

世界・身体・他者経験に関する一考察

—他者と共に学ぶ意義を明らかにするために—

遠藤 野ゆり

A study about our experiences of the world, our own body, and others
Clarifying the significance of study with others

Noyuri ENDO

(Received September 25, 2009)

はじめに 本稿の目的と課題

他者の視点にたつて考えるといった、いわゆる客観的な思考能力を育むことが、教育の重要な目的の一つであることは、自明のことである。というのも、ピアジェ (Piaget) による自己中心言語の発見等、発達心理学が明らかにしてきたように、幼児期の子どもには、「他者の視点にたつてみて考えたりすることができない」とか、「自分を他者の立場においてみるという試行的思考ができない」という意味での「自己中心性」が見られる、とされるからである⁽¹⁾。こうした自己中心性は、ピアジェによれば、「脱中心化」という仕方で発達とともに解消されていく。例えば、子どもの道徳観念の発達においては、「子どもが外部から法典化された規則を受けとる」が、「これらの模範を模倣しながらも、規則の法典化を気にしないで」いる「自己中心的段階」から、他者との「相互の統制と規則の統一とにたいする心づかいが現われるとともに現われる」ことになる「協力が生まれる段階」へと移行する、とされる (ピアジェ, 1974, 115頁)⁽²⁾。発達心理学のこうした成果に基づけば、発達に伴う上述したような能力の獲得によって、われわれは、他者の気持ちを理解したり、もしも他者の側から見たならば、という仕方で事物や自己を理解することが可能になる、と考えられる。

したがって、教育のさまざまな場面において、われわれが他者と共に学ぶのは、共に学ぶ実在的な他者の考えに触れることによって、より客観的で多様な視点をもてるようになるためである、とも一見すると考えられる。しかしながら、もしもそうであるならば、発達上は未熟である同年代の子どもたちと学ぶよりも、すでに十分に発達していると考えられるおとなと共に学ぶほうが、子どもにとって有益であるはずである。にもかかわらず、今日の多くの教育が、同年代の子どもたちと共に学ぶ場として設けられていることからすれば、そして、教育においては、教師から子どもへの一方的な学びではなく、子どもたち同士の学び合いが重視されることからすれば、子どもたちは、単に同じ教室内の別の子どもの意見を学ぶためだけに、共に学んでいるのではないはずである。

他者と共に学ぶ意義を明らかにすることを目指す本稿では、他者と共に在ることによってわれわれに可能となっている経験を明らかにしている、トイニッセン (Theunissen) の相互主観性理論を考察していくことにする。というのも、トイニッセンの思索からは、子どもたちが、

他者の意見を知るだけでなく、そもそも自己自身や世界内の他の諸対象と関わるためにも、実は、他の子どもたちの存在は非常に重要な役割を果たしていることが明らかになるからである。またそれだけでなく、子どもたちが安らいで己自身と関わりつつ日常生活を生きるためには、他者と共に在る、ということが不可欠であることもが、示されるからである。

I 世界経験

I-1 超越論的還元と日常素朴な生世界

トイニッセンの記述を辿る前に、トイニッセンがその哲学を継承しているところの、現象学の創始者フッサール (Husserl) において、われわれにとって世界が経験可能であるという事態がどのように解明されているのかを簡単に考察しておきたい。フッサールは、われわれの世界経験を真に解明するためには、あらゆる学問の方法や成果を判断の基準とできないだけでなく、世界内の存在者がたしかに存在しているという存在妥当性や、それどころか、そもそも世界が先所与的に存在しているということの確信さえをも、いったん放棄しなければならない、とする。そして、諸客体や世界の先所与性を、ないしは存在妥当性を括弧に入れて判断中止 (= エポケー) をすれば、現象学的還元を介して、世界内の諸客体や世界そのものといったあらゆる経験対象は、意識のノエシスという作用によって構成されることが明らかになる、と考える。世界を構成しつつ能作する (leisten) 絶対的なこの主観性を、フッサールは、超越論的主観性 (transzendente Subjektivität) と呼ぶ。

他方、超越論的還元を行っていないわれわれの日常素朴な (naiv) 生は、自分を、世界の構成主体として捉えているのではない。むしろ、超越論的還元のために世界の先所与性を括弧に入れるというフッサールの操作からも明らかのように、世界は、私が存在する以前からそこにあり、私の存在の有無にかかわらず、今後もそこにあり続けるはずである、と日常素朴にわれわれは確信している。たしかに、日常素朴にもわれわれは、自分の身体をしか、経験される世界の中心点と、すなわち、絶対的ここ (absolutes Hier)、中心的ここ (zentrales Hier) としえず、この絶対的ここからしか、周囲の世界を知覚することができない。それゆえ、われわれの知覚が常に死角を伴うことは、素朴にも了解されている。しかし、死角が存在することを了解できるということ自体が、己の絶対的ここからは知覚しえない世界が現に存在していることをわれわれは承認している、ということの意味している。すなわち、われわれは、日常素朴には、この他でもない私によっては現に構成されていない存在者やその存在者を内包する世界があることを、認めていることになる。

I-2 世界への自己の組み入れ

われわれのこうした素朴な経験を、トイニッセンは、次のように述べる。すなわち、超越論的還元を行なっているのではなく、自然的な態度における (in der natürlichen Einstellung) 「私は…、自分を、既に存在している世界において見いだす」(S.31)^③、と。たしかに、私をとる位置の変化に合わせて私にとっての世界の現われも変化するというように、「世界は私に依存している」のであり、このことは、「私が世界を秩序づける (ordern) 限りにおいてのみ」(S.30) 可能である。しかしながら、「[世界の現われが] 自己 [から] 独立していることは、[世界の現われが] 自己 [に] 依存していることよりも優位であることを、自然的態度は、いつも既に認めている」(S.30, [] 内引用者、以下同様) はずである。たとえ世界の現われが私に依存

していようとも、世界が私から独立しているということの方が、より根源的な事態として、われわれには捉えられているはずである。しかも、「自然的態度における自我は、…私に対する世界の独立性のうちに、世界が、私の秩序づけの前に、そして私の秩序づけなしにそこにある、ということのみを了解しているのではない」(S.30)。むしろ、「私は世界を…、私が世界のうちへと組み入れ (einordern) られているという事実として捉えているのである」(S.30)、と。

すなわち、トイニッセンによれば、世界とは、私が世界のうちへと組み入れられているという事実ないしは構造そのものであることになる。しかも、世界に組み入れられているはずの私は、同時に、世界を秩序づける自我でもある。したがって、「私は、自分を世界のうちへと組み入れ〔るだけでなく〕、自分を、また、私が世界を秩序づけているということ、このことをも、世界のうちへと組み入れている」(S.30)、といえることになる。このように、超越論的主観性ではないとしても、自然的態度における自我もやはり、自らの身体を絶対的このこととしており、世界の現われ方が自らの立つ位置に依存するものであることを知っているが、世界のこうした依存性そのものが、私に先立って独立している世界それ自体に備わっている世界の構造である、と日常素朴にわれわれは捉えているのである。

われわれが日常素朴に、自分を他ならぬ絶対的このこととしてしか経験できないにもかかわらず、いまだ知覚されていない場所へと歩みを進めることができるのは、このことを意味している、といえる。そして、自然的態度において「思念されている、世界がそこにあるということは、このことから、私に先立ってあることという姿を受けとっている」(S.30) にすぎないのである。

II 身体経験

II-1 世界の先所与性と客体的自我

Iでの考察からは、トイニッセンが指摘するように、「世界への自己の組み入れは、自我〔から〕の世界の独立性に対して、世界が私に - 先立って - 存在していることという意味を付与しているのである」が、この組み入れは同時に、「私への世界の依存性に対して、世界全体に取り囲まれており、世界において私に出会われてくる存在者の、〔やはり〕同様に世界的存在者であるところの (als) 私への依存性という資格を、付与している」(S.31) ことになる。すなわち、世界の現われが己に依存していることを了解するという仕方では世界のうちに自己を組み入れている、というわれわれの素朴な意識は、世界において現われるさまざまな存在者の現われが、やはりその存在者の一つである己によってたっている、ということを知っているのである。

したがって、自然的態度における自我は、自分自身を、存在者と同様の仕方では世界内に存在している一個の客体として捉えていることになる。トイニッセンは、このようにして自然的態度における自我が世界内の一客体として見いだす自己を、自然的自我 (natürliches Ich)、と呼ぶ。すなわち、自然的自我は、「客体的で実在的な、あるいはエンピリカルな自我であるように見える」のであり、「そのような自我として、私は自分を自然的態度において見ているのである」(S.79)。

主体である私が、実は客体でもある、ということは、古くは心理学者ミード (Mead) によって、「自我 (self) は “I” として意識の中に現われることはできず、常に、対象、つまり “Me” である」、と指摘されている (Mead, 1913, p.374)。しかしながら、トイニッセンは、ミードとは異なり、自然的自我は、私の意識対象であるだけでなく、世界内の一客体である、と述べる。すなわち、「自然的自我は、…『この (das)』自我ではなく『一つの (ein)』自我であり、し

かも世界化された〔＝客体として世界内に組み入れられた〕自我として捉えられる」(S.79)、と。

ただし、私が単なる私という自我の対象であるだけでなく、世界内の一客体として捉えられるためには、私が世界内の他の諸客体と同様の存在様式を備えている、ということ捉える機能が作用してはならないはずである。そして、私を世界内の一客体としうるのは、いうまでもなく、私に備わっている身体性である。すると、自然的な態度においてわれわれが自らを世界内に組み入れている、という日常素朴な世界経験は、われわれが自らの身体とどのように関わっているのか、という点から解明されなければならないことになる。

II-2 身体経験の二重性

われわれの身体は、自我主体としての私そのものでありながらも、有機化合物としてのいわゆる物体性を有しているという意味で、二重の仕方でわれわれに経験されている。フッサールは、他の諸事物と同様の物理性を備えているという意味での身体を、身体や物体という意味をもつドイツ語 Körper〔以下「ケルパー」とする〕で、また、主体としての私に備わっているという意味での生きられている身体を、身体や肉体という意味をもつドイツ語 Leib〔以下「ライブ」とする〕で表している⁴⁾。そのうえで、自我の客観的世界経験を解明している『デカルト的省察 第五省察』(以下「第五省察」と省略)において、私の身体が私に捉えられるには次のような過程を経る、と述べている。

すなわち、学問する者自身にとって経験されている事柄を学問の最も基礎なるものとみなし、私以外の異他なるもの(Fremdes)によって構成されるものすべてをいったん捨象すれば、つまり経験される世界を始原領域へと還元するならば、私のその始原領域にはなおも自然が残されている。そして、そのような、「私の自然領域に属するものとして把握された自然のケルパー〔＝諸事物〕の中で、ついで私は、唯一の特殊性を備えたものとして、私のライブを見いだす」(Husserl,1950,S.127)のである、と。このようにして見いだされる「私のライブは、それらのケルパーの中であって、単なるケルパーではなくて、まさしくライブとしての唯一の物体である」(ebd.)。私のライブは「いつもここにあり、そして感性的に際立っており、さらに私のライブは、同様に始原的で根源的な知覚領域のうちで、ライブ性という特殊な意味を備えているのである」(a.a.O.,S.143)。したがって、フッサールの記述に即せば、われわれはまず、ケルパーとしての己の身体を見いだすのであり、しかもそのケルパーは、即座に、私のライブとして経験される、ということになる。

フッサールのこうした記述において、われわれが自分の身体をケルパーとして、またライブとして経験可能なのは自明のこととされており、その経験を可能ならしめている作用は明らかにされていない。しかしながら、自然的態度におけるわれわれは、必ずしも、自らの身体を、ライブとしてと同時にケルパーとして経験できるわけではない。例えば、ショーウィンドウ等に自分の姿が映っているのを見たときに、そこに映っているのが自分であることにしばらく気づかない、といった経験は、必ずしも珍しくないであろう。あるいは、筆者は、スポーツや楽器演奏などにおいて、身体を適切に使いこなすことが求められるときに、自分の悪い姿勢や身体の使い方を他者にいくら指摘されても、どのようにすれば身体を適切に使えるようになるかわからない、といった経験をしたことがある。こうしたときには、ケルパーとしての己の身体の一部の在り方について他者から指摘されても、その指摘を、他ならぬ私のライブにどのように関わるものとして受けとめてよいか理解できていない、と考えられる。

Ⅱ-3 トイニッセンに基づく身体経験の考察

a) 二種類の対化についてのトイニッセンの思索

以上のような経験的事実からしても、われわれの素朴な世界経験を解明するにあたって、われわれが己の身体とどのように関わっているかは、フッサールの記述では十分に解明されていないことが明らかである。他方、トイニッセンは、以下で詳述するように、われわれの身体知覚に対して、実は常に他者が関与していることを、フッサールの記述を補完しながら明らかにしていく。

トイニッセンは、フッサールが第五省察において展開している、他者の身体知覚経験に関する記述に着目する。第五省察では、他者のライブを知覚した際に、それをライブとして構成する作用についてのフッサールの考察が、以下のようになされている⁶⁾。「もしも今私の始原領域において、一つのケルパーが際立って現われてくるならば、このケルパーは私のケルパーに類似しており、つまり、そのケルパーは私のケルパーと現象的な対化 (Paarung) を結ぶに違いないという状態である」ことになる、と (Husserl, 1950, S.143)。フッサールがここで述べている対化とは、「二つの与件が意識の統一において際立った仕方で直感的に与えられており、本質的に既に純粋な受動性において、それゆえ〔それら二つの与件が〕注意を払われていようといまいと関係なく、…常にまさに対として構成されている」(ebd.) ときに生じる作用である。われわれは、例えば机の上の二冊の同じ本を知覚した瞬間に、それらの対象が主題的に知覚されていようといまいと、対になるはずのものとしてそれらを構成することになる。さらに、対化においては、対化されるもの同士の間で「志向的な重ね合わせ (Übergreifen)」が行なわれており、そこでは、「生き生きとした、相互的な (wechselseitig) 呼び覚まし合い (Sich-wecken)、相互的にかぶせる重ね合い (Sich-überdecken)」(ebd.) が生じている、とフッサールは述べる。つまり、二冊の同じ本は、同じ本という意味をどちらか一方から他方へと移し入れるのではなく、両者がそれぞれの意味を相互的に重ね合わせる、というのである。そして、諸事物の知覚において生じるこうした事態が、他者の身体知覚と己の身体知覚においても同様に生じる、とフッサールはみなし、他者の身体が私の身体に対化されるべきものとして現われた場合には、他者の「ケルパーは、意味の移し入れにおいて、すぐに (alsbald) ライブという意味を私のライブから受け取るはずである、ということは明らかであるように思われる」(ebd.)、と述べる。

しかしながら、机の上の二冊の本が、私にとっていずれも外的な、自己を超越した対象であるのに対し、他者の身体と対化されるはずの私の身体は、私にとって、対象であると同時に自らによって生きられている身体でもある。すなわち、前者においては、対化される対象は、たとえ主題化されていないとしても共に私の知覚領域に現われているのに対し、後者においては、対化されるべき一方である私のケルパーは、必ずしも知覚領域に十全に現われてはいない。それゆえ、他者のケルパーが私のケルパーと対化されるからこそ、そして私のケルパーはライブとして了解されているからこそ、他者のケルパーはライブとして了解される、というフッサールの主張は、まず、外的諸対象同士の対化と、私にとって内的な存在と外的な対象との対化と同様の仕方で生じる、ということが明示されなければ、成り立たないはずである。

ところが、フッサールは、こうした問題を十分取りあげていないだけでなく、そもそも、対化されるのが、いずれのケルパーなのか、いずれのライブなのか、あるいはいずれのエゴなのかさえも、不明瞭にしたままである。フッサールのこうした不十分さを補完するために、

トイニッセンは、異他なるケルパーと私のライブにおける意味の移し入れ合いが、「すぐに (alsbald)」生じる、というフッサールの記述に反論する。すなわち、こうした意味の移し入れ合いはすぐに生じるのではなく、むしろ、対化の過程における「あらゆる中間的規定に注意が払われるべき」(S.64)なのである。たしかにフッサールが述べるとおり、「私の始原的環境世界に属している、(後に他者となる)ケルパーは、私にとっては、あそこ (Dort) という様態におけるケルパーである」(S.64)⁶⁾。それゆえ、後に他者となるケルパーの「現われは、私のライブがそのつど現実的に (ここ (Hier) という様態で) 備えている現われとの直接的な連合において対化されるのではなく、そのケルパーの現われは、私のライブを空間内のケルパーとする構成体系に属している類似の現われを、再生産的に呼び起こすのである」(S.64)⁷⁾。このことがあってはじめて、フッサールが主張するように、類比的統覚 (=既に捉えられたものと類似のものとして対象を捉える作用) が可能となり基礎づけられるのであり、「そこにある外的ケルパーは、この類比的統覚によって私に固有のケルパーから類推的にライブという意味を受け取る」(S.64)⁸⁾、といえるのである。すると、「異他なるライブの類比的統覚は、実は、ケルパー〔同士〕の対化を前提としている」(S.64) ことが強調されなくてはならなくなる。

では、ケルパー同士の対化は、どのように生じるのであろうか。トイニッセンは、フッサールの記述している事態が成り立つためには、二種類の対化が考えられねばならず、そのうちの 하나가、ケルパー同士の対化である、とする。すなわち、対化には、「〔異他なるライブの経験に〕先立って進行し〔それを〕可能にする異他なるライブの経験の対化」と、「〔異他なるライブの経験に〕引き続いて後から進行し、異他なるライブの経験によって可能となる対化」(S.62)との二つがある、とされる。トイニッセンによれば、両者は、全く別の対化作用であるだけでなく、異他なるライブの経験に「先行する対化の構成要素は、〔異他なるライブの経験に〕引き続き対化の構成要素とは異なっている」(S.62)。そして、前者、すなわち異他なるライブの経験に先立つ「対化の構成要素は、(のちに他者となる)ケルパーと私のケルパーである」のであって、フッサールの主張とは異なり、「何らかの意味における私のエゴでもなければ、——異他なるライブの理解への関係に関して決定的であるもの——私のライブでもない」(S.63-S.64)のである。

さらにトイニッセンは、「異他なるライブを理解することに先立っており、その理解を可能にする対化は、私のケルパーと異他なるケルパーとの連合」(S.63)である、とする。すると、II-2において問題となった、私にとって自己の身体がケルパーとして経験可能になることを支えるものは、前者の対化から解明されなければならないことになる。

b) 他者による私のライブのケルパー化

われわれの身体がケルパーとして見出されたときには既に、ライブとしての意味を受け取っている、とフッサール自身が記述しているように、自然的態度におけるわれわれは、自分の身体を、単なるケルパーとして捉えるのではなく、他でもない私自身のライブとしか捉えない場合が多い。フッサールが『イデー 第2巻』において指摘しているように、自然的態度におけるわれわれは、自分の手を動かして、その手を見つめたり、動かしている足を見つめることもできる。それどころか、「私は…、私が痛みを感じる場所を見ることができる」(S.65)⁹⁾のでさえある。それゆえたしかに「独我論的態度において、私は、単に部分的には、私のライブを視覚的に知覚可能なケルパーとして構成することができる」(S.65)。しかしながら、私は自分

自身をそのように単に部分的に眺めることによって、「私のケルパーを、全体として自分の前にすることはできない」(S.65)、とトイニッセンは指摘する。

例えば、自分の背中や頭頂部を見ることができないように、われわれには自分の身体の全体を眺めることができないのは、経験的にも明らかである。そうである以上、私が独我論的にのみ自分の身体を物的なケルパーとして構成しようとするならば、知覚されえない身体の部位は、いつまでも、未構成のままにとどまることになる。すなわち、「純粹に独我論的な私のケルパーの構成は、…不十分なのである」(S.65)。

そうであるにもかかわらず、われわれには、全体的な身体として自分の身体を経験することがたしかに可能である。そして、トイニッセンによれば、全体としての自分の身体経験を「私に可能とするのは、それによって純粹に独我論的態度を乗り越えることになる、他者のケルパーの知覚」(S.65)なのである。すなわち、われわれが、視覚的には直接知覚することのできない自分の背中や後頭部を、鏡や写真等の映像を介すことによって見た場合に、それらの身体部位がまぎれもなく自分の身体に属していることを、複雑な思考作用を解することなく了解できるのは、背中や後頭部といった部位を備えている他者のケルパーを知覚する経験に支えられているのである。「他者のケルパーの知覚が、私のライブを外的事物としてくれる」(S.65)のであって、他者の存在によって、私は、客体性を帯びることができることになる。

他者のケルパーが、私のケルパーとしての身体知覚を支えていることは、「(異他なる)ケルパーの現われは、私のライブを空間内のケルパーとする構成体系に属している類似の現われを、再生産的に呼び起こす」、という、先にトイニッセンと共に引用したフッサール自身の記述からも明らかになる。異他なるケルパーの現われは、「もしも私があそこにいたならばそのときの私のケルパーの外見を思い出させる」(Husserl,1950,S.147)のであり、例えば、われわれは自分のライブが、自分自身では知覚できない頭頂部を、他者が備えているのと同様の仕方では備えているであろうことの了解のもとに、自分のライブをケルパー全体として捉えることができる。このように、私が自分の身体を全体的に把握するためには、他者のケルパーを知覚することが不可欠なのであり、ここにおいて、私の身体把握と他者の身体理解との相互性が必要としているトイニッセンの記述の正しさが認められることになる。

以上で考察したように、異他なるケルパーが私の身体との対化によって、ライブという意味を受け取るのと同様に、私のケルパーもまた、異他なるライブが備えているケルパー性から、その意味を受け取っている。このことこそ、II-2において問題となった、「私のライブのケルパー化」(S.65)という事態なのである。

II-4 子どもにとっての己の身体のケルパー化

以上の考察で明らかにされたように、われわれは、実は他者の身体を知覚することによってしか、自分の身体を十全に経験できない。このことからすれば、教育の場面における次のような事態は、容易に理解できるようになる。学校の廊下や授業中の教室にいたり、あるいは公共交通機関を利用しているとき等に、大きな声で騒いでいる子どもたちに対し、静かにするようにとおとなが大きな声でいくら指示しても、子どもたちは、おとなに直接注意されている瞬間は声を小さくしても、すぐにまた大きな声でしゃべりだしてしまうことが、しばしばある⁹⁰。こうしたとき子どもたちは、たしかに、友人たちのおしゃべりに夢中になり、教師の注意をすぐに忘れてしまうのかもしれない。しかし、いったんは小さな声でしゃべる子どもたちが、直後に大きな声でしゃべりだしてしまう様子からは、むしろ、子どもたちにとって、自分が声

を発しているところの自分の身体は物理的な意味で世界内に存在しているということが、すなわちケルパーであることが、十分に了解されていないのではないかと考えられる。とりわけ低学年の子どもたちにとって、廊下や教室や公共交通機関内のざわめきの中で、大きな声で教師によって注意されたとしても、教師の注意の対象としての自分の身体は、主題的に捉えがたいのではないだろうか。実際、教師が大きな声で注意するのをやめて、子どもの顔に自らの顔を近づけ、自らの口を人差し指で押さえ、小さい声で注意を繰り返すと、自然に声量をすぐに抑えられるようになる子どもは少なくない。こうしたときに子どもは、教師の注意対象である自分の身体を、教師の閉じられた口や小さな声といわば対化されるべきものとして、知覚的に捉えることができるようになるのではないだろうか。

Ⅲ 他者経験

Ⅲ-1 世界の諸客体のうちに位置づけられる自我

トイニッセンに基づくことにより、われわれが己の身体をケルパーとして経験可能なためには、他者のケルパー知覚という支えが不可欠であることが明らかとなった。すると、Iで考察したような、私による世界の秩序づけや、世界のうちへの己の組み入れは、こうした客体性を備えている私において成り立っているものでなければならなくなる。

トイニッセンは、他者のおかげで自然的態度において捉えられるようになる客体的自我が世界のうちにあるということには、次のような二重の特性が備わっていることを指摘する。すなわち、「人間としての私は、一方では、人間ではない世界客体の中の人間であり、他方では、人間たちの中の人間である」(S.84)、と。この指摘は、一見すると、自明なことがらであるように思われる。しかしながら、トイニッセンの記述に沿って以下で考察するように、こうした二重性によって初めて、私は、他でもない私自身を、他者と共に、という仕方で経験できることになるのである。

トイニッセンによれば、「私が、人間として、人間ではない世界客体の中の世界客体であるということは、…私の自我と私のケルパーの一致から生じる」(S.84)、とされる。自我と一致する私の「このケルパーは、…他の世界客体の中で、まさに時間空間的に局所づけられた、一つの世界客体として現われるのである」(S.84)。そしてこのときにはじめて、時間空間を超出した超越論的主観性としてではなく、時間空間的に局所づけられたケルパーを備えた自我として、私は、世界化されるのである。換言すれば、「私が私のライブを他の事物と同じように」、すなわち他の事物の中に位置づけられる単なるケルパーとして捉えることができ初めて、「私は、世界化された自分の存在に己を向き合やすことが可能になる」(S.80)、といえることになる。そして、このような「私の自我の世界化が、初めて、私を人間にしてくれる」(S.80)、とトイニッセンは指摘する。

しかも、私のケルパーが局所づけられるために必要な、私の自我と私のケルパーとの一致は、トイニッセンによれば、「客観的な (objektiv) 世界を前提としたうえで、異他なるものによって遂行される」(S.84)、とされる。フッサール現象学において、客観的な世界とは、「誰にとっても現に存在しており、…誰もが接近可能な世界」(Husserl,1950,S.123)、という意味で用いられている。すると、先に、自分を世界のうちに位置づけられるケルパーとして統覚するためには、他者の身体知覚が必要となることを考察したが、同様に、私が世界化された人間として在ることも、「異他なるものによって」(S.84) 支えられている、ということが明らかになる。よ

り正確に述べれば、他者と共に客観的な世界の中で、自らのケルパーを、他の諸対象の中の一客体とするためには、「私を人間として他者が表象している、その表象へと自己移入すること」(S.84)が必要となるのである。こうした自己移入によって、「私は、われわれ自身の〔ケルパーという〕所与を、他のあらゆる所与と同様に、一つの空間事物として」(S.84)捉えられるようになるのである。

ここにおいて、世界内に位置づけられていることのもう一つの特性、すなわち、他の人間たちの中の間人である、ということの意味が明らかになる。われわれは、自らを世界内の他者の中の一人として捉える。しかしながら、トイニッセンが指摘するように、「他者の中の一人はそれ自身、他者である」(S.84)。「自己移入において、私は自分を、…完全にあの他者と同じようにも捉えている」(S.84)。すなわち、他者によって私は、人間とされるだけでなく、他の人間とされ、他の人間と同様の仕方で、何かを経験したり、対象を捉えることができるようになるのである。トイニッセンは、われわれがこうした意味で人間になることは、「人間の結びつきへと自分を組み込むこと」(S.84)、すなわち「他者化 (Veränderung)」である、とする¹⁰⁾。

Ⅲ-2 他者と共にあることによる非力化と脱中心化

以上で述べたように、私は自分自身を、世界内の一客体として捉えるために、私を人間として統覚し表象している他者の、当の表象へと自己移入することになる。すると、フッサールの主張とは異なり、私が人間として世界を秩序づけるという仕方や、己の秩序づけをも事実として備えている世界のうちにあるという仕方での世界経験は、やはり、私が自己移入すべき他者を前提としていることになる。

しかしながら、われわれが世界を経験するうえで他者を必要とせざるをえないことは、実は、われわれの世界経験が非常に危うい、いわば両刃の剣としての側面を備えていることを意味している。トイニッセンは、このことを、他者によって世界内に局所づけられるという「他者によって私が蒙る変化は」、自己移入すべき他者の存在を必要とするがゆえに、「ネガティヴには、私の自我を弱めること、私の自我の非力化 (Depotenzierung) である」(S.85)、と述べる。というのも、自分を他の諸客体のうちの一客体として世界内に「組み入れること (Einordnung) は、私の自我から、自我が〔世界を〕秩序づける (ordern) 自我として備えている力を取りあげるからである」(S.85)。

Iにおいて考察した、世界は中心的ここをなしている私をも組み入れるという構造を備えている、という素朴な事態を、他者から蒙る変化として捉えれば、私をもそれ自身のうちに組み入れる構造を備えている世界が、客観的世界としてありえるためには、唯一無比の絶対的な私のみによって構成されるのではないことになる。しかも、先に述べたように、私のケルパーを純粹に独我論的に構成しようとしても、そうした構成自体が、他者の身体知覚によって初めて可能になるのと同様、私は、他者の中の一人として、世界や世界内の客体と同時に自分自身を構成するからこそ、世界のうちで諸経験が可能になる、と考えられる。

それゆえトイニッセンは、「この非力化は、脱中心化 (Dezentrierung) という形を備えている」(S.85)、と指摘する。他の人間たちの中で、他の人間によって一人の人間とされる「私の自我は、世界を創設する力を失うが、それは、他者によって、世界の中心点から、外へと飛び出させられることによってなのである」(S.85)。

フッサールの解明にしたがえば、私は、たとえ判断中止をせず、それゆえ当人にはそのことが明らかにならないとしても、本来、超越論的主観性として、世界を構成する絶対的存在であ

る。しかしながら、フッサールが「中心的ここ」と呼んだ、超越論的次元における構成主体としての自我は、すなわち、トイニッセンが述べるところの世界を創設する力は、実は、自然的態度において、既に他者化されている私には失われていることになる。世界のうちに組み入れられ、その事実に従属する私は、もはや、中心的ここという地位を失っている。すなわち、「私は、一人の自我として、また一人の人間として、他の人間の列のうちで完全に水平化されている」(S.85)。「私は、単に、一つの鎖の構成員 (Glied [=鎖の環]) であり、その鎖は、私から始まるのでもなければ、私で終わるのでもないのである」(S.85)。

おわりに 他者と共に学ぶことの意義について

本稿では、トイニッセンの記述に基づきつつ、われわれが自己自身や自己の身体を経験するためには、あるいは世界を経験するには、他者の助けが必要不可欠であることを考察してきた。トイニッセンのこうした解明は、われわれが日常素朴に抱きうる、他者と共にあることによって蒙る不安の根源を照らしてくれる。例えば、われわれは、他者から嘲笑されているといったことがないにもかかわらず、他者から見られることそのものに強い不安を抱くことがある。というのも、他者の視線を感じることは、私についての表象の主体が他者であること、私は他者にとって知覚対象となっていることを前提としているからである。すなわち、私は、当の私自身であるにもかかわらず、客観的世界内における自己の意味づけについて、すでにあらかじめ非力化されているからである。トイニッセンが指摘するように、「見られることは、既に本来的な他者化」(S.87)なのであり、私には、私の世界を創設する力が奪われてしまっているからである。

すると、他者と共に在り、共に学ぶことは、実は、子どもたちを強い不安に陥らせてしまうことになるのであろうか。実際、しばしば様々な仕方の問題となるように、他者と共に学ぶことそのものによって、子どもたちが困難な状況に陥ったり、教育不全と呼ばれるような事態が生じていることは、否定できない。しかしながら他方で、トイニッセンが指摘するように、世界を構成する絶対的ここであるということもまた、われわれにとっては、非常に深い不安を抱かせることになる。というのも、もしも私が絶対的こことして世界を構成するならば、われわれは、「絶対性として、つまりあらゆる他の自我とあらゆる他者から剥がしとられていることとして、自分自身へと、そしてそれに固有の個別的な事実性へと自我を投げ返す孤独 (Einsamkeit)」(S.35)を抱くしかなくなってしまうからである。例えば、現象学的精神病理学者であるブランケンブルクは、統合失調症の患者であるアンネには、「《ほかの人たちも同じだ》ということが感じられなくなった」(ブランケンブルク, 1978, 65頁)のであり、「自明性 (Selbstverständlichkeit)」が喪失されていることを指摘する。その際に、アンネ自身が、「ほんのちょっとしたこと、ほんとおかしなこと、大切なこと、それがなければ生きていけないようなこと」が自分には欠けている、と述べている (同書, p.73)。他の人たちも同じだ、という感覚を得られないアンネは、トイニッセンの言葉を借りれば、世界の創設をただ一人で孤独のうちに担わなければならない、そうであるからこそ、「なにもかもなくしてしまわないように、いつも気をつけていなくてはならなくなった」(同所)、と考えられる。

したがって、私の唯一無比性が最初からあらかじめ奪われているという事実は、われわれをときに不安に陥らせるものの、世界の創設をただ一人で担わずにすむということによってわれわれは、初めて、世界を、自然な自明性をもって生きることができる、と考えられる。他者と共通の世界を経験できるわれわれは、「人間の結びつき (Menschheitsverband) へと自分を

組み込む」ことができるのであり、こうした結びつきによって、「私は、『われわれ』という在り方である」(S.84) ことが可能となる。

すると、他者と共に何かを見たり感じたりすることによって、われわれは、己の身体や、諸対象や、世界そのものを、経験可能とされるだけではないことになる。他者と共に学ぶことは、われわれが世界のうちで安心して生きていくことを可能にするという機能を果たしていることになる。「人間的結びつきは、…共同体」であり、「いつも既に一人の人間である」ところの私は、「すでに個々の人間として、共同体の構成員という意味を自分自身に携えている」(S.81)。そうであるからこそ、われわれは、他者化されることによって、共同体の一員として安らいで生きることもまた可能となっているはずであり、こうした安らぎこそ、教育の最も基本的な機能を果たしている、といえることになる。

注

- (1) よく知られているように、この「自己中心性」は、いわゆる「わがまま」といったエゴイズムを指すのではない。
- (2) 本稿では多くの引用がなされるため、引用のそのつど、引用文の後の括弧に、ページ数も含めて指示する。
- (3) Theunissen *Der Andere* からの引用に関しては、引用文の後の括弧に、ページ数のみを指示する。
- (4) Körper と Leib という語は両者はいずれも日本語で身体と訳出されるが、Leib という語は、日常語としてはやや古い感じを与える、とされる (cf. 中田, 2008, 130頁)。
- (5) ただし、フッサール自身はここにおいて、他者のライブを構成する作用を解明の主題としているのではなく、他者と共にという意味での客観的世界の構成の契機を明らかにすることを目指している。それゆえ、以下で考察するようなトイニッセンの指摘以外にも、他者経験に関する解明としての不十分さはすでに多く指摘されている。例えば中田, 1997, 85頁。
- (6) トイニッセンは、この一文を、Husserl, 1950, S.147から引用している。
- (7) トイニッセンは、この一文を、Husserl, 1950, S.147から引用している。
- (8) トイニッセンは、この一文を、Husserl, 1950, S.147から引用している。
- (9) トイニッセンは、この一文を、Husserl, 1952, S.145を参照しつつ記述している。
- (10) しかも子どもたちは、教師に対して反抗の意思を示すためにわざと教師の注意を無視しているのでもない、と考えられる。
- (11) トイニッセンは、他者化 (Veränderung) に関し相互主観性理論の要として論を展開しているが、本稿では、この点について立ち入った考察はしないこととする。

引用文献

Theunissen, M. 1977 *Der Andere*, Walter de Gruyter

中田基昭 1997 『現象学から授業の世界へ』 東京大学出版会

中田基昭 2008 『感受性を育む』 東京大学出版会

ピアジェ, J. 1974 「子どもにおける道徳観念の発達」 アンリ・ワロン、ジャン・ピアジェ著 『ワロン・ピアジェ教育論』 竹内良知訳、明治図書出版

Husserl, E. 1950 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Martinus Nijhoff

Husserl, E. 1952 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philoso-*

phie. Zweites Buch, Martinus Nijhoff

ブランケンブルク, W.1978 : 『自明性の喪失——分裂病の現象学』 木村敏他訳、みすず書房

Mead, G.H. 1913 "The Social Self" *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*, X