じことが規範に関しても言えるのではないかということである。科学的な認識母型(Paradigm)に対して制度的な実践形式(Praktik)。――要するに問題は、科学の問題を〈生活世界〉の問題系のなかへ組み入れることで科学論に一種の転回が起こったように、規範の問題を〈生活世界〉の問題系へと組み入れることで、規範の「基礎づけ」についての議論をどのように転回させることができるかということである。

もちろん、行為の規範を生活世界のうちに基礎づけると言っても、かつて実証主義や歴史主義が企て

たように、規範を歴史的な事実へと還元しようというわけではない。むしろここで問題にしたいのは、この規範／事実という対立関係をはじめとして、行為の規範をめぐる諸問題に絡みついているさまざまな概念や問題の全体的な枠組みを、それらを〈生活世界〉の「プロブレマティク」へと組み込むことでどのように揺さぶることができるかということである。そしてここで揺さぶられるべきものというのは、行為論をこれまで全体として規定してきた問題設定の図式のことである。

そこで、規範論の問題に立ち入る前に、ここで実践哲学というものが近代にたどった道筋を少々乱暴に、そして教科書的に総括しておくことが許されるとするならば、実践をめぐる近代的な問いは、少なくとも方法論ということを厳密に意識した思想に限って言うならば、行為や実践について規範的な論議を縮減する方向に進んだようにおもわれる。そうした事態をかつてマンフレート・リーデルは、科学主義(Scientismus)と倫理主義(Ethizismus)との共軌的な関係として特徴づけたことがある。<sup>(2)</sup>それをわたしなりに敷衍すれば、一方で実証主義的な学問理念の成立とともに客観性ということが真理の第一規準となり、倫理や法、美といった規範的な価値についての研究が、それらを客観的に観察し、分析する経験科学の仕事に移行させられる。つまり道徳的規範の研究は、特定の規範が特定の時代、特定の社会で承認され、遵守されているという「社会的事実」の記述的分析へと還元させられるのである。規範学を経験科学のうちに併合しようというこの試みと並行して登場したのは、道徳的判断(moralizing)をそういう倫理的な言語使用の論理的・機能的分析へと限定するメタ倫理学の主張であった。規範的論議から記述的論議へと議論がこのように転位していくのと並行的に、他方では実践哲学の倫理主義的な切り詰め

が起こってくる。それは、実践哲学から政治学的な論議を脱落させ、したがって実践的なものから公共性の次元を消去しつつ、実践哲学を道徳哲学という意味での倫理学へと縮減していく道である。ここでは行為がSollen〔当為〕とKönnen〔能為〕という二つの契機に引き裂かれ、実践哲学はカントに見られるように純粹な道徳哲学に還元されることになる。また、Sein〔存在〕とSollen〔当為〕の区分に事実と価値という二分法を重ね合わせると、そこから純粹価値あるいは純粹な価値感情に道徳性の根拠を求める(先のシェーラーに見られるような)価値哲学が出てきもする。

しかし実践への問いは、以上に見られたように、理論と実践を架橋不可能なまでに分離してしまうときにも、あるいは行為の規範性と事実性を和解不可能なまでに切断してしまう場合にでも、問題としては解体されざるをえない。しかしかといってこれら二つの契機を一举に全面的に媒介しようとするれば、それはヘーゲル的な「世界史の哲学」やたんなる文化哲学になってしまつて、そこでは実践の問題が問題として解消してしまわざるをえない。<sup>(3)</sup>それにしても実践への問いがそれに固有の場をもつことはほんとうに不可能なのだろうか。

同じ問題はまた、次のように振り返ることもできるだろう。それはつまり、これまで、行為が行為として構造的にどのような遂行されるのかを分析するに際しても、あるいは、なされた行為に関して一定の価値評価が下される場合にも、行為が哲学的に問題とされるときには、〈行為〉はいつも、問題として立てられながら別のものに還元されたり、縮減されたりして、問題事象としては結局は立ち消えになったり、解体させられたりしてきたということだ。〈行為〉はこれまで、たとえば構造的には、「実践」

として理論に対立させられたり、心的なものとの身体的なものとの合成体へと分解させられたり、(主観的Ⅱ内面的な)意図と(客観的Ⅱ外面的な)結果という二側面に引き裂かれたりしてきた。またそうした構造的把握と連繋するかたちで、行為の評価においても、行為を主体の意図や動機、あるいはそれを貫いている心情に即して判定するか、それともそれが実際に引き起こす結果に即して判定するか、あるいは、行為遂行の目的を問題にするか、それとも手段を問題にするかといった対立が生じたりした。さらにはまた、そうした行為の価値評価そのものがどこまでも主観的Ⅱ実存的なものでしかありえないのか、それとも学としての普遍的Ⅱ客観的な妥当性を要求しうる(あるいは、要求しなければならない)ものであるのかといった、行為の評価の学である「倫理学」の成立根拠に関わるような論争がくりかえされてもきた。

あるいはさらに、いわゆる行為論については、その問題性を次のような視点から指摘することもできるだろう。

行為論には従来さまざまな二項対立的な見方が枠組みとして自明のごとく設定されてきた。たとえば事実と価値ないしは規範、存在と当為、合法性と道徳性、「規範の」実質的内容と形式、あるいは事実問題と権利問題(言いかえると、発生の脈絡と妥当性の脈絡、あるいはコンテキストと規範)、ア・プリオリとア・ポステリオリ(あるいは無条件的に妥当する純粋な規範と歴史的に限定された条件付きの規範)、そして理論と実践、さらには行為の構造をめぐって意識と身体……。しかし、はたして〈行為〉は、このように(存在の、あるいは人間の)より基礎的とみなされる別の構成契機のあいだの関係へとずらされ

たり、吸収されたりすることなく、それ自身が一つの問題事象として成立しうるものなのかどうか。いや、そもそも〈行為〉という事象をわれわれはどういうかたちで問題として主題化することができるのか、あるいはすべきなのか、このようにわれわれは重ねて問わざるをえないのである。そして冒頭で紹介した三宅剛一による *Innenbetrachtung* としての現象学の規定も、われわれにそうした問いを突きつけているはずである。

一九七七年から一九七九年にかけてブレイクマンならびにパザーニンとともに『現象学とマルクス主義』全4巻を編集・刊行したベルンハルト・ヴァルデンフェルスは、あたかもそうした問いに答えるかのように、その日本版の出版に際して、新たに書き加えた前書きを次のような印象的な文章で結んでいる。「良きまなざしと悪きまなざし、正しい語と誤った語——倫理と論理とは法則表で始まるのではなく、すでに日常のさまざまな迷誤と巻きぞえによって始まっているのである」<sup>(4)</sup>。そしていわばそういう確定的な地盤を欠いたまま出発する現象学は、何らかの超越的あるいは外的な原理にはじめから分析の座標軸を置くのではなく、どこまでも事象のただなかから、つまりは事象に即して、事象を解きほぐしてゆくという立場を堅持しなければならないだろう。そういう視点からするならば、倫理的な「規範」の問題に現象学はいったいどのように切り込むことができるのか。前提がたいへんに長くなってしまったが、以下では現象学が倫理学研究の歴史のなかでもちえた(あるいは、もちうるであろう)意義を、このような視角から探ってみよう。

## 2 規範の生成論

はじめに論じてみたいのは、行為の構造化過程にみられる事実的なものと規範的なものとの相互浸透的な関係、あるいは、この両者を区別することがそこではほとんど意味をなさないような規範のもっとも基礎的な次元についてである。

かつてジェレミー・ベンサムは『道徳および立法の諸原理序説』のなかで、次のような問いを立てたことがある。「一つの行為を構成するものは何か。どこである行為が終わり、別の行為が始まったのか。起こったのは一つの行為か、それとも多数の行為か」<sup>(5)</sup>、というのである。実際もし、だれかに「あなたは今日いくつの行為をしましたか」などと問われたら、われわれはいったいどのように答えるだろうか。指折り数える人もいれば、うなだれて「行為と呼ぶものは何一つできなかった」とつぶやく人もいるだろう。あるいは、一つの行為とおもっていたものも、子細に見ていくと、より上位の行為に統合されていく。<sup>(6)</sup>「行為」を一つの問題系として限定するその発端でこうした厄介な事情が絡みついてくるのは、ある行為の同定がその行為の主題化の過程と切り離しがたく結びついているからである。言いかえるとこれは、行為はつねに一定の間主観的な意味の場、ないしは意味のコンテクストのなかで、(メ)ルロ・ポンティイの概念を借りると)一つのゲシュタルトとして主題化され、同定されるのだということである。<sup>(6)</sup>これは日常なされる通常の行為のみならず、いわば没意識的に遂行されるごく単純な身体運動

についても言えることであって、手を上げたり、握ったり、字を書いたりする能力すら、それによって実現される意味の理解ならびに規範性の意識とともに構造化されるということである。そしてこのような行為の主題化という局面にまで立ち返って行為を考察してみると、その遂行の構造がその意味理解の構造とはじめから深く交錯しながら生成してくることが分かる。

こうして行為の構造に歴史的な事実性という次元が導入されることになる。行為とその規範は、一定の歴史的な社会あるいは文化のなかで、つまり一定の間主観的な意味空間のなかで、さまざまなゲシュタルトとして構造化される、あるいは、そのようなものとして意識化ないしは主題化されるからである。それらはいつもすでに一定の共同性によって媒介されていると言ってもよい。B・ヴァルデンフェルスも言っているように、行為には「道徳的なエスペラント」などは存在しない。行為のうちに見いだされるのはそういう普遍的で一義的な構造ではなくて、むしろ一種のマトリクスであり、母語に引っかけた「母・行為」(Mutterhandlung)とでも表現すべきものである。

規範のこうしたもはや基礎づけ不可能な基層は、われわれにとって外在的で客観的な拘束的条件であるというよりも、むしろわれわれが自分たちの生存を構造化してゆくときの超越論的な条件であり、かつその構造化の過程でたえず設定され、またたえず組み換えられていくものでもある。こうした行為のマトリクスをいま仮に「制度」という言葉で呼ぶならば、われわれはここで、行為を行為として、あるいはもっと一般的に、事実を事実として構成するための条件となるような一種の根源的な「制度」に出会うわけである。「制度」という言葉で、われわれは「事実」を構成している(規範として意識されな



い)規範を意味している。メルロ・ポンティが「意識の哲学の諸々の難点に対する治療薬」となりうることを考えたこの「制度〔化〕」の概念は、「ある経験に、それとの連関で一連の他の諸経験が意味をもつようになり思考可能な一列つまりは一つの歴史をかたちづくることになる、そうした持続的な諸次元を与えるような出来事」として定義されたのであるが、われわれもまたこの概念を用いることで、何よりも事実的なものと規範的なものとの相互浸透的な関係を言い当てたいとおもう。ここに至ってわれわれは、規範の基礎がいれば規範的にも記述的にも提示できないような一つの臨界点にぶちあたるわけである。<sup>(8)</sup>

他方、意識的に設定された規範もたえず身体の中に「沈没」し、いわば感覚化する。タブーや汚穢の強制的な感覚のうちに、われわれは「自然」と化した意識されない規範、身体に書き込まれた規範を読みとることもできる。メルロ・ポンティも指摘していたように、見ることに、話すことに、さらには感覚や感情にも「制度」があるわけである。<sup>(9)</sup>

こうしてわれわれは、行為の規範をめぐって、フッサールがかつて「発生的現象学」(genetische Phänomenologie)の名のもとに論理の生成論(Genealogie der Logik)を展開しようとしたように、規範の生成論＝系譜学(Genealogie der Normen)に取り組まねばならないことになる。言いかえると、規範が一定の歴史的な生活世界のなかで規範として生成してくるそのプロセスを、歴史的な生活世界の構造化過程のなかに置き戻して考察するという作業である。そしてさらに別の言葉で言いかえると、Normierung、Normalisierung、Normalisation、つまりは、規範化と〔生の〕ノーマルな形式の設定＝定

型化という意味での「正常化」と〔政治的な意味での生の〕規格化との三つの相互に入り組んだプロセスを、そして最終的には規範性(Normativität)と正常性(Normalität)という二つの契機が複雑に交錯しあうプロセスを、生成論的に分析するということである。

そしてこのような視角をとったときにはじめて、行為についての Innenbetrachtung は、形式主義に退却することなく、行為論のなかに一種の実質性と、さらに行為のもつ一義的な意味には縮減できない豊かな多義性とを回復させることができるようにもわれる。あるいは規範の基礎づけ論という脈絡で言いかえると、規範の歴史的事実性という次元を通り越して一気に究極的な基礎づけを志向する「純粹倫理学」の理念や、規範を普遍化可能性ということを基準として一気に正当化しようという、ややもすれば性急なプログラムに、一定の歯止めをかけることができるようになるとおもわれる。

### 3 規範とコンテクスト

#### (1) 《対話的合理性》という立場

さてここで、規範の歴史的事実性という事態が、規範の基礎づけという試みに対してかける一定の歯止めがどういうものか、もう少し詳細に規定しておく必要があるだろう。

一般に、われわれが社会のなかで生きていると言うとき、「社会のなかで」ということはさまざまな角度から規定できるであろうが、その一つとして、たとえばさまざまな限定された共通のコミュニケー

シオン次元への分属という位相を挙げることができる。現代ドイツの現象学者の一人、H・ロンバッハはそういう分属の様態について次のように論じている。コミュニケーションのどの次元も「〔それぞれ次元に類型的な〕主観形態(Subjektgestalt)を所属させている」<sup>(10)</sup>。たとえば、家族に相談をもちかけられるとき、会社で上司に営業報告を求められるとき、レストランで注文を聞かれるとき、路上で見知らぬ人に道を尋ねられるとき、警官に訊問されるとき、わたしはそれらに対して同一のわたしとして応答しているわけではない。その場合のわたしは、だれもがともに演じうる一定の役柄において、つまり somebody として、そのコミュニケーションの平面に立ち会っている。言いかえると、特定のコミュニケーション次元に与しているわたしは、そのパートナーとともに、「われわれという形態(Wir-Gestalt)における構造的同一性」のうちにあり、したがってこの「わたし」は実は「存在論的複数の言語的単数」にはかならない。「いかなるわれわれという形態においても、あなたに対するわたしの相違は、わたしに対するあなたの相違と同一である。この同一性が現に存在しなければコミュニケーションは不可能になる」<sup>(11)</sup>。するとそこから次のように言える。行為主体(actor)とは、それぞれのコミュニケーション次元に所属しているわれわれという形態における主観構造(役柄)を多層的に演じうる者のことであり、人格とはまさにこれら主観構造相互の「内的コミュニケーション」の所産にはかならない、と。そして「わたし」は、現実化しようとおもえばいつでもできるそのような諸々の潜在的 가능성을内蔵した多重的主観として、そのつどの特定のコミュニケーション平面に登場しているのであり、そのことが一定主題をめぐる自他のコミュニケーションの基盤をなしているのである。

さて、そのコミュニケーション次元のそれぞれに固有の「われわれという形態における構造的同一性」は、当のコミュニケーションの各主体には「相互的な行動期待」(reziproke Verhaltenserwartungen)として受けとめられている。このような「相互的な行動期待」を、それが一般的に承認された間主観的拘束力をもっているかぎりで、われわれは規範——「正しい」行為の規準(尺度)——と呼んでいる。規範にはもちろん、われわれが意識的に従っている明文文化された規範もあれば、改めて意識することもなく習慣的に従っている規範もあるし、さらにはまたそれに従うことによってはじめてわれわれの共同的生活が可能となるような前反省的な規範もある。いずれにせよ、われわれの行為は諸々の規範によって間主観的に構造化され、秩序づけられて生じる。規範は、われわれがそこに住み込んでいるところの諸々の行為連関の共通分母なのである。

ところで日常われわれが事実的に承認し遵守しているこれら規範は、同時に、相互に矛盾を引き起こしたり、他者の承認する規範と衝突したりというふうになえず問題化している。そしてそこから、規範の「理性的」な正当化ないしは基礎づけという倫理学的要求がでてくる。言いかえると、規範は間主観的に拘束的な生活をもったものである以上そこにはつねに妥当性の承認要求が含まれているのであるが、この承認要求を括弧に入れたままそれらの対立を「妥協」というかたちで調停していくのではなく、その承認要求にいったいかなる根拠があるのかを「吟味する」ことによって、「理性的」に是認される真に普遍的な規範を見いだしていくという課題である。さてここで、われわれには、規範の間主観的な妥当性を個人間の「契約」という行為から基礎づけようとする、経験主義的な途は断たれている。<sup>(12)</sup>

なぜなら、右のロンバッハの議論にもあったように、個別的行為主体の成立そのものが、すでに一定の間主観的規範を含んだ歴史的・共同的な行為連関への内属を前提しているからである。そしてそこでは、個人間の取り決め〔規約〕(convention)をそもそも可能にするような匿名的なコミュニケーション行為の次元が問題となる。他方またわれわれは、規範の間主観的妥当性を何らかの超越論的次元に属する根拠から基礎づけることも許されない。超越的なものの客観的・普遍的存立というものは、それ自身が基礎づけを要するものであり、そしてその基礎は(現象学の間主観性論がくりかえし論じてきたように)経験主観の世界構成的機能の間主観的共同性に見いだされるからである。こうした問題状況をよく見通しつつ、規範の基礎づけの問題を人間の間主観的・相互交通的な存在構造に定位して解決していこうとする倫理学の努力は、たとえばハーバーマスやアーペルのいわゆる《対話的合理性》(dialogische Rationalität)の立場<sup>13)</sup>——「コミュニケーション的倫理学」とも呼ばれる——に認められる。

アーペルにおいては、規範の基礎づけの問題は、《究極的基礎づけ》(Letztbegründung)の問題として取り組まれる。つまり、規範は非規範的・事実的なものからは導出できないのであるから、規範の基礎づけは最終的に、あらゆる責務の根拠であるところの、もはやそれ自身は他のいかなる規範の妥当をも前提しないようなある究極的規範を呈示し、それを正当化する作業を意味する。この究極的規範として正当化されるべき規範は、いつも普遍的かつ必然的に承認されているものでなければならぬ。言い換え、その妥当は事実的・偶然的な条件に依拠するものであってはならない。そうするとそれは、偶然的なものの中にありながらそれ自身はもはや偶然的ではないようなことがら——「ア・プリオリな事

実」——の必然的前提(つまり、その可能性の条件)としてのみ呈示されることになる。

そこからアーペルは、次のように議論を進める。あらゆる有意義な行為は「規則に従う」行為である。そこで「ある一人のひとがたった一度だけ」ある規則に従うということはありえない(ヴァイトゲンシュタイン)のだから、「われわれは間主観的相互了解へとア・プリオリに宿命づけられている<sup>14)</sup>」と言わねばならない。ひとがいつもすでにそのうちに置かれているところのこの相互了解の連関——コミュニケーション共同体(ないしは論議共同体)——こそ、すべての有意義な言述と行為とをア・プリオリに可能にしているものである。そしてこのコミュニケーション共同体の存立が必然的に前提せざるをえないものは、「論議の倫理」、すなわち「論議の主体(パートナー)としての人格の相互承認」である。この「人格の相互承認」こそ、すべての行為主体によっていつもすでに必然的に受容されているところの究極的な倫理的規範なのである。いっさいの論議の妥当を拒絶するような非合理的態度をとるひとにおいても、それが自他にとってそのような行為として有意義である以上は、やはり右の倫理的規範はインプリシットに承認済みなのである。

ところでこのコミュニケーション共同体のア・プリオリは、レアルな契機とイデアールな契機との「弁証法的矛盾」という構造をもっている。それは、各行為主体が「社会化」の過程を通じて特定の歴史的な共同体の成員となることが有意義な行為の遂行のア・プリオリに事実的な条件となっており、という意味ではレアルなものであり、他方、そこでは一定度の意思疎通がすでに成就されているという意味ではイデアールなものの「予期」を含んでいる。そこでアーペルは、右のような規範の究極的

基礎づけの作業は、それが「イデオールなコミュニケーション共同体の反事実的仮定からのみ出発するのではなくて、同時に歴史的に生成してきたレアルなコミュニケーション共同体のア・プリオリから出発するかぎりにおいて、理想主義的なものではない」と断っている。<sup>15</sup>したがってまた、倫理学的基礎づけの試みには、「道徳的論議(実践的〈助言〉一般)の方法を展開する」ことと、「その方法を現実的に制度化すること(イデオールなコミュニケーション共同体の実現)」という課題が含まれ、この課題は、「間人格的な対話の社会的に制約された不均衡の除去」<sup>16</sup>として、「階級社会の廃棄」という実践的課題と結びつくことになるのである。

次に、ハーバーマスの議論においては、倫理的根本規範の呈示という意味でのアーベル的な究極的基礎づけとは異なって、むしろ、問題化した規範の「普遍的な妥当要求」(der allgemeine Geltungsanspruch)を対話的・合理的に基礎づける手続きが問題とされている。

ハーバーマスによれば、認識経験の客観性は「可能的経験の対象の間主観的に分与された構造」によって保証されるのであるから、それはその経験内容(命題)の真理性要求の理論的討議による償還には還元できないものであるのに対して、命令や評価の客観性は「行為規範ないしは評価規範の間主観的な拘束性」によって保証されるのであるから、それはその内容である行為規範と価値規範の妥当性要求の実践的討議による償還可能性に依存する。<sup>17</sup>すなわち、規範の正当性ないしは適正性の要求は、討議(Diskurs)——ハーバーマスにおいては問題化した妥当要求を主題とする論議は「討議」と呼ばれ、行為の文脈に巻き込まれた情報交換のための論議である「コミュニケーション行為」ないしは「相互行為」から区別される——<sup>18</sup>において「吟味」され、「基礎づけ」られ、あるいは「棄却」されるのである。

このようにハーバーマスは、実践的行為の正当化は討議による行為規範の正当化を重視してのみなされる<sup>19</sup>と考えるのだが、この場合に規範の正当性の規範とされるのは「普遍化可能性」(Universalisierbarkeit)ということである。討議は論議の呈示とその吟味を通じて「理性的合意」に達することを目的とするのであるが、こうした合意は普遍化可能な利害や欲求に関してのみ成立しうるからである。そして討議を通して形成される合意こそあらゆる主体に共通の「理性的意志」を表現するものであり、そこにおいて規範の妥当要求は「理性的」に是認されるとしている。

ところで、行為主体が規範についての論議のなかで達成した合意を、〈真の合意〉として〈偽の合意〉から区別するための批判的規準となるのは、「イデオールな発話状況」(ideale Sprachsituation)という概念である。これは、討議の参加者が平等の発言の機会を与えられ、いっさいの強制を排除した(つまり、いかなる権威やイデオロギーも介入してこない)「歪みのない」コミュニケーション状況として想定されるものである。ハーバーマスはこの点について次のように言っている。「イデオールな発話状況は、経験的現象でもなければたんなる構成態でもなくて、討議において相互的になされる不可避的な仮定である。この仮定は反事実的ではありえないし反事実的であってもいけないが、たとえば反事実的とされても、それはコミュニケーション過程において操作的に有効な仮構である。だからこそわたしはイデオールな発話状況の先取り(Vorgriff)とこのことを言うのである……[しかし]イデオールな発話状況という概念は、たんにカント的な意味での統制原理ではない。というのも、われわれは言語的相互了解の第一

幕としていつもすでにこうした仮定をなしているからである。他方、それはヘーゲル的な意味での実在的な概念なのでもない。というのは、いかなる歴史的な社会も、イデオールな発話状況との関連で原則的に特徴づけられうる生活形式と一致しないからである<sup>(19)</sup>。このようなイデオールな発話状況は論議を理性的たらしめるものとして、「討議の構成的条件」なのであり、したがって合意はそれに照らしてその理性性を判定されるのである。<sup>(20)</sup>ここから、アーペルの場合と同様ハーバーマスにおいても、「合意の合理的形成」を課題とする規範の基礎づけの試みは、「討議の制度化」という課題を通して、その前提である「開放された理想的な生活形式」の実現をめざす政治的実践と連結してゆくのである。

## (2) 諸可能性の遊動空間——規範性と事実性の交差

さて、右に概観したような《対話的合理性》の立場からの規範論議は、われわれが行為の真の関心について誤った自己理解をもつ可能性にいつも晒されており——われわれの存在は自己意識を凌駕するものであり、善いとおもっていることがかならずしも善いとはかぎらないのであるから——、したがって対話による自己の目的指定の確認ないしは是正をたえず必要としているかぎりにおいて、たしかに傾聴に値する。とりわけ、学としての倫理学の基礎づけの問題が具体的実践の問題と連繋させられている点も示唆するところが多い。しかしそこには多くの問題点も認められる。実際アーペルならびにハーバーマスの立論、とくにその操作概念については、すでにさまざまな賛成意見や批判が現われもしている<sup>(21)</sup>が、ここでは細部には立ち入らないで、むしろ規範の基礎づけをめぐる彼らの問題設定そのものに含

まれているとおもわれる問題点を以下で指摘しておきたい。あらかじめ言っておけば、次に挙げるいくつかの問題点はすべて、行為の規範的性格と行為の意味のコンテキスト依存性との関係、言いかえると行為の一般的契機と特殊的契機との関係にまつわるものである。

ヴァルデンフェルスは規範の哲学的基礎づけの試みに対して、次のような疑問を投げかけている。「ある行為において主張されている規範の基礎づけなしには正当化という仕方では当の行為を余すところなく基礎づける、あるいは正当化する、といったことは原理的に可能であるか。……行為の基礎づけという試みにおいては、行為のコンテキストもまたある役割をはたしているのではないのか<sup>(22)</sup>」、と。われわれはさしあたってこの問いを手がかりとして議論を進めることにする。

《対話的合理性》の立場では、規範の基礎づけの審廷は理性的な論議に求められている。そこでは問題化した規範の妥当要求がいったん括弧に入れられるだけでなく、同時にその規範論議において問題となっている当該行為のコンテキストもまた意識的に剝離されている。それは、行為のコンテキストが、規範を具体的な行為に適用するための「周辺条件」としてしかみなされていないということの意味する。つまりそれは「規範の絶対性」と「コンテキストの相対性」の対置、あるいは「規範的に要求されるもの」(権利問題)と「実際に可能なもの」(事実問題)との対置というかたちで、《規範性》と《事実性》という伝統的な二分法に立脚しているのである。しかしながらここにすでに問題がある。

行為はさまざまな可能性の遊動空間(Spielraum der Möglichkeiten)の内部でそのつど一定の方向を選びとる。この方向選択は一定規範の受容によってなされ、その意味では規範は行為の構成的契機である。

ところがこの可能性の遊動空間そのものは、そのつど行為者が織り込まれている諸々のコンテキストとの関連で開かれているのであり、その意味ではコンテキストもまた行為の構成的契機なのである。したがって行為を規範に定位して問題にするときでも、論議の参加者がその行為を主題化する位相そのものがコンテキストに規定されていると言わねばなるまい。行為はいつも多義的な出来事なのである。そして自他による規範的論議は行為を問題にするにあたって共通の意味の位相においてそれを主題化しなければならぬから、行為はそこにおいて一義的な出来事へと切り詰められることになる。ところで、そのつど開かれている諸可能性の遊動空間のなかで一定方向を選んで遂行された行為は、こんどはそれ自身が新しいコンテキストを創出してゆく。コンテキストはたえず動くのである。だから「この」コンテキストの可変性によって、コンテキストそれ自身は不変な構造規則のたんなる変項とはならない<sup>(23)</sup>のである。このようにいかなる行為も、状況づけられた行為として一回的に生起するのであり、同一の手続きで正当化されるということは原理的にありえないのである。行為は、その一般的契機を偏重しすぎる正当化の試みに対しては、いつもそこへと収容できない剰余を残すのである。ヴァルデンフェルスはそこから、《対話的合理性》の立場における〈基礎づけ〉概念の狭さを指摘する<sup>(24)</sup>。つまり、そこでは行為の基礎づけをめぐって、「君はいかなる権利をもってそのように行なうのか？」という問い、すなわち規範的基礎づけ(正当化)の問題しか問題にされていない。それに対して、行為は二重の基礎づけを受けられるものであり、規範的基礎づけは、「君はなぜそのように行なうのか？」という問い、すなわちコンテキストからの基礎づけ(具体的動機づけ)によって補完されねばならない。行為は〈多義的〉かつ

《開放的》であると同時に、その帰結が完全には見通しえないという意味で〈不透明〉なものであり、コンテキストを解消してしまえば具体性は消失してしまうのである。

ところで、行為規範の対話的・合理的基礎づけの試みは、このようなコンテキストの軽視とともに、それと関連するさまざまな問題を引き起こしている。

右で指摘した規範性の偏重は、まず、理念性の偏重となって現われている。ふたたびヴァルデンフェルスを引照すると、「われわれはそのつど自分にできること以上のことを意欲するとともに、そのつどはつきりと意欲している以上のことができる<sup>(25)</sup>」。つまり、われわれの行為においては、理念性と現実性とは相互に交差し超過しあっており、完全に覆いあうということはない。ところが《対話的合理性》の立場は、行為を理念性に定位して規範的に測るから、そこではこの理念的当為(Sollen)と現実的能為(Können)の分離によって「実践の統一」が失われてしまう。したがって、実践に対するその「超絶的」批判のうちで実践的現実にあう疎遠な一義的尺度をあてがう可能性をもつ点で、その「開放的関心」にもかかわらず、ユートピア主義や全体主義と類縁的な論理構造をもっている。

この点と関連して第二に、実践にとつての歴史的なものの削除不可能性という問題がでてくる。アーペルやハーバーマスでは、なされるべきこと(das Gesollte)が理性性(das Vernünftige)に定位して判定される。しかし、R・ブーパナーの指摘にあるように、歴史的に見れば、規範は行為を理性的(verünftig)に規制する場合(道德)もあれば、理性中立的(verunftneutral)に規制する場合(流行や風習)もあり、また没理性的(verunftlos)に規制する場合(専制君主制)もあれば、反理性的(wider-

vernünftig)に規制する場合(非法治国家)もある。<sup>(26)</sup>「規範は構造的に歴史と結びついており」<sup>(27)</sup>、規範の歴史的な被制約性は、規範そのものに、理性的な論議によって合理的には解消できないような剰余をかならず含ませている。そしてそれゆえにこそ規範は規範として意味をもつのである。規範はその内容に關してつねに歴史的に制約されているのであるから、規範が理性によって余すところなく完全に貫徹されているということはありえない。この点で、《對話的合理性》に基づく議論は、その歴史意識の豊かさにもかかわらず、その論理構造からすれば、規範の歴史性を過小評価し、規範の理性的是認ないしは正当化の可能性を軽信する恐れがある。

さらにこの点に關連して第三に、規範の對話的・合理的基礎づけは一種の形式主義に陥る可能性がある。われわれは内容をいっさい顧慮しないで語るなどということとはしない。われわれは何ごとかに関し、のみ言語的に相互に了解しあう。つまり言語という媒体は、「参与の普遍性」とともに「内容の開放性」ないしは「目的自由性〔没目的性〕」<sup>(28)</sup>ということとその本質条件としている。したがって目的指定の評価についての実践的な問いは、「歪みなコミュニケーション」が可能であるための条件によって決せられえず、それ以外の評価基準が必要となる。しかし《對話的合理性》の立場は、規範の妥当要求の問題を、理性的な論議とそれを通じての合意の成立条件のほうからしか照射しないから、《実践的に普遍的なもの》を形式的な普遍性へと切り詰めてしまう。そこではことさらに条件であるものとことさらにそのものが混同されていると言わざるをえない。そしてこの点は、合意の成功・不成功の基準は合意の善・悪の基準とは別であるというクリングスの批判や、<sup>(29)</sup>アーベルでもハーバーマスでも経験(す

なわち)意味構成の超越論的条件と論議、すなわち妥当性の反省<sup>(30)</sup>の超越論的条件とが区別されるのだが、その場合に前者の地位が不明であるというダールマイヤーの批判とも繋がっている。

最後に、理性的合意による共通意志の形成という実践的論議の目的の一面的強調は、行為主体Ⅱ帰責主体の各私的契機を希薄化する恐れがあることを付け加えておきたい。主体が自己の行為の総体に対して一定の体系的な方向づけを与えるときの規則は、ふつう《格率》(Maxime)と呼ばれる。各主体によって採用される《格率》の内容は間主観的に有意義なものであるが、しかしそれは各私的(Jeneinige)に生じられるものである。つまり、規範がかならずしも本人に遵守されていなくても妥当しうるのに対して、《格率》は行為主体が自己に対して指定するものであり、また当事主体によって遵守されているのであれば現実性をもたない。したがって《格率》においては、自己理解のいかんということが構成的契機として含まれている。<sup>(31)</sup>したがってそれは、間主観的・中立的な論議によっては最終的に解決しえないこととがらに属するのである。

こうして、行為を哲学的・倫理的に論究するに際して、われわれは以上の問題点をふまえつつ、言いかえると、行為における規範性とコンテクスト性、理念性と現実性、歴史的共同性と自己性との交差ないしは緊張関係を見据えながら、《對話的合理性》の立場がその出発点において直面していた問題情況へもう一度還帰しなければならぬ。「倫理的当為とプラグマティックな能為とのあいだに緊張関係がありつづけるかぎり、それはあらゆる歴史的境位における批判的動因なのである」<sup>(32)</sup>。

#### 4 規範性(Normativität)と正常性(Normalität)

さてこうした現象学的立場からする《対話的合理性》の理念への批判は、翻って *Innenbetrachtung* としての現象学的反省そのものにも当然つきまとう。現象学は、われわれの経験をいわば内側から緻密に(ギアーツ流の言い方をすると「厚く」、そして厳密に「記述」することをめざすものであって、この「厚さ」、厳密さという方法的規範のほかにはいかなる外的ないしは内容的規範にも従属してはならないものである。だから現象学は、行為を記述するにあたっては、行為やそれがそこで起こる歴史過程の外に視点を設定するような一種の「形而上学」を導入してはならない。しかしそうすると、現象学は行為規範についてもあくまでそれを記述することだけに専念すべきで、その妥当性について何らかの実質的な判断をすることは許されないことになるのだろうか。倫理学がもし行為の規範について規範的な論議をする学問だとすれば、現象学的倫理学は存在しえないことになるだろう。現象学的倫理学が可能であるかどうか、その問題は、「形而上学なき倫理学」はいかに可能であるか、という問いと結びついているはずである。

しかしこの問いは、さらにもう少しこみ入っている。現象学的記述の作業も、何ものかを記述の対象として主題化する際に、(他の対象をでなく)その対象を選択したかぎりにおいて、そこに一種の規範的な方向づけが働いていたはずである。言いかえると、記述の学問的な作業規範、ならびにその記述の主

題化作業そのものが含んでしまわざるをえない隠れた共同的規範というものが、そこに働いていたと考へざるをえない。ここにおいて現象学は、記述の対象である世界に向けてのおのれの視線そのものが歴史的に媒介されているという事態に直面する。現象学そのものの、あるいは規範についての哲学的論議そのものの、歴史性への反省という問題である。言いかえると、歴史性を反省していくその反省的認識そのものに、歴史性の問題が巻きついてくるということである。

こうした問題(というより限界?)が露出してくるのが、たとえばフッサール晩年の『危機』書などで行なわれている「規範」(Norm)と「正常性」(Normalität)の関係をめぐる議論である。あらゆる意味と明証性の地盤としての生活世界は、歴史的に特異な世界として、そのつど、*Lebenswelten*、つまり複数形で生起しているはずである。フッサールによればしかし、特定の歴史的な生活世界に住む人びとは、他の生活世界に属する人びとを、「自分が直接ないしは間接に感情移入の関係に入ることのできる人たち」として、ともに意識して「おり、そういう「われわれ」という開かれた地平のうちで、相互理解と共同関係を通じてやがて自分たちを「普遍的な伝達共同体」として形成し統合してゆくものなのである。そしてその根拠として持ちだされるのが「成人の正常な人間性」なるものである。そしてそこには「ただし異常者や幼児は除かれる」と留保条件がつけられる。つまりここで「正常性」とは、「より高度の理性」「より高度の人間性」をそなえた「人類の真の存在」へといたるべく課せられているという。人間の「目的論的で当為的な存在」(*ein Teleologischsein und Sein-sollen*)の理念をその内実としている。しかし《他の》生活世界を前にして(ほんとうは「前」という比喩的な言い方も差し控えるべきなのか



もしれないが)、そこに「真の人間性」という同じ普遍性、同じ形而上学的・目的論的な普遍者を前提するその根拠は提示されていない。「ただし異常者や幼児は除かれる」という、あの特定の歴史的な世界意識、一定の *Vorurteil* (先入見・先行判断) が現象学的判断中止の網をすり抜けて機能したままなのである。<sup>(33)</sup>

ところがフッサールによる人間性の社会的・歴史的な存在構造への徹底した反省は、最終的にそうした形而上学の失効を宣告して、むしろある事実的なものが事実的なものただなかで世界構成の「ア・プリオリな制約として生成する、そういう存在次元に分析のメスを入れたはずであった。「歴史的ア・プリオリ」「超越論的事実性」といった概念もそうした議論のレヴェルで提示されたものである。それが、還元をすり抜けた形而上学的思考によって、「歴史性一般の「ア・プリオリ」と言い換えられ、最終的には「普遍的な歴史」ないしは「内的な歴史」という地平にあらゆる生が統合されてゆくことになる。生「の地平が「われわれ」として閉じてしまうのである。したがってまた「絶対的な間主観性」という「超越論的間主観性」の理念からはおよそありえぬような概念も出てくるようになる。<sup>(34)</sup> ヨーロッパ的な人間性の生の全体を貫いて生起している歴史的な運動としてフッサールが捉えた「理性の目的論」も、ヨーロッパの人間性というそれ自体として歴史的な理念が歴史的な地平から紡ぎだされてくるそのプロセスを描くものというよりもむしろ、超歴史的な普遍的理性がみずからを歴史化するその物語を叙述するものにほかならないと言えるだろう。

あるいは、『認識と関心』を刊行したころのハーバーマスの批判。彼は、学問の客観主義的な自己理解を批判したフッサールもまたテオリアを生活形成の模範とする西欧の伝統のなかに位置しており、逆説的にも「純粹理論」の復興によって、西欧の学問がすでに喪失した生活実践上の意義を回復しようとしたと指摘することで、フッサールを最後までとらえていた「純粹理論」の幻想に批判的に言及している。<sup>(35)</sup>

いずれにせよ、つねに *erfahrungsmäßig* な分析を貫徹しようと試みる現象学は、行為やその規範性を問題にするにあたって、それらを解釈すべきテキストとして分析するだけでなく、同時にそれを分析し解釈するわれわれが隠れた仕方であれば前反省的に依拠している意味や規範の枠組みを批判的に露呈していくような解釈のあり方を、みずからに課することはまちがいないと言えるだろう。フッサールが「たえず自己明示 (*Selbsterhellung*) の運動のうちにある」理性として思い描いていた人間の「自己理解」は、終わることのない営みなのであって、そのプロセスはどこまでも「目的論的」に閉じることはないのである。そしてフッサールがつねに強調していた、人間の人格的な生における「自己省察と自己責任」も、まさにこうした終わりなき運動のなかでこそ問われねばならないであろう。

- (1) 三宅剛一『ハイデッガーの哲学』(弘文堂、一九七五年)二五頁。
- (2) cf. M. Riedel, *Norm und Werturteil*, Reclam 1979, S. 13.
- (3) cf. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp 1980, Kap. 11.
- (4) B. ヴァルデンフェルス他『現象学とマルクス主義(上)』(新田義弘他訳、白水社)一〇頁。
- (5) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, chap. VII, sec. XX.

- (6) たとえば M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 138. などそのような規定が見られる。
- (7) M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Collège de France 1952-1960, p. 61. [滝浦静雄・木田元訳『言語と自然』みすず書房、四四頁]
- (8) この点にふれて、永井均が次のような鋭い指摘をおこなっている。

あらゆる規範の根底には「何はともあれ」「とにかく」「ただ単に」そうすること、そうする「べき」だからそうすることとが融合する、規範意識のこのような喪失点が、どこかに必ず存在するのである。これはいわば、決して「べき」であるとは考えられない「べき」であることの水準であり、あらゆる「合意」の根底にある（もはや決して「合意」ではない）自覚不可能な盲目的「一致」点なのである。

この種の規範の規範性が自覚にもたらされるのは、その規範にとって外在的な視点が持ち込まれ、「岩盤」的な現実性が他の諸可能性との対比において理解（begreifen）されたとき、すなわちそれが諸可能性の空間の中に位置づけられたときである。しかし、このような主題化は、この種の規範からその盲目性と自明性を、すなわちその《力》を奪う。規範が規範的な《力》を持つためには、外在的な視点の遮断（すなわちそれが可能性の空間の中に位置づけられることの拒絶）が本質的に必要とされるからである。「哲学」はそれゆえ、ソクラテス以来、必然的に規範からその《力》を奪う効果をもたらしてきた。どうしてもそんなにたくさん足の足をからませることもなく歩いて行けるのか、と問われたむかでは、そのとたんに一歩も進めなくなったという。外在的な視点からどれほど正確に記述され、定式化され、そして「基礎づけ」られたとしても、それはその規範にしたがうべき根拠を与えることはできない。盲目性こそが、それゆえにまた基礎づけの不可能性こそが、「規範の基礎」として必要とされるものである。

（永井均『魂』に対する態度』勁草書房、一九九一年、五六・五七頁）

- (9) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard 1945, p. 220. [竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学・1』みすず書房、三二〇頁]

- (10) H. Ronbach, "Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation", in: *Phänomenologische Forschung* 4, Alber 1977, S. 29f. [中山善樹「人間的コミュニケーションの根本構造」(『言語哲学の根本問題』所収、見洋書房) 二五二頁]
- (11) H. Ronbach, *ibid.*, S. 33. [邦訳「二五七頁」]
- (12) この途は『決断主義』(『方法的独我論』か『自然主義的誤謬』(naturalistic fallacy) かどうか)「者択」へと通じる途である。cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* (以下 *TdP* と略す), Bd. II, 1976, S. 375.
- (13) 実践的推論の正当化のための原理として『超主観性』(Transsubjektivität) の原理を導入する構成主義的倫理学の試み(ローレンツェン、シムゼンマー、カムバルテル)も、この『対話的合理性』の立場に含めて考えることができるだろう。
- (14) K.-O. Apel, *TdP*, Bd. I, S. 29.
- (15) ders., "Einführung durch Apel", in: *Materialien zur Normendiskussion 1: Transzendental-philosophische Normenbegründung* (以下 *TpN* と略す), Schöningh 1978, S. 171.
- (16) cf. ders., *TpN*, Bd. II, S. 426, 432. マーベルの超越論的語用論の立場からの「倫理学の基礎づけ」の試みは「Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik」(*TpN*, Bd. II, S. 358 - 435) に体系的ななかたちで示されている。またその論理構制については W. Kuhlmann, "Zur logischen Struktur transzendental-pragmatischer Normenbegründung", in: *TpN*, S. 15 - 26 が手際よく整理している。ピーター・ウィンチも「人格の相互承認」をめぐるマーベルの議論と類似した議論を展開している。つまり、言語制度の構成的契機として「誠実さの共同的尊重」を、また社会的制度の構成的契機として「integrity」——ゲームにおけるフェア・プレイにあたる——を挙げている。cf. P. Winch, "Nature and Convention", in: *Ethics and Action*, 1972.
- (17) cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp 1973, S. 391f. [奥山・八木橋・渡辺訳『認識と関心』(未来社) 三七四頁以下]
- (18) cf. J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp 1971, S. 114f.

- (19) J. Habermas, "Wahrheitstheorien", in: *Wirklichkeit und Reflexion*, 1973, S. 258f.
- (20) 構成主義のカムベルナルも、ハーバーマスを引照しながら〈基礎づけ〉を〈理性的な対話〉として理解している。  
cf. F. Kambartel, "Erkennen und Handeln", in: *Philosophische Anthropologie*, Bd. 7, 1975, S. 300f. [近藤良樹訳「認識と行動」『現代の人間学・Ⅱ』(白水社) 一六六頁以下]
- (21) cf. *TpN*, S. 160 - 228.
- (22) B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, 1980, S. 286.
- (23) *ibid.*, S. 295.
- (24) *ibid.*, S. 296, 303f.
- (25) *ibid.*, S. 281.
- (26) R. Bubner, *op. cit.*, S. 280f.
- (27) *ibid.*, S. 276.
- (28) *ibid.*, S. 168, 173.
- (29) 行った批判の基になっているのは、「相互承認」というコミュニケーション的關係そのものの可能性の条件を主体の「超越論的自己決定の作用」(「自由の作用」)に求める超越論哲学的な発想である。クリンゲスとアールの論文「*ユングとフッサール*」H. Krings, "Empirie und Apriori", in: *Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie* (Neue Hefte für Philosophie, 14), 1978; ders., "Replik von H. Krings", in: *Prinzip Freiheit* (Zürcher Pf. 2 叢書), Alber 1979; K.-O. Apel, "Warum transzendente Sprachpragmatik?", in: *Pf. E. Simons*, "Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik", in: *Pf. TpN*, S. 91 - 112. 参照せよ。
- (30) W. Dallmayr, "Fragen an Habermas und Apel", in: *TpN*, S. 36f.
- (31) cf. R. Bubner, *op. cit.*, S. 185ff.
- (32) B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, S. 281.
- (33) 現象学派の社会学者リヒャルト・グラートホフは「正常性」(Normalität)の概念を「フッサールの現象学のか

かに潜んでいるこのような「形而上学」から解除して、それを「生活世界のア・プリオリ」として理解するのではなく、共同人間的な関係の場を、一定の「類型化」というプロセスをへて組織した「社会的な構築物」として捉え返し、われわれの日常世界のなかで気づかれないまま働きだしているこの類型化の働きと日常的世界の「規範的な構造」とを関連づけて考察する必要を説くところ。(cf. R. Grathoff, "Über Typik und Normalität im alltäglichen Milieu", in: W. M. Sprondel/R. Grathoff (Hrsg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Enke 1979.)

(34) cf. *Husserliana* VI, § 73.

(35) cf. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (, 1979 (Suhrkamp), S. 150f.

### 第三部 他者と時間

## 他者の現象学——フッサールの〈間主観性〉理論

経験と行為の間主観的な構造は、現代、精神科学の基礎づけという問題との連関で、あるいはコミュニケーション論、社会システム論、言語行為論などの基礎的な次元で、集中的に照明を浴びることとなった問題の一つである。もとよりこの〈間主観性〉(Intersubjektivität)の問題をめぐってさまざまなアプローチの仕方が考えられようが、われわれがここで検討しようとするのは、フッサールの現象学的な〈間主観性〉論である。そしてそれが、多岐にわたる今日の〈間主観性〉論の原型あるいは初項として詳細な検討に値すると考えたのは、次のような理由からである。すなわち、フッサールの現象学においては、世界の現出の存在論的条件への問いが、学一般を究極的に根拠づけるべき「厳密な学としての哲学」(Philosophie als strenge Wissenschaft)の可能性そのものへの問いとつねに絡まったかたちで問題とされるのであるが、ほかならぬ〈間主観性〉問題こそこうした現象学的・哲学的反省の中軸をなすこと

がらであることが、フッサール現象学の紆余曲折の展開とともに、次第に明らかになってきたとおもわれるからである。

さて、われわれが一般に世界の成り立ちを問題とするにあたっては、まずは次に述べるような世界現出の両義的構造を確認することからはじめるのが至当であるとおもわれる。それは、「世界の内部にある主観が、いわば世界全体を呑み込み、それとともに自分自身をも呑み込む」という、フッサールが《人間的主観性の逆説》と呼んだ事態である。<sup>(1)</sup> 世界はふつう、わたしがそれを意識しているかないかとは独立にそれ自体において存在するものとして了解されている。言いかえれば、世界は、わたしが他者とともにそのなかに置かれていた共通の場、ないしは唯一的な空間としてはじめてその十全な意味をもつ。ところがこうした世界の現出の条件を少し反省してみると、そこからただちにある一つのパラドクスが生じてくることになる。——世界は、つねに「いま、ここから」わたしによって経験されている世界として、少なくともわたしの経験との連関を離れてはその存在が思念されえないものである。世界がつねに一定のパースペクティブの下で受けとられるしかないということは、われわれの実在経験の根本制約に属するとおもわれるからである。あるいはまた、意識されないものについてはその有無は問題にできない以上、およそ世界が存在するということは、わたしの意識とのかかわりを抜きにしては意味をなさないからである。このように、世界はわたしの経験の「いま、ここ」という窓口を通してはじめて姿を現わす。したがって世界の現われは（わたしがそれを取りたてて「わたしの世界」として意識しているか否かは別にして）どこまでもこの「わたしの」という主観的な性格を拭いさることはできない。

あるいは、少なくともこのわたしは、わたしに対して立ち現われている世界のなかに自分を算え入れることはできないのである。ではそうすると、われわれの日常的な自己了解、つまり自分が世界の内部に他の物件や人格と相並んで存在しているという了解は、たんなる思い込み（ドクサ）にすぎないのだろうか。わたしと他者とが互換的な身分にあること、世界が自他に共通の唯一で客観的な世界であること、これらのことはわれわれがたんに習慣的にそうおもっているにすぎないものなのだろうか。しかしこれがたんに思い込みではないとなると、わたしは同時に世界の内と外とにいたることになるが、これは一つの背理ではないのか。

では、このような意識と世界との両義的な関係、言いかえれば、世界がつねにわたしの経験の「いま、ここから」という究極的制約の下で立ち現われながらも、こうした現出（＝経験）の状況被拘束的あるいは偶因的性格が「忘却」されてつねに即自的なものとして意識されているということ、このことはいかに理解すればいいのであろうか。言うまでもなく、ここで即自的世界とその内部の諸々の主体の存立を自明の前提とし、その即自的世界の内部にある存在者間の位置関係によって経験のパースペクティブ性を説明することは許されない。ここで問題となっているわたしの経験の偶因的性格は、むしろ世界経験の可能性そのものを制約している究極的な事実性の次元に属しており、それを媒介としてはじめて成立する内世界的なものの平面にはけっして止揚しえないものだからである。

ところでこうした世界と意識との両義的な関係は、フッサールの現象学においては、《世界の現出》と《意識の自己超越》とは同一の過程であるという視点から、超越的对象としての世界の、志向的体験

の内部における構成の問題として、いわばその中枢をなす問題事項となっている。そして、とりわけ「われわれに共通の唯一的世界」としての日常的世界の成立に関しては、それに対して向きあっているわれわれ主体の経験体制が〈間主観性〉として呈示されることになる。つまりフッサールの現象学では、〈間主観性〉問題は、唯一的な客観的世界の構成というプロブレマーティクのなかでその主観的制約とどうかたちで問題となるのである。したがって、われわれの日常的な世界経験において、「いま、ここから」というわたしの経験のパースペクティヴ的構造そのものがいかにしてそのまま間主観的な妥当性を獲得するようになるのか、という点に論議は集中してくる。

実際、フッサール現象学の体系的叙述のプログラムと具体的な分析の成果とのあいだに現象学をその根本から揺るがすような裂け目が露呈していることは、最近の現象学研究者がこぞって指摘するところであるが、こうした裂け目は、〈間主観性〉問題へのフッサールの取り組みにおいてはとくに露骨に現われている。そこで本稿では、フッサールが人間の間主観的な存在構造を、相互主体的な言語的コミュニケーションの場面においてだけでなく、さらに根源的な層で、つまり世界現出の内在的構造契機として明らかにしたことの意義を確認しながら、同時に、フッサールの〈間主観性〉論の問題構制そのものの狭隘さを突破すべくその問題点を洗いだしてみようとおもう。このことを通じて、〈わたし〉の成立基盤ならびに〈歴史的世界〉の存立構造の解明という課題に対する現象学的アプローチの有効射程をある程度計量することができることになるであろうし、ひいては、現象学の哲学としての可能性そのものの検討にも資するところがあるろうと確信されるからである。

## 1 『デカルト的省察』における間主観性の問題

### (1) 他我の問題化——〈自我論〉(Egologie)としての現象学

フッサールの現象学においては、世界ならびにいつさいの内世界的存在者の存在意味とその根拠への問いは、われわれの体験には内在化されえない内世界的でかつ超越的な存在者<sup>(3)</sup>が、そのような存在妥当性をもってわれわれに意識対象性として現出している、という事態の解明という課題となって現われる。言いかえれば、それは、世界のわれわれに対する対象的存在の「超越論的基礎づけ」という課題となって現われ、そしてこうした「基礎づけ」は、ノエシス・ノエマ的な志向性連関として定式化される意識体験の志向的構造の分析として展開されている。

ところで、意識とその対象との意味を媒介とする志向的相関関係の主題化は、〈自然的態度〉から〈超越論的態度〉への省察者の態度変換によってのみ可能となる。そして、このような態度変換措置がいわゆる《現象学的還元》にはかならない。「その究極にいたるまで必当然的(apodiktisch)に基礎づけられた」体系的哲学の確立をめざすフッサールにとって、この現象学的還元とは、現象学の作業場としての絶対的明証性の領域を画定するための操作である。フッサールはデカルトの普遍的懐疑に範をとって、いつさいの超越的存在者は(その非存在が思惟不可能であるという意味での)必当然的明証を要求するものではないとし、前反省的な日常的生においては自明的な存在妥当性を有しているこうした存在

者に対する實在措置——いわゆる「自然的態度の一般定立」(III 63)——を「括弧に入れる」(einklamern)。そして、それをたんなる「妥当現象」ないしは「意味形象」として保留したうえで、あらゆる明証の究極の基盤としての《われ在り》の必然的明証へと立ち還る。こうした還元の「残余」として析出された《純粹自我》は、志向的对象性への関係においてのみ自我であるような超越論的な自我であって、「世界の最後の一小部分」としての「孤立した」デカルト的思惟実体などではない。言いかえれば、それは超越論的主観性としてのコギトの具体的体験の流れであり、つまりは、ego-cogito-cogitatum という普遍的構造において「何ものかを思念し、そのつどのみずからのコギタートウムを思念されたものという様式で自己」のうちに担っている「(7)このものとしての超越論的自我の志向的体験なのであって、こうした体験こそ、還元によって開示されるあらゆる存在の普遍的基盤である。いっさいの超越的・対象的存在者は、「超越論的に構成された超越者」として、こうしたコギトの内で(8)かつまたそれに基づいて(9)のみその対象の意味と存在妥当性とを得る。その意味で超越論的自我の志向的生の存在は、あらゆる対象構成の「根拠」あるいは「基盤」として、すべての対象的定在に権利上先行しているのである。そしてそのかぎりでは、先のノエシス・ノエマ連関における意識の志向的分析は、超越論的主観性の「超越論的経験の場」の解明、すなわち、超越論的自我の志向的生における志向的对象性一般の構成的分析として規定される。

このような「超越論的経験の場」は、フッサールによって「志向性の重畳態」(Vielfältigkeit der Intentionalität)として示される。あらゆる實在的对象は、現象学的には、意識の内在的超越としての意

識対象性を意味する。そしてこのような対象の本質には、それがつねに一面的にのみ自己を呈示するということ、つまり知覚の連続的多様において自己を「射映する」(abschatten)ということが属している。対象のそのつどの一面的な自己呈示態(＝現前態)は、それに共属するところの附帯現前態(＝ともに現前しているもの)の地平によって取り囲まれている。そして対象は、こうした現前から附帯現前への不  
断の地平的侵入においてのみ何(Was)として同定されうる。これを意識の志向的機能に即して言いかえ  
ると、あらゆる意識体験において、自己現在(Selbstgegenwart)という様態における意識顕在性<sup>ホランツ・アフリカント</sup>は、  
それと相依相属しそのつどそれに非主題的に共働するところの諸々の潜在性<sup>ポテンツ・アフリカント</sup>を自己の地平として含  
むことによって、すなわち、「先行的に思念すること」(Vornehmen)と「ともに思念すること」  
(Mitnehmen)とをともなった「より多くのものの思念」(Mehrmeinung)として、<sup>(4)</sup>そのつど本源的に与え  
られている現前態を超え出ることによってはじめて対象構成的でありうる。純然たる偶因性としての意  
識の多様な流れにおいて、対象的同一者へ向けての地平志向としての意識の同一化綜合にこのような一  
定の対象的方向とさまざまな意味規定とを与えているもの、それが、意識顕在性に共属しつつ非主題的  
に隠れた仕方<sup>(5)</sup>で機能している意識潜在性なのである。したがって意識の志向的分析は、「意識顕在性の  
うちに含みこまれた諸々の潜在性の露呈」(83)として、まさに志向性の重畳的地平構造の解明なのであ  
る。

ところで、意識のこうした対象構成的機能は、フッサールによれば、附帯現前態がやがて現前へとも  
たらされるであろうという「確証」ないしは「充実」の可能性の意識によって、志向的に動機づけられ



ている。この確証可能性の意識は、明証的な確証体験のくりかえしのなかですでに自我の習性的所有物となっているものであり、そのつどの対象統覚に際しては、《わたしはできる》(Ich kann)という「能性」(Vermöglichkeit)の意識として非主題的にそれに随伴し、附帯現前態へとおよぶ地平志向を潜在的に動機づけているのである。しかも、このように自我の「能性」に動機づけられた対象志向性は、たんなる「空虚な可能性」としてではなく「志向的にあらかじめ描かれた潜在性」として働くのであって、その「予描」はその詳細に関しては未規定でありながらも、すでに「類型的規定性」の構造をそなえている。このような対象志向性の類型的構造は、諸々の確証体験の妥当と訂正のたえざるくりかえしの中から、一律調和的(einstimmig)に連関する超越論的自我機能の「規則構造」として、つまりは自我の「習性」(Habitualität)としてかたちづくられるものである。そして、まさに自我のこうした諸々の「能性」の一律調和的体系についての非主題的な意識が、「類型的予知性」(typische Vorbekantheit)という様態における対象現出の地平構造を、つまり「一定のスタイル」をもった対象の現出空間としての「世界地平」を形成しながら、さらに同時に、「すべての端的な存在確信の志向的背景」として、世界の「現実性」——自然的意識にとつての世界存在の先所与的な自明性——を基礎づけているのである。

こうして世界の存立構造への問いは、フッサール現象学では、諸々の志向性の重疊的連関の志向的解明として、超越論的自我の構成機能の「普遍的ア・プリオリ」<sup>(6)</sup>への問いに帰着する。そしてそれは、具体的には、ego-cogito-cogitatumという表層レベルにおける志向性の「静態的分析」——「博物学的記述」(110)——によって析出される対象の類型構造を「手引き」(Leitfaden)あるいは「指標」(Index)

としながら、当の志向性に含み込まれている「沈澱した歴史」をより基底的なものへ向けて遡源する、というかたちをとることになる。ところが意識の志向的能作は、同時に、意識生の時間的統一としてのみ営まれるものであるから、そこから意識の志向的分析は、志向性の顕在的・潜在的重疊態を超越論的自我の時間的自己構成へと統合する「発生的分析」へと、動態化されねばならない。「自我はいわば歴史の統一において、自己を自己自身に対して構成する」(116)。自我の主題化的な対象構成に際しては、自我の「沈澱した歴史」が非主題的に隠れた仕方ですくろり参与しているのである。<sup>(7)</sup>

こうして、志向的意識の重疊的構造連関の露呈、つまりあらゆる《意味》の「普遍的発生の形式的合法則性」の解明は、「超越論的自我一般の普遍的エイドスの露呈」——超越論的自我の自己構成としての「自我の普遍的発生の統一」の構造的解明——である。そしてここから、現象学のいっさいの課題は、「あらゆる可能的認識の主観としてのわたしの自我の自己解明」という課題の内部に位置づけられることになる。その意味で、現象学とはまさに《超越論的自我論》(transzendente Egoologie)にほかならないわけである。

ところで、こうした《自我論》としての現象学の自己規定に対しては、それは結局いわゆる《独我論》(Solipsismus)といかなる点で異なるのか、という反論が登場するのは必定であろう。それ自体において存在する客観的な存在者とは、認識論的には、イデアールな《意識一般》ないしは相互に対等な権利を有する複数主観を予想するものであるはずである。ところが、あくまでコギトとしての志向的体験の分析論である現象学にあつては、他者もまたわたしの意識能作の対象的相関者に還元されるかぎり、

同じくわたしの意識能作の対象的相関者としてのみ可能な超越的存在者は、わたしに意識されているかぎりの対象として、どこまでも主観的で私的な性格を免れえないのではないのか。<sup>(8)</sup>——フッサールの現象学においては、このように、これは《独我論》だという不可避の反論を招くような問題設定へと自己を限定するまさにその点において、《他者の存在》の問題が一挙に表面化することになるのである。

そもそもたんなる意識対象性(「わたしにとっての世界」Welt-für-mich)はいかにして客観性(「各人にとっての世界」Welt-für-jedermann)という意味を担いうるものであろうか。言いかえると、複数主観への相異なる現出はいかにして同一の対象の多様な現出でありうるのか。ところが、いっさいの意味構成の根拠を意識の内在領域に求める現象学にあつては、こうした対象の客観的・間主観的妥当性を問題にするにあたつても、何らかの超越的な根拠に訴えることはできない。つまりそこでは、認識体験の場面そのものを超越する《神の誠実》の導入、体験を客体の側へと超越する《物自体》の素朴實在論的な想定、体験を主体の側へと超越するイデアールな主観——たとえば《意識一般》、《認識論的主観》——へのコギトの定位などの方策は拒まれている。したがって現象学では、対象の客観的妥当性の問題は、個別主観性の対象構成的能作(コギト)そのものの間主観的普遍性への問いに帰着する。ところがこの場合に、自他の体験内容の实的(reell)な一致ということは、原理的におよそ不可能である。そこで意識の対象構成的能作の間主観的普遍性とは、実的には相互に不可通約的な複数の個別主観性の機能的な共同性——超越論的間主観性(transzendente Intersubjektivität)——を意味することになる。このように、各個別主観にとって「世界の現実性と超越性」は、他の主観との共働なしには成立しえないというのが、

間主観性問題に対するフッサールの基本的見解なのである。

ところで、現象学においては、意識能作のこのような志向的共同性を各人間的な主観の認識体制の同型性へと短絡することは許されない。超越論的主観性の領野においては、他の主観の存在はすでにたんなる「妥当現象」に還元されており、他者の存在を前提とした経験主義的な議論は拒絶されるからである。ところが他方で、客観的な世界の自体的存在性は、そのような世界に向かう各々の認識主観のまなざしに対しては、世界存在の非中心性・脱パースペクティヴ性として現出し、さらにこのことは、複数の個別主観性の認識論的相称性を要請している。そうすると、客観的・間主観的世界の主観的相関者である複数主観性の志向的共同体の機能分析の問題には、そのような複数主観性の超越論的共在の構成問題が先行することになる。言いかえれば、超越的・内世界的存在者がそこにおいてその対象意味と存在妥当性を獲得するところの超越論的領野の多極性を、ほかならぬ超越論的主観性の志向的生において証示するという課題が、現象学的間主観性論の基礎部分をなすのでなければならない。

さて、複数の超越論的主観性の共在という事態は、自他の等根源性を論理的前提として要請する。ところが、フッサールの現象学では、いっさいの超越的存在者は、「超越論的に構成された超越者」として、コギトの内にかつコギトに基づいてのみその対象意味と存在妥当性を獲得するのであつて、その意味で超越論的自我の志向的生(cogitatio)の存在は世界存在の「志向的原根拠」である、と言われたのであつた。そうするとそこから、複数主観性の超越論的な次元での共在の証示という問題は、他者を超越論的な共同主観(すなわち、自我主観性と相称的に共在する他の超越論的主観性)として構成する、超越

論的自我の意識能作の志向的構造分析という課題となって現われてくる。つまり、自我との等根源性において共在している他我の構成とは、「[自我の]他者経験の志向的解明」にほかならないわけである。このように自他の等根源性の証示の問題は、フッサールの間主観性論においては、自我の絶対的存在（認識論的優位）という自我論的な問題構制の下で、自他の等根源性を構成する超越論的自我の志向性への問い、すなわち、超越論的自我による複数主観性の志向的共同態の構成の問題へとその位相を転換する。こうして、他我構成論を枢軸とするフッサールの客観的世界の構成論（Ⅱ超越論的間主観性論）の問題構制は、次のことばで定式化されることになったのである。すなわち、「わたし自身の自我の内部で構成された他我の構成作用を媒介として、われわれすべてに共通の世界が自我に対して構成される」(120)、と。

それにしても、他我の存在についてのこのような問題設定は、現象学にとってきわめてパラドクシカルな課題を強いてくると言わねばなるまい。他我構成論とは、現象学的還元によって「もはや[われわれという]相互交通的な複数形では語りえ」なくなっているわたしの超越論的主観性の領野において、他我が共働的主観として超越論的自我との相互的共同性において存在していることの解明である。<sup>(9)</sup>この場合、しかも当の他我は、(a)内世界的対象であってはならないという意味で超越論的主観性、(b)(自我の内領域を超越するという意味で)異他性、(c)その存在が自我に依存しないという意味で相称性あるいは相互性、という三契機をもつ「自我との」〈等根源性〉(Gleichursprünglichkeit)において存在するものとして、構成されねばならないのである。実際フッサールの叙述においては、このような他我

の存在様態の三契機に対応するかのよう<sup>(10)</sup>に、他我は、(a) der Andere (alter ego) (b) der Fremde (c) Mitsubjekt と三様に表現されている。そして、そのような他我を構成する志向的機能を自我の超越論的領野において露呈することが、「デカルト的省察」(一九三二年)第五省察の間主観性論、なかでも「他者経験の志向的解明」の課題なのであった。

## (2) 『デカルト的省察』第五省察における間主観性理論の体系的呈示

最初に『デカルト的省察』の内容をプログラムの的に整理すると、次のようになる。

- |     |                          |             |
|-----|--------------------------|-------------|
| A   | 問題の呈示                    | (第四二節・第四三節) |
| B   | 準備的措置                    |             |
| (a) | 第一次的還元と、還元された自我固有領域の構造分析 | (第四四節・第四七節) |
| (b) | 客観的世界の構成論の素描             | (第四八節・第四九節) |
| C   | 他我経験の志向的解明               | (第五〇節・第五四節) |
| D   | 客観的世界の構成論——超越論的間主観性論     |             |
| (a) | 間主観的自然の構成(モノドの最初の共同化)    | (第五五節)      |
| (b) | 高次の間主観的共同性の略述            | (第五六節・第五八節) |
| E   | 総括                       | (第五九節・第六二節) |

次に各段階の概要を述べる。

#### A 問題の呈示

まず、超越論的自我論は独我論に帰着するのではないかという非難を想定しつつ、「自我の内在から他我の超越へといたる道」、すなわち「われわれの超越論的自我の地盤の上で他我が告知され、確証されるような顕在的ならびに潜在的志向性」(123)の構造分析が、超越論的現象学の真正の課題として呈示される。そして、他我の内世界的対象性であると同時に超越論的主観性であるという二義的な所与様式が、他我経験の構成的分析の「超越論の手引き」となることが示される。

#### B 準備的措置

(a) 他我経験の志向的解明のための準備的方法措置として、最初に、「他者の主観性に直接あるいは間接に關係する志向性のあらゆる構成能作を捨象する」いわゆる「主題的判断中止」が行使され、そこから、「純粹にわたし自身のうちで、かつわたしに対して、完結した自己固有性において存在しているモノイド」(125)としての、自我の志向性の全体連関が画定される。そしてこれが、自我の「自己固有領域」(Eigenheitssphäre) ≡ 「第一次的領域」(die primordiale Sphäre) <sup>(1)</sup> への「第一次的還元」と呼ばれる措置である。

この第一次的領域においては、その内在的超越として、「連続的に一律調和的に進行する世界経験の超越論的相關者であるところの世界現象の統一的に連関する一つの層」(126)、すなわち「第一次的世界」が見いだされ、さらにその底層として、「わたし自身のたんなる感性に与えられている自然としての、第一次的にして単純な自然(bioße Natur)」(171)が析出される。続いて、こうした自然に属する諸々の物的対象のなから、わたしの身体が、他の自然的物体とならぶ一物体(身体・物体)でありながら、同時にわたしが「諸々の感覚野を帰属させ」、また「好き勝手にしうる」唯一の物体(器官・身体)でもあるという、二重側面をもった唯一無比の対象として取りだされる。そしてこのわたしの身体統覚は、「わたし自身の身体においてかつそれを介して外界へと働きかけ、また外界から働きかけられ、こうして一般に、自我ならびに生と物的身体とのあいだのこのような特有な關係の恒常的経験によって、精神物理的統一として構成されているわたしの人格的自我」(128)の統覚——「世界化的自己統覚」(eine verweltlichende Selbstaperzeption)——であるとされる。

ところで、自我の身体へといたるこのような経験の志向的底層への下降は、他者経験の構成的分析上の手続きとして必然的なものである。一方で、他者は他者としてあくまでわたしに対して本源的(originar)に現前するものであってはならないのであるが、他方では、その他者としての他者がわたしの超越論的主観性の明証的基盤のうえで構成されるためには、それは本源的な自己現前態を媒介とせざるをえない。このような他者の現出の二義性は、先に挙げられた「手引き」としての他者の所与様式の二義性(すなわち主観性と対象性)に対応している。したがってそこから、他者の超越論的構成に対して

は、次のような方策が要請されることになる。つまり、まず自我存在の二重側面性を、対象・身体(身体・物体)であると同時に主観・身体(器官・身体)でもあるという、《身体性》(Leiblichkeit)として自我の明証性の内部で確証したうえで、この自我の《身体性》という意味を、同じく本源性において眼前に与えられている(自我の身体に類似した)一物体に投入するという方策である、つまりここでは、わたしの自己固有領域のうちに見いだされる一物体の《異他化》≡疎外(Entfremdung)——他者化≡所有権剝奪(depossession)——という措置が要請されるのである。そして、このようなわたしの自己固有領域のうちに属する一物体の《異他化》を通じて、自己固有性におけるわたしのモノト的自我を「超出」(überschreiten)し、かつ同時にわたしの自我のうちに「自己を反映する」(sich spiegeln)他者の、わたしに対する二義的な存在性格が構成されることになる。

(b) 次に、客観的世界の構成段階が以下のように素描される。「客観的世界という存在意味は、多くの層をなして、わたしの第一次的世界という基盤のうえに構成される。最初の層として、わたしの具体的な固有存在から(第一次的自我としてのわたしから)排除された他我、あるいは他我一般の構成の層が浮き彫りにされねばならない。それが浮き彫りにされると同時に、しかもそれに動機づけられて、わたしの第一次的世界のうえに普遍的な意味の層が積み重ねられ、そしてそのことによってわたしの第一次的世界は、一つの規定された客観的世界の現出、すなわちわたし自身をも含めてすべてのひとにとって同一の世界の現出となる」(137)。この過程は、世界の「(わたしの自我から)方向づけられた構成」か

ら客観的世界の構成への移行過程であって、まなざしの多極化、ないしはわたしの第一次的世界の《脱中心化》として、他我構成の場合と同様に、自我の自己固有領域において本源的に与えられているもの(すなわち、わたしの第一次的世界)の異他化という手続きを踏む。つまり、「(他我構成の層における)異他性(Fremdheit)が客観性(Objektivität)として世界全体に移し入れられる」ことによって、わたしの「第一次的内在的超越」が「第二次的客観的超越」として妥当変更を起こし、ここにおいてわたしの第一次的世界(Welt-für-mich)は唯一の客観的世界の各個別的主観への現出(Welt-für-jedermann)に転変する、というわけである。

こうした客観的世界の構成は、相互的複数主観の志向的共同態としての超越論的主観性の志向的能作によるものである。したがって第五〇節以下では、相互的な複数主観の志向的共同化の基礎をなす、《等根源性》における超越論的他我の存在の経験の構造分析が、詳しく述べられることになる。

### C 他我経験の志向的解明

他我経験の構成理論において、他我統覚は、附帯現示(Appräsentation)あるいは「類比化的統覚」(die analogisierende Apperzeption)の問題として呈示される。附帯現示とは、「ともに現前させる働き」として、「本来的な自己能与である現前態との絡みあいにおいて」(in Verflechtung mit einer Gegenwärtigung, einer eigentlichen Selbstgebung)のみ機能するような現前化(Vergegenwärtigung)のことである。このような附帯現示は、一般にあらゆる超越的知覚において、現示(Präsentation)との機能共同という仕方

対象の意味をともに構成するものとして働いているものである。ところが、とくに他我経験において問題となる附帯現示は、異他的なものへさし向けられた「間接的」な志向性——すなわち、自己固有性を超出する現前化意識——として、現示による充実の可能性が原理的に拒まれているという点で、それ以外の第一次性内部における現前化意識とは区別される。そこで、現示によらぬ独自の確証様式をもつ、こうした他我経験に特有の現前化意識の志向的分析が、第五〇節から第五四節までの他我構成論の主題となる。

他我構成は、わたしの自我の自己移入(内感投入)(Einfühlung)による他我統覚として、次のようなステップでおこなわれる。——他我は、まずは、わたしの自我の自己固有領域における一つの内在的超越、すなわち「もっぱらわたしの感性のみに対してある形成体」として、わたしの第一次の世界の内部に物的に現出するのであるが、自我の身体に類似したこの一物体に対して自我の身体的自己統覚が移入されることによって、他我がわたしの超越論的主観性の領野において、超越論的他我として構成されるというのである。

ここで、のちの議論のために、フッサールの分析をいまだ少し詳細に考察しておこう。他我構成の過程は三段階に区分される。

### ① 自我の身体に類似した一物体の、身体としての構成

一般に、直観野に二つの与件がきわだった仕方では併存している場合、それらは「対化」(Parung)しつつ相互に「志向的越境」をおこなう、つまり両者のあいだで、「相互の生き生きとした呼び醒ましあい」、あるいは「対象の意味にしたがった相互移行的な重なりあい」(U143)といった現象が受動的に発生する。フッサールはこれを、いわゆる受動的綜合の根本形式として規定し、「対化的連合」と呼ぶ。<sup>12)</sup>

こうした現象は、他我経験の場合にも、他我の類比化的統覚の動機づけの基礎としてのその最低層において見いだされるのであって、その場合には次のような段取りでなされる。すなわち、わたしの第一次的領域内部のある一物体とわたしの身体・物体とが、両者の「類似性」にもとづいて対関係をなして与えられ、次いでそこに「対化的連合」(「志向的越境」)が発生し、両者のあいだで「意味(とくにわたしの身体性という意味)の移し入れ(Sinnesübertragung)」がおこなわれ、そうしてその一物体が身体として統覚されることになる、というわけである。そこからは当然、「この身体を、わたし自身の第二の身体とするのではなく、他者の身体とするものは何か」(U143)という問いが生じる。そこで問題となるのは、異他的なものとしてのかぎりにおける他我とわたしの自我との相互的共在の構成という問題である。したがって、先にわれわれが挙げた等根源的な他者存在のあの三契機を兼ねそなえた〈他者〉へと向かう志向性を、類比化的統覚の特性分析において露呈することが、次の課題となる。

### ② 自我との相称性における超越論的主観としての他我の構成(他我統覚)

(a)超越論的主観性、(b)他者性(異他性)、(c)相称性(相互共在性)という三契機をもつ〈他者〉の〔自我との〕等根源性としての存在性格の問題は、『デカルト的省察』第五省察の他我構成論では、いま——共

現在性、すなわち(c)に対応——、そこに——他我のいる“そこ”の自我のいる“そこ”への還元不可能性、すなわち(b)に対応——、ともに存在している超越論的主観性——すなわち(a)に対応——としての他我を経験する際に働く、それに固有の現前化意識の機能分析の問題として表面化している。自我は第一次的世界においてはつねに“ここ”——第一次的世界の「零点」(Nullpunkt)——という状態でみずからを世界化しつつ存在しているのであるが、他我経験に際しては、そのような“ここ”の位置変換可能性(これは自我の「能力」に属する)にもとづいて、自我の世界への方向性(まなざし)を二重化するような現前化意識が働く。フッサールによれば、「わたしは他我をたんにわたし自身の複製として統覚するのではなく、したがってまた、わたしのここからしてわたしに固有な空間的現出様式をもつものとして統覚するのではない。むしろ、これを子細に考察すれば、もしわたしがそこへ行ってそこに身を置くならばわたしも同じようにもつであろうような空間的な現出様式をもつものとして、わたしは他我を統覚するのである」(U146)。このことを言いかえると、自我のこの疑似自己「二重化的な現前化意識においては、もしわたしがそこにいるならばわたしの身体・物体が呈するであろうような外貌」が想起されるのであり、そしてそのことによって、「他我の身体が絶対的ここという状態で、まさに他我の活動の機能中心として、根源的に構成される」ということである。フッサールによって“wie wenn ich doopt wäre”[「わたしがそこにいるかのよう」]という意識として定式化されるこのような現前化意識こそ、「いま・そこ」という状態で共在している[他]の「自我」の類比化的統覚の中核機能をなしているものなのである。そして、このように自己「二重化的な現前化意識によって構成された他者の身体的存在に、さらに「より

高次の心的領域に属する一定内容の自己移入」(すなわち、いわゆる《感情移入》)が押し被せられることによって、まったき具体性における他我が構成されるのである。

### ③ 他我統覚の独自の確証様式

他我はわたしの第一次的領域の内部において附帯現示的に構成されるのであるが、このことは裏返せば、他我は他我であるかぎり第一次的には充実されえないもの、本源的には自己を与えないものとしての経験されることである。したがって他我統覚は、次のような間接的な仕方でのみ確証可能である。すなわち、「他我経験の充実しつつ確証してゆく進行は、ただ総合的、一律調和的に経過してゆく新しい附帯現示によってのみおこなわれうる。しかもその新しい附帯現示が、それにたえず所属していながらも、しかしたえず変化する自己固有性における現示との動機づけの連関によって、その存在妥当性を得るという仕方でのみおこなわれうる」(U144)、ということである。

以上の三段階にわたる他我構成論を、フッサールは次のように結論づけている。

他者の存在性格は、本源的に近づきえないものにこのように確証しつつ近づきうるということにもとづいている。つねに本源的に現示され証示されうるものは、わたし自身であるか、わたしに固有なものとしてわたし自身に属するものである。第一次的には充実されえない経験——すなわち、本源的にみずからを与えはしないが、しかし指標されたものを一致的に確証するような経験——とい

う、わたしに固有なものによって基底づけられた仕方では経験されるものは、他者である。したがって他者は、自己固有性におけるものの類比体(Analogon)としてしか考えられない。こうした類比体の意味構成の結果として、他我は必然的に、わたしの最初に客観化された自我の、あるいはわたしの第一次的世界の、志向的変様態として現われる。つまり他我は、現象学的には、わたしの自己の変様態(Modifikation meines Selbst)として現われる(この自己に関しては、それは、いまや必然的に生じてくる自我を対照させる対化によって、《わたしの》という性格を獲得する。(114a)

#### D 客観的世界の構成論——超越論的間主観性論

(a) このようにして構成された超越論的主観としての他我と、自我との、志向性の最初の共同化は、共通の自然の構成であり、これがそれ以外のすべての間主観的共同性の基底となる。共通の自然の構成とは、共在する自他の二つの第一次の自然の同一化の総合のことである。もっとも、「他我に知覚的に現出している自然は、わたしが他我の身体のかわりにそこに位置しているかのような現出様式においてのみ、わたしの第一次の自然と同一の自然である」(115c)からには、共通の自然の構成は、実は他我の類比化的統覚のうちにすでに必然的に含まれていたと考えられる。ただこの構成段階は、超越論的主観性の志向的能作にある妥当変更が起るという点で、画期的な意味をもつ。すなわち、自他の志向性の相互的共同化によって、いまや自我の志向的生における内在的時間性が、「一つの共通の時間形式」——客観的時間——の個々の主観に対する根源的な現出の仕方へと妥当変更を起し、したがってまた、

自我の第一次の自然が、一つの間主観的自然——「客観性の最初形式」——の各個別主観への現出へと妥当変更を起すということである。このように自他の志向的共同化とは、世界の脱中心化・脱パースペクティブ化、あるいは主観の多極化を意味するのである。

(b) さてこの同一の間主観的自然の構成にもとづいて、わたしのモナド的自我のこの間主観的自然の内部への「自己客観化」(Selbstobjektivierung)がおこなわれ、わたしの第一次的な人格的自我が、この共通世界の一中心として、複数の主体が相互的・同位的に存在する共同体の一構成員(ein Mensch)という意味を獲得する。モナド的自我の「自己客観化」には、「開放的なモナドの共同性」が対応し、後者はいまや人格的な自我作用の交わりとして「社会的共同性」である。そしてこうした高次の間主観的共同性において、文化的環境世界が構成される。このような実践的・文化的意味をも包含した具体的な間主観的世界が、とりもなおさず、われわれの〈生活世界〉なのである。<sup>(116)</sup>

#### E 総括

総括にあたるこの部分では、まずAからDにおける考察をとおして「あらゆる客観的世界が本質的に超越論的主観性に根ざしている」ことが明らかにされたことが確認され、続いて、客観的世界に関する一般的存在論の可能性、超越論的現象学のモナド論としての自己規定(《独我論》という批判の無効性)、超越論的現象学と志向的心理学との並行関係、従来の心理学の批判、第一次的世界の構成についての研



究(フッサールのいう「超越論的感性論」)の必要性等が論じられている。

### (3) 批判的検討

#### 「1」へわたしがそこにいるかのように」という現前化意識の検討

われわれは前節で、フッサールの客観的世界の構成論——超越論的間主観性論——を、『デカルト的省察』第五省察の叙述に即して概観した。ここでは、客観性の原現象として自然の共通性が指摘された。つまり、共、現、在、的、に、機、能、し、て、い、る、他、我、(共同主観 Mitsubjekt)によつてわたしの第、一、次、的、世、界、が、と、も、に、把、捉、さ、れ、て、い、る、こ、の、意、識、が、、唯、一、的、な、共、通、世、界、に、つ、い、て、の、わ、た、し、の、原、初、的、意、識、で、あ、る、と、考、え、ら、れ、た、。このように意識は、実、的、に、は、分、離、し、た、複、数、の、志、向、的、生、の、相、互、的、共、同、性、の、意、識、と、し、て、さらに、わたしの第一次的領域に本源的に現出しているある身体・物体がまさに他の超越論的主観の身体であることの確証可能性によつて、保証されていると考えられる。したがつてそこから、『デカルト的省察』における客観的世界の構成論のネックは、他我統覚論、すなわち自我主観の共現在の多極化としての他我構成の志向的解明にあると言えるだろう。

ところで、このような複数の超越論的主観性の超越論的共在の解明という問題構制のなかにある他我構成論にあつては、共、現、在、的、に、機、能、し、て、い、る、他、我、へ、と、向、け、て、自、我、の、第、一、次、性、(自己固有性)を超出してゆくような意識——た、だ、し、あ、く、ま、で、超、越、論、的、主、観、性、の、自、我、論、的、領、野、の、内、部、で、の、——の志向的分析が、その中枢をなす。そして、第一次性を超出するこのような意識は、フッサールの分析においては、『wie

wenn ich dort wäre」(わたしがそこにいるかのように)」というふう<sup>(1)</sup>に働く現前化意識として規定されていた。われわれはこの現前化意識の機能の検討からはじめる。

第一次性を超出してゆく自我の意識は、他者の附帯的に現示された自我機能の同時的共在の意識として、より正確には、第一次性を超出してゆく措定的な現前化(die positionale primordialitätsüberschreitende Vergegenwärtigung)である。このような現前化機能は、フッサールによつて『wie wenn ich dort wäre』として定式化された現前化意識において、はたして証示されているだろうか。

クラウス・ヘルトは、この『wie wenn ich dort wäre』は、文法的には、『als ob ich dort wäre』という非事実の接続法(Irrealis)と『wenn ich dort wäre』という可能の接続法(Potentialis)との「混合」であり、したがつてこうした現前化意識は、非現前者があくまで非措定的な水準で『als ob』というかたちで意識されるような現前化——すなわち、疑似措定的(quasi-positional)な現前化としての想像(Phantasie)——と、非現前者が措定的な水準で『wenn』というかたちで意識されるような現前化——すなわち、措定的な現前化としての想起(Erinnerung)——とに結局は解体できる、と指摘している。<sup>(2)</sup>

これを敷衍すれば、自、他、の、区、別、は、まず措定性におけること、そ、こ、の、区、別、で、あ、る、そしてそ、こ、い、う、様、態、に、お、け、る、わ、た、し、で、は、な、い、も、の、が、ま、さ、に、共、同、主、観、(Mitsubjekt)でありうるためには、自、我、は、こ、の、共、同、主、観、を、(a)自、我、と、同、時、的、な、も、の、と、し、て、(b)し、か、も、措、定、的、に、現、前、化、し、う、る、の、で、な、け、れ、ば、な、ら、な、い、、そ、こ、で、フ、ッ、サ、ール、は、本来は区別されるべき上記二つの現前化のたんなる機能協同を、『wie wenn ich dort wäre』という他我経験に特有の独立した一つの現前化意識であると考えた、というわけである。これを

種明かしてみれば、(1)まず „das Ich“ という疑似措定的な現前化によって、第一の絶対的「ここ」第二の絶対的「そこ」すなわち、第一次的な根源的構成主観である自我にとってはそこであるが、附带的に現示された第二の自我である他我にとっては「ここ」との同時性が与えられる。ただしこれは、措定的ではない。(2)逆に、「wenn」という措定的な現前化によってたしかに二つの「ここ」の措定的な区別は与えられるが、この現前化は顕在的な、まのより以前・より以降への時間的な変化を含むから、二つの「ここ」は共在的ではありえない。(3)そこでこの二つの現前化を合体させれば、他我を志向する意識に措定性と共在性とともに確保される、というわけである。すると、他我志向的に働く意識を確証するためには、こうした措定的および非措定的な現前化意識にそれぞれ対応する二つの措定的ならびに非措定的な確証がつねに合致することが要請されることになる。ところがこのような合致の意識は、「わたしにとっての」<sup>(15)</sup>「そこ」へのわたしの身体性という意味の移し入れがどこまでも „als ob“ という想像的性格を免れえない以上、結局は疑似措定的でしかありえない。<sup>(15)</sup>このようにして、フッサールのいう „wie wenn ich dort wäre“ という現前化意識は、あくまで自己固有性の内部における二つの現前化の機能協同にすぎないのであるから、それは、「共機能(Mitfungieren)」が同一の現在において措定的に与えられるような意識」つまり「わたしのここ」から知覚されたそこ<sup>(16)</sup>においてわたしの絶対的「ここ」同時に居合わせている、第二の絶対的「ここ」における「共同主観の」機能」(ein Fungieren in einem zweiten absoluten Hier, das gleichzeitig mit meinem absoluten Hier in einem vom meinem Hier aus wahrgenommenen Dort anwesend ist)を与える附帯現示的な意識であるとは言えないことになる。したがって、フッサールの他我構成論

は、「わたしの自我の疑似二重化」(eine Quasi-Verdopplung meines Ich)を結果するのみで、「わたしの第一次性のかたで機能している共同主観の出現の措定的意識」へとは到りえていない、と言わねばならないのである。

ではヘルトのこのような分析的批判によって明らかにされた事態はわれわれにいったい何を告知しているのだろうか。さしあたってわれわれには次のような疑問が浮かぶ。つまり、複数の超越論的自我の超越論的共在という事態の解明という問題呈示に対し、自我の志向的変様態としての他我の規定づけは矛盾しないか。あるいは、フッサールによって示されたような自己二重化的な現前化意識によって構成される他我は、「世界化的自己統覚態」における自我の自己移入の産物として、もう一つの自我極としての超越論的他我ではなく、もう一つの「人格的自我」にすぎないのではないか。したがってつまるところ、フッサールの他我構成論は、彼によって心理主義という酷評を受けたテオドル・リップスのいわゆる《感情移入》(Einfühlung)理論の焼きなおしにすぎないのではないか。われわれは、フッサールの分析に見いだされた他我構成の自我論的問題構制——他我を自我の自己変様とみなす自己移入論——の袋小路的な構造を明らかにするために、遠回りになるかもしれないが、次にリップスの《感情移入》論の論理構造をチェックしておこうとおもう。

リップスにおいては、他我の認識の問題はまず次のように呈示される。「心理学は個人の意識の学である。ところがここでただちに、あらゆる心理学的問題の先決問題として、この、またはあの、つまり

は《個人的》な意識をわれわれに知らしめるものはいったい何であるのか、という問題が生じる。わたしは直接にはただわたし自身の意識を、つまりは《わたし》を知っているだけである。とはいえ、この意識そのものはけっして個人的な意識ではなく、ただたんに意識である。言いかえると、この自我はそれ自身は《わたしの》自我ないしは《この》自我ではなくて、端的に自我なのである。他の諸々の自我を知ってはじめて、この自我は《この》自我、《わたしの》自我、多くのなかの一個の自我、要するに個人的な自我となる。したがって先の問題は、わたしはいかにして他我を知るのか、という問題と同義となる<sup>17)</sup>。ここで端的に自我と言われているものは、他の箇所では、あらゆる意識体験の体験者としての「意識我」(das Bewußtseinsich)ないしは「直接に体験される第一次的な自我」と呼ばれているものであり、個別化された主観としての「第二次的な自我」——これはわたしの自我という意味で自我の多数性を前提としている——、あるいは意識状態の「担い手」ないしは「基体」としての心(Seele)とは区別される。そこからリップスでは、あらゆる体験は「自我の体験」(Erlebnisse eines Ich)として、「第二次的な自我」の心理状態についての「主観的意識体験」としての「自我・体験」(Icherlebnisse)とともに、「非我」——当然ここには他我も含まれる——についての意識をも包括するとされる。したがってここで問題とされているのは、明らかに、他我認識の経験的・發生的な解明ではなく、他我認識の構造の超越論的な解明である。たとえリップス自身の分析が経験心理学的な次元を超えるものではないにしても、問題の立て方としてはやはりそうなのであり、しかもフッサールのな自我論的構図の下での超越論的解明なのである。たしかにリップスは他我経験における異他性の認識が客観性の構成を基礎づけ

るとは考えないにしても、こと他我の問題構制に関するかぎり、彼はフッサールの現象学にきわめて近いところにいる。そして、そのような他我認識の構造的解明こそかの《感情移入》論なのであった。

リップスはまず、意識我としての自我と対象との関係の仕方を、自我が対象に、対して、(gegenüber)それに関係する仕方と、自我が対象に、において、(in)それに関係する仕方とに二分する。そして後者は、「自我の規定性を、自我とは異なったものの規定性としてその対象に属するものとして、直接に経験する」<sup>18)</sup>ことであり、「わたしとは違ったある対象におけるわたしの客観化」<sup>19)</sup>、すなわち広義の感情移入であるという。こうした意味でリップスにおいて感情移入は、他我認識にとどまらずあらゆる対象認識に際して働いている自我の活動なのである。

リップスによれば、一般に対象統覚において第一義的に要求されるのは「総括的で統一化的な統覚」であるが、こうした統覚は自我の自己客観化によってのみ可能となる。つまり、たとえば線の曲直・上下、音楽のリズムの前進・抑止・緊張・弛緩は、われわれの内面的な運動の投影であるとされる。ところで、このような通常の自己客観化(「統覚的感情移入」)においては自我の部分的な活動様式のみが投入されるのに対して、「人間の感性的現出のうちへの感情移入」としての他我統覚においては、「感情移入されるものはそのあらゆる活動様式を含む自我の全体であって、たんにその感情だけではない」<sup>20)</sup>。この「自我の全体」の感情移入の過程について、リップスは次のように述べている。

この感性的現出、つまりわたしが事後的に他我の生の表出あるいは他我の感性的現出の構成要素と

呼ぶところの外界の出来事を、わたしが精神的に把握する際には、自我のうちに働く特殊な本能<sup>(21)</sup>によって自我の過去の経験から、まず自我のある活動様式の表象が、すなわち第三者に対して同じような仕方で自己を表出しあるいは感性的に現出するような自我の活動様式の表象が、自我のうちに呼び起こされる。その場合しかも、周知のようにその源泉からしてたんなる想起表象にすぎないこの表象は、そのうちで表象されたものが自我によって把握された感性的なものと直接的な統一を形成するという仕方で自我のうちに呼び起こされる。言いかえれば、そのうちで表象されたものが精神の眼によってその感性的なものの中に見られ、現実的にそのうちに存在するとみなされるという仕方、自我のうちに呼び起こされるのである<sup>(22)</sup>。

このように、他我統覚として働く本来の(あるいは狭義の)感情移入は、「他者の」身体的な自己表出の知覚を機縁として自我のうちに喚起される過去の「自我・体験」の表象を、その身体的表出に直接に投入することによって、それを他我の身体的な自己表出として了解することである。要するに、リップスの感情移入論にあつては、他我統覚は自我の過去方向における「自我・体験」の直接的な了解の可能性にその基礎をもっているのであつて、その意味で、感情移入されたものはわたしの第二の自我としてのかぎりにおける他我でしかないのである。

では、こうしたわたしの自己をまさに他我たらしめているものは何であろうか。——この問題は、リップスにおいては、わたしの自己客観化によって構成された他我の「現実性」(Wirklichkeit)の認識の問

題として位置づけられている。感情移入された対象は、当然のことながらつねに「客観的に現実的なもの」であるとはかぎらないのであつて、実際には、他我の感性的現出の経過的進行と自我の感情移入とはたえず「衝突」と「矛盾」とにさらされているのであり、したがって自我の感情移入は、とくに他我統覚においては、より調和的な連関へ向けて不断の「修正」を迫られているわけである。ところが、リップスによれば、「こうした感情もまたたたび感情移入にもとづく<sup>(23)</sup>」のである。というのも、「自我の存在は自我がみずからを体験することにおいて成り立つ」という自我に特異な存在の仕方、ならびにそれの自己客観化としての感情移入によらないでは、もはや「現実的なもの」をも含めていっさいの対象が成立不可能であるからである。したがってそこから次のような帰結が導き出されることになる。

他の心的個体を構成するものは感情移入の働きである。したがって、他の心的個体は自我によって自我の外部に創造されたものである。他我の内面は自我の内面から採られたものである。他の個体もしくは他我は、自我自身の、あるいは自我が他我の身体的現出の感性的知覚を機縁としてみずからのうちで体験するものの、まさにこの感性的現出への投影、反映、投射の結果であり、自我の一種独特の二重化像なのである(das fremde Individuum oder Ich ist das Ergebnis einer Projektion, Spiegelung, Hineinstrahlung meines Selbst, oder dessen, was ich aus Anlaß der sinnlichen Wahrnehmung einer fremden körperlichen Erscheinung in mir erlebe, in eben diese sinnliche Erscheinung, eine eigentümliche Art der Verdoppelung meiner.)<sup>(24)</sup>。

こうして結局のところ、リップスのいう感情移入は、「ある特殊な本能」にもとづく自己二重化作用として、第二の自我の構成ではありえても他我の超越論的構成とはなりえていない。ちょうどフッサールにおいて、「wie wenn ich dort wäre」という、自己固有性を超出してゆく意識(であるはずのもの)が自己固有性の内部での現前化に解体できたように、リップスの他我統覚論においても、自我の自己二重化の産物としての第二の自我をまさに他の(trend)自我たらしめるような構成機能は感情移入のうちには見当たらない。フッサールにおいてもリップスにおいても、自我との相称性における他我の構成という問題呈示とは裏腹に、その分析は、他我を自我の自己変換ないしは自己二重化の産物に還元する方向で、言いかえれば他者の他者性(異他性)(Fremdheit)を自我の自己固有な存在(Eigenwesen)の一契機へと解消する方向で、自己移入論として進められる。フッサール、リップス両者の自己移入論としての他我構成論は、なるほど意図ならびに分析上の細部にわたる相違は認められるにしても、ことその問題構成に関するかぎりは、(1)自我にとって自己自身がまず自己固有性において絶対的に与えられている、(2)他我はこうした自己固有性という様態における自我の対象化的能作の志向的相関者(自己移入という措定的意識の対象)として説明されうるとする、共通の視座に立っている。あるいは、このような視座が、両者の思想体系上の要請にしたがって他我構成論にあつては自明的に前提とされ、その分析の全過程を規定している。したがってわれわれは、このような視座の吟味を通じて、逆に両者の思想体系の基本的視座の問題点をチェックすることができるであろう。われわれはこうした観点からふたたび、『デカル

ト的省察』におけるフッサールの他我構成論の手續きのさらなる検討に入っていこうとおもう。

『デカルト的省察』第五省察の中心課題は、複数主観の志向的共同化としての客観的世界の構成を、他我経験の志向的解明によつて基礎づけるということにあつた。したがって、他我経験の志向的解明において問題とされる他我は、自我との等根源性における別の主観性——すなわち、自我と相称的な他の超越論的な主観性——という地位にあるものでなければならなかつた。それにもかかわらず他方で、『デカルト的省察』第五省察における他我構成論の結論は、超越論的主観性の領野においては他我は自我の自己二重化の産物である「わたしの自我の志向的変換態」としてのみ構成可能である、ということであつた。これは、まったくの矛盾というよりも——フッサール自身は、表面的にはこのように逆説的な事態を呈せざるをえないところに〈他者〉という事象のアポリア的性格が現われていると考えていた——、むしろフッサールが、自他の共在を自我のコギト的な志向的能作によつて構成された(konstituiert)事象として、さらにはまた他我経験を自我の自己経験によつて基底づけられた(fundiert)経験として、解釈していたということを物語っている。そしてこれこそ、「あらゆる種類の存在者は、実在的なものも観念的なものも、それ自身まさしく超越論的主観性の志向的能作の内部で構成された形成体として理解される」(二二八)とするフッサールの自我論の問題構成が、他我構成論において必然的に要請した構図なのである。しかしその当然の結果として、フッサールの提起した自他の等根源性の問題——フッサール現象学の脈絡ではとくに超越論的領野の多極性の問題——の根深さが覆い隠されてゆく

ことになる。

いま一度くりかえすことになるが、フッサールの他我構成論において他我が自我の志向的変様態に還元されざるをえなかったのは、他我を自己固有性という様態における自我の自己移入の対象として説明するという構図のためであった。しかし、自我にとってはまず自己自身が自己固有性という比類なき性格において特権的に与えられているというのは自明のことであろうか。次にまた、他我の存在は自我の対象化的Ⅱ主題化的な意識(コギト)の志向的相関者(対象)ということではたして汲みつくされているのであろうか。

## 〔2〕〈第一次性〉という概念の検討

フッサールがその他我構成論において問題にした他我意識は、自我がみずからの第一次性(Ⅱ自己固有性)領域を異他的なもの——「自我にとって」元来最初の異他的なるもの(わたしに非ざる最初のもの)は他我である」(13)——へと向けて超出するような意識であった。このような意識は、自我顕在性における対象化的Ⅱ主題化的な意識(das vergegenständlichende thematisierende Bewußtsein)、つまりはコギトである。しかし、他我をコギト的な意識の対象とみなすかぎりには他我Ⅱ自我の変様態という帰結が免れえないことが確認されたいま、しかもあくまで事実レヴェルでの自他の等根源性という事態を承認しようとするならば、われわれは他我と自我についてのわれわれの原初的な意識を次のようなものとして規定しなおすよりはかないようにおもわれる。すなわち、他我は、コギトに対してその主題ないし

は志向的对象として立ち現われうるものではないが、しかもつねに非主題的に、ともに意識されているものであり、したがって他者についての原初的な意識は、すでに先コギト的な構成機能のレヴェルで自己意識と相関的に発生しているものである、ということである。しかしさらに、そのように他我についての主題化的・コギト的意識にはそれについての非主題的共意識が事象的に先行すると解するならば、他者についての原初的意識の解明は、もはや先所与的なものの受動的発生にもとづくコギト的・能動的発生のレヴェルにおける問題ではなく、自我の対象化的能作に対してはあらかじめ確立されているものとして《受動的先構成》(passive Vorkonstitution)のレヴェルでの問題へと変換されねばならないことになるであろう。フッサールは、他我をコギト的な意識の志向的相関者(cogitatum)として位置づける以上、他我構成論は自我の他我経験の静態的分析だけで事足りるとはつきり述べており、したがって客観的世界の構成に関しては、自己固有領域の内部における先所与的な第一次的世界の構成の発生的分析(すなわち「超越論的感性論」)の上に他我経験の静態的分析(自己移入)論を層位化する、という構図を呈示している。しかし、はたしてこうした構図は維持されうるであろうか。

われわれはいまや、フッサールの〈第一次性〉(Primordialität)という概念、ならびに〈第一次的還元〉(die primordiale Reduktion)という操作の検討を不可避免的に迫られているのである。『デカルト的省察』では明らかに、〈第一次性〉と〈自己固有性〉(Eigenheit)とは同位概念であった。しかし、他者についての原初的意識を先コギト的な受動的先構成のレヴェルにおいて問題にし、しかもそれを自己意識と相関的に共発生するものとして問題にしようとしているいま、こうした受動的先構成の主観はもはや

《自己固有性》によっては性格づけられなくなり、《第一次性》と《自己固有性》との同一視がいったん棚上げにされねばならなくなっているのである。そこで以下われわれは、《第一次性》概念と《第一次的還元》操作との検討を、現象学の中軸である還元理論との連関で、すなわち、事象の入り組んだ《基底づけ》構造——この構造は「到達されたいかなる《根底》もふたたびその根底を指示し、開かれたいかなる地平も新たな地平を呼び起こす」(Wittgenstein)とフッサールをして嘆息させたのだが——が要求する幾重もの還元操作の組み立てとの連関で、推し進めてみる。

そもそもイデア的対象性一般は《流れ》としての意識生の内部においていかに可能であるかという問題は、対象の意味の《いま》における無限反復可能性の問題として、現在の他の現在との関係の問題を含んでいるとともに、対象の意味の間主観的普遍性(客観性)の問題として、自我の他の自我との関係の問題をも含んでいる。前者においては、流れる現在がいかにして流れを貫く自己同一性として遍現的(allegenwärtig)でありうるかという観点から、過去・未来という時間的地平における現前化意識が問題となるのに対して、後者においては、自我の多極化へ向けての共現在の空間的地平における現前化意識が問題となる。その意味で、自我の過去への志向(想起)と他我への志向とは、ともに自己現在(Selbstgegenwart)を超越してゆくこととして、たしかにアナログ的な面をもつ。<sup>(26)</sup>ところが他方ではまた、このような二つの志向はその超越の方向によって、すなわち《取り消し不可能性》(Unwiederufflichkeit)と《架橋不可能性》(Unüberbrückbarkeit)という超越性の性格上の差異によって、あくまで相互に還元不可能なものとして区別されねばならない。

ところでフッサールによれば、他者経験は、他の自我という本源的な自己所与性においては与えられないものへ向けての自我の「間接的志向性」として、自我の直接的な(すなわち自己固有性における)自己経験という原経験を遮示しており、したがって分析の過程では、こうした自我の自己経験の解明が他者経験の解明に先行しなければならない。この点は、たとえば自己経験におけるわたしの自我が《他者の他者》として他者経験によって逆照明されるという面をもっていることの指摘や、自我の自己固有領域への第一次的還元がたんに方法的措置にすぎないことの慎重な確認<sup>(29)</sup>から明らかであろう。自己固有性あるいは《私性》(Ichheit, moiété)が、他者性と相互規定的なものとして、人称の規定以前の自我の本源的現在性における《自己性》(Selbstheit, ipseité)から区別<sup>(30)</sup>されるべきであるという視点は、フッサールの叙述にもはっきりと見てとれるのである。フッサールの他我構成論に対しては、たとえば、他我の志向的能作の遮蔽によって画定される自我の自己固有領域への還元操作は、他に非ざるものとしてのその自己規定においてすでに他我の存在を暗黙のうちに前提しているという批判があるが、これはやや不正確で、フッサールにおいては、こうした自他の相互規定的關係を正確に捉えるためにこそとりあえずその方法的措置として第一次的還元がおこなわれたのであった。しかし実際の彼の分析においては、この措置の遂行においてすでに暗黙のうちに前提されていた自他の相互規定的關係が、最終的に取り戻されていない。まさにそこに問題があるのである。フッサールはわれわれの自然的世界経験を次のように描述している。たとえば、「わたしは世界を、わたしのいわば私秘的な(Privat)綜合形成体としてではなくて、わたしに異他的な世界として経験する、すなわち、間主観的な世界、あらゆるひとに

対して存在しだれもがその諸対象のうちで近づきうる世界として経験する」(123)。あるいは、「構成的経験としての世界経験が意味するところは、たんにわたしのまったく私秘的な経験ではなくて、むしろ共同経験である」(FTL 209)。自然的経験の記述においてははつきりとこのように性格づけられている世界経験の間主観的構造が、第一次的還元から出発するフッサールの志向的分析においてはなぜ証示されえないのか、これこそわれわれが追究すべき問題なのである。

第一次的還元は超越論的経験構造の基底層への還元として、意味発生の「原地盤」(Urboden)である「端的な経験」(判断の基体を与える感性的経験)への還帰を意味しているが、これははたして自己固有領域への還元と相重なるものなのかどうか。(第一次性)と(自己固有性)とは同位概念なのかどうか。自己固有領域を超出してゆく志向性——〈自己移入〉論の主題事象——は、自己固有領域内部の第一次的志向性——「超越論的感性論」の主題事象——によって基底づけられうるものなのかどうか。われわれはここで、フッサールの一九二〇年代以降の諸著作における還元操作のかなり錯綜した関係を考慮に入れる必要がある。

現象学的還元による本源的体验への還帰が同時に事象の基底づけ構造のより根底的なものへ向けての下降と相即する点で、事象を何へと還元するかという問題は、現象学的反省の帰趨を決定するものであり、したがってフッサールは「現象学的還元現象学」(1926)の必要を説いているほどである。後年、フッサールはみずからの現象学的反省の展開を振り返って、『イデー』(一九二三年)における「デカルト的方途」(現象学的エポケーを介して一息に〈純粹意識〉へと還帰する操作)の性急さを指摘している

が、このことは、自然的態度にみられる「素朴さ」の克服が一定の段階的手続きを要求していることへの反省、すなわち、一九二〇年代以降の〈生活世界〉論ならびに〈発生的分析〉論の提起と深い関連をもっている。

周知のように『経験と判断』(ラントグレーベによって編集された一九一九・一九二〇年の草稿)、『形式的論理学と超越論的論理学』(一九二九年)、『ヨーロッパ諸科学の危機と超越論的現象学』(一九三六年)(以下『危機』と略記)においては、現象学的還元は次のような二段階の操作として呈示されている。第一段階は、「理念化」(Idealisierung、すなわち、前述語的経験に含まれる前論理的ア・プリオリの数量化的合理化)によって成立する理念的形成体——「理念の衣」(Ideenkleid)——としての客観的・科学的世界に關して、まずその妥当性を停止させ、それを、そうした理念的形成体の「隠れた意味基底」である生活世界(Lebenswelt)——内世界的な人間主観性になじまれたものとしてあらかじめ与えられている先科学的・日常的経験の世界——へと還元する措置である。第二段階は、自明のものとしてわれわれにあらかじめ与えられているこの生活世界のア・プリオリ——「生活世界の存在論」の主題事象——を「手引き」ないしは「指標」として、言いかえると生活世界がわれわれにあらかじめ与えられているその与えられ方の分析を通じて、生活世界の「構成的根源」である先世界的な超越論的主観性へと還帰する措置である。そしてとくに後者の措置は、静態的な対象構成(「能動的発生」)のうちに歴史的に沈澱し、隠れた仕方でそれと共働しているより根源的な潜在的志向性を開示してゆく発生的な分析過程として、「意味発生の遡源的露呈」とか「志向的含蓄の露呈」などと呼ばれている。ところで、こうした二段階



の還元理論は、件の間主観性が『デカルト的省察』とは違った方向から照射される可能性を示唆している。というのは、あらゆる意味構成の原地盤としての生活世界的経験の發生的分析のうちに、まさに他者経験の思考的分析が組み入れられることがここにおいて告知されているからである。

それに対して『デカルト的省察』では、一方ではすでに第四省察で、「受動的発生」の分析が超越論的自我の現象学的自己解明の根本課題の一つとして呈示されているにもかかわらず、他方で第五省察においては、「自己固有性」という規定をもなった「第一次的自我」としての超越論的主観性から出発するがゆえに、そこではより徹底化された「デカルト的方途」が採用されていると言ってよい。そしてそのかぎりでは、他我は、受動的意味発生の過程を経た「すでに（発育した）主観性」(TILS21)の志向的能作(コギト)の対象的相関者としか論じることができない、という事情がある。つまり、他者志向が自我に異他的なものへ向かっての自我の主題化的な志向と解され、したがってそれに関しては静態的分析だけで事足りるとされるのである。

しかし事態はもう少し複雑である。というのは、『デカルト的省察』における間主観性論は実は生活世界の問題を閑却したまま推し進められているのではなく、むしろ逆に、すでに間主観的な妥当性をもってあらかじめ与えられている生活世界の構成問題に基礎を与えることを主眼としているとおもわれるからである。『デカルト的省察』第五省察で、第一次的還元をもつてはじまる他我構成論によって複数次主観の志向的共同性を基礎づけたあと、生活世界がこうした間主観的共同性の高次の段階の構成所産として(われわれのいう)D・bの段階ではじめて問題にされるのも、いま述べたような事情による。とこ

ろがそうになると、こんどは、この間主観的な日常生活世界の底層である間主観的自然(D・aの段階)こそが、二段階的還元理論でいわれる意味発生の原地盤としての生活世界の、その底層である感性的自然と当然重なりあうようにおもわれるのであるが、しかし実際には、『デカルト的省察』において受動的發生的分析論の主題であるとされる超越論的感性論ははつきりと第一次の世界(とくにその底層である第一次的自然)に定位されており、したがってこうした「自己固有性」の内部の第一次的自然こそが、發生的分析論でいうところの生活世界の底層としての感性的自然に相当するのである。これを二段階の還元を説く先の三著作について見ても、そこでは他我構成論が超越論的感性論のうちに組み入れられる可能性が示唆されながらも、実際には依然として、最初の還元によって析出された生活世界の底層である「単純な自然」——『デカルト的省察』でも第一次的自然はこう呼ばれていた——が「自己固有性」という特性の下に取り出され(そのためにやはり「主題的判断中止」が行使されている)、それが第二段階の構成的に機能している超越論的主観性への遡源の「手引き」となるという構図が支配しているのである。そしてそこからまた、これらの著作で指示されている分析の方向では、他者統覚の媒介としての物体性のレヴェルがまさに「自己固有性」という性格において規定されるがゆえに、その他我構成論は(『デカルト的省察』と同様)他我を自我の変様態とするような帰結を導出するにちがいないことは、見やすいところである。

このことを裏書きするかのように、〈第一次性〉という概念の位置づけを主題とする一九三〇年の草稿でも、次のように述べられている。

わたしの超越論的な生の全体を通して、こうした生のうちに含まれる世界の多様な所与様式においてまさに同じ一つの世界としてわたしによってこれまで思念されてきたし、いまでも思念され、おそらくは将来もそのようなものでありつづけるであろう世界は、基底となる段階ないしは層では、普遍的で間主観的な経験世界である。ところが「わたしに対して具体的に」妥当している世界の「根底にある」このような層それ自体は、そこからさらにわたし自身の「わたしの固有の」普遍的経験に属するもののうちに基底づけられている。こうしてわれわれは、思念されたわたしの世界、つまりわたしの経験世界、あるいはわたしの現在、過去、未来の諸々の知覚の世界とでも言えるような世界へと、連れ戻されるのである。

(XV 119f.)

つまりここでは、科学的世界の「地盤」として超越論的に解釈されていたはずの生活世界が、ふたたび自然的態度の相関項である「自然的世界」としての間主観的経験世界へと後退し、さらにそこから「わたしに固有の知覚世界」への遡源の必要が説かれているのである。<sup>(35)</sup> しかも同じ草稿の別の箇所では、「他の人間は知覚的実在者であって、知覚世界には属するが第一次的領域には属していない」(XV 126)と書かれているところから察すれば、意味構成において第一次的であるとは、自己固有的であるということとまったく同義であると解しても差し支えないことになる。「わたしに対して存在している世界の存在妥当は、存在のうえでは、わたしの存在のうちに基底づけられている」(XV 127)と明言されている

ように、フッサールでは、「わたしの超越論的自己存在」(mein transzendentes Selbstsein)の明証があらゆる他の明証の基礎となるのである。フッサールの他我構成論における自我の自己移入という構図、したがってまた自我にはまず自己自身が「自己固有性」という特権的性格において直接に与えられているという前提は、このようにまことに根深い。そしてこうした前提のうに立脚している問題構制が、ときとしてそれを裏切りさえするフッサールの徹底して事象に即した分析と絡まりつつ、全体としては深刻な矛盾を内蔵したまま呈示される格好になっている。

しかし、ふたたび問う。——超越論的感性論の上に「自己移入」論としての他我構成論を層位化するという、フッサールの呈示した客観的世界の構成論の構図は、はたして事象に即していると言えるかどうか。言いかえると、第一次的「自己固有な自我志向性とその内在的超越としての第一次的自然」(もっぱらわたしの感性のみによる形成体<sup>(36)</sup>)は、他者へと向かう志向性を発動させる以前に、すでに完結した一つの体系として可能なかどうか。

感性的経験への遡行は、それがいつさいの判断の究極的基体を与えるものであるかぎりにおいては、たしかに事象的必然性を有するとしても、同時にそれを「自己固有性」という規定の下で把握するのは、あくまで一種の抽象的な方法的措置である。しかもこうした自己固有領域への主題的な限定操作は、他我を志向の対象性として考えるかぎりには、したがってまた客観性(間主観的普遍性)の基底である異他性の構成においてまずは自己固有領域を超出するような意識が問題とされるかぎりでは、それなりに必然的な措置なのである。そこからまた、二段階の還元操作を説く著作ではほとんど触れられることがなく

きわめて位置づけのむずかしい第一次の世界も、『デカルト的省察』では方法的に、あるいは想像のうえで、わたしだけに対するものとして想定された生活世界にはかならない、ととりあえず解釈できることにもなる。しかしそれに続く実際の具体的分析では、すでにわれわれが確認したように、こうした暫定的な方法上の措置によって排除された(自我との相互規定的な関係における)他我が正確に取り戻されていない。つまり、他我がコギト的な意識の志向的相關者として、第一には自我の変様態という資格で、第二には「世界化」された他の「人格的自我」として、あくまで自我の志向性のうちで構成されるだけに終わり、その結果、ともに構成的に機能している他の主観性と自我主観性との先世界的・超越論的共在という次元がかえって覆い隠されてしまうことになっている。ところがフッサールが他我構成論への移行に際して呈示していた問題は、まさにこの複数の主観性の先世界的・超越論的共在、あるいは超越論的領野の多極性の志向的解明だったのである。

このように『デカルト的省察』第五省察では、複数主観性の志向的共同態を構成する超越論的自我の志向性の露呈が問題なのか、それとも、こうした志向的共同態が自我にとって還元できない究極の超越論的事実であること——言いかえれば、超越論的主観性は間主観性としてのみ構成的に機能すること——の露呈が問題なのか、その点が曖昧なのである。したがって、自我の普遍的発生において他我経験が帰属する位相が不確定なまま放置されているわけである。このような曖昧さは、第五省察において、他我構成論では静態的分析だけが問題となると言われながらも、実際の分析には本来発生的分析で使用するべき《連合》(Assoziation)という受動性現象の概念が導入される、という矛盾した事態となつて

現われている。まさにI・ケルンが指摘しているように、「第五省察の思想の進行全体は明らかに二義的である、すなわち、超越論的他者の反省的II哲学的な基底づけ(根拠づけ)や自己のモナドと他のモナドとの超越論的關係が問題であるのか、それとも《自然的》で《世界的》な自己移入の基底づけ(動機づけ)の構成的分析が問題であるのか、という意味で二義的である」<sup>(37)</sup>、と言わなければならないのである。

もともとフッサール自身もこうした難点はある程度自覚していたのであって、『デカルト的省察』以後、彼は《第一次性》概念と《自己固有性》概念との同位化を部分的には廃棄する方向で思索を進めてゆき、それが最晩年の『危機』書では、間主観性に関する問題設定の再編成となって現われるのである。

## 2 他者と時間

### (1) 他者から時間へ——『危機』における《間主観性》問題の再編制

「〔晩年の〕フッサールは、諸主観の内世界的多数性を単純に超越論的領野に移し入れるという構図に含まれる困難を見ていた」のであって、そこから、「根源的自我、すなわち、第一次的主観性と他のモナドの超越論的主観性との区別に先だつ根源的主観性」へとさらに還帰することによって「超越論的なものの次元から複数を引き出そうとしている」、とE・フィンクは指摘している<sup>(38)</sup>。『デカルト的省察』に見られる《自己移入》論というかたちでの間主観性論では、超越論的主観性としての自我が自己を共

同化してゆくプロセスのなかに他我構成が位置づけられており、そこではあたかも他なるものの経験に先行して自我の内在的な自己経験が可能であるかのような議論の仕組みになっていた。しかし、『超越論的主観性』という概念によって問題となるのは、構成する自我と、ともに構成するものとして構成された他の自我との共同態ではなく、あくまで超越論的な次元とともに構成的に機能するものとしての自他の共同態であったはずである。超越論的領野の多極性、すなわち、〈自己〉あるいは〈他者〉を主題的に構成するときには、すらすらにその構成の働きを交差させているような複数の超越論的主観性の機能的共同性というあり方が、問われねばならなかったはずである。この問題が、『危機』においてはたしかに、問題としては明確に呈示される。『危機』での議論——この著作はかならずしも他我不いしは間主観性の問題を軸として構成されているわけではないが——は、次のような二段階で展開される。(1)超越論的主観性の複数性についての原初的意識が意識の対象構成的な機能のなかで占める位相の確認、(2)複数の超越論的主観性の同時的共在の意識を可能にしている条件への遡行的な問い。

『危機』におけるフッサールは、前節で述べた例の二段階の還元論を呈示したあとで、「判断中止を究極的に機能しつつある絶対的に唯一的な自我(das absolut einzige letztlich fungierende ego)へと還元することによって、われわれが最初に行使した判断中止を原理的に訂正すること」(第五五節の標題)を説くにいたるが、こうした還元操作の多重化のうちに、間主観性論の構図を変更しなければならない事情が読みとれる。『危機』では、生活世界から世界をあらかじめ与える超越論的主観性への還帰の過程(つまり、還元第二段階)に、自我の自己固有領域への第一次的還元をもちや介在させてはおらず、した

がって第一次的世界の構成というレベルの上に第一次的自我の自己二重化としての自己移入の作用を層位化するという方策は打ちだされていない。逆に、ego-cogitatio-cogitatumという構造をもつ超越論的主観性としての自我が、実は、「間主観性においてのみそれが現にあるところのもの、すなわち構成的に機能する自我である」(VI 175)という見解が正面に出てきている。これは、言いかえれば、世界をあらかじめ与える超越論的主観性はそれ自身超越論的間主観性であるということであって、そこから当然、『デカルト的省察』では自己固有領域内の完結した作用とみなされていた第一次的自然の構成が、実は、すでに他者を経由した間主観的な構成であったということになる。つまるところ、ここにおいて、超越論的感性論の上に自己移入論を層位化するという『デカルト的省察』の手続きがはっきりと放棄されたと見てよい。

この点をいまい少し丹念に跡づけておくと、フッサールが『デカルト的省察』で提示していたいわゆる〈自己移入〉論は、他者を他者として主題的に構成する志向性を分析するという構図になっていたために、他者は自我の自己二重化的な意識の対象的相関者、つまり自我の分身(『自己変様態』として構成された存在へと還元され、それゆえそのような他者との機能的な共働はあくまで自己自身を疑似共同化した「わたしという」超越論的主観性の内部での出来事にすぎないことになったのであった。言いかえると、自我と等根源的な共同主観(Mitsubjekt)、あるいは端的に〈他者〉へと向けて自己の固有領域を外出する意識の分析たりえていないのであった。K・ヘルトは、これに対して、「フッサールは、ともに機能するものの非主題的把握を、その主題的把握のうちに基底づけなければならないと思いこんでい

た」<sup>39</sup>が、事態は逆でないかとして、次のように述べている。

フッサールもそう考えていたように、自我にとって最初に異他的なものとしての共同主観についての主題的な意識が、共通の世界についての意識を基底づけているのではなく、その逆である。つまり、わたしの世界とその世界のうちで与えられているものが、非主題的にともに機能している他者によってともに把握されているという事態の附帯的現示が、こうした他者の主題的で統覚的な把握の基礎をなしているのである。<sup>40</sup>

ここでヘルトが指摘しているように、フッサールの超越論的間主観性論をその問題構制にしたがって追求するかぎり、『デカルト的省察』のなかで定式化された「他者経験における主題性と非主題性の基底づけ関係」は「逆転」されねばならない。つまり、他者経験の問題は、まずは他者についての主題的な意識としてではなく、それに先行していつもすでに働きだしている共同主観の非主題的・受動的な共意識の解明として、言いかえれば、わたしが経験しているこの世界がいつもともに機能している他者によってともに把握されているという、経験の間主観的地平の構成的分析として展開されねばならない。

さて、こうした間主観的地平そのものの構成は、フッサールも『危機』で示唆しているように(Σ 175)、「複数自我極の同時性」の構成にはかならず、したがって究極的には「同時性という時間化」に根拠をもつとされる。他者構成の問題がこのように時間性の形式的発生の問題へと関係づけられるのは、

自我の究極的な存在様態が最終的には《生き生きした現在》として捉えられるからである。一九三一年に書かれたフッサールの次の文章は、こうしたモチーフをよく表わしている。

他の生き生きした現在の存在としての他者の存在は、わたしの現在に関係づけられている。他者の共同存在は、わたしの生き生きした自己現前化のうちでわたしから切り離すことができないものである。そして、他者のこうした共同現在が世界というものの現在を基底づけており、さらに後者が、世界における共存(空間)と時間的な継起をも含みこんだすべての世界時間性のもつ意味の前提となっているのである。(XV 211)

また、非主題的にともに機能するものとしての他者の共同存在が、時間化された現在ではなく、あくまで時間化する現在としての《共同現在》のなかで問われねばならないことについては、ヴァルデンフェルスが次のように述べている。

共同作用のなかのわれわれの諸行為の交錯は、共同の生を背景としながら、共同の時間野へと広がっているある共同の時間化の核を形づくっている。しかし、それはさしあたり、あるひとが他のひととの経験野に時間的対象として現われることを意味するのではなく、また反省的時間化のなかで恒常的なわれわれ・主観が構成されていることを意味するのではなく、むしろわれわれが「ある時間

的共同体」、「共同現在」のなかで生きていることを意味しているのである。<sup>(11)</sup>

ところがこうした〈共同現在〉への問い、すなわち「同時性としての時間化」の問題は、フッサールの分析のなかでふたたび奇妙な屈折を強いられる。つまりここでもフッサールは、次に見るように、超越論的自我の時間的自己構成における自我の自己複数化に、自我の超越論的な人称変化の可能性の根拠を見ようとする。自我の自己複数化は、たえず流れ去ってゆく自己を「取り集める」自己共同化(Selbstvergemeinschaftung)の働きであるとも言われるが、たとえこの場合の自己が、他者との関係のなかで規定される人称的な存在としての〈わたし〉では未だなく、あくまで先時間的・匿名的なものとしての自我の究極的な存在様態を意味しているにすぎないとしても、そこにすでに、自己固有なものから他なるものへという道、つまり、自己異他化を(現在がたえず非現在化してゆく過程での)自己の多重化のうちに基底づけようとする方策がうごめきはじめているのを見てとるのは、それほど困難なことではないだろう。ちょうど「デカルト的省察」で複数の主観性の超越論的共在という問題設定が、こうした共在の自我による構成という事態に、つまり他者を自我の変様態とみなす見解に収束させられてしまったように、「危機」でもまた、フッサールの自己解釈はこの問題設定を覆い隠す方向で議論を運ぶのである。実際、フッサールは「危機」の立場からする他者構成論を次のように素描している。

しかし、ただちに超越論的間主観性のうちに躍入し、わたしの判断中止の自我としての根源的自我、その唯一性と人格的人称変化不可能性をけっして失うことのない根源的自我を飛び越してしまうという、この方法的手続きは逆であった。根源的自我がそれ自体として超越論的に人称変化しうる——しかしそれは、根源的自我に固有なある特別の構成的能作によってであるが——ということ、したがって、根源的自我が自己から出発し、自己のうちに超越論的間主観性を構成し、しかもたんに〔根源的自我によって〕拔擢されているにすぎない成員として、すなわち超越論的他者の自我として、自己をこの間主観性のうちに数え入れるということは、上述したことで矛盾するようであるが、それは外見上のことでしかない。このことを真に教えるのは、判断中止の内部における哲学的自己解明である。このような自己解明は次のことを、すなわち、つねに唯一的な自我が自己のうちに経過しているその本源的な構成的生のうちで、どのようにして最初の対象領域、いわゆる「第一次的」領域を構成するのか、そしてまた、自我がそこから出発し動機づけられた仕方、どのようにして、自己自身および自己の第一次性の志向的変様態に、「他者知覚」という名目、つまり他者、わたし自身と同じく彼自身にとっての自我としての他者の知覚という名目のもとで存在妥当性を与えるようなある構成的能作を遂行するのか、ということを示すことができる。このことは、想起の超越論的解明から出発して次のことを理解していれば、それと類比的に理解されよう。つまり、想起されたもの、過ぎ去ったもの(これは過ぎ去った現在という存在意味をもっている)には、その過ぎ去った現在の過ぎ去った自我もまた属しているが、他方、真の本源的自我は、現前している事象領野として現出しているものを超えて想起もまた現在の体験としてそれに属しているところの、目

下の現在の自我なのである。したがって現在の自我は、自己自身の変移様態を(過ぎ去ったという様態において)存在するものとして構成するある能作を遂行しているのである。流れつつ恒常的に現前している現在の自我が、いかにして自己時間化のうちで「みずからの」過去性を貫いて持続するものとして自己を構成しているか、ということがここから追跡されうる。それと同様に、持続している第一次的領域のそれ自身持続している自我であるところの現在の自我が、自己のうちに他我を他我として構成するのである。いわば脱現在化(Ent-Gegenwärtigung)——想起——による自己時間化が、わたしの異他化(Ent-Fremdung)——より高次の段階の脱現在化としての自己移入、すなわちわたしの根源的現在(Urpräsenz)の、たんに現前化されているにすぎないある根源的現在への移入——のうちにその類比体をもつのである。こうしてわたしのうちで「他の」自我が、共現在的(kompräsent)なものとして、しかも明らかに「感性的な」知覚による確証とはまったく異なるが、それなりの明証的な確証様式をともなつて、存在妥当性を得ることになる。

(VI 188f.)

一見して明らかのように、ここでは、他我統覚を想起による反省的自己統覚になぞらえつつ、それを自己固有性における自我の存在様態の自己移入として説明するという、『デカルト的省察』の方途がそっくりそのまま持ち越されている。「主観性は、間主観性においてのみそれが現にあるところのもの、すなわち構成的に機能する自我である」という視点が、暫定的視点にすぎないとして破棄されている。<sup>(12)</sup>他者および間主観性という問題をめぐるこうした視点の転換は、ではいったいどこにその動機を見いだ

したらよいのだろうか。

超越論的間主観性の地平の構成とは、最終的には「複数自我極の同時性」の構成にほかならず、それが主題として呈示されているかぎり、フッサールは『危機』で、間主観性問題に関しては、複数の超越論的主観性の先世界的な超越論的共在を問題にしていたと言つてよい。それゆえにこそ『危機』は、超越論的主観性はその構成の原場面においてすでに間主観的なものであり、したがってまた自我の世界化的自己統覚は他我統覚と同位的に生起するという視点をも受容しえたのであった。しかし、およそいかなる構成能作も、それ自身意識体験流における時間的統一として、その発動可能性は、作用遂行極としての自我極の同一性を前提としている。つまり、超越論的自我的時間的自己構成を前提としている。そしてそのような観点から、フッサールは、こうした超越論的自我的時間的自己構成における自我の自己複数化に、自我の超越論的人称変化可能性の根拠を見ようとする。『危機』で呈示されている他我構成論の手續きの『デカルト的省察』的な構図は、主観性の複数性(＝同時性)のまさにこのような根拠づけのうちに胚胎していたとおもわれる。右の引用文に見られた〈自己異他化〉を〈非現在化〉によって基底づけようとする方策が、まさにそれである。

フッサールは『デカルト的省察』のなかで(第五〇・五四節)、他者の存在を、わたしの自己の〈変移様態〉ないしは〈アナログン〉(類比体)として、いわば自己二重化的に構成する「類比化的統覚」の働きを分析していたが、『危機』では他者経験をめぐってもう一つの「アナロジー」について語る。いわゆる時間経験と他者経験とのアナロジー、右で引いた文章によれば、「脱現在化(Ent-Gegenwärtigung)

——想起——による自己時間化」と「わたしの異他化(Ent-Fremdung)——より高次の段階の脱現在化としての自己移入、すなわちわたしの根源的現在(Urpräsenz)の、たんに現前化されているにすぎないある根源的現在への移入——」とのアナロジーである。『デカルト的省察』では、他者を他者として経験するわたしの意識は、わたしに固有な経験領域を超えて、その外部にある存在へと向かう意識として、〈附帯的現示〉(Appräsentation)という概念で捉えられていた。〈附帯的現示〉とは、現前していないものを「ともに現前させる働き」として、「本来的な自己能与である現前態との絡みあいにおいて」のみ機能するような準現前化(Vergegenwärtigung)の働きをいう。この準現前化は、『デカルト的省察』では、わたしの目のまえにある「わたしの身体に類似した」身体(＝物体)の知覚に連動するかたちで働きだすとされたのだが(つまりそこでは、対象的な事物の経験に見いだされる現前と非現前の機能的な共同とのアナロジーが問題とされていた)、『危機』では、過ぎ去ったものの想起と直接的な現前へともたらずこのできない他者の存在の経験とが、ともにこの現前しないものの準現前化の働きによって成り立っていることから、他者経験を経験そのものの時間性に関係づけ、両者の共軌的な関係を照射することが課題として提示されているわけである。そしてそのうえで、「わたしのうちで〈他の〉自我が、共現在のなものとして、しかも明らかに〈感性的な〉知覚による確証とはまったく異なるが、それなりの明証的な確証様式をもって、存在妥当性を手に入れる」その仕方が問われるという段取りになっている。さてその場合の時間概念であるが、『生き生きした現在』は、「立ちどまりつつ流れる現在」(stehend-verströmende Gegenwart)として、現在が〈いま〉という形式において恒常的に現在であり続けること

(Stehen, Verharren, Bleiben)と現在がたえず非現在へと流れ去る(と)(Strömen, Entgleiten)との原初的統一あるいは両義性である。フッサールの言葉で引用すれば、「時間化の根源の様態は〈現在態〉であり、〈現在〉という様態において居合わせることである。時間化の根源的段階は、超越論的自我の自己現在態と自己時間化である。この過程の〈場所〉が〈生き生きした現在〉である」<sup>(13)</sup>。〈生き生きした現在〉は、流れることによってたえず自己を時間化しているものとして、それ自身は先時間的なものであり、しかもこの時間化は、「立ちどまる形式」としての唯一的で恒常的な〈いま〉の、流れ去る時間位置としての多くのそのつどの〈いま〉への自己複数化ないしは自己反復にはかならない。したがって、「立ちどまりつつ流れる現在」という両義的な自我の機能現在(Funktionsgegenwart)においてはまさにこうした唯一性と多数性、同一性と差異性とは相互補完的に生起していると見られる。

ところで、あらゆる対象構成は一つの時間化にはかならないとするならば、『生き生きした現在』としての自我の唯一的な機能現在の自己反復(唯一性の形式的反復、複数化、あるいは自己自身への反映)こそ、「あらゆる構成の根源的な場所」としていつさいの意味発生の「根源的な根拠」であるということになる。あらゆる対象構成の、したがってまた過去へ、あるいは他者へと向けて働く準現前化意識の可能性の条件は、まさにこの唯一的な機能現在の反復可能性のうちにあることになる。そして件の間主観的地平の構成について言えば、すでに確認したように、それは「複数の自我極の同時性」の構成であるから、最終的には「同時性という時間化」に根拠を置いていることになる。

しかし、他者の存在を時間性に関係づけるという方策がこのようなかたちをとるとき、そこには重大



な問題性が孕まれているように思われる。これまで見てきたように、フッサールの他我構成論は、最終的に、唯一的な自我の機能現在の自己反復に基づく自己複数性の構成にその根拠を置くという構造をもっているが、まさにそのことによって、フッサールが明らかにしようとした(世界を構成するプロセスを共同化する)複数の超越論的主観性の超越論的共在が、むしろ逆に覆い隠されてしまうのではないかということである。「デカルト的省察」では、絶対的に架橋不可能な他我の超越論的主観性のあいだの超越論的共在の構成という問題が、コギト的体験のレベルにおける他我経験の静態的分析の問題として改訂をほどこされ、世界化的自己統覚態における他我を自我の疑似二重化による自己変様態として了解するという仕方で解決が図られた。それと同じように、「危機」でも、なるほど複数の主観性の超越論的共在という事態が「複数自我極の同時性」の構成として超越論的間主観性という問題の根底に見据えられながらも、その根拠を唯一的自我の機能現在の自己反復に求めることによって、他我極を自己固有性における自我の自己移入の所産として説明するという構図を踏襲することになる。こうして、自我の世界構成ならびに世界化的統覚と共発生しているはずの、複数主観性の先世界的Ⅱ超越論的共在という事態が覆い隠されてゆく。つまり、このような自他の超越論的共在という事態は、もはや現象学的に還元不可能な〈超越論的原事実性〉(transzendente Urfaktizität)としてではなく、自己固有性という様態において純粹内在的に存在している絶対的に唯一的な自我によって構成された事態へと、その存在位格を相対化せざるをえなくなっているわけである。

『デカルト的省察』では、過去への方角における措定的現前化意識とは本来区別されるべき、異他性へ向けて自己固有性を超出してゆくような措定的現前化意識が、あくまで自己固有性の内部に位置づけられるべき措定的ならびに非措定的な現前化(すなわち、想起と想像)の機能共同に還元され、それが結局、他我を自我の自己移入の所産として自我の自己変様態へと帰着させる隠れた動機をなしていた。そしていままた『危機』では、唯一的自我の人称変化ないしは自己異他化は、唯一性の恒常的自己反復という、絶対的内在性(つまりは、自己固有性)の内部での自己関係としての自我の原初的自己統覚態(Ⅱ第一次的自我)の、自己二重化であると考えられている。そしてそのかぎりでは『危機』でも、他我意識に見いだされるべき第三の現前化はその固有の場所を認められず、さきのフッサールの素描に見られたように、措定的ではあるがあくまで自己固有性の内部の現前化である「想起」に基底づけられるという、そういう構造が露出している。要するに、他者構成の根拠が、異他性意識に先だつ(自我の)唯一的機能現在の過去方向における自己反復ないしは自己複数化に求められることそのことが、他者意識を自己固有性において存在している自我の自己二重化という働きの方から理解するという、あの〈自己移入〉論の構図を動機づけていたということである。

しかし、「複数の自我極の同時性」の構成根拠を、自己現在態における自我の唯一的な機能現在の自己反復可能性に求め、しかもこの自己反復を、自己異他化に先行する自己固有性(内在性)における唯一性の自己変様ないしは自己関係と規定することに、はたして問題はないであろうか。いやそもそも、もしこうした純粹に内在的な自己関係性である自己固有性という存在位相が、異他性へ向けての自己固有性の超出と同位的(あるいは相互補完的)にのみ発生するということになれば、超越論的主観性の超越論

的共在という事態は、コギトという対象化的な体験に先行する現象として、もはやコギトによっては回収不可能な〈原事実〉であると言ってもさしつかえなくなるのではないか。

## (2) 他なるものの時間

さしあたっての課題は、複数主観性の超越論的共在の時間様態を確定することである。それをわれわれは〈反省〉の問題からはじめる。

現象学的還元とは元来、体験による体験の把握としての反省の直接的な明証性(内在的知覚の十全性)に基づいて体験の絶対的存在性を確保し、いっさいの意味発生のある「純粹意識の領野」(超越論的〔自我の〕自己経験の領野)を開示する操作である。したがって反省は、自然的意識における「一般定立」を括弧に入れることによって、対象的な世界へと身を委ねたままそれ自身は忘却され匿名的に機能している志向性を露呈し、そこで機能している潜在的な自我を自我として命名するという、現象学の全過程を導く操作概念の一つであると言ってよい。こうした反省は、『イデー』では体験の「意識された体験」への自己変様として、『デカルト的省察』では「〔世界に〕素朴に関心をもつ自我」と「〔世界に〕関心をもたぬ傍観者としての現象学的自我」との「自我分裂」として性格づけられていたのだが、時間意識との関連で言うと、この反省は、反省に先だって自己忘却的に機能している匿名的な自我を、反省という「省察する」現象学的自我独自の作用の志向的相関者として顕在化するような意識として、『後からの覚認』(Nachgewahren)という時間的構造を有している。したがって先の『生き生きした現在』

に関する議論からするならば、反省はそれ自身まぎれもなく一つの時間化であり、だからまた反省において顕在化される自我はすでに時間化した自我でしかないことになる。

ところが自己現在態としての自我の機能現在、あらゆる構成の働きに恒常的に「ともに居合わせること」(Mitdabein)として、それ自身はいかなる反省によっても対象化されない先時間的なものである。あるいはむしろ逆に、「立ちどまること」と「流れること」との原初的統一としての『生き生きした現在』において「自己疎隔化」(Entfernung)と「架橋」(Überbrückung)とがすでに共発生していることが、あらゆる反省の可能性の制約となっていると言えることができる。そこで、反省に先だっているすでに機能している自我は、反省が一つの時間化であるかぎり、絶対に反省の主題ないしは対象とはなれないものであって、したがってそれは、あくまで反省によって自己忘却態から脱却してゆく内世界的な自我とは区別されねばならない。それは、あらゆる志向性の機能中枢として、その機能の発動(時間化)においてたえず自己を隠蔽するものであるかぎり、たんなる匿名性ではなく(絶対的な匿名性〔無名性〕<sup>(4)</sup>)として特徴づけられねばならないだろう。しかし、超越論的主観性とその根源的な存在様態において絶対的に匿名的であるという事実、時間化の根源の様態を、不断に形式的に自己を反復しつつある自己現在態とする時間論の主張と、はたしてうまく調和するであろうか。

あるものが「自己現前」(Selbst-da, Selbstgegenwart)という様態において与えられているという意識、すなわち「本源的な自己所与性」(originäre Selbstgegebenheit)の意識に根源的明証性の権利を与えることを「原理中の原理」とする現象学にとって、『生き生きした現在』の絶対的本源性こそあらゆる明証

の原点となるものである。フッサールもまた、「具体的な流れる現在、永続するものとしての、そしてまた流れゆく存続において内実を変容させつつしかも統一的に自己を与えるものとしてのこの内在的なものは、……存続するものとして、そしてまたあれこれの仕方のみずからを展開するものとして、絶対的な本源性において与えられている」(III46)と言っている。そうするとここから、機能現在の自己反復における自己自身との関係が、異他的なものを經由しない純粋な内在性ないしは直接性として(したがってまた自己固有性として)規定されることになるのは、見やすいことである。しかし、われわれがこれまで何度か触れてきたように、《生き生きした現在》のその「流れ」においては「自己疎隔化」(たえざる非現在化)と「架橋」(恒常的な〈いま〉性)、あるいは〈自己分裂〉と〈自己同一〉とが共発生している以上、機能現在の自己自身との関係を純粋な内在性として、言いかえれば「絶対的な近さ」(III56)や「無距離性」としては規定しえないのではないだろうか。こうした機能現在の時間化を、ただたんに自己固有性における自己反復ないしは自己複数化としてのみ規定するのは、一面的ではないだろうか。「流れる現在」が唯一的な機能現在の自己反復・自己複数化・自己反映、つまりは自己変様であるとするなら、「立ちどまる現在」は流れること(自己疎隔化)においてすでに発生している多数性においてのみ唯一的である、と言つてよいのではないだろうか。(したがってまた、人称的位格に関して言えば、自我の自己異他化が自我の自己変様に基底づけられているのではなくて、両者は等根源的にのみ発生するのではないか。)

われわれは「立ちどまりつつ流れる現在」という機能現在の両義的規定にもとづいて、少なくとも次のように言つてさしつかえないとおもう。つまり、《生き生きした現在》が、恒常的現在としての「立ちどまり性」と不断の非現在化としての「流れ」の原初的統一として、根源的に両義的なものであるかぎり、デリダも言っているように、「現在態の変様と呼ばれているものは、現在態に後からつけ加わるのではなく、ア・プリオリに現在態に亀裂を生じさせ、条件づけている」<sup>(46)</sup>、と。およそ自己をすでに非現在化していないようないかなる現在も存在せず、不在と同位的でないいかなる現在も存在しない。フッサールが「自己現在態」と名づけるものも、実は、自己複数化においてのみ自己同一的なもの、自己差異化(Selbstdifferenzierung)ないしは自己異他化(Entfremdung)においてのみ自己同一的なものとして、たえず自己を超えてゆくものなのである。

ところで、一方で「立ちどまりつつ流れる現在」としての《生き生きした現在》の根源的な両義性を見てとりながらも、他方でそれを唯一的なものとしての自己反復としてフッサールに解釈させたもの、それはいったい何であったのか。

「流れる現在」、つまり移行性(Übergängigkeit)としての現在は、ヘルトも指摘しているように、たえず「滑り落ちてゆくこと」と「つねに新しくあること」という二面性、つまり、現在の不断の非現在化としての〈退去性〉(Wegängigkeit)という面と、非現在の不断の現在化としての〈到来性〉(Ankunftigkeit)という面とを合わせもっている。ところがフッサールは、『時間講義』のあの時間図表に象徴的に見られるように、こうした移行性をはじめから過去方向における非現在化に定位していた。ある草稿のなかで彼は次のように書き記している。

現在がいま存在することは、根源的に湧き出し流れ去ってゆくことにおいて存在するということがある。そしてこの場合、流れ去ってゆくこととは、真に本来的に現前しているものを、もはや現前していないものに、すなわちたったいま存在したものに変わってゆくたえざる変様化を意味する<sup>(47)</sup>。

『時間講義』でも事情はまったく同じで、なるほど根源的時間野が“von Jetzt in Nichtmehr”（いまからもはやないへ）と“von Nochnicht in Jetzt”（まだないからいまへ）という二つのヴェクトルにおいて設定されていたことは疑いないとしても<sup>(48)</sup>、意識流の自己構成の根源的現象として「前・共在」（Vor-zugleich）という事態が指摘されるとき、それは根源的印象と過去把持の統一として、「（本源的な）いまの過去把持的な変移（Jetzt (original) - retentionale Abwandlung）」（X 117）——草稿では、「根源的源泉点の、すなわち根源的・自己の自己湧出の流れ」<sup>(49)</sup>（der Strom der Selbstausrichtungen des Urquelpunktes, des Ur-Selbst）という表現がこれに対応する——として規定されている。あるいはまた、根源的印象が「流れる現在」の核として同時に未来把持と過去把持という「二重の庭」をもつとされながらも、未来把持ないしはそれにもとづく予期は、「折り返された把持ないしは想起」（X 56）、あるいはその「正反対のもの」（III 178）と言われるだけで、それについての積極的な記述は見当らない。つまり、「二重の庭」と言いながらも、分析のまなざしは、現在の「沈没」（Zurücksinken）、「沈下」（Herabsinken）、「衰退」（Abstufen）、「後退」（Zurückschieben）、「消失」（Abklingen）といった具合に、過

去方向に偏している。そこからフッサールでは、未来意識というものがつねに「あらかじめ知られていること」という性格を帯びることとなり——『経験と判断』では、「未知性はつねに同時に既知性の一様態である」（III 53）と言われている——、非現在の不断の現在化としての現在の「不意を襲うような性格」が欠落してしまう結果となる。これは、過去への「沈下」の偏重が時間化から自己差異化という性格を欠落させることとなったのに対応している。そしてまさにこの点にこそ、まず第一に、究極的な機能現在がたえず他なるものに襲いかかられる場としてではなく、純粋な内在性として了解され、そこから現在の移行性が唯一的な機能現在の自己反復とみなされたこと——しかし、ちょうど現在の〈退去性〉が自己反復と自己差異化とを共発生させていたように、現在の〈到来性〉は「親密さ」と「よそよそしさ」の二面をもつはずである——、したがって第二に、あらかじめ馴じまれていないものとしての他者の根源的異他性が押し隠され、他者が自己固有性における自我の自己変様態とみなされたことの、根本理由が見いだされる。

ところで、唯一性の形式的自己反復という時間解釈の根底にあったフッサールの明証理論、すなわち自己現前態において本源的に与えられているものが原様態としていっさいの意識変様に対して優先権をもつという考えは、先に述べたように（そしてまた『イデーンI』で体系的に呈示されていたように）、あらゆる意識変様をノエシス・ノエマ的反省によってその原体験にまで遡源し、そうして顕在的ならびに潜在的な志向性の多層的な基底づけの構造を超越論的経験の領野全体にわたって開示するという、そのような現象学の課題設定そのものの根底にあってそれを主導しているものである。そして、こと他者

構成の問題に関して言えば、それは、すでに幾度か確認してきたように、具体的な他我意識の動機づけの分析というレベルでは、第一次的知覚世界を自己固有のものとして規定したうえで、そこにおける第一次的自我的自己二重化ないしは自己移入の操作として他者経験を解明するという構図となって現われていた。また『危機』に見いだされるような自他の超越論的根拠づけのレベルでは、それを唯一的な自我の機能現在(Funktionsgegenwart)の自己反復ないしは自己複数化の可能性に求めるという視点となって現われていた。いやそもそも『イデーンI』で現象学が超越論的Ⅱ自我論的現象学として自己規定するようになる以前の、『論理学研究』第一研究にみられる現象学的還元の最初の素描においてすら、すでに、純粋な意味志向機能の析出をめざしての、表現の「(他者との交通と絡みあわない)孤独な心的生(das einsame Seelenleben)における表現」への還元となって現われていたとみていいだろう。奇しくも、最晩年の『危機』における〈根源的・自我〉への還元においても、この還元は「ある独特の哲学的孤独(eine einzigartige philosophische Einsamkeit)」(VI 188)を招来するといわれていた。

\* 「純粋論理学の認識論的ないしは現象学的基礎づけ」(LU, II/1, 3)を自己の課題として設定していた『論理学研究』期のフッサールにとって、表現の「意味」は、最初からイデア的対象性への関係に定位して問題にされた。「意味作用は、そのつど対象を思念する一定の仕方である」(LU, II/1, 49)と言われ、さらに「表現はそれが意味する(Bedeutend) ことによつてのみ、対象性への関係を獲得する」(ibid.)と言われていた。そこで『論理学研究』の冒頭部分(第一研究第一章)では、意味論の帰趨すべきレベルの確定が、表現の純粋な意味機能の析出作業としておこなわれている。

フッサールは最初に、記号を指標(Anzeichen)と表現(Ausdruck)とに区分する。「あらゆる記号は何かを表わす記号(Zeichen für etwas)であるが、かならずしもすべての記号が〈意味〉を、すなわちその記号によつて〈表現される意味〉をもつわけではない」(LU, II/1, 23)。言いかえれば、「指標という意味での記号は、指示する(Anzeigen)という機能のほかに、さらに意味機能を充たすのでなければ、何ものをも表現しはしない」(ibid.)。ところで、「意味作用は指示の意味での記号存在の一種ではない。意味作用の外延のほうがより狭いのは、意味作用が——伝達的会話においては——つねにあの指標存在という状態と絡みあっているからにすぎない。それに反して指標存在のほうは、そのような絡みあい(Verflechtung)なしにも出現しうるものである以上、いっそう広い概念を基礎づけているのである。ところが表現はまた、それらがもはや指標として機能していない孤独な心的生においても、その意味機能を發揮するしたがって事実上これら二つの記号概念は、けつしてより広い概念とより狭い概念といった関係にあるのではない」(LU, II/1, 23f.)。そしてこのような視点から、記号が指標(指示的記号)と表現(有意味的記号)とに、その機能の上から区別されるのである。

さてフッサールによれば、指標とそれによつて指示されたものとの関係は、外的で経験的な動機づけの関係(Motivierung)、つまり、「だれかがそれらの存立について顕在的知識を有する何らかの対象ないしは事態は、ある他対象ないしは事態の存立を、一方の存在の確信が他方の存在の確信あるいは推定の動機として(しかも非洞察的な動機として)彼によつて体験されるという意味で、彼に指示する」(LU, II/1, 25)という関係である。それに対して表現とそれによつて表現される対象性との関係は、内的で意味志向的な関係(Vermeynen, Bedeuten)である。そこで次に、記号をその純粋な表現性における(すなわち、指標存在との絡みあいから解放された)表現へと還元する操作が、現象学的意味論に必然的な措置として要請されることになる。これはいうなれば、『イデーンI』以後、対象的な意味構成の原場面である超越論的主観性の領野へのあらゆる対象の還元として定式化される、現象学的還元に対応する措置である。

これは次の三段階にわたる操作として要約できる。(1)まず「暫定的な了解事項」として、表現が有意味的記号(言語)の範囲に限定される。そこでは表情や身ぶりも、志向的統一を欠いた「不随意的表出」として、つまり「自己を

表出する者の意識のうちで、表出された体験と現象的に一つになっていない」(LU, II/1, 31)ものとして排除される。(2)次に他者との伝達の会話における表現が、指標としての機能——「告知機能」(die kundgebende Funktion)——との絡みあいのゆえに排除され、そこから表現が、もはや伝達機能をはたさない「孤独な心的生における表現」へと還元される。この還元においていわばその「残余」として、表現の純粹な意味機能が析出される、(3)それと同時に、「物理的側面からみた表現」(感性的記号、分節された音声複合、紙に書かれた文字記号など)が、意味作用には偶然的なものとして排除される。

では、表現の意味機能の純化(指示機能との絡みあいの解放)の措置の中核をなす(2)の操作、すなわち「孤独な心的生における表現」への還元は、いったいどのような根拠にもとづいているのだろうか。フッサールは言う——

知覚の本質的性格が、事物ないしは出来事をそれ自身現前しているものとして把握する直観的意向のうちに存するとすれば、聴取(Kundnahme)は告知(Kundgabe)にすぎない。……聞き手は話し手が何らかの心的体験を表出するのを知覚し、そしてそのかきりで話し手の体験をも知覚する。しかし聞き手自身は、話し手のこの体験を体験するわけではなく、それについては何ら〈内部〉知覚をもたず、〈外部〉知覚をもつだけである。十全的直観における存在の現実的把握と、直観的ではあるが非十全的な表現にもとづく存在の推定的把握とのあいだには、大きな相違がある。前者の場合は体験された存在であるが、後者の場合は想定された存在であり、このような存在には心理はけっして対応していない。(LU, II/1, 34f)

ここでは明らかに、「イデーンI」の還元理論の場合と同様、体験による体験の把握である内在的知覚の十全性(これには超越的知覚の不十全性が対立する)に根拠が置かれている。さらにはまた「デカルト的省察」の第一次的還元の場合と同様、自己統覚は純粹に内在的な自己固有性におけるものとして、根源的に間接的な他者統覚に、権利的に優先するという視点が貫かれている。わたしの「孤独な心的生における」諸々の意識体験は、自己固有性において主観に直接みずから現前しているから、「の代わりに」(an)といった仕方では間接的に記号によって指示される必要は

ないというわけである。そこから、J・デリダも言っているように、「奇妙な逆説ながら、意味作用は、何らかの外側への関係が中断されるまさにその瞬間にはじめて、みずからの表・現性(ex-pressivité)〔外へ・押し出すこと〕の精選された純粹性を隔離する」となる」(J. Derrida, *op.cit.*, p.22)。

こうしてイデア的対象の構成の分析は、「孤独な心的生」の内部で完結して執り行なわれうるといふ見解が、現象学の歩みの最初の所で樹立される。ことわれわれの他者問題に関して言えば、他我を自我の志向的変態とみなす視点、認識の原場面から他者(および言語)は排除されうるといふ解釈は、すでに「論理学研究」において準備されていたとみてよい。

このような事情は、「イデーンI」の意味論においていっそう明瞭なかたちをとる。フッサールは「イデーンI」第二二四節で、「論理学研究」(LU, II/1, 52)では同一視されていた意義(Bedeutung)と意味(Sinn)を、前者は表現作用のレベルにおける論理的意義として、後者は対象構成的体験のレベルにおけるノエマ的意味として、両者を区別したうえで次のように述べている——

論理的意義が表現である。語音を表現と呼ぶことができるのは、ただ語音に属する意義が表現的に働くからにすぎない。表現作用は根源的に意義としてある。〈表現〉とは、すべての〈意味〉(ノエマ的)に順応し、それらを〈ロゴス〉の、概念的なものの、したがってまた〈普遍的なもの〉の領域へと高める一つの注目すべき形式である。……ノエシ的な観点からすれば、〈表現作用〉という名称のもとに、一つの特殊な作用層が、すなわちそれ以外のすべての作用が独自の仕方でそれへと順応され、またそれと注目すべき仕方で融合すべきであるような、そうした作用層が指摘されねばならない。そしてまさしくそのようにして、おのおののノエマ的作用意味、したがってまたその作用意味のうちに存する対象性への関係が、表現作用のもつノエマ的なもののうちで〈概念的〉に刻印されるのである。ここには、その本性上、あらゆる他の志向性を形式および内容にしたがっていわば反映し、その独特の彩色のままに描写(abbilden)し、これに〈概念性〉という独自の形式を描き込む(einbilden)という特徴をもつ、独特の志向的媒体が存するのである。

(1305)

あるいはまた――

表現の層は、それがまさしく他の志向性に表現をもたらすという点を除けば、生産的ではない。あるいはこう言ってもよい。表現の生産性、表現のノエマ的能作は、表現作用のうちに、またこの表現作用とともに生じてくる概念的なものという形式のうちに汲み尽くされている、と。

(1306)

ここでは、一方で、構成された対象意味にとって表現は偶然的であるという論点があるが、また他方では、表現の普遍性および概念性が、対象知覚の過程の偶因性から独立した価値をもつという論点が同時に確保されており、さらにそれに、表現が非生産的な透明の媒体として、ノエマの意味をそのまま反復するという論点がつけ加わることにより、体験の現象学的記述の可能性が根拠づけられるという論点がつけ加わることにより、現象学にとっては、言語の問題はここではっきり清算されてしまったと考えてよい。事実、以後の現象学の展開過程において、言語記号の問題は二度と主題化されなかった。『形式的論理学と超越論的論理学』には「思考」の表現としての「言語」という節(§§)が設けられているが、そこではたとえば次のように言われ、「イデアーン」の論点が再確認されているだけである。「語は意味的志向を担う。つまり、語は意義へと、すなわち語へによって」思念されているものへと導き渡す橋として役立つ」(FTL 20)というのである。

われわれはいまや、フッサールの他我構成論ならびに間主観性論において、なぜ言語が問題とならなかったかが了解できる。しかし問題は、われわれがすでに何度くり返してきたように、右で言われた普遍的な概念的形式的間主観的価値は何に基礎を置いているか、ということなのである。対象構成が自我の自己固有領域の内部で完結した作業過程とみなされるかぎり、われわれは対象意味およびその論理的形式的間主観的妥当性は証示しえないとおもう。

なお、フッサールの記号論に関しては、J・デリダに前掲書『声と現象』のほかには次の研究論文がある。J・Derrida, "La forme et le vouloir-dire, Note sur la phénoménologie du langage" (*Revue internationale de philosophie*,

1967), pp. 277 - 299.

こうして、かつてマックス・シェーラーが類推説および感情移入説のうちに潜む二つの根本仮説として暴露したもの、すなわち、「(1)われわれにはつねに〈まずもって〉自分自身の自我(das eigene Ich)だけが与えられている、(2)他者に関してわれわれに〈まずもって〉与えられているものは、ただ彼の身体現象のみである」<sup>(50)</sup>という二点が、フッサールの他我構成論にあつては――他我統覚は、わたしの本源的知覚世界に現出する一物体を、わたしには本源的に与えられない他者の身体として間接的に志向するものであるがゆえに、自我の自己固有性における自己統覚を原体験として遡示しているという観点から――まさにその明証理論の必然的展開として、自覚的な立脚点となっていたのである。<sup>(51)</sup>そしてその結果として、『デカルト的省察』ではその位置づけに曖昧さのつきまとった超越論的主観性の共在という事態が、『危機』では先世界的で超越論的な共在として即事象的にはっきりと確認されながらも、それをさらに唯一的な自我の機能現在の自己複数化によって根拠づけようとしたために、超越論的主観性の先世界的複数性の原現象である〈措定的共現在〉(positionale Mitgegenwart)の開示の可能性が封鎖されてしまったと言わざるをえない。言いかえると、自己性と異他性、同一性と差異性がつねにすでに共

発生している原場面としての『生き生きした現在』において、「立ちどまる」形式としての現在の恒常性に優先権を与えたフッサールの予断は、「流れ」をこうした恒常的自己現在の自己反復として解釈させる結果となり、そこから他者の共同存在は、自我の自己変様による自我の複数性としてしか規定され

えなくなったのである。

しかし、すでに見たように、自我の究極的な存在様態としての《生き生きした現在》は、(自他の統覚が時間化としてのみ生起するものである以上)それ自身は絶対的に無名であること、さらにはまた、《生き生きした現在》は、流れにおいてのみ唯一的なもの、差異においてのみ同一的なものとして、《退去性》の方向においては自己反復と自己差異化とを、《到来性》の方向においては予知性(ないしは親密性)と未知性(ないしは不意打ち性)とを共発生させていることを想起しなくてはならぬ、われわれはいまや、ヘルトにしたがって、他者の匿名的な共同現在の時間形式は、恒常的で唯一的な機能現在の(「原理的」に予知されていないある機能の恒常的共在という性格)をもつ「純粹な到来性」であると言うことができるだろう。複数の匿名的な機能現在の根源的な共在の、意識における究極の根拠を、このように恒常的で唯一的な現在の「純粹な到来性」において見いだすなら、そこから次の二つのことが帰結する。まず第一に、反省が時間化としてのみ生起する以上、複数の匿名的な機能現在の共在は、一つの絶対的に還元不可能な事実性として理解されねばならない。第二に、主題化的な対象志向性が同時に時間化として機能するものである以上、他者についての根源的な意識は匿名的(先コギト的)な構成機能のレベルにおける非主題的共意識であるという、われわれが右でヘルトとともに提起した解釈が、ここで裏打ちされたことになる。とくにこの第二の点は重要である。ヘルトは、この「純粹な到来性」と他者の共同存在の非主題的な性格との関係について、次のように総括している。

恒常的で唯一的な遂行現在が、純粹な到来性として、すなわち匿名的な共同現在の時間形式としてそのうちで自己を反復するところの準現前化の能力は、それ自身は未だ共同主観の最初の具体的な意識なのではない。《措定的な共同現在》という時間形式は、《疑似措定的な共同現在》ならびに《非顕在的で措定的な現在》(過去と未来)と同様に、内容をもった根源的意識にとつては、形式的・発生的にその方向をあらかじめ定めるものにすぎない。共同主観の意識は、具体的に本源的なものとしては、受動的に他者を経験してゆく附帯的現示のうちではじめて生じる。したがって、根源的未来としての他者の共同現在の匿名性は、現象学的には《汝》の純粹な世界喪失性としてではなく、このような附帯的現示のうちで意識されいるとともに機能するものの非主題性としてのみ理解することができるのである。<sup>(52)</sup>

フッサールが自我の究極的な存在様態として析出した《生き生きした現在》は、その根源において「親密さ」と「よそよそしさ」との、自己固有性と異他性との両義的な統一であった。これは言うなれば、機能現在が自己自身との関係においてすでに異他性を挿入しているという事態を意味しているのであるから、自己自身への直接的な内在的關係として規定される自己固有性という概念は、その優先権を主観性の最根源においてすでに失効させられていると言ってよい。そして、自己固有性と他者性との区別でさえそこから時間化として湧出してくる動的な場としての《生き生きした現在》がそれこそ絶対的に匿名的(無人称的)なものであるとすれば、そのかぎりでは、共同主観の機能現在を自我の転形とみなす



解釈はもはや事象的に拒まれていると言うしかない。自己と他者とは、その超越論的主観性としての究極の存在様態においてともに絶対的に匿名的であるかぎりにおいて、さらにはまた、その統覚態が「取り消し不可能性」および「架橋不可能性」として疎隔の方向は異なるにせよ」とともに距離を介して構成されたものであるかぎりにおいて、根源的に同位的なもの、つまりは等根源的なものであると認めざるをえない。自他の共在はけっして《構成》されるものではないのである。そして、だれよりもフッサール自身がこのことを見抜いていたのである。

わたしの事実的な存在をわたしは踏み越えることはできないし、そこではまた志向的に含み込まれた他者の共存在を踏み越えることもできない。つまりそれらは絶対的な現実性なのである。

(XV 386)

けれども、《構成》されるのではないこの「原事実性」のうちにわれわれの存在が深く挿入されていることもまた疑いえない事実である。ヘルトは、わたしが構成したのではない他者のこうした原事実的な存在、そしてそれにわたしが否応なく巻き込まれてゆく共同現在を、さらに、あの「純粹な到来性」としての現在の時間様態から、その不意を襲うような異他的なあり方から出発して解明しようと試みている。現在のこの「純粹な到来性」という様態の分析を通じて、事実的なものを事実的なものとして「受け容れる」(hinnehmen)というわれわれの存在の〈根源的な受容性〉と自他の〈共同的な存在〉とを

時間性の次元で媒介しようとしている。<sup>(54)</sup> 未来の、つねに不意を襲うような異他的性格のうちに、他なるものの他性を受け容れるというわれわれの他者経験の可能性の最終的条件を見て取ろうとするのである。しかし、自己現在と共同現在とをどこまでも並行的なものとして見ていこうとするかぎりで、そのような試みが、他者の存在のどこまでも架橋しえない隔たりへと、つまりは〈共同の現在〉へと自己の存在を引きずり出し、その現在に自己の存在を晒させつづける他者の他性のいわば強制的な性格を十分に明らかにできるかと言え、まだまだいくつかの疑問が残る。たとえば、それはあくまで(現実的な他性ではなく)他者の共同存在の可能性をしか問題にできないのではないか、という問題がある。<sup>(55)</sup> あるいはまた、次のような疑問を投げかけることもできる。

ヘルトのいうように、未来のもつ本性的な思いがけなさにおいてわたしが本源的に他者を体験しているとしても、しかし、いかにしてこの他としての未来の体験は可能なのか。ヘルトの他者論の解決は、実は、未来と現在との連続性を前提としているのではないか。すなわち、彼の考えている未来は現在に連続的なものとして、他者ではなくて、思いがけない存在ではあるけれども、やはりわたしではないのか。未来の思いがけなさとは、わたしが自分に出会うその仕方が不意であって、まるで他者を前にしているかのようなのである、という点にあるのではないか。<sup>(56)</sup>

ここでわれわれは、未来がまったく不意打ち的にわれわれを襲うという、(死にも比せられる)その決

定的に外部的・異他的な性格をさらに突きつめて、逆に他者の他性を時間の根拠とするような道に踏み込まなければならぬのかもしれない。そのときわれわれはきっと、(ヘルト自身も気づいていたような)われわれの〈現在〉の、そして〈共同の現在〉の「脆さ」(Hinfälligkeit)ないしは「内的な脆弱さ」(faiblesse intérieure)<sup>(57)</sup>といったものに直面させられるであろう。

### 3 未だ名をもたぬもの

#### (1) 無名の共同的主観性——意識の自己超越構造における〈他者〉という契機的位置づけの試み

主観性の構成的な生の原場面は、根源的に他者へと開かれたものであり、したがって、つねに親密であると同時に疎遠な、個別化に先だつ「一般性の場」<sup>(58)</sup>、つまりは自他の相互的な分極化に先だつような「自他の癒合系」(le système syncretique moi-autrui)である。そしてこうした前人称的な相互嵌入的な共意識を基礎としてはじめて、おのおのの〈場〉が、他者としてのかぎりにおける他者の(具体的にはまずは第二人称における)統覚と相関的に、自己を第一人称の個別主観性として統覚することになるのである。ところで、匿名的な機能現在の時間化過程において自他の統覚が、相関的に(しかも相互分極化的に)生起するという事態は、自己を第一次的世界の「零項」(Nullglied)として中心化する「世界化的な自己統覚」(＝身体的な自己統覚)の過程が、自己の第一次の世界を脱中心化する過程と相即していることを告知しており、この点から、自我による第一次の世界の構成は共主観との相互嵌入においてのみ、つま

り間主観的な世界構成としてのみ、可能であることが明らかになる。コギトの主体である個別主観性としてのわたし自身の自我が対自化されるレヴェルにおいては、すでに共主観のわたしに対する異他性、ならびにこうした共主観との志向的共同性に媒介された世界の客観性——言いかえれば、自他の相互還元不可能性と、(自我は世界に対する絶対的主観性であると同時に、身体的主観として世界内部の一対象でもあるという)自我の世界に対する「逆説」的な関係とが、このような「すでに発育した主観性」(FTL 221)としての自我に対して生起しているのである。コギトとしての自我のあらゆる構成的機能は、匿名の「一般性の場」を基盤としてのみ発動可能であり、したがって複数主観性の共在は、現象学にとつては、対象化的まなざしの前ではかえってみずから隠すような究極的に還元不可能な超越論的原事実なのである。<sup>\*</sup>まことに、「主観の複数性は、おのおのの自我的個別化に先だつ生の深みに根を下ろしている」<sup>(59)</sup>のである。

\* 「究極的に機能しつつある主観性」への遡源が、「絶対的に唯一的な自我」への還元として、すなわち《Ich bin》という現象学的必然的明証の最根源を露呈するというモチーフでおこなわれたとするなら、匿名の自我の超越論的共在という事態は、明らかに一つの破産であると言えないだろうか。フッサールの現象学が最終的に達着したこのような困難な事情について、L・ラントグレーベは次のように論じている (Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, S.201f.)。

遂行・自我の自己自身との同一性は、したがって、対象化されるような同一性ではけっしてないし、また対象化された存在の概念において記述されうるようなものでもなく、むしろ「他であることにおいて一である」という

「弁証法的」関係としてのみ記述されうる。超越論的自我はそのようなものとして、もし絶対的自己呈示としての絶対的対自現存在 (absolutes Fürsichselbstsein) という尺度で計るならば、明らかに匿名的なものである。しかしこの匿名性は、いかなる対象化的反省によっても廃棄されえない。この匿名性は、まさにそれによって自我がいつもすでにその現在の先端にあるところのものであり、自我はそのような現在の先端にあることにおいて、新しい経験およびその経験の引き受けへと開かれてあるのである。ところがこうした独特な自我の統一性を、フッサールは、存在と対象の同一性を同一視するがゆえに——時間意識の分析はすでにそのような統一性の萌芽的な理解を示しているにもかかわらず——把握できない。そしてまさにこのような存在と対象の同一性の同一視によってのみ、超越論的主観性は彼によって、還元によって開示される固有の存在領域として呈示されたのである。

したがってフッサールの自我の時間的自己構成の分析に関するさらなる論及は、フッサールの右の主張の放棄を余儀なくさせる。フッサールの右の主張は、実体のカテゴリーの自我概念への適用——表象的・対象的統一というフッサールの概念がまさにこれにほかならない——のうちにその根をもつところの靈魂論の誤謬推理に対するカントの批判に引かれる。したがってその徹底したデカルト批判にもかかわらず、フッサールは近代形而上学の実体概念に隠れた仕方でも固執したがために、その自己意識の分析、さらには形而上学との訣別は、中途半端なままにとどまっている。

ここで言われている、存在と対象性の同一視については、この引用の少し前の箇所では次のように述べられている。「フッサールにとっては、存在は原理的に、それへと向けられた表象作用に対する対象・存在を意味する。そしてまさにこれを根拠としてはじめて、フッサールは、自我の自己時間化における自己構成を、対象の多様な与えられ方を通しての对象的統一の構成としての、あらゆる構成の根本モデルに適用するものと理解することができているのである」(ibid., S. 199)。同様な批判、すなわち存在と対象性の同一視は、現象学のうちで批判されないままに働いている「思弁的思惟」の一つであるという批判が、E・フイックにもみられる(cf. Eugen Fink, "L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative", in: *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Nijhoff 1951)。

ここからラントグレーベは、超越論的主観性を、意識と世界との「出会い」の場として解釈しようとしている。すなわち、「構成主観の経験能作のうちでなされる存在者の構成のすべてが、最下の段階では受動的構成であるという事実は、構成的超越論的主観性、つまり絶対的に構成しつつある〈超越論的生〉が、自己自身を統御するデカルト的なエゴ・コギトではないこと、それどころか構成は、究極の根底においては、超越論的生が統御しているのではなくて、むしろ超越論的生に出会われる一つの出来事であることを示唆している」(L. Landgrebe, "Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart", in: *Husserl et la pensée moderne*, Nijhoff 1959, p. 221)。

あるいはまたA・シュッツは、フッサールが最終的に達着したこのような事態の検討から、次のような解釈を引きだしている。「間主観性は、超越論的領域の内部で解決することのできるような構成の問題なのではない。間主観性は、世界の内部における人間存在の、したがってあらゆる哲学的人間学の、存在論の根本カテゴリーなのである」(A. Schutz, *op. cit.*, p. 82)。

ついでに言えば、H・ツェルトナーは、その穏当なフッサール他我論批判を通じて「自己固有領域においても、自然的経験の領域においても、自己構成と他者構成と世界構成とは協同的に進行し、相互に条件づけられている」と結論づける。そして、自我・共同体・世界は〈基底づけ〉の関係にあるのではなくて、むしろ〈交叉〉(Verschränkung)なうしは〈相互依存〉(Interdependenz)の関係にある、と云っている(cf. Hermann Zeltner, "Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. VIII, 1959, S. 312)。

こうしてわれわれは、いまや次のように言っていよい。〈間主観性〉問題をめぐるフッサールの論議が指示していた本来の課題は(それがたとえフッサールが自己解釈していたかぎりでの現象学の枠をはみ出ることになっても)、自我主観性による「自己移入」としての他者理解の志向的解明ではなくて、

そのような「自己移入」という仕方での他者への主題的関わりそれ自身の根底にあってそれを可能ならしめている複数主観の相互嵌らないしは共同的生の開示とその構造分析、言いかえれば、そこから自他が乖離しそれぞれの主観性へと凝縮してゆくところの無名の前人称的生の開示とその構造分析であった、と。現象学は、自我論を、主観性をより根源へと向けて遡行するための暫定的な足場をなす一つの思考実験として相対化することによってしか、独我論を抜けだす途はないとおもわれるのである。そこで次に、自我の第一次領域の「内在的超越」として設定された諸々の感性的対象の構成に関する「超越論的感性論」は、実は同時に間主観性論としてのみ主題化されうるといふ、われわれが前節で確認した視角から、第一次的対象構成の過程において〈他者〉という契機はどのように構造化されるべきかを、見ておきたい。コギトとしての志向的体験のノエシス・ノエマ的構造、すなわち感覚与件のノエシス的形式による賦活(Beeelung)としての対象的意味の構成過程に定位していた『イデーンI』の志向的分析論が、その後フッサール自身によって、顕在的なコギトの対象構成的能作に「志向的含蓄」として隠れた仕方でも働いている諸々のより根源的な潜在的志向性の露呈として、規定されなすことはすでに述べた。そこでは、あらゆる意味発生の基盤Ⅱ底層としていつもすでに恒常的に働きだしている受動的な発生の層としての感性的知覚対象の構成をめぐる問題群——受動性現象の研究を核とするいわゆる「超越論的感性論」——が、超越論的自我の時間的自己構成の問題と発生論的に統合されつつ、現象学的反省の全面に出てくる。そしてそれとともに、志向性一般のノエシス・ノエマという静態的構造が、『イデーンI』期の《質量・形式》というカント的発想図式を廃棄する方向で、意識の自己超越構造(ないしは「志向

性の地平構造」として捉えかえされるようになる。フッサール自身の考えを少し引いてみよう。

「知覚をそれだけ抽象的に考察するならば、その志向的能作として、現示ないしは現前の働き(Präsentation, Gegenwärtigung)が見いだされる。すなわち、客体は“そこ”にあるものとして、つまり現在(Ⅱ現前)において本源的にそこにあるものとして(als “da,” original da und in Präsenz)自己を与え」(VI 163, 傍点引用者)。しかし実際には、「ある拡がりをもって持続している対象の現在としてのこうした現在のうちには」諸々の非現在(Ⅱ非現前)が潜んでおり、これによって現在には現在たりうる。言いかえると、“Was”としてのあるものの対象統覚は、leibhaftigな自己現在においてあるわけではないがしかしともに現前しているもの(“Selbst-da”として現前していないという意味では〈不在〉)、さらには非現前へと地平的に侵入するという仕方——対象的には、内部地平への予料的思念(Vornehmen)と外部地平への思念(Mitnehmen)、時間的には未来志向と過去志向——でのみおこなわれうる。あらゆる対象知覚は、「自己現前以上のものを、すなわちそれがそのつど現実的に現前させている以上のもの(mehr als Selbst-da, als was sie [Wahrnehmung] jeweils wirklich präsent macht)を措定する」(I 151)という仕方でのみ、対象構成的に働くのである。そこからフッサールは、このような地平志向性を「より多くのものの思念」(Mehrmeinung)、あるいは「自己自身を超えて思念すること(über-sich-hinaus-meinen)」と規定している。

たしかに自然的意識にとつては、知覚において対象がそれ自身そこに現前していると意識されている。だが、より詳細に見れば、現象はただ自己みずからを示すのみならず、そのつど自己以上のものを示す

ことによってのみ、対象の現出として現象であるのだと言える。ところでフッサールは、根源的明証としての対象の *leibhaftig* な自己現在の意識ないしは「本源的に与える直観」(*die originär gebende Anschauung*) に関して次のように書いてある。「明証は、もつとも広い意味においては、志向的生の一般的原現象を表わす。すなわち、それ以外の意識所有がア・プリオリに空虚であり、予料的、間接的、非本来的でありうるのに対して、明証は、事象、事態、普遍性、価値等が自己現前、すなわち自己自身を呈示し、自己自身を与えているという、そのようなまったく卓越した意識様式なのである」(92c)と。ここでも言われているように、たしかに一方では、機能現在において顕在的に与えられているものは、本源的な仕方直接現前しているものとして、〈直接性〉あるいは〈無距離性〉として特徴づけることができる。しかし他方では、こうした本源的現前態が対象の自己呈示という意味をもちうるのは、不在への侵入あるいは隔たりのなさの解消としての(すなわち地平志向性としての)、意識の自己超越による対象統覚(同一化的綜合)においてだけである。したがって、こうした現前態を、対象統覚にあつて対象意味とともに規定するものとしてそれと本質的に連関している非現前態と切断して、それがあたかも自存的な項であるかのように取り扱うのは、まさに抽象でしかない。具体的にみれば、現前態における与件は、非現前への侵入との絡みあいにおいてのみ存立可能な、意識志向性の一構造契機にすぎず、まさにこうした非現前への地平志向においてのみ質料的与件として現に与えられるものなのであって、そのかぎりでは、対象構成において、直接性としての現前態を意識の根源の様態として優先させる根拠はどこにもない。対象の意味統一は、現前化の媒介によってのみ(すなわち、現示と附帶的現示との機能

共同においてのみ)わたしに対してその意味と存在妥当性を獲得するのであって、その意味で、対象志向は、志向に対立するもの(*ein Gegenüber zum Vermeinen*)としての対象の構成として、同時に〈距離〉(*Abstand*)の発生なのである。

さてこの〈距離〉の発生は、フッサールによれば、意識野の自我極と対象極とへの二極化であり、そこからまた、「すでに発育した主観性」としての自我の経験の一般構造は〈*ego-cogito-cogitatum*〉として定式化された。そこで、われわれが他者問題に関して先に1・(3)で確認した事項、すなわち、他者についての根源的な意識は、先コギト的な構成機能のレベルにおける非主題的共意識であるという視角からするならば、いまや〈他者〉という契機が、超越論的主観性の〈*ego-cogito-cogitatum*〉という構造への自己分節過程、ないしは「究極的に機能しつつある主観性」のコギトへの「発育」過程にこそ、挿入されねばならないことは明らかであろう。

フッサールの対象構成論においては、意識の自己超越(意識の同一化的綜合の作用による対象の構成)と対象の「射映」的現出(超越的对象の意識への「意識としての」現出)とは、同一事態の二面にはかならない。より正確に言えば、意識が、そのつど意識に本源的に与えられているものから非現前(つまり非自己性)へと、自己を(対象的同一者へと方向づけつつ)超出するという事態は、本源的現前態としての直接的与件において対象が射映的に自己を呈示しているという事態と、同一とみなされている。意識と対象とに関して、〈超越論的経験〉という志向的構造連関の分節肢としてのみその存在性を認める現象学にあつて、これはいわば自明の前提事項である。しかし、こうした対象の“Was”としての同

一化的綜合が、コギトとしての意識の自己固有性の内部の構成能作であるとするとき、それはけっして自明の事態とは言えない。

“Was”としての対象の同定にはすでに、他性の構成が「沈澱した歴史」(Erfahrung)として含蓄されている。超越論的主観性としてのわたしの自我の機能現在において別の現われをもつような対象の、わたしへの一面的な自己呈示であるということの意識を、つまりは自己現在態を同時に共主観にとってのみ、意識前態として異他化する意識を、対象への顕在的志向に際して同時に共働させることによってのみ、意識主観性の自己超越は対象の射映的現出と同一の過程でありうる。主観性の領野において超越的な対象統一が可能であるのは、ただ自我のまなざしが同時に共主観のそこからのまなざしを内蔵していること(まなざしの共現在の多極化)によって、つまりは共主観についての非主題的な共意識をつねにすでに発動させていることによってだけである。わたしが超越的な対象を一瞥において把握できるのは、対象構成能作に本質的な地平志向が類型的に構造化されたものとして、対象の類型構造の相関者である「自我の習性」を基盤として働くからである。そしてフッサールは、この「自我の習性」の形成可能性は(他者を媒介としない)自己固有性の内部にあると考えていたのであり、だからこそ他我統覚を第一次的世界の構成過程の上に層位化したのであった。しかしこの場合に注意しなければならないことは、このような「自我の普遍的で必然的な経験構造」(Erfahrung)が、自我の能動性の発動(コギト)に先だって、他者を経由したものとすでに間主観的な妥当性を有しているがゆえに、かの一瞥による把握は超越的な対象の把握でありうるということである。したがって対象化的な同一化綜合は、その端緒からしてすでに

間主観的普遍性および自体性における対象の構成なのである。地平志向性としての意識の自己超越が、同時に対象のわたしへの射映的現出でもあるという事態は、けっして自明のものではなく、むしろ他者についての非主題的な意識の隠れた共働によって媒介された事態であると言わなければならない。

それでは、こうした他者についての非主題的な共意識は、より具体的には、意識の自己超越(自己性の超出)においていかなる媒介として関与していると考えられねばならないのか。不断の自己超越としての意識志向性は、本源の所与としての現前態からの二重の外出であると考えられる。たしかに意識志向性は、対象構成能作としては、第一義的には「もの」への方向へと向かう。しかしこの「もの」への方向は、つねに「他者」との交通ないしは対応づけの方向によって二重化されており、またそれによってのみ可能となっている。

ところでこうした二重の外出は、現前と不在とを架橋する(広義の)「言語」という媒体を欠いては了解不可能なものである。不断の自己超越としての意識の地平志向性において対象化的な同一化綜合が可能であるためには、(1)自我主観の自己現在、流れ去る自己自身との関係において、(2)共主観の機能現在、その非自己性においてしかも自我主観の自己性の超出に参与するために、(3)不在への不断の転落においてのみ自己を射映的に呈示する対象に関して、その同定のために、一種の「補欠代理」(suppléance)を必要とするのであるが、現前していないものとの関係における「補欠」こそ、「現在と不在の戯れ」<sup>(66)</sup>としての「言語」にはかならない。そしてまさしく「言語」を媒体としたこのような意識の自己超越において、一方では「他者」との相互交通ないしは相互対応づけの方向において、超越論

的主観性の能作の同型性が、(間主観的な)「持続的習性」ないしは「経験のスタイル」として、他方ではそのノエマ的相関として〈もの〉へ方向において、対象の普遍的類型の形成が、世界の分節化として生起するのである。言いかえれば、意味発生の根源場としての匿名的な主観性の、〈他者〉との言語的交通を媒介とした自己分節化が、自我の習性(とくに「経験のスタイル」としての〈身体図式〉)の形成と世界分節化との相関的発生として、間主観的に生起する。それゆえに、間主観的妥当に先行する、それ自身である一律調和性をすでに有しているわたしの第一次的世界などというもの(「もっぱらわたしの感性だけによる形象」は、そもそも成立不可能である。まことに、そのつど本源的に与えられているものが〈の現出〉)としての「呈示機能」(die darstellende Funktion)をはたしうるのは、ただ類型的予知性という性格における、(非現前への)あくまで間主観的な地平的侵入においてのみなのであって、したがって対象の「Was」は、そもそものはじめから間主観的に普遍的なもの、偶因的な主観性との隔たりににおける自体的なものなのである。

対象項がこのように根源的に間主観的な構成であるとするならば、第一次的世界の構成はそもそものはじめから脱中心化、脱パースペクティヴ化の過程であると言つてよい。しかしさらに上のような二重の外出として働く主観性そのものに定位して考えるならば、こうした世界の脱中心化、脱パースペクティヴ化の過程は、同時に「一般性の場」としての無名の根源的主観性の、ひとりのわたし(ein Ich)への中心化の過程、各主観のパースペクティヴ性の自覚(「世界の「零項」としての自己統覚」の過程なのであり、したがってまた、主観性の個別主観性としての自覚は必然的に間主観的な世界信憑を含んでいる

と言わねばならない。こうした事情に関しては、A・ドゥ・ヴァーレンスが次のように雄弁に語っている。

……言語はわれわれからわれわれ自身を剝奪(「他有化」)し、生き生きとした内在からわれわれを遠ざける……。というのは、もし言語がわたしに主観性を授けるために必要とされているとすれば、言語がそうできるのはただ、普遍的なもの、一般的なものという媒体のうちへとわたしをまずは挿入することによってだけであるからである。事物に対する距離、それはまた、わたし自身に対する距離でもあるわけだ。われわれすべてが自分をわたしと呼び、また実際そうであるという単純明白な事実がこれを示している。しかし不断に行使されるこのような非所有化(dépossession)〔所有権剝奪〕は、主観性の喪失ではなくて、まさしく主観性を準備していた匿名性の放棄なのである。<sup>(61)</sup>

感性的な対象の構成過程は、まずは、自他の分極化に先だつ匿名の「一般性の場」における間主観的な構成過程であり、この過程において、対象の「Was」としての同定が、匿名性(「前人称性の分節化」——ここにおいて他者としてのかぎりにおける他者が、わたしという個別主観性に対するまったく異他性、まったく間接性として立ち現われてくることになる——と相関的に、同位的に発生してくる。要するに、「他者の開示、意味の創設、主観性への到達は、同時的かつ同根の事実であるのみならず、さらにそれらの根源よりしての覆瓦状配列(imbrication)によってのみ明瞭に理解される出来事である」<sup>(62)</sup>と

言えるだろう。

「すでに発育した主観性」としてのわたしの経験の、《Ego-cogito-cogitatum》という分節構造は、このような自己・他者・対象の三様の相関的な統覚過程を、一つの「沈澱した歴史」としてつねにすでに含み込んでいることによってはじめて、自我による能動的な意味発生形式たりえているのである。フッサールがあらゆる意味発生基底とした前述語の経験の分析論の中心事項、すなわち、地平とは「類型的親密性における地平」であり、「発育」した意識にとってはそれに先だってすでに諸対象の世界の一定の類型化がおこなわれているという視点は、右にみたような過程として呈示されることによって、補完されねばならない。このように考えてくれば、(1)すでに間主観的な普遍性においてのみ構成可能な対象意味が、なぜ自我の反省的なものとしての前では、まずは自己固有性という様態(Für-mich-da)において現出するのか、(2)意識の自己超越的構造を離れてはそれ自身何ものでもなく、この構造のうちでいわば〈虚焦点〉(focus imaginarius)として存立している自我ならびに対象の二極が、なぜ自然的意識にとっては、こうした構造に先行する自存の実体であるかのように物象化されているのか、(3)間主観的な対象構成能作が、なぜ通常の「観念論」的認識理論においては、超私的な妥当性をもつイデアールな主観性(たとえば意識一般、認識論的主観)の活動に帰着させるというふうにみなされてきたのか、等々といったことがらも、もはや「謎」でも「逆説」でもなくなるのである。

もちろん、以上の議論において、意識の自己超越構造を、われわれはただ、フッサールの他我構成論の検討を通じて確認した他者問題のあるべき問題構制という側面から素描したにとどまる。メルロ・ポ

ンティは言っている。「もし超越論的なものが間主観性であるとするならば、超越論的なものと経験的なものとの境界がぼやけてくることを、どうして避けようか。というのも、他者とともにあることによって、他者がわたしについて見ていることのいっさい、わたしの事実性のいっさいが、主観性に再統合されてあることとなり、あるいは少なくとも主観性の定義の不可欠の一要素として措定されてあることとなるからである。こうして超越論的なものが歴史のなかに降り下ってくる<sup>(63)</sup>」、と。

主観性の根源における自他の等根源性(自己・他者・世界の相互補完的な共構成)という事態は、フッサールが意味発生最終的位相としての「究極的に機能しつつある絶対的に唯一的な自我」への遡行の過程で、《還元》という名のもとに次々と捨象してきた、主観性にまわりつくいっさいの不純物(あるいはフッサールが超越論的自我による構成所産とみなしたもの)、すなわち身体(主観の内世界性)、言語(主観との交通)、社会(主観の歴史的被拘束性)等々が、いまやふたたび意識の原初の自己超越構造のうちに導入されねばならないことを告知しているのである。

## (2) 相対主義と〈他性〉の問題

最後に一つ、問題が残っている。本章の直接の課題からすれば、それはある意味で補足的な問題ではある。

われわれがこれまで明らかにしようと試みてきたように、もし世界が、個々の主観性がそのなかから生成してきた間主観的な共同性に媒介されてはじめて、いま現にあるようなものとして現出しているの



だとすれば、世界の解釈ではなくて、そういう解釈を通して現出してくる世界そのものが、間主観的共同体の複数性(要するに、地盤としての生活世界の複数性)に対応するかたちで、複数存在するということになる。世界存在の複数性とはしかし、存在者の全体としての《世界》の概念には本来なじまないものである。そしてまた、「究極的な基礎づけにもとづく学問」という《哲学》の概念にもなじみにくいものである。なぜなら「究極的な基礎の複数性」とは矛盾でしかないからである。あるいは、《哲学》の理念そのものがその内部で相対主義に直面せざるをえなくなるからである。そこで最後に、現象学の可能性が最終的に逢着せざるをえないこの相対主義の問題を、本章の主題であるフッサールの間主観性の問題と内在的に連関するかぎり考察しておきたい。

「究極的な自己責任にもとづく学問」——フッサールが終生夢み、またみずからの思索にきびしく要求しつづけた《哲学》の理念は、フッサール自身によってこのように表現されている。世界について何らかの分析や判断をおこない、そしてそれを「学」として表明するかぎりにおいて、それはみずからの主張そのものが拠って立つ《根拠》を明示しうるものでなければならぬ。しかもその場合の《根拠》は、それ以外のいかなる根拠をも前提とせず(つまり、先行的に妥当させず)、それ自身が必然的な明証において証示しうる究極的であつ無前提的なものでなければならぬ。したがって、フッサールは先に挙げた《哲学》の理念を、「究極的な基礎づけにもとづく学問」(Wissenschaft aus letzter Begründung, VIII 136)であるとも言いかえている。

しかし、究極的な基礎がそれ自身において証示されねばならないというこの要求は、それが自己現在という様態において直接経験されうるものでなければならぬという要求にはかならず、したがって、基礎Ⅱ根拠は経験を越えたところに形而上学的に想定されるようなものであつてはならないし、また、それ自身は経験されない《経験の可能性のア・プリオリな条件》として理論的に要請されるようなものであつてもいけない。それは、先行的に妥当している他の何ものかとの関係のなかではじめて妥当するようなものであつてはならず、それ自身においてみずからの絶対的な妥当性を証示しうるような経験でなければならぬ。そこからフッサールは、「あらゆる意味付与と意味確証の根源的な場所」としての《わたし》という、この超越論的主観性の反省的な自己経験のうちに、あらゆる世界経験を究極的に基礎づけている「絶対的な経験」を見いだし、すべての世界経験をこのような主観性の自己経験に遡って問うよう要求するのである。この意味で、みずからの基礎を見失い、たんなる「相対的な妥当性」のうちに漂いながら、しかも「学問」を僭称する諸々の主張を摘発すること、このことが現象学の問題意識の出発点にあったものであり、「相対主義」の主張ほど《哲学》としての現象学の理念にきわだって対立するものはない、と言つてもいいくらいである。

「相対主義」ほど現象学の理念と無縁な主張はないということ、フッサールの生前に公刊された書物の大半がこのことの指摘から議論をはじめている。またとくに『厳密な学としての哲学』では、同時代のもつとも相対主義的な主張として歴史主義を取り上げ、それを全面的に批判している。ところが晩年の『危機』では、科学の客観主義に対する批判というコンテクストで、「主観的・相対的」にしか妥当しない生活世界が「基底づけ」の秩序においてもつとも基盤的なものとしてポジティブに取り上げられ

る。もっともこの生活世界の基盤的な性格は、「究極的に機能している自我」へのさらなる遡行の過程でもう一度相対化されるのではあるが。われわれが最後に考察しておきたいとおもうのもまさにそのことなのである。つまり、相対的な妥当性しかもたないものがいったん復権されたかにみえて、すぐにふたたびその相対性のゆえに廃棄されてしまうときの、相対主義のその問題のされ方である。言いかえる、現象学の入口で現象学の理念に背馳するものとしていつもきびしく排斥される相対主義が、フッサールの思索の深まりとともにいわば内側からもう一度問題として頭をもたげてくるときのその問題論的状况を見ておかなければならない。

『厳密な学としての哲学』は、ある意味では相対主義批判の書であると言ってよい。この著作のなかで、フッサールが自然主義と歴史主義を、なかでもとくに後者を、相対主義の極みとして攻撃するとき、そのような批判をつらぬく基本的な視点は、それらが「究極的に基礎づけられた学問」という絶対性の要求を基本的に満たしえないということである。フッサールの自然主義・歴史主義に対する批判の眼目は、それらが本質(あるいは理念)と事実、妥当するものと存在するものとを混同することによって「懷疑主義」という病を患っている」(PSW 340)ということにある。フッサールは自然主義を「その本質が自然としての存在を含んでいないものを自然化するという背理」(PSW 312)と規定しているが、これをそのまま歴史主義に適用すれば、それは「その本質が歴史としての存在を含んでいないものを歴史化するという背理」ということになる。したがって、自然主義を批判するときにも歴史主義を批判するときにも、批判の矛先は同じところに、つまり自然主義の場合には、意識や理念の次元に属するものを自然

的事実に還元してしまうことに、歴史主義の場合には、たんなる「文化現象」ないしは「文化形成体」としての学問という歴史的事実と「妥当的な理論体系」としての学問という歴史を超えた妥当統一とを混同することに集中して向けられている。<sup>64)</sup>

絶対的／相対的という区別には、このような本質(理念)／事実、妥当／存在の区別だけではなく、さらにはア・プリオリ／経験的、普遍的／特殊的、客観的／主観的、超時間的／歴史的、理論的／実践的といった、諸概念の規範的な(つまり、一項が同時に両項の区別の規準として働くような)二項分割が連動している。そして「本質学」としての哲学の名に値するものは、「下方から築き上げられ、確実な基底のうちに基礎づけられ、厳密な方法にしたがって進展してゆく根源的な学問」(PSW 33)だけであるとされ、それを形容するのに、先の概念対の前項のみを組み合わせた数々の表現——たとえば「絶対的な妥当性」、「客観的な妥当性」、「原理的な普遍性」、「超時間的な普遍性」、「客観的な妥当統一」、「純粹理論」など——が用いられる。これに対して、歴史主義や「世界観哲学」は、先の概念対の後項を組み合わせた概念によって規定される——「歴史的」が「流動的」、「事実的」、「相対的」と同一視され、「実践的な動機」の混入について語られる——という図式になっている。要するに、歴史主義Ⅱ相対主義が「懷疑主義という病を患っている」のは、それが自然的ないしは歴史的な「経験的事実」をはじめから与えられたものとして素朴に受け取り、それを絶対化する「事実」という迷信にとり憑かれているからであって、真に学問の名に値するものの「事柄」を経験的な「事実」ととり違えるからである。フッサールは言っている——「歴史的な理由から生じうるものは歴史的な結果だけである。事実にもとづ

いて理念を基礎づけようとしたり、理念を論駁しようとしたりするのには背理である」(PSW 326)。また『危機』では、「たんなる事実学はたんなる事実人しかつくりえない」(222)と言われる。

歴史主義あるいは「世界観哲学」に対するフッサールの批判は、このように、まさに理念的なものの次元に事実的・経験的なものを混入しているがゆえに、純粹かつ絶対的に妥当するものの体系としての哲学の理念を危うくすると論じられるわけであるが、このような批判の視線がどのようなものであるかは、「相対的」(relativ)という術語の使用法からもうかがえる。

たとえば超時間的な妥当性について語っているところでは、超時間的というのは、「一つの時代の精神」と「何の関係もない」(keine Relation auf)ことだとされている。言いかえると、歴史的・相対的というのは、何か別のもの(この場合には歴史的な事実性)との「関係」においてはじめて妥当性をもつことだということになる。同じように、「世界の存在」についてそれが相対的であるとされるのは、それが超越論的な主観性「との関連(相対性)」(Relativität auf)においてのみその存在意味をもちうるからなのである。つまりここで relativ は relational (しいて訳せば「関係的」ないしは「相関的」——フッサールがしばしば用いる言葉で表わせば bezogen auf)「に關係づけられている」——という意味をむしろ第一義的に含んでいることがわかる。実際、超越論的主観性が「絶対的経験の領野」とされるのは、それが *irrelativ* (d.i. nur auf sich selbst relativ)、「非相対的・非関係的(すなわち、ただ自己自身にのみ關係している)」(VI 153)であるという点に求められている。

したがって、フッサールが「相対的な妥当性」とか(世界の存在の)「相対性」などと言うときには、

何か別のものとの関係においてしかその妥当性を手に入れえないということの意味しているのであり、言いかえると、みずからのうちで究極的に基礎づけられていないということなのである。そして、絶対的な基底を見失っているからこそ、そこから真理の複数性という意味での「相対性」が帰結するのであって、したがってまた、複数の真理という事態は、真理は絶対的・普遍的・客観的・唯一的なものではないという学問の理念に背馳するからこそ、相対主義は真理を非真理化する懷疑主義でしかありえないということにもなるのである。

このように見てくると、絶対的に妥当するものと相対的に妥当するものとの区別、したがってまた本質的なものの次元と事実的なものの次元の区別が成り立つのは、前者が後者に何もものも負うことなく自足的な存在の妥当性を確保しうる場合に限られることがわかる。フッサールは、周知のように、絶対性の要求にかなう経験を超越論的主観性の反省的な自己経験に求め、この「我あり」という絶対的な存在領域を、「超越論的な存在は自己自身のうちに完全に密封されている」(VII 761)というふうには、自己完結的なものとして、したがってまた反省的な自己基礎づけの可能なものとして捉えたのであった。ところが、フッサールの現象学的分析のその後の展開とともに、こうした「我あり」の絶対的な存在領域それ自身が「歴史的な地平」(あるいは「意味の歴史」)をもっていることが明らかになってゆく。受動的綜合、時間、間主観性などをめぐる分析は、さらにそれらを内包する〈生活世界〉というグローバルな問題系は、このような世界の歴史的な地平の形成条件へとさらに問いを遡らせ、もはや構成の所産とは言えないような、超越論的主観性の基底にある原事実的な岩盤を露呈してゆく。このような事態をラント

グレーベは、「無歴史的なア・プリオリズムとしての」、また近代合理主義の完成としての超越論的主観主義の挫折<sup>(65)</sup>と表現しているが、まさにここでは、事実を素朴に受け取るのではなくその前提をこそ問うた現象学の内部で原事実的なものが問題化してきているのであり、フッサールの表現を用いれば、「新しい種類の歴史性」(VI 507)に遭遇することになるのである。言いかえると、すでに前節の最後のところ確認したように、フッサールが意味発生<sup>(66)</sup>の究極的な基盤へと遡源してゆく過程で「還元」という名のもとに次々と捨象してきた、主観性にまわりつくいつさいの不純物(あるいは、フッサールが超越論的自我による構成の所産とみなしたもの)——身体、言語、歴史的な共同性など——が、意識の原初的な自己構成の構造の内部にそもそものはじめから組み込まれていることが明らかになる<sup>(66)</sup>。

こうして、メルロポンティやラントグレーベがかつて指摘したように、超越論的なものないしはア・プリオリなものと経験的なものとの区別、本質的なものと事実的なものとの区別、妥当するものと存在するものとの区別など、絶対的妥当性と相対的妥当性の区別の根拠となっていた諸々の概念区分が揺らいでくることになる。超越論的な領野そのものの歴史性が問題となってくる。客観的・普遍的に妥当しているともえたもの(たとえば科学のいう客観的ア・プリオリ)が「主観的・相対的」な生活世界的ア・プリオリに「遡行的に関係づけられ」(zurückbezogen auf)ねばならなくなる。

生活世界という地盤への還帰、それはしかし、生活世界が歴史的に生成してきた世界地平としていつも複数的なものへの退却を意味するのだろうか。もちろんそうではない。真理の「事実的」な地盤について、そしてまたそのような地盤の複数性(他の地盤の存在)について語りうるその場所への問いが、依

然として、溯行的に問われるべきものとして残るからである。超越論的なものが同時に事実的な地盤に根づいているという、あるいは歴史的なものがア・プリオリとして機能するという、こうした問題次元にどこまでも立ちつづけることが求められているのであって、対象的な事実性の次元に移行することが求められているのではない。このような両義的事態は、フッサールが用いているいくつかの重要な概念のうちにも見いだすことができるとおもわれる。

相対主義が現象学的反省のいわば内部からいま一度問題化してくる局面にとくに注目するならば、たとえばそのような問題性をもっとも明確に読みとれるのは、『幾何学の起源』における「歴史的ア・プリオリ」(das historische Apriori)の概念である。この概念は、ア・プリオリの歴史性と歴史のア・プリオリのあいだを(後者に重心を傾けつつ)揺れ動いている。言いかえるとそれは、「歴史的に生成してきた世界統覚の相対性」、つまり、歴史について問い、語るときその地平そのものの歴史性(この場合にはむしろ das geschichtliche Apriori と呼びたい)と、そのような歴史性そのものの構造的ア・プリオリ(普遍的な歴史的ア・プリオリの基底)としての理性の「内的歴史」との二義性を含んでいる。

「事実性」(Tatsächlichkeit, Faktizität)という、すでに初期から用いられている概念についても同様のことが言える。フッサールでは、たとえば個物、あるいはその総体としての世界がよく「事実的」なものとして規定されるが、それは、その存在が偶然的なものであり、必然的な確実性をもたないからだ<sup>(67)</sup>とされる。ところで、ある存在が「偶然的」であるというのは、たとえば『イデーンI』においては、「いま現にそのようなものとしてあるが、その本質にしたがって、別のあり方をすることもできたはず

(könnte…… anders sein)』(III 12)のものだということの意味している。同じように『第一哲学』でも、事実性Ⅱ偶然性が、「別様であること〔と存在しないこと〕の可能性(Möglichkeit des Andersseins)」(VIII 451)として論じられている。このような事実的Ⅱ偶然的存在に対して、事物の「本質」は「ある個体の自己固有の存在のうちにその個体の何として見いだされるもの」とされる。つまり、事物の理念的な本質は、その事実的Ⅱ偶然的存在に左右されないということである。

ところがこうした Anderssein の問題は、『経験と判断』第二一節に典型的にみられるように——そしてまた、時間の移行性を現在の自己変様化として捉える彼の時間論、他我を自我の自己変様化として捉える彼の間主観性論と同型的に——「原確信」の様態化(妥当性格の変化)として捉えられるだけで、その意味ではこの「他・性」はあくまで自己性のヴァリアントでしかない。しかしこの Anderssein の問題は、間主観性における他者の他・性(Andersheit des Andern)に関係づけられるべきであって、そうすると、間主観性論において他者の存在が最終的に、構成されえない原事実的なものとして見いだされるのに対応して、Anderssein も否定や未知性、可能性とともに Selbstsein の変様態として説明するだけでは不十分なことが見てとれるであろう。そして相対主義が問題となるところでは、他の真理、他の真理条件(他の生活世界、他の歴史性)が同時に問題になるのであるが、そのような他なるもの(還元不可能な根源的他・性)について語ることで場所への反省がさらに要求されるであろう。

ともあれ、相対主義の問題は、現象学においてはその出发点において排斥されながら、経験の具体的な分析過程でこんどは内在的な問題としても一度発見されるのである。しかもその問題は、現象学を

かたちづくっている諸々の基礎的な概念にことごとく関わってくるものでもある。そこから次に、現象学にとって相対主義の問題が現象学の基本的な問題構制にどのような修正をせまってくるのかを検討しなければならぬのだが、それはしかしもう、ここでの課題を超えている。<sup>(88)</sup>

■フッサールの著作を引用するにあたっては、著作名を次のように略記する。

LU: *Logische Untersuchungen*. 4 Aufl., 1928.

PSW: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. in: *Logos* 1, 1911.

FTL: *Formale und transzendente Logik*. 1 Aufl., 1929.

EU: *Erfahrung und Urteil*. 1 Aufl., 1939.

その他、ローマ数字はすべて『フッサール著作集』(*Husserliana*)の巻数を表わす。

- (1) cf. VI §53.
- (2) Ⅱの状況被拘束性(Situationsgebundenheit)という意味での《偶因性》(Okkasionalität)の概念は、フッサールでは『論理学研究』第一研究において、「表現」の性格づけに関して《客観性》(Objektivität)の対概念として用いられているものである(cf. LU II/1, §26)。また、Ⅲでいう「わたし」「いま」「ここ」は、ラッセルが——さらに「これ」を加えて——「話者および話者が占める時間空間上の位置とともに意味が変化する語」として、自己中心的特称語(egocentric particulars)と名づけたものに当たる(cf. Bertrand Russell, *Human Knowledge*, Part 1, Chap. IV)。

(3) フッサールの現象学において「超越的」(transzendend) というのは、体験の内在領域に還元できないという、あるいはつねに一面的にしか現出しないという、実在の対象(物)一般の存在性格を意味する。

(4) cf. 184, VII 160.

(5) フッサールが地平(Horizont)というとき、たんに感性的知覚野の背景部分だけを意味しているのではないことに注意されたい。「地平とは、あらゆる不規定性をともないながらも、ともに妥当しており、予料的に働いている錯綜した志向性を指す名称である」(VI 258f.)。

(6) 「意識生の全体は、あらゆる志向性を包括する一つの普遍的で構成的なア・プリオリによって支配されている」(FTL 218)。

(7) いわゆる「意味の歴史」(Sinneshichte) について、フッサールは次のように総括的に述べている。「判断の意味発生の露呈は、より厳密に言うならば、公然と露呈している意味のうちに含蓄され、しかもそれに本質的に属している意味契機の解きはぐしである。《構成》ないしは《発生》の仕上がった産物としての判断は、この《発生》に關して問われうるし、また問われねばならない。このような産物に本質的に固有な点とは、まさしくこれらの産物が、その発生の意味含蓄としてある種の歴史をみずからのうちに担っているような意味であるということである。つまり、それら産物のうちでは、段階的に、意味が根源的な意味を、さらにはそれに所属しているノエマ的志向性を、邇示するということである。したがってまたあらゆる意味形象は、それに本質的な意味の歴史について問われうるということである」(FTL 184)。

(8) 先ほど「超越論的自我の普遍的エイドス」が問題になると言われたが、この《自我一般》も、コギトとしての自我を形相的に還元したものととして、あくまで唯一の性格を失ってはいない。フッサールはこの点に關して、次のように述べている。「わたしの自我から自我一般への移行の際には、他我の範圍の現実性も可能性も前提されてはいない。この場合、形相としての自我の範圍は、わたしの自我の自己変更(Selbstvariation meines ego)によって規定されているのである。わたしは、あたかもわたしは他我であるかのように自己を想定するだけであって、他我を想定するのではない」(106, Fußn.)。

(9) 本来的な言い方をすれば、超越論的主観性の領野の外部というものは現象学的には存在しないのであって、その点については次のように言われている。

意識は《純粋性》において考察するならば、それだけで完結した存在、すなわち、何ものもそのうちに侵入したりそこから脱出したりすることのできない絶対的な存在の連関とみなされねばならない。この連関はいかなる空間・時間的な外部ももたないし、またいかなる空間・時間的な連関の内部にも存在することができない。……他方、人間および人間的自我をみずからのもとに属する個別的実在として含んでいる空間・時間的な世界全体は、その意味のうえからたんなる志向的存在であり、したがってそのような存在は、経験可能な諸々の現出を通して意識主観の内部にあるもので、ある意識に対する存在というたんなる二次的で相対的な意味をもつにすぎないものである。……そのような存在は、意識がその経験において指定するところの存在であり、原理的には、一律調和的に動機づけられている現出多様の同一者としてのみ直観され、規定されうるにすぎないが、このことを超えれば無であるような存在であり、さらに厳密に言えば、そのような存在にとつては、このことを超えるということを超えることがそもそも背理であるような、そういった存在なのである。

(III 117)

あるいは、

あらゆる形式における超越性は、自我の内部で構成される内在的な存在性格である。およそ考えうるあらゆる意味、あらゆる存在は、それが内在的と呼ばれようと超越的と呼ばれようと、意味や存在を構成しているものとしての超越論的主観性の領域内に所属するのである。

(II 117)

(10) 一九二〇年代のフッサールの他の著作にも、他我問題ないしは間主観性問題を主題的に論じている箇所が見当た

るが(たとえば、Erste Philosophie, 53 Vorlesung: Das Problem der Intersubjektivität. [VIII 169 - 181] や、Formale

und Transzendente Logik, § 96 : Die transzendente Problematik der Intersubjektivität und der intersubjektiven Welt. [FTL 210 - 215]」それらはきわめて要約的な議論にすぎない<sup>1)</sup>。また『デカルト的省察』の基本枠を導くような論述は見られず、具体的な分析もなされていない。

(11) ここでフッサールは、実際には「primordiale」と綴っている。第五省察で類出する「primordial」という形容詞は、ラテン語の「primordialis」という形容詞からとられたものであるから、正しくは「primordial」のはずであり、本稿では「primordial」と改めておいた。(ちなみにラテン語の primordialis は primordium という名詞から派生しており、しかもこの primordium は primus と ordo との合成によって作られたもので、primus と ordo との合成語ではないから、形容詞に「が現われる」とはならない。) 実際フッサールでも、後年の『危機』では「primordial」と改められている。また〈間主観性〉問題をめぐるフッサールの遺稿を編纂したケルンの推定によれば、この術語がフッサールの叙述に現われた一九二〇年代中頃から一九二九年の秋までは「primordial」が用いられ、一九三〇年以降は「primordial」が用いられているとのことである (cf. XV XVIII. Fubn.)。

(12) この記述は、本来「対象化的自我的能作」以前の「受動的先所与性の場」すなわち「感覚の場」の総合統一に定位して言われることがらである<sup>2)</sup>とを、後続の議論のために注意しておいていただきたい。なお、この「対化的連合」(eine paarende Assoziation) は「経験と判断」では「連合的融合」(die assoziative Verschmelzung) あるいは「同質的連合」(die homogene Assoziation) と呼ばれて、いっそう詳しく論じられている (cf. EU § 16)。

(13) この箇所における〈生活世界〉の規定はかなり問題を含んだものであって、それについては本稿 1 - (3) 2 で詳しく述べる。

(14) Klaus Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, M. Nijhoff 1972, S. 34 - 39.

(15) いわゆる『時間講義』では、フッサールが後年の自身の他我構成論を予期することなく次のように記しているのは興味深い。「ともかく現前化は、自己現前化でもありうるし、心像化的(類比的)現前化でもありうる。後者の場合には、現前化されたものは『想像心像(Phantasiebild)のかたちで』、あるいは想像現出のうちに心像化されて、

念頭に浮かんでいると言えよう」(X 101) [傍点引用者]。

(16) K. Held, *op.cit.*, S. 37.

(17) Thodor Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, 3. Aufl., 1909, S. 48.

(18) *ibid.*, S. 222.

(19) *ibid.*

(20) *ibid.*, S. 228.

(21) この引用文の少し後のところでは、この「特殊な本能」が、「(生表出)の衝動」(Trieb der Lebensäußerung) ならびに「(外的)模倣の衝動」(Trieb der äußeren Nachahmung) として説明されている。リップスの問題は他我統覚の超越論的説明にあったとみなしうる以上、これは明らかに経験的ないしは発生的議論への後退である。

(22) Th. Lipps, *op.cit.*, S. 228f.

(23) *ibid.*, S. 236.

(24) Th. Lipps, *Die ethischen Grundfragen*, 5. Aufl., 1927, S. 17.

(25) cf. I, § 48.

(26) cf. I 144f.

(27) cf. K. Held, *Lebendige Gegenwart* (Phaenomenologica 23), M. Nijhoff 1966, S. 153f.

(28) cf. K 144.

(29) cf. EU 56ff.

(30) この点で、フッサールの一九二九年のバリ講演——これが『デカルト的省察』の執筆の直接のきっかけとなった——の際に配布された仏訳レジュメにおいて、同じ「自我」(Ich) でも、超越論的位相において取り扱われるときには「ego」(エゴ)、「je pur」=「reines Ich」(内世界的位相)は「moi」(moi personnel) =「personales Ich」と、大筋において訳し分けられているのはなかなか暗示的である (cf. I 194 - 201)。

(31) cf. Alfred Schutz, *Collected Papers III: Studies in Phenomenological Philosophy* (Phaenomenologica 22), M. Nijhoff

(32) cf. VI 157f.

(33) cf. VI 351.

(34) 二段階の還元操作は、EU 49, VI 175において明確に定式化されている。

(35) われわれはこれまで、フッサールの《第一次性》概念の問題性を主題的に論じてきたのであるが、すでに明らかにようにこの問題には実は《生活世界》概念の問題性も複雑に絡んでいるのである。フッサールの《生活世界》概念にはある二義性がつきまといっており、それは次のようなフッサールの叙述に典型的にうかがえる。すなわち、「具体的生活世界は、《科学的に真なる》世界に対してはそれを基礎づけている地盤であるが、それと同時に、生活世界独自の普遍的具體相においてはこの科学的世界をも包括している」(VI 1345)、ということである。このように、生活世界は、「一方で客観的・科学的世界の明証上の基底として知覚的経験の世界であるとともに、他方では理論的認識をも一つの実践として含む実践的・文化的世界でもある。前者の意味での生活世界は、さまざまな「特殊世界」の存立がそのうちではじめて可能となるような「普遍的な地盤」として、超越論的エポケーを通して開示される根源的な世界現象(「世界地平」)に相当するのに対して、後者の意味での生活世界は、超越論的エポケーを未だ施されていない「素朴な」自然的態度において出会われている「自然的世界」として、その存在論的分析を通じて超越論的反省の「手引き」となるものである。U・クレスゲスはこうした生活世界の二義性に、それぞれ「地盤機能」と「手引き機能」という相互に関連しあう生活世界の二機能を対応させている。そしてこの生活世界の二義性には、超越論的観点からする《地平》(Horizont)としての世界と、存在論的観点からする《存在するもの》(総体)(Inbegriff)としての世界という、《世界》概念の二義性が反映しており、その意味で生活世界という概念は「存在論的・超越論的両性概念」(ein ontologisch-transzendentaler Zweitebegriff)にはかならないとしている<sup>36</sup>。もともとわれわれとしてはここにどまっただけではいられないのであって、フッサールではどうして《生活世界》概念がこのような二義性をもたざるをえなかったのか、次に解くべき問題として待ち構えている。フッサールの《生活世界》概念は、超越論的現象学の可能性そのものに関する議論にも深くい込んだ問題として、まだまだ論じなければならぬことがらが数多く残っ

ており、本稿では問題を示唆するにとどめておく。ただし本稿の結論部分では、つねに唯一のものとして現象してくる究極的な「世界地平」が間主観的にのみ開かれてくること、したがって、あらゆる意味構成の地盤である生活世界がその根底よりして歴史的な刻印を受けていることがあきらかにされるであろう。(フッサールの《生活世界》概念については、拙論「地平と地盤のあいだ——《生活世界》という概念」〔岩波講座《現代思想》6《現象学運動》岩波書店、一九九三年、二二五―二三九頁〕を併せて参照いただけると有難い。)

\* これに対してB・ヴァルデンフェルスは、すでに指摘された《地盤機能》(Bodenfunktion)——「科学を生活世界のうちに基底づけること、したがって、地盤喪失性、すなわち科学的構成の分離と独立とから結果する客観主義を克服すること」——と《手引き機能》(Leitadenfunktion)——「その現象的なあり方からして主観的・相対的なものとして明らかにされる生活世界から出発して、超越論的現象学に乗り込むこと」——のほかに、さらに第三の機能として、《統合機能》(Einigungsfunktion)——「共時的にも通時的にも多様なあり方をして歴史的特殊世界がすべて一つの生活世界を前提しているかぎりにおいて、歴史の全体的なバースペクティヴを獲得すること」——を挙げている<sup>37</sup>。(cf. Bernhard Waldenfels, "Die Abgründigkeit des Sinnes", in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls* [Hrsg. von E. Ströker], Klostermann 1979.)

\* cf. Ulrich Claesges, "Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-begriff", in: *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49), M. Nijhoff 1972. [魚住洋一・鷺田浩一訳「フッサールの《生活世界》概念に含まれる二義性」(新田義弘・小川侃編『現象学の根本問題』所収、晃洋書房、一九七八年)] また新田義弘は、こうした《生活世界》概念の二義性に関連して次のように述べている。「生活世界の現象学は、意識生の流動のなかに機能するロゴスをその地平的生成において問うのに対し、生活世界の存在論は、地平として構造化された領域的一般性をその対象方向において問うのである」と(新田義弘『現象学』岩波書店、一九七八年、一三六頁)。

(36) 超越論的感性論の上に他我構成論を層位化するというフッサールの客観的世界の構成論の構図は、なるほど『デカルト的省察』において一挙にクローズ・アップされたとはいえ、それ自体としてはなんら目新しいものではない。



このような構図は、フッサールの現象学研究の展開過程において、少なくとも分析を指導する枠組みとしては、言いかえると現象学の展開の表層においては、一貫して維持されているものであった。その意味で『イデーン』における〈間主観性〉問題の取り扱い方——量的にはわずかに二度、しかもあわせて一頁たらず——は特徴的である。ここではまず第二九節で、現象学的還元への導入に先だつ自然的世界の性格描写に際して、自然的態度において出会われている世界は間主観的に妥当する共通世界であることが指摘される。もう一度は第一五一節で、「物の超越論的構成の諸層」における間主観的構成という層の位置づけがなされている。そこでは次のように論じられている。物の構成の基底層は「感覚物」(Sinendings)の「知覚的」構成であり、これは「唯一で知覚的な自我主観」に関係している。次に物の構成の高次の段階として、「間主観的に同一の物」の構成があり、これは「了解」の関係に立っている。諸々の主観の開放的多数性」に関係する。そしてそこからフッサールは、「間主観的世界」は「間主観的経験、つまり「自己移入」によって媒介された経験の相関者」としてのみ説明されうと言う。もちろん『イデーン』では以上のことがプログラムの呈示されるにとどまるのであるが、〈他我〉および〈間主観性〉が客観的事物の構成の層で主題化してくること、さらには、客観的世界の構成は自我の自己固有領域内の知覚対象の第一次的構成の上に〈自己移入〉として働く他我構成の層を押し被せるという仕方でおこなわれることは、すでに明瞭に述べられている。したがって、『デカルト的省察』にみられる間主観性論の少なくともその論理の基本枠に関しては、二十年近くも時を隔てている『イデーン』と『デカルト的省察』とのあいだで、なんらの変更もなかったと言つてよいのである。

(37) Iso Kern, "Eindeutigkeit des Herausgebers" (*Husserliana* XV), S. XIX. つまり、ケルンはこので、フッサールのいう〈第一次的なもの〉に明らかない義性を看取しているのである。すなわち、『デカルト的省察』でいわれる〈第一次的なもの〉が、一方で「哲学的反省において必然的かつ本源的に経験可能な、自己固有のモノイドの領域(哲学的反省の根拠づけの序列において第一のもの)」を意味すると同時に、他方では「自然的他者経験の動機づけの基底(自然的な自己移入の動機づけの序列において第二のもの)」を意味する、と言つのである。

(38) cf. A. Schutz, *op.cit.*, p. 86. (Comments by Eugen Fink on Alfred Schutz's Essay, "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl".)

(39) K. Held, "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", S. 45.

(40) *ibid.*, S. 47.

(41) B. Waldenfels, *Zwischenreich des Dialogs*, M. Nijhoff 1971. [山口一郎訳(抄訳)「対話の中間領域」(新田義弘・村田純一編訳『現象学の展望』国文社、一三四頁所収)]

(42) cf. VI 186.

(43) K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. VIII.

(44) フッサール自身の記述のなかに次のような表現が見受けられる。"Vorher ist die transzendente Subjektivität für sich selbst absolut anonym und—nicht nur unbemerkt da, außerthematisch ;—" (VIII 417)

(45) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, P. U. F. 1967, p. 5.

(46) cf. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 171f.

(47) E. Husserl, *Manuskript C3 VI*, S. 6. (G. Brand, *Welt, Ich und Zeit*, M. Nijhoff 1955, S. 79.)

(48) cf. X 77.

(49) E. Husserl, *Manuskript AV5*, S. 5. (G. Brand, *op.cit.*, S. 71.)

(50) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 5 Aufl., S. 238.

(51) このような見地に立つたぎり、フッサールにおいてもその他我統覚論は、自我・身体(A)・身体(B)：他我という、いわゆる四項図式を採用することになる。そしてそのかぎり、自我の身体統覚の二身体物体の知覚を機縁とする自己移入は、身体(A)と身体(B)の「類似性」をその動機づけの基礎とせざるをえない。しかしここには重大な難点がある。つまり、他者の身体の可視的外皮と自己の内受容的身体像とのあいだには、ほとんど何も類似するものがないという点である。わたしが他者の身体の可視的外皮と同様の視覚的身体像をもつことを了解するためには、相互的に共在するものとしての他我のまなざしが自我にとって前提されていなければならない。ところが説明すべきは、まずはこの他我の存在なのである。ここではフッサールの解釈がその分析手続きに無理を強いているのである。

- (25) cf. K. Held, "Das Problem der Intersubjektivität...", S. 59f.  
(26) *ibid.*, S. 60.

(27) cf. K. Held, *Lebendige Gegenwart*, III Teil, D.

(28) cf. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*. [邦訳「二二二頁参照」]

(29) 山形頼洋「現代倫理の新潮流Ⅲ——フランス」(小熊勢記・川島秀一・深谷昭三編『西洋倫理思想の形成Ⅱ——二〇世紀の倫理学』見洋書房、一九八六年)二七六頁。同氏の『感情の自然』(法政大学出版局、一九九三年)一八一頁をも参照されたい。

(30) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, p. 489.

(31) M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de Documentation Universitaire 1969, p. 32.

(32) E. Fink, *Die Spätphilosophie Husserls*, S. 113.

(33) Alphonse de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, M. Nijhoff 1961, p. 158. cf. J. Derrida, *op.cit.*, p. 9.

デリダは「記号一般の構造が主観性の最根源においてすでに発生しているとして、次のように言っている。「間主観性は、ある自己の外への、すなわちある他の絶対的現在への現在の開けとしての時間化から、分離されない。時間の中の自己の外 (hors-de-soi) は、時間の自己疎隔化 (espacement) であり、つまりは一つの原・場面 (une archi-scène) である。一つの現在の、他の現在としての他の現在への関係としての、つまり派生したのではない再・現前 (現前化) としてのこの原・場面が、〈回付〉 (renvoi) としての、すなわちあるものの代わりである」と (für etwas sein) とこの記号一般の構造を生じさせ、記号一般の還元を根本から禁じるのである」(J. Derrida, *op.cit.*, p. 9. note)。

(34) A. de Waelhens, *op.cit.*, p. 108.

同様にデリダは「〈わたし〉の宣言にはわたしの死が構造的に必然的である」と言っている (J. Derrida, *op.cit.*, p. 108)。

(35) A. de Waelhens, *op.cit.*, p. 157.

(36) M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Gallimard 1960, pp. 130f.

(37) 『デカルト的省察』第四節では、次のように述べられている。「文化の事実性としての学問と、真実にして真実な意味での学問とは同一ではない。言いかえれば、学問はその事実性を越えた一つの要求、すなわち、その学問がたんに事実上存在しているということだけでは、すでに満たされているとはけっして言えないような要求を、みずからのうちに宿している」(150)。

(38) L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, S. 204.

(39) ラントグレーベはこの点に関連して次のように指摘している。「超越論的主観性の現存在は……自己のうちに閉鎖した世界の統轄の内在性を打ち破る」(L. Landgrebe, *ibid.*)。

(40) cf. M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard 1960, p. 134; L. Landgrebe, *op.cit.*, S. 205f.

(41) 歴史的ア・プリオリの複数性という事態がわれわれに突きつける《相対主義》ならびに《翻訳可能性》の問題については、拙著『分散する理性』(勁草書房、一九八九年)Ⅳ・5・6で論じているので、くわしくはそちらを参照いただければ幸いである。

はじめにも述べたように、本書は、〈コギト〉(わたしの意識)の辺縁についてわたしがこれまで書いてきたいくつかの論文を集め、再構成したものである。そしてその大半が、執筆とはほぼ同時期に参加していた研究会で友人たちからシャワーのように刺激を浴びながら、書かれている。かれらの言葉によって、わたしの思考はまずその辺縁で揺さぶられ、次いでその内部にひびを入れられた。その経験が、きわめて鈍いリズムではあるが、わたしの思考を少しずつ先へ先へと進めたのであった。

第一部「人称と身体」の二論文の主要部分を書いたときは、月に一回、東京で〈近代性〉をめぐる研究会に参加していた。今村仁司さん、野家啓一さん、篠原資明さん、中岡成文さんがメンバーで、それぞれが〈近代性〉という問題に切り込むときのその入射角の微妙な差異が、一つ一つの論点の大きなぶれとして現われてくるその過程を目の当たりにするなかで、じぶんがときに心をときめかせ、ときにひどく落ち込んだのを、いまもよく憶えている。その共同作業の成果は一九九二年に「トランスモダンの作法」(リポート)という書物のかたちで発表されたが、ここに収めた二論文はその姉妹篇とでもいうべきものである。ここでぶつかったさまざまな論点は、自分でも少し意外だったのだが、いま取りか

っている《顔》論と《所有》論のなかに集約されつつある。

Iの「〈喪身〉と〈変身〉」は、はじめ「徳永恂教授の新たな門出を祝う会」(大阪大学人間科学部主催)において口頭発表され、のちに新田義弘・宇野昌人編『増補新版・他者の現象学』(北斗出版、一九九二年一〇月)に収録されたものである。

IIの「身体の人称／人称の身体」は、次の三論文をつなげ、再構成したものである。(1)「人格と身体」の1(『理想』第五五三号、理想社、一九七九年六月)、(2)「〈ある〉と〈もつ〉」の3・4(『待兼山論叢』第二六号、大阪大学文学会、一九九二年二月)、(3)「身体の人称／人称の身体」(『現代思想』一九九三年一月号、青土社)。

第二部「行為と規範」の三論文は、一九八五年から八七年にかけて、毎年、夏の終わりに信州の野尻湖畔でおこなった『プラクシスの現象学』をめぐる研究合宿での集中討論から多くの刺激を受けている。メンバーは池上哲司・斎藤慶典・佐藤康邦・杉田正樹・須藤訓任・谷徹・野家啓一・丸山高司・三島憲一・村田純一・山口節郎の各氏で、その多くは、七〇年代後半からずっと、毎秋、八王子の山奥で開かれていた現象学・解釈学研究会にともに参加してきた仲間でもある。

Iの「プラクシスの問題圏」は、はじめ「実践哲学のルネッサンス」という題で『日本福祉大学社会科学研究所年報』第四号(一九八九年七月)に掲載され、のちに青木隆嘉・西谷敬・鷺田清一編『実践哲学の現在』(世界思想社、一九九二年)に一部加筆訂正のうえ再録されたものである。

IIの「行為の〈テキスト〉モデル」は、「プラクシスの生成」という題で、現象学・解釈学研究会編

『プラクシスの現象学』（世界書院、一九九三年）に収録されたものである。

Ⅲの「コミュニケーションと規範」は、「コミュニケーションと規範」の六（『思想』第六八四号・特集《実践哲学の復権》、岩波書店、一九八一年六月）と「現象学と〈規範〉の問題」（はじめ日本倫理学会一九九一年度大会（仙台）のシンポジウムで口頭発表され、のちに日本倫理学会編『現象学と倫理学』（慶應通信、一九九二年）に収録されたもの）をつなぎ、再構成したものである。なお前者は、かつて京都の現代哲学研究会のなかに部会としてあった実践哲学研究会の共同研究（『実践哲学の復権』）のなかで培った問題意識を、現象学の視点から展開したものである。

第三部の「他者と時間」という論考は、わたしの哲学修業の出発点とでもいえるべき書き物が原型となっている。わたしは大学の卒業論文で「E・フッサールに於ける他我の問題」を論じたが、大学院の博士課程で同じテーマを取り上げて、およそ一七〇枚ほどの論文「超越論的現象学に於ける〈他者〉の問題」を書いている。これは、同じ年生まれの友人ふたり（大町公さんと池上哲司さん）と出していた、短歌やら随筆、評論、論文などがごった煮になった同人誌『位置』の第二号（一九七七年三月）に掲載された。京都・北白川のキリスト教会でタイプ印刷してもらったこの読みにくい論文を事細かに批評してくださったのが、東洋大学の新田義弘先生である。その直後に先生にお誘いいただいて参加することになった八王子の現象学・解釈学研究会が、以後、わたしの現象学研究のベースキャンプとでもいえるべきものになる。さて、そのタイプ印刷した論文は、その後分解・補筆のうえ、次の四つの論考のかたちで改稿された。(1)「間主観性の現象学(一)」(『文学論集』第二九巻第一号、関西大学文学会、一九七九年七月)、(2)

「間主観性の現象学(二)」(『文学論集』第二九巻第三号、関西大学文学会、一九八〇年二月)、(3)「他なるものの時間」の2(『久野昭教授還暦記念哲学論文集』以文社、一九九四年)、(4)「現象学と相対主義の問題」の1(『現象学年報』第四号、日本現象学会、一九八八年二月)。そしてそれらをもう一度ひとつになぎあわせたのが本稿である。ここでの論点は、〈ヘテロロジー〉(他なるもの、異質なものについての学)として、別のかたちでさらに展開したいと考えている。

というわけで、結果として本書は、わたしにとって思い出の多い文章を集めたものとなった。あとになってしまったが、雑誌掲載時に「存分に書きたいだけ書いてください」と励ましてくださった岩波書店『思想』編集部の合庭惇さん、〈病院都市〉という特集内容にかならずしもふさわしくないわたしの論考のためにたくさんのページを割いてくださった青土社『現代思想』編集部の小島直人さんに、ここでお礼申し上げたい。本書を上梓するにあたって、大きな手ですと背中を押してもらってきた前・昭和堂編集部の津久井輝夫さんには、「千度のありがとう」というドイツの言葉を捧げたい。その仕事を引き継いで担当してくださった昭和堂の白石徳浩さん、未だ見ぬこの本のためにいま衣裳を作ってくださっている彫刻家の松井利夫さんにも、心をこめて「ありがとう」と申し上げたい。そして最後に、小さな声で、家族の無言の支えにも。

一九九四年秋

鷺田清一

## ■著者紹介

驚田清一(わしだ・きよかず)

1949年京都生まれ/1977年京都大学大学院文学研究科博士課程単位取得(哲学・倫理学専攻)/大阪大学文学部助教授/『分散する理性』(勁草書房),『モードの迷宮』(中央公論社)〔以上の2作品でサントリー学芸賞受賞〕,『夢のもつれ』(北宋社),『ファッションという装置』(河合文化教育研究所),『最後のモード』(人文書院),『トランスモダンの作法』(共著,リプロポート),『マイクロ・エシックス』(共編著,昭和堂),『実践哲学の現在』(共編著,世界思想社),『現象学事典』(共編著,弘文堂),R.マーティン『ファッションとシュルレアリスム』(翻訳,エディション・ワコール),他。

## 人稱と行爲

1995年2月10日 初版第1刷発行

著 者 驚 田 清 一

発 行 者 田 村 俊 一

〒602 京都市上京区下長者町通新町西入藪之内町 79 番地 奥田ビル

発行所 株式会社 昭 和 堂

振替口座 01060-5-9347

TEL (075) 431-2213/FAX (075) 431-2214

© Kiyokazu WASHIDA 1995 ISBN 4-8122-9501-7

\*落丁本・乱丁本はお取替え致します。

Printed in Japan

安彦 一恵 編 大庭 宏平 編 溝口 宏	叢書「エチカ」第一巻 <b>道德の理由</b> Why be moral? 二二〇〇円
川本隆史 他 編	叢書「エチカ」第二巻 <b>マイクロ・エシックス</b> 小銭で払う倫理学 二二〇〇円
池上哲司 他 編	叢書「エチカ」第三巻 <b>自己と他者</b> さまざまな自己との出会い 二五〇〇円
佐藤 康邦 編 中野 敏男 編 中野 敏男 編	叢書「エチカ」第四巻 <b>システムと共同性</b> 新しい倫理の問題 二八八四円
佐藤 康邦 著	「テオレイン叢書」 <b>ヘーゲルと目的論</b> 三〇〇〇円
西川 富雄 著	<b>続・シェリング哲学の研究</b> 「自然の形而上学」の可能性 四六三五円
トマス・ネーゲル 著 岡本 裕一 訳 若松 良樹 訳	<b>哲学ってどんなこと?</b> とっても短い哲学入門 二〇〇〇円

昭和堂刊