

身体の哲学の方法としての発生的現象学

ゲルノート・ベーメ

訳 中澤栄輔・村田純一

一 「現象学と自然科学」というライバル関係

二〇世紀、身体についての研究が主として現象学運動によって促進されてきたことに疑いはない。しかしそれだけが人間の身体についての唯一の学問であろうか。身体へとアプローチする他の仕方はないのだろうか。こう考えたときに思い当たるのはヘルムート・プレスナーの哲学的人間学である。もっとも、プレスナーは人間の身体、もしくは身体的経験についての詳細な知見をもたらすことに寄与したわけではなく、むしろ身体をより広い存在論的な構造、ないし人間の自己理解へと組み込むことに寄与した。その点で他のいわゆる「身体論」、たとえばフリーコークやバトラーの身体論も似ていないことはない。これらは本来、身体を扱っているのではなく、身体についてどのよう語られているのか、ということについて批判したり改変したりすることを試みているのである。大抵こうした

議論に関しては現象学の不在が嘆かれる。現象学の不在とは身体的経験とその分析の欠如である。他方ももちろん、人間の身体／物体性 *Körperlichkeit* という領域への大変重要なアプローチの仕方があることを忘れることはできない。それは自然科学と自然科学的な医学である。こうした身体／物体についてのわれわれの知識において支配的な考え方に対抗して、現象学は自らの正しさを証明しなければならない。しかしながら他方で、次のように考えることで現象学と自然科学の競合を緩和させることができるかもしれない。身体 *Leib* は、それが自己経験として与えられている限りにおいて、われわれの持っている特性「自然」である。それに対して身体／物体 *Körper* は、それが他者経験として与えられている限りにおいて、われわれの持っている特性「自然」である。このような考え方に従うと、現象学とは人間の身体に関する学問であり、自然科学、とりわけ自然科学的な医学は人間の身体／物体に関する学問である、ということになる。とはいえ、こうした見解に安住することはできない。というのも本論の根本方針は身体を自然として理解することだからであり、つまり、身体とはわれわれがそれ自身であるところの自然にほかならない、と理解することだからである。したがって、身体現象学と身体／物体の自然科学との差異は何か、そうした問いにより詳細に答えなくてはならない。

実際、現象学と自然科学との差異が問題なのは、どちらの場合においても自然が問題になっているからであり、その限りにおいてだからである。フッサールによって始めの一步を踏み出された現象学は、意識における所与性を分析する学問分野である——そしてさらにその際、なんらかの現実存在が意識内容に合致しているかどうかは方法的に未決定のままにされる。それゆえ、例えば内的時間意識の現象学は物理学的に測定可能な時間と競合するわけではない。なぜならば、こうした時間意識は物理学的に測定可能な時間についての意識であるなどとは言っていないからである。同様に、生活世界についての現象学も自然科学的なアプローチと競合するわけではない。しかし知覚についての現象学ではそうはいかない。なぜならば感覚生理学や神経生理学もまた知覚を扱う仕事をしていると

主張するからである。神経生理学の成果や、とりわけその技術的、臨床的な応用力という点を考慮するならば、知覚の現象学という試みの正当性を確保する必要がでてくるように思われるし、またそれを神経生理学と関連づけねばならないように思われる⁽¹⁾。知覚の現象学と神経生理学の競合とは、自然という主題の枠組みにおける競合であるように思われる。なぜならば知覚とは自然的な出来事に他ならないからである。

より広く見るなら、自然の現象学と自然科学との間で成立している差異と競合という事態はいわゆる現象学運動よりも古いとすることができるといえる。こうした差異の源泉はゲーテとその色彩論に求めることができるからである。だからこそゲーテの色彩論は今日に至るまで自然の現象学の範例として評価されているのである⁽²⁾。

こうしたことを背景にすれば、自然科学と違って現象学は、現象を説明することを放棄するのだ、とりわけ非現象的なものに基づいて現象を説明することを放棄するのだ、と言わなければならぬ。ゲーテの有名な格率に曰く「現象の背後に何も探し求めてはならない。現象それ自体が学なのである」⁽³⁾。だからといってゲーテの色彩論は理論を持っていないというわけではなく、その理論は現象それ自体が形成する秩序において成り立っている。それゆえこの場合、構造主義的な現象学というものについて語ることが十分できることになる。とはいえ非現象的なものに基づいて現象を説明することの拒否が自然科学と現象学を分ける十分な規準となるのかは疑わしい。というのも、言ってみればニュートンの力学や光学も——こうした学問分野は後続する時代のパラダイムになったのだが——同じく、現象的なものに領域を限定するという明確な格率のもとで成されたからである。ニュートンの「我は仮説を作らず」という言説はそのように読むことができる。すると自然の現象学と自然科学の線引き規準がさらに必要になってくる。

自然の現象学と自然科学の線引きの規準を見出そうとするなら、それぞれの学問分野がそもそも何を現象と見なしているか、つまり何を与件と見なしているか、ということの問題にしなければならない。そういった現象に関す

るより詳しい規定のなかに規準が見出されるはずだからである。自然科学にとって与件と見なされるものは実験器具を用いることによって現象するもの、つまり計測可能なものである。それに対して自然の現象学にとっての現象とは感性的に知覚されるものだけである。ところがこのように考えると今度は、自然科学者も少なくとも最初の段階では感覚を働かせなくてはならないのだから上記の規準は厳密なものではない、と言われるかもしれない。そのように言うことは適切ではあるけれども、他方で、自然科学の営みは絶えず人間の感性を方法的に排除することに努力してきたという点を見なければならぬ。もっと言えば、現象を知覚することから実験器具を用いて現象を査定することへと移行することが構造的な差異をもたらす点を見なければならぬのである⁵⁾。今日の自然科学において結果としてなお感覚が使われていても、研究されるべき現象に対して感性的に関わらねばならないわけではない。確かに研究者が用いる感覚は示されている値を読み取りはするけれども、計測された現象それ自体に関わるわけではない。まさにこの点が決定的な差異を形成している。自然の現象学は自然を扱うのであるが、それは身体的な経験において現象する限りでの自然を扱うのである。このことは「色彩とは眼という感覚に関する合法則的自然である」⁶⁾ というゲーテの色彩についての定義において明白に見て取ることができる。ゲーテが「眼に」ではなく「眼という感覚に」と言ったことを強調しなければならぬだろう。というのも眼という場合には、再び自然科学の対象と見なされうることになるからである。そしてその場合には、われわれは神経生理学的な事実としての知覚を捉えていることになるだろう。

以上見てきたように、身体に関係しているということは「自然の現象学と自然科学との線引き規準として」決定的なものである。現象学における自然とはわれわれにとっての自然である、というようなことがここで問題なのではない。そういったことならば自然科学における自然も一緒である。カントによって明らかにされたように、自然を現れとして再構成することで自然科学は基礎づけられる。ただし、自然がそれに関係することによって現れとい

う意味を獲得する主観は経験的な主観、ないし身体的な主観ではない。むしろ超越論的な主観、すなわち人間が直観形式やカテゴリーといった特定の規則に従って振舞っている限りにおいての経験的な主観である。それに対してゲーテの色彩論における主観とは身体のことである。自然の現象学において自然が主題化されるのは、自然によってわれわれが身体的に触発される限りであり、われわれの身体的な感覚に自然が入り込んでくる限りなのである。

二 認識の主観性

これまでわれわれが語ってきたのは外的な自然の現象学についてである。全くもって驚くべきことに、この領域は現象学運動の中では扱われてこなかった。フッサールにしてみれば、現象学を使って自然科学と競合するような自然へのアプローチの仕方を作り上げることなど問題にはならなかった。むしろフッサールは現象学を自然科学を基礎づける手段と見ていた⁶⁾。すなわち、フッサールによれば、自然科学は生活世界ないし生活世界的な自然の認識に由来し、そして自然科学は生活世界において基礎づけられねばならない。フッサールは、科学が生活世界から解離するという当時見られた趨勢を前にして、現象学の課題は自然科学を生活世界にまで遡って結びつけることだと考えていた。もっともフッサールはその際に上述したような現象学的な現象と自然科学的な現象との構造的な差異を見逃していた。これをバシユールの言葉を借りて言えば、生活世界と自然科学との認識論的断絶を見逃していたことになる。したがって外的な自然の現象学という固有の仕事はこれからはじめて成し遂げられねばならない課題なのである。

こうした事情に対して、人間の身体についての現象学の方はしっかりと準備されているということができ——しかしながらその場合でも一般的には、ここで問題になってるのが自然の現象学であるということが意識されているわけではない。というのもさらにここでは特殊な点が付け加わることになり、自然科学との差異が決定的に

るからである。つまり身体の現象学にあつては身体の自己主題化が問題になってくる。すなわち、自己「触発」Spüren が問題になってくるのである。もっともこうしたことは意識のひとつの形式として、言い換えれば自己意識のひとつの形式として容易に理解されてしまふかもしれない。けれどもそうすると自然を問題にしているということが見失われてしまふ。われわれはこの問題を後でに考察しなければならぬ。さしあたり問題になっているのは自己「触発」他の特徴である。すなわち自己「触発」にあつては単に知覚の形式が問題となつてゐるのではなく、われわれ自身に襲いかかつてくる知覚、つまり、ふりかかつてくること Betroffenheit が問題となつてゐる。

フッサルはある意味で自己「触発」といふ現象を発見していた。とはいへそれは、自己「触発」を問題にする実験において外的な原因が与えられている限りという、いわば制限つきの話に過ぎない。問題となつた実験は、右手で左手を触る、というものである。そのとき志向的と呼ぶことのできる感覚が右手に立ち現れるが、それは対象としての左手についての感覚だからである。しかしそれだけではない。右手の接触によつてもたらされて左手にも感覚が立ち現れる。この感覚が志向的ではないことを示すために、フッサルはこれを感覺態 (Empfindis) と名付けた。しかし、このフッサルの実験からはとりわけ自己「触発」の情動的な性格が出てこない。フッサルの感覺態という概念から受ける印象は、単に「自己「触発」に」氣づくこと」が問題になつてゐるだけであり、結局はそれをただ中立的にそして距離を置いて確認することが問題になつてゐる、というものである。だが自己「触発」はそういったものではない。この「自己」が示していることは、再帰性がここにおいて出てくることや、それでもつて反省の基盤が現れてくることばかりではない。自己を感覺するということはいつもふりかかつてくるような経験であること、そういったことをもこの「自己」は示している。痛さで自己を感じるにせよ、あるいは疲れにおいてにせよダルさにおいてにせよ、あるいは暑さや寒さや、重く感じることや健やかに感じることなどさまざまであらうが、いつでも私に關わつてゐる知覚が問題になつてゐる。ところでゲートルは感覺的・倫理的・作用という概念

を用いて色彩知覚における色彩の情緒性をすでに取り入れていた。しかしこうした自然の現象学と身体の現象学は、ふりかかってくるということが不可避であるという点でさらに異なっているのである。そして、ここで私に関係するものはある意味で自分自身といえるもの、つまり私の身体である。身体的な感覚という現象にあっては、**主観的事実**が問題となっていることになる。

主観的事実という概念はヘルマン・シュミッツによって取り入れられた⁷⁾。ただしシュミッツはハイデガールの**各自性**を介してキルケゴールの主体性の概念へと遡っていった。こうした伝統的な流れはよく知られているけれども、その流れがごく日常の意識に上ることはほとんどない。主観性といえば、普通は客観性の欠如のことと理解される。つまり、自分の偏狭な立場や関心を省みることのない無能さのことだと理解される。しかしそれに対して上述のような伝統に属している哲学者は、主観性に対して固有の権利を与え、そして主観性を客観性との認識論的競合から解放することを求めてきた。ゼーレン・キルケゴールはまず**実存概念**という語を導入することにより出発点を築いた。「誠実」という概念がそのプロトタイプとなっている。キルケゴールがこの文脈で「誠実」という表現を用いるときには、「X氏は誠実な人間だ」というように性質を表すものとしてではなく、「私は誠実に哲学をしている」というように副詞的に用いられる。すなわち、**実存概念**としての「誠実」は述語ではなく、ある存在様態を指し示している。その存在様態というのは、思考する人や行為する人が真剣に打ち込んでいる限りのその思考や行為のことであり、また自分自身の進退が掛かっているような場合の思考や行為のことである。

主観性に関してはこれまでに、そのつどの主観の経験の特殊性によって規定することや、あるいはまた主観という観点の唯一性によって規定することが何度も試みられてきた⁸⁾。しかしたとえどんなに主観に対して独特さを付け加えるような規定を設けたところで、思考や感覚や振舞いが端的に特別なものにはなるわけではない。あるいはまた、いかに特別な観点であっても私以外の誰かがそれを占めることができるといったことに注意しなければ

らない。たとえこうした点を除いたとしても、これまでなされてきた試みによってはキルケゴールが問題としていた点を捉えることはできない。つまり、そのつどの事態とそれに巻き込まれている人間との結びつきを捉えることができないのである。それをハイデガーは各自性という概念でもって探求した。ハイデガーによると現存在はそのつど私の現存在である。なぜなら現存在とはその存在において存在それ自体に関わっているような何者かの存在としてのみ成立するからである。ヘルマン・シュミッツはハイデガーにおける「気遣い」というこの契機、あるいはキルケゴールにおける関与や参与という契機を「触発的にふりかかってくること affektive Betroffenheit」という表現で示している。そしてこれを土台として主観的事実という概念を導入した。シュミッツによると主観的事実とは「触発的にふりかかってくること」という事実である。シュミッツはさらに主観的事実の論理的規定を試みている。それによると主観的事実は一人称においてのみ発話されるものである。「私は悲しい」という文はそのつど悲しんでいる人のみが発話しうるものであるのに対し、「ヘルマン・シュミッツは悲しい」という文はヘルマン・シュミッツについての十分な情報を持っている人であれば誰でも発話することができる。

ある事態（場合によっては事実）が主観的であるということは、その事態をせいぜい一人の人が、それも自らを表わす言葉（一人称代名詞）を使って発話しうる場合だけである。それに対して、他の人はその事態について（ヘルマン・シュミッツがいま「私は悲しい」という言葉で表しえた事態を）明確に記述によって語ることはできるけれども、しかしながら断じてその言葉で意味されていること（それ自体）を言い表すことはできない（9）。

つまりこの論理的特徴が示しているのは、主観的事実と言ったときに問題になってくる事実はそのつど一人の人間が特権的なアプローチを持っているようなものであるということである。たしかにこのように言って間違いはな

いだろう。けれどもこのような言い方だと再び失われてしまう要素がある。というのは、こうした事態にはそれに関わっている人間の「襲われること」が本質的に属していること、すなわち、かかる人間はこうした事態そのものに巻き込まれているということ、そういった要素が失われてしまうからである。

ここでわれわれにとって決定的であるのは、身体的な感覚という現象において問題となっているのは主観的事実だということである。私が自分の手に触れるときにこの「触れること」に本質的に属しているのは、それが私の手であるということ、つまり、私が自分を自分の手で触れているということである。また私が寒いとして、この寒さという感覚において本質的に問題となっているのは、私が寒さに襲われているということである。そしてもし私が苦痛を感じていれば、その感じは私を襲ってきて、私を窮地に陥れる。いかに私が苦痛を自分から引き離したいと思っても、それが私の苦痛であることを否認することはできない。

こうして主観的事実の特徴を描き出してみたらうで、人間が自分の身体／物体と心得ているものについての認識における現象学と自然科学との競合に更に目を向けてみたい。すると確かに、現象学は身体に関する真正な認識様式であることが判る。なぜならば現象学は人間の身体／物体と呼ばれているものを主観的な与件において、自己／触発という媒体において探求するからである。したがって身体性が与えられるような経験は自己経験である。それに対して自然科学、なかでも自然科学的な医学は人間の身体／物体を客観的に研究する。いわば他者経験という手段で探求するのである。こうした探求において、情動的な関与はできるだけ避けられねばならない。とりわけ、そのつど研究されている身体／物体が誰かの身体であるといったことは客観的事実に数え入れられない。

しばしば客観性は相互主観性と取り違えられるから更なる注記が必要である。身体の哲学は自己／触発という手段によって探求されるし、そして身体現象とは主観的事実である。このことから身体的な現存在の構造について得られている認識は相互主観的な妥当性を要求することはできないと思われるかもしれないが、そんなことはない。

そのつど経験されるもの、その決定的な特性、構造的な連関、そういったものはまったくもって一般的なものでありうる。またそうしたことは相互主観的にも理解されうるのである。主観性はある事態が持っている特別なニュアンスのなかに位置を占めているわけではなく、主観性はそれぞれの人間が巻き込まれているという状態のなかにある。違った言い方をすれば、主観的事実が一般的に主観的事実であるのは、そして特に、個々の身体的感覚に備わっている主観的事実が主観的事実であるのは、人がそれに巻き込まれている限りでのことだということになる。したがって、どういった身体的経験を人はしているのか、という問いにとっては、どのようにして人が自分自身に態度を取っているのかを問うことが構造的な役割をもつことになる。

こうして、われわれは発生的現象学というテーマに行き当たる。

三 身体経験と身体的実践

現象学の方法論的な長所と考えられるのは、現象学は現象をそれが自らを呈示するままに受け取ることである。こうしたやり方は実際とても重要である。なぜならば現象について語りだすやいなや極めて容易に理論的な先入見、とりわけ説明仮説がそこに介入してくるからである。典型的なものとして、現代の人々が思考について語るとき、思考を脳に還元するきらいがあるという点をあげることができる。しかし脳は、人が思考し経験しているときに現象として与えられるわけではない。

こうした点で、現象学にそなわる長所がいかに賞賛されなくてはならないとはいえ、それに対応して現象学にも欠点が備っていることを無視できない。とりわけ、現象学は現象が現れ出てくる際の社会的、歴史的な限定条件をなおざりにしている。そのため、人間の身体について何か言うことは、人間の本質を記述するのと同じとまでは言わないにしても、まるで人類学的不変量について語るのと同じに見える。しかしながら人類の歴史上、身体経

験に関して著しい違いがあることを考慮しなければならぬ。そういったことをヘルマン・シュミッツが少なくとも「ホメロスの人間」として話題にしている¹⁰⁾。

身体経験が時間的、社会的に限定されること、あるいは階層の違いに依拠して異なっているということに対して、さらに大變個別的な変項が付け加わる。自分の身体に関してどういった経験が為されるのかという問いは、どのように人は身体や身体／物体としての自分自身と関係しているのかという問いにとても密接に依存している。この関係は慣習的である必要はなく、個々人それぞれで変わるものである。もちろん生活環境に強いられることによって、社会において支配的な交渉の仕方があるということも考えられる。そこで、技術的な文明社会のコンテクストに対応する支配的な身体実践があると仮定してみよう。今日では、このコンテクストによって、とりわけ職場や公共交通の世界を基礎にして、またより一般的にいうならばすべてが技術的に連関している生活を通して、個々の身体／物体に対してある一定の基本的態度が強いられている。しかしそれと対比されるような仕方では、今日においてもなお原理的には身体的実存に関して歴史的に見出されるあらゆる仕方が個々人に開かれていると私は仮定したい。もっとも、それは自己をそれに相応しい姿勢にもたらしたり、そうした姿勢を自己との交渉のなかで実際に習得することに成功することを前提としている。

ここで実践の優位、認識に対する実践の優位が実効性をもつことになる。身体現象学にとって、身体的な現象を単に記述することが——そしておそらく何らかの体系的な秩序へともたらすことが——本来的に問題となっていないのではない。むしろ本当に問題にしなければならぬことは、身体実践と経験様式との連関を説明することである。すると、身体現象学はまた発生的現象学でないといけない。このことは同時にその成果に対応した帰結をもっている。発生的現象学がそれ自体として身体経験、すなわち身体的感覚に基づいている限り、その成果はある意味で全く経験に依存している。とはいえ発生的現象学は経験的な社会学的研究というような意味で経験的であるので

はない。というのも発生的現象学は提示された経験様式が広く見られるといったことについて述べるようなことはしないからである。現象学が示しうるものは基本的に、事実ではなくて可能性であり、それゆえ現象学は同時にまさしくこの可能性の条件を示さなくてはならない。つまり、読者がどのような仕方で問題の現象を自ら確保しうるかを知ることができるために、自己との関わりについてのそのつどの実践を示さなくてはならないのである。

発生的現象学という表現はフッサールの特定の考え方のなかで使用されている⁽¹¹⁾。実際、フッサールは一定の仕方で現象に纏わる歴史性を顧慮している。もっと言えば、フッサールはいわゆる「受動的総合」との関係で現象の歴史性を考慮している。受動的総合とは意識的に作用している自我が常にあらかじめあるものとして見出ししているような総合であり、フッサールはまずもってそうした受動的総合を連合のプロセスに帰している。それゆえにフッサールにとってみれば、現象の歴史性とは先意識的な歴史性なのであって、個体発生的な歴史性なのである。ゆえに受動的総合は幼児の社会化を通して形成される一定の経験様式と関係がある⁽¹²⁾。

しかしながら本論における発生的現象学はフッサールにおけるそれを意味しているわけではない。もちろん習慣化された様々な経験様式の発生をたどっていくことは確かに有益である。しかし身体経験が様々な異なった仕方をもっているということの根拠は生活実践と自己経験との関連のなかに探さなければならぬ。この連関は決して簡単に背後に退いてしまうのではなく、むしろ絶えず顕在的であり、絶えず遂行されている——だからこそ違った仕方で働くこともできるのである。私が考えているような発生現象学においては、現象の現象性のあり方が、それへと向かっていくアプローチの仕方に依存しているという点が重要である。もしも現象についての認識のみが問題となっていたのであれば、そういった現象学はカントに遡って、超越論的と呼ぶこともできるかもしれない。しかし私がいま述べているようなアプローチの仕方は認識的な方向性を持つのみならず、一つの生活実践なのであり、その生活実践は一定のタイプの現象を可能にし、そしてその他のタイプを排除する。ここで考えられているようなタイ

プの発生的現象学と非常に類似しているものがハイデガールの『存在と時間』のなかに見出される。そのなかに登場する少なくともいくつかの「実存論的カテゴリー」においては、その実存論的カテゴリーの現実化がそのつどの自己との関係、ないしそのつどの生活形式に依存している。したがって「いったい誰が現存在なのか」という問いに對して一般的に「私(自我)」だ、と答えることはできないことをハイデガーは強調している。なぜならば、さしあたりたいていの場合、それぞれの人は一般の人が為すように生活しているからである。ハイデガーはこうした存在状態を非本来的なものであると特徴づける。現存在による覚悟的な捕捉 *Ergriffen* を俟ってはじめて本来性という状態への移行を完遂することができるのであるが、そうした移行をとおしてはじめて私(自我)そのものが構成されてくる⁽¹³⁾。一般的にこの関係は本質に對する実存の優位とみなされる。つまり「何であるか」という問いに對する「何があるか」という問いの優位、現存在が行う内容的な規定に對する現存在による実行の優位、そのようにみなされる。

四 いわゆる「デカルト主義の克服」

いわゆる「人は身体／物体であるのみならず身体なのだ」という事実は通例、デカルト主義の克服、ないしデカルト主義に對する全くの反駁であると考えられる。このような見方の想定するところによれば、人間は一定の身体的実存を有しており、その身体的実存を正しく認識することが重要なのである。こうした基礎のうえに人間の身体／物体について異なった理論や知見が存し、それらの間で場合によってどちらが真実かという競争がおきる。このような見方のもとではデカルト主義は間違った理論として現れてくる。デカルト主義は今日、二元論ないし二分法という語と相俟った思考の典型例であり、しかもそうした型の思考はそれ自体間違っているともみなされる。けれどもこのような見方をとる独り善がりな哲学者は「身体的なものを扱う領域で問題なのは身体的現象を単に正確に

見て取ることではない」ということを見逃している。なぜなら、身体現象というものはそのつどの身体実践によって別様に示されるものだからである。そして、もちろんこのことがさらに意味しているのは、決して全体的ではなく、分裂し、二元的となったような生活形式というものが存在すること、すなわち、場合によってはデカルト的術語で全く正しく記述することのできるような生活形式が存在することなのである。

現象学は通常、現象の発生について語ることを無視しているので、デカルト主義について理論的競合という観点から考える考え方の風潮から自由ではない。たとえばシュミッツは感情の内面投入論を激しく批判する。感情の内面投入論とは感情を内的な状態として、あるいは魂の属性として理解するものである。それに対してシュミッツは挑発的に、感情とはいわば道路と同じように外的な存在である、と強調する。このときシュミッツは感情の内面投入論に対抗して感情の「擬似的な客観性」を示しているのだということ、そしてそれによって、感情の力がそれをもっている人を動かす力であるという仕方では理解されるギリシア的な神々の経験に、意義を付与しうることを斟酌しなければならぬ⁽¹⁴⁾。同時にシュミッツが証明していることは、ホメロスの人間にふさわしいような経験を雰囲気を経験というわれわれの方法で追体験することができるということである。しかしながらそのように考えることによってシュミッツにおいて失われてしまっているものがある。というのも、実際に感情はわれわれの生活連関のなかでたいはいは内的な状態として経験されることがあるからである。とりわけ、社会的なコンテクストにおける生活のなかで呼び起こされる感情の場合にはこの事情がみられる。

次に取り上げる人物はベルンハルト・ヴァルデンフェルスである。彼はデカルト主義の克服を現象学の課題だと考えている。ヴァルデンフェルスはライバルであるヘルマン・シュミッツのことをデカルト主義に囚われつづけていると言って批判した⁽¹⁵⁾。ヴァルデンフェルスはフッサールに従って、デカルト主義において見られる二つの実体を二つの態度（二つのものの見方）に関する教説に変換することで、デカルト主義の超克を計った。ヴァルデン

フェルスがこうしたやり方で身体と身体／物体との統一を保つことができたことは確かである。けれども彼は、自分の身体／物体との交渉という実践的な問題を認知的な問題にしてしまい、いわば無害なものにしてしまったこともまた確かである。

もしこの二重性（つまり自然主義的態度と人間主義的態度という二重性）が身体に転用されるのならば〔……〕、身体も二重の仕方で見えてくる。つまり一つは人間主義的態度において作動している身体として、媒体として現れ、もう一つは自然主義的態度において物体的身体として現れてくる。ここで重要なのはこの「として」である。ここでは実体、ないし実在の区分が為されているわけではなく、別々の視点であることが際立たせられている。すると身体は二度にわたって登場する。一つ目は作動する身体として現れてくる。そうした身体は媒体として作動している。例えば運動においてそれ自身が運動するものであるように、媒体として作動しているのがそうした身体である。また、そのような身体は知覚器官としても作動している。私はいつでも「ここ」から知覚するのであるが、基礎づけている身体とは「ここ」のことである。〔……〕それに対して自然主義的態度において、身体は物体的身体であると考えられる。それは事物と同じく世界のなかで見出されるようななにかである。もしもあなた方が⁽⁶⁾自分の体重を机の重量と比較したいと思つたら、そのときは自分の身体をまるで物体的身体のように扱うことだろう⁽⁷⁾。〔（）内はベーメによる〕

ヴァルデンフェルスはここで「扱う *behandeln*」という語を使っているが、この「扱う」という語でさえもヴァルデンフェルスの場合にはいまだ「一つの見方」に留まっており、「実践」を指しているわけではない。またヴァルデンフェルスが明確に「生・き・ら・れ・た・デ・カ・ル・ト・主・義」について語っている箇所ですえも事態は変わらない。というの

も、そこで問題になっているのは単に、ベケットの物語のなかで誰かが自分自身に疎外的な眼差しを——まるで外側から机を見遣るような眼差しを——向けるということだからである。

とはいえ、以上によってキーワードが与えられることになる。実際には、デカルト主義は単なる理論であるに留まらない。われわれはデカルト主義を生きているのである。つまりデカルト主義はただの「ものの見方」ではなく、道具的な仕方でのわれわれ自身の扱いのなかでわれわれに関わってくる。われわれが身を委ねるような——ときに自分自身に施すような——医学的实践において、われわれは物体的身体と自我とに分裂する。自分に注射をしたり、錠剤を服用することでさまざまな気分がもたらされたりすることによって、われわれは物体的身体と自我とに分裂するのである。つまり道具のように考えられる物体的身体と、他方、この身体／物体を自分の目的のために使用する自我という分裂である。こうした分裂はある意味で生きていく上で避けられないものである。こうした事態をプレスナーの言葉を借りて「人間の条件としての離心性 *Exzentrizität*」と呼んでよいだろう。しかしながら、こうした分裂を人間の本質的固有性にまで高度に様式化することは完全な誤りである。加えて、それは全く異なった存在状態が可能であることを忘れてはならない。そしてさらに忘れてならないことは、作動している自我と道具のようになっしまった身体／物体との差異がヨーロッパ的な自己理解にとってどれほど深く根をおろしているかを鑑みれば、この点はよく考えてみなければならぬ問題である。というのも、こうした近代的、ないしデカルト的な分裂が問題になったのはいまが初めてではないからである。この分裂はプラトンの時代——精神の発見（スネル）、靈魂の創造（シュミッツ）と特徴づけられる時代——にまで遡ることができる。プラトンの対話篇『アルキビアデス I』で、ソクラテスは——真なる「自己への配慮」を求めるうえで——「いったい自己とはそもそも何なのか」という問いを立てる。そこでソクラテスはその答えを求めるのに「そのつど『使用する者』と『使用の対象』を区別

しなければならぬ」という規則をもちだす。こうした仕方では自己は人間のなかにある主務機関 Instanz として見出される。その機関は身体を動かし、外的な財を使用し、言語を操ることまで行なう。この機関は純粹な自己関係性のみをもつものであり、それ以外の特性を全くもたないものである。そしてこの機関が靈魂と呼ばれることになるのである。

註

- (1) メルローボンティはこうした課題を〔現象学〕心理学の比較のうちに見取っている。ヴァルデンフェルスの著作 (Waldenfels, B., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 45.) によつて (『現象学』) 自然科学的な知覚理論との関係を説明する点の少なへんが必然性を説かれたことである。
- (2) Bohne, G.; Schiemann, G. hrg., *Phänomenologie der Natur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1997.
- (3) Maximen und Reflexionen 1. 308.
- (4) いろいろなことさへ 例えは温度から温度測定への移行において説明する点がある。以下を参照のこと。Böhme, G., Temperatur und Warmenenge: Ein Fall alternativer Quantifizierungen eines lebensweltlich-technischen Begriffs. *Der Weg der Wahrheit*, Eisenhardt, P. et al. hrg., Festgabe zum 60. Geburtstag von W. G. Saltzer, Hildesheim: G. Olms, 1999, S. 217-226.
- (5) Goethes Werke, Hamburger Ausgabe XIII, S. 324.
- (6) Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- (7) Schmitz, H., *Der unerschöpfliche Gegenstand: Grundzüge der Philosophie*. Bonn: Bouvier, 1990, S. 5-7.
- (8) cf. Großheim, M., Perspektive oder Milieu von Sachverhalten? Zur Theorie der Subjektivität. *Wege zu einer volleren Realität: Neue Phänomenologie in der Diskussion*, Großheim, M. hrg., Berlin: Akademie-Verlag, 1994, S. 31-49.
- (9) Schmitz, H. a. O., S. 6.
- (10) Schmitz, H., *System der Philosophie*. II. 1. 興米桑こ母説のついで Duden, B., *Geschichte unter der Haut*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- (11) Waldenfels, a. a. O., S. 181.

- (12) Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1963, S. 112f.
- (13) cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer 8. Aufl., 1957. *Sein und Zeit* das 4. Kapitel, *Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein*. Das Man.
- (14) Schnitz, H., *System der Philosophie*. §§ 165–168.
- (15) Waldenfels, a. a. O., S. 272 und 281ff.
- (16) ヴァルテンフェルスは聴講者に向かって語りかけている。
- (17) Waldenfels, a. a. O., S. 248f.

訳者注記

ここに掲載した論文は二〇〇三年十月二日に、東京大学教養学部（駒場）で行われたゲルノート・ベーム（Gernot Böhme）氏による講演原稿の翻訳である。翻訳は中澤が作成した原稿に村田が手を入れてなったものである。

ダルムシュタット工科大学名誉教授のベーム氏は科学論、現象学、美学など幅広く活躍されている現代ドイツを代表する哲学者の一人である。ベーム氏は既に何度か来日されており、また多数の著作でもよく知られているので蛇足とも思われるが、はじめてベーム氏のものを読まれる方もおられると思われるので、その豊富な研究内容をごくかい摘まんで紹介しておくことにする。

ベーム氏の名が最初に国際的に知られるようになったのは、一九七〇年代にシュタルンベルクにあるマックスプランク研究所の在籍中に、同僚たちと一緒に「科学の目的内在化 (Finalisierung)」という概念によって、科学と社会の関係を考えるための新しいモデルを提出した時であった。このモデルは二〇世紀になって成立した科学の特徴を取り出したうえで、科学が技術と結び付き社会的な応用を理論的進展の内在的要因として取り込むようになる

傾向を持つことを指摘したものである。その議論の方向が科学の進展を社会的にコントロールすることを積極的に認めることにあるために、科学の自立性とその社会的意義との関係をめぐって激しい議論を巻き起こすことになった。

その後もベーメ氏は、例えば、ゲーテの色彩論などを題材にしながら近代科学とは違った科学の別のあり方（Alternative Wissenschaft）の可能性を歴史的に探究するような科学論に関係する仕事を続けられたが、一九八〇年代には視野をさらに拡大して、近代理性のあり方自身を主題とした議論を展開されるようになる。その代表的な著作が弟のハルトムート・ベーメ氏との共同の仕事である『理性の他者』という著作である。このなかでベーメ氏はカント哲学を題材にして、近代理性の成立が感覚、感情など人間に備わる多くの次元を抑圧することによって可能となっているありさまを説明している。

こうした科学論、科学史、あるいは思想的研究を展開しながら、一方でベーメ氏の関心はしだいに哲学の体系的な議論へと向かって行く。その傾向のなかから、一九八〇年代から九〇年代にかけて、哲学的人間学に関する著作やカント哲学を題材にした著作、あるいは、哲学入門といった著作が矢継ぎ早に発表される。

他方でベーメ氏の関心は、ゲーテの色彩論に見られる「現象学」的傾向をさらに発展させて、独自の「自然の現象学」という構想を展開するようになる。自然の現象学は、近代科学とは違った仕方での自然との関わり方を積極的に見出そうとする試みであり、とりわけ知覚論、身体論、そして美学などさまざまな方向へと展開されることになる。今回の講演で発表された身体の「発生的現象学」という考え方もこの「自然の現象学」という構想を発展させたものである。

以上のような仕事の経歴をかいま見ただけでも伺えるように、ベーメ氏の「現象学」の最も重要な出発点はゲーテの色彩論であり、現代の多くの現象学者のようにフッサールやメルローポンティではない。例えば、この講演の

なかで用いられている「発生的現象学」という言葉にも独特の意味が与えられており、オーソドックスな現象学者には違和感を抱かせることになるかもしれない。はたして身体をめぐる「現象学」の営みは、ベーメ氏の言うように、単なる記述的試みに止まることはできずに、さまざまな習慣や訓練を介した身体実践によって裏付けられねばならないものなのかどうか。さまざまな議論がここから展開されることになるだろう。

実際、講演当日には参加者からこの点を含めて多くの質問が出され活発な質疑が交わされた(当日は、本学から社会学者の市野川容孝氏をはじめ、多数の大学院生が参加したが、そのほかに、外部から、チューリッヒ工科大学名誉教授のエルマー・ホーレンシュタイン氏、東洋大学の山口一郎氏、帝京大学の梶谷真司氏、防衛大学の河野哲也氏などが参加された)。

最後に以上の紹介で触れた文献に関するデータを載せておきたい。

文献

1978

Sternberger Studien, vol. 1: Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts. Böhme, G. et al. ed., Frankfurt/M.: Suhrkamp.

1983

Finalization in science: the social orientation of scientific progress. Schäfer, W. ed., Burgess P. tr., Dordrecht; Boston: D. Reidel, Boston studies in the philosophy of science, vol. 77.

1980

Alternativen der Wissenschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- 1983
Das Andere der Vernunft, Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants. mit Böhme, H., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- 1985
Anthropologie im pragmatischen Hinsicht, Darmstadter Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- 1992
Coping with Science. Boulder: Westview Press.
- 1994
Einführung in die Philosophie, Weltweisheit, Lebensform, Wissenschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- 1997
Phänomenologie der Natur. Böhme, G.; Schiemann, G. hrsg., Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- 1999
Theorie des Bildes. München: Wilhelm Fink Verlag.