

〈生きてゐる〉ことの了解と自己性

——〈生〉の意味に関する現象学的解釈

吉田 聡

序

何かが〈生きてゐる〉ということとは、日常的には自明の事柄として了解されている。私たちが何かを〈する〉とき、何かを〈知る〉とき、その当の私たちは当然ながら〈生きてゐる〉のでなければならない。このことはもちろん動物の場合でも同様であり、様々な動物たちの振る舞いを目にする際に、それらの動物たちが〈生きてゐる〉ことは前提されている。しかし、そこで〈生きてゐる〉こととして暗黙のうちに了解されている事柄を、私たちは常に明示的な知として携えているわけではない。私たちは、〈生きてゐる〉ものたちを、そもそもいかなる仕方で捉えているのであろうか。本稿では、私たちが持つ人間や動物の了解の様式を問い直し、それを明るみにもたらすことによって、この問題に一つの方向から光を当てることを試みる。ここで問題とするのは、〈生きてゐる〉とされるものの多くに事実としていかなる構造が備わっているかということでは

ない。そうした問題設定は、《生きている》こととの了解を前提している。むしろここで考察するのは、そもそもその《生きている》ことを私たちはいかなる仕方でも了解しているのかという問題である。この問題の考察のためには、私たちが《生きている》ものを現に把握する際の様式に注目する必要がある。こうした観点から展開された思索を、私たちはフッサールとハイデガーがそれぞれ独自に展開した現象学的考察のうちに読み取ることが出来る。そこで、ここではフッサールとハイデガーの思索を検討しつつ、それらを手掛かりとして考察を進める。

まず、フッサールの他者論に着目し、そこで示される動物の把握様式に関する分析を検討する(一)。簡潔に言えば、フッサールの議論では、動物と人間の把握は基本的には同型であることになる。この主張は、日常的な動物の把握の説明としては妥当である。だが、動物は、人間と同質なものであると同時に、異質なものであるという意味を含んでいると考えられる。フッサールの基本的な構図をとる限り、この動物の本質に属する流動性は開示されない。そこで次に、ハイデガーが一九二九〜三〇年冬学期の講義『形而上学の根本諸概念——世界・有限性・孤独』で展開した思索のうち、「世界」に関する議論を検討し、そこで人間と動物の生のあり方がいかに特徴づけられるのかを明らかにする。ここでの考察は二つに分けられる。まず、一般に《生きている》ものが《生きていない》ものに対して持つ独自性を際立たせる(二〜四)。続いて、この《生きている》ものの中での差異を明らかにしていく(五)。ここでは、動物の「とらわれ」という状態の分析と、それに関連する世界および自己性に関する考察を通じて、動物と人間の差異を開示する。そして最後に、以上の議論に基づいて、動物の了解が孕む二重性の内実と、それに深く関連する人間の自己性の特質について考察する(結論)。

一 生の把握様式——フッサールの他者論と動物の生

私たちは、日常生活の中で〈生きている〉ものに相対する際に、単なる物体に対するのとは全く異なった仕方方で接する。他の人間に対する私たちの応接は、例えば、挨拶すること、思いやること、協力すること、裏切ることなどといった形でなされる。それに比べると、私たちの動物に対する態度はやや異なっている。私たちは通常の場合、例えば道端の猫に対して真剣に挨拶することはない。だが、そうはいっても動物は単なる物体と同じように扱われるわけではない。私たちにとって、ボールや石を蹴ることと動物を蹴ることは全く異なった意味を持っている。また、私たちは動物が示す様々な振る舞いを「見ている」、「聴いている」、「逃げている」、「追っている」など人間の場合と同様の言葉で表現する。さらに、私たちはそうした振る舞いを示す動物を愛玩し、嫌悪し、警戒し、待ち受ける。この事実に着目すると、動物への私たちの扱いの特別さが浮き彫りになる。人間と動物は、単なる物体とは異なり、私たちに對して特別な待遇を要請するという点で共通している。このことから、人間と動物との近さ、そしてそれら〈生きている〉ものと物体との疎遠さが際立ってくる。動物の把握様式に関するフッサールの見解は、このような觀察を前提していると考えられる。

フッサールによる動物の把握様式の説明は他者構成論に基づくものである。ここでその他者構成論の概略を確認しておく。他者を把握する過程において、まず私は或る種の振る舞いを示す物体を知覚する。そして、その物体の形状や振る舞いの類型が私の身体のそれと類似している場合、その類似性に動機づけられて、その物体に私の身体から「身体」という意味が移し入れられる。だが、この意味の移し入れは、私たちがその物体を「身体」と見なそうとすることによって能動的に行われるのではなく、把握されたものの中で類似したもののうしあが対となつて際立つてくるという受動的綜合としての「対化 (Parung)」によつて成立する。こうした主

張の要点は、私たちは或る種の物的な振る舞いを把握するとき、そこに他者の存在を認めてしまうという点にあると考えられる。私たちはそもそもそうした把握の様式を携えてしまっている。このような仕方では他者を端的に把握する場合には、当然ながら、他者の体験は直接私に与えられるわけではない。もしそのようなことがあれば、他者の体験は私の体験と化してしまふ。直接に把握されるのは他者の身体であり、他者が持つ体験は「共現前 (Appräsentation)」² という仕方と与えられるにすぎない。

だが、さらに、こうした仕方と把握された他者が持つていであらう体験について、私たちはその他者の身体に自らを置き入れるような仕方でありありと思ひ浮かべながら、能動的に考察することができる。例えば、私は遠くに立つてこちらを見ている知人がどのような仕方とこちらを見ているのか、こちらはその知人にはどのように見えているのか、といったことに思いを巡らせることができるし、さらにその知覚体験の構造について考察することもできる。こうした場合の考察は、ただ単に他者の内面において生じている事柄を想像するような作業とは根本的に異なっている。その場合、想像されている他者の体験が私の想像にすぎないことは、他ならぬ私自身によつて了解されている。それに対して、「対化」による身体の意味の移し入れに支えられながらなされる他者の体験の考察は、単なる恣意的な想像ではなく、或る一定の制限をその移し入れによつて与えられることになる。私たちの日常的な他者理解に従えば、空を見上げるといふ振る舞いを示している他者が、その背後に置かれている看板の文字を知覚しているなどということはありえない。他者の体験に関する言明は、「対化」によつてその範囲を制限されることによつて、正当性を獲得するのである。

フッサールは、他者構成論に関する見解を、基本的には私たちが動物を把握する様式の説明にも適用している。動物は人間とは異なるものではあるが、しかし人間と全く異質なものでもない。フッサールの視点からは、動物は「人間以下の」「人格」³ とも呼ばれるべきものである。フッサールは次のように述べている。

動物との関係では、構成という観点からいえば人間が正常な場合となる。それは、私自身が構成的にはあらゆる人間たちに対して原規範となるのと同様である。動物たちは、本質的に、私にとって私の人間性の異常な変様、(anormale Abwandlungen) として構成される。⁴

フッサールはここで動物の把握を他者の把握と類比的に語っている。⁵ この見解を敷衍するならば、私たちは、或る種の形状や振る舞いを示すものを、身体の意味の移し入れによってまさに動物として把握するということになるだろう。ただし、動物の身体やそれが示す振る舞いの諸類型は人間の身体が持つそれとは大きく異なっており、動物が周囲の世界に関して持つ「体験」もまた人間のそれとは当然ながら異なるものとして把握される。ここで注意しておかねばならないのは、フッサールが動物を「私の人間性の異常な「変様」と表現するのは、動物が何らかの欠陥を持っているという意味においてはではない。ここでの「異常」とは、人間を基準と見なした場合に、そこからかけ離れているということの意味している。

この人間の場合との類比を進めれば、動物の把握にも二つの段階が認められることになる。それらは、動物の振る舞いを端的に見て取る段階と、動物が持つ「体験」について考察する段階である。このうち日常的な場面において私たちが行うのは、多くの場合、前者の把握である。私たちは常に動物の「体験」や「内面」の構造を探ろうとするわけではない。むしろ通常の場合、私たちが把握するのは、「猫が人影を見て、慌てて逃げていく」、「犬が飼い主を見つけて、駆け寄っていく」といった事柄である。

それに対して、私たちが動物の持つ「体験」を主題として、それについて何事かを把握しようとする段階がある。この段階では、私たちはその前段階で見て取った動物の振る舞いに基づいて、そこで生起している体験を思い浮かべる。例えば、私たちは犬が歩いているのを眺めながら、この犬の「体験」がいかなるものである

のかを思い浮かべる際に、犬の視点の高さから周囲の状況はどのように見えるのか、嗅覚の優れた犬にはそこに漂っている香りがどのように感じられるのかなど、「体験」に影響を与えるであろう様々な既知の身体的な条件を反映させながら、その犬の立場に自己を置き入れてみる。こうした動物の把握がどれほど精密に行われるかということはここでは問題ではない。動物の身体についての見方や知識は人によって異なっており、あらゆる人が同じ仕方でも動物の体験を把握するわけではない。重要なのは、動物について私たちが携えている知識の豊かさに関わらず、動物が持つ「体験」について語ることは、基本的にはその動物の立場へと自らの視点を置き入れ、その動物の形態や能力に応じて人間の体験のあり方を変様させるという方法によってなされるばかりではないことである。

このように考えるならば、動物の把握は基本的には他者の把握の延長線上にあるということになる。このことは、私たちが日常的に動物の「体験」について語る多くの場合に当てはまるものである。例えば犬の嗅覚が人間の嗅覚よりもはるかに鋭いという事実について語る際に、そこで前提されている事柄とは何か。私たちがそこで語ろうとしているのは犬と人間が世界を把握する様式の相違である。だが、その語りの中では、人間と動物の捉える対象が同一であり、また人間と動物の知覚が基本的には同型であるということが前提されている。人間と動物は或る対象を異なった仕方でも把握する——このような言明が成り立つためには、人間と動物が把握しているその対象が、両者の持つ把握の様式から独立した、同一のものでなければならぬ。そうでなければ、人間と動物は把握の様式を異にしているのではなく、そもそも違う対象を捉えているということになるだろう。また、人間と動物の知覚が同型のものであるとして捉えられていないならば、そもそも両者を比較するための基準を設定することが困難となる。この場合にも、やはり両者の能力の量的・質的な差について語ることはできなくなる。このように、動物と人間の知覚能力の比較ということがそもそも意味を持ちうるためには、両者の把握

する対象の同一性と、両者の持つ「体験」の同型性が前提されているのでなければならない。

フッサールの他者論からは上述のような見解が引き出されるが、そこには或る問題点がある。こうした見解は、動物の生が持つ二重性を見失わせてしまう。確かに、私たちは動物の生を或る程度までは人間の生と同型のものとして把握することが可能である。この意味では、動物の生はフッサールが述べているように人間の生の「異常な「変様」である。だが、この「異常な「変様」という言葉によって表わされているように、私たちは動物の生を人間の生とは本質的に異なつたものとしても理解していると考えられる。もし私たちが人間と動物の間に本質的な相違を認めていないとすれば、動物の把握は他者の場合と全く同様の仕方で行され、動物は人間の一員と見なされているということになる。そうであれば、そもそもフッサールも動物が人間の「異常な「変様」」として構成されるという主張をなす必要はなかったはずである。だが、私たちが人間と動物を、その基準は明確ではないにしても呼び分け、動物を人間の一種と見なしているわけではないという事実を前提とするならば、両者の把握の様式に何らかの区別を認めなければならない。

動物の生は、人間の生と同質でありながら異質でもあるという性格を持つている。それでは、この動物が持つ二重の性格の内実はいかなる仕方で見えるにもたらされるのか。動物はいかなる意味で人間の「異常な「変様」」なのか。私たちは、動物を人間から区別する際に、そこに何を見て取っているのか。このことが問われねばならない。ハイデガーはこの問題について、フッサールとは相反する議論を展開している。ハイデガーの議論は、〈生きている〉ものとしての人間と動物との共通性を或る程度まで認めながらも、最終的には両者の本質的な差異を際立たせようとするものである。以下では、その議論の内実を検討し、フッサールとハイデガーそれぞれの洞察を対置しながら、動物の生の意味に潜む流動性を開示することを試みる。

二 生の本質への問いの性格

ハイデガーは、講義『形而上学の根本諸概念』において動物の生の様式の考察を行っている。ハイデガーがこの講義で動物論を展開するのは、人間が持つ「世界」の概念を規定する途上においてである。その動物論の本来の目的は、人間の世界への関わり方を、動物の周囲世界への関わり方と対比して特徴づけることによって、人間の存在様式を際立たせることにある。ハイデガーは、『存在と時間』において、人間が世界の中で活動している際のその活動のあり方に着目し、日常的に私たちが使用する「道具」の分析を「世界」の記述の出発点とした。それに対して、『形而上学の根本諸概念』ではこの世界の開示が、差し当たり漠然とした仕方で呈示される三つの命題の比較によって遂行される。それらの三つの命題とは、(1)「石は無世界的である」、(2)「動物は世界貧乏的である」、(3)「人間は世界形成的である」というものである[2: 27]。以下では、これら三命題に関してハイデガーが行った比較考察を検討しつつ、それを手掛かりとして、私たちが理解する〈生きている〉ことの本質を浮き彫りにすることを試みる。

なお、こうした考察に入る前に、事象の本質を取り出そうとする作業が一般に持っている循環性について述べておく必要がある。私たちがここで行おうとしているのは、私たちにとって人間や動物の生がどのような意味を持っているかということを開示していく作業である。一見すると、その生の本質はすでに私たちが理解し、自己のうちに所有しているはずのものであるから、それは改めて問い直すまでもなく、少なくとも私たちにとっては自明の事柄であるように見える。だが、私たちにとっての生の本質は直ちに明らかになるものではない。それどころか、本質を問い質す作業が完結する地点に私たちは立つことができないのである。

私たちは、自らが人間や動物の生として理解するものを眼前に引き出し、またあるいは可能な生のあり方を

想像しながら、そこに共通する本質的な内容を取り出そうとする。だが、こうした分析の終着点を私たちは見出すことができるのであろうか。例えば、様々な生に共通する本質を見出そうとする際に、私たちは生のあり方を眺め、また多様な形態の生を想像し、どこまで変更してもそれが生であるといえるのか、どこが変更されるとそれは生ではなくなるのか、といったことを明らかにしようとする。だが、こうした仕方で開示される生の本質には、常に訂正と変更の可能性が残されている。或る段階において生の本質を見て取ったとしても、新たに、それまでの考察の範囲外の要素が生の本質と見なしうるということが明らかになった場合、その際にはそれまで生の本質として捉えられてきたものが訂正されることになる。私たちが対象化して把握することができず本質は、何が生と見なされうるかということが新たに開示されることによって更新される余地を常に残している。したがって、生の本質を問い直す考察は、原理的に常に未完に留まらざるをえないということが自覚されねばならないのである。

三 〈生きている〉ことと〈生きていない〉こととの対比——ハイデガーの分析

まず、一般に〈生きている〉ものを特徴づけるものとは何か。ハイデガーが行う考察のうち、とりわけこの問題に関わるのは、先述の三命題のうち(1) 石は無世界的である、(2) 動物は世界貧乏的である、という二つの命題の比較である。以下では、この問題に関するハイデガーの分析を再構成しながら検討していくことにする。

例えば、〈猫がマットの上で寝ている〉ことと〈マットが道の上に敷かれている〉こととの間にはどのような相違があるのか。これらの事態において、猫とマットを単なる物体として同一視することが可能であるとす

れば、猫とマット、およびマットと道それぞれの関係には、本質的な相違はない。だが、実際に私たちがそれら二つの事態を理解する仕方には、根本的な相違がある。猫とマットとの接触は、マットと道との接触とは全く異なった意味を持つ事柄として捉えられる。私たちは、猫が心地の良い場所を求めて、マットの上に寝ていることを見て取ることができる。それに対して、マットが道の暖かさを感じて横になつていゝるなどということ、は、少なくとも私たちの日常的な理解による限りありえない。マットは道の上に置かれたり、家屋の中や電柱の横に移されたりするが、その際に猫のような仕方でも、家屋、電柱などに触れたり、その中で居心地の良い場所を求めたり、暖まつたりするわけではない。このようなマットのあり方を、ハイデガーは「無接近経路性 (Zugangslosigkeit)」[290]と呼ぶ。それに対して、私たちは、動物を他のものへの接近可能性を持つものとして捉えている。このことに関してハイデガーは次のように述べる。

私たちが「生」と呼ぶ動物の存在様式は、動物と並んでやはり存在するもの、そのもとで動物が存在する生きものとして現れ出るものに対して、無接近経路的ではない。[291]

〈生きている〉ものが何かに〈触れる〉こと、これは物体が物体に接触していることとは明白に区別される。しかし、私たちはしばしば、動物の振る舞いと物的な現象とを、共に「自然の中での出来事」として並置する。例えば、動物が示す「見る」、「追う」、「捕らえる」、「食べる」、「巣を作る」といった振る舞いは、自然の中で生じる出来事であり、また、太陽に照りつけられることによつて石が温まること、風に吹かれて木の葉が揺れることも自然の中の出来事である。このような見方のもとでは、動物もまた物体の連関の中に位置づけられることになる。

確かに、私たちは動物が示す振る舞いの物的な側面に注目して、その運動を成立させる機械的な内部構造を説明することができる。例えば、モグラがミミズを追いかけている際に、モグラやミミズがどのように身体を動かし、それらの運動が諸器官とどのようにに関連しているか、その因果関係をどこまでも詳細に記述することができる。だが、動物の振る舞いとして私たちが把握している内容は、そうした物体の運動の記述によって尽くされるものではない。モグラがミミズに追いつくという事態は、石が的に当たるといった物体の運動とは全く異なった意味を持って私たちに立ち現れる。それは単なる物体の衝突や接触ではない。この点について、ハイデガーは次のように述べる。

逃げてゐるミミズは、ただモグラから遠ざかる一連の運動との関連において現れ出るわけではなく、モグラから逃げてゐる。そこでは単に何かが進行しているのではなく、逃げるミミズが、モグラに対して特定の仕方、で、逃げるものとして振る舞つてゐる。そしてモグラは、ミミズを追いかけることによつて、ミミズに対して逆に振る舞つてゐるのである。[345]

こうした箇所ではハイデガーが強調しているのは、振る舞いの把握が持つ根源性であると考えられる。動物の振る舞いは、まずは単なる物体の運動として立ち現れ、その後振る舞いとして解釈されるという仕方、で捉えられるわけではない。私たちは、端的に動物の「見る」、「追う」、「触れる」といった振る舞いを捉える。〈生きていない〉ものとしての物体は、決してこうした言葉で記述される振る舞いを示すことはない。それらは〈生きている〉ものに特有の様態であり、単なる物体の運動と置き換えることはできない。

ここで、次のように述べることは可能かもしれない。すなわち、私たちは、或る種の物体の運動を、動物の

振る舞いとして把握するような把握様式を身に付けてしまっているのである、と。だがその際には、「或る種の物体の運動」と呼ばれているものの位置づけが問題となる。動物の振る舞いのうちには、その振る舞いに特有の物体的側面が見出されることは確かであろう。だが、そうはいっても、この「或る種の物体の運動」がまず把握され、そこから動物の振る舞いのようなものが浮かび上がってくるというわけではない。振る舞いは端的に振る舞いとして把握されるのであり、むしろ振る舞いが把握されていることが、その物体的側面を分析することを可能にするのである。

このように〈生きている〉ものと対置される限りでは、〈生きている〉ものとしての動物と人間とは共通している。動物の振る舞いは、あたかも人間の行為と同質のものであるかのような言葉遣いによって語られる。それでは、動物の振る舞いは人間の行為と同質のものであると見なされているのであろうか。そうであるとすれば、動物の振る舞いと人間の行為の相違は、単にそれぞれの身体の構造や周囲を取り巻く環境の相違——もちろんその相違は人間どうしの間の相違よりもはるかに大きなものであるが——に起因するものであり、それらは本質的には同じ意味を持つことになる。

動物の他のものに対する振る舞いが、人間の行動と類似した仕方で語られることによって示されているように、私たちは、動物が他のものに対して持つ接近可能性を、人間が持つ世界への関係と類似したものとして理解する傾向を持っている。その理解は、人間との類比に基づきながら、動物を人間の世界とは全く異なつたそれ独自の世界を持つものとして捉えることへと導くものである。例えば、猫にとつてのマットは、人間にとつてのマットとは全く異なっている。私たちが、〈猫がマットの上で寝ている〉ことを見て取る際に、その猫はマットを人間にとつてのマットと同様のものとして捉えているわけではない。それは、猫にとつては心地よい〈寝床〉であるのかもしれない。またハイデガーの挙げる例に従えば、虫が這い上がっていく〈草の茎〉は、

虫にとつて《草の茎》ではなく、牛に与えられる干し草の束の中に入れられるべきものでもない。それは虫にとつては《虫の道》なのではないだろうか [cf. 201E]。

このように動物が接近する動物にとつての諸事物を仮に「動物の世界」と呼ぶとすれば、動物は自らの世界を持ち、その点で物質的な事物からは区別されると述べることができる。このような見方をとるならば、人間と動物とは世界を持つという点で共通しており、またそれこそが無世界的な単なる物体との差異であるということになる。そうすると、人間と動物に共通する生の本質は「世界を持つこと」として規定されることになる。だが、結果的にハイデガーはこうした見方を否定し、人間と同様の仕方では、動物は世界を持っているとは言えないこと——動物は世界貧乏的であること——を強調する。その主張の含意はいかなるものなのか。

確かに、私たちは日常的に、少なくとも表面的には人間と類比的な仕方¹で動物を把握している。ハイデガーも一旦はこのことを認める。だがハイデガーは、私たちが動物のあり方を把握する様式のうちに、暗黙のうちに人間と動物との根本的な区別が含まれているということを示そうとする。この隠された動物の本質の掘り返しは、人間と動物との差異が際立つ場面を取り上げることによってなされることになる。

四 「移し置き」と感情移入——《生きている》ものの把握様式

ハイデガーは、私たちが他の人間や動物を把握する際の様式を、「移し置き (Sichversetzen)」 [296] と呼ぶ。この「移し置き」がいかなる意味で語られているのかを明らかにしておかねばならない。私たちは、動物がそれ自身にとつての世界へと関わる仕方を理解しようとする際に、その動物に「同行 (mitgehen)」 [296] へ、自らを移し置く。だが、私たちは動物の外部からその内面を捉えるためにこの移し置きを遂行するのではない。

むしろ、動物に自らを移し置くことが可能であるということは予め前提されている。このことは、私たちが人間、動物、物体を把握する際の様式の違いを省みることでも明確化される。

ハイデガーによれば、「私たちは石へと自らを移し置くことが可能か」という問いと、「私たちは動物へと自らを移し置くことが可能か」という問いにおいて問われている事柄は、根本的に異なっている。動物の場合に問題になっているのは、動物が何かを見る、聴く、さわる、獲物を襲う、敵から逃げる、巣を作るという場合に、そのうちへと自らを適切に移し置くことが可能か否かということである。だがその際に、動物の自らの世界に対する関わりの中に、私たちが自らを置き入れる可能性は疑われていない。動物は私たちにとって、自己を移し置くことによつて理解することが可能なものであることは前提されている。先に述べたように、私たちは、動物の振る舞いを、「何かを見つめている」、「獲物を狙っている」、「人間から逃げている」といった仕方、人間の行動と類比的な仕方で把握する。もつとも、動物が私たちの生活形態からかけ離れた振る舞いを見せる際には、動物が何をしているのかをその振る舞いのうちに見て取ることが困難となる。したがって、動物の場合には、実際に私たちが動物の生の状態で同行しようとする際に、どこまでそうしたことが可能なのか、その範囲が問題になるのである。それに対して、石の場合には、石の中に私たちが自らを移し置く可能性それ自体が疑問視され、「石への同行」などということが意味を持ちうるかが問題とされている。私たちにとつて、石に自らを移し置くことは、動物の場合と同じ意味で困難なのではない。そもそも石は、日常における多くの場面において——例えば神話や芸術において物体や技術の産物が生きたものとして扱われる場合を除けば——、こうした移し置きの可能性を拒否する。

それに対して、人間に関しては、「私たちは他の人間へと自分を移し置くことができるか」という問いを發することは不可能である。それは、石の場合のように対象がこうした移し置きの可能性を拒否しているからで

はなく、むしろ問うまでもない事柄だからであるとハイデガーは述べる [cf. 30]。ハイデガーによれば、私たちが他者に接する際に、その行動のうちに自己を移し置くことができることは前提されている。この主張の内実とはどのようなものなのか。ハイデガーは次のように述べる。

一人の人間が実存するかぎり、たとえ事実として近くに一人の人間も居なかったとしても、その人間は実存する者としてすでに他の人間たちの中へと移し置かれているのである。[30]

ここでは、『存在と時間』で呈示された現存在のあり方としての「共同存在 (das Mitsein)」に関する見解と同様のことが主張されている。⁶ 私たちが他者を主題的に把握する場合に、他者はまずは「人間的な事物」として把握され、その物体的運動のうちに人間の行動が見て取られるわけではない。私たちは、そもそも他者が、「あたりにぶらぶらしている」、「見つめている」、「聴いている」、「笑っている」、「怒っている」等の様態においてそこにいることを直接的に見て取る。この移し置きを、所謂「感情移入」と同一視することはできない。他者の把握の際には、まず物体の何らかの振る舞いを知覚し、そこに自己の振る舞いとの類似性を見出し、その振る舞いに対応する自己の体験をその物体へと移入するという手続きがとられるわけではない。こうした見方は、まず直接的に知覚されるのは他者の物体的側面であり、その段階では他者の内面について私たちは何も知りえないという前提に立つことによつて生じてくる。その場合、物体的側面から他者の内面を間接的に把握するための方法が求められることになる。しかし、私たちは、他者の体験を間接的な把握によつてのみ接近しうるものと見なしてはいない。私たちにとつて、他者は常にすでに自己が移し置かれた相手として登場する。他者はまず物的振る舞いとして立ち現れた後にその内面を示すのではなく、そもそも「見つめている」、「聴

いている」、「笑っている」、「怒っている」といった様態において登場するのである。

こうしたハイデガーの見解は、フッサールの他者論に対する根本的な批判を含むものであるかのように見える。しかし、他者の把握の様式に関する限り、両者の見解はその外見ほど隔たっているわけではない。ハイデガーは、現存在がそもそも他者へと移し置かれているというあり方をしていることを強調する。それに対してフッサールは、「対化」の受動性を強調し、私たちが或る種の振る舞いを示す対象を他者として把握するという把握様式を予め携えてしまっているということを認める。この点に注目すると、フッサールの見解はハイデガーが所謂「感情移入」論として批判している類の議論とは異なり、他者の主題的な把握に先立って、他者を他者として認める可能性が開かれているという事態を重視していることが分かる。この点では両者は一致している。問題は、この見方が動物の把握様式にもそのまま当てはまるかということである。この問題についてハイデガーはフッサールとは異なった見解を示すことになる。それでは、そのハイデガーの議論とはいかなるものなのか。

五 動物の生の本質——ハイデガーによる解釈の検討

この「移し置き」の可能性の相違をめぐる議論でまず浮上してくるのは、前述のように人間と動物の共通性である。ハイデガーの考察によれば、人間と動物のあり方は、例えば石のような物体と比較すれば直ちに明らかになるように、共通性を持っている。それは、両者が「……へと関連させられていること（*ein Bezogensein*）」[36]というあり方をしている点にある。少なくとも日常的には、石のような物体は、人間や動物と同様の意味で何かへと関連させられたものとは見なされえない。それに対して、人間や動物が「見る」、「聴

く」ということは、何かを「見る」、「聴く」ことであり、また「逃げる」ということは、何かから「逃げる」ということに他ならない。

だが、目下のところ問題となつてゐるのは、この〈他のもの〉への関連の様式である。人間と動物の「……へと関連させられてゐること」に相違があるとすれば、それは何か。ハイデガーは、それを「とらわれ (Benommenheit)」[348]として特徴づける。この「とらわれ」とは、動物の一時的な状態、あるいは持続的な状態ではない。それは、動物の動物性を成立させる本質的な契機であり、動物は捉われていることにおいて、動物的に振る舞うことが可能になるとハイデガーは主張するのである。ハイデガーは次のような事態を取り上げて、動物の振る舞いの独自性を浮き彫りにする。

蜜蜂は、例えば、クローバの花の中にいくらかの蜜を見つける。蜜蜂はそれを吸い、吸うのをやめ、そこから飛び去る。[351]

この蜜蜂の一連の振る舞いは、どのように解釈されるべきなのか。私たちはまず、この蜜蜂の振る舞いを、「蜜蜂は蜜を発見し、それに接近して吸い上げ、やがてそれが無くなったのを確認して飛び去つていく」といった仕方で解釈するであろう。私たちは、ひとまずはこの蜜蜂の振る舞いを人間の行為と類似した形式を持つものとして捉える。しかし、ハイデガーの考察によれば、蜜蜂の振る舞いと人間の行為に関する私たちの理解には、本質的な差異が隠されている。ハイデガーはこのことを明確にするために、さらに他の実験を取り上げる。今度は蜜蜂を多量の蜜で満たされた皿の前に連れていくと、蜜蜂は蜜を吸うのを中止して飛び去っていく。こうした場合でも、なお私たちはこの振る舞いを、人間の場合と類比的に、蜜蜂は蜜が多すぎて全て吸う

ことができないと判断したのだと解釈する余地が残されている。だがこの実験で、蜜蜂が蜜を吸っている最中にその腹部を切断すると、蜜蜂は切断された腹部から蜜が流れ出しているにもかかわらず、その腹部を確認してみることがせずに、蜜を吸い続ける。ハイドガーによれば、こうした事態は次のことを示している。蜜蜂は蜜を対象として捉え、その有無や量を確認して蜜を吸ったり、そこから離れたりにしているのではない。腹部を切断するといつまでも蜜を吸い続けていることから明らかなように、蜜蜂は満腹になるまでは蜜を求め続け、そして満腹になると巣へと飛び去っていく。

ここに見出されるのは、動物の振る舞いを引き起こす衝動の切り替わりである。蜜蜂は、まずは蜜へと衝き動かされている。そして、満腹によつて蜜への衝動が抑止され、その代わりに帰巣へと衝動が切り替えられる。蜜蜂は、人間のように花を知覚した上で態度をとることはできない。むしろ、蜜蜂は蜜によつてとらわれている。そして、蜜を吸い、満腹になると、今度は巣によつてとらわれている状態に切り替わり、飛び去っていく。

この腹の切断の実験に関するハイドガーの解釈はどのような意味を持っているのか。それは動物の内部でどのような衝動が生じているという事実を語ろうとしているのであろうか。だが、そうであるならばその事実は何のようにして証明されるのであろうか。こうした疑問が生じるが、ハイドガーの解釈はそうした事実について語ろうとするものではないと考えられる。もちろんこの実験は、事実としての動物の振る舞い方に関する知識を提供するものである。だがそれ以上に重要なのは、この実験によつて、動物の生が持つ意味の一端が明らかになるという点である。ここでは、蜜蜂が、他のものには目もくれず、ただ蜜だけを眼中に入れているという単なる事実が明らかになっているのではない。むしろ、この実験の解釈は、私たちにとつて蜜蜂がそもそも暗黙のうちにどのような存在様式を持つものとして了解されているのかを開示するのである。私たちは、このような実験を伝え聞くとときに、驚きや奇妙な思いを抱きながらも、それを受け入れることができる。ここで、

私たちがこうした実験について伝え聞く以前からそもそも持っていた人間と動物との区別が際立ってくる。この実験結果を知ることによって、初めて人間と動物が持つ意味の本質的な相違が私たちのうちに形成されるわけではない。私たちは、もし人間がこの蜜蜂のような振る舞いをしたと伝え聞いたならば、まずその情報を疑うであろう。だが、それが蜜蜂の振る舞いである場合には、事情は異なっている。私たちは驚異の念を持ちながらも、その事実を受け入れ、蜜蜂が周囲の環境と身体的な状況について持つ認知の機構が人間の場合と大きく異なっていることを知り、それについて考察しようとする。このことは、そもそも私たちが蜜蜂に関して持っていた了解が、人間の場合とは異なり、本質的に「とらわれたもの」であるという規定を許容するものであったということを示しているのである。

それでは、この「とらわれている」というあり方が意味するのはどのような事柄なのか。一見すると、「とらわれている」とは何か或るものによつてとらわれているということの意味しているかのようである。しかし、その「或るもの」の内実が重要である。動物がそれによつて「とらわれている」ものとは、人間がそれへと関わる「或るもの」ではない。むしろ、動物の「とらわれ」は、「或るものとしての或るもの」のあらゆる覚知が本質的に奪い去られていること」[360]を意味する。このことは、人間には「花の蜜」や「蜜蜂の巣」として把握されるものを、動物は質的に全く異なるものとして把握しているということの意味しているのではない。そもそも、動物はそれらを「或るもの」として受け取り、それらへと態度をとる可能性を持たないのである。ハイデガーは次のように述べる。

動物は、……衝動の多様性のうちで衝き動かされているので、原則的に、それ自身ではない存在者へも、それ自身がそれである存在者へも、関わる可能性を持たない。この衝き動かされることに基づいて、動物

はいわばそれ自身と環境との間にぶら下がっているものであって、それ自身と環境とを存在者として経験するということはない。[361]

この洞察に基づいて、動物は独自の世界を持ち、それに対して関わっているという見方が否定される。それに加えて、動物は人間と同様の意味では自己性をも持っていないことになる。このことは、引用文中の「動物はいわばそれ自身と環境との間にぶら下がっている」という表現の含意を探ることによって明らかになる。それはいかなることを意味しているのであろうか。

動物が関わるもの、動物にとつて開けているものとは、人間にとつての存在者ではない。また、動物は自己自身を存在者として把握しているわけでもない。この衝動を順次発動させていくものをハイデガーは「抑止解除の輪 (Entemungungsring)」[370f.]と呼ぶ⁷。そしてハイデガーは、動物の生を「それ自身を囲む輪 (Umring) との格闘 (Ringen)」[374.]として規定するのである。この「抑止解除の輪」は、人間が持つ世界とは根本的に相違している。その相違は、例えばユクスキュルが際立たせた動物の「環境世界 (Umwelt)」と「環境 (Umgabung)」との相違とも異なっている。ユクスキュルの規定では、「環境」とは、私たちが動物の周囲に開けていると考えているものであり、それは人間の「環境世界」に他ならない。ユクスキュルによれば、動物の環境世界は、環境から取り出された諸々の「徴表 (Merkmale)」から成り、この「徴表」がいかなるものであるのかを探求することが動物の「環境世界」研究の主要な課題である。ユクスキュルが「徴表」と呼ぶものは、ハイデガーのいう「抑止解除の輪」に対応していると考えられるが、問題なのはこの「徴表」により構成された「環境世界」を「世界」の一種と見なすことが妥当か否かである。ハイデガーはユクスキュルの企図を高く評価しながらも、この点ではユクスキュルを批判する [cf. 383.]。

この問題に関して、先の蜜蜂の場合を例にして次のように述べることができる。蜜蜂はまず花の蜜によって抑止解除され、蜜を求め続ける。その衝動は、満腹によって抑止され、代わって今度は巣による抑止解除が生じ、蜜蜂は帰巢へと衝き動かされる。こうした事態が生じる際に、蜜や巣は蜜蜂の眼前に留まり続けるものではなく、蜜蜂を衝き動かした後には退いていくという仕方では登場と退場を繰り返すものである。したがってそれらは「持続的なもの」[372]ではなく、それゆえ「可能的な対象として対立しているもの」[372]ではない。ハイデガーが『カントと形而上学の問題』で論じたように、或るものが持続的に自己に対して対立する対象として成立するためには、その或るものの任意の再認可能性が開かれているのでなければならぬ[cf. GA3, 186; GA25, 361, 364]。だが、「抑止解除の輪」はそもそもこの再認可能性のもとで開かれるものではなく、「動物にとつての世界」として私たちが表象するものではない。

この人間と動物の差異の根源を、ハイデガーは「として」構造 (Als-Struktur) の有無に求める。この「として」構造」は、『存在と時間』で了解と解釈に備わる構造として呈示されたものである。このことは、世界の内部で出会うものはまず客体的な存在者として把握され、その後それが「ドア」、「家」、「車」などとして受け取られるといったことを意味しているのではない。むしろ、私たちが日常的に端的に或るもの——例えば道具——を見るときの場合であっても、その或るものは「適所全体性 (Bewandnisganzheit)」に基づいて捉えられるのであり、それを見て取ることは、常にこの「として」構造」のうちでなされるのである。

ここでのハイデガーは、この「として」構造」を人間と動物を隔てる契機と見なす。人間は、「或るものとしての或るもの」へと関わり、それに対して態度をとることができるが、動物はそのような可能性を持たない。この「として」構造」の欠如こそが動物のあり方を特徴づけている [cf. 397, 416]。このことはまた、動物が自己性を持たないということを含意している。自己性は、一般に他のものが「或るもの」として対立してくる可

能性が開かれることによつてはじめて成立する。だが、動物が、そもそもそれによつて振る舞いへと駆り立てられるところの「抑止解除の輪」を持ちうるのみであり、自らに持続的に対立するものを持ちえないとするならば、そもそも自らに対立するものを持つ自己であることもできず、自己自身を反省的に把握することも起こりえないことになる。このことが、ハイデガーの「動物はいわばそれ自身と環境との間にぶら下がっている」という言明の内実であると考えられる。

動物を、とらわれ、衝き動かされているものとして把握する限りでは、確かに動物に「として」構造」を前提とする世界の所持と自己性を認めることはできない。だが、ここで忘れられてはならないのは、私たちは日常的には常にこの世界の所持と自己性を手掛かりとして動物を把握するという事情である。このことは動物の把握が孕む二重性あるいは流動性に関連している。最後に、この動物の把握の構造について考察する。

結論——動物把握の二重性と人間の自己性

ハイデガーによる人間と動物の差異に関する考察は、最終的に「として」構造」の有無と、それに関連した世界および自己性の有無に帰着する。その議論の過程は、様々な不明確さを含んでいる。だが私たちは、このハイデガーの議論を次のようなものとして解釈することによつて、それを積極的なものとして理解することができる。すなわち、それは私たちが動物を人間から区別されたものとして把握する際の様式についての議論であり、私たちが動物の本質をいかなるものとして捉えているかということに関わっている。したがって、何らかの実験や観察によつて判明する事実によつて、あらゆる動物が実際に何かにとらわれていることが示されるか否かということはここでは問題とはならない。むしろ、私たちが動物を人間や物体とは区別されたものとし

て、動物の動物性においてそれを捉える際に、動物の本質として捉えられている事柄とはどのようなものなのかが問題とされているのである。

これまでの考察を手掛かりとして、私たちは動物の把握様式の特質のうちに、或る二重性を見出すことができる。私たちは、日常的には動物の振る舞いを人間の行動と類比的に把握する。例えば、私たちは「犬が飼い主の帰宅を見て喜んでいる」、「猫がこちらを見つめている」、「蜜蜂が花の蜜を探している」などという仕方では動物の振る舞いを捉える。もちろん、当該の動物が人間にはない身体的な機能や人間とはかけ離れた生活形式を持つており、それが発揮されている場合には、こうした把握がなされない場合もある。だが、そうした場合には、そもそも動物の振る舞いの意味を理解することが困難となる。それに対して、前述のように動物の振る舞いを人間と類比的に把握する際には、私たちは、動物が独自の世界と自己性を持つことを暗黙のうちに認めていると言わざるをえない。蜜蜂の実験を解釈する場合など、動物と人間との差異が際立つてくる場面に遭遇しない限りは、私たちの動物把握はこの世界と自己性の読み込みを通して行われている。このことを認めるならば、フッサールの見解は動物の標準的な把握様式の分析としては有効であり、まさに私たちは動物を人間の変様として把握しているということができる。もつとも、動物の衝動性が際立つてくる際には、動物が世界と自己性を持たないということが見て取られるが、そうした見方は決して動物の把握において支配的になるわけではなく、日常的には陰に潜んでいる。

こうしたことを考慮に入れるならば、私たちの動物の把握は次のような特性を持つていうことになる。動物は、標準的な場合には世界と自己性を持つものとして把握される。だが、動物はそれと同時に、他のものにとらわれて衝き動かされているという動物に特有の振る舞いのあり方が際立つてくる場合には、世界と自己性を持たないものとして——代わりに「抑止解除の輪」として解されうるものを持つものとして——把握され

る可能性を許容する。人間と類比的に捉えられながら、同時にこの可能性を許容するということが、動物の本質に属している。したがって、私たちの動物の了解は、固定されたものではなく、流動性を持つている。この流動性が、人間とも物体とも区別されるべき動物の把握の特性なのである。

だが、この動物に特有のあり方を理解することのうちには、或る困難が見出される。この困難は、動物が関連させられている他のものを存在者として把握してしまうという私たちの傾向のうちにある。この点に関して、ハイデガー自身が次のように表明している。

動物の側から語れば、私たちは決してこの他のものを或る存在者として把握してはならない。だが私たちは、これを常にただ言葉による名づけという方法によつて理解することができのみである。しかし、この言葉による名づけのうちには、……あらゆる言語においてそうであるように、常にすでに存在者についての了解が含まれているのである。[376]

動物が持つ他のものへの関わりを、言語を介して理解しようとするとき、私たちはその動物が関わる《他のもの》を存在者の一種と見なししてしまう。このことは私たちの動物の理解においてはどのように作用するのであろうか。すでに述べたように、ハイデガーは「とらわれ」という状態で動物と人間の本質的な区別を見出し、それを動物が世界と自己性を持たないという主張の根拠としている。動物の「とらわれ」は、人間のそれに類似した状態との類比で理解されてはならない。人間にも何かに「とらわれている」状態は生じうる。私たちは自らが何かに夢中になり、それ以外のものは目に入らなくなるといふ状態を十分に理解することができる。また、誰かがそのような状態であることを見て取ることもできる。だが、それは人間の持つ世界を前提とした

「とらわれ」であり、人間の捉える「或るものとしての或るもの」に一時的に夢中になっている状態にすぎない。それに対してハイデガーが際立たせる動物の「とらわれ」とは、人間の「とらわれ」のように一時的な状態などではなく、そもそも動物がそれ以外のあり方ではありえない本質的な様態として理解されねばならない。だが、この動物の本質的な「とらわれ」という様態を、人間の世界と自己性を前提とした「とらわれ」を参照せずに理解することはできない。私たちが動物の「とらわれ」を理解する際には、そこに常に人間の「とらわれ」の理解が混入してくる。私たちは常に、人間の「とらわれ」を永続的な状態に変形したものを動物の「とらわれ」として理解する方向へと導かれる。そしてそのような理解に際して、私たちは動物のうちに世界と自己性を読み込んでしまうのである。

ここで際立つてくるのが、日常的な動物の把握における「移し置き」の根源性である。私たちは、動物をそれに特有のあり方において捉えようとする際にできえ、この「移し置き」から完全に身を引き離すことができない。だが、それにもかかわらず、私たちはこの人間の「状態としての「とらわれ」ではなく、本質的な「とらわれ」が動物の振る舞いを成立させていると考えることができる。すなわち、私たちは、人間と類比的な仕方で「とらわれ」を或るものとしての或るものへの「とらわれ」として表象してしまうが、ハイデガーが述べるように「動物の側から語れば」それは適切ではないと考えることができる。このことは、人間の自己性が、自己が持つ世界と自己性とを考察の主題へと引き出し、動物のあり方と対比する可能性を持つということを暗示している。「動物の側から語れば」という視点の転換においては、受動的な「移し置き」の場合とは異なり、人間の持つ世界のあり方、そこに備わっている「として」構造、そして自己性という人間に固有の契機が、たとえ完全に明確な仕方ではないとしても主題化されている。こうした自己主題化が可能であることのうちに、人間の自己性の特徴が見出されるのであり、またこの特徴が動物に特有の「とらわれ」というあり方に関する

思考を成立させるのである。

本稿では、フッサールとハイデガーの議論の検討を通じて、動物の把握の流動性と、日常的な「移し置き」の根源性を際立たせてきた。そして最終的には、人間の自己性を、この「移し置き」の根源性を超えて動物の特有のあり方としての「とらわれ」を垣間見させる条件として見定めるに至った。もちろん、ここで獲得された諸見解は暫定的なものにすぎない。ここではハイデガーの『形而上学の根本諸概念』第二部を中心的に扱ったが、その第一部をも含めた全体の詳細な検討を行うことによって、さらに自己性の様態を説明していくことが可能であろう。また、世界および自己性の存立と深く関わる「として」構造」の内実を、ハイデガーが展開する言明構造の分析を検討することによって探究していくことも重要である。さらに、こうした作業を『存在と時間』で示された諸見解を参照しつつ進めることで、世界と自己性の構造を明確化するという方途が考えられる。これらの作業を今後の課題として呈示したところで、本稿を閉じることにした。

■註

- ・ Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Vittorio Klostermann, 1983. (川原・ミユラー訳『形而上学の根本諸概念 世界―有限性―孤独』創文社、一九九八年) からの引用箇所については、括弧内に頁数のみを示した。それ以外のハイデガー全集版からの引用は、略号Gの後に巻数と頁数を表示した。

- 1 Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorlesungen*, Husserliana Bd. I, 1963, p.142.
- 2 Ibid., p.139.

- 3 Ibid., p.101.
- 4 Ibid., p.154.
- 5 フッサールは「人間と動物の把握様式の同型性を基本的には認め、それを様々な箇所で前提している。Cf. Husserl, E., *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, p.168; Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Husserliana Bd. IV, 1952, p.32, 162, 341. さらにフッサールは「動物もまた普遍的な観点から考察するならば諸主観の共同性を構成する主体と見なされうるとする見解を示している。Cf. Husserl, E., *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*, p.158.
- 6 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, p.118.
- 7 ハイデガーは「この「抑止解除の輪」への関連こそが、動物が持つ「刺激を受ける可能性」そのものの可能性の条件であるとする(373c)。或る刺激が私たちの観点から見とれどほど大きいとしても、それが当該の動物の「抑止解除の輪」に含まれていない限り、動物に刺激を与えることはできない。したがって、刺激は一方的に刺激されるものへと作用するものではなく、刺激されるものが可能的な刺激に対して予め関連させられていることよって生じるのである。」
- 8 ユクスキュルの挙げる例によれば、レーズンはダニを全く動かさないが、酪酸はダニにとって重要である。それに対して、美食家にとっては酪酸よりもレーズンの方がはるかに重要である。このように、「徴表」とそれから成る「環境世界」がいかなるものであるかは主体によって全く異なっている。Cf. Uexküll, J.; Kriszat, G., *Sinnesorgane durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten. Bedeutungslehre*, S. Fischer Verlag, 1970, p.15. だが、ここで問題なのは、以上のように語る際に、「美食家とダニの「環境世界」が同格の「世界」と見なされうるか否かということである。ユクスキュルは、一方では動物の「環境世界」を人間のそれから取り出されたものであるとしながらも、他方ではそれぞれの「環境世界」をその主体にとっての「主観的な現実」として認めている。ここからユクスキュルは諸々の「環境世界」の同格性を認めていると考えられる。Cf. Ibid., p.93.
- 9 なおアガンベンは、ハイデガーは一九二九年に講義を行った際には、ユクスキュルの一九三四年に出版された著書

に見られる「ダニの世界」の記述を参照することができなかったことを指摘し、もしこの記述を参照できたならばハイデガーが動物の存在様式についてさらに考察を進めることを必要としたはずであると主張する。Cf. Agamben, G., *L'aperto: L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002, p.73f. (岡田・多賀訳『開かれ——人間と動物』、平凡社、二〇〇四年、一〇九頁) ユクスキュルが取り上げるのは、ロストックの研究所で一八年もの間絶食して生き延びたダニの事例である。アガンベンはこの事例に、「生きているだけ」という様態の謎が見出されると指摘する。だが、おそらくハイデガーの観点からは、むしろこの期間の長さによって、ダニが血液にとらわれているという様態がより明確になると考えられるのではないだろうか。Cf. Uekill, J., op. cit., p.13f.

■付記

本稿は科学研究費補助金（課題番号：20820012）の助成を受けたものである。

（よしだ・あきら 東京大学大学院人文社会系研究科助教）

An Inquiry into the Life of the Human and of the Animal from the Viewpoint of Phenomenology

Akira Yoshida

What life is seems to be obvious. We can state that we live, of course, when we act or recognize something. In the case of animals, we can also state that they live when we observe certain behaviors in them. However, what *living* itself means is obscure. In this paper I would like to clarify the meaning of *living* itself by considering the way in which we comprehend living beings. It is not my purpose in this paper to find what kinds of biological features living beings generally have. When we consider such a problem, we already presuppose what *living* is. Rather, I hope to make clear how we understand *living* itself.

For this purpose it is instructive to refer to the phenomenological analysis of Husserl and Heidegger. I examine their arguments about the way we comprehend living beings. In particular, I examine Husserl's view on comprehending the animal in *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* and Heidegger's argument in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. According to Husserl, we comprehend the animal as "an anomalous modification" of the human. In his view, the way we comprehend animals is analogous to the way we comprehend humans. However, we can also find an essential difference between the meaning of *animal* and the meaning of *human* if we distinguish them. Unlike Husserl, Heidegger draws attention to this difference. We grasp *human* and *animal* as that which is clearly distinguished from mere inanimate things like stones.

Human and *animal* have this in common. However, Heidegger claims that animals are always carried away by something, and that they cannot grasp a thing *as* a thing. He emphasizes that the circumstances that surround the animal are not the same as the *world* that surrounds the human. According to this argument, animals do not have the world and the selfness that we have. This is what Heidegger finds to be the essential difference between the animal and the human.

Based on comparing Husserl's and Heidegger's arguments, we can understand the following. On the one hand, *animal* is comprehended as a modification of *human*, which seems to have a world and selfness. On the other hand, *animal* is comprehended as that which does not have a world and selfness. I disclose this double characteristic of our way of comprehending the animal, and clarify the characteristic of selfness that the human has. Through the above arguments, I try to clarify our way of comprehending the life of the human and of the animal.