

特集…S・ギャラガー、D・ザハヴィ著『現象学的な心』

超越論的現象学の自然化？

植村 玄輝

はじめに

「現象学」と「自然化」がそれぞれ多様な理解や解釈を許容する以上、現象学の自然化は可能かという問いは、そのままでは確定したひとつの答えを持たない。当たり前ではあるが忘れてはならないこうした事実を踏まえつつ、ション・ギャラガーとダン・ザハヴィは、彼らの共著である『現象学的な心』のなかでこの問いに次のような答えを与える。⁽¹⁾

しかし最も単純に考えるならば、自然化された現象学とは、現象学が研究する現象は自然の一部なのだという
こと、それゆえに、それ（『現象学が研究する現象』は経験的探究に対して開かれているのだということ）を認
識するものである。そのような現象に関心を持つかぎり、現象学は利用可能な最良の科学的知識について知ら
なければならぬし、またその逆でもあり、かくして、経験に関する私たちの最良の説明は、現象学と科学の
統合を含むことになるのである。いかにして、この統合を成し遂げるべきか、また、どの程度そうした統合が
進められなければならないのかは、継続的に議論されるべき問題である。(DM, 30/45-46, 亀甲括弧内は引用者

の補足)

彼らは同書で「現象学」を、フッサールに始まる伝統における哲学を包括的に指す言葉として用いる (cf. PM, I/1, 5-6f.8)。したがって彼らが考える現象学の自然化は、現象学の伝統における哲学のあるべき姿の提案として、この伝統に身を置く研究者たちに向けられていることになる。^② この提案を大まかに定式化しておこう (「NP」は「Naturalization of Phenomenology」の略である)。

(NP) 現象学と心の経験科学は探究のフィールドを自然のうち^①に共有するため、両者のあいだに相互受益的な関係を築くことが可能であり、またそうした関係を築くべきだ。

このような発想そのものは、「現象学」をフッサールにはじまる伝統を緩やかに指すもの^③と考えるならば、とりたてて新奇ではない。ギャラガーとザハヴィの独自性は、心の経験科学が現象学に与える利益の見積り^④のなかにある。『行動の構造』の末尾で語られる「現実世界に目を向けさせるように超越論的哲学を再定義する必要」(PM, 220/331)を引き合^⑤りに出しつつ、彼らは「現象学そのものが経験的な諸分野との対話を通じて変化し、変容することが出来る」(PM, 220/331; cf. Zahavi 2004a, 342)というメルローポンティの考えをきわめて好意的に取り上げるのだ。^④ ここでの「現象学そのもの」が超越論的現象学を意味することは、文脈を見ればほとんど疑う余地がない。こうした読み方は、現象学があくまでも超越論的哲学の一形態であることへの注意喚起が『現象学的な心』に何度か登場することも符合する。^⑤ したがってギャラガーとザハヴィは、(NP) から次のような踏み込んだ主

張を引き出すことを許容し、実際にそれを引き出すに違いないと見ていいだろう。

(*NP) 超越論的哲学としての現象学と心の経験科学は探究のフィールドを自然のうちに共有するため、前者は後者の知見から利益を得ることができるし、そうした利益を得ようとしなければならない。⁽⁶⁾

さて、超越論的哲学は自然主義に対置されるという広く行き渡った見解を考慮するならば、ギャラガーとザハヴィによる提案が注目すべきものであり、詳細な検討に値することは明らかだろう。われわれは以下で、(*NP)として大まかに定式化されるアイディアをより明確化し、それを批判的に吟味したい。なおその際にわれわれは、超越論的哲学としての現象学を、その創始者であり今のところ最大の推進者であるフッサールに即して取り上げる。ギャラガーとザハヴィが超越論的現象学の自然化について語る際にメルローポンティへの言及が見られるという事実が示唆するように、彼らはおそらく、フッサールだけでなくその他の主要な現象学者をも超越論的哲学の系譜に置こうとしているのだらう。⁽⁸⁾だが、本稿の主題はあくまでも超越論的現象学の自然化であり、(フッサール以外の)誰が超越論的現象学の立場に立っていたのかということではない。実際のところ、あとで詳しく見るように、超越論的哲学としての現象学を論じる際に、ギャラガーとザハヴィは当然ながらフッサールにもっとも強く依拠して議論を進めるのだ。したがって本稿の主題に関するかぎり、もっぱらフッサールを典拠として議論を進めることに特に問題はなだらう。

われわれの議論の構成は以下の通りである。第一節では、(*NP)の内実を、ギャラガーとザハヴィが共有する考えにしたがって明らかにする。つづく第二節と第三節では、ギャラガーとザハヴィそれぞれの独自の見解を踏ま

えつつ、(*NP)を二つの異なるヴァージョンへと発展させて吟味する。われわれの評価を先に述べておけば、二つのヴァージョンのどちらも、そのままでは整合的なかたちで進めることができない、あるいは少なくとも、そうすることがかなり難しい、というものである。

1 超越論的現象学の自然化の一般的特徴

超越論的現象学の自然化というプロジェクトは、ギャラガーとザハヴィにとって、すでにある程度かたちになったものというよりも、将来に取り組むべき課題であるように見える。彼らはこのプロジェクトがより具体的にはどのようなものであり、それが何によって動機づけられるのかについて、十分にまとまった説明を今のところどこにも残していない。しかし、彼らがさまざまな機会に断片的に語ってきたアイディアをつなぎあわせることによって、超越論的現象学の自然化の内実とそれを支える根拠を再構成できる。ただし、次節以降で詳しく論じるように、ギャラガーとザハヴィは超越論的哲学としての現象学とは何かに関して、見解を完全に一致させるわけではない。それにともなつて、(*NP)として定式化された提案は少なくとも二つのヴァージョンを持つ。本節では(*NP)のさらなる内実を、それらのヴァージョンに共通するより一般的な水準で明らかにすることを目指す。

まずは、超越論的現象学についてギャラガーとザハヴィが同意しているように思われる点を二つ確認しよう。

(1) ギャラガーとザハヴィにしたがえば、超越論的哲学としての現象学は、「可能性の条件」に関するアプリアリな探究である (cf. PM, 24/36-37, 29/43 [Gallagher & Zahavi 2012, 26, 31]; Zahavi 2003, 54; 2004a, 339; 2007a, 77-78; 2007b, 257; 2010a, 5; 2013, 33; Gallagher 1999, 232; 2012a, 24, 27)。たしかに、現象学が何の可能性の条件に関わるのかについて、彼らの見解は一見するかぎりでは定まらない。右で挙げた参照箇所では、経験・認識・現

象・意味・真理・妥当といったさまざまなものの可能性の条件が、現象学によって探究される問題として取り上げられるのだ。だが、それらの問題はどれも究極的には「経験（あるいは意識的な経験）⁹はいかにして可能なのか」というものに収束する。現象学者にとって、認識はわれわれの経験の形態であり、現象は経験において何かが現れることに他ならない。また、超越論的現象学が意味・真理・妥当を経験と関連づけて論じるということは、ある時期以降のフッサールの著作を読めば誰もが気づくに違いない点である。つまり経験は、認識・現象・意味・真理・妥当などの可能性の条件であり、そうした経験の可能性の条件こそが、フッサールにとって最大の問題なのだ。ところで「経験の可能性の条件に関する探究」は、カントの批判哲学に起源を持つ伝統としての超越論的哲学に関する特徴づけとして、広く支持される標準的なものである。そのかぎりでは、ギャラガーとザハヴィによる超越論的現象学の理解はごくオーソドックスなものだと言ってよいだろう。

(2) しかしギャラガーとザハヴィは、超越論的現象学はカント的な超越論的哲学からある重要な点で区別されると考える。

フッサールにとって、可能性の超越論的な条件は経験の水準においてアクセス可能でなければならぬ。さもないと、現象学的な超越論的哲学という考えそのものを放棄しなければならぬ。(Gallagher & Zahavi 2008b, 88)

ギャラガーが別の論考で述べるように、可能性の条件は何らかのしかたでわれわれの経験そのものに具体化されているため、われわれはそれを実際に「見る」ことができると言うのだ (cf. Gallagher 2012a, 24; 1999, 232)。

の点に関しても、超越論的現象学に関する彼らの理解はフッサールのそれから逸脱しない。フッサールは一九〇七年の講義『物と空間』で、経験の本質 (Wesen/Essenz) が経験の可能性の条件だと述べる (cf. Hua XVII, 141-142)。現象学は具体的な経験のなかに例示されるこうした本質の直観的で記述的な探究に他ならないのだから、われわれは経験の可能性の条件を経験の中に「見る」ことができるというギャラガーの主張は、フッサール解釈としてはきちんとした根拠を持つ。またここから、可能性の条件の探究としての現象学がアプリアリな探究であるという主張の内実も明らかになる。フッサールはアプリアリ性を本質にもとづく必然性と同一視するのだから (cf. Hua X, 46; XIX/1, 239) 本質についての探究は当然アプリアリな探究と見なされる。

以上によって、(*NP)として定式化した超越論的現象学の自然化という提案の内実は、よりはっきりとしただろう。ギャラガーとザハヴィにとつての超越論的現象学の自然化とは、経験そのものに具現化された可能性の条件に関するアプリアリな探究としての超越論的現象学を、経験科学の知見も援用しつつ押し進めることに他ならない。ここで二つの懸念が生じるかもしれない。第一に、(*NP) は超越論的現象学の探究のフィールドを自然のなかに位置づけるが、これはフッサールが超越論的に捉えられた経験を世界に属さないものと見なしたという事実と衝突するのではないか。第二に、超越論的哲学としての現象学がアプリアリな探究だとしたら、(*NP) が述べるように経験的な探究の成果——これはどう考えてもアポステリオリなものだ——が超越論的現象学に利益を与えるということは、ありえないのではないか。

第一の懸念に対して、ザハヴィは、フッサールによる超越論的現象学と現象学的心理学の区別および平行性に訴えることで応答する (cf. Zavavi 2004, 340-341; 2010, 11)⁽¹⁰⁾。フッサールの考えはおよそ以下のようなものだ。⁽¹¹⁾ 超越論的現象学は単に経験の本質的構造に関するアプリアリな探究であるのではなく、そうした経験を、世界やその中

の事物が現れるための条件として、世界に属さないものとして探究する（こうした探究を可能にするとされる操作がいわゆる現象学的還元だ）。それに対して現象学的心理学は、経験をあくまでも世界の中に生じるものとして捉えたうえで、その本質的構造を探究する。このように、フッサールは超越論的現象学と現象学的心理学を、それらが意識を捉える仕方によって区別する。しかしそれと同時に、フッサールは両者のあいだには平行性が成り立つことも主張する。意識を世界に属さないものとして捉えることによって、現象学的心理学の成果はそのまま超越論的現象学の成果になるし、また、意識を世界に属するものとして捉えることによって、超越論的現象学の成果はそのまま現象学的心理学の成果になるというのだ。^② 以上の考えを踏まえるならば、超越論的現象学は、それと平行関係にある現象学的心理学を介して間接的に自然の中の意識を探究の対象とする、と述べることができる。

だが、これではもちろん第二の懸念に応えたことにはならない。超越論的現象学が間接的に自然現象としての意識に関わるのだとしても、それがアプリアリな探究であるかぎり、経験的探究のアポステリアリな成果がそれに貢献する余地はないように見える。これに対してギャラガーとザハヴィははっきりとした応答を示しているようには見えないが、彼らに代わって次のように述べることができる。（超越論的）現象学がアプリアリな探究であることは、経験的探究のアポステリアリな成果がそのなかで一定の役割を果たすことを除外しない。これには二つの理由がある。第一に、フッサールも認めるように、われわれは本質的に必然的な真理に関する知識をいかなる誤謬もなく手に入れられるわけではない（cf. III, 13）。われわれは経験の構造の本質を見間違えることがあり、本質に関して今なされている主張は、ひょっとすると間違っているかもしれないというのだ。すると、心の経験科学によってもたらされたアポステリアリな知見は、現象学のアプリアリな主張に対する反例として役立ちうる。アプリアリに真であると思なされた言明は、それと矛盾するアポステリアリな言明が真である場合には、偽と思なされなければ

ばならないからだ。したがって、心ないし経験に関する利用可能な最良の科学的知識を持つことは、超越論的な現象学者にとって、正しい見解に近づくための（ヒューリスティックな）手段として望ましいということになるだろう。第二の理由はこれよりもさらに重要である。（一九二〇年代以降の）フッサールの考えでは、経験の本質的でアプリアリな構造は、現象学的分析を行う者自身の事実的で偶然的な経験から出発することによってのみ明らかにできる（cf. Hua XIV, 154-158）。⁽¹³⁾ 経験に具体化された本質的でアプリアリな構造は、経験における偶然的な要素をさまざまな仕方に変更することで獲得される不変のものであり、この変更という操作（いわゆる形相変えないし自由変更）は、現象学者自身に与えられた経験を出発点とする以外の仕方で行うことができないものだ。すると、われわれの事実的な経験のあり方についての詳細な知識は、経験のアプリアリな探究をより十全的に展開するために欠かせないものになるだろう。そして、この点に関して現象学者が学べき事柄をもたらしてくれるのは、間違いなく心の経験科学である。

まとめよう。ギャラガーとザハヴィに共通する超越論的現象学の理解にしたがえば、（*NP）として定式化される提案は、経験に具現化された本質的でアプリアリな構造の現象学的分析の際に、経験科学からの知見を参照することが欠かせないという主張をその核に持つ。また、この提案の背景にあるのは、超越論的現象学が現象学的心理学との平行性のおかげで間接的に自然現象としての経験に関わっているという見解と、経験の本質的な構造は、事実に偶然的な経験における不変のものとしてしか取り出せないという見解である。

さて、上で予告的に述べたように、ギャラガーとザハヴィは超越論的哲学としての現象学について、完全に一致した見解を持つわけではない。超越論的現象学が本節で扱われた特徴づけを超えて何を意味しうるのかについて、彼らは異なった見積りを与えるのだ。続く二節では、彼らの見解それぞれにしたがって、（*NP）がどのような提

案としてさらに特定されるのかを見る。

2 ギャラガーによる超越論的現象学の自然化

ギャラガーは（フッサールの）超越論的現象学を、形而上学ないし存在論とは一切関係のないものと解釈する。形而上学的・存在論的な問題は、エポケーによって括弧入れられてしまうというのだ（cf. Gallagher 2012a, 47）。これに対応するように、ギャラガーは、超越論的現象学の考察様式を、現象学者はたとえばある一つのリングゴについての経験に着目するが、リングゴそのものに着目するわけではないというふうの特徴づける（cf. Gallagher 2012a, 48）。それゆえ、

実際のところ、現象学を始めるやり方の一部は、いかなる教説や理論——科学理論や形而上学的な理論も含む——も脇に追いやるといふことにある。「……もの（things）が意識的な経験に現れる仕方は、それらが実在において現にある仕方とは全然違うかもしれない。しかし、現象学者は「……」ものが実在において現にどうあるかについては関わらない。現象学者はむしろ、われわれがいかにしてものを経験するかに関わるのである。（Gallagher 2012a, 8, 強調は引用者による）

ここでギャラガーは〈何かが経験においてわれわれに現れる仕方〉と〈その何かの実在におけるあり方〉のあいだに違いが生じうることを読んでいるのだから、彼にとって、「それ自体においてあるがままの対象についての探究としての形而上学」という考えは、少なくともナンセンスなものではない。右の引用文で述べられているのは、

形而上学が可能であろうと不可能であろうと、そしてそれが可能である場合にどのような形而上学が正しいのだろうと、そうしたことは現象学にとってまったく問題にならないということである。われわれはギャラガーを、超越論的現象学の形而上学的に中立的な解釈の擁護者とみなすことができる⁽⁴⁾。この解釈にしたがえば、超越論的哲学としての現象学は、われわれが世界を経験するためのアプリアリな可能性の条件を、世界に現に何かがあるのか（そして何がないのか）についての主張を一切行わずに探究するのである。したがって、ギャラガーが提案する超越論的現象学の自然化も、一切の形而上学的主張と無関係に押し進められることになるはずだ。

だがそれと同時に、ギャラガーは心身問題に対する現象学者のスタンスを論じる際に、形而上学的な主張に事実上コミットしているように思われる。彼は現象学が還元主義を拒否することをはっきりと述べるのだ（cf. Gallagher 2010; 2012b, 70）。⁽⁵⁾での還元主義とは、物理主義の实在の完全な描写は（理想的に発達した未来の）物理学のみによって与えられると考える物理主義の一形態であり、あきらかに形而上学的な主張をその中心に据えた立場である。したがって還元主義の拒否は、心ないし経験は实在の還元不可能な構成要素であるという形而上学的主張を帰結するはずだ。実際ギャラガーは、そのような帰結を受け入れるような発言も残している。彼によれば「リング（であれなんであれ、何か）の経験はそれ自身の存在を持ち、そのようなものとして、それは何らかのしかたで存在する」というのだ（Gallagher 2012a, 48、強調は引用者による）。こうした立場は、還元主義だけでなく、（存在論的・形而上学的な）物理主義のもう一つの形態である消去主義とももちろん鋭く対立する。

こうしてギャラガーは、両立しない二つの主張を抱え込む。彼は超越論的現象学を形而上学的に中立的なもののみならず一方で、現象学（一般）は還元主義を拒否すると述べ、心ないし経験を实在の還元不可能な構成要素と見なす形而上学的立場に事実上コミットするのである。

したがってギャラガーの立場を整合的にするためには、彼が明示的に掲げている主張に手を入れる必要がある。考えられる選択肢は二つ、つまり、超越論的現象学の形而上学的中立性という主張を捨てるか、還元主義と消去主義の拒否という主張を捨てるかのいずれかである⁶⁾。第一の選択肢をとることは、ギャラガーの立場を次の節で扱うザハヴィのそれに近づける。ここでは、第二の選択肢をとるとどうなるかについて見ていこう。

少なくとも還元主義が問題になるかぎり、ギャラガーが第二の選択肢をとることに何の障害もない。というのも、経験の一般的でアプリアリナ特徴（つまり可能性の条件）について論じるために、その特徴をもった経験がどのように実現されているのかを問う必要はないからだ。それに加え、ギャラガーの立場を消去主義と両立させることさえ可能かもしれない。化学の発展はフロジストンを消去したとはいえ、フロジストンを指定する過去の（誤った）理論を理解可能にすることは現在でも可能であり、そうした考察に価値があることは疑いえない。同様に、もし経験に関する消去主義が正しいことが将来あきらかになるのだとしても、経験に関するわれわれの（間違った）信念を説明・整理し、われわれがそのような信念を持ってしまっているのはなぜかを理解可能にすることは可能であり、そうした作業には少なくともフロジストンに関する類比的な考察と同じくらい価値があるだろう。そのときにも、ギャラガーが理解する超越論的現象学には、経験に関してわれわれが持つ幻想についての一般的でアプリアリナ探究としての役割が残りに続けることになるかもしれないのだ。

だが、超越論的現象学の自然化という提案がこのように改変された場合、超越論的哲学の再定義は自然主義の再定義へと通じるといふギャラガーの主張（cf. Gallagher 2012b, 89）は、その根拠を失うだろう。現象学が還元主義や消去主義と両立可能ならば、われわれの多くが持つ自然主義（の形而上学的側面）に関する考えを現象学は一切脅かさない⁶⁾。別の言い方をすれば、超越論的哲学の再定義から自然主義の再定義へとという提案が説得力を持つ

は、それが何らかの形而上学的主張をとまなうときに限られるのである。ザハヴィによる超越論的現象学の自然化の構想は、まさにそうした仕方によってなされている。

4 ザハヴィによる超越論的現象学の自然化

ギャラガーとは異なり、ザハヴィは超越論的哲学としての現象学が何らかの形而上学的含意を持つと考える。彼によれば、超越論的現象学は形而上学的實在論を拒否するのだ (cf. Zahavi 2003, 71; 2007a, 78-79; 2008; 2010a, 6; 2010b, 85; 2013, 32)⁽²⁾。彼自身の言葉を引こう。

フッサールの決定的なポイントは、実在はあらゆる経験の文脈やあらゆる概念枠組みから切り離された粗野な事実 (brute fact) にはほど遠く、むしろ妥当と意味の体系であるということ、そしてこの体系は、もしそれが姿を顕さなければならないのだとしたら、主観性つまり経験の水準におけるパースペクティヴや概念的なパースペクティヴを必要とするということにある。実在が主観性に依存しているのはこの意味においてなのだ〔…〕。(Zahavi 2010b, 80)

われわれは世界について特定の観点からのみ語ることができるのであって、存在するものの全体を一切の観点から離れて通覧し、そこに何が含まれているのかについて論じる形而上学的實在論は維持不可能である——超越論的現象学のごうした立場を、ザハヴィは(転向後の)パトナムのそれに近いものと考える (cf. Zahavi 2004b; 2008, 368-369; 2010b 87)⁽³⁾。

さて、超越論的現象学が形而上学的實在論の拒否という帰結をもたらすのだとしたら、超越論的な現象学者は、経験に関する物理主義的な形而上学的主張（還元主義と消去主義）を拒否することになる。なぜなら、物理主義は形而上学的實在論を前提するからだ。⁹⁾ 実際ザハヴィは、現象学が還元主義と消去主義の両方に反対することを明言する（cf. Zahavi 2007c, 27-30）。問題は、そうした反対のやり方だ。引用しよう。

単純かつ体系的なしかたで要求に応えるモデル（「還元主義的なモデル」と現象に対して十全なモデルのあいだで選択を迫られるならば、現象学者はつねに後者を優先するだろう（もちろん両方を手に入れるのが素晴らしいのではあるが）。（Zahavi 2007c, 28）

「モデルの選択」の内実ははっきりしないが、ここではそれを詮索する必要はない。重要なのは、ザハヴィが引用文中であきらかに、「現象学は還元主義と両立しない立場を、還元主義と同じ水準に求める」という主張をしている点にある（そうでなければ、それが正確には何を意味するのであれ、モデルの選択という発想は出てこない）。つまり、ザハヴィは現象学による還元主義の拒否を、それが前提するメタ形而上学的主張（つまり、形而上学的實在論）の拒否を通じてではなく、還元主義と同じ土俵の上に立ってなされる一階の形而上学的主張と見なすのである。消去主義についても事情は同様だろう。ここでザハヴィは、形而上学的實在論を事実上認め、不整合に陥っているのではないか。

こうした理解をザハヴィは間違いない拒否するだろう。実際のところ、近年の論考では、形而上学的實在論の拒否がもたらす帰結に対して、彼は以前より繊細な注意を払っているようにみえる。それらの論考にしたがえば、現

象学にとって自然主義が問題になるのは、それが還元主義や消去主義といったかたちをとるからではなく、それが形而上学の実在論を前提するからなのだ (cf. Zahavi 2010a, 7; 2013, 33)。ザハヴィはごまや、還元主義と消去主義を自分の立場と整合する適切なしかたで拒否している。

残念ながら話はこれで終わらない。たしかにザハヴィは近年の論考で、以前には陥っていたように見える不整合を回避できる見解を示している。しかしそれと同時に、彼は自身の見解と衝突する（あるいは少なくとも、それとかなり折り合いの悪い）一連の問題を課題として引き受けるのである。

ザハヴィによれば、超越論的現象学による形而上学の実在論の拒否は、われわれは世界について特定の観点に相対的にしか語れないという主張と表裏一体の関係にあるのだった。ここまではパトナムの立場と大きな違いがあるわけではないだろう。だがザハヴィは、パトナムをはじめとした形而上学的標準的な批判者ならば同意しないであろう、ある踏み込んだ独自の見解も打ち出している。それは、世界についての語りが相対化される観点を主観性と同一視したうえで、それを、身体を伴ったものとして世界ないし自然の中に位置づけるといふ見解である。²⁰

この見解の内実を確認しよう。鍵となるのは、われわれの具体的な経験はその本性からして身体化されているという考えである。ギャラガーとザハヴィがともに認めるように、環境内を動き回れることは、(知覚的な) 経験の可能性の条件である (cf. Gallagher & Zahavi 2008b, 87)。これが意味するのは、経験は身体を持つ主体にとってのみ可能であり、そうした経験は身体を持つ主体の観点を伴ってのみ生じうるということだ。別の言い方をすれば、具体的な知覚的経験からその可能性の条件を不変の構造として析出するとき、われわれの経験が身体を伴う経験であるという点は、経験の偶然的要素の変更によって捨て去られずに残されるのである。先に引用した一節においてザハヴィが世界を「主観性つまり経験の水準におけるパースペクティヴ」(cf. Zahavi 2010b, 80) に相対化させる

とき、彼の念頭にあるのは、このような身体を伴った観点だろう。ところで身体（の少なくとももある側面）は間違
いなく世界の一部なのだから、身体を伴った経験もまた世界の一部であると述べることも、ある意味では可能だ。
したがってこの同じ意味では、超越論的現象学が探究する経験の可能性の条件もまた、世界の一部でなければなら
ない。

ザハヴィの主張がフッサールの超越論的現象学にその根を持つことを簡単に確認しておこう（そうしたことに興
味がなければこの段落は飛ばしても構わない）。フッサールは一九一四年ないし一九一五年以降のいくつかの草稿
で、世界に相関する超越論的主観性を、身体を備え世界内に位置づけられるとみなす⁽²¹⁾。たしかにこうした見解は、
フッサールが生前に公刊した著作（ないしそれに準ずるもの）からはあまりはっきりとは読み取れない。だがフッ
サルは『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』のなかで、この見解から出てくる一見すると受け入れがたい
帰結——「人間は世界に対する主観であり〔…〕同時に世界の中の主観でもある」（Hua VI, 184）——を解消され
るべきパラドクス（いわゆる「主観性のパラドクス」）として認めている。この事実は、超越論的主観性の身体性
という主張がフッサールにとって単に草稿でなされた気まぐれで一時的なものではないということ強く示唆する⁽²²⁾。

さて、こうした事情を踏まえつつ、ザハヴィは、超越論的現象学は超越論的なものと経験的（あるいは「内世界
的（mundane）」なもの）の鋭い区別を問いに付し、それらを相互に絡み合ったものと見なすのだという主張へと
至る（cf. Zahavi 2013, 41; 2007b, 259）。超越論的現象学は、そもそも自然（つまり経験的に探究される世界）と
は何かを再考することをわれわれに促すというのである（cf. Zahavi 2013, 39-40）。可能性の条件を問う水準と可
能性の条件によって可能になるものの水準は、ザハヴィにしたがえば、もはや画然と区別されるものではないのだ。
ザハヴィはいまや、超越論的現象学と現象学的心理学の平行性を介するのではなく、超越論的な探究の水準を自然

の中に直接位置づけることを可能にする発想を手に行っている。ザハヴィによる超越論的現象学の自然化の提案の核心はここにある。ザハヴィが（ギラガーとともに）メルロー・ポンティを引き合いに出しながら超越論的哲学の再定義について語るときにも（「はじめに」を参照）、彼の念頭にはおそらくこうした事情があるのだろう。

ここでわれわれが問題にしたいのは、上の発想にしたがって再定義された超越論的現象学や新たな仕方では捉えられた自然概念がより具体的にどのようなものであるかという点ではない。問題はむしろ、それらの点に関してどのような回答が与えられるのだとしても、ザハヴィによる超越論的現象学の自然化の提案は、形而上学的実在論の拒否という見解と（控え目に言って）かなり折り合いの悪い考えを帰結するのではないかというものだ。端的に言えばこうなる。身体を伴った経験として観点を世界内に位置づけるとき、あるいは従来の自然主義とは違う仕方では捉えるとき、ザハヴィは世界ないし自然に対する特権的な観点に立つことになるのではないか。こうした疑問は、自然（主義）の再定義にとつとりわけ深刻なものになる。ザハヴィによる自然概念と自然主義の再定義が特権的な観点からなされていないのだとしたら、どうやってそれが物理主義的な形而上学を後盾とした従来の自然概念と自然主義への代案たりえるというのか。形而上学的実在論を拒否するという姿勢を崩さないままこの疑問に答えることは、容易ではないだろう。

ここまでで扱ってきたプロジェクトがザハヴィにとって未来の課題である以上、その行く末については、彼自身のさらなる仕事を待たずに十分に論じることはできない。しかし、以上の簡単な考察だけでも、ザハヴィによる超越論的現象学の自然化の提案は、形而上学的実在論の拒否という彼の別の見解と折り合いが悪いのではないかと指摘するには十分だろう。この折り合いの悪さを踏まえつつ、次のような問いを提起することでザハヴィについての検討を終えよう。超越論的現象学の自然化をザハヴィのような大胆な仕方では押し進めたいのだとしたら、形而上

学的実在論の拒否は足枷にしかならないのではないだろうか。あるいは、形而上学的実在論の拒否をあくまでも固持したいのならば、超越論的現象学の自然化はより穏当な仕方を目指されるべきではないだろうか。

終わりに

本稿の議論をまとめよう。ギャラガーとザハヴィによる超越論的現象学の自然化の提案は、超越論的現象学に関する両者の異なる見解のどちらに従ったとしても、そのままのかたちでは実現できない（あるいは少なくとも、実現がかなり困難な）ものである。この提案を実行可能なものにより近づけるためには、彼らがそれぞれ保持する主張のどれかを取り下げる必要がある。ギャラガーは、現象学の形而上学的中立性という主張と還元主義（および消去主義）の拒否という主張のいずれかを捨てなければならない。ザハヴィは、形而上学的実在論の拒否という主張を捨てるか、超越論的現象学の自然化というプロジェクトをより穏当なものに下方修正するかという選択に立たされる⁽²⁸⁾。

文献

- Brentano, F. 1982. *Deskriptive Psychologie*. R. M. Chisholm (ed.), Felix Meiner.
- Carr, D. 1999. *The Paradox of Subjectivity*, Oxford University Press.
- Crowell, S. 2001. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern University Press.
- Gallagher, S. 1997. "Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science." *Journal of Consciousness Study* 4/3:195-214.
- Gallagher, S. 1999. "A Cognitive Way to the Transcendental Reduction." *Journal of Consciousness Study* 6/2-3: 230-232.

- Gallagher, S. 2003. "Phenomenology and Experimental Design." *Journal of Consciousness Study* 10:9-10: 85-99.
- Gallagher, S. 2007. "Phenomenological Approaches to Consciousness." In M. Velmans & S. Schneider (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell, 686-696.
- Gallagher, S. 2012a. *Phenomenology*. Palgrave Macmillan.
- Gallagher, S. 2012b. "On the Possibility of Naturalizing Phenomenology." In D. Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford University Press.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. 2008a. *Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. 1st edition, Routledge. (『現象学的な心：心の哲学と認知科学入門』石原・宮原・池田・朴訳、勁草書房(2011年)。*「PM」と略記し、原著と翻訳のベータ版記号「/」の前後に記す。
- Gallagher, S. & Zahavi, D. 2008b. "Replies. Phenomenology with Legs and Brain." *Abstracta*. Special Issue II, 86-107.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. 2012. *Phenomenological Mind*. 2nd edition, Routledge.
- Husserl, E. 1950ff. *Husserliana. Edmund Husserl Gesamelte Werke*. Nijhoff/Kluwer/Springer. *「Hua」と略記し、ローマ数字で巻数を示す。(一九六四年。) *原著と翻訳のベータ版記号「/」の前後に記す。
- Mercier-Pony, M. 1942. *La structure du comportement*. Presses Universitaires de France, 1990. (『行動の構造』滝浦・木田訳、みすず書房)。
- Putnam, H. 1983. *Realism and Reason. Philosophical Papers Volume 3*. Cambridge University Press.
- Seron, D. Forthcoming. "Dan Zahavi (Ed.), *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*." *Husserl Studies*. (DOI 10.1007/s10743-014-9157-x)
- Smith, J. & Sullivan, P. 2011. "Introduction: Transcendental Philosophy and Naturalism." In J. Smith & P. Sullivan (eds.), *Transcendental Philosophy and Naturalism*. Oxford University Press.
- Strawson, G. 2010. *Mental Reality*. 2nd edition, The MIT Press.
- Uemura, G. 2013 "Making Sense of the Actuality. Husserl's Transcendental Idealism in the Light of the Metaphysics of Modality." In S. Rinoher-Kreidl & H. A. Wlitsche (eds.) *Pre-Proceedings for the 44th Husserl Circle Meeting*. University of Graz, 2013, 142-156.
- Zahavi, D. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.
- Zahavi, D. 2004a. "Phenomenology and the Project of Naturalization." *Phenomenology and Cognitive Science* 3: 331-347.
- Zahavi, D. 2004b. "Natural Realism, Anti-Reductionism, and Intentionality. The 'Phenomenology' of Hilary Putnam." In D. Carr & C.-F. Cheung (eds.), *Space, Time, and Culture*. Kluwer, 235-251.
- Zahavi, D. 2007a. "Subjectivity and the First-Person Perspective." *The Southern Journal of Philosophy* XLV: 66-84.

- Zahavi, D. 2007b. "Philosophy, Psychology, Phenomenology." In S. Heinämaa & M. Reuter (eds.), *Psychology and Philosophy*. Springer, 247-262.
- Zahavi, D. 2007c. *Phänomenologie für Einsteiger*. W. Fink.
- Zahavi, D. 2008. "Internalism, Externalism, and Transcendental Idealism." *Synthese* 160: 355-374.
- Zahavi, D. 2010a. "Naturalized Phenomenology." In S. Gallagher and D. Schmicking (eds.), *Handbook of phenomenology and Cognitive Science*. Springer, 3-20.
- Zahavi 2010b. "Husserl and the 'Absolute'." In C. Ierna et al. (eds.), *Philosophy, Science and Phenomenology*. Springer, 71-92.
- Zahavi, D. 2013. "Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake?" *Royal Institute of Philosophy Supplement* 72: 23-42.
- 植村玄輝 2010/2013.「超越論的主観性の「受肉」はなぜ必要になるのか——フッサールにおける超越論的観念論の展開(1907-1915)」『草稿』(以下から入手可能：<http://bit.ly/embodiments>)

註

- (1) 本稿での議論は、『現象学的な心』の原著第一版(Gallagher & Zahavi 2008a) およびそれを底本とした日本語訳に依拠して進められる(略号および参照の方法は、文献表に記した)。これは、本稿の主題である(超越論的)現象学の自然化に関する発言の多くが、同書の原著第二版(Gallagher & Zahavi 2012)では削除されていることによる(この直後に本文で引用した箇所はその一例だ)。こうした改訂の理由は、おそらく、著者たちが認めるように、第一版における当該の主題の扱いが不十分だった点にあるのだろう。cf. Gallagher & Zahavi 2008b, 90。しかしこのことは、彼らが自分たちの立場を放棄したということの意味するわけではない。以下で具体的に示すように、彼らが単独で執筆し、『現象学的な心』第一版の公刊以降に発表された論考でも、同様の論点はたびたび(断片的なしかたで)登場するのである。なお、削除ないし大規模な改訂がなされていない箇所に関しては、『現象学的な心』の引用・参照に際して第二版の対応するページ番号も記すことにする。
- (2) ギャラガーが賛意と共に引用するザハヴィの以下の発言も、この提案が彼らの積極的な主張に属することを示している。「現象学を自然化することは、単純にいえば、現象学を経験科学との実り豊かな意見交換と協同作業に従事させるという問題だ。現象学は、自然の一部でありそれゆえ経験的探究に対して開かれた現象を研究する。そしてそのような現象に関わるかぎり、現象学は利用できる最良の科学的知識について知らなければならぬ」(Zahavi 2010a, 8; cf. Gallagher 2012a, 39; 2012b, 89)。
- (3) フッサールの師の一人であるブレントラーを現象学の伝統に数え入れるならば、(NP)に近い発想は現象学の歴史と同じくらい古

いと述べることをさえてできる。布伦ターノは現象学的な記述を行う心理学（記述的心理学）と生理学的な実験科学としての心理学（発生的心理学）——両者は心的現象を共通の探究対象とする——を区別し、両者のあいだに相互受益的な関係を認めるのだ（cf. Brentano 1982, 1-10）。

- (4) 彼らの念頭にあるのは『行動の構造』の以下の箇所だろう。「批判主義的回答の本質が、〈現実存在 (Existence)〉を認識の範囲から除外し、具体的構造の中にも知的意味を求めるところにあるとすれば、また、かつて言われたこともあるように、批判主義の運命と知覚のかかる主知主義的理論とが結びついているとすれば、万一その理論が認められないというばあいには、超越論的哲学を新たに定義し直して、〈現実的なもの (le réel)〉の現象をも統合するようにしなければならなくなる」（Merleau-Ponty 1942, 241-242）。なお、『現象学的な心』第一版では末尾の「結論」に置かれた『行動の構造』への言及を含む段落は、第二版では（言い回しの微妙な変更を除けば）そのまま第二章「方法論」に移動されている（cf. Gallagher & Zahavi 2012, 32-33）。

- (5) 具体的な箇所については、同書の索引中の項目「transcendental philosophy / 超越論的哲学」を参照のこと（cf. PM, 244-283）。第二版でも事情は同様である（cf. Gallagher & Zahavi 2012, 271）。

- (6) (*NP) には、心の経験科学が超越論的現象学から獲得しうる利益への言及が抜け落ちていた。だがこれは、そうした貢献がないということの意味するわけではもちろんない。フッサールが超越論的現象学を構想したときの文脈（学問論）を考えるならば、経験科学が超越論的現象学から何らかの利益を得るということは、（それに対する評価を措けば）超越論的現象学の立場の解釈としては誰もが同意する事柄だろう。したがって本稿では、超越論的現象学が心の経験科学から得ることができる利益は何かという問題だけを取り上げる。

- (7) たとえば『超越論的哲学と自然主義』という論集への序論で、編者のスミスとサリヴァンはこう述べている。「超越論的観念論は、少なくともいくつかの解釈にしたがうかぎり、自然主義者が拒否するあらゆるものにコミットしているように見える」（Smith & Sullivan 2011, 15）。

- (8) 少なくともザハヴィは明確にそのような立場をとっている。メルローポンティやハイデガーをはじめとした主要な現象学者は、（彼の解釈のもとでの）フッサールの超越論的観念論に同意するものである（cf. Zahavi 2010b, 85-86; 2008, 364）。これに対してギャラガーは、彼個人の手による論考では、メルローポンティ、サルトル、グールヴィッチに言及しつつ、彼らの議論はフッサールが現象学的心理学と呼んだものの水準にあったと解釈する（cf. Gallagher 2012a, 32-33; 2012b, 74-75）。現象学的心理学については後述を参照。

- (9) われわれは以下で「経験」を「意識的な経験」あるいは「生きられた経験」（フッサールの用語では「体験 (Erlebnis)）に置き換え可能な仕方を用いる。違う文脈では「経験」は「思考」と対置されて用いられることもあるが、われわれの用法に従うならば、意識的になされた思考は経験の一種と見なされる点に注意されたい。なお、われわれの「経験」の用法は、ガレン・ストローソン

- による「experience」のそれに従うものであり (cf. Strawson 2010, 23)、『ギャラガーとザハヴィも、はっきりとした注記を加えないとはいえず、『現象学的な心』をはじめとした論考において基本的に同様の言葉遣いをしてる。
- (10) ギャラガーがこの応答に同意するかどうかはさだかではない。また、第三節で見るように、ザハヴィは第一の疑念に対して、ここで扱うものとは別のさらなる応答もしている。
- (11) この区別については、たとえば『ブリタニカ草稿』の決定稿を参照のこと (cf. Hua IX, 287-296)。
- (12) この点については、たとえば『デカルト的省察』の第六一節を参照のこと (cf. Hua I, 173-174)。
- (13) フッサールがこうした主張に至った理由については、Uemura (2013) を参照。
- (14) アリソンによるカントの超越論的観念論解釈に大きく影響を受けたこの解釈は、カーやクローウェルによって支持されている (cf. Carr 1999, 108-111; Crowell 2001, 238)。
- (15) 理論的には、経験が存在するという主張を現象学とはまったく無関係な仕方でも擁護することで、現象学の形而上学的中立性と還元主義と消去主義の拒否を両立させる、という第三の選択肢もあるにはある。しかし、経験の存在を現象学的な考察に一切訴えずに論証するまともな筋道があるとはおよそ考えがたいので、この選択肢をこれ以上詳しくは扱わない。
- (16) ギャラガーの同じ論考 (Gallagher 2012b) に対して、スロンが同様の指摘をしている (cf. Seron forthcoming)。
- (17) 形而上学の実在論の拒否はギャラガーが単独で執筆した論考には見当たらないため、『現象学的な心』におけるこの主張およびその根拠の一つである「*やつ*」からでもない視点 (the view from nowhere) は到達不可能であるという主張 (cf. PM, 19/28, 24/37, 40/59, 129/183 [Gallagher & Zahavi 2012, 21, 27, 46, 143]) は、本来ならばザハヴィ個人に帰属させるべきものとみなせるだろう (やむを得ず、ギャラガーは現象学の形而上学的中立性という主張を放棄する羽目になる)。
- (18) とはいえもちろん、形而上学の実在論の拒否へと至るパトナムの筋道 (たとえば、いわゆるモデル論的論証) をフッサール (をはじめとした超越論的な現象学者) が先んじて述べているということやザハヴィは主張しているわけではない。では、超越論的現象学が形而上学の実在論を拒否するのだとしたら、それはどんな議論にもとづくのか。このことは当然問われてしかるべき問題であるが、紙幅の関係上ここではそれに立ち入ることはできない。
- (19) そうであるからこそ、パトナムは物理主義ないし唯物論を同時代における形而上学の実在論を体現する (過去の遺物を除けば) 唯一の立場と見なしたのだ (cf. Putnam 1983, 208)。
- (20) こうした立場を取ったときに、世界内に直接位置づけることができない観点ないし概念枠組み (たとえば物理学のそれ) はどのように扱われるのかということとは、ここで当然問われてしかるべき問題である。しかし残念ながら、ザハヴィはおそらくこの問題の所在にそもそも気づいていないように見える。
- (21) 代表的な箇所を引用しておく。「レアル (『時空的・因果的』な世界の存在は、それに相關する認識主観性がこの世界における身

体的主観性、つまり人間的な主観性であるというふうにしか考えることができない」(Hua XXXVI, 132; cf. 135, 140)。

(22) 同書の別の箇所ですべての以下に述べるときにも、フッサールは超越論的主観性の身体性という見解を事実上表明しているように見える。「[...] 身体ないし身体器官を私が能動的に機能させることは、すべての物体の経験に根本本質的に属している」(Hua VI, 109)。フッサールにおける超越論的主観性の身体性の問題については、植村(2010/2013)により詳しく論じた。

(23) 本稿は、著者が第二回自然主義研究会(一橋大学国立東キャンパス、二〇一三年六月二九日)で行った発表「ギャラガーとザハヴィによる現象学の再生の試みについて」を下敷きにしている。まずは、この発表および『モラリア』への寄稿の機会を与えていただいた原塑氏(東北大学)と、筆者の発表にコメント・疑問・批判をお寄せいただいた各位に感謝の念を表明したい。ただし本稿は、この発表で扱った最大の論点を主題としつつも、その後一から完全に書き下ろされたものであることをお断りしておく。本稿の執筆は筆者個人によるものであるが、現象学の自然化に関するアレクサンドロ・サリーチェ氏(コペンハーゲン大学)との共同研究およびそこの議論に筆者がきわめて多くを負っていることを強調し、サリーチェ氏に感謝の意を表明したい。また、この共同研究の過程で生まれた英文原稿や、本稿の前身となる日本語の原稿に対して以下の方々からも有益な助言をいただいた(敬称略・五十音順)。井頭昌彦、富山豊、森功次、八重樫徹、吉川孝。なお、本稿は筆者が科学研究費(課題番号26770014)による支援を受けて行った研究の成果の一部である。

(うえむら げんき・立正大学人文科学研究員／高知県立大学人間生活学研究科研究員)