

シュタウディグルの「暴力現象学」における 「原創設」の意義

関口, 貴太

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

大学院紀要 = Bulletin of graduate studies

(巻 / Volume)

83

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

8

(発行年 / Year)

2019-10-31

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00022420>

シュタウディグルの「暴力現象学」における「原創設」の意義

人文科学研究科 哲学専攻

博士後期課程 3年 関口 貴太

はじめに

本稿の目的は、以下の二点である。第一に、筆者は今日の「間主観性 (Intersubjektivität) の現象学」や「間文化性 (Interkulturalität) の現象学¹⁾」には「暴力」の不在という限界が存在していることを明らかにする。第二に、筆者は暴力の不在という限界を克服するために、E・フッサールの「原創設(Urstiftung)」に着目し、この概念の再解釈を行う。筆者によれば、フッサールの「原創設」という概念装置が、暴力現象を含む諸現象を分析可能とするのである。

以上の目的を達成するために、筆者はM・シュタウディグルが近年提唱した「暴力現象学 (Phänomenologie der Gewalt)²⁾」を手掛かりに、今日の「間文化性の現象学」を批判的に考察する。その場合、第一に筆者は、間文化性の現象学が有している「あいだ (das Zwischen)」概念を批判的に検討する。この「あいだ」概念が前提にしているのは、異なる文化同士が統一的に交雑可能であるという楽観的な「調和 (Harmonie)」である。しかし、現代を取り巻く状況は、異なる存在との楽観的な調和ではなく、異なる存在を排除する「暴力」が問題となっている。筆者は、こうした文化間や人間間に内在する「暴力」現象を分析の対象とする「暴力現象学」の立場から、「あいだ」概念の再考を試みるのである。また第二に、筆者は、シュタウディグルによる「暴力現象」という新たな現象学的な問題意識を引き受けながら、その中におけるフッサール現象学の意義を提示する。その際筆者は、シュタウディグルが現象学の方法として採用した「意味創設 (Sinnstiftung)」が、後期フッサールが提唱した「原創設」を再解釈したものである点に注目し、今日の「暴力現象」を含めた現象学的分析におけるフッサールの意義を解明する。

そこで筆者は以下の四つの課題を果たす。第一に、筆者は、フッサール現象学とそれを継承したB・ヴァルデンフェルスの思想を考察する。その場合、彼らの現象学に内在する「相互内在 (Ineinander)」構造の内に楽観的で調和的な「あいだ」概念が存在していることを明らかにする (第一節)。第二に、シュタウディグルによる「暴力現象学」の立場から、間文化性の現象学における調和的な「あいだ」概念を批判的に検討し、シュタウディグルによる「あいだ」概念の拡張と彼の提唱する「暴力現象学」を詳述する (第二節)。第三に、シュタウディグルの暴力現象学とフッサール現象学を比較検討し、フッサールの目的論の制限を明らかにする (第三節)。第四にその検討を踏まえながらも、シュタウディグルの「意味創設」という方法が、フッサールの「原創設」の再解釈であることに注目し、間文化性の現象学におけるフッサール現象学の方法の今日的意義を提示する (第四節)。

結論を先取りすれば、筆者はフッサールの「原創設」が、「暴力現象」の分析を可能にすることを解明する。同時にこの解明を通じて後期フッサールにおける「原創設」の新しい可能性も明らかになるだろう。

1 「あいだ」における文化の調和——間文化性の現象学を手掛かりに

以下で筆者は、第一に間主観性 (Intersubjektivität) の現象学や間文化性 (Interkulturalität) の現象学に内在する *inter* という「あいだ」の概念に注目する。というのも、現象学が他者や他の文化との関係性を扱う際、「あいだ」の概念が現象学に内在しているのに加えて、後述する「暴力現象学」にもこうした「あいだ」の概念が批判的に継承されているからである。第二に筆者は、フッサールや彼を継承したヴァルデンフェルスによる間文化性の現象学を手掛かりに、「あいだ」概念に内在する調和について検討する。

まず間文化性の現象学の主題は、単なる文化間の比較研究ではない。その扱う領域は、自文化と異文化との「あいだ」から生じる現われである。自文化は、異文化に対し「親しい (vertraut)」ものとして現れるため、自文化の現われは、異他的な文化なしでは現象しない。また異文化は、あくまで自文化からのパースペクティブにより経験される。それゆえ、間文化性の現象学における「あいだ」は、こうした自文化を中心としたパースペクティブ的な地平である³。筆者によればフッサールの間主観性の現象学の内に、こうした自文化を中心として拡大し、異文化を理解する思想の萌芽が存在していたのである。

フッサールは、間主観性による自己移入 (Einfühlung) の類比的な他者認識の場合と同様に、異郷世界の経験を故郷世界との類比から導出する。彼は『デカルト的省察』(以下『省察』)で、異郷世界は主観の故郷世界の同郷人たちにとって「一種の他者経験 (Fremderfahrung)」や「一種の自己移入」(Hua I 162⁴)によって近づくことができると主張する。この場合、異郷世界は、故郷世界の類型 (Typus) から類比的に統握されるのである。このような類比構造の根拠には、身体の機能が関わっている。周知のとおり、フッサールは、「私はできる (Ich kann)」により、「ここ」と「そこ」の身体的な移動可能性を論じる。この身体の移動可能性によって、「ここ」から「そこ」へと場所を自由に変更することができる (Ibid. 146)。すなわちこの自由変更は、「絶対的なここ」に位置する「私」が、身体のキネステーゼ⁵に基づいて、「あたかもそこにいるかのように」他者の位置を経験できるようにする。それゆえ、身体のキネステーゼは、未規定的な「そこ」の可能性を含んでいる。換言すれば、「そこ」は「開かれた地平 (offener Horizont)」として身体のキネステーゼに含まれているのである。

フッサールによる「ここ」と「そこ」の関係は、筆者によれば「相互内在」という術語に集約される。フッサールは、『危機』の中で、この「相互内在」について、判断停止以前の自然的一世界内部的な態度では、相互外在 (Außereinander) であった存在も「判断停止によって純粹に志向的な相互内在に転ずる」(HuaVI 359)と述べる。判断停止によって、他者や異郷は、すべて超越論的自我における志向性のうちに内在することになる。しかし、このことは、世界には私の「超越論的自我」のみが存在するという独我論を意味しているわけではない。この他者の志向的な内在は、『危機』に先立つ31年草稿の内で、「自我」と「非一我 (Nicht-Ich)」との「相互内在」の関係として論じられる。フッサールによれば、「私」の超越論的自我は他の超越論的自我を「非一我」として志向的に有しているのと同時に、別の超越論的自我も「私」の超越論的自我を「非一我」として志向的に有しているのである (HuaXV 366)。たしかに自我は他者の固有な体験を実質的には共有することはできない。しかし、上述のように、他者の体験は自我の身体のキネステーゼに基づく類比によって、志向的に体験することができるのである。フッサールによれば、それぞれの自我は「みずからの志向性と能力の内に、みずからの世界現象を通して、別のすべての自我とその世界現象を『包括している (umspannen)』」(Ibid.)。それぞれの超越論的自我は、志向性と「私はできる」という能力を根拠に、他の自我と相互に内在し合っているのである。こうした「相互内在」の内で、他者は自我とは異なる他我として、自我のうちに志向的に把握される。そして、自我と他者は、それぞれ世界をパースペクティブ的に構成してはいるが、しかしこの世界は志向的には同一の客観的な世界⁶を指しているのである。

フッサールによる超越論的自我たちの「あいだ」の相互内在的關係は、ヴァルデンフェルスによって、「文化的交雑 (kulturelle Hybride)」の現象学的な考察の内に受け継がれる。しかし注意すべき点は、ヴァルデンフェルスが、M・メルロ＝ポンティの身体論に基づき、「ここ」と「そこ」の連関を引き継いでいる点である⁷。それゆえに、ヴァルデンフェルスは、フッサールによる超越論的自我による構成を斥け、場所としての「ここ」における「そこ」との相互内在を論じる。彼によれば、「ここ」は「どこか (Irgendwo)」へ霧散せず、同時に閉じられた文化に縛られないような「場所 (Ort)」である。「ここ」とは、「われわれの祖先が由来する場所であり、そこで人が身体をもって (leibhaftig) 生き、そこで生まれ、そこに住み (あるいは避難所を探し)、そこで働き (あるいは地域全体が荒廃しているために、もはや仕事をみつけれず)、そこで老いて死に、そこでわれわれの子孫がさらに生きていく場所である⁸)」。ヴァルデンフェルスによる「ここ」は、「そこ」や「どこか」へと交換されない固有性を保持した場所となる。

しかし、こうした「ここ」は、単に自文化へと閉じこもることを意味しない。むしろヴァルデンフェルスは、

自文化のうちにも異文化が絡み合う事態を考察する。彼は、「ここ」における異他的なものとの絡み合いをフッサールに倣って「相互内在⁹⁾」と表現する。「相互内在」によって、間文化的な「あいだ」概念をもつ現象学の領域は、単に外在的な異なる文化間ばかりではなく、文化に内在する異文化との関係性へと展開する。ヴァルデンフェルスは、こうした文化間の相互内在的關係を「文化的交雑」と呼ぶ。彼はこの文化的交雑の現われとして「西洋の道具がアフリカの住居の壁に現われる場合」¹⁰⁾などの異なる文化との相互内在の実例を挙げている。

筆者によれば、こうした文化的交雑は、他の文化との差異性ととも、文化間の調和的な交わりの現れを表現している。すなわちフッサールをはじめとした「あいだ」における「相互内在」という構造は、異なる文化同士が調和的に交わりうるという楽観的な「あいだ」概念を前提としている。というのも、たしかにフッサールやヴァルデンフェルスらは「ここ」における文化の差異性を踏まえてはいるが、異文化との対立や暴力構図を主題としているわけではなく、あくまでも異なる文化との交わりを主題としているためである。

シュタウディグルは、以上のような文化の調和的な「あいだ」を前提とする現象学に対し、「暴力現象学」を提唱し、現象学における楽観的な「あいだ」概念を批判的に考察する。換言すれば、彼は、「あいだ」の概念を「暴力現象学」という方法のもとで再解釈を試みている。そこで筆者は、次節ではその議論を扱う。

2 「あいだ」における暴力現象——シュタウディグルによる批判を手掛かりに

本節では、まず前節までの楽観的で調和的な「あいだ」概念に対するシュタウディグルによる批判を分析し、次に、シュタウディグル独自の「暴力現象学」を論じる。

シュタウディグルによる調和的な「あいだ」概念に対する批判の主要論点は、以下の二点に大別できる。

第一の批判は、暴力や抗争が、主観の超越論的自己解明のために、「内部抗争」へと還元されてしまうという批判である。「異他的なもの (das Fremde)」の経験は、自己の固有な領域への回帰のための否定的な契機へと還元されてしまう¹¹⁾。前節の議論では、「そこ」という「異他性」は、「相互内在」するものとしての「ここ」における世界内部の抗争として捉えられてしまう。その結果、議論の対象はもっぱら、「ここ」における統一性に方向づけられていた。この点にシュタウディグルは、間文化性の現象学に潜む「あいだ」概念の根本的な問題を指摘している。

調和的な「あいだ」概念の根本的な問題とは、暴力現象が解消されてしまうことである。暴力は、自我への回帰、ないし故郷世界から客観的な同一の世界の認識へと向かう目的論によって解消される。シュタウディグルによれば、「あいだ」の領域は単に一つの「意味」へと還元されてしまう場ではない。換言すれば、「あいだ」の領域は、固有なものと異なるものとの対立や暴力によって生じる領域である¹²⁾。こうした領域において、他の文化との「遭遇 (Begegnung)」が可能となるのである。

第二の批判は、間文化性が、間主観性と同様に組織されているという前提への批判である。この批判は先所与的に前提とされた共同的な「あいだ」に対する批判である。シュタウディグルの狙いは、〈同〉と〈他〉の根拠を先所与的な共同性に求めるのではなく、分離という地平で思考することである。というのは、間文化性が、間主観性の場合と同様に、「意味付与 (Sinngebung)」する主観によって構成されるのであれば、異他性は主観的なものに対する客観として固定されてしまい、その固有性が破棄されてしまうからである¹³⁾。

筆者によれば、「あいだ」の現象を考えるのであれば、分離を一要素と考えるのは自明である。というのも、「あいだ」は、二つ以上の極により、成り立っているからである。「あいだ」を分離と考えるシュタウディグルは、共同的な統一へ向かうこれまでの現象学を批判する。シュタウディグルは、「われわれ (Wir)」や「文化」を語る場合、それらは「一つではない¹⁴⁾」と注意している。「われわれ」や文化間の「あいだ」は、一つに統一されてはならない。こうした統一は、文化の「あいだ」を消滅させるため、間文化性そのものが成立しなくなる。

シュタウディグルは、以上の楽観的で調和的な「あいだ」概念を批判し、「暴力現象」を分析対象に加え、新たに「あいだ」概念を意味づける。彼によれば、暴力の現象学的研究は、単に「暴力の本質」を問うのではな

く、主観の経験における「暴力の事実 (Faktum der Gewalt)」を分析することである。従来の社会学や心理学、人間科学などは、「暴力とは何か」というすでに規定された意味を主題としていた。しかし、暴力を本質へと一義的に還元してしまう問いは、個々の当事者がどのように暴力を経験したのかを理解することには適さない¹⁵。それに対して、シュタウディグルは、「暴力の事実」を分析の対象とする。彼が論ずる「暴力の事実」は、客観的な秩序 (Ordnung) の内で、「法外性 (Außerordentlichkeit)」として現象する。こうした秩序から外れる暴力は、被害者や行為者、目撃者等のさまざまなパースペクティブのあいだで起こる一つの「あいだの現象 (Zwischenphänomen)」である¹⁶。すなわち、「暴力現象」は、人々の「あいだ」を関係づける「関係的現象 (relational phenomenon)」であると特徴づけられる¹⁷。第四節で詳述するが、シュタウディグルは、こうした暴力のパースペクティブ的な意味の発生について、意味の創設される起源へと遡ることで、「暴力現象学」の分析を開始する。換言すれば、「意味創設」は、多種のパースペクティブという多様な起源にまで遡り、それぞれの関係性から「暴力」の発生を問うのである。

こうしたシュタウディグルによる暴力の事実分析の独自性は、暴力には二重の事実性が存在すると主張するところにある。暴力の事実は「情動的／身体的 (affektiv-leibhaftig)」事実性と「象徴的／意味的 (symbolisch-sinnhaft)」事実性¹⁸とが相互に結びつき、現象している。換言すれば、暴力の二重の事実性とは、暴力には苦痛という情動性が存在し¹⁹、同時に当の暴力の関係者たちによるパースペクティブから、暴力の意味が発生するということである。こうした暴力の意味は、暴力の当事者間やそれを見る第三者によって、秩序外という「法外性」として発生する。例えば、国際的な秩序から逸脱する IS のテロにおける暴力は、テロによって、苦痛を引き起こす IS とその苦痛を被るヨーロッパや中東、そしてこうした状況を見聞きする第三国のパースペクティブから構成される。それは IS にとっては、自らの主張のために苦痛を与える行為であり、被害国にとっては、自らの生存権を脅かす現象であり、第三国にとっては、自らが被るかもしれない現象である。それゆえ、暴力の意味は、一義的に還元されない現象である。

またシュタウディグルは、暴力の関係性を以下の三つに分けている。第一に、暴力は身体と象徴の関係から考えられる。この関係性は、上記の暴力の二重の事実性と重なる。第二に、暴力は自分自身の傷つきやすさ (vulnerability) と他者の傷つきやすさとの相互作用として考えられる²⁰。暴力の事実に関係するということは、傷つきやすさを経験することである。こうした暴力による傷つきやすさが、上述したように自己や他者、第三者という関係性において現象するのである。第三に、暴力は秩序の枠組みの中で生じる出来事である²¹。

筆者は、以上の暴力現象の理解から、暴力を他者たちとの秩序内の「あいだ」で起こり、一義的に還元されない現象として理解する。暴力現象は、秩序には還元できない、根本的な異他性である。

以上のようなシュタウディグル説の意義は、間文化性の調和的な「あいだ」概念ではとらえることができない「暴力現象」という問題圏を明るみに出すことにある。換言すれば「あいだ」概念に対する批判的な修正を行った点に、彼の批判の意義が存在する。前節までの調和を前提とする現象学では、こうした現実に存在する「暴力」現象を考察するには不十分である。シュタウディグルは前節までの現象学に内在する楽観的な調和に対し、「あいだ」概念の内に暴力現象を加え、概念を拡張したのである。

3 間文化性の現象学における目的論に対する批判

本節では、シュタウディグル説の意義をフッサールの目的論の制限とともに考察する。

まず、筆者によれば、フッサールの現象学の枠組みでは、現実の暴力的状況を説明しきることはできないうえに、重大な問題をも抱えている。

たしかにフッサールは、ナチスによる非合理主義による暴力の渦巻く状況下で『危機』書を執筆した。フッサールもユダヤ人として迫害の対象となり、ドイツ国内での著書の新刊や再刊などを禁止された。こうした非合理主義的な暴力の中で、フッサールは、理性の復権を掲げ、調和的な理念へと向かう目的論的な思想を展開する。この目的論は、意味の端緒である「原創設」を問うことによる哲学全体の歴史的な「テロス (Telos)」の解明に表われている。彼によるとこうした「原創設」に哲学のテロスが沈殿されているのであり、未来世代

は、こうしたテロスを引き継ぎ、批判し、新たに「原創設」することになる (Ibid. 72)。

しかし、フッサールの目的論では、シュタウディグルが主題とした対立などの暴力現象は、「見せかけの (scheinbar)」事実となってしまう (Ibid.74)。なぜなら、個別の事実は、意味へと還元されるために、具体的な対立や暴力は、一つの目的へと「暴力的に」回収されてしまうからである。それゆえ、現代において生じているテロやヘイトスピーチなどの暴力も、「見せかけの」現象と考えられてしまう。筆者によれば、この点にフッサールの目的論の限界が存在しているのであり、シュタウディグルの「暴力現象学」は、この目的論への反省として提示されているのである。

また、筆者によればシュタウディグル説は、文化の分離の強調によって、文化の持つ暴力の問題を浮き彫りにする。彼による暴力の強調は、彼の用いる例証にも表れている。彼は、ヒトラーの政策を引き合いに出し、文化の「同一性—差異性の機能」が「二分法の機能」とイデオロギー的に結びつくことを主張する。ヒトラーはヨーロッパを東方の野蛮な集団から守ることを口実に、植民地主義的な搾取を正当化した。こうしたヒトラーの言説には他者の野蛮化＝バルバロイ化が入り込み、他者の野蛮化が習慣となり、「馴染む」ことで、人々は他者の受苦に対して鈍感になってしまう²²。このことは、第一節で論じたような、「親しくなる」ことによって文化の「あいだ」が調和するという楽観的な思想に対する批判でもある。

この例証でシュタウディグルは、文化の受容に対する否定的で暴力的な側面を指摘している。彼は、文化の同一性のために、他の文化を自文化へと統一することも、差異性として排除することも、暴力性を見過ごしていると考えられる。シュタウディグルは、異なる人間や文化の「あいだ」には、常に異他的なものとの遭遇が存在し、その異他性によって、「あいだ」の領域には常に衝突という暴力性が伴うと主張するのである。

しかし、シュタウディグルは、フッサール現象学における目的論を批判している一方で、フッサール現象学の枠組みを採用している。それどころかむしろ筆者によれば、フッサールの現象学の枠組みを現在の暴力現象の分析のために発展させていると考えられる。そこで次節では、シュタウディグル説におけるフッサール方法論の展開を解明し、フッサール現象学の今日的な意義を指摘する。

4 「原創設」における意味発生の多様性

シュタウディグルによる暴力現象学は、フッサールによる「原創設」という意味発生の起源を問う方法を採用することによって、可能となっている。筆者は、この点にフッサールの一つの今日的意義が存在していると考えられる。とはいえ、こうしたフッサールの方法論の採用は、単にフッサールへと戻ることを意味してはいない。そこで以下では、フッサールによる「原創設」を批判的に検討し、次にシュタウディグルによる「原創設」の採用とその意義を解明する。

「原創設」は、フッサールが哲学や幾何学の理念を歴史地平のもとで考察する際に登場し、哲学や幾何学の意味を起源に遡り問う概念である。幾何学の意味は、その「原創設者 (Urstiftender)」の心理に留まらない。その意味は、万人にとって客観的に存在しているのであり、「理念的客観性」を有している。また幾何学の表現は、それぞれの言語によって異なるが、しかし同一の意味内容を指している。フッサールの目的は、個別の創設者の心理により生み出された意味が、間主観的に共有される理念的客観性となることの解明にある (Hua VI 367-369)。フッサールによれば、その第一段階の客観性は、相互に「自己移入」し合う言語共同体において実現する。すなわち、原創設者の主観が産出する幾何学の意味を他の人間は「追理解する (nachverstehen)」ことができるのである。しかし、他者との間主観的な理解だけでは、永遠の理念的客観性を得ることはできない (Ibid. 371)。言語共同体が「原創設者」の産出した意味を文字記録として歴史的に引き継ぎ、伝達する。この伝達によって意味の理念的客観性が可能となる。こうした伝達の過程で、人間は、歴史の内に沈殿した意味を「再活性化 (Reaktivierung)」させる。

筆者によれば、こうした幾何学の意味の沈殿と再活性化の過程は、同時に過去の哲学者による「原創設」の「伝承 (Tradition)」と類比的に把握される。フッサールによれば、哲学者に課せられているのは、過去の哲学者の原創設を「追創設 (Nachstiftung)」したり、その原創設を変更したりすることで、新たに意味を「原

創設」することである。フッサールによれば、現在の哲学者の課題は、過去の哲学者たちの自己省察を引き受け、彼らの「原創設」に対し、責任ある批判を行うことである (Ibid. 72)。「原創設」へと遡及的に問うことは、哲学の無限の課題を引き受けることである。彼は、哲学の歴史のうちに、哲学全体、そして存在者全体を包む目的論を見出す。フッサールは、こうした目的論的な歴史の中で、「原創設」を遡及的に問い、かつ新たに「原創設」し続けることで、「歴史的事実」の背後に存在する「意味的で目的的な調和 (sinnhaft-finale Harmonie)」 (Ibid. 74) の解明を試みる。この解明は、理性による無限の課題への不断の努力によって、達成されるのである。

以上のフッサールによる「原創設」をシュタウディグルは「暴力現象学」の方法論として積極的に採用する一方で、すでに論じてきたように、彼は目的論や調和への還元に対しては注意を払っている。では、どのような点でシュタウディグルは「原創設」を評価しているのだろうか。

シュタウディグルによれば、暴力現象学の方法は、能動的な「意味付与」作用や受動的な「意味形成 (Sinnbildung)」、そして間主観的で世代的な「意味創設」を手掛かりにする。発生的現象学²³は、もはや主観の能動的な意味付与作用ばかりの解明に尽きることなく、「われわれが関与することなく形成される、意味の受動性と匿名性の探求」や「世代的な視点において」「意味の歴史」 (HuaXVII 264) における意味の創設を遡及的に問うことができる²⁴。こうした方法は、暴力現象の意味あるいは無意味の決定を下すことなく、「暴力の事実」へと立ち還ることができる。換言すれば、暴力現象を与えられた現在の秩序の枠組みにおける違法性や不道徳性に帰するのではなく、そうした秩序をエポケーし、暴力の意味発生を主題とするのである²⁵。

筆者によれば、暴力の意味の発生は、個人の主観から発せられるものではない。第二節でも論じたように、暴力は様々なパースペクティブを通して意味付けされるような現象である。「原創設」という方法は、個人の主観を超えた意味の沈殿と再活性化の「伝承」を問うことであり、世代発生的な²⁶連関の内から意味の創設を問うことである。筆者によればシュタウディグルは、過去の意味の沈殿を再活性化させ、意味を追創設し、新たに意味創設するという世代発生的な連関に多様なパースペクティブによる意味創設の可能性を認めている。なぜなら、シュタウディグルによればこうした世代連関は、個人の主観への還元を超えた領域にあり、こうした領域において現象学者は意味の起源の多様性へと接近できるためである²⁷。筆者はこの点に、シュタウディグルによるフッサールの「原創設」という方法の積極的な評価とともに二人の思想の決定的な差異が存在していると考え。というのは、フッサールが意図したのは、あくまでも哲学全体のテロスからの意味創設であり、最終的には超越論的主観性の働きが現象学的分析の根拠であるのに対し、シュタウディグルは、そうした統一的な意味発生の根拠を問うのではなく、意味創設の起源の多様性を問題にしているのである。

とはいえ、筆者によれば、シュタウディグルは、フッサールの「原創設」に対する分析が不十分であるゆえ、フッサールの「原創設」の意義を十分に解明しきれてはいない。たしかに、フッサールは、理念的客観性という永遠の真理というテロスの解明を目指していた。しかし、筆者はフッサールの原創設には、今日の暴力現象学を考えるうえで二つの意義が存在していると考え。第一に、シュタウディグルに従うならば、「原創設」は、世代を跨ぐ多様な起源をもちうるという解釈可能性が存在している。それに加えて、第二に哲学者たちは、過去の哲学者たちの原創設に対して責任ある批判を行い、追創設し、新たに意味を原創設するという世代間の「対話可能性」を有している。上述のようにシュタウディグルの解釈は、後者の「対話可能性」に対してはほとんど見過ごしてしまっている。その点に、筆者はシュタウディグル説の制限が存在していると考え。

いずれにしても、以上の議論によって、フッサールの方法論が、今日の暴力現象学に継承され、「暴力」現象の記述を可能にしていることが示されたであろう。

おわりに

本論ではシュタウディグルによる「暴力現象学」を考察することで、第一に、従来の「間主観性の現象学」や「間文化性の現象学」では主題とされてこなかった「暴力」の問題が、シュタウディグルによる暴力現象学の立場から、現象学的分析の対象となることが示された。また第二に、本論ではシュタウディグル説とフッサ

ール現象学を比較検討することで、フッサールの目的論の制限と「原創設」という方法の意義を解明した。

本論で扱ったシュタウディグルの「暴力現象学」は、暴力現象の記述にとどまっておらず、こうした暴力に対する倫理的な言説にまで及んでいない。また「原創設」の内に存在する「対話可能性」の解釈については、本稿では深く立ち入ることはできなかった。これらの問題に関しては、筆者の今後の課題である。

- 1 間文化性の現象学は、異文化を対象として理解することに主眼を置く文化人類学やカルチュラル・スタディーズとは異なる。現象学は、対象や世界、諸文化が現象するという事に関わるのである（谷徹、「現象学と間文化性」、『現代思想 2009 年 12 月臨時増刊号』、青土社、2009 年、128 頁）。
- 2 シュタウディグルは、あくまで現象学を「方法論」として捉えている（M. Staudigl, *Entwurf einer Phänomenologie der Gewalt*, in: *Angewandte Phänomenologie Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*, Springer, 2012, S. 175. 邦訳「暴力現象学の構想」、神田大輔訳、『現代思想 2009 年 12 月臨時増刊号』、青土社、2009 年、156 頁）。
- 3 谷徹編、『間文化性の哲学』、文理閣、2014 年、VII 頁参照。
- 4 本論文中的フッサールの著作からの引用は、すべてフッサール全集（Husserliana, den Haag, Kluwer Academic Publishers）にしたがっており、引用文の最後には（Hua 巻番号、頁数）を記した。
- 5 U・クレスゲスは、キネステーゼをフッサールの知覚理論の根本的な概念とし、「キネステーゼの概念は、二つの契機に基づく語意を含んでいる。すなわち、運動（kinesis）という契機と感覚（aithesis）という契機である」と説明している（U. Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Martinus Nijhoff, 1964, S.64）。キネステーゼというのは、ギリシア語の「運動」と「感覚」との合成語であり、「運動感覚」と訳される。このキネステーゼという概念は、C・シュトゥンプらが二十世紀初頭に生理学的知見から展開した運動感覚や筋肉感覚について仮説的で超越的であると、現象学的に捉えなおした概念である（千田義光著「フッサールの時間・空間論」、立花弘孝編、『フッサールの現象学』、勁草書房、1986 年、222 頁、239-240 頁）。
- 6 K・ヘルトは、フッサールの「唯一の世界」という目的論的な理念を考察することで、故郷と異郷の不一致を調和的に解釈しようと試みる。ヘルトは、故郷と異郷を互いに異常なものとして、一致しないとしながらも、故郷と異郷の接近という仕方でも、無限の近似値として理解できると解釈する。ヘルトは、異郷世界を「あたかも故郷であるかのように」追理解することで、異郷の伝統を追理解し、異郷にとつての正常性の体系のうちに自ら入り込むことができると解釈する。また、異郷も同様に「私」の故郷を追理解することができる。こうした故郷と異郷の相互的な開放により、相互に歴史を追理解することで、新しく歴史を共有する高次の故郷世界が生じるのである。この高次の世界は、「唯一の世界」として表現される。ヘルトによれば、こうした包括的な高次の故郷世界は、「地球」や「大地」として把握され、全体的な人類の地平から、間主観性は構成される。故郷や異郷という特殊な諸世界は、「唯一の世界」としての高次の故郷の射映として現象するのである（K. Held, *Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt*, in: *Phänomenologische Forschungen* 24/25, Alber, 1991, S.323-336. 邦訳「故郷世界、異郷世界、唯一の世界」、石田三千雄／小川侃訳、『現象学の最前線』、晃洋書房 1997 年、1-333 頁）。
- 7 メルロー＝ポンティによれば、事物は超越論的主観による構成ではなく、身体を通して接近可能となる。身体は、一つの事物であると同時に、事物を見たり触れたりもする。換言すれば、身体は、「主観」であると同時に「客観」であり、直接他の事物への接近を可能とする。感じられたり、感じたりするわれわれの身体は、「肉」という存在の「原型」の一つの変容である（M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964, pp.178-182. 邦訳『見えるものと見えないもの』、中島盛夫監訳、法政大学出版局、1994 年、218-224 頁）。ヴァルデンフェルスは、こうした「肉」という存在の素体を前提に文化の相互内在を考えているのである。
- 8 B. Waldenfels, *Fremderfahrung, Fremdbilder und Fremddorte. Phänomenologische Perspektiven der Interkulturalität*, in: *Interkultur-Jugendkultur*, VS Verlag, 2010, S.33. 邦訳「間文化性への現象学的パースペクティブ」、亀井佑佳訳、『間文化性の哲学』、文理閣、2014 年、33 頁。
- 9 Ibid.S.24. 邦訳 22 頁。
- 10 Ibid.S.34. 邦訳 34 頁。
- 11 M・シュタウディグル、「過てる遭遇の長い影 間文化性と暴力の問題」、藤井裕子訳、『現代思想 2010 年 5 月号』青土社、2010 年、135-136 頁。
- 12 同上、133 頁。
- 13 同上、135-136 頁。
- 14 M.Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, S.227.
- 15 Ibid. S.173. 邦訳 154 頁。
- 16 Vgl. M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, Springer, 2015, S.206.
- 17 M.Staudigl, *Towards a Relational Phenomenology of Violence*, in: *Human Studies Volume36*, Springer, 2013, pp.56-57.
- 18 M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, S.192, —Towards a Relational Phenomenology of Violence, p.52.
- 19 暴力の事実は、被害者の側面と加害者の側面を持っているけれども、情動性はどちらの場面でも当てはまる。すなわち、被害者の場合は、暴力による苦痛を受けるという形で、加害者の場合は、相手に対する感受性の欠如という形で、それぞれ関係している（M. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, S.192）。
- 20 シュタウディグルによれば、身体的暴力と意味的暴力とは相互内在の関係にある。「情動的な傷つきやすさと象徴的な意味創設力（Sinnstiftungsmacht）」との相互内在が、暴力を構成するのである。暴力は、身体的な事実と意味的な事実との複合体であった。彼によれば、象徴的に「法益侵害すること（Überdeterminierungen）」に基づかない物理的な暴

力は存在せず、また肉体に関与しない純粋な象徴的暴力も存在しない。換言すれば、暴力現象は、情動的に傷つけることと、その傷つけることが、意味的には法外性と関係しているのである。こうした情動的で身体的な暴力と意味的な暴力とは、不可分な形で絡み合い現象する。暴力現象は、加害者や被害者、第三者の「あいだ」において生じる。こうした「あいだ」において生じる暴力現象は、情動的な傷つきやすさとその暴力の意味との相互内在によって構成されるのである (M.Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, S.192)。

²¹ M.Staudigl, *Towards a Relational Phenomenology of Violence*, pp.56-57.

²² M・シュタウディグル、「過てる遭遇の長い影 間文化性と暴力の問題」、140 頁。

²³ フッサールの現象学は「静態的現象学」と中期以降登場した「発生的現象学」という区分が存在している。前者が、意識の志向的関係の分析に終始しているのに対し、後者は意味の発生に焦点が当てられ、受動性や時間性などの問題が主題となる。

²⁴ M. Staudigl, *Entwurf einer Phänomenologie der Gewalt*, S.176. 邦訳 156—157 頁。

²⁵ *Ibid.* S.177-178. 邦訳 157—158。

²⁶ 「世代発生」という術語について、アンソニー・J・シュタインボックは、フッサールの *Generativität* の概念を再解釈することで、「世代発生的現象学」を提唱する。彼によれば、静態的現象学や発生的現象学は、個別的な生の問題に限定され、世代間の誕生と死、また特定の文化や異文化との出会いなどを把握できない。これらの現象は、「世代発生的現象学」において、初めて把握可能となる。この現象学の対象領域は、歴史的、地理的、文化的現象であり、間主観性が問題にする領域である (A. Steinbock, *Home and Beyond : Generative Phenomenology after Husserl*, Northwestern University Press, 1995, p.178)。また、1998 年の研究で、彼は人間や文化の「誕生と死」が、単に内世界的な出来事ではなく、超越論的出来事として解釈され、独自のフッサール解釈を展開している (A. Steinbock, *Limit-Phenomena and the Liminality of Experience*, *Alter: Revue de Phénoménologie No.6*, 1998, p.281. 邦訳神谷英二訳、「限界現象と経験の限界性」、『思想 2000 年第 10 号』、岩波書店、2000 年、226—227 頁)。

²⁷ 「過てる遭遇の長い影 間文化性と暴力の問題」、133—135 頁。