



Title	人称と行為
Author(s)	鷲田, 清一
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/20783
rights	
Note	

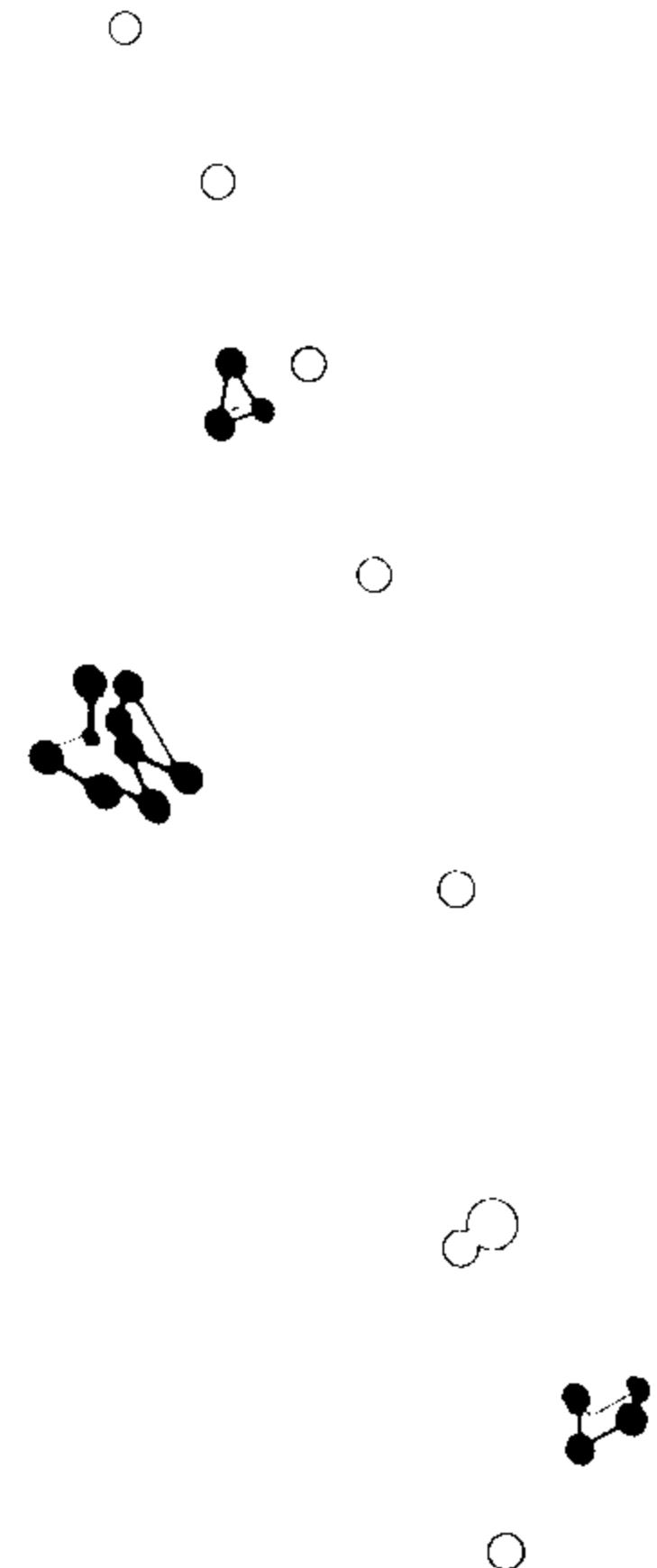
The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

人称と行為

鷺田清一



昭和堂

はじめに

「」に収められた論考は、〈コギト〉(わたしの意識)の辺縁で起こるこ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「わたく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」の二論文は、〈実践哲学の復権〉ならびに〈行為論〉という倫理学的なコンテクストのなかで書かれたもので、ここで〈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、〈スム〉(わたしの存在)をそのうちに回収しようとしてきた〈コギト〉という観念を内破(implode)するための、えさやかな試みである。

人称と行為
* 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

- 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

- 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

- 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〈テクスト〉モデル——〈ソシオテクスト論〉序説

- 1 〈行為〉という問題系
- 2 行為の意味
- 3 行為の〈テクスト〉モデル
- 4 〈ソシオテクスト〉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

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〈間主觀性〉理論

1 「デカルト的省察」における間主觀性の問題

(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觀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〈間主觀性〉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) 無名の共同的主觀性——意識の自己超越構造における〈他者〉という契機の位置づけの試み

(2) 相対主義と〈他性〉の問題

人称と行為

第一部 人称と身体

I <喪身>と<変身>——無名性の二つの位相

1 無名性の一つの問題次元

anonym (anonyme, anonymous) という概念は、そのギリシャ語源 *ἀνώνυμος* 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」とこべ言葉ではなく、むしろ「無名の」というふうに訳されるべき概念であろう。

もし、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」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 (疎外感、頽落感) として、ネガティヴ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ヴに掘り起すような視角を伐り開いてきたことができる。ここで垂直的な次元というのは、名をもつた存在——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、それを包み込んでいる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、無名性の問題は一度転回させられる。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しまう。「自然的態度」においては、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・シュツ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どこまでも匿名のままにどどまり続ける〈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一区別する働き〉」とでも表現できるような無名の作動であつて、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⁽¹⁾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つた。⁽²⁾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学的な〈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＝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」のうちにあつてもはや「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つてもよい。というのも、ひとが自己⁽³⁾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、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もなる。

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一様態（＝「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もつている。したがつて、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か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ベクトルをもつた動性のなかで主題化する可能性を探つてみたいとおもうのである。

2 分身たちの共同体⁽³⁾

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うことができる。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単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存在を契約といふ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、超國家共同体、国際連合など)という、これら一つの要請は、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、世界解釈の共通の圖式)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。

こののような共同体はしかし、言つ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そうであり、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、そこの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つてゐるのである。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。もつとも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

な概念がこゝとく両義的であり、そこではつねにこのような類の意味の反転が起つるといふことだ。たとえば――

(1) *unity* といふ概念。これはわたしのさまざまな経験を单一的で独自的(unique)な〈わたし〉のそれを統合(unite)するプロセスを意味しているのだが、しかし〈わたし〉の存在のこの独自的な統一(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)もある。

(2) *subject* といふ概念。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＝隸屬化」(assujettissement)といふ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* といふ概念。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、譲渡でわざと(inalienable)固有の固有性(=特性)といふ概念は、はじめから「所有権」という概念に含まれた非固有性といふ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 といふ語の多義性は、Eigenheit [固有性]、Eigenschaft [特性]、Eigentum [所有]、Eigentlichkeit [本来性]、Eigentümlichkeit [純血性] といふべく分節されている。

(4) *private* といふ概念。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。プライバシーといふ用語法にもみられるようないの「私秘的な充実」ふう意味の裏にはしかし、「欠如」(privatio)といふ相反する意味が貼りついてゐる。

(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の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=制度的に明い込む「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「主觀性」という近代哲学のプロブレマティックや〈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合わせ立つてくる。「一」なる共同体の存在は、外部というものを「と」して否定

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つたのではないか、という問い合わせである。

これをさらに言いかえれば、次のようになろうか。市民社会といふこの〈分身〉たちの共同体において、同型的なものの限りなき増殖のプロセスは、他なるもの、異型のものに対抗するかたちで〈われわれ〉を構築してゆくものであるので、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⁽⁴⁾。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合わせ立つてくる。「一」へと収斂しないような複数性(plurality)ないしは多數性(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、群れとしてのひとの存在様態を意味する言葉もある。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つ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……、こゝ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つて鏡である(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うことへの激しい感情的反応であるが、それにひとはしばしば深く魅惑されもする。⁽⁵⁾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。「」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」⁽⁶⁾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るのではないか、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ふこと、差異の体系の外部といふこ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「」としての自己を解除する二つのベクトルを見いだす」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〉に対する、〈喪身〉と〈変身〉という二契機を対置するといふ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っ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「」という秩序のかたちの外に出ようと/or>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

dépropriationである。そしてこの「」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ティチュード「多=群衆」が存在する。つまり、仮構された「」としての自己は、「零」と「多」という、二つの匿名的なもののが深淵に挟まれている。それは言いがえると、全成員が鏡のようにつ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ことである。

〈喪身〉の「零」とは他者との差異の喪失といふ意味での無名性への埋没であり、〈変身〉の「多」とは差異の外部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集の風景。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イリックな欲望(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〉などといふ再帰的な定點をもたずに、あるいは匿名の共同性といふ故郷に帰還しようともせずに、「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する非固有化(dépropriation)の運動。「」の仮構性への不安な意識は、「」のように、たえず別のより明確な〈わたし〉の存在と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、「」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、むべ一度確認しておきた
る。」¹⁶ 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*)——「*れは*」*れは*——*しまへば*「理性」や「意識一般」などという観念で表現され
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。*れふに*これは、共同体のなかで自己に固有なも
の(名前)を奪われている「人称喪失的な主体」(*sujet aliené*)なのでもない。それは言うなれば、名前に
象徴されるよみづな人称的主観性の外部へとたえず出てゆく主体——*hors de sujet* むらう意味ではむしろ
「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」の制度のなかで覆ふ隠されてしまだもの救いだそうとこう、れ
れやかな試みにすれないと。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「*とはやめなじる*」*propriété* [自己]固有性=所有権]の不
可能性だけは、確認しておこうとするねむわれる。

- (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「生れ
出た現在」北才出版、一九八八年、[三三四頁]
- (2) 「(わたしは作動する) のもつ唯一性のへんじ」その内的な脆弱性ゆゑに「はやめなじる」まれでいるような、自
我と自我との匿名性やあるいはそれを廢棄しえない、先時間的な〈続きのやく〉」*セラフンカヌル*やの問題が、他者構成の

問題にむへふうがたちで関連しあふのかについて、K・ベルトが(D・シンの仕事に言及しながら) 次のように
述べてゐる。

たとえ自我が他者構成において「一人称」にふるまるとして、つまり「人称変化せよ」、*れの*意味で「唯一的」
であるとして、シンに従えば、だからといつてこの自我が单なる〈单数的なもの (singulare tantum)〉である
「*れ*」*れ*にはならず、むしろ「超越論的自我はそのうどすでに、略図としての〈複数的なもの (plurale tantum)〉
なのである」。自我の内部ではなくて、「形式的な(「*れ*」) - (「*れ*」)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「このもゆでに汝(そ)」なのであり、*れの*「*れ*」*れ*が人称変化を可能とする「*れ*」*れ*のやう。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₁概念 (Selbstabwandlung) はすでに在るのであり、
*れの*自己₁変容が「自己構成を……そもそも〈われわれの構成 (Wir-Konstitution)〉」*れ*してゐるのである。(K.
Held, *op.cit.*, S.169. 邦訳、二二二二二二 - 二二二四頁)

(3) 以下2、3で展開する議論は、今村仁司監修「トランスマダントの作法」(リブロポート、一九九一年)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ゐる。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」(同書第三章第一節)を参照いただきたい。

(4) 「*れ*」*れ*に「*れ*」*れ*に加えておけば、自己」(*autos*) や「古典的概念は世界の存在根据 (=自己原因 *causa sui*) と
化した理性 (ratio) へと転位し、そしてその ratio ざれむに人間の行為の自動化としての automation や合理化
(rationalisation) の過程にスライドする。

(5) 「*れ*」*れ*のよみづな反転現象については、たとえばエリヤス・カネッティもまたその群衆論の冒頭で、接触恐怖と群集の
なかのその解消という出来事を例に挙げて言及してゐる (cf. 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「〈無入〉と〈蠶集〉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」(Le côtelet)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。その後した断章がある。以下はその全文である。

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からも、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氣にもなれなかつたのだが、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つ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つ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、セルヴァンドー二街の通り、どこかの大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。⁽¹⁾

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」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」の文章では、「わたしの身体」というものが一つの制度にほかなりない」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言いがたいほどに「わたし」から遠ざかれている、と言い換えてよい。「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行使させる身体政治(プライベートな身体へ

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つ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の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つてしまふのだ。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か。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つたのではないか。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耗しつつあるこの身体の存在は、だからそのいづれの平面、いづ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つて、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、まことに軽いといふべきか、周囲の影響で変わらう、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、そのもつ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ららず「身体をもつて」なされることは、わざわざ指摘するまでもないことのようにみえる。しかし、よく考えてみると、われわれにとつ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ふと、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化し、ある腫れぼったい厚みをもつ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する身体、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、わたしにとつていつ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いい換えることは、あまりにも短絡的であろう。たしかにわたしは眼でのものを見、手でのものを運ぶ。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つてゐるようにもみえる。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お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「思维」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、身体こそは、一方では客体にかかわ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かかわりの対象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つた。しかし心的なものと物的なものとへ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と言えるのだろうか。そこで最初の问题是、「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

事象といいかなる関係にあるか、というかたちの問いつ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もえ、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立ち、さらに遡つてわれわれは、「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一のものに帰属させられるのか」⁽³⁾という問い合わせにあらかじめ答えておかねばなるまい。

このような問い合わせを「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らあいに、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。したがつ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はするものの、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)、⁽⁴⁾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の状況に独自な仕方で依存している)⁽⁴⁾〉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、無主体論者にとつては「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ほ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れば、体験のほうがふたたび「わたしの」という表現を除去しえぬままに残る。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⁽⁵⁾」。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(だれかの身体)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。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、というふうに説明する。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。⁽⁶⁾ まず、〈類比推理説〉に要求される身體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(body)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。そうするとこの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〉という役柄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⁽⁷⁾」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つことは、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、かと言つて、死骸となるのはその人格自身だと言えれ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を(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一物体)を指示同定することはおよそ不可能なのである。たとえば、「スマスが、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たり、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るような変化がない⁽⁸⁾」といった事態を、いつ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して「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るか。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、皺のより方や发声上の特徴を記述するのに、心的述語をいつさい混じえずに、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だ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る物理的特性をもつ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「〔だれかが〕泣く」ととの意味的な差異を、物體的性質をもつ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、わたしはかんたんに「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⁽⁹⁾ことを指摘した。たとえばわたし、「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のか」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味である。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たり、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〉によつて知られるという前提に立つかぎり、右の二つの言明は「单一の命題関数「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對して、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もできない。心的事象と身体的事象とは、人格を構成する「二側面」であると言つてすますことのできることがらではないのである。

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 세계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）とそれに對応する神経生理学的な言明（名辞）とは、フレーゲのいう意味（ 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「稻妻」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脑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

験過程が神經生理学的過程と厳密に同一であるとすれば、前者は後者とともに同一の空間的位置をもつてなければならない。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學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經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、わたしが何があるものを見るときのその神經生理学的過程をじかに観察できるようになると想像しても、その場合に観察される神經生理学的な過程は、対象として見られた事象であって——より正確に言えば、他者にとつては（彼はわたしの視覚体験そのものをもちえないものであるから）一つの物理的事象であり、わたし本人にとつ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、わたしは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には、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』をめぐつて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經系の機能そのもの

ではなく、その「徵候」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というこ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らであるが、それが「脳波」の測定という意味をもつことは神經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」にほかないのである。科学的 world 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關的に「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われわれの日常的（前学問的）な世界了解の根本カテゴリーやあり、フッサールが、客觀的・論理的ア・ブリオリは生活世界的ア・ブリオリによつて基礎づけられていると言うのも、この意味においてである。⁽¹⁰⁾——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經生理学的な身體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、後者は物体的な対象として観察されるものとして、といったぐあいにである。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り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固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〉というかたちで申し示されているような人間存在の一一定の事態は、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つても)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様態である。しかし、身体を所有するといつても、それは直接、身体を知覚的に所有することではない。改めて考えてみると少なく、身体の内部(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ではない。「わたし」と身体のあいだはたえず特定の観念ないしは〈像〉によつ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あるものであるから、「わたし」はわたしの身体の疑似所有者でしかないと言つたのである。

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つて独占されているのと同じように、医療制度によつて独占されている。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つて照明され、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つてゐる。身体の内部はもはや「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つてゐるのであって、自己へといたる回路をもはや自分では設定できなくなつたかのようである。

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分(=部品)の交換なのだろうか。

「片腕を一晩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」。

こでは身体の交換は、そのまま存在の交換となつてゐる。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「」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に遡源できる)が問題になつてゐる。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う、西欧近代の所有理論の原型ともいえる考え方につ結している問題もある。

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、いつたいどういう問題として浮き彫りになつてくるのだろうか。

ガブリエル・マルセルは一九三三年、リヨン哲学会で行なつた講演「所有の現象学的素描」のなかで、「もつ」ということを、「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ことであるが、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つては偶然的である。それに対しても、「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、そしてわたし自身に所有という水準そのものを超えて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。⁽¹¹⁾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、われわれはもつということのもつとも密かな場所、もつとも深い場所に帰属するようにおもわれる。⁽¹²⁾

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(＝所有主体)への帰属性を意味するかぎりで、〈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つ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』一九二一八・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へているのは、だれかの身体と考へ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な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、何のかが自分の意のままになるということ、何のかに力を及ぼしうるということである。このように何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って、「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、不隨性[意のままにならない]との形而上学的な神秘が見てとれるのである。⁽¹³⁾

「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。disponibilité[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(＝わたしが身体をもつてゐるということ)——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、「」のようにもずから自身に愛着する」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＝占有されていただけの事物のなかでおのれを破壊しようとするのだが、その事物が「」な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。^[14]

「」やは所有関係の逆転とでも呼ぶべき事態が発生している。おのれの「」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う、イニシアティヴの反転、いわゆる「疎外」(aliénation)すなわち自己＝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^[15]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。

「」ればぼくのものだ」(Ceci est à moi)と言ひ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 à)の関係として記述できる。同じように、領有＝同化(appropriation)を領有＝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＝固有性の喪失(désappropriation, dépropriation, expropriation)であらう。しかし、マルセルが「所有－包含」として規定したような所有関係が領有＝同化へと転位するとき、帰属という関係は剝奪＝抹消とふ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できるようには、「」などは存在が所有へと転化する」ともありうるとふう」とである。名ピアーストにとって「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」とあるように、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」^[16]。あるのは、あるものを「もつ」と、それを意のままにしうる」とのあいだには、深い淵がある。そして「わたしの身体」と言つときの、そのわたしと身体とのあいだに成り立つ「」の関係は、最終的に所有という関係を超えて、「」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やれ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「」という関係が回帰してくるのだろうか……。いやそもそも、「」の「わたしはわたしのものだ」といった言い方が「わたし」の存在にとつてふさわしいもののがどうか。

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」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の所有という事態を見ながらも、根拠としてのその身体の所有が「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つた。「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」⁽¹⁷⁾ だという洞察がまさにそのことを示しているのであつた。つまり身体は、最終的には、所有〔權〕(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つた。

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なる特性」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)という概念でもつ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の存在位相である。⁽¹⁸⁾ 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つた。そこでは身体は、いわばそれぞ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である。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(corpse 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

いたく感じるのは、彼自身のものとしての他者の身体なのである。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して感ずるのである。自分自身の暴力が他者に及ぼす効果を理解できるよう、彼はあらかじめ他人のうちに住まつているのだ。他者の身体の諸反射作用のうちに、彼はつきのような他性(*étrangeté*)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。彼は内部にいると同時に外部にいるのだ。⁽¹⁸⁾

制度としてのこの所有関係の搅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。奴隸、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(possession)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

それぞれの单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つた。するとその関係(=「ミニュニカシオン」)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ほうへ反転させて、「わたしの身体」の内部へと押し込めていくとき(ボーデリヤールはそれを、性的身体から交換性を奪う)と、「私有財産」としての自己の身体を欲望する)ととして定式化したのだった)、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」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じること」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霸権のもとで、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」の〈私自身〉との連帯性を失わせる」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 polymorphe 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られるものと

なる。⁽¹⁹⁾

クロソウスキーが別の箇所で書いてふるといふによれば、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つてゐる限りにおける、可能性それ自体の絶えざる回復」である。廃棄されたその「存在しないもの」の側に立つて言えば、「存在するものを侵犯するとこうそれ自体の可能性」が回復されねばならぬのだ。とにかく、ロラン・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。

囁い換えれば、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、ともには私のすゝ）す一日を《愛撫する》）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と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。⁽²⁰⁾

む、「わたしの身体」む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」それが」いやどう「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ない。そしてそういう感覺のわれぬきに耳を澄ます」ことが、所有関係という「制度」によって包围され、変形されたのではない（わたし）と身体とのあいだのもつと緩みのある関係、囁い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むづがすらとした関係を、われわれに思いだせやしてくれるのかもしけない。バルトは右の文章をやむにつけないでいる。

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せれるようないじなしに、しかも私の身体の個別性をあきらかにしてくれる役目をはたす、体感にはかならない。私の身体の、それ自身に対する演劇性は薄弱である。

- (1) ROLAND BARTHES par Roland Barthes, Seuil 1975, p. 65 - 66. (ローラン・バルト、佐藤信夫訳「彼自身によるローラン・バルト」(ふやや書房) へ) - ハ) [頁]
- (2) *ibid.*, p. 64. [解説] 七九頁。
- (3) P. F. Strawson, *Individuals*, UP 1959, p. 90. [中村秀吉訳「個体と主語」(ふやや書房) 一〇七頁]
- (4) *ibid.*, p. 96f. [解説] 一九六〇年
- (5) *ibid.*, p. 102. [解説] 一九六〇年
- (6) D. G. Long, "The Philosophical Concept of a Human Body", in: *Philosophical Review*, Vol. LXXXIII, 1964. [中巣公一訳「人間身体の哲學的概念」(『ヒュンスター』一九七七年十一月号、朝日出版社)]
- (7) *ibid.*, p.329. [解説] 一九六〇年
- (8) *ibid.*, p.329. [解説] 一九六〇年
- (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 transzendentale Phänomenologie* (Husseriana 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」] (アーティスト文庫) 1110' 1111' [五五]
- (18) P. Klossowski, *Sade, mon prochain*, Seuil 1947, pp. 46-47. [齋崎光一訳「わが隣人サド」] (藝文社) 四八・四九
直訳 「體文書」 「體」 (corps) も「赤体」 は「赤い心地」だんだ。
- (19) 「ねたじの赤体」 も必ずしも画の問題をテーマとする現象との関連で指摘される。『Impulse』の編集者 Kim Sawchuk やある。
- 「トトハハムハムは、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中にはその安定性を帯びた現象やおぬ。ナード、公共的なもの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、相互に関係しあう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、ハリウッド映画のあらわしの「ヌヌヌヌ」など、双方につながれているが、そのふれあいに固有のゆる（＝特性 property）でもなる。」 ("A Tale of Inscription : Fashion Statements", in: Arthur & Marilouise Kroker, *Body Invaders*, Macmillan 1988, p. 62.)
- (20) P. Klossowski, *op.cit.*, p. 28. [解説] 118
- (21) R. Barthes, *op.cit.*, p. 65. [解説] 七九・八〇
- (22) *ibid.* [解説] 80

I プラクシスの問題圏——《実践哲学の復権》をめぐつて

一九七一年から一九七四年にかけて、M・リーデルの編集によつて、『実践哲学の復権⁽¹⁾』と題された一一〇〇頁にも及ぶ一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つた。「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*Problematika*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。同じ一九七一年、フランスではP・ブルデューによつて、『実践の理論素描⁽²⁾』という書物が出版された。ただし、「」や「実践」は慣習的行動=プラティック(pratique)を意味し、ドイツで問題とされる実践=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として、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つ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すれば、それは、「哲学はいかにして実践的でありますか」という問い合わせであると言つていいだろう。そしてこの問い合わせが、同語反復ではなくて形容矛盾でしか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)——」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だ。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ーリア[θεωρία]と呼んでいた)――」でもって諸対象にかかわっていくものだとされているからである。(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產物として、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対して、哲学は〈実践的〉なものでありますこと、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ふからである。⁽³⁾

今日ヨーロッパで「ことさらに」〈実践〉概念の再考があることは、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〉(プラーカシス)の概念が極度に切り詰められてしまつ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)としての機能を失つて、ただの〈理論〉になり下がつてしまつ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ーリア／プラーカ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トといった解釈学派の学者は、近代社会にみられる理論と実践の

対立がかつてのテオーリア／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。⁽⁵⁾

（ヴィーラント）

〔理論と同じく〕実践という根源的概念も、「ギリシャ人にとっては」今日とは別様に構造づけられたいた……。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ースの学の分類の中に存してはいるが、この対立ですら……では真に決定的なものではない。けだし、アリストテレースの美しい命題は、われわれが自分たちの思考上の成果によつてのみ限定的である様なひとつが、最高度に、「働く」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（*καρδια τοῦτο*）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つてゐる概念領野は、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のではなかつた。⁽⁵⁾

（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。実践が理論の対象とされることによつて、つまり、実践との関連(*Praxisbezug*)をそれ自身にとつ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つて、〈実践的なもの〉がいかに矮少化されてきたかを、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、批判的に培りだすこと、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、と言う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つた。たとえばアリストテレスは、人間の活動をテオーリア（觀想）／プラクシス（実践＝行為）／ポイエーシス（製作）に区分し、そしてそれぞれにかかる知のあり方——もちろんそれらは知としてはあくまでテオーリアの秩序に属するものではあるが——を、(a)觀想知（エピステーメー・ヌウス・ソピア）、(b)実践知＝思慮（プロネーション）、(c)製作知＝技術（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)(c)のあいだにあり、その規準は対象となることがらの存立性格に求められている。つまり、テオーリア

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)に關わるのに対し、プラーケンス・ポイエーシスは「それ以外の仕方においてもありうる」ものに關わるとされる。そのうえでさらに(b)と(c)が、活動の目的がプラーケン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で、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つて、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む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、〈テオーリア〉対〈プラーケンス〉・〈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)ことによつて、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觀想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——に従つて、製作知としての技術と合体するに至つたといふことは、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つての価値(よし悪し)の觀点からチェックする装置が何もないということを意味する。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く、本来、行為知によつ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)という究極的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觀想(理論)知としての科学と直接合体し、かくて、觀想(理論)知が客観的に覗きわめた対象改変の可能性は、人間にとつ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。⁽⁶⁾

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」、つまり何かが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つてゐるというわけであ

る。言いかえると、何をなしうるかという問ひと、何をなすべきかという問ひとが、後者を封じこめるところがたちで切斷されてくるところとのものである。では、実践的な問いの閉塞といつらした情況は、近代における〈知〉のどのような組み理解に起因するのであるか。

2 《実践哲学》の縮減

実践的な問題地平の閉塞といつらした情況はおそらく、〈主觀・客觀〉といふ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學問理解と切り離しては考えられないであろう。実証主義的な學問＝科学の自己理解にしたがえば、一般に科学的當為とは、公共的に觀察可能な客觀的「事實」(Fakta)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きを経て諸事象の一般的法則を導出する所によつて、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。いつした學問理念において主導的な役割を果たしている〈客觀性〉といふ概念は、言つまでもなく對象的事実の客觀性(An-sich-Sein)とともに方法の客觀性といふことを含んでゐる。科學の方法は、主觀的な信念、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、客觀的ではなくてはならない。つまり科學的方法の客觀性といふ理念は、論理的厳密性ないしは整合性とともに、価値中立性なしの「没価値性(Wertneutralität)」ともいふ意を含意してゐるのである。このようにわれわれの思考を枠どつてゐる諸々の「一分法」とりわけ理縛(theory)＼実践(practice)、事實(fact)＼価値(value)、

記述性(descriptivity)＼規範性(normativity)、存在(Sein)＼當為(Sollen)、合理性(reasonability)＼情緒性(emotionality)、公共性(publicness)＼私秘性(privacy)など「一分法」の前項を一本の糸で結びつけ、それに客觀的(objective)＼主觀的(subjective)、絶對的(absolute)＼相對的(relative)、道徳外的(amoral)＼道徳的(moral)、普遍的(universal)＼特殊的(particular)など「一分法」の前項を重ね合わせる所によつて、近代の「とくに実証主義的な學問理念が浮かび上がつてゐる。すると、これに対応して実践的ない」とがらは、「もおこりれり」「一分法」の後項を繋ぎ合わせた所へ成り立つことになる。〈普遍的な妥当性〉が〈客觀性〉に肩代わりされる、ことによつて、実践的に普遍的なものはその固有の場所を奪われ、主觀的・相対的ない」とがらくと転落されてしまつ。存在は道徳外的な事實として価値的性格を剥がれ、知者はかなはずしも賢者ではなくなるのである。

ハハして〈実践〉の概念は否応なしに狹隘化されてしまつ。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つ。一方で倫理的・道徳的事象が、主觀の内面的な心情、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、客觀的・學問的に取り扱う可能な所の所では、倫理的規範そのものをではなくて、一定の規範遵守の「事實」しか認めなくなる、「一分法」についての規範的な論議が不可能になつてしまつのである。

ハハのようなプロセスは、リーネルの指摘にもあるように、科学主義(Szientismus)と倫理主義(Ethizismus)の共轭的な関係として特徴づけることができる所におもわれる。⁽⁷⁾

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関するして言えば、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でてくるわけである。あるいはレヴィ・ブリュール（『道徳と習俗科学』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・理論的であることと要求されるが、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「道徳的規範の研究」が意味しているのは、道徳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ほかならない以上、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、道徳的理念や道徳意識ではなく、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・実質的な道徳的判断を問題とするのではなくて、むしろそういう道すべきか」といった類の第一次的・実質的な道徳的判断を問題とするのではなくて、むしろそういう道徳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『現代の道徳哲学』（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つていい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徳哲学は、道徳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。道徳家とは、道徳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。道徳家としての彼は、何が道徳的に正しいか、まちがっているか、何が道徳的によいか、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、「道徳学者」という表現は、とりわけ思慮深い、あるいはものごとに通じている道徳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。道徳的哲学者ということでわたし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。道徳学者としての彼は、道徳家たちが一定の道徳的判断を下すときに、「正しい」とか「よい」といった道徳的術語が彼らによつてどのような仕方で用いられているかについて考え、語る。道徳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？これが道徳学者のかかわる問題である。ここでわたしが行なつてゐる区別はしばしば、道徳家なるひとが倫理に関心をもつて対して、道徳学者なるひとはメタ倫理学に関心をもつ、というふうに表現されている。⁽⁹⁾

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題を除去し、したがつ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はなく、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、浸透しあつてゐるのであるが、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つて分離されたと言う。カントでは、自由の國は存在すべきもの、なされるべき」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示する「道徳的・実践的な諸原理」と、事実的な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るかを示す「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、実践哲学は純粹な道徳哲学に還元される⁽¹⁰⁾ことになる。

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、そこから純粹価値(あるいは純粹な価値感情)に道徳性の根柢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いなる。

しかし、倫理的・道徳的なことがらに関して、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——アーベルは現代思想における「分析哲学」と「実存主義」の、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翫つて問い合わせねばならないというのだが——ははた

して克服可能なもののだろうか。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・批判的能力を喪失してしまったとしたうえで、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。^[13]

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＝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」という名称を取りまとめられたさまざまの議論は、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ほぼ重なるし、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って、きわめて複雑な様相を呈しており、とても单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不断いしは分離へと、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ー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合わせが封じ込まれるという仕方で、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轭的＝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も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。⁽¹⁴⁾

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〈客觀主義〉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・客觀的な妥当性をもつ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、このような客觀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ほ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 자체で存在する「客觀的に真なる」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・間主觀的な認識実践〔=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〉、客觀的な〈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觀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、あるいはシュツ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」(「一次的な構成物」=「社会的な場面〔舞台〕にいる諸々の行為者〔演技者〕が産みだした構成物」)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開拓するワインチも、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つてよい。

もちろんこうした知の前反省的地盤への問いは、そうした基底的経験（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つて、この一致のために身近な世界の実践的経験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⁽¹⁷⁾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・レフアレンシャルな問い合わせ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）それに対しても「判断中止」⁽¹⁸⁾を施しておくことによつて、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。そしてこうした（本質的に自己隠蔽的な）条件がわれわれの社会的なリアリティの基層を形成しているがゆえに、こうした条件を問うときには、この条件を問うこととそれ自体の社会的条件が同時に問わ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つた視角から、こうした知の前反省的な地盤への問い合わせ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ー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」によつ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、理論によつ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」⁽¹⁹⁾だと言う。そして、認識と生活世界的な利害〔閾

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つて、したがつて、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合わせ折り返し自分自身にも向けられることによつて、最終的にみずからにある規範的＝実践的な問い合わせ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合わせ」（Frage nach dem eigentlich Wissenswerten）、すなわちその本質からして実践的な問い合わせである。⁽²⁰⁾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合わせ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ティック（慣習的実践）への問い合わせが、そのような問い合わせそれ自身へのプラクティカルな問い合わせ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〈プロネーション〉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、さらに遡つて、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つ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ン倫理学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

な問い合わせを回復すべく、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。⁽²²⁾

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・情勢のほかにも、それなりに附帶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、批判理論によつ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。⁽²³⁾

しかし、それにもかかわらず、プラクシスをめぐらしこれまで指摘してきたあらゆる問題情勢を鑑みたうえで、なおかつ一つの疑問が残る。それは、「」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「」までも理論によつて盗まれた（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ふことである。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つても、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（ともには、解体してしまつ）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 ふじらへまでも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、知るとどう働きが「」までも遮りつけない知にとっ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合わせを推し進めたとき、「プラクシスの問題圈」はいつたごとのように変貌するだらうか。

- (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「実践哲学の科学論」] [註脚] 第六八回 (*一九八一年*) 二〇頁]
- (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」] [註脚] 第六五九号 (*一九七九年*) 八一頁]
- (6) 藤沢令夫「実践と觀想」「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) 三三一頁以下。
- (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」] [註脚] ハックト・マクマホン著「行動の空間」(白水社、一九八七年) 所収、[参考]
- (11) M. Riedel, *Norm und Werturteil*, Reclam 1979, S. 13. 「」は見られるが、ヤレンハムと同じ性質のヤレンハムを、R. ベイナーザー・ヘーベーマーの「辨性的討議」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、次のように述べてゐる。「」は次の一にある。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權化し）、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「」なる関係も無視するようこみえる。したがつてそれは、実践理性に認識

的妥当性要求を断念せねばならぬ」。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) 四〇頁]

- (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(一)」(マルクス社、一九八九年) 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. [森川真規訳『社会科学の構造』(新羅社、一九七七年) 総二三六、参考]

- (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、拙著「分散する理性」(勁草書房、一九八九年)の一「日常の蔽のなかで」および「共存のボイエティック」の上で論じてるので、参考に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) 「Geschichtlichkeit」は倫理学の企図について、ハーバーマスはたゞえは次のようにしている。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」とされ、やがてなくなる。つまり「歴史」は倫理学はこまや、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」。cf. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im spätkapitalismus*, Suhrkamp 1973. [緑谷貞雄訳「晚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・ベイナーの「政治的判断力」は、実践的に普遍的なものについてはアーレントとガーダマ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より複数点から明快に特徴づけており、興味深い(注(1)参照)。

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

II 行為の〈テクスト〉モデル——《ソシオテクスト》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つたり、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)内面的な意図と(客観的)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)実存的なものしかありえないのか、それとも学としての普遍的)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。

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『哲学探求』のなかで提示した次のような問い合わせである。「わたしが腕を上げるという事実からわたしの腕が上がるという事実を引き去つたとき、あとに残るものは何か?」――これに対してわれわれはどういうふうに答えるだろうか。腕を上げるという「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い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るとすれば、行為を観察の対象として同定する手だけで（行為を他の物理的運動と区別する規準）がなくなるということである。そうなると当然、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しうべくもない道理となるだろう。

では、腕を上げるときの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」と名づけるとしても、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。そうなると、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覺が残るとする考えはどうだろうか。ここでは「内」と「外」、つまり内省によつて直接近づくことのできる心的体験（あるいは内部感覺）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つてゐるのか。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は否定しがたいにみえる。しかしこの「介在」という言葉ははなはだいまいであ

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なつてゐるのだと考へれば、右の二つの対応現象は別々の異なつ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ふに設定すれば、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ふ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つてゐるという反論がなされるかもしれない。しかしそう考へたにしても、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、このようない／外の二分法に直結させられることから、「他人のこころ」をめぐつていわゆる「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つすぐに(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つ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へるにしても、それら一項が相互に外的であるかぎりで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、わたしの嘗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、わたしは石を掴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、石を捨う行為(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捨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し出すする手段として、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。ましてやそれら内の現象が、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ござらない。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一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」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へ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」などとは言ひはしないだろう。⁽²⁾

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へ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なのであって、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⁽³⁾。「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ある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を操作している「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」のまま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・共同的なものもうちに根を張り、そこで他の者の解釈、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」の実態が顯わ

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ったあとであつて、出来事が現れるまえに、出来事に先立つて一義的に明確な行為が見えているのではない。行為が終つた時に行為は始まるのである。⁽⁴⁾

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めあつていると言える。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、われわれははつきりと、他人が行なつた特定の行為を讃めたり、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、誇つたりしているではないか。そのかぎりで、われわれは特定のある行為を意識し、対象化しえているではないか……。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戻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、ある明確なり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つてゐる。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ゐるし、またそれ自身が別の行為の一部となつてもいる。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。

しかし翻つて、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、別の行為が始まつたのか? 起こつ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合わせを掲げてゐるが、実際もしかれかに「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、われわれはいつ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つた」とつぶやくひともいるだろう。あるいは、一つの行為とおもつていたものも、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ク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、吊り革を揃む……といったさまざまの行為にもなりうるよう、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中ではじめからある有意味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中に埋め込められている。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とわりつかれている。

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いなければならない。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粹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、哺乳瓶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つ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と、まず第一に、行為はその主題化の仕方（あるいは「意味のパースペクティヴ」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、单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つた。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開拓する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つ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指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」の境界のしるしがもし存在しなければ、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、したがつてまずは「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。⁽⁵⁾

3 行為の〈テクスト〉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ふ⁽⁶⁾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」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の存在を考えることができるかもしない。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ものかもしれない。

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〈テクスト〉という概念を導入する⁽⁷⁾ことを提案するポール・リクールの行為理論である。

リクールによれば、解釈学は書かれた文書の解釈の規則に關わる。その対象は書かれたテクストであり、その方法論は「テクストの」解釈であるが、このテクスト／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つたいどこまで有効かを問うこと、ここにリク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つて、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つて、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。

〈テクスト〉というモデルを用いることで、リクールはまず行為を、「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。「わたしはあることな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)語る主体を遷行的に指示する、(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、そこにいつたいどういう出来事が発生するのか。リク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摘出されるわけで、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)書くことによつて、話者の主観的な意図は言述の意味へと転位される。著者の意図がテクストの意味へと変換されるのである。ここでは「テクストの来歴は著者によつ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、書かれることによつてその直接的な指示関係を解除し、「テクストによつ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)テクストは、書かれることによつて、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)著者によつ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」。

書くことによつ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」（＝客觀化）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て、コンテクストから解除され、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えるという事態（「出来事の意味への止揚」）であるとすれば、次にリクールがテクスト解釈のモデルで考察しようとすることは、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。ここでリクールは、テク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/or>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（もつとも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すに、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、理解の主体に対して世界をどう理解するかという課題をめぐつて一種のまなざしの変容を迫つてくることがある。ここで起こっている出来事とはいつたい何なのか。それについてリクールは、解釈学的な〈理解〉の概念を取り扱つた別の論文のなかで、次のように総括している。

すつかりできあがった主体がテクストに、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、主体が拡大される新しい世界内存在を主体に差しだすこと
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)としてあらわれること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ふ」とを書つたときに、われわれが言わんとしたことである。こ
の普遍性は、テク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い、……に従つて考える」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(soi)と理解
に先行すると主張する自我(moi)とを対立させようとするのである。⁽⁸⁾

「」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つと「深い」水準へと逆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と「掘り崩す」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つてくるもの、それをリクールは「テクストの深層意味論」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」としての理解にとって、重要なのは「テクストの背後に隠された何か」ではなく、「テク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的な方式」（言葉を補つてくり返すと、「〔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〕ある可能的な方式」）である、とリクールは言う。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。そして行為がこ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变形や置換の操作が働きだしている。言つてみればそれは、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う一つの「循環」構造をなすことになる。

行為の構造化過程に接ぎ木されている以上、そこに、テク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ク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。その方法論をリクールは、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、テクストをモデルとしたリクールの行為理論は、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、先の引用にあつたように、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・コミュニケーションを含むものとして「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。⁽¹⁰⁾ 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

4 <ソシオテクスト> といふ概念

<テクスト> モデルに即したリクールの「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面主義)、あるいは「理解」や意図、動機、理由、行為者ならびに行為がも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、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、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」をもつてゐるかに注目するような研究態度——といつても、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。そのなかで、とくに<テクスト> 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」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い、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」と——ギアーツはマックス・ウェーバーを引いて、「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「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 とこうこと]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」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かれるとき、「読み方」によつ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つてゆくといふこと、などを挙げることができ。同じことを視角を少し変えて言いかえると、行為の<テクスト> モデルが立つているのは、まず第一に、行為の意味を解釈のペースペク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(Uberbestimmtheit, surdetermination)の視点であり、第一に、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合わせから、世界との関係を、あるいは他者との関係を、さらには翻つ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合わせ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、〈テクスト〉をモデルとする行為論は、テクスト論がテクストはその外部(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、あくまでテク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ールの行為理論を考察するとき、彼のいう「テクストとテクスト解釈のパラダイム」に対しても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、〈テクスト〉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搖ないしは瓦解してしまう問題系、またそれによつ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、リクールとともに、しかしリクールを超えて、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〈テクスト〉モデルのもつとも基本的な前提、すなわち、リクールのいう行為の〈テクスト〉モデルがほんとうにテクストをモデルにしているのか、それはむしろ、リク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、断るまでもなかろうが、「テクスト」と「作品」はテクスト理論では相対立する概念なのである。

「テクスト」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「テクスト」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」(超越論的シニフィエ)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。¹³ そしてリクールは、一定程度構造化されてはいるが单一の中心がなく、そのかぎりで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「テクスト」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、すばり「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(つまり)という非両立的な二つの概念によつて構成されているとし、「偶然・不確定・蓋然・曖昧・多値性」によつて現出する「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」によるテクスト解釈のテクスト構成的な性格とテクストの意味の揺らぎとを協調している。そして他方では、テクストを「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、テク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「テク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。⁽¹⁴⁾

しかし、「テクストによって開かれるレフアレンスの総体」とか、テクストは「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、リクールはテクストに関しても同じ定義をするのであって、ここにはテク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）として見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、「テク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つたり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。⁽¹⁵⁾

読書過程の多元性と開放性は、それが一定不变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るとも、最後には再び以前にもまして完璧なものと化した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、限られたテクストと読者しか中に入れようとしない、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ク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单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、テクストを内的な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。……テクストにおける不確定箇所は、それを消去し、安定した意味をもつ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、テクストを解釈しながらテクストと格闘し、テク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つきになつて押し込める作業に従事しているのだ。

ちなみに、E・サイードもリクールのテクスト理論に言及した論文のなかで、リクールのいうテクストは「ほとんど密封されたテクスト宇宙」でしかないと断言し、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。⁽¹⁶⁾

さてそのイーグルトンは、「受容理論の提唱者たちが、解釈の重点をテク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、読者をテク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」⁽¹⁸⁾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「作品からテクストへ」)のなかで、テクストを網目になぞらえながら、「〈テクスト〉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。⁽¹⁹⁾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つているといふこのイメージは、テクストはそれ自体が他のテクストとの相互侵蝕的な関係のなかにある「間テクスト」(intertexte)であり、あらゆるテクストにはテクストの相互関連性(引用・参照・反響)があるという、間テクスト性(インターテクスチュアリティ)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〈テクスト〉モデルそのものの徹底化は、その概念構築においていつたいどのような代償を払うはめに陥るのだろうか。拙速をつつしんで、この点についてもう少し考えておこう。

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、一つの単語をもつ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、いうなれば、前にでてきた語の痕跡を帶びていなければならず、またそれぞれの語は、これからやつ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

」とのない複雑な織り物ができる。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。同時に、「うした」とが起つているととき、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っても、認める」とがわかる。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一役買つてゐるわけだから、排除された記号も、その記号のなかにとにかくまだ内在している。⁽²⁰⁾

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、「」で問題になつてゐるのは、意味記号といふものの根源的な「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と、行為理解(=テクスト理解)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(=テクストの意味)など存在するのか、といふ問い合わせがつてゐる。リクール自身は、(〈テクスト〉モデルに関する)テクスト(!)のなかで、「テク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つていたが、そこからも読みとれるように、彼の「解釈学的」テクスト論もまた、テクストをテクストの外部と関係づけることでテクストの自己完結性を導きだそうとしたのではない。読み手の解釈のテクスト構成的性格を前面に出す」とで、従来のテクスト理解に密かに導入されていたテク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あるように、記号には他の記号から隔離された純粹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クストが動搖したり、散乱したり、破裂したり、彷徨したりするのを防ぐには、テク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、それにテクストをいわば釘づけにすることによってテクストを意味のうえで閉じなければならない。そのテクスト（リシニフィアンの戯れ）の〈外部〉を否定することが、リクールの「解釈学的」なそれをも含め、テク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）の存在をはつ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、テク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「こんどはテクストの〈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。そのかぎりでテク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くと――

書かれたものの「表面」は、そのなかにつつみ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」とくが、作品のあらゆる局面を支える单一の中心的

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靈にとってかわった「深層構造」そのものだった。テクストは、實際にはこの深層構造の「コピー」にすぎなかつた。そして、構造主義批評とは、このコピーのコピーだった。⁽²⁾

しかしこうした意味の根拠（記号の超越論的な〈外部〉）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か。その意味で、「深層のセマンティックス」へ向かうリクールの「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）は存在しないと明言しているのであるが、この発言も、彼のテクスト概念が実は「開かれた作品」の概念でしかないという事実を覆す」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、〈テクスト〉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關係づけて論じることはできなくなる。行為の〈テクスト〉モデルは行為の構造の「内面性」へ還元も「外面部運動」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〈テクスト〉モデルのあり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」とからはじ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ろう。リクールの〈テクスト〉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、それをエネルギアとして捉えるところまでは行かなかつた。

行為をテクスト／テクスト解釈をモデルとして捉えかえすという、リクールの行為の〈テクスト〉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」概念におけるテクストの三重の限定から解き放たれて、「テクストを書くわたし、これもまた、紙のわたし(the paper I)以外の何ものでもない」として、作者=主体をテクストの相互関連性(間テクスト性)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じ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〈テクスト〉モデルを提唱しているクリフォード・ギアーツは、リクールの行為の〈テクスト〉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、テクストの生産にあたっては、テクストが何を意味するかの解釈だけでなく、テク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としたうえで、「書き記す」(記入する)というリ

クト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。⁽²²⁾ テクストを解釈することも一つのテクストの产出として生成するとするならば——行為について語ること、解釈することとも、まぎれもなく一つの行為である——、解釈するとは「テクストでテクストを解釈すること」、つまりは「記入しなおすこと」にほ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」の研究は「書き記すこと」の研究とは区別されねばならない。そしてこの「書き記すこと」の研究は、テクストの解釈としてではなく、むしろテクストの相互生成過程の分析として、つまりは間テクスト性の問題として提起されねばならないだろう。テクストは、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、(リクールに見られるような)〈テクスト〉モデルの限定(縮小?)再生産ではなく、〈インター-テクスチュアリティ〉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。言いかかるならば、行為の連鎖、シーケンス、そして織物としてのその社会的なプロセスの総体をテク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べきことがあるように、話されることばの内容よりも声に氣をとられる」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「それがになう言語テクストと同様に、意味作用をうながす一つの〈テクスト〉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クストは〈共テクスト

(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トекストではなく、⁽²³⁾「」の意味でのコテクストではないか、行為をコテク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。

しぐれは幾重もの記号表現が織りなす多様体であり、⁽²⁴⁾「」に読み手が中心をあたえ、記号内容を付与する。それゆえ、しぐれはでもあるの記号ではなく、記号生成過程そのものである。……「」のようだ】しぐれをやむを得ない意味作用が交響する多様体としてみると……〔それは〕つれづれと意味を転位せながらいくとねりにも読む」とが可能だ。

シニフィアンではなく、シリフィエでもなく、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、⁽²⁵⁾「」や「」ボリックな媒介の構造に着目する行為論は、「」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ゝ、「ソシオテクスト」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クスト解釈について、「テクストを読むのは、ネットレスのピーズ⁽²⁶⁾玉を一つ一つ数え上げる」ではなくて、現前と不在の不断のゆらぎのプロセスをたどる」と似ている⁽²⁷⁾と語ったが、行為の分析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つてゐる。「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」と

をぬぐへ行行為論には、とりわけそのことが求められてくるとおもわれる。

- (1) Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, 621.
- (2) ヴィトゲンシャタインの「」をもぐる以上の議論は、かつて拙稿「行為の基礎にあるもの」（『要稿』第六五一号、一九七八年）で試みたものである。
- (3) 岩木隆嘉「責任の構造」（日本現象学年報『現象学年報』第1号、一九八五年）三三九頁。
- (4) 同上文、四〇頁。
- (5) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1789, chap. VII, sec. XX.
- (6) Jürgen Freese, *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・久重義夫訳「解釈の革新」（白水社、一九七八年）六二二頁。
- (9) P.・リクール、鶴田清一訳「遷行的問題と理念性の還元」（B・カルテンファルス他編「現象学とマルクス主義」白水社、一九八一年）三三六頁。
- (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. [鶴原景昭他訳「ローカル・ノレハニ」（和波翻訳、一九九一年）三三五頁（参考）]
- (12) cf. Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, Inc., Publishers 1973, p. 5. [鶴田穎吾他訳「文化の解釈」（和波翻訳、一九八七年）六四頁]
- (13) cf. Umberto Eco, *Opera aperta*, Bompiani 1967. [藤原資明・和田忠彦訳「開かれた作品」（青土社、一九八四年）一三二頁（参考）]

(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]訳「文学とは何か」(岩波書店、一九八四年) 一一〇頁

(17) Edward W. Said, "The Text, the World, the Critic", in : *Textual Strategies*, Cornell University 1979. [高橋和久訳「トクスト、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*, Methuen 1984. [鈴木聰訳「面白を読む」(勁草書房、一九八七年) 一一〇回
頁]

(19) ローハ・ベルト、花輪光訳「物語の構造分析」(みすゞ書房、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] の論述をあくまで「かついで」西川淳も次のように書いていた。「作品を成立させる構造が「ねに背後ある」は深めであり、シナリオの超越的な先在性であるとすれば、テクストのそれはシナリオトへの無限の送りとだけが織りなすテクスチャ、あるいは表面である」([西川淳著作集] 第一巻)

(22) cf. Clifford Geertz, *Local Knowledge*, p. 32. 邦訳、五一一頁。

(23) 西村雅一「シナリオの世界」(ZHK「トクスト429」) (ZHK出版、一九八〇年) 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] わなまじいでは原文にある「世界」を「正義を「行為」に読み換えてくる。

III 「ミカニケーン」コンと規範——《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*)だといふ。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的様態的見方である。ものの与えられ方、通達の仕方²³ Zugangsartともいふ」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「いつ」とは、その与えられる仕方からみると「いつ」とある。

この文章は、かつて「三宅剛」⁽¹⁾がその著『ハイデッガーの哲学』のなかで現象学のもつとも基本的な立場として述べたものである。「」や「ものを内から見る」と書かれたときの〈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erfahrungsmäßig、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、もしかたって、「」で問題となつてゐる倫理(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。⁽²⁾これは、行為に対しても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・ブリオリな存在との連関で、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得する作用とのあいだに成り立つ本質的な連関の、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、したがつ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〉との関係なのであつた。

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つたい何であつたのかを考

えるときに、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・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く、それに修正を迫るような事態がいざ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つてゐる「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つたと言つてもよいだろう。科学の諸命題が、その意味と妥当性に関するのみならず、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つてているという、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するも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つたように、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」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つても、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の概念や問題の全体的な枠組みを、それらを〈生活世界〉のプロブレマティックへと組み込むことによって、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。こ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)との共軸的な関係として特徴づけたこと⁽²⁾がある。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觀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、それらを客觀的に観察し、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

が起ころうとする。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] といふ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となる。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ある。

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挙に全面的に媒介しようとすれば、それはヘーゲル的な「世界史の哲学」⁽³⁾やたんなる文化哲学になってしまって、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。それにしても実践への問い合わせ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〉はいつも、問題として立てられながら別の中に還元されたり、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つたり、解体させられたりしてきたことだ。〈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、心的なものと身体的なものとの合成体へと分解させられたり、（主観的）内面的な意図と（客観的）外面的な結果という「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）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）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」ともできるだろう。

行為論には従来さまざまの一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、存在と行為、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、あるいはコンテクストと規範）、ア・ブリオリとア・ポステリオリ（あるいは無条件的に妥当する純粹な規範と歴史的に限定された条件つきの規範）、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ーキマンならびにバザーニンとともに『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合わせ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つて始まっているのである」⁽³⁾、と。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、倫理学的な「規範」の問題に現象学はいつ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、もううるであろう）意義を、このような視角から探つてみたい。

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つ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。どこにある行為が終わり、別の行為が始まつたのか。起こつたのは一つの行為か、それとも多数の行為か⁽⁵⁾」、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、われわれはいつ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「行為と呼びうるものは何一つできなかつた」とつぶやく人もいるだろう。あるいは、一つの行為とおもつていたものも、子細に見ていくと、より上位の行為に統合されてもいく。〈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觀的な意味の場、ないしは意味のコンテキストのなかで、(メルロ・ポンティの概念を借りると)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。⁽⁶⁾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つて、手を上げたり、握ったり、字を書いたりする能力すら、それによつ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。そしてこのよくな行為の主題化という局面にまで立ち返つ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いくことが分かる。

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、つまり一定の間主觀的な意味空間のなかで、さまざまの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つて媒介されていると言つてもよい。B・ヴァルデンフェルスも言つてゐるように、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、母語に引っかけて「母・行為」(Mutterhandlung)とでも表現すべきものである。

規範のこうしたものはや基礎づけ不可能な基層は、われわれにとつ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していくものもある。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、あるいはもつと一般的に、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」となりうると考えたこの「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系列つまりは一つの歴史をかたちづくる」とになる、そうした持続的な諸次元を考えるような出来事」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、規範の基礎がいわば規範的にも記述的にも提示できなうう一つの臨界点にぶちあたるわけである。⁽⁸⁾

他方、意識的に設定された規範もたえず身体のうちに「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」ともある。メルロ=ポンティも指摘していいたように、見る」ととも、話す」ととも、さらには感覚や感情にも「制度」があるわけである。⁽⁹⁾

こうしてわれわれは、行為の規範をめぐり、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)を開拓したように、規範の生成論=系譜学(Genealogie der Normen)に取り組まねばならぬとするに至る。言ふがえると、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いくそのプロセスを、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こゝへ作業である。そしてついに別の言葉で言いかえると、Normierung \rightarrow Normalisierung \rightarrow 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)と出発性(Normalität)ふふう! 1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ころへ」とある。

そしてこゝのよつと見立場にはじめて、行為についての Innenbetrachtung は、形式主義に退却する」となく、行為論のなかに一種の実質性と、からに行為のむつて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」とができるようにおもわれる。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ふことを基準として一気に正当化しようといふ、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」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〉と立場

さてこゝで、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も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語るとも、「社会のなかで」ということはそもそもな角度から規定できるであろうが、その一方として、たとえばおもがまの限定された共通のコミュニケーション

ション次元への分属という位相を挙げる」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ふに語りこむ。*コミュニケーション*の次元も「[それぞれの]次元に類型的な」主観形態(Subjectgestalt)を所属させている。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同一のわたしとして応答してくるわけではない。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、したがつて「(わたし)」は実は「存在論的複数の言語的単数」にほかならない。「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、わたしに對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。⁽¹⁾ するとそりから次のようと言える。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はづでもできるそのような諸々の潜在的 possibility を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つてているかぎりで、われわれは規範——「正しい」行為の規準「尺度」——と呼んでいる。規範はもちろん、われわれが意識的に従つて明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つて明文化された規範もあるし、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つ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しだり、他者の承認する規範と衝突したりといふにた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つ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、その承認要求にいついかなる根拠があるのかを「吟味する」とによつて、「理性的」に是認されう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/or>

なぜなら、右のロンバッハの議論にもあったように、個別的行为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とも許されない。超越的なものの客観的・普遍的存立といふものは、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。こうした問題情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くとする倫理学の努力は、たとえばハーバーマスやアーベルのいわゆる《対話的合理性》(dialogische Rationalität)⁽¹³⁾の立場——「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。

アーベルにおいては、規範の基礎づけの問題は、《究極的基礎づけ》(Letztbegruendung)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。この究極の規範として正当化さるべき規範は、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ない。言いかえると、その妥当は事実的・偶然的な条件に依拠するものであつてはならない。そうするとそれは、偶然的なもののうち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。

そこからアーベルは、次のように議論を進める。あらゆる有意味な行為は「規則に従う」行為である。そこで「ある一人のひとがたつた一度だけ」ある規則に従うといふことはありえない(ヴィトゲンシュタイン)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」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、すべての有意味な言述と行為とをア・プリオリに可能にしているものなのである。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つ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。いつ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味である以上は、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、リアルな契機とイデアルな契機との「弁証法的矛盾」という構造をもつてゐる。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つていることが有意味な行為の遂行のア・プリオリに事実的な条件となつてゐるという意味ではリアルなものであり、他方、そこでは一定程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ルなもの「予期」を含んでいる。そこでアーベルは、右のような規範の究極的

基礎づけの作業は、それが「イデア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ールな「コミュニケーション共同体のア・ブリオリから出発するかぎりにおいて、理想主義的なものなのではない」と断つている。⁽¹⁵⁾ したがってまた、倫理学の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」とと、「その方法を現実的に制度化する」とと（イデアールな「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」として、「階級社会の廢棄」という実践的課題と結びつく」とになるのである。⁽¹⁶⁾

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、認識経験の客觀性は「可能的経験の対象の間主觀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）の眞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、命令や評価の客觀性は「行為規範ないしは評価規準の間主觀的な拘束性」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準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。⁽¹⁷⁾ 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——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。⁽¹⁸⁾

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れると考えるのだが、この場合に規範の正当性の規準とされるのは「普遍化可能性」(Universalisierbarkeit)と「うー」とである。討議は論拠の呈示とその吟味を通じて「理性的合意」に達する」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は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、〈眞の合意〉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、「イデアールな発話状況」(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、いつ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)「至みのない」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。「イデアールな発話状況は、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つてもいけないが、たとえ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アールな発話状況の先取り(Vorgriff)ということを言うのである……〔しかし〕イデア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、いかなる歴史的社會も、イデアールな發話狀況との関連で原則的に特徴づけられる生活形式と一致しないからである。⁽¹⁹⁾ このようなイデアールな發話狀況は論議を理性たらしめるものとして、「討議の構成的条件」なのであり、したがつ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。⁽²⁰⁾ ここから、アーベ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、われわれが行為の眞の関心について誤った自己理解をもつ可能性についても晒されており——われわれの存在は自己意識を凌駕するものであり、善いとおもつてていることがかなはずしも善いとはかぎらないのであるから——、したがつ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。実際アーベ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らっているが、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。あらかじめ言つておけば、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ク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、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當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、行為のコンテクストもまたある役割をはたしているのではないのか」、と。われわれはさしあたつてこの問い合わせ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つ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つてゐる当該行為のコンテクストもまた意識的に剥離されている。それは、行為のコンテクストが、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を意味する。つまりそれは「規範の絶対性」と「コンテクストの相対性」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、この二つにすでに問題がある。

行為はさまざまの可能性の遊動空間(Spielraum der Möglichkeiten)の内部でそのつど一定の方向を選ぶ。この方向選択は一定規範の受容によつてなされ、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。したがつ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つ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ないから、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「〔…〕」コンテキストの可変性によつて、コンテキストそれ自身は不变な構造規則のたんなる变項とはならない」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ものである。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も、いつもそこへと収容できない剩余を残すのである。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。⁽²³⁾つまり、そこでは行為の基礎づけをめぐつて、「君はいかなる権利をもつてそのように行なうのか?」という問い合わせ、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容れるものであり、規範的基礎づけは、「君はなぜそのように行なうのか?」という問い合わせ、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のである。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、それと連関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、理念性の偏重となつて現われている。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」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。⁽²⁴⁾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つており、完全に覆いあうといふことはない。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當為(Sollen)と現実的能為(Können)の分離によつて「実践の統一」が失われてしまう。したがつて、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つてゐる。

この点と連関して第一に、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。アーベルやハーバーマスでは、なされるべき」と(das Gesollte)が理性性(das Vernünftige)に定位して判定される。しかし、R・ブープ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的(vernünftig)に規制する場合(道徳)もあれば、理性中立的(vernunftneutral)に規制する場合(流行や風習)もあり、また没理性的(vernunftlos)に規制する場合(專制君主制)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。「規範は構造的に歴史と結びついており」、規範の歴史的な被制約性は、規範そのものに、理性的な論議によつて合理的には解消できないような剩余をかならざす含ませている。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。規範はその内容に関してつねに歴史的に制約されているのであるから、規範が理性によつ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、〈対話的合理性〉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。

さらにこの点に関連して第三に、規範の対話的・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つさい顧慮しないで語るなどといふことはしない。われわれは何とかに聞いて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〕」ということをその本質条件としている。⁽²⁸⁾したがつて目的措定の評価についての実践的な問いは、「歪みなきコミュニケーション」が可能であるための条件によつては決せられえず、それ以外の評価規準が必要となる。しかし〈対話的合理性〉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。そこではことがらの条件であるものとことがら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・不成功の規準は合意の善・悪の規準とは別であるというクリングスの批判や、アーベルでもハーバーマスでも経験⁽²⁹⁾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)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⁽³⁰⁾の批判とも繋がつてゐる。

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向強調は、行為主体=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味なものであるが、しかしそれは各私的(jemeinig)に生きられるものである。つまり、規範がかなはずしも當人に遵守されていなくとも妥当しうるのに対して、〈格率〉は行為主体が自己に對して措定するものであり、また当事主体によつて遵守されているのでなければ現実性をもたない。したがつて〈格率〉においては、自己理解のいかにといふことが構成的契機として含まれている。したがつてそれは、間主観的・中立的な論議によつては最終的に解決しえないことがさらに属するのである。⁽³¹⁾

こうして、行為を哲学的・倫理学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叉ないしは緊張関係を見据えながら、〈対話的合理性〉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ない。「倫理的當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」。⁽³²⁾

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、翻つて *Innenbetrachtung* としての現象学的反省そのものにも当然つきまと。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つて、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つても、行為やそれがそこで起ころる歴史過程の外部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と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はずのものなのである。そしてその根柢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、この「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

もしないが)、そこに「眞の人間性」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柢は提示されていな。[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の (33) である。

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のただなかで世界構成のア・ブ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・ブリオリ」「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つて、「歴史性一般のア・ブリオリ」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」として閉じてしまふのである。したがつてまた「絶対的な間主觀性」という「超越論的間主觀性」の理念からはおよそありえぬような概念も出でてくるようになる。⁽³⁴⁾ 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、ヨーロッパ的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がだれてくるそのプロセスを描くものとうよりもむしろ、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」を刊行したこのハーバーマスの批判。彼は、学問の客觀主義的な自己理解を批判したフッサールもまたテオー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「純粹理諭」の復興によつて、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」と、フッサールを最後までとらえていた「純粹理諭」の幻想に批判的に言及している。⁽³⁵⁾

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つても、それらを解釈すべきテク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いわ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、みずからに課すこととはまちがいないと言えるだろう。フッサールが「たゞれる自己暗示 (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、終わることのない當みなのであって、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「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) 一一五頁。

(2) cf. M. Riedel, *Norm und Werturteil*, Reclam 1979, S. 13.

(3) cf. B. Waldensels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp 1980, Kap. 11.

(4) B・カナルティン・ハルス他「現象学とマルクス主義 (上)」(新田義弘訳、白水社) 一〇頁。

(5) J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislations*, 1789, chap. VII, sec. XX.

(6) たゞいれども M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 138. ふくらむのよみが規定が現われる。

(7) M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, p. 61. [荒川静雄・木田元訳『知覚と自然』]みやま書房、四四頁]

(8) ヒの如きふれて、水井均が次のような鋭い指摘をおこなひる。

あらゆる規範の根底には「何はあれば」「ふにかへ」「ただ単に」や「ある」など、そばすれ「くわ」だからそれをすくねじみとが融合する、規範意識のいじょうな喪失点が、ヒーかに必ず存在するのである。これはいわば、決して「くわ」であるとは考えられない「くわ」である、の水準であり、あらゆる「如意」の根底にある（もはや決して「如意」ではない）自覚不可能な即物的「一致」底なのである。

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、「知識」的な現実性が他の諸可能性との対比において理解 (begreifen) われたため、すなわちそれが諸可能性の空間の中に位置づけられたことである。しかし、このよみが主題化ば、この種の規範からその旨意性と自明性を、すなわちその「力」を奪う。規範が規範的な「力」を持ったためには、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）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。ヒーでそんなにたくさんの足をからませるのもなく歩いて行けるのか、と問われたむかでは、そのとたんに一步も進めなくなつたところ。外在的な視点からどれほど精確に記述され、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ではやめない。眞面目いながら、それをえにまた基礎づけの不可能性」をも、「規範の基礎」として必要とされるものなのである。

（水井均「（魂）に対する態度」勁草書房、一九九一年、五六一五七頁）

(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』一】みやま書房、三三〇頁]

(10) H. Rombach, "Die Grundstruktur der menschlichen Kommunikation", in: *Phänomenologische Forschung* 4, Alber 1977, S. 29f. [母子翻訳「人間のコミュニケーションの根本構造」[日語哲学の根本問題]所収、晃洋書房]三三一頁]

(11) H. Rombach, *ibid.*, S. 33. [邦訳] 三三七頁)

(12) ヒの如きは、〈迷走術〉〔方法的独裁術〕や〈自然主義的誤解〉(naturalistic fallacy) がむさへ「若狭」くふ通じる途である。cf. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* (ミト TdP みやま), Bd. II, 1976, S. 375.

(13) 実践的推論の汎用化のための原理として〈超主觀性〉(Transsubjektivität) の原則を導入する構成主義的倫理学の詰み（ローネハッハ・カムカムマー・カムベルトル）も、ヒの如き〈対話的合理性〉の立場に含めて考へるヒのがやがれやだへ。

(14) K.-O. Apel, *TdP*, Bd. I, S. 29.

(15) ders., "Einführung durch Apel", in: *Materialien zur Normendiskussion 1: Transzental-philosophische Normen-begründung* (ミト TdP みやま), Schöningh 1978, S. 171.

(16) cf. ders., *TdP*, Bd. II, S. 426, 432. トーケーの超越論的語用論の立場から「[倫理学の基礎]」の詰みは“Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik” (*TdP*, Bd. II, S. 358 - 435) は体系的なかたゞくも長々と述べる。またヒの如き構成論的「ヒー」W. Kuhlmann, "Zur logischen Struktur transzental-pragmatischer Normenbegründung", in: *TdP*, S. 15 - 26) が半ばもく論理」である。つまり、日語制度の構成的契機として「誠実や相互承認」を基盤とするペルの議論と類似した議論を展開しておる。つまり、日語制度の構成的契機として「誠実やの共同的尊重」をもた社会的制度の構成的契機として“integrity”——ゲームにおけるフュア・ブレイにあたる——を挙げておる。cf. P. Winch, "Nature and Convention", in: *Ethics and Action*, 1972.

(17) cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp 1973, S. 391f. [奥山・木橋・渡辺訳『認識と関心』(未来社) 三三七頁]

(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. 25ff.
- (20) 横田義義「アーティストの「表現」」(岩波文庫) 1975年。〔解説〕は「理性的な対話」による理解について。

cf. F. Kambarrel, "Erkennen und Handeln", in: *Philosophische Anthropologie*, Bd. 7, 1975, S. 300f. [近藤良樹訳「認識と行動」]「感覚の人間学」(山本社) 1975年。

- (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) ハーベンの「現象論的構造」、「現象論的構造」は、その可能性の条件を主体の「経験的空間」が持つ世界」(「世界の世界」)上で最も超越的哲学的な発想である。ハーベンはベートーヴェンの組曲「ソナタ」 H. Krings, "Empirie und Apriori", in: *Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie* (Neue Hefte für Philosophie, 14), 1978; ders., "Replik von H. Krings", in: *Prinzip Freiheit (エーペルフリードル)*, Alber 1979; K.-O. Apel, "Warum transzendentale Sprachpragmatik?", in: *PF*; E. Simons, "Transzentalphilosophie und Sprachpragmatik", in: *PF*, *TpN*, S. 91 - 112. ~~トマス・シモンズ~~。

- (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「社会的構造」、「正常性」(Normalität)の概念や、チャールズの現象学的な

かに潜んでいた「形而上学」から解説し、それを「生活世界のトーリオロジー」として理解するのではなく、「共同人間的な関係の場を、一元の「類型化」によってローヤルを組織した「社会的な構築物」として捉え返す」、われわれの日常生活のなかで成り立ぶべき「社会的構造」の類型化の動機は「生活世界の「規範的な構造」」と「規範的」な考察である。M. Sprondel/R. Grathoff (Hrsg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Enke 1979.)

- (34) cf. *Husseriana* VI, § 73.

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

第三部 他者との對話

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つ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、ソциオ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合わせ、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)の可能性そのものの問題とともに絡まつ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、ソциオした現象学的＝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糺余曲折の展開とともに、次第に明らかになつてきたとおもわられるからである。

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つては、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觀が、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「人間的主觀性の逆説」と呼んだ事態である。⁽¹⁾ 世界はふつう、わたしがそれを意識しているかいないかとは独立に、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、わたしが他人とともにそのなかに置かれている共通の場、ないしは唯一的な空間としては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」わたしによつて経験されて、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することは、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。したがつて世界の現われは（わたしがそれをとりたてて「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」という主觀的な性格を拭いざることはできない。

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。わたしと他人とが互換的な身分にあること、世界が自他に共通の唯一的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つてゐ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らうか。言うまでもなく、ここで即的な世界とその内部の諸々の主体の存立を自明の前提とし、その即的な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を説明することは許されない。ここで問題となつてゐ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にはけつ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、超越的対象としての世界の、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つてゐる。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的成立に関しては、それに対しても向きてゐ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ティクのなかでその主観的制約といふかたちで問題となるのである。したがつて、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ペースペクティブ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いく。

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搖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つ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ゐる。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はなく、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ら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〉(Egoologie)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⁽³⁾が、そのような存在妥当性をもつ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つて現われる。言いかえれば、それは、世界のわれわれに対する対象的存立の「超越論的基礎づけ」という課題となつて現われ、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つてのみ可能となる。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〉にほかならない。「その究極にいたるまで必当然的(apodiktisch)に基づづけられた」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懷疑に範をとつて、いつさいの超越的存立者は(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

者に対する実在指定——いわゆる「自然的態度の一般定立」(III 63)——を「括弧に入れる」(einklammern)。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、あるいは明証の究極の基盤としての「われ在り」の必然的明証くと立ち還る。いうした還元の「残余」として析出された《純粹自我》は、志向的対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つて、「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、それは超越論的主觀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既存されたものという様式で自「」のうちに担つてゐる」(I 71) ものとしての超越論的自我の志向的体験なのであつて、「うちした体験」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。いわばの超越的・対象的存在者は、「超越論的に構成された超越者」として、「うちしたコギトの内」で(in) かつまたそれに基づいて (aus) のみその対象的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「根據」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、先のノエシス・ノエマ連関における意識の志向的分析は、超越論的主觀性の「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対象性一般の構成的分析として規定される。

」のような「超越論的経験の場」は、フッサールによつて「志向性の重疊態」(Vielfältigkeit der Intentionalität) として示される。あらゆる実在的対象は、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。そしてこのよだな対象の本質には、それがつねに一面的にのみ自「」を呈示すると云ふこと、つまり知覚の連續的多様におよびて自「」を「射映する」(abschatten) とすることが属してゐる。対象のそのつどの一面的な自「」呈示態(=現前態)は、それに共属するといふ附帶現前態(=ともに現前しているもの)の地平によつて取り囲まれてゐる。そして対象は、「うちした現前から附帶現前への不斷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ひかえると、「あらゆる意識体験において、自「」現在 (Selbstgegenwart) 」⁽¹⁾ 様態における意識頭在性は、それと相依相属しそのつどそれに非主題的に共働するいふものの諸々の潜在性を自「」の地平として含む」と云つて、すなわち、「先行的に思念する」と (Vormeinen) と「ともに思念する」と (Mitmeinen) ふむやむいた「より多くのものの思念」(Mehrmeinung) として、そのつど本源的に与えられている現前態を超えて、「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」のようない定の対象的方向とそれまゝまゝな意味規定とを与えているもの、それが、意識頭在性に共属しつつ非主題的に隠れた仕方で機能している意識潜在性なのである。したがつて意識の志向的分析は、「意識頭在性のうちに含みこまれた諸々の潜在性の露呈」(I 83) として、まさに志向性の重疊的地平構造の解明なのである。⁽²⁾

ところで、意識の「」⁽³⁾ した対象構成的機能は、フッサールによれば、附帶現前態がやがて現前へともたらされるであろう「」⁽⁴⁾ 「確証」ないしは「充実」の可能性の意識によつて、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すでに自我の習性的所有物となつてゐるのであり、そのうと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ゞぐるくりかえしのなかで、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 Vorbekanntheit)とど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」をもつた対象の現出空間としての「世界地平」を形成しながら、やがて同時に、「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」——自然的意識にとっ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、諸々の志向性の重畠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」⁽⁶⁾への問い合わせに帰着する。そしてそれは、具体的には、ego-cogito-cogitatum という表層レヴェルにおける志向性の「静態的分析」——「博物学的記述」(1110)——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、志向性の顯在的・潜在的重畠態を超えて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」(1109)。自我の主題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そつくり参与しているのである。⁽⁷⁾

こうして、志向的意識の重畠的構造連関の露呈、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、これから、現象学のこういふの課題は、「あらゆる可能的認識の主觀としてのわたしの自我の自己解説」といふ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》(transzendentale Egologie)にほかならぬわけである。

ところが、こゝへした《自我論》としての現象学の自己規定に対しても、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觀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、どこまでも主觀的で私的な性格を免れえないのでないのか。⁽⁸⁾——フッサールの

現象学においては、このように、これは《獨我論》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〔「わたしにとつての世界」Welt-für-mich〕はいかにして客觀性〔各人にとつての世界〕Welt-für-jedermann)という意味を担うのであるのか。言いかえると、複数主觀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、いつ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、こうした対象の客觀的＝間主觀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、体験を客體の側へと超越する《物自体》の素朴实在論的な想定、体験を主体の側へと超越するイデアールな主觀——たとえば《意識一般》、《認識論的主觀》——へのコギトの定位などの方策は拒まれている。したがつて現象学では、対象の客觀的妥当性の問題は、個別主觀性の対象構成的能作(コギト)そのものの間主觀的普遍性への問い合わせに帰着する。ところがこの場合に、自他の体験内容の実的(reell)な一致という」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觀的普遍性とは、実的には相互に不可通約的な複数の個別主觀性の機能的な共同性——超越論的間主觀性(transzendentale Intersubjektivität)——を意味することになる。このように、各個別主觀にとつて「世界の現実性と超越性」は、他の主觀との共働なしには成立しえないというのが、

間主觀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いき向的共同性を各人間的主觀の認識体制の同型性へと短絡することは許されない。超越論的主觀性の領野においては、他の主觀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、客觀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觀のまなざしに対しても、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、複数の個別主觀性の認識論的相称性を要請している。そうすると、客觀的＝間主觀的世界の主觀的相関者である複数主觀性の志向的共同体の機能分析の問題には、そのような複数主觀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と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觀性の志向的生において証示するという課題が、現象学的間主觀性論の基礎部分をなすのでなければならない。

さて、複数の超越論的主觀性の共在という事態は、自他の等根源性を論理的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、コギトの内で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って、その意味で超越論的自我の志向的生(cogitaio)の存在は世界存在の「志向的原根拠」である、と言われたのであった。そうするとそこから、複数主觀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觀(すなわち、自我主觀性と相称的に共在する他の超越論的主觀性)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つて現われてくる。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、フッサールの間主觀性論においては、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合わせ、すなわち、超越論的自我による複数主觀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觀的世界の構成論（＝超越論的間主觀性論）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「おはや〔われわれという〕相互交通的な複数形では語りえ」なくなつていてるわたしの超越論的主觀性の領野において、他我が共働的主觀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」との解釈である。(9)この場合、しかも当の他我は、(a)（内世界的対象であつてはならぬ）と（その意味で）超越論的主觀性、(b)（自我の内在領域を超越する）と（その意味で）異他性、(c)（その存在が自我に依存しない）と（その意味で）相称性、あるいは相互性、など、二契機をもつ〔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

の存在様態の二契機に対応するかのように、他我は、(a) der Andere (alter ego)、(b) der Fremde、(c) Mitsubjektと三様に表現されてゐる。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」とが、「デカルト的省察」(一九三一年)第五省察の間主觀性論、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觀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的に整理すると、次のようになる。

- A 問題の呈示
- 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
（第四二節－第四三節）
 - (b) 客觀的世界の構成論の素描
（第四四節－第四七節）
（第四八節－第四九節）
（第五〇節－第五四節）
- C 他我経験の志向的解明
- D 客觀的世界の構成論——超越論的間主觀性論
 - (a) 間主觀的自然の構成（モナドの最初の共同化）
（第五五節）
 - (b) 高次の間主觀的共同性の略述
（第五六節－第五八節）
（第五九節－第六一節）
- E 総括

次に各段階の概要を述べる。

A 問題の呈示

まず、超越論的自我論は自我論に帰着するのではないかという非難を想定して、「自我の内在から他我の超越へとしたる道」、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」(122)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觀性であるところ「義的な所与様式が、他我経験の構成的分析の「超越論的手引き」となる」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、「他者の主觀性に直接あるいは間接に関係する志向性のあらゆる構成能作を捨象する」ふわゆる「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、完結した自己固有性において存在しているモナッズ」(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) 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、「連續的に一律調和的に進行する世界経験の超越論的相関者である」との世界現象の統一的に連関する「一つの層」(127)、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(bloße Natur)」(171)が析出される。続いて、「いたした自然に属する諸々の物体的対象のなかから、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「諸々の感覺野を帰属せしや」、また「好み勝手にしつる」唯一の物体〔器官・身体〕でもあるとこう、一重側面をもつ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、」(127)一般に「自我ならびに生と物体的身体とのあいだの」のような特有な関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 Selbstperzeption)——である。

とにかく、自我の身体へとしたる」のよる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本源的(originär)に現前するものであつ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觀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。」のよる他者の現出の一義性は、先に挙げられた「手引き」としての他者の所与様式の一義性(すなわち主觀性と対象性)に対応している。したがつてそゝがら、他者の超越論的構成に対しても

は、次のような方策が要請される」とになる。つまり、まず自我存在の「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)でもあるところ、〈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「」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)——他在化=所有権剥奪(dépossession)——という措置が要請されるのである。そして、「」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ナド的自我を「超出」(überschreiten)——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「義的な存在性格が構成される」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)。」の過程は、世界の「[わたしの自我から]方向づけられた構成」かする、とこうわけである。

「」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間主觀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」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、附帶現示(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。附帶現示とは、「」、「」(in Verflechtung mit einer Gegenwärtigung, einer eigentlichen Selbstgebung)のみ機能するような現前化(Vergegenwärtigung)の」とある。」のようないいふるいは、一般的にあらゆる超越的知覚において、現示(Präsentation)の機能共同という仕方で

対象的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、異他のなものへと向かれた「間接的」な志向性——すなわち、自己固有性を超える現前化意識——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、わたしの第一次的世界の内部に具体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觀性の領野において、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つた仕方で併存している場合、それらは「対化」(Paarung)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い」、あるいは「対象的意味にしたがつての相互移行的な重なりあい」(1142)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。⁽¹²⁾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」(1143)という問い合わせが生じる。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。したがつて、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觀としての他我の構成(他我統覚)

(a) 超越論的主觀性、(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——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觀性——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“”——第一次的世界の「零点」(Nullpunkt)——という様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“”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、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「そこ」からしてわたしに固有な空間的な現出様式をもつものとして統覚するのではない。むしろ、これを仔細に考察すれば、もしわたしがそこへ行つてそこに身を置くならばわたしも同じようにもつて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」(146)。このことによつて、「自我のこの疑似自己」[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つて、「他我の身体が絶対のこと」という様態で、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」といつゝとである。フッサールによつて“wie wenn ich doprt wäre”[わたしがそこ]にいるかのようだ」といつゝ意識として定式化されるこのような現前化意識こそ、「こま・そゝ」、という様態で共在している「他の」自我の類比化的統覚の中枢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[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、れんに「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」とによって、まつ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経験されるということである。したがつて他我統覚は、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、「他我絵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つてのみおこなわれうる。しかもその新しい附帯現示が、それにたえず所屬していくながらも、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つて、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」(144)、といふことである。

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ふ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経験されるものは、他者である。したがつて他者は、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、わたしの最初に客觀化された自我の、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由他を対照する対化によって、《わたしの》という性格を獲得する。 (114)

D 客觀的世界の構成論——超越論的間主觀性論

(a) ハ) のようにして構成された超越論的主觀としての他我と、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觀的共同性の基底となる。共通の自然の構成とは、共在する自他の一つの第一次的自然の同一化的綜合のことである。もつとも、「他我に知覚的に現出している自然は、わたしが他我的身体のかわりにそこ位置しているかのような現出様式においてのみ、わたしの第一次的自然と同一の自然である」(1152) 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、超越論的主觀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」——客觀的時間——の個々の主觀に対する根源的な現出の仕方へと妥当変更を起し、したがつてまた、

自我の第一次的自然が、一つの間主觀的自然——「客觀性の最初の形式」——の各個別主觀への現出へと妥当変更を起すということである。ハ) のように自他の志向的共同化とは、世界の脱中心化・脱パースペクティヴ化、あるいは主觀の多極化を意味するのである。

(b) やでハ) の同一の間主觀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觀的自然の内部への「自己客觀化」(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「自己客觀化」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觀的共同性において、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觀的世界が、とりもなおさず、われわれの〈生活世界〉なのである。⁽¹³⁾

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「あらゆる客觀的世界が本質的に超越論的主觀性に根ざしている」ことが明らかにされたことが確認され、続いて、客觀的世界に関する一般的の在論の可能性、超越論的現象学のモナド論としての自己規定 (《獨我論》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(フッサーの「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

〔一〕 〈わたしがそこにはかかるように〉 と こう 現前化意識の検討

われわれは前節で、フッサーの客観的世界の構成論——超越論的間主觀性論——を、「デカルト的省察」第五省察の叙述に即して概観した。そりやは、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(=共同主觀 Mitsubjekt)によって、わたしの第一次的世界がともに把握されている」との意識が、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通性の意識として、あるいは「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觀の身体である」との確証可能性によって、保証されていると考えられる。したがってそりから、「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、他我統覺論、すなわち自我主觀の共現在的な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觀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っては、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——たしかあくまで超越論的主觀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」のような意識は、フッサーの分析においては、“wie

wenn ich dort wäre” [わたしのがそにいるかのように] と こう に 勵く 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む。

第一次性を超えて多く自我の意識は、他者の附帶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、第一次性を超えて多く指定的な現前化 (die positionale primordialitätsüberschreitende Vergegenwärtigung) である。このような現前化機能は、フッサーによれば “wie wenn ich dort wäre” として [擬似化された現前化意識] におこり、はたして証示されねばならぬ。

クラウス・ブルムゼー¹⁶⁵ の “wie wenn ich dort wäre” は、文法的には “als ob ich dort wäre” と こう 非事実の接続法 (Irrealis) と “wenn ich dort wäre” と こう 可能の接続法 (Potentialis) と 「混合」であり、したがって、この現前化意識は、非現前者があくまで非指定的な水準や “als ob” と こう かたちで意識されるような現前化——すなわち、疑似指定的 (quasi-positional) な現前化としての想像 (Phantasie) ——と、非現前者が指定的な水準で “wenn” と こう かたちで意識されるような現前化——すなわち、指定的な現前化としての想起 (Erinnerung) ——とに結局は解体である、と指摘している。

これを敷衍すれば、自他の区別は、おもは指定性における、もしくは共同主觀 (Mitsubjekt) によるものである。そして、それは、う様態におけるわたしではないものがおもに共同主觀 (Mitsubjekt) であり、ためには、自我は、この共同主觀を、(a) 自我と同時的なものとする、(b) しかる指定的に現前化するのでなければならぬこと、や、フッサーは、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 こう 他我経験に特有の独立した二つの現前化意識であると考えた、と こう わけである。これを

種明かししてみれば、(1)まず“als ob”という疑似指定的な現前化によつて、第一の絶対的‘’と第一の絶対的‘’(すなわち、第一次的な根源的構成主觀である自我にとつてはそこであるが、附帶的に現示された第一の自我である他我にとつては、その同時性が与えられる。ただしこれは、指定的にではない。(2)逆に、‘’wenn’’という指定的な現前化によつてたしかに第一の‘’は、現在的ではありえない。(3)そんぞの二つの現前化を合体させれば、他我を志向する意識に指定性と共現在性とがともに確保される、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、こうした指定的および非指定的な現前化意識にそれぞれ対応する二つの指定的な合致の意識は、「わたしにとつての」や「わたしの身体性」という意味の移し入れが⁽¹⁵⁾までも“als ob”という想像的性格を免れえない以上、結局は疑似指定的でしかありえない。このよ^ハるが、‘’のよ^ハる、フッサールのよ^ハる、‘’wäre“⁽¹⁶⁾現前化意識は、あくまでも自我の固有性の内部における二つの現前化の機能協同によるものであるから、それは、「共機能(Mitfungieren)が同一の現在における二つの現前化の機能協同にすむなんのつまり「わたしの‘’から知覚された‘’におけるわたしの絶対的‘’と同時に融合させてくる、第一の絶対的‘’⁽¹⁷⁾における〔共同主觀の〕機能」(ein Fungieren in einem zweiten absoluten Hier, das gleichzeitig mit meinem absoluten Hier in einem vom meinen Hier aus wahrgenommenen Dort anwesend ist)を取^るえる附帶現示的な意識である^ハが^ハいなる。したがつて、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なたで機能しきる共同主觀の出現の擬定的意識」くふは倒りえて^ハない、と悟わねばならないのである。

ではヘルトのよ^ハな分析的批判によつて明らかにされた事態はわれわれにいつたい何を告知しているのであるうか。ハレ^ハあたつ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、フッサールによつ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、「世界化的自己統覺態」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。したがつてつまりといふ、フッサールの他我構成論は、彼によつて心理主義という酷評を受けたテオドール・リップスのいわゆる《感情移入》(Einfühlung)理論の焼きなおしとするのではないかのではないか。われわれは、フッサールの分析に見^ハ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^ハうとおもう。

リップスにおいては、他我の認識の問題はまず次のよ^ハに呈示される。「心理学は個人の意識の学である。ところが^ハこ^ハでただちに、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つたい何であるのか、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。とはいっても、この意識そのものはけつ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、この自我はそれを知つてはじめて、この自我は「この」自我、「わたしの」自我ではなくて、端的に自我なのである。他の諸々の自我をと/or>個人的な自我となる。したがつて先の問題は、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。⁽¹⁷⁾ 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)などは「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、個別化された主觀としての「第一次的な自我」——これはわたしの自我という意味で自我の多數性を前提としている——、あるいは意識状態の「扱い手」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「主觀的意識体験」としての「自我・体験」(Ich-Erlebnisse)とともに、「非我」——当然——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。したがつ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・発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、しかもフッサール的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觀性の構成を基礎づけて働いている自我の活動なのである。

るとは考へないにしても、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が「感情移入」論なのであつた。

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、(gegenüber)それに関係する仕方と、自我が対象において(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、自我とは異なつ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」ことであり、「わたしとは違つたある対象におけるわたしの客觀化」⁽¹⁸⁾ すなわち広義の感情移入であるといふ。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、一般に対象統覺において第一義的に要求されるのは「総括的で統一的な統覺」であるが、こうした統覺は自我の自己客觀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觀化(「統覺的感情移入」)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」としての他我統覺においては、「感情移入」⁽²⁰⁾ 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つて、たんにそれの感情だけではない」。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(21)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もじょうな仕方で自己(22)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⁽²³⁾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で呼び起⁽²⁴⁾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で、自我のうちに呼び起⁽²⁵⁾されるのである。

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(26)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」とによって、それを他我の身体的な自己(27)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っては、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つてているのであって、その意味で、感情移入されたものはわたしの第一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(28)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(29)客観化によって構成された他我の「現実性」(Wirklichkeit)の認識の問題においては、わたしの自己(30)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

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いに「客観的に現実的なもの」であるとはかぎらないのであって、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」といわれる所以である。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、より調和的な連関に向けて不断の「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、「こゝした感情もまたふたたび感情移入にねどぐく」(31)のである。ところでも、「自我の存在は自我がみずからを体験する」とおいて成り立つ」とふうに自我に特異な存在の仕方、ならびにその自己(32)客観化としての感情移入によらないでは、むはや「現実的なもの」をも含めていゝやふの対象が成立不可能であるからである。したがつてそこから次のよふな帰結が導き出されるに至る。

他の心的個体を構成するものは感情移入の働きである。したがつて、他の心的個体は自我によつ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みのうわや体験するもの、あるいは感性的現出への投影、反映、投射の結果であり、自我の一種独特の一重化像なのである (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.)⁽³³⁾

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、第一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、自己固有性を超えてゆく意識（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だように、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（fremd）自我たらしめるような構成機能は感情移入のうちに見当たらない。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的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様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、ことその問題構制に関するかぎりは、(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)他我是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（自己移入という指定的意識の対象）として解説されうるとする、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つ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。したがつてわれわれは、このようないくつかの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、この二つの視点からふたたび、「デカルト的省察」におけるフッサールの他我構成論の手続きのさらなる検討に入つていこうとおもう。

『デカルト的省察』第五省察の中心課題は、複数主觀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って基礎づけるということにあつた。したがつて、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觀性——すなわち、自我と相称的な他の超越論的な主觀性——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、超越論的主觀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様態」としてのみ構成可能である、といつことであつた。これは、まったくの矛盾といつよりも——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、解釈していくところに「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、それ自身まことに超越論的主觀性の志向的能作によつて構成された形体として理解される」(118)とするフッサールの自我論的問題構制が、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域の多極性の問題——の根深さが覆い隠されてゆく

になると。

「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ねばならぬなかたのは、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解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權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＝主題化的な意識（コギト）の志向的相関者（対象）といふことではたして汲みつか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、自我がみずから第一次性（＝自己固有性）領域を異他のなもの——「〔自我について〕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）は他我である」（137）——へと向けて超出するような意識であった。」のような意識は、自我顕在性における対象化的＝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わりは他我＝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ほ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

は志向的対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關的に発生しているものである、ということである。しかしながら、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どうくコギト的－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も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」となるのである。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いきかぬ述べており、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的に迫られてくるのである。『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關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、ハッサールの受動的先構成の主觀はもはや

〈自己固有性〉によつては性格づけられなくなり、〈第一次性〉と〈自己固有性〉との同一視がいつたん棚上げにされねばならなくなつてゐる。そこまで以下われわれは、〈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〈根底つけ〉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、開かれいかなる地平も新たな地平を呼び起す」(VI 173)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、対象的意味の〈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、対象的意味の間主観的普遍性(客觀性)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在的(allegenwärtig)であらうかといふ観点から、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的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」として、たしかにアナロジカルな面をもつ。ところが他方ではまだ、このよつた一つの志向はその超越の方向によつて、すなわち〈取り消し不可能性〉(Unwiederruflichkeit)と〈架橋不可能性〉(Unüberbrückbarkeit)という超越性の性格上の差異によつて、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遡示しており、したがつて分析の過程では、こゝ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つて逆照明されるという面をもつてゐることとの指摘⁽²⁸⁾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」との慎重な確認から明らかであろう。自己固有性あるいは〈私性〉(Ichheit, moïté)が、他者性と相互規定的なものとして、人称的規定以前の自我の本源的現在性における〈血肉性〉(Selbstheit, ipseité)から区別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つ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も、たとえば、他我の志向的能作の遮蔽によつ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ゐるといふ批判があるが⁽²⁹⁾、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関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つた。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関係が、最終的に取り戻されていない。まさにそこには問題があるのである。フッサールはわれわれの自然的 세계經驗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)綜合形態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」(1123)。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なのではなくて、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)への還元を意味しているが、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「」で、フッサールの一九一〇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験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「現象学的還元の現象学」(VI 250)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つて、『イデーン』(一九一三年)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、⁽³²⁾「」とは、自然的態度にみられる「素朴性」の克服が一定の段階的手続きを要求している」とへの反省、すなわち、一九一〇年代以降の〈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つて⁽³³⁾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一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本体——「理念の衣」(ideenkleid)——としての客観的・科学的世界に関する、まずその妥当性を停止させ、それを、こうした理念的形成本体の「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せ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「」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た仕方でそれと共に働い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、こうした一段階

の還元理論は、件の間主觀性が『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発生的分析のうちに、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、「受動的發生」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〉という規定をともなつた「第一次的自我」としての超越論的主觀性から出發するがゆえに、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つてよい。そしてそのかぎりでは、他我は、受動的意味發生の過程を経た「すでに〈發育した〉主觀性」(FTL 221)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のものへ向かつての自我の主題化的な志向と解され、したがつてそれに関する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』における間主觀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、すでに間主觀的な妥当性をもつ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つて複数主觀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觀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

ろがそうなると、こんどは、この間主觀的な日常的生活世界の底層である間主觀的自然(D・aの段階)こそが、二段階的還元理論でいわれる意味發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』において受動的発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的世界(とくにその底層である第一次的自然)に定位されており、したがつてこうした〈自己固有性〉の内部の第一次的自然こそが、発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(そのためにはやはり「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觀性への遡源の「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、他者統覺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、その他他我構成論は(『デカルト的省察』と同様)他我を自我の変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つてこれまで思念されてきたし、いまも思念され、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「わたしに對して具体的に」妥当している世界の「根底にある」⁽³⁵⁾のような層それ自体は、そこからさらにわたし自身の「わたしに固有の」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關項である「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。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つて、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 125)と言われているところから察すれば、意味構成において第一、第二次的であるとは、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ろう。「わたしに對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 transzendentales 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、したがつてまた自我にはまず自己自身が〈自己固有性〉という特權的性格において直接に与えられるという前提は、このようにまことに根深い。そしてこうした前提のうえ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ふ、フッサールの呈示した客觀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(「もつぱらわたしの感性のみによる形成体」)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のかどうか。

感性的経験への邇行は、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、他我を志向的対象性として考へるかぎりは、したがつてまた客觀性(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え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的世界も、「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ほかならない、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つて排除された（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関者として、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觀性と自我主觀性との先世界的・超越論的共在という次元がかえつて覆い隠されてしまうことになつていて。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觀性の先世界的・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、複数主觀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つ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、超越論的主觀性は間主觀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。したがつて、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ながらも、実際の分析には本来発生的分析で使用されるべき《連合》(Association)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ゐる。

もつとも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、間主觀性に関する問題設定の再編成となつて現われるるのである。

2 他者と時間

(1) 他者から時間へ——【危機】における〈間主觀性〉問題の再編制

「晩年の」フッサールは、諸主觀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、第一次的主觀性と他のモナドの超越論的主觀性との区別に先だつ根源的主觀性」へとさらに還帰することによつて「超越論的なものの次元から複数性を引き出そうとしている」とE・フィンクは指摘している。⁽³⁸⁾『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觀性論では、超越論的主觀性としての自我が自己と共に

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、『超越論的間主觀性』という概念によつて問題となるのは、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するものとして構成された他の自我の共同態であつたはずである。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、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觀性の機能的共同性というあり方が、問われねばならなかつたはずである。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——この著作はからずしも他我ないしは間主觀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)超越論的主觀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)複数の超越論的主觀性の同時的共在の意識を可能にしていく条件への邁行的な問い合わせ。

【危機】におけるフッサールは、前節で述べた例の一¹⁸⁷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 letzlich 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」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、間主觀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觀性への還帰の過程つまり、還元の第二段階)に、自我の自己固有領域への第一次的還元をもはや介在させてはおらず、した

がつて第一次的世界の構成というレヴェルの上に第一次的自我の自己¹⁸⁸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-cogito-cogitatumという構造をもつ超越論的主觀性としての自我が、実は、「間主觀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觀性はそれ自身超越論的間主觀性であるということであつて、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觀的な構成であつたといつことになる。つまり、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」の手続きがはつきりと放棄されたと見てよい。

この点をいま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つていたために、他者は自我の自己¹⁸⁹二重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」という超越論的主觀性の内部での出来事にすぎないことになつたのであつた。言いかえると、自我と等根源的な共同主觀(Mitsubjekt)、あるいは端的に〈他者〉へと向けて自己の固有領域を外にする意識の分析たりえていないのであつた。K・ヘルトは、これに対しても、「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」⁽³⁹⁾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へていたように、自我にとつて最初に異他のなものとしての共同主觀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とが、非主題的にともに機能している他者によつてともに把握されているという事態の附帶的現示が、こうした他者の主題的で統覺的な把握の基礎をなしているのである。⁽⁴⁰⁾

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觀性論をその問題構制にしたがつて追求するかぎり、「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觀の非主題的・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つてともに把握されているという、経験の間主觀的地平の構成的分析として展開されねばならない。

さて、こうした間主觀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(IV-175)、「複数自我極の同時性」の構成にほかならず、したがつて究極的には「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、わたしの現在に關係づけられている。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く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つてゐるのである。(MIX XX)

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つてゐるある共同の時間化の核を形づくつてゐる。しかし、それはさしあたり、あるひとが他のひとの経験野に時間的対象として現わ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－主觀が構成されていることを意味するのでもなく、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。⁽¹⁾

ところがこうした〈共同現在〉への問い合わせ、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、たえず流れ去つてゆく自己を「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」で複数の主觀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、つまり他我を自我の変様態とみなす見解に収束させられてしまつたように、「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」の立場からする他我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觀性のうちに躍入し、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とをけつして失うことのない根源的自我を飛び越してしまって、この方法的手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つてであるが——ということ、したがつて、根源的自我が自己から出発し、自己のうちで超越論的間主觀性を構成し、しかもたんに〔根源的自我によつて〕抜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、自己をこの間主觀性のうちに数え入れるということは、上述したことと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説である。このような自己解説は次のことを、すなわち、つねに唯一的な自我が自己のうちで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で、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、「他我知覚」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我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、想起の超越論的解説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、過ぎ去つたもの(これは過ぎ去つた現在という存在意味をもつてゐる)には、その過ぎ去つた現在の過ぎ去つ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域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.)

一見して明らかなように、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解説するという、「デカルト的省察」の方途がそつくりそのまま持ち越されている。「主觀性は、間主觀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。⁴² 他者および間主觀性という問題をめぐるこうした視点の転換は、ではいつたいどにその動機を見いだしたらよいのだろうか。

超越論的間主觀性の地平の構成とは、最終的には「複数自我極の同時性」の構成にはからず、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、間主觀性問題に関しては、複数の超越論的主觀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、超越論的主觀性はその構成の原場面においてすでに間主觀的なものであり、したがつ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たのであつた。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、超越論的自我の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の時間的自己構成における自我の自己複数化に、自我的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続きの『デカルト的省察』的な構図は、主觀性の複数性(=同時性)のまさにこのようないくつか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〉によつて根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(第五〇一五四節)、他者の存在を、わたしの自己の〈変様態〉ないしは〈アナロゴン〉(類比体)として、いわば自己一重化的に構成する「類比化的統覚」の働きを分析していくが、【危機】では他者経験をめぐつてもう一つの「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、〈附帶的現示〉(Appräsentation)という概念で捉えられていた。〈附帶的現示〉とは、現前していなものと「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、わたしの日のまえにある「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すこと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つてゐることから、他者経験を経験そのものの時間性に関係づけ、両者の共轭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、共現在的なものとして、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つて、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つてゐる。
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」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のは画義性である。フッサールの言葉で引用すれば、「時間化的根源的様態は〈現在態〉であり、〈現在〉とこう様態において居合わせることである。時間化的根源的段階は、超越論的自我の自己現在態と自己時間化である。」の過程の〈場所〉が〈生き生きした現在〉である。⁽⁴³⁾〈生き生きした現在〉は、流れることによつ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ほかならない。したがつて、「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「うちした唯一性と多数性、同一性と差異性」とが相互補完的に生起していくと現られる。

ところで、あらゆる対象構成は一つの時間化にほ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」)や、「あらゆる構成の根源的な場所」としての意味発生の「根源的な根拠」であるといふことになる。あらゆる対象構成の、したがつてまた過去へ、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關係づけるとどう方策が」のようなかたちをとるととき、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つていて、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）複数の超越論的主觀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自他の超越論的主觀性のあいだの超越論的共在の構成という問題が、コギト的体験のレヴェルにおける他我を自我の疑似二重化による自己変換として改釈をほどこされ、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換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、なるほど複数の主觀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觀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によつて、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解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、複数主觀性の先世界的＝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〉(transzendentale 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つ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つてゐるわけである。

【デカルト的省察】では、過去への方向における指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指定的現前化意識が、あくまで自己固有性の内部に位置づけられるべき指定的ならびに非指定的な現前化（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換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ふ、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（＝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【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、指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」唯一的な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ふ、あの〈自己移入〉論の構図を動機づけていたことである。

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換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、超越論的主觀性の超越論

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、もはやコギトによつては回収不可能な〈原事実〉であると謂つても差しつかえなくなるのではないか。

(2) 他なるものの時間

さしあたつての課題は、複数主觀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來、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、ひそひの意味発生の場である「純粹意識の領野」（超越論的「自我的」自己経験の領野）を開示する操作である。したがつて反省は、自然的意識における「一般定立」を括弧に入れる」とによつて、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つてよい。¹⁹⁸ した反省は、『イデーン』では体験の「意識された体験」への自己変様として、『アカルト的省察』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、反省とじつ「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、「後からの覺認」(Nachgewahren)とじつ時間的構造を有している。したがつて先の〈生き生きした現在〉

に関する議論からするならば、反省はそれ自身まさ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」とになる。

ところが自己現在態としての自我の機能現在は、あらゆる構成の働きに恒常に「ともに居合わせる」(Mittabeisein)として、それ自身はいかなる反省によつても対象化されえない先時間的なものである。あるいはむしろ逆に、「立ち止まる」と「流れる」(りふ)との原初的統一としての〈生き生きした現在〉において「自己疎離化」(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つてゐると謂ふ」とがである。そこで、反省に先だつていつも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りえないものなのであって、したがつてそれは、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、その機能の發動（時間化）においてたゞ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〕⁽⁴⁾〉として特徴づけられねばならないだろう。しかし、超越論的主觀性が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は、時間化の根源的様態を、不斷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)とじつ様態において与えられてくるとじつ意識、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」と「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)をあらゆる明証

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で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」(VIII 467)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、異他のものを経由しない純粹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」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も触れてきたように、〈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粹な内在性として、言いかえれば「絶対的な近さ」(III 156)や「無距離性」としては規定しえないのでないだろうか。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」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どりて、少なくとも次のように言つて差しつかえないとおもふ。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」と不斷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、デリダも言つているように、「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ものではなく、ア・プリオリに現在態に亀裂を生じさせ、条件づけている⁽⁴⁶⁾」と。およそ自己をすでに非現在化していないようなかかる現在も存在せず、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唯一的なもの、自己差異化(Selbstdifferenzierung)なしは自己異他化(Entfremdung)においてのみ自己同一的なものとして、たゞや血]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えてとりながらも、他方でそれを唯一的なものの自己反復としてフッサールに解釈させたもの、それはいつたい何であったのか。

「流れる現在」つまり移行性(Ubergängigkeit)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」と「つなに新しくある」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〉(Ankünftigkeit)という面とを合わせもつてゐる。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、こゝへ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」とは、根源的に湧き出し流れ去つてゆく」とにおいて存在する「こと」である。そしてこの場合、流れ去つてゆく」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、すなわちたつたいま存在したものに変えてゆくたえれる変様化を意味する。⁽¹⁷⁾

『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”[「まからもはやないく」と“von Noch nicht in Jetzt”[まだないからこまく]とふう一へのヴァエクトルにおいて設定されていたりとは疑ひないとしても、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も、それは根源的印象と過去把持の統一として、「(根源的な)」⁽¹⁸⁾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」(der Strom der Selbstausquellungen des Urquelpunktes, des Ur-Selbst)として表現が「れに対応する——」⁽¹⁹⁾と規定される。ある「なめだ」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から「二重の庭」をもつむれながらも、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」といながらも、分析のまなざしは、現在の「沈退」(Zurücksinken)、「沈下」(Herabsinken)、「衰退」(Abstufen)、「後退」(Zurückschieben)、「消失」(Abklingen)などいた具合に、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「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樣態である」(EU 34)と言わでる——、非現在の不断の現在化としての現在の「不意を襲つような性格」が欠落してしまった結果となる。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、純粹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「親密感」と「よそよそしさ」の二面をもつはずである——、したがって第一に、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、他我が自己固有性における自我の自己変様態とみなされた」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つ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「ういの意識変様に対し優先権をもつ」という考えは、先に述べたように(そしてまた「イデーンー」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、そうして顯在的ならびに潜在的志向性の多層的な基底づけの構造を超論的経験の領野全体にわたつて開示するという、そのような現象学の課題設定そのものの根底にあつてそれを主導してゐるものである。そして、」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ヴァエルでは、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の自己」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っていた。また【危機】に見いだされるような自他の超越論的共在の超越論的根拠づけのレヴァエルでは、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つて現われていた。いやそもそも『イデーン』で現象学が超越論的＝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、純粹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」への還元となつ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〉への還元は「ある独特的哲学的孤独(eine einzigartige philosophische Einsamkeit)」(VI 188)を招来するといわれていた。

* 「純粹論理学の認識論的ないしは現象学的基礎だけ」(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、最初からイント的対象性への関係に定位して問題にされた。「意味作用は、そのいふ対象を思念する一定の仕方である」(LU, II/1, 49)と言われ、あるいは「表現はそれが意味する(bedeuten)」ことによってのみ、対象性への関係を獲得する」(ibid.)と言っていた。ソシヤ「論理学研究」の冒頭部分(第一研究第一章)では、意味論の帰趨すべくレヴァエルの確定が、表現の純粹な意味機能の析出作業としておなわれている。

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、かなひやしむすべての記号が〈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)。むかえれば、「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さなければ、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つていているからにすぎない。それに反して指標存在のほうは、そのよべな絡みあつ(Verflechtung)なしにも出現しうるものである以上、いゝそろ広い概念を基礎づけているのである。ふつるが表現はまだ、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。したがつて事实上「れん」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「」の記号から、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。

むかえられたるによれば、指標とそれによっ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顯在的知識を有する何らかの対象ないしは事態は、ある他の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)とする関係である。それに対しても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(Vermeinen, Bedeuten)である。そこで次に、記号をその純粹な表現性における(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』以後、対象的な意味構成の原場面である超越論的主觀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ある。(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「*い*になつていない」(LU, II/1, 31)として排除される。

(2) 次に他者との伝達的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からの解放)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、いったいどのよつたな根拠にもとづいているのだろうか。フッサールは言ふ――

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捉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、そしてそのかぎ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つ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」の還元理論の場合と同様、体験による体験の把捉である内在的知覚の十全性(1)には超越的知覚の不完全性が対立する)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觀に直接みずから現前しているから、「*への代わりに*」(für)といった仕方で間接的に記号によつて指示される必要はたとみてよい。

「」のような事情は、『イデーン』の意味論において「*の*そう明瞭なかたちをもる」。フッサールは「イデーン」第一二四節で、『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ヴェ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ヴェ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、核)に順応し、それらを〈ロゴス〉の、概念的なものの、したがつてまた〈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。……ノエシス的な觀点からすれば、〈表現作用〉という名称のものに、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、そうした作用層が指摘されねばならない。そしてまれしくそのようにして、おのののノエマ的作用意味、したがつ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。」(1)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つていわば反映し、その独特的彩色のままに描寫(abbilden)し、これに〈概念性〉という独自の形式を書き込む(einbilden)という特徴をもつ、独特的志向的媒体が存するのである。

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「う言つてもよい。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)

「」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、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、ノエマ的意味をそのまま反復しう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かたちになつていて。したがつて体験の志向的分析論としての現象学にとっては、言語の問題はここではつきり清算されてしまつたと考えてよい。事実、以後の現象学の展開過程において、言語記号の問題は一度と主題化されなかつた。【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(§3)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、「イデーンー」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〈によつて〉思念され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觀性論において、なぜ言語が問題とならなかつたかが了解できる。しかし問題は、われわれがすでに何度も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の間主觀的価値は何に基盤を置いているか、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の間主觀的妥当性は証示しないとおもう。

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.

「」として、かつてマックス・シューラーが類推説および感情移入説のうちに潜む一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〈まざもひて〉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〈まざもひて〉与えられているものは、ただ彼の身体現象のみである」とふう一⁽⁵⁾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、自覺的な立脚点となつていたのである。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いた超越論的主觀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つきりと確認されながらも、それをめぐる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、超越論的主觀性の先世界的複数性の原現象である〈指定的共現在〉(positionale Mitgegenwart)の開示の可能性が封鎖されてしまつたと言わざるをえない。言いかえると、自己性と異他性、同一性と差異性と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「」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

えなくなつたのである。

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い起こすならば、われわれはいまや、ヘルトにしたがつて、⁽³²⁾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らが帰結する。まず第一に、反省が時間化としてのみ生起する以上、複数の匿名的な意識は匿名的（先コギト的）な構成機能のレヴェ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。とくにこの第一の点は重要である。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觀の最初の具体的な意識なのではない。〈指定的な共同現在〉という時間形式は、〈疑似指定的な共同現在〉ならびに〈非顯在的で指定的な現在〉（過去と未来）と同様に、内容をもつ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。共同主觀の意識は、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帶的現示のうちではじめて生じる。したがつて、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、このような附帶的現示のうちで意識されて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⁽³³⁾のである。

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つた。これは言うなれば、機能現在は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関係として規定される自己固有性という概念は、その優先権を主觀性の最根源においてすでに失効させられていると言つてよい。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、共同主觀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、その超越論的主觀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、その統覺態が「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。自他の共在はけつして〈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「原事實性」のうちにわれわれの存在が深く挿入されることは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實的な存在、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「純粹な到來性」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「純粹な到來性」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。⁽⁵⁴⁾ 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くとするかぎりで、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ば、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。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。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である、という点にあるのではないか。⁽⁵⁵⁾

「」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・異他の性格をもつて突きついで、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もとと（ヘルト自身も気づいていたよ⁽⁵⁾うな）われわれの〈現在〉の、そして〈共同の現在〉の「脆弱」(Hinfälligkeit)などは「内的な脆弱」(faiblesse intérieure)ふじ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〉という契機の位置づけの試み

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、個別化に先立つ「一般性の場」、つまりは自他の相互的な分極化に先立つような「自他の癒合系」(le système syncréétique moi-autrui)⁽⁵⁸⁾である。そして、ハーバード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一人称における）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」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、自己の第一次的世界を脱中心化する過程と相即してくることを告知しており、この点から、自我による第一次的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白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觀性——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も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、現象学にとっては、対象化的まざまざの前ではかえってみずからを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。^{*}まゝとこ、「主観の複数性は、おのおのの自我的個別化に先立つ生の深みに根を下ろしている」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»* とこう現象学的必然的明証の最根源を露呈するというモティーフでおなじられたとするなら、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いのような困難な事情についで、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なくして、また対象化された存在の概念において記述されるようなものでもなく、むしろ「他である」とおいて「やある」という

「弁証法的」関係としてのみ記述される。超越論的自我はそのようなものとして、もし絶対的自己²¹⁶としての絶対的対自現存在(*absolutes Fürsichselbstdasein*)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るにも廻棄されえない。」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するものなのであり、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、存在と対象的同一性と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。そもそもにいののような存在と対象的同一性との同一視によつてのみ、超越論的主觀性は彼によりて、還元によつて開示される固有の存在領野として呈示されたのである。

したがつてフッサー^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ぬ——のうちにその根をもつといろの靈魂論の誤謬推理に対するカントの批判に引かかることである。したがつ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固執したがために、その自己意識の分析、やむには形而上学との誤別は、中途半端なままにとどまつてゐる。

「」¹¹がい「ハントグレーベは、超越論的主觀性を、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、「構成主觀の経験能作のうちでなされる存在者の構成のすぐだが、最下の段階では受動的構成である」という事実は、構成的超越論的主觀性、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・ロギトではないこと、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¹²が世界の出来事であることを示唆してゐる」(L. Landgrebe, "Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Selbstbesinnung der Gegenwart", in: *Husserl et la pensée moderne*, Nijhoff 1959, p. 221)。

あるべきなたA・シュツツは、フッサー^ルが最終的に達成したいのような事態の検討から、次のような解釈を引きだしてゐる。「間主觀性は、超越論的領域の内部で解決する」とのやめるような構成の問題なのではない。間主觀性は、世界の内部における人間存在の、したがつてあらゆる哲学的人間学の、存在論的根本カテゴリーなのである」(A. Schutz, *op.cit.*, p. 82)。

ひつやに加えば、H・ツュルトナーは、その穩當なフッサー^ル他我論批判を通じて「自己固有領域におこりむ、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、相互に条件づけあってゐる」と結論でゐる。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)なことは、〈相互依存〉(Interdependenz)の関係にある、と述べてゐる(cf. Hermann Zeltner, "Das Ich und die Anderen. Husserls Beitrag zur Grundlegung der Sozialphilosophie", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.VIII, 1959, S. 312)。

「ハントグレーベわれわれは、ふねや次のよつての面のことを。〈間主觀性〉問題をめぐるフッサー^ルの論議が指摘した本来の課題は、それがだんぶ¹³フッサー^ルが自己解釈していたかわりでの現象学の枠をはみ出ぬことなるとしても、自我主觀性による「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「血」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

しめている複数主觀の相互嵌入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觀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、主觀性をより根源へと向けて邇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」とによつてしか、自我論を抜けだす途はないとおもわれる所以である。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、実は同時に間主觀性論としてのみ主題化されうるところ、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。

「ギトとしての志向的体験のノエシス—ノエマ的構造、すなわち感覺与件のノエシス的形式による賦活(Beseelung)」としての対象的意味の構成過程に定位していくた「イデーン」の志向的分析論が、その後フッサール自身において、頗在的な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共働している諸々のより根源的な潜在的志向性の露呈として、規定されなお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＝底層としてひ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でくる。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」一期の《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「血」超越構造(ないしは「志向

性の地平構造)として捉えかえられるようになる。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。やなわち、客体は“そゝ”にあるものとして、つまり現在〔＝現前〕における本源的にそゝにあるものとして(as "da," original da und in Präsenz)「血」をゆえむ」(VI 163, 備点引用者)。しかし實際には、「ある拡張をゆく持続していく対象の現在としての」、「うした現在のうちには」諸々の非現在〔＝非現前〕が潜んでおり、これによつてはじめて現在は現在たりうる。言ひかえると、"Was"としてのあるものの対象統覚は、leibhaftな自己現在においてあるわけではないがしかしども現前しているもの("Selbst-da"として現前していくこと)と云う意味では〈不在〉、これらには非現前へと地平的に侵入するところが仕方——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(Mitmeinen)、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、「血」現前以上のゆゑを、やなわちそれがそのいじ現実的に現前させてくる以上のゆえ(mehr als Selbst-da, als was sie [Wahrnehmung] jeweils wirklich präsent macht)を指定期する」(I 151)といふ仕方でのみ、対象構成的に働くのである。それからフッサールは、「のよくな地平志向性を「より多くのゆゑの思念」(Mehrmeinung)、あることは「血」自身を超えて思念する「より(über-sich-hinaus-meinen)」と規定している。

たしかに自然的意識といふれば、知覚において対象がそれ自身そゝに現前していると意識されていふ。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「ゆゑ」以上のゆゑを示す

「」によるものみ、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 leibhaft 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いる。「明証は、もともと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・ブリオリに空虚であり、予料的、間接的、非本來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、そのようなまつたく卓越した意識様式なのである」(1921)、と。ここでも言われているように、たしかに一方では、機能現在において頗在的に与えられているものは、本源的な仕方で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よう。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「う意味をもつるのは、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、対象統覚にあっ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離して、それがま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、対象構成において、直接性としての現前態を意識の根源的様態として優先させる根拠はどうにもない。対象的意味統一は、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(超越的対象の意識への〔意識としての〕現出)とは、同一事態の二面にほかならない。より正確に言えば、意識が、そのつど意識に本源的=現在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)超出来るという事態は、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。意識と対象とに関する、〈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現象学にあって、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、それはけつ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「沈没した歴史」(FTL 217)として含蓄される。超越論的主觀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、わたしの一面的な自己表示であるというこの意識を、つまりは自己現在態を同時に共主觀にとっての非現前態として異他化する意識を、対象への顯在的志向に際して同時に共働させることによつてのみ、意識主觀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。主觀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觀のそこからのまなざしを内蔵している」と（まなざし）の共現在的な多極化によって、つまりは共主觀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つてだけである。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、対象的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、「「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、だからこそ他我統覺を第一次的世界の構成過程の上に層位化したのであつた。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「自我の普遍的で必当然的な経験構造」(167)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してすでに間主觀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対象の把握でありますといふことである。したがつて対象化的な同一化綜合は、その端緒からしてすでに

間主觀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、けつ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つ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、本源的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つて二重化されており、またそれによつてのみ可能となつてゐる。

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。不斷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）主觀の自己現在は、流れ去る自己自身との関係において、(2)共主觀の機能現在は、その非自己性においてしかも（自我）主觀の自己性の超出に参与するために、(3)不在への不斷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は、その同定のために、一種の〈補欠Ⅱ代理〉（suppléance⁽⁶⁾）を必要とするのであるが、現前していなものとの関係における〈補欠〉こそ、「現在と不在の戯れ」としての〈言語〉にほかならない。そしてまさしく〈言語〉を媒体としたこのようない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

的主觀性の能作の同型性が、(間主觀的な)「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〉への方向において、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觀性の、〈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〈身体圖式〉)の形成と世界分節化との相関的発生として、間主觀的に生起する。それゆえに、間主觀的妥当に先行する、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違うもの(「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〈一の現出〉としての「呈示機能」(die darstellende Funktion)をはたしうるには、ただ類型的予知性という性格における、(非現前への)あくまで間主觀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觀的に普遍的なもの、偶因的な主觀性との隔たりにおける自体的なものなのである。

対象項が「」のように根源的に間主觀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。しかしながら上のような一重の外出として働く主觀性そのものに定位して考へるならば、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觀性の、ひとりのわたし(ein Ich)への中心化の過程、各主觀のパースペクティヴ性の自覺(=世界の「零項」としての自己統覺)の過程なのであり、したがつてまた、主觀性の個別主觀性としての自覺は必然的に間主觀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つている。

……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觀性を授けるために必要とされていようとすれば、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ふ単純明白な事実がこれを示している。しかし不斷に行使されるこのよくな非所有化(dépossession〔所有権剝奪〕)は、主觀性の喪失ではなくて、まさしく主觀性を準備していた匿名性の放棄なのである。

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」における間主觀的な構成過程であり、「」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——「」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觀性に対するまつたき異他性、まつたき間接性として立ち現われてくることになる——と相関的に、同位的に発生していく。要するに、「他者の開示、意味の創設、主觀性への到達は、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(l'imbrication)によってのみ明瞭に理解される出来事である」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「沈殿した歴史」としてつねにすでに含み込んでいることによつてはじめて、自我による能動的な意味発生の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の基底とした前述語的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」した意識にとつ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て呈示されることによつて、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、なぜ自我の反省的まなざしの前では、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一極が、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的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觀性(たとえば意識一般、認識論的主觀)の活動に帰着させるといふうにみなされてきたのか、等々といつたことががらも、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

ンティは言つてゐる。「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、他者とともににあることによつて、他者がわたしについて見ていることのいつさい、わたしの事実性のいつさいが、主観性に再統合されることとなり、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つてくる」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の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、主観性にまと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所産とみなしたもの)、すなわち身体(=主観の内世界性)、言語(=他の主観との交通)、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」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、問題が残つてゐる。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、間主観的共同性の複数性(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、複数存在するといふことになる。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〉の理念にもなじみにくいものである。なぜなら「究極的な基礎づけにもとづく学問」は、〈哲学〉の理念にもなじみにくい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達着せざるをえなくなるからである。そこで最後に、現象学の問題と内在的に連関するかぎりで考察しておきたい。

「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つ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抛つて立つ〈根拠〉を明示しうるのでなければならない。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)、それ自身が必当然的な明証において証示しうる究極的でかつ無前提的なものでなければならぬ。したがつて、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 139)であるとも言ひかえている。

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ひの要求は、それが自己現在

という様態において直接経験されるものでなければならぬという要求にほかならず、したがつて、基礎=根拠は経験を超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・ブリオリな条件〉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ない。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、この超越論的主觀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いくつかの自己経験に遡つて問うよう要求するのである。この意味で、みずから基礎を見失い、たんなる「相対的な妥当性」のうちを漂いながら、しかも「学問」を僭称する諸々の主張を摘発すること、これが現象学の問題意識の出発点にあつたものであり、「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つ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ひこと、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、科学の客觀主義に対する批判というコンテクストで、「主觀的-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ヴに取り上げられ

る。もつとも「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」へのせらなる邁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つたん復権されたかにみえて、すぐにつ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それ方である。言いかえると、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むへ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況を見ておかなければならぬ。

『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つてよい。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に、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つて「懷疑主義という病を患つてゐる」(PSW 340)といふことにある。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。したがつて、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」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。⁽⁶⁴⁾

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、これらにはア・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くな)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、確實な基礎のうちに基礎づけられ、厳密な方法にしたがつて進展してゆく根源的な学問」(PSW 337)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、歴史主義や「世界觀哲学」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——という図式になつてゐる。要するに、歴史主義＝相対主義が「懷疑主義という病を患つてゐる」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つて、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。フッサールは言つてゐる——「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。事実にもどづ

「**この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は偏理である**」(PSW 326)。せたば「危機」では、「だんなる事実学はだんなる事実人しかつかひな」(VI 4)と叫われる。

歴史主義あるいは「世界觀哲学」に対するフッサールの批判は、いわゆる「あれ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くるがゆえに、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へかると論じられるわけであるが、」のよる批判の視線がいわゆるなものであるから、「相対的」(relativ)という術語の使用法がいかががえる。

たゞれば超時間的な妥当性として語られてゐるには、「一の時代の精神」と「何の関係もない」(keine Relation auf...)などとわれてゐる。しかし、かかると、歴史的＝相対的といふのは、何か別のもの(い)の場合には歴史的な事実性)の「関係」におけるむすびや妥当性をもつてゐると云ふことになる。曰くよへど、「世界の存在」についてそれが相対的であるとわれるのは、それが超越論的な主觀性「いの関連(相対性)」(Relativität auf...)におけるのみその存在意味をもつてゐらるのである。(おもひの)も relativ は relational (→の語や「関係的」など)は「相関的」)——フッサールがしばしば用ひる言葉で表わせば bezogen auf...[一に関係づけられてゐる]——といふ意味をもしる第一義的にいふべきことかね。實際、超越論的な主觀性が「絶対的経験の領野」にわれるのは、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)自身とのみ関係してゐる](VI 153)であるとする点に求められてゐる。

したがつて、フッサールが「相対的な妥当性」が(世界の存在の)「相対性」などと呼ばれるとは、

何が別のものとの関係においでしかその妥当性を手に入れえないといふことを意味してゐるのであり、言いかえると、みずがらのうちで究極的に基礎づけられていないといふことなのである。そして、絶対的な基底を見失つてゐるからこそ、そこから真理の複数性といふ意味での「相対性」が帰結するのであつて、したがつてまた、複数の真理といふ事態は、真理は絶対的・普遍的・客観的・唯一的なものでなければならぬといふ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ありえないといふことになるのである。

い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の区別、したがつ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、前者が後者に何の負うとも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な主觀性の反省的な自己経験に求め、いの「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しまふ」(VIII 76f.)と云ふふうに、自己完結的なものとして、したがつ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、いうした「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」)をもつてゐるとが明らかになつてゆく。受動的総合、時間、間主觀性などをめぐる分析は、やがてそれを内包する〈生活世界〉というグローバルな問題系は、いのよる世界の歴史的地平の形成条件くわしいに問い合わせ、もはや構成の所産とは言ふえないような、超越論的な主觀性の基底にある原事実的な岩盤を露呈してゆく。いのよる事態をランクト

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」⁽⁶⁵⁾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る。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で確認したように、フッサールが意味発生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、主觀性にまとわりついつさいの不純物(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はじめから組み込まれていてることが明らかになる。⁽⁶⁶⁾

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みえたもの(たとえば科学のいう客観的ア・プリオリ)が「主觀的・相対的」な生活世界的ア・プリオリに「逆行的に関係づけられ」(zurückbezogen auf)ねばならなくなる。⁽⁶⁷⁾

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合わせが、依のうちにも見いだすことができると思われる。

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がもつ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、歴史について問い合わせるときの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「義性を含んで」いる。

「事実性」(Tatsächlichkeit, Faktizität)とこう、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、必当然的な確実性をもたないからだとされる。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

(köönnte …… anders sein)」(III 12) のものだと「ハリ」と意味している。同じく「第一哲学」でも、事実性=偶然性が、「別様である」と「存在しない」との可能性(Möglichkeit des Andersseins)」(VIII 451)として論じられてくる。ハリのもう一つの事実的=偶然的存在に対し、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=偶然的な存在に左右されないと云うことである。

ハリが「うした Anderssein の問題は、【経験と判断】第一一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態として捉える彼の間主觀性論と同型的に——「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「他一性」はあくまでも自己性のナーリアヘでしかな。しかし、この Anderssein の問題は、間主觀性における他者の他一性(Andersheit des Andern)に關係づけられるべきであつて、そうすると、間主觀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だされるのに対応して、Anderssein も自己定や未知性、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」とが見てとれるであろう。そして相対主義が問題となるよりも、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一性)について語る」とのやがれの場所への反省が求め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発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一度発見されるのである。しかもその問題は、現象学をなすりつくっている諸々の基礎的な概念にハリとよく関わっているものである。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つてくるのかを検討しなければならないのだが、それはしかしあへ、ハリでの課題を超えてくる。

■ フッサールの著作を引用するにあたっては、著作名を次のよう略記する。

LU : Logische Untersuchungen, 4 Aufl., 1928.

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

FTL : Formale und transzendentale Logik, 1 Aufl., 1929.

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

その他、ローマ数字はハグレル「ハッサール著作集」(Husseriana) の卷数を表わす。

(1) cf. VI §53.

(2) ハリの状況被拘束性(Situationsgebundenheit) とハリ意味での《原因性》(Okkasionalität) の概念は、フッサールでは「論理学研究」第一研究「表現」、「表現」の性格(けいに関して)《客觀性》(Objektivität) の対概念として用ひられているものである(cf. LU II/1, §26)。また、ハリやハリ「ねた」、「こゝ」、「ハリ」が、ラッセルが――「ハリ」を加えて――「語者および話者が占める時間空間上の位置」の意味が変化する語」ハリ、自己中心的特称語(egocentric particulars) と名づけたものにあたる(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」(transzendent) ところは、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する、実在的対象(物)一般の存在性格を意味する。

(4) cf. I 84, VII 160.

(5) フッサールが地平(Horizont) ふじわらを、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」と注意された。「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、予測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」(Sinngeschichte) 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、公然と露顯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ほぐしである。〈構成〉などしは〈発生〉の仕上がりた産物としての判断は、この〈発生〉に関する問われうるし、また問われねばならない。」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ふことである。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、さらにはそれに所屬しているノエマ的志向性を、廻示するといふことである。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ころである」(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たが、この〈自我一般〉も、カギトヒの自我を形相的に還元したものとして、あくまで唯一的性格を失ってはいない。フッサールはこの点に関して、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、他我の範囲の現実性も可能性も前提されとはいえない。この場合、形相としての自我の範囲は、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。わたしが、あたかもわたしが他我であるかのように自分自身を想定するだけであって、他我を想定するのではなく」(I 106, Fußn.)。

(9) 本来的な言い方をすれば、超越論的主觀性の領野の外部といふ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語られている。

意識は〈純粹性〉において考察するならば、それだけで完結した存在連関、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」とのできない絶対的な存在の連関はいかなる空間・時間的な連関とみなされねばならない。この連関はいかなる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实在として含んでいる空間・時間的な世界の全体は、その意味のうえからたんなる志向的实在であり、したがつ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觀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、いのりを超えるところを考える」とがそもそも背理であるような、そういうたた存在なのである。

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觀性の領域内に所属するのである。

(III 117)

(10) 一九一〇年代のフッサールの他の著作にも、他我問題などしは間主觀性問題を主題的に論じてゐ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 Transzendentale Logik, § 96 : Die transzendentale Problematik der Intersubjektivität und der intersubjektiven Welt. [FTL 210 - 215] もおもせぬとて織縫を織縫にかねた「トカルト哲学論」の精神を玉ねぐべく。

(11) フッサールは、具体的な分析をなめねじふる。

が、少々「原始的」¹¹ "primordialis" とする形容詞をもつたものやあるから、本稿では "primordial" と名づけた。(みなまじかへと primordialis が primordium と ordinaris の派生しており、しかるに primordium が primus と ordior の合成によって作られたものや、primus が ordino との合成語ではないから、形容詞には「現われた」、「現れた」) 実際フッサールでも、後年の「危機」や「primordial」を改められていく。また〈間主觀性〉問題を含むて、フッサールの遺稿を編纂したケルハの著述によれば、この術語が「フッサールの叙述に現われた一九一〇年代中期から一九一九年の稿本では "primordial" を用ひたが、一九一〇年以降は "primordial" が用ひられていなかった」(cf. XVIII. Fuß.)。

(12) フッサールは、本来、「対象化的自我的能作」以前の「取動的先所属性の場」すなわち「経験の場」の総合統一の復元によっておこる「後続の纏縫のたまは注意しておこらだだめた」。しかし、この「対化的連合」(eine paarende Assoziation) が、「経験と判断」や「連合的連合」(die assoziative Verschmelzung) あるいは「同質的連合」(die homogene Assoziation) と呼ばれ、さへもは織縫して纏縫されたもの (cf. EU § 16)。

(13) フッサールは、〈時間世界〉の規定はかなり問題を含んでおり、それにひいては本稿 1-(3) で詳しく述べよう。

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

(15) さて「對面主義」では、フッサール後年の「自我構成」や「現象的現象」、「心像化的(類比的)現象化」や「現象化」は興味深く。「ふつから現象化が、血肉現象化である」、心像化的(類比的)現象化や現象化への後退である。後者の場合は「現象化された」が「想像心像(Phantasiebild)」かたわら、「あくは想像現象のため心像化され、

金頭に覺ゆる」(X 101) [参考文献]。

(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) フッサールは「外的」模倣の衝動」(Trieb der »Äußerer« Nachahmung) として説明され、このアーティベーの問題は他我統覚の超越的解釈においてたゞみなされど、これは明らかに経験的なること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) フッサールは、フッサールの「パリ講演」——これが「トカルト的省察」の執筆の直接のきっかけとなつた——の際に配布された仮説によって現れる「自我」(Ich) や「超越的位相」などを取り扱われたものと「ego」(カルトの「ego pur」=reines Ich)「内世界的位相」が「moi」(たゞベシ "le Moi personnel"=personales Ich) と大筋にならざるかのように思われるが、これは「自我」(Ich) が「ego」(カルトの「ego pur」=reines Ich) である (cf. I 194 - 201)。

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

1970., pp. 57ff.

(32) cf., VI 157f.

(33) cf., VI, §51.

(34) 一段階の還元操作は、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、すでに明らかの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「一義性がつまむ」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うえる。すなわち、「具体的な生活世界は、〈科学的に異なる〉世界に対してもそれを基礎づけてくる地盤であるが、それと同時に、生活世界独自の普遍的具体相においては」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、そもそも「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。ヒ・クレスケスはこうした生活世界の一義性に、それぞれ「地盤機能」と「手引き機能」という相互に連関しあう生活世界の一機能を対応させている。そしてこの生活世界の一義性には、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〈[存在するものの] 総体〉(Inbegriff)としての世界という、〈世界〉概念の一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 Zwischenbegriff)にはかならないとしている。もともとわれわれとしては「ことじみやうじばふられないのである」、フッサールではえりして〈生活世界〉概念が「のような」一義性をもたれると言えなかつたのかが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くい込んだ問題として、まだまだ論じなければならない」とがらが数多く残つ

ており、本稿では問題を示唆することとめておく。ただし本稿の結論部分では、「ねに唯一的なものとして現象してくれる究極的な「世界地平」が間主観的にのみ開かれてくる」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くる」とがあらかじめられるであろう。(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」[石波講座〈現代思想〉6 「現象学運動】岩波書店、一九九三年、一一五—三九頁]を併せて参照いただきると有難い。)

* これに対してB・ヴァルテンフェルスは、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」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觀主義を克服する」と——と〈手引き機能〉(Leitfadenfunktion)——「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」と——のほかに、さらに第三の機能として、〈統合機能〉(Einfungsfunktion)——「共時的にも通時的にも多様なあり方をしている歴史的特殊世界がすべて一つの生活世界を前提してくるかぎりにおいて、歴史の全体的なバースペクティヴを獲得する」と——を挙げてゐる。(cf. Bernhard Waldenfels, "Die Abgründigkeit des Sinnes", in: *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie E. Husserls* [hrsg. von E. Stroker], Klostermann 1979.)

** cf. Ulrich Claesges, "Zweideutigkeit in Husserls Lebenswelt-begriff", in: *Perspektiven transzendent-phänomenologischer Forschung* (Phaenomenologica 49), M. Nijhoff 1972. [鷲住洋一・鶴田清一訳「フッサールの〈生垣世界〉概念」]「[義性]」(新田義弘・小川侃編「現象学的根本問題」所収、晃洋書房、一九七八年)]また新田義弘は、「やした〈生活世界〉概念の一義性に関連して次のように述べてゐる。「生活世界の現象学は、意識生の流動のなかに機能するロカ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」」ふ(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位置化するといつてもフッサールの客観的世界の構成論の構図は、なるほど「カルト的省察」において一举にクローズ・アップされたとはいへ、それ自体としてはなんら日新しきものではない。

「」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」においては「間主観性」問題の取り扱われ方——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。そこではまず第一九節で、現象学的還元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「感覺物」(Sinnending) の「知覚的」構成であり、「」これは「唯」的で知覚的な自我主觀」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觀の開放的多數性」に関する。そしてそこからフッサールは、「間主観的世界」は「間主観的經驗、つまり〈自己〉移入」によって媒介された経験の相関者」としてのみ解明されると記す。もちろん「イデーン」では以上の「」がアログラム的に呈示されることもあるのであるが、〈他我〉および〈間主観性〉が客觀的事物の構成の層たがつて、「ニカルト的省察」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ふる「イデーン」と「ニカルト的省察」とのあいだで、なんらの変更もなかつたと言つてよいのである。

(37) Iso Kern, "Einführung des Herausgebers" (*Husseriana XV*), S. XIXI つまり、ケルンは「」で、フッサールのいう「第一次的なもの」に明らかな「義性」を看取してゐるのである。すなわち、「ニカルト的省察」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一のもの」を意味する、と言つてよいのである。

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

(52) cf. K. Held, "Das Problem der Intersubjektivität ...", S. 59f.

(53) *ibid.*, S. 60.

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

(55) cf. B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*. [邦訳、1111頁参照]

(56) 山形頼洋「現代倫理の新潮流III——フッハス」(小熊勢記・川島秀一・深谷昭二編『西洋倫理思想の形成II——110世紀の倫理学』晃洋書房、一九八六年) 176頁。同氏の『感性の自然』(法政大学出版局、一九九三年) 一八一頁を参考照ねた。

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

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

(59) E. Fink, *Die Spätaufschwelle Husserls*, S. 113.

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

ドリダは、記号一般の構造が主觀性の最根源におこりすでに発生してしまふ。次のやへは記のやへ。〔間主觀性は、ある由[口]の外くの、かなわざある他の絶対的現在への現在の開けよひの時間化から、分離せられえなし。時間の「の由[口]」(hors-de-soi) は、時間の由[口]疎離化 (espace) やあり、つまりは一つの原・場面 (une archi-scène) やある。一つの現在の、他の現在とよひの他の現在との関係としての、つまり派生したのやはなまし現前 (現前化) よりも、の原・場面が、〈回付〉 (renvoi) としての、かなわざあるの代わりである、「(für etwas sein) よりも記号一般の構造を生じるや、記号一般の原元を根本から禁じるものである」(J. Derrida, *op.cit.*, p. 9. note)。〕

(61) A. de Waelhens, *op.cit.*, p. 108.
同様にドリダは、「(わたる) の實質にはわたしの死が構造的に必然的である」 よりもやる (J. Derrida, *op.cit.*, p. 108)。

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

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

(64) 「カルト的省察」第四節では、次のよへに述べられてゐる。「文化の事実性としての学問と、眞実として真正な意味での学問とは同一ではない。むろんがえれば、学問はその事実性を超えた一つの要求、すなわち、その学問がたんに事実上存在しゃる所へはだらじが、わざと満たされてしまふはまつてはなまへばな要求を、みずからのがれに宿してゐる」(I 50)。

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

(66) フィヒェルマークは、この点に関連して次のよへを指摘してゐる。「超越論的主觀性の現存在は……由[口]のへわに閉鎖した世界の統轄の内在性を打ち破る」(L. Landgrebe, *op.cit.*, S. 205f.)。

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

(68) 歴史的ア・トコオリの複数性によへ事態がわれわれに突きつけられ、《相対主義》などに《翻訳可能性》の問題についてでは、拙著「分散する理性」(勁草書房、一九八九年) IV-5・6で論じてゐるや、くわしくはそなむを参照いただきければ幸ふやある。

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、執筆とほぼ同時期に参加してい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。かれらの言葉によつて、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つた。

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、ときにはぐ落ち込んだのを、いまもよく憶えている。その共同作業の成果は一九九一年に『トランスモダンの作法』(リブロポート)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すべきものである。ここでぶつかったさまざまの論点は、自分でも少し意外だったのだが、いま取りかか

つてゐる《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)「人格と身體」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、一九九二年一二月)、(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」の二論文は、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つた『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る現象学・解釈学研究会とともに参加してきた仲間もある。

Iの「プラクシスの問題圈」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・鷲田清一編『実践哲学の現在』(世界思想社、一九九一年)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〈テクスト〉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つた実践哲学研究会の共同研究[「実践哲学の復権」]のなかで培つた問題意識を、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うべき書き物が原型となつてゐる。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、短歌やら隨筆、評論、論文などがごつた煮になつた同人誌『位置』の第一号(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つたこの読みにくい論文を事細かに批評していくのが、東洋大学の新田義弘先生である。その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もいべきものになる。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)「間主觀性の現象学(一)」(『文學論集』第二九卷第一号、関西大学文学会、一九七九年七月)、(2)

「間主觀性の現象学(二)」(『文學論集』第二九卷第三号、関西大学文学会、一九八〇年一月)、(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、一九八八年一一月)。そしてそれらをもう一度ひとつにつ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、わたしにとつて思い出の多い文章を集めたものとなつた。あとになつてしまつたが、雑誌掲載時に「存分に書きたいだけ書いてください」と励ましてくださつた岩波書店『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つた青土社『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つて、大きな手でずっと背中を押してもらつてきた前・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つ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つてくださつてゐ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

鷲田清一

■著者紹介

鷲田清一(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),『ファンションという装置』(河合文化教育研究所),『最後のモード』(人文書院),『トランスマダムの作法』(共著,リブロポート),『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『ファンションとシェルレアリズム』(翻訳,エディション・ワコール),他。

人称と行為

1995年2月10日 初版第1刷発行

著 者 鷲 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藏之内町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

溝大安
口庭彦一
宏平健惠

道徳の理由
叢書ヘエチカ第一巻

一一一〇〇円

川本隆史他編

マイクロ・エシックス
叢書ヘエチカ第二巻

小銭で払う

一二一〇〇円

池上哲司他編

自己と他者
叢書ヘエチカ第三巻

己との出会い

二五〇〇円

中佐野岡藤敏成康男文邦

システムと共同性
叢書ヘエチカ第四巻

新しい倫理

二二八八四円

佐藤康邦著

ヘーゲルと目的論
ヘオレイン叢書

三三〇〇円

西川富雄著

統・シェリング哲学の研究
「自然の形而上学」の可能性

四六二三五円

若松良樹訳
トマス・ネーベル著

哲学ってどんなんこと?
い哲学入門

一一〇〇円

昭和堂刊