

生活世界と実践論的転回

—ハイデガーと社会的実践理論 (4)—

福 士 正 博

VII 社会的実践理論とハイデガー哲学の接点

1 問題関心

前稿（生活世界と実践論的転回—ハイデガーと社会的実践理論 (3)）では、セオドル・シャツキの議論を中心に、社会的実践理論の生活世界論が、『存在と時間』に代表される前期ハイデガーを哲学的基礎として展開されていることを見た。シャツキは、ハイデガーの基礎的存在論に学びながら、フッサールやシュッツに代表されるそれまでの生活世界論を新たな視座に立って再構成する課題に精力的に取り組んできた。この取り組みによって、生活世界の新たな地平が切り開かれたとすることができるだろう。それでは、シャツキは、ハイデガー哲学の中からどの部分を引き出し、生活世界論を再構成しようとしていたのだろうか。

ハイデガーは、世界という言葉の使用法は多様で、多くの意味がそこに込められていると指摘している。世界には、世界の内部で存在しうる存在者の総体、存在論的意味で用いられる存在者の存在の意味、世界性という存在論的＝実存論的概念の使用法のほかに、「事実的な現存在が現存在として「その内で」、「生活して」いるところを意味する。この場合、世界は前＝存在論的・実存的意義をもっている」という意味を込めた使用法もある。ハイデガーが最後の意味で表現する世界が本稿で言う生活世界を指している。シャツキは、この空間を、絶対的、客観的空間とは異なる、人々の経験が反映された「生きた空間」という意味で、生活空間と呼んでいる。歯を磨く、掃除をする、シャワーを浴びる、車を運転するなど、様々な具体的実践が束ねることで作られる生活世界は、生活のリアリティを映し出しているという意味でハイデガーの最後の使用法に近い。ハイデガーにとって生活空間という意味で使用される世界は、現存在の実存的構造を表わしており、存在の基礎構造の核心をなしている。

ハイデガーは生活世界を平均的な日常的世界としてつかまえようとしていた。ハイデガーが求めていたのは、現存在の「日常性の解釈学」である。しかし彼は、日常性をそのままの姿で映しだすのではなく、人間の存在のあり方という実存論的分析を基礎に置くことでこの課題に取り組もうとしていた。ここで言う日常性とは、起床する、歯を磨く、掃除する、読書するという、ごく当たり前のように習慣的に繰り返されている実践が束になって作られるライフスタイルのことである。ハイデガーのすごさは、こうした習慣的行為を実存論的に明

らかにしようとしている点にある。

「解釈の様式は、その存在者を、それがさしあたり、そしてたいてい存在しているありさまで、すなわちその平均的日常性において、示すことがたいせつである。この日常性に即して、どちらでもよい偶然的な構造ではなく、事実に現存在のいかなる存在様相のなかでもその存在を規定する性格として一貫している本質的な諸構造を取りださなくてはならない。こうしてとりだされる現存在の日常性の基本構造を参考にして、そのつぎに、この存在者の存在を予備的に浮き彫りにすることができるようになる」(SZ16～17)。

ここで指摘されているように、生活世界の平均的な日常性は、たまたま生まれた偶然的の産物ではなく、そこには、「その存在を規定する性格として一貫している本質的な諸構造」というものがある。その構造を規定しているのが、『存在と時間』で主題化された存在という概念であった。ハイデガーの基礎的存在論は、現存在の日常的な平均性を解剖することを対象として展開されている。ヒューバート・ドレイファスが指摘するように、「ハイデガーの考える解釈学は、現存在が住み込んでいる日常性の構造を解釈するという、身近なところから始まるのである」(ドレイファス 2000, 37 頁)。

ハイデガーの日常性の関心は、すでに指摘してきたように、客体としての存在者ではなく、その陰に隠れた「存在」の意味を問うという関心から出発している。デカルト的な主体と客体に分かれた二元論から脱け出し、現象学的に(形而上学的に)問題の本質に迫ろうとするハイデガーの立場は、現存在の存在の意味を問うという点で一貫している。この関心と分析は、フッサール現象学を批判し、新たな生活世界を構築しようとするハイデガーにとって重要な一歩であった。本稿の課題は、ハイデガーのこの関心を社会的実践理論から見た生活世界論へとつなげることにある。本稿で取り上げる具体的な課題は二つある。

第1に、ハイデガー哲学を単純に実践哲学と呼ぶようなことをしてはならないことである。それでは何が必要となるのだろうか。前稿でも述べたように、社会的実践理論とハイデガー哲学の接点のひとつは、了解可能性と実践が結びついた実践論的了解可能性にある。シャツキはハイデガー哲学の中にある了解概念を実践論的了解可能性に昇華することで、生活世界論を再構成しようとしてきた。その成果を明らかにするには、ハイデガーの基礎的存在論から、了解や解釈、言明や意味などの基礎的概念を取り出し、実践的了解可能性との結びつきを整理する必要がある。しかし、社会的実践理論は、ハイデガーの了解可能性概念に実践をたんに付け加えることで実践的了解可能性概念に辿り着いたわけではない。以前からハイデガー哲学には実践概念はなく、行為概念があるだけだと言われてきた。確かに、『存在と時間』には行為という言葉は頻繁に出て来ているが、実践という言葉はほとんど見られない。実践という言葉を使う場合でも、例えば実践的というように、行為とはほぼ同じ意味で比喩的に使用されている場合が圧倒的である。それにもかかわらず、既存のハイデガー研究では、何の検証もないまま、行為が実践と等置され、ハイデガー哲学=実践哲学と見なす傾向が続

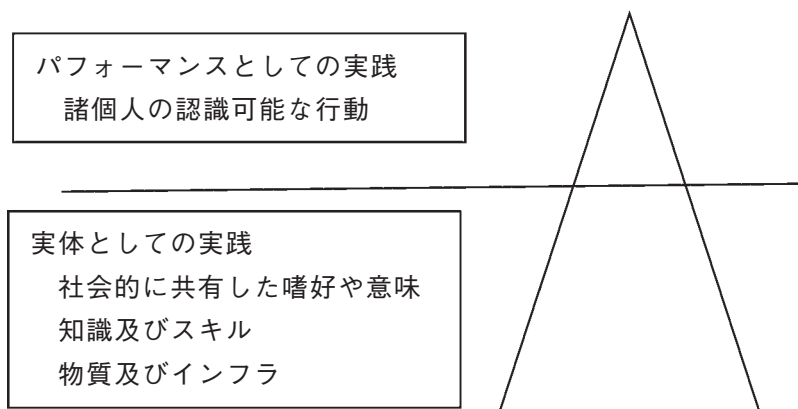
いてきた。1960 年代のドイツから始まった「実践哲学の復権」の動きにおいても、思惟に対する実践の優位という視座から、ハイデガーの行為論をその典拠とすることも多かった。しかし、社会的実践理論からすると、行為を実践と等置し、互換性のある言葉として使用することには無理がある。むしろ、両者の違いを明らかにし、その前提の上で、社会的実践理論の視座から、ハイデガー哲学から学ぶべき点とそうしてはならない点を峻別する方がはるかに有意義である。ハイデガー哲学をプラグマティズムと結びつける場合も同様である。ハイデガー哲学とプラグマティズムを結びつける動きは、ハイデガー哲学を実践哲学と表面的に読み込んでいるにすぎず、実践を契機に生活世界論を再構成するという課題からも遠ざかってしまうことになる。こうした難点を避けるには、社会的実践理論というある種の「高み」から、ハイデガー哲学の可能性を探りあてる逆向きの目線が必要となる。その目線がなければ、生活世界とハイデガー哲学の接点や可能性も明らかにならず、混乱するばかりとなるだろう。

第 2 に、実践的了解可能性概念を現代的関心から彫琢するという課題である。社会的実践理論の視座から生活世界を再構成しようとする本稿の関心からすると、実践や行為概念をめぐって行われた、ドレイファス-オラフソン論争、アンスコム-デビッドソン論争、ドレイファス-マクダウェル論争、アンスコムのウリクト批判など、多くの論争から何を学ぶかという目線も必要となる。生活世界論を再構成する上で、「なぜ実践でなければならないのか」というそもそもの課題に答えるためにも、これらの論争から学ぶことは多い。とくに、ある行為が行われるとき、意図する、信じる、欲求する、望む、知るといった認知的条件が直接当該行為の表面に現れることが少ないことを考えるならば、その行為が行われた「理由の空間」(space of reason)を明らかにするには、当該行為を行う当事者の観点から、行為の理由を意識的に表に出す作業が不可欠となる。そのためには、アリストテレスをはじめギリシャ哲学以来、行為論の一環として古くからある実践的推論 (practical inference) 形式にあてはめることで、その行為 (実践) が行われた理由を探り当ててみる必要がある。その作業が欠けてしまうならば、「何故その行為が行われたのか」という問いに対して、命題的整合性を追求するだけの理論的推論の畧にはまってしまうことになる。了解可能性が実践と結びつく理由を探り当てするには、アンスコムの実践的推論をはじめ、マクダウェルが提唱する概念能力、ドレイファスの没入的対処など、これらの論争で争われた基礎的概念の内容を整理し、生活世界論と結びつける試みがどうしても必要になる (この課題については、紙幅の関係から次稿に譲りたい)。最初に、シャツキの実践概念を整理するところから始めよう。

2 社会的実践理論の実践概念

シャツキの実践概念は、実践論の二つの系列が交差するところで成立している。二つの系列はそれぞれ独自の角度から実践を考察しているため、交差点ではじめてその全体像が浮

第1図 「パフォーマンスとしての実践」と「実体としての実践」



Nicola Spurling et. al., *Interventions in practice: re-framing policy approaches to consumer behaviour*, Sustainable Practices Research Group, 2013, p. 8.

き彫りになるという関係になっている。系列のひとつは、行為と行為の諸要素の組織化を区別する系列である。シャツキが実践を次のように定義していたことにあらためて注意を喚起しておきたい。

「実践とは、活動の束、すなわち行為の組織化されたつながりである。その結果、どの実践にも、活動と組織化という、二つの領域が含まれている」。

シャツキはこのように、実践を、行為と行為の組織化を区別した上で、二つを総合することで実践を定義しようとしている。それを図示したのが第1図である。これまでの行為研究が行為＝実践と見なしているのは、この図の三角形上部に描かれている諸個人の認識可能な行動（「パフォーマンスとしての実践」 practice of performance）だけを取り上げているからである。確かに、行為がなければ実践は成立しない。しかし、それだけで行為を実践に等置することはできない。可視化する行為の背景には、「実体としての実践」(practice of entity) とシャツキが呼ぶ、行為を行う際の諸要素の組織化という隠れた動きがある。したがって実践は、可視化された「パフォーマンスとしての実践」と非可視状態にある「実体としての実践」がまとまることで行われている人間の活動である。行為が、誰によって、どのような目的で、何を使用し、どのような意味を持ちながら行われているのかという組織化の過程が明らかにならなければ、その行為が行われる全体像も明らかにならない。行為（パフォーマンス）と組織化の過程を含めた全体像を明らかにするという課題は、実践論の課題であって行為論のそれではない。ここでは、この実践論を第1の系列と呼んでおくことにする。

もうひとつの系列は、実践の構造に関わる、実践を分散的実践 (dispersed practice) と統合的実践 (integrative practice) に区別する系列である。分散的実践とは、述べる、命令する、規則に従う、説明する、質問する、報告する、調べる、想像するといった、社会生活

を基礎的に構成する部類に属する実践である。これらの実践は全ての実践の基底をなす、文字通り基礎的な実践である。それに対して、統合的实践とは、調理実践、農業実践、宗教実践、投票実践……など、社会生活の特定の領域を構成している、より複雑な実践である。「生活世界とは実践の束である」と言う時の実践とは統合的实践を指している。統合的实践は、分散的实践を寄せ集めることで統合的になっているわけではない。述べる、命令する、規則に従うといった基礎的实践を集めたからといって、何か具体的な実践が生まれるというようなものではない。考えるべき方向は逆である。ある特定の統合的实践を分解すれば、その構成要素として、述べる、命令する、規則に従うといった実践を最後に発見することができるようになる。分散的という表現は、どのような統合的实践であってもほぼ満遍なく発見することができるという意味で使われている。「最後に」とは、いくつもの実践が重なり合う高度に複雑化した統合的实践を分解すれば、複雑性が一段階低くなった統合的实践を発見することができ、更にもう一段階低くなった統合的实践へとつながっていくように、最終的に分散的实践という基礎的实践に辿り着くという意味が含意されている。例えば読書するという統合的实践では、文字を見る、読む、疑問が生まれる、質問をするなどの基礎的实践（分散的实践）を最終段階で含むことによって、読書という複雑な実践が行われていることになる。サッカーという統合的实践を例にとれば、ドリブルする、シュートする、トラップするという一段階低い統合的实践があり、それらは、走る、ボールを見る、止まるなどの基礎的動作の分散的实践があるという具合である。複雑な物質の化学構造の比喻で言えば、原子や分子が分散化した実践にあたると言ってよいかもしれない。統合的实践も、分散化した実践と同様、すること、述べること、のつながりの中で行われているが、異なるのは、目的、タスク、プロジェクト、信念、感情、ムードなどの階層性を含んだ目的志向構造が加わることで段階が引き上げられ、複雑化していることである。統合的实践の諸段階は目的構造が複雑化することによって引き上げられている。日常生活で行われる実践は通常、歯を磨く、掃除をする、ビジネスを行う、サッカーをするというように、統合的实践に属する実践の方が圧倒的に多い。それは、実践をある目的を持って意図的にを行い、それを束ねることで日常生活が形成されているからである。したがって、目的が加わることで実践が行われ、それが追加されることで段階が引き上げられ、日常生活が具体的な姿となって現われてくる。ここでは、このような実践論を第2の系列と呼んでおくことにする。

それでは、「社会的実践理論の実践がこれら二系列の交差するところで概念化されている」ということはどのようなことを意味しているのだろうか。この問いは、「二つの系列が交差する場所の共通項は何か」という問いに置き換えることができる。この問いに答えることこそ、実践の本質的部分を明らかにすることにほかならない。結論を先取りして言えば、二つの系列に共通しているのは実践を構成する諸要素の組織化である。第1の系列では、パフォーマンスとしての実践は実体としての実践に「組織化」されている。この場合、パフォーマンス

ンスとしての実践は実践の一要素として位置づけられ、組織化の過程に組み込まれている。第2の系列では、分散的实践を基礎に、Xをする、Yをする、Rをするといった複数の統合的实践が重なる形で、更に複雑なQをするという統合的实践が「組織化」され、それが束となって生活世界もまた「組織化」されている。この場合、分散的实践は統合的实践の一要素として位置づけられ、組織化の過程に組み込まれている。総じて私たちの生活世界は、歯を磨く、掃除をする、料理を作るなど、日常的に繰り返されている統合的实践が束となって「組織化」されることで作られている。

先に見た第1図は、実体としての実践が、社会的に共有した嗜好や意味、知識及びスキル、物質及びインフラが組織化され、それが土台となってパフォーマンスとしての実践が行われていることを描いている。行為の背景には、これらの諸要素が組織化されており、行為を取り出すだけではその実体を明らかにすることはできない。シャツキは、次のように、統合的实践も、理解、規則、目的などの諸要素の組織化によって行われていることを指摘している。

「統合的实践は、つながりのある、すること、述べることの集合である。そこに含まれている、すること、述べることは、(1) Xをすること、Yをすることの意味付けられた理解に沿って、Qすること、Rすることの理解（後者はXをすること、Yをすることという分散化した実践が統合実践のなかで採用している転化形態によって行われているものである）、(2) 明確な規則、原理、認識、指示、(3) 目的、タスク、プロジェクト、信念、感情、ムードなどの階層性を含んだ目的志向構造。私は、これから、統合的实践の、すること、述べることを、実践の「組織化」としてつながる理解、規則、目的志向構造について述べてみたいと思っている」。

とくに(1)にあるように、QやRのような高度に複雑な統合的实践はXやYといった一段階複雑さが少なくなった統合的实践の理解という、実践間の理解が組織化されていることを見ておくことが重要となる。このように、組織化は実践を構成する要素の組織化、実践間の組織化など、多くの局面において行われており、それに支えられる形で生活世界が形成されている。したがって、生活世界の変化は、組織化の再編成が並行して行われなければ起らないことになる。歯を磨くというひとつの実践をとっても、歯磨き粉の種類の変化、手動から電動歯磨きへの転換、食事後に行われる歯磨きの習慣、就寝前の歯磨きなど目に見える変化の背景には、歯磨きという実践を構成する様々な要素とそのつながりの変化がある。その変化の中で、歯磨き行為は、「今流」に行われることになる。趣味、趣向、状況が変化すれば、歯磨きをはじめ、ひとつひとつの実践もまた変化し、「今流」はすたれ、新しい様式が生まれていくことになる。

それでは、社会的実践理論とハイデガー哲学の接点が、了解可能性と実践との結びつきにあるという時、具体的にどの点に両者の共通点はあるのだろうか。この問いに本稿が指摘できるのは、「～することができる」という実践当事者の能力概念と、分散的实践に顕著に表

れる「慣習化された行為概念」の二つである。

①実践当事者の能力

シャツキは、分散化した実践を対象に、実践者の能力について次のように述べている。

「Xを行うという分散化した実践は、主にXを行うことの一了解によって結びついた、すること、述べることの集合である。こうした了解は通常三つの構成要素を持っている。(1) Xという行為(述べること、命令すること、疑問に思ふこと)を行う能力、(2) 自分及び他者の両方において、Xをすることの意味を同定、帰属する能力、(3) Xをすることに対応する能力。この文脈において「……する能力」は、「……の仕方について知ること」というように、別の形で表現することもできる。すること、述べることという実践が実践を構成する了解を表現したものである以上、分散化した実践は、実践が表現する了解によって結びつく、すること、述べることの集合である」。

最初に確認しておくべきは、ここでも述べられているように、行為能力、行為することの意味を同定・帰属する能力、行為から派生することがらに対応する能力という違いはあれ、総じて、社会的実践が了解と結びつくことによって、「……をする能力」という可能性として理解されていることである。この能力は、行為主体が客観的対象に働きかけを行うというように、行為能力などに対する了解を前提とした自己了解としての実践によってあらわになる。シャツキは、「すること、述べることは、Xをするという実践によって行われた理解の背景の上でXをすることを構成しているということである。どの所与のXをするという場合であっても、結果的に実践が前提とされている」と述べている。ここではすでに行為が実践に読み換えられていることに注意をしておかなければならない。実践は、了解を前提とし、その可能性を追求する中で、その能力を発揮しようとする。社会的実践理論にとって能力とは了解に裏づけられた実践的能力、すなわち実践的了解可能性を指している。ここで検証されなければならないのは、社会的実践理論のこの概念がハイデガー哲学によってどこまで基礎づけられているのか、逆の言い方をすれば、この概念を基礎づけるにあたってハイデガー哲学に欠けている部分は何かということにある。

②実践当事者の慣習的行為

シャツキは、分散的实践を説明するにあたって、「分散的实践の事例は、述べる、命令する、規則に従う、説明する、質問する、報告する、調べる、想像するといった実践である。ウィトゲンシュタインが書いているように、「規則に従うこと、報告すること、命令すること、チェスをすることは慣習である」(PL199)」と述べている。

シャツキはこのように、分散的实践を説明するにあたって、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』の一節を引用している。ここからもシャツキの社会的実践理論は、前期ハイデガー

と後期ウィトゲンシュタインをその哲学的基礎としていたことがわかる。先に指摘したように、分散の実践は、述べる、命令する、規則に従うなど、私たちの社会生活の基礎を形成する実践である。シャツキによれば、これらの実践はウィトゲンシュタインの言う慣習的行為にあたるという。ここで言う慣習とは、ある特定の状況に人が置かれた時、その状況に対応してある決まった行為が無意識のうちに行われ、あたかも自明であるかのように、繰り返し行われているということを意味している。無意識のうちに言うだけに、ある特定の状況になればほぼ必然的にその行為が繰り返され、慣習と言えるまでになる。例えば、歯ブラシを持ったら、無意識のうちに目の前にある練り歯磨きをぬるとか、パソコンを開いたら即座に電源スイッチを入れるとか、靴を履いたら最初の一步は右足からというように、その行為を行う理由（歯を磨く、パソコンを開く、歩く）を問うまでもなく、無意識のうちに何をすればよいのかを身体が覚えているという状況である。ウィトゲンシュタインが指摘しているように、「我々が「ある規則に従う」と呼んでいることは、たった一人の人間が生涯でたった一度だけ行うことができるようなことなのか。……たった一度だけ、たった一人の人間がある規則に従っていた、などということはあるにない。たった一度だけ、たった一つの報告がなされ、一つの命令が与えられ、あるいは理解されていた、などということはあるにない」。日常生活は、同じ行為を繰り返す実践の束によって形成されている。日常生活の本質はこのように、慣習化された行為の積み重ねにあるというのが、ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論の中心にある考え方であった。

ここで重要なことは、シャツキがここで指摘していることがら、了解、解釈、投企など、ハイデガー哲学の基礎的概念を下敷きにしていることである。そこで次にハイデガー哲学に目を転じて見てみることにしよう。

3 実践的了解可能性とハイデガー哲学

『存在と時間』におけるハイデガーの関心は、存在者の陰に隠れて見えなくなっている存在の意義を明らかにすることにあつた。初期ハイデガーでは、「存在とは何か」という直線的な問いが立てられていたのに対して、彼の主著『存在と時間』が発表された1920年代の、所謂前期ハイデガーの時期には、「存在の意味とは何か」という問いへと関心が移っている。ここには、存在的議論から存在論的議論への転換がある。問われているのは存在者ではなく、存在それ自体である。問い方の変更が行われたのは、普遍性を求めるばかりに形而上学探究に重心が置かれていた初期の関心に対する反省からであった。存在の意味を探究するには、歴史的事実の生成に眼を向けなければ、形而上学がそれによって下支えされていることも見えにくくなってしまう。この点についてシャツキは次のように述べている。

「ハイデガーは、意味という表現を技術的な意味で使っていた。何かの意味とは、了解可能性がその中にそれ自体を維持しているということである」。

ここでシャツキが指摘しているのは、「存在の意味とは何か」という問いを発するときの「了解可能性」(intelligibility) という概念についてである。存在の意味を問うことは了解可能性について問いを発することである。大事なことは、了解とは何か、それは認識とどのように違うのか、了解は何に向けられているのか、了解する者とは誰のことであり、誰が了解の可能性を持っているのか、などの問いである。最後の問いの答は言うまでもなく人間である。路傍の石も、机の上にあるペンも、台所にある皿も、そして人間も全て存在者である。しかし人間だけは、存在者の中でも、了解することのできる可能性を持つ存在である。「存在とは何か」とか、「存在の意味は何か」という問いは、了解可能性を持つ人間に向けられた問いとしてまずはつかまえられなければならない。なぜなら、我々は「唯一存在了解する被造物」として存在しているからである。石や机、ペンなどの存在者は人間との関係性の中でつかまえられるだけで、そもそも了解する可能性を持つ存在ではない。路傍の石が例えば文鎮として使用されている場合、それは、人間にとっての石(文鎮)であり、そのことによって石は道具(手許的存在)として、人間との関係性の中に入り込んでくる。シャツキの言葉を借りれば、「存在の問いとは、それが「我々」によって了解されているかぎりにおける何かについての問いである」。ハイデガーは、人間という存在を現存在と呼んでいる。人間を現存在と名辞するのは、人間だけが第一義的に存在とかかわり、そこにあるからである。すなわち、石やペンとは違って、人間だけが「それが何であるかを表現せずに、存在そのものを表現しているからである」。

ハイデガーは、「現存在の本質とはその実存にある」(SZ42)、と述べている。実存とは、「現存在に可能な存在の仕方」であり、その可能性の中で生きているということである。「現存在は、了解というありさまで、おのれの存在をさまざまな可能性へ向けて投企する。このように了解的にさまざまな可能性へむかって存在しているということは、それ自身、ひとつの存在可能である」。したがって、了解可能性とは、現存在が実存の領域として、その可能性について了解することである。それでは了解とは何か。了解はどのようにして行われるのだろうか。この問いにこそ、デカルトからカントに受け継がれてきた現代認識論に対する批判がある。

さて、社会的実践理論の視座から生活世界論を再構成しようとする時、最も大事な論点は、生活世界を意味する社会的秩序、すなわち「ともに生きる構造」をその基底において支えている実践との接続点にある実践的了解可能性の本質的意味を探り当てることにある。本稿の関心からすれば、実践的了解可能性を構成している三つの概念、すなわち実践、了解、可能性をハイデガー哲学がどのように理解しようとしていたのかを正確に見極めることである。『存在と時間』は、少なくとも第1部第1篇に限定するかぎり、おおよそ以下の順序で立論されている。

『存在と時間』における立論形式 (第1部第1篇第31節～34節)

被投状況 ⇒ 了解 (≡ 理解) : 投企の構造 ⇒ 解釈 ⇒ 意味と言明

この立論形式を追究する上で最初に注意しておかなければならないのは、あくまでこれらは『存在と時間』の説明順序を追いかけているだけで、実践的了解可能性という生活世界につながる接点を理解しようとする時の基礎的概念にすぎないことである。現存在の被投状況から始まって意味と言明につながる立論型式に沿って説明が行われているからといって、生活世界が実践を契機にどのように登場してくるのか、そしてその生活世界がどれだけリアリティのある世界として描かれているのかということについて説明が行われているということにはならない。むしろ逆に、ハイデガーの言う前存在論的了解が、解釈や意味の獲得をすでに含んだ内容となっていることに注意しておかなければならない。問題は、そこに実践につながる説明の契機が含まれているかどうかにある。ハイデガーの了解概念は、認識に先立ってあらかじめ了解されている概念である。了解がこのような意味を持つのは、その背景に基礎的存在論とそこから派生する認識論があるからである。この点についてシャツキは次のように述べている。

「デカルト以来現代哲学を導く直観では、人々（ハイデガーの「我々」）とは主体のことを指していた。これらの主体は通常、理論的に世界とは独立して存在している自己充足的内的実体として概念化されてきた。この概念のために、現代哲学は「デカルト的」というラベルが貼られ、主体-客体の分化に基づいていると述べられてきた。外的世界の存在やそれを知ることの可能性が最も影響力のあった思想家の創意をどのように行使するようになったのかを見ることは簡単である。ハイデガーは、「我々」という実体は外的世界に対峙する形で立っている内的領域の中でまとめられているものではないと主張することで、この伝統を覆した。むしろ、我々各自が存在している実体こそ本質的に世界内なのである。人間存在、自己了解が生きることによって表出される実体の存在の中心的構成的特徴は、世界＝内＝存在にある」。

シャツキのこの指摘で最も大事なことがらは、人間を世界＝内＝存在として位置づけていることの意味と、デカルト以来の現代哲学の認識論を批判的に考察するハイデガーの姿勢である。『存在と時間』を読むと、ハイデガーの基礎的存在論が世界の分析から始まっていることがわかる。ハイデガー研究者ゲートマンの言葉を借りれば、ハイデガーは、「世界＝内＝存在の第1次性というテーゼによって、基盤をなす意識という観点から根本的に決別した」のである。ゲートマンによれば、「超越論的自我の自己経験」を重視する意識哲学（端的にはフッサール現象学）による認識作業は世界＝内＝存在の欠如態でしかない。何故なら、認識論は存在論の派生態でしかないからである。認識論は、認識の前に、認識主体の存在の意味を先行的に明らかにしていなければならない。その営為が欠けていれば、認識論も独我

論に陥るだけで、自ら欠陥を抱え込んでしまうことになる。その点で、認識主体の存在の意味を確定した世界＝内＝存在は、近代哲学にとって第1次テーゼなのである。デカルト的な主体-客体関係を前提とするならば、認識とは主体とは別に存在する客体を知るという関係になる。しかし、ハイデガーが「我々」と言う時、このようなデカルト的な主体から離れるということを意味している。ハイデガーがデカルト以来の伝統を覆していると言われるのは、外的世界と対峙する人間ではなく、世界の中に内存在として存在する人間が想定されているからである。ゲルヴェンが言うように、「空間的意識のあり方は……すでに世界の内に在る「主観」を前提としている」(ゲルヴェン 2000, 142 頁)。この指摘の眼目は、「世界の内に在る」という主体(主観)の実存的様態に目を向けていることにある。人間は社会的に生きているという自明のことがらからすれば、世界の中に被投されて存在することどもの時代にも当てはまる自明のことと思われるかもしれない。だがハイデガーのすごさは、この引用でも指摘されているように、世界＝内＝存在としての人間を想定することではじめてデカルト以来の認識様式を覆すことを可能にしたことにある。この点をゲルヴェンは次のように的確に指摘している。

「世界＝内＝存在は知の究極的前提である(これは存在論を認識論に先立てることであって、新カント学派や実証主義者達の憤激を呼ぶものではある)。認識論の基礎は、知るものと知られるものとの二つである。しかし知るものと知られるもの(または主観と客観)の区別に先立って、主観が知るものとの関係を結びうるという事実がある。そしてこのことはまさに主観-客観の区別が、関係づけというすでに認められて基盤を前提し、それに基づいているということである。つまり主観は、その内で客観の生ずるような世界を持っているということなのである」(同, 126 頁)

世界＝内＝存在が知の前提であるならば、知るもの-知られるものという認識論の前提に先立って、認識主体である知る者がすでに世界と関わっているという前提、すなわち主観はすでに客観の世界を持っているという前提が問われなければならないことになる。現存在は、常に、そしてすでに、内＝存在という背景を抱え持っている。認識主体は社会性を帯びているだけではない。世界＝内＝存在は、生活世界を構成する人々、すなわち現存在の存在のあり方を規定している概念である。すなわち、現存在という「存在者」ではなく、「存在者の存在」を規定する概念として世界＝内＝存在は提示されている。

現存在が世界＝内＝存在として世界に投げ出されている被投状況とは、生まれる時代や、国や、親さえも選べないように、自らの力の及ばないところで生きる条件や状況が決定されている受け身の環境のことを指している。現存在にとって世界＝内＝存在はアプリアリな実存論的カテゴリーである。このアプリアリな概念は、経験によって発見される世界とは違って、存在論的に議論されなければならないことは明らかである。ハイデガーは、現存在が世界に投げ出されている状況を、了解可能性を持つ現存在とその可能性を否定されている存在

者との関係から、道具的指示連関のある環境世界の中で分析しようとしていた。世界＝内＝存在が第一次テーゼであるのは、伝統的な認識論の前提を覆したという意味ばかりでなく、現存在がそうした世界に第1次的に投げ出されているからである。様々な存在者は、例えばハンマーを板に釘を打ちつける道具として、教室にある黒板は講義を行うための道具というように、現存在に対して有用性を持つものとして現われる。両者をつないでいるのは有用性という概念である。道具的世界に好き嫌いに関わらず投げ出された現存在は、ハンマーを使ってうまく釘を打てるか、黒板を使ってわかりやすい講義を行えるかというように、道具との関わりにおいてその能力が確かめられることになる。世界＝内＝存在は、現存在の能力に関わるアプリアリな実存論的カテゴリーである。世界に投げ出されている現実と、道具との関わりでその能力が確かめられる可能性との葛藤の中で現存在は生きている。ハイデガーによれば、この現実性と可能性は現存在の非本来性と本来性との葛藤でもある。

ここで重要なことは、「環境世界はそこにただあるものではなく、私に働きかけ、私が働きかけるもの」であること、そして、内－存在とは世界と関係を結びうる能力であることである。ゲルヴェンは、「そもそも我々の内に関係づけを可能とするような能力が何かあらかじめあるのであればなければならない。このあらかじめある能力がア・プリアリな実存論的カテゴリーとしての世界＝内＝存在なのである」(同、125頁)と述べている。この能力が現存在の非本来性と本来性の区分や、可能性と現実性との葛藤の中にあるという場合、ハイデガーの目は常に、可能性が現実性に勝るものとして、被投された状況を乗り越える企投へと向けられている(同、169頁)。ゲルヴェンが言うように、「本来の実存とは、可能性が現実性よりも意味深いものであるような在り方」なのであり、そこであらためて問われているのは、存在の意味についての問いである。「そのような問いにおいては可能性が現実性に優先するのである」(同、170頁)。

可能性が現実性に優先するのであるならば、ハイデガーの実存論的分析論において、いかにして現存在はその可能性に気づくのだろうか。すなわち、「了解とはこの世界に働きかける能力に関わる概念である」という時、この能力は投企的試みの中でどのようにして発見されるのだろうか。ここで問われているのは、現存在の可能性と了解との関係である。本稿がこの問いに対して一貫して追究してきたのは、現存在の可能性と了解を世界に働きかける実践能力と実践的了解可能性として理解しようとするものの意義である。まず、了解概念から見よう。

3-① 了解

最初に明らかにしなければならないのは、理解と了解との違いである。ハイデガー哲学にとって、理解は了解の派生態でしかない。実存範疇としての了解は、認識作用による理論的・知的能力としての理解とは異なっている。現存在は世界に投げ出された世界＝内＝存

在であり、たんなる認識主観ではない。ハイデガーが認識主体という存在者の「存在」のあり方を根源的に掘り下げ、伝統的な認識論の変革を主題としていたことからすれば、理解と了解を区別することは、認識論から離れ、存在論的分析を行う上で決定的に重要なこととなる。これまでの解釈学は、了解を認識の問題と考えていた。ハイデガーが問うのは了解の存在論的構成、言い換えれば、了解の存在論に了解の認識論を従属させることである。渡邊が指摘しているように、「現存在は世界を世界としてことさらに概念的に把握するより以前に、つねにすでに世界のもとへと没入しているのであって、世界をおのれに対して外的な対象として認識しておいてから世界のもとへ出かけてゆくのではけっしてないのである」（渡邊 2011, 86 頁）。レヴィナスもまた、「認識論は存在論のうちに、認識は存在に吸収されるのではないか」（レヴィナス, 1968）と指摘している。

了解とは、世界を私の世界として知的に獲得することをさしあたり意味している。そこには、世界を了解すると同時に、自己を了解するという二つの局面が併存している。了解は、認識論の知的理解と違って、世界に没入することを通じて獲得することであるから、理論知というより、実践知という性格を持っている。実践知は、新たに獲得される知識というより、身体にしみこんだ知恵と言った方がよいかもしれない。

このように、ハイデガーにとって、了解はたんなる認識作用ではない。現存在が実存論的構造の中に身を置いていることからすれば、了解はその構造のひとつである。ハイデガーは、「実存範疇としての可能性は、現存在の最も根源的な、究極的な存在論的性格である」（SZ144）と述べ、現存在の可能性と了解との関係に注目している。このように了解は何よりも、現存在が実存する存在様態から理解されなければならない。したがって、認識様式から行われる了解は、実存論的了解からすれば派生態でしかない。ハイデガー哲学における了解概念をつかむには、認識作用から離れること、その上で実存論的構造の中に身を置いている現存在の存在様態を見すえることが必要になる。

最初に確認しておくべきことは、生き方の了解が、「自分はどのような存在として世界にあるのか」についての存在論的了解と、それをあらかじめ呑み込んだ前存在論的了解によって裏づけられ、両者が連動していることである。存在の意味を問うという『存在と時間』の主題は、存在そのものを漠然としたものであれあらかじめ現存在が「すでに知っている」状態にあるところから発せられた問いである。生き方の可能性や了解も、こうした存在論的了解や前存在論的了解の基礎の上で成立している。ハイデガーの言葉を借りれば、生き方の可能性や了解という個別課題を取り上げることができるのは、「透視性」（Durchsichtigkeit）という「おのれの存在の認識にかかわる」世界全体を見渡す視野の広がりを見現存在が備えているからである。これらは全て、現存在が世界＝内＝存在という存在の基礎的構造に由来している。〈あらかじめ〉構造という基礎構造の中に身を置く現存在が透視性という自己と世界全体を見渡す能力を漠然としてではあれ備えていることは、ハイデガーの了解概念を明らか

にする上で決定的に重要な意味を持っている。

ハイデガーは、「了解はその投企的性格において、我々が現存在の視 (Sicht) となづけるものを実存論的に構成している」と述べている。ここで言う「視」とは、環境世界の中にある事物的存在としての存在者と現存在が配慮的に交渉するときの目の向けどころ、すなわちハイデガーが「配視」と呼んでいるものを指している。例えばナイフを使って鉛筆を削ろうとするとき、力学や物理学の知識を持っていた方がよいにこしたことはない。しかし、そのような高度な専門知識を持っていないからといって、鉛筆をうまく削れないというわけではない。鉛筆を削る手順を「わかっている」(了解している)のなら、うまく鉛筆を削ることは可能である。配視とはそのような作用を持つ見方のことである。配視が重要なのは、事物的存在者との交渉が、「～をするために」という目的にかなう最も適切な道具の使い方をあらかじめわかった(了解した)上で、それを道具として使用する目的-手段指示連関の中に置く目線にある。ハンマーを使って板に釘を打つ例でいえば、建物を建設するという大きな目的のために、ハンマーは柱や板に釘を打つ道具としてあらかじめ了解されているという状態が配視にあたる。鉛筆を削ったり、板に釘を打つという行為の能力を発揮できるのは、ナイフやハンマーがどのような目的のために使う有効な道具であるのかをわかった上で、そのような配視の目を持ち続けているからである。現存在が身近な環境世界に馴染んで生活するには、世界が提供する道具的存在との交渉の中で、了解に基づいて行為する能力を発揮することが必要となる。したがって、了解とは、目的を達成するために、道具を使って「～をすることができる」という能力を獲得することである。社会的実践理論との共通項のひとつは、この能力概念にある。

ハイデガーはこのような配視の構造を〈として〉構造と呼んでいる。環境世界の中にある事物的存在は、ナイフは鉛筆を削るものとして、ハンマーは板に釘を打つものとして、現存在にとって「このように役に立つ」道具としてという、〈として〉構造の中に組み入れられている。現存在が事物的存在を道具として認識することは、ナイフやハンマーをふだんから使用することで日常的行為の中で「常に、すでに」了解しているからであり、それを〈として〉構造の中で解釈する作業を繰り返し行っているからである。ここで注意しなければならないのは、ハンマーを使って板に釘を打つという行為の最中に、「ハンマーは釘を打つためのもの」などという解釈がその都度行われているわけではないことである。了解が行為能力としてあるかぎり、行為の最中に解釈が行われるということとはありえない。

3-② 了解と解釈の先行構造

ハイデガーは、存在の意味を追究するにあたって、平均的な現存在の存在了解から出発しようとした。ハイデガーは、「現存在がおのれの存在について何らかの了解をもち、そしていつもすでに、自己の存在が何らかの仕方では解釈されているありさまに身をおいているとい

うことは、ほかならぬ現存在自身の固有の存在にそなわっていることである」と述べている (SD15)。ハイデガーは、こうした存在了解を、その方法論も事前に了解しているという意味で、前存在論的了解と呼んでいる。前存在論的了解の「前」とは、現存在の実存のあり方が取り上げられる前に、その構造も実在論として事前に了解されており、存在論が存在論的に片づけられているという意味である。この点についてハイデガーは、「けれどもそれは、ただ単純に存在者として存在しているというのと同じことではなく、存在を何らかの形で了解するという仕方では存在しているということを意味しているのである」(SD12) と述べている。

このように、現存在がその存在を了解していると言えるためには、現存在がその根本構造や意味を知っていなければならない。知るということには、正しく了解することと同時に、そのための方法や、その方法を練り上げていくことも含まれている。これが了解とは異なる解釈である。ハイデガーの現象学が解釈学的現象学と言われるのはこの解釈によるものである。了解を解釈によって仕上げなければならないのは、存在了解を行う現存在には、ハイデガーの言う本来性と非本来性のはざまで、常に頹落していく可能性を秘めているからである。ハイデガーの解釈学的現象学が破砕的性格を持つと言われるのは、頹落している可能性を秘めた存在であるために、事物的存在という存在理念にとらわれ、誤った存在了解を行う可能性を抱えているからである。解釈は現存在が本来性に戻るために必要な通過点という役割を持っている。ハイデガーは、こうした自己解釈的な存在のあり方を実存と呼んでいる。

自己解釈する現存在は、「おのれの開示態を存在する」(SD133) というように、「世界の現 = 存とともに、おのれ自身にむかって、《そこ》に存在している」。つまり、存在了解とは、世界 = 内 = 存在である内 = 存在としての現存在が、世界に向かいつつ、自己にも向かう二つの方向で自らを開示し、その存在の意味を、平均的な世人という限られた視角からあらわにすることである。ハイデガーがここで言う世界とは、現存在である自己も含めた全ての存在者、すなわち環境世界との関わりを指している。現存在が世界の中に位置づけられるのは、差し当たり事物的存在でしかない存在者と道具的関わりを持っているからである。現存在が実存的範疇であるのは、道具的関りを認識することに先立って、常に、すでにその関係に投げ出されている (被投されている) からであって、したがって現存在の存在のあり様を明らかにするには、環境世界に向かって自らをあらわにしなければならないからである。被投とは、現存在が世界の中に (その現の中に) 引き渡されている状態を指している。世界 = 内 = 存在とはこのように、自己の存在へとかわることで、世界へ差し向けられている様態のことを意味している。ハイデガーがことさらに現存在と道具的存在との関係をあげるのは、この関係の中に、了解と解釈の最も大事な現象学的本質があると考えているからである。

解釈とは了解を検証することである。ハイデガーは、「解釈は、了解されたものを承知することではなく、了解において企投された諸可能性を仕上げることなのである」(SZ32) と

述べている。世界に投げ出された現存在は、世界の中で現実生きる存在として、そのための様々な企てを行っている。行為とは、世界に参入する能力の可能性なのであり、世界に参入する企てのあり方の具体的表現である。しかし、それは、「私は～をできる」というだけのたんなる問いではない。むしろ問題は、「そもそもそのような行為者として現存在が存在できるとはどういうことなのか」を問いつつ、能力を備えた私が世界に存在していることに対する自己了解というべきものについてである。ハイデガーは、「現存在はおのれ自身に委付された可能的存在であって、底の底まで被投的な可能性である」と述べている。しかし、その一方、現存在は被投された状態の中で、企投的にその可能性を探ろうとしている。この場合の「了解とは、投企であるゆえに、現存在がおのれのさまざまな可能性を可能性として存在しているという、現存在の存在様相である」。了解とは、このように被投された現存在が持つ可能性を受け止めつつ、その可能性を可能なかぎり広げようとする存在でもある。ここには了解の存在者の意味から存在論的意味への展開がある。そこで問われているのは認識主観ではなく、行為者の実存態様である。すでに述べたように、ハイデガーが「行為には固有の視がある」という時、そこで想定されているのは、ハイデガーが配視と呼ぶ、環境世界と配慮的に行う交渉である。道具的存在者に対する多様な指示連関に適応することに導く固有の「視」(見てとる作用)は、世界と交渉する行為とその能力によって裏づけられている。解釈は、その能力の妥当性を問うこと、すなわち、現存在が世界にうまく適応しているかどうかを問うことである。

ここで大事なことは、了解には予構造があることである。何故なら、現存在はすでに世界の中に内=存在していることを起点に世界に開示しており、了解はそれをひとまず確認しているからである。フッサール現象学は、「現れるもの」(客観的对象)と、意識における「現われ」との意味差異を知の発生根拠としていた。しかし、「現れるもの」と「現れ」の分化は、現われるものの存在が先行的に把握されていることを条件としている。フッサール現象学に対するハイデガーの不満は、存在の意味がカッコに入れられていることで、先行的了解への道を閉ざしていることにある。了解は、カッコに入れられていた存在を前提に行われている。ジョセフ・ラウズが指摘しているように、「世界=内=存在というわれわれのあり方は、世界とわれわれ自身に関する一つの解釈を具現しており、この解釈自体がわれわれの日常実践に関する解釈によって解明されうる。かくて、我々の実践の意味を解明しようという試みも、実践それ自体を解明しようという試みも、ともに解釈学的である」(ジョセフ・ラウズ 2000, 91 頁)。

ここで確認しておくべきは、解釈は了解を前提にしているだけであって、ハイデガーの先の立論形式はそれを順序立てているにすぎないことである。了解は、解釈されるものをあらかじめ所持しているという予持、一定の解釈方法を視点として定めている予視、そして解釈の結果得られる概念も解釈以前にあらかじめ把握されている予握という解釈の「予構造」

(Vor-Struktur) と一体となっていて行われていることが重要である。

3-③ 意味と言明

解釈は通常、言葉を使って行われ、表現されている。しかし、言葉を使って表現されているからといって、言葉が了解や解釈に先行しているというわけではない。解釈は、道具との配慮的交渉の中で実践を通じて行われ、前述語的に了解を分節化しているにすぎない。言葉で表現する前に、(その前提として) 道具との実践的交渉が先行しているという前後関係を認識しておくが必要になる。社会的実践理論にそくした言い方をするならば、「述べることは、それに先行している、することと一体となって実践が行われることになる」。ハイデガーは、この点について、「了解の《先》の構造及び解釈の〈として〉の構造としてみえるようになったものが、すでに統一的な現象を呈しているのではないか」と述べている。

ハイデガーは、了解や行為能力との関連で、直観や思惟について次のように指摘している。

「あらゆる視が原義的には了解にもとづく……ことが示されたので、純粹直観からはその有意を奪ったことになる。この優位は、客体的存在者が存在論の伝統においてもってきた優位にノエシ的な面に対応しているものなのである。しかも、「直観」と「思惟」とは、ともに、了解の末端的な派生態にすぎない。現象学でいう「本質直観」も、実存論的了解にもとづくものである」。

この引用の後段で述べられているように、直観や思惟は実存論的了解にもとづく派生態でしかない。このことは、現存在がその能力を発揮して何らかの行為を行おうとする場合、直観や思惟は現存在が持つ固有の視から生まれる了解にまさる役割を持っていないということである。池田は、「『配視』概念の眼目は、まさに行為を遂行している限り、熟慮的な意識作用は後退していなければならない、という指摘を行うことにあった。この論点に、ハイデガーの「行為」概念の第一の重要性があるだろう」(池田 2011, 70 頁) と述べている。この指摘にあるように、現存在が了解に基づいて何らかの行為を行おうとする場合、意識や直観、思惟が行為能力ほど重要になることはない。むしろ、意識は後景に退いている。この点は、「意識的行為とはどのような行為なのか」という問いを考える時に重要な意味を持ってくる(この点については、別稿で扱うドレイファス-マクダウェル論争を評価する時に、あらためて振り返ることにしよう)。

「解釈の中で分節化されてきたもの、そして分節化しうる何かとして一般的了解の中であらかじめ描かれたものが意味なのである」、ハイデガーはこう述べている。解釈によって仕上げられた了解は、解釈によって意味を持つようになる。意味とは開示された解釈である。世界に向けて開示され、自らをあらわにすることによって、解釈、したがって了解は意味を持つようになる。「意味とは、了解に具わる開示態の形式的=実存論的骨組みとしてとらえられなくてはならない」。開示が言葉を使って表現された時、それは言明となる。したがっ

て言明は了解や解釈の開示態である。

注意しておかなければならないのは、言葉や命題のみが意味を持つものと考えてはならないことである。すでに述べたように、ハイデガーにおいて「言語的意味は一派生態にすぎない」(ケルヴェン 2000, 210 頁)。解釈は言葉を使って行われると考えられがちである。ハイデガー哲学に従うならば、この理解は完全に間違っている。言葉の使用にかかわらず、意味を獲得する過程が先行し、言葉がその後を追いかけるのである。それは実践である

3-④ 可能性

ハイデガーは、了解を、被投的存在である現存在が存在の可能性に向けて自由に羽ばたく投企との関係のなかで理解しようとしていた。世界＝内＝存在として被投的な可能性しか持たない現存在が投企的可能性を持つようになるのは、投企を本来的性格として持っているからである。ここで言う可能性とは生き方の可能性を指している。可能的存在として現存在を理解することは、本来的性格として様々な生き方を追求する広がりがあるということであり、生き方が特定され、その制約の中に閉じ込められている現実性を上回っているということである。マイケル・ゲルヴェンは、「ハイデガーの問いは存在の意味についての問いであることを忘れてはならない。そのような問いにおいては可能性が現実性に優先する」こと(同, 170 頁)、「本来の実存とは、可能性が現実性よりも意味深いものであるような在り方」(同)を指していると指摘している。このように現存在の可能性は、本来的性格と非本来的性格がせめぎ合う中で追求されている。

ハイデガーは、その上で、「了解が投企という性格をそなえているということは、了解がみずから投企する目あてを、すなわちもろもろの可能性を、それとして主題的に把握していないということを意味する」と述べている。「主題的に把握していない」ということは、生き方の可能性が多様で、無制限に広がっていることから、その広がりをつかみきれないということである。無制限であるならば、その可能性はつねに、選びとられる現実的な生き方以上のものを含んでいることになる。ハイデガーによれば、可能性を主題的に把握することは、「投企された事柄からかえってその性格を奪いとり、それを規定の意識内容の段階へと引き下げてしまうことになる」。可能性が現実性より優先しているということは、可能性がおのれに先回り(先投)し、どこまでも可能性が広がっているということである。了解は、現存在の投企的性格から、可能性の中で存在しているという存在様態そのものをつかまえるということではなければならない。

しかし、生きることが自らの可能性の追求を意味している以上、被投は世界に向かう投企と一体となり、了解と解釈を経ることで、生きる意味にまで昇華されていなければならない。

「世界の内部に存在しているものは、世界へむけて、すなわち有意義性の全体へむけて投企されている。そして世界＝内＝存在としての配慮は、その有意義性の指示連絡のなかに、

はじめからおのれを定着させているのである。世界の内部で存在するものが、現存在の存在によって発見され、すなわち了解されるようになったとき、われわれは、それを意味をもつ、と言う。しかし、厳密に言えば、了解されたのは意味ではなく、その存在者もしくはその存在である。意味とは、あるものの了解可能性がそのなかに身をおいているところのことである」。

3-⑤ 実践

それでは、これまで述べてきたハイデガーの了解や可能性概念を裏づけているものとははたして何なのだろうか。社会的実践理論の立場からすれば、この問いに対する答は実践にある。実践に裏づけられることで、了解や可能性は実践的・了解可能性にまで昇華されることになる。それではハイデガーの場合どうなのだろうか。少なくとも『存在と時間』を読むかぎり、この問いにハイデガーは明確に答えていない。ハイデガーの行為論は環境世界との交渉の中に議論が閉じ込められ、実践論に高められることがないまま中途半端に終わっている。すでに述べたように、行為論が行為者のパフォーマンスのあり方にだけ限定し、その背景にある実践を構成している諸要素の組織化にまで目を向けることがなければ、行為論自体未完成状態のままとなる。それは、現存在の存在様態として実存の意味から出発したハイデガーが、存在論的差異に議論を収斂させてしまったために、かえって行為論の幅を狭め、その可能性を自ら奪ってしまっていたからである。このように言うことははたして勇み足なのだろうか。このような疑問が生じるのは、存在の意味を問い続けたハイデガーですら、「存在はそもそも何によって規定されているのだろうか」という問いに答えていないように思えるからである。世界＝内＝存在の意義を明らかにするには、存在者の陰に隠された存在概念の発見という次元にとどまらず、その根拠を明確にしなければならなかったはずである。世界＝内＝存在という基礎的概念は、現存在の存在様態の背景を説明しているだけで、存在を規定しているものの説明が欠けているならば、その意義も明らかになることはない。ゲートマンの次の指摘にあるように、その手がかりは行為概念にある。しかし、ゲートマンのように、そこからハイデガー哲学をプラグマティズムや実践哲学と呼ぶことは飛躍しすぎている。

「それゆえに『存在と時間』の最初の実質的な節、つまり第 12 節で「世界＝内＝存在」が解明された直後に、第 13 節のタイトル「基礎づけられた一様態において内＝存在を例示すること 世界認識」が、内在的な争点を明らかにしているのである。例えばフッサールのような伝統的な意識哲学者にとっては、この表題からしてすでに憤懣やるかたないものである。というのも、結局は超越論的自我の自己経験という一定の認知の様態である認識が、意識哲学にとって端的に基礎づけるものであったからである。ところがハイデガーによれば、認識とは基礎づけられた単なる一様態にすぎず、おまけに卓越した様態でさえなく、むしろ任意に把握された一様態として現われるものである。さらに言えば、認識とは一つの「欠如的な

様態」であり、したがって「世界＝内＝存在」の優越した様態に比べるといくつかの性質が欠けた様態なのである」(ゲートマン, 171 頁)。

「近世の哲学にとって基盤となる領域は意識であった。『存在と時間』の中で、ハイデガーは、あらゆる意識現象を行為現象の派生形態として解釈し、判断や学問的理論形成といった伝統的な主要テーマに関してそのことを範例的に詳論した。そうすることによって彼は、一方で哲学のそれまで当たり前とされてきた構造を根底から覆した」(同)。

デカルトやフッサールとの対決という意味でハイデガーが果たしたのは、ゲートマンのこの指摘にあるように、存在論によって生活世界を構成する主体の位置を確定でししたことある。ハイデガー哲学にとって現象の本質的構造は意識ではなく、意識という存在者の陰に隠されていた存在概念にある。この概念を前提にするならば、認識における主体と客体の関係は大きく変化し、その構造は根底から覆ることになる。「あらゆる意識現象を行為現象の派生形態として解釈し」直すことは、確かにそれまでの意識哲学の構造を根底から覆したと評価してよいだろう。しかし、それだからこそ、この問題関心を更に進め、実践論として展開しなければならなかったはずである。ましてや、次の指摘にあるように、ハイデガー哲学をプラグマティズムと結びつけることは問題がある。

「『存在と時間』の登場が哲学の専門領域に与えた衝撃的影響は、次の二つのことを考慮に入れた場合にのみ説明できるようになる。その一つは、『存在と時間』の哲学は根本的に新しい発想を持っているということ、そしてもう一つは、20 年代の哲学の議論の空気の中ですでに傾向として存していたもの、つまり生活世界のプラグマティズムの立場に立って意識の哲学から離れるという傾向が、この哲学によって完全な形で成し遂げられたにすぎないということである。ここで「プラグマティズム」という言葉によって言われているのは、次のような哲学的着想である。すなわち行為という領域は、派生的な現象、つまり他の場所で書かれたシナリオを単に上演するといったことではなく、むしろ反対に行為という領域こそが他の領域を基礎づけるための方法論的な基盤を示しているという着想である」(同, 170 頁)。

ゲートマンによれば、20 世紀に入って意識哲学から離れる傾向が顕著になった背景には、ハイデガー哲学の新しい着想と同時に、生活世界のプラグマティズムの立場、すなわち行為という領域への着目とその影響がある。手がかりとなるのは、ハイデガーが『存在と時間』の中で環境世界との交渉を論じる際に登場させた行為概念である。意識哲学からの離脱を促しているのは、存在概念ばかりでなく、それと一体的に論じられなければならない行為という概念である。両者は並列関係にあるのではなく、行為が存在を規定しているというように因果的關係にある。ドレイファスが指摘しているように、「少なくともデカルト以来、実践に対する伝統的な見方は心的表象に依拠している。……こうした伝統から抜け出ようとするハイデガーの試みは、行為を含むあらゆる領域で主観・客観の区別を乗り越えようとする試みのうちへ収束する」(同, 54 頁)。伝統的な心的表象から脱け出す試みは、主観・客観の

区別を乗り越えようとする試みへ収束することになるが、それを可能にしているのが行為概念である。

社会的実践理論が試みているのは、ハイデガー哲学の行為論の限界を踏まえ、それを実践論として開花させることである。そのためには、ハイデガー哲学がなし得たことと、いまだなし得ていないことを明確にしておく必要がある。その点で、シャツキは次のように重要な指摘を行っている。

「ハイデガーには、ひそかに用意していたサプライズというものがあった。人々が世界内存在であることを異なる方法で述べる過程で、ハイデガーは、内存在の実践的様式（その中で人々は道具を用いることに忙しい）（道具、すなわち電話、車のタイヤ、ハイデガーが好んで使うハンマー）は、人々が知識を獲得するという内存在の認知様式より優位にあるということを論じていた。彼の指摘にあるように、知るということは、具体的プロジェクトを実施しつつ、ある目的のために、ものごとを使用する中で構成されている具体的な内存在様式に根拠づけられている。振舞（comportment）の実践的様式は、二つの点で認知様式に対して優位にある。(1) このことは、内存在、すなわち人々が通常、自動的に内存在であることによって、その「欠損」様態（default mode of being-in）が実践的関りを持つようになるということ、(2) 人々は道具を使うことができずにものごとを認知することはできない、ということである。『存在と時間』において、ハイデガーは、決壊（breakdown）が起こるのは実践的関りにおいてであり、彼女がことがらを見て、精査する時にのみ、人は知識を獲得するようになるということを論じていた。しかし彼は、この主張を即座に放棄したように見える。実践的なものの優位という命題は、20 世紀の思想にとって相当重要で、それが惹起する課題は今日かなりの議論の中心として残っている。この命題は、革命に近いものである。何故なら、主体・客体の分化を前提とした現代哲学は認識論を中心的哲学的営為としていたからである。指摘されたように、人々が世界やお互いを知るのかどうか、どのようにそれを行うのかという問題は、デカルトからハイデガーの指導者であったリッケルトやフッサールに至るまで、最も大事な問題であった。知識が内存在様式の基礎様式であるという主張は、知識それ自体から、知識が存在し、獲得される背景にある活動の実践的形態へと哲学的関心を転換させている」(Shatzki 2017)。

引用の冒頭で、ハイデガーには「ひそかに用意していたサプライズ (surprises up his sleeve)」というのがあると指摘されている。主体が客体を対象として認識する認識論からすると、デカルトも、カントも、ハイデガーも変わりがないのではないかという疑問に対してハイデガーがひそかに貯めていた奥の手とは、「内存在の認知様式より、内存在の実践様式がより優位にある」という命題である。何故なら、知るということは、知ることを通じて世界を獲得することである以上、人間が世界の中に内存在としてある内存在様式に規定されていることが前提となる、しかし、知るということが世界との関わりであるとしても、そ

の関わりを認識だけに限定すると、それは一部にしかすぎず、全体を表わしているということにはならない。残されている一部は、人間が身体を使って世界と関わること、すなわち実践によって補填される。内存在としての人間の世界との関わりは、認識することと、実践すること、この二つにおいて、世界を全体的に知ることを通じて果たされる。前者だけを独り歩きさせるならば、世界を獲得する際の欠損状態を意味することになり、それはもう一方の実践によって埋め合わされなければ、世界を知ることにはならない。認識領域だけにとどまっていたのでは、目の前に佇立する大きな壁を突破できないのである。それを決壊させるのは実践の働きであるというのがシャツキの主張であった。注意しなければならないのは、主体-客体関係を前提にしたデカルト的な認識様式が欠損状態にあるのと同様に、主体の内的領域から離れ、世界に内存在として存在する主体の認知様態を取り上げただけでは欠損状態から解放されたということにはならないことである。認識と実践を一体のものとして理解することがなければ、新しい知の獲得状況に向かうことにはならない。認識が言語を通じて行われ、言語によって表現されるものであること、実践がパフォーマンスという意味での行為を意味するものであると考えるならば、述べること (saying)、すること (doing) は一体であると考えなければならない。

しかし、シャツキの主張は、ここにとどまらず、内存在の実践様式は認知様式に優位にあるというように、実践の優位を命題に挙げている。認識と実践とは一体的関係にあるというより、正確な言い方をすれば、実践が認識より優位にあることで一体的関係が保たれている。シャツキによれば、この主張は、認識論を中心的哲学的営為としていた現代哲学にとって革命に近い。何故なら、認識によって知識を獲得するという認識優位の状況が、知識が獲得される背景にある実践の形態を優位に置くことによって、哲学的関心が根本的に転換することになるからである。

注意しなければならないのは、「内存在の実践的様式は内存在の認知様式より優位にある」という命題が、ハイデガー哲学をたんに横滑りさせただけの命題ではないことである。引用後段に述べられている「認識と実践を一体のものとして理解することがなければ、新しい知の獲得状況に向かうことにはならない」というシャツキの指摘はハイデガーにも向けられている。シャツキのこうした関心は、例えばドレイファスなど、その後のハイデガー研究者の関心に継承され、行為論を実践論に高めようとする動きとなって現われている。ドレイファスは、「現存在が自分自身に対してとる立場すなわち現存在の実存とは、内面的な思考とか体験といったものではなく、現存在が行為する仕方だということを、思い出す必要がある」(ドレイファス 2000, 68 頁)と指摘している。フッサールの場合、志向性とは、自足した個別的主観がその心的内容を世界へ向けることで現れる。しかし、ハイデガーによれば、もっと基礎的な志向性形式が存在する。それは、日常生活の中で繰り返行われる行為である。「ハイデガーの明らかにするところに従えば、このような主観・客観図式を取る認識論は、

我々が社会化されてそのなかへ巻き込まれていながらしかも我々の心中でそれが表象されることがないような、日常的振る舞いという背景を、前提にしているのである」(同, 3 頁)。ここで大事なことは、ハイデガーの『存在と時間』で論じているのが行為一般ではなく、ドレイファスが「振る舞い」(comportment)と呼んでいる現存在の具体的な生活様式であることである。「志向性は、意識にではなく現存在に帰せられる属性」(同, 56 頁)として、人々が日常生活を営む振る舞いによって、世界に没入することで果たされる。したがって、「世界は、現存在すること、現にそこに存在することという日常的活動の内で暴露される、という意味で理解されねばならない」(同, 65 頁)。

小括：ハイデガー哲学と生活世界

本稿は、社会的実践理論の視座から生活世界論を再構成するという関心に立って、その哲学的基礎としてハイデガー哲学の意義を取り上げてきた。この関心からすれば、ハイデガー哲学は両義的である。

社会的実践理論から見れば、ハイデガーが行った行為分析だけで生活世界を説明することには無理がある。存在論と行為論を融合し、生活世界を一体的にとらえるという視点を更に進めるには、それだけではとらえることができない領域にまで視野を広げ、生活世界を再構成するという課題に接近することが求められる。例えば、ハイデガーの足りない部分をウィトゲンシュタインで補完する試みは、この課題に接近する視点のひとつと言えるだろう。ハイデガーは、『存在と時間』を中心に、行為によって生活を構造化する目的論的秩序が形成されていることを明らかにした。しかし、生活の目的構造を分析していただだけでは、生活世界を静態的に明らかにすることはできても、その全体構造や動態構造を説明することができない。存在の基礎構造の分析が現存在の被投状況を起点として行われているかぎり、秩序が目的を持って構造化されているとはいっても、その構造を規定している行為は、身体に染みついて慣習的に行われている非反省的行為にすぎず、そのために、「目的論的秩序は非命題的である」という指摘にとどまらざるをえないからである。この欠点を補うのがウィトゲンシュタインの言語ゲームや生活形式をめぐる議論である。ウィトゲンシュタインが、「解釈だけでは意味が決まらない」と述べたように、行為分析の意義を確定するには、了解、解釈、意味の連関を明らかにする媒介項としての行為の持つ役割だけを分析しただけではすまない。この点については別稿に譲ることにしたい。

参 考 文 献

- 池田喬 (2011) 『ハイデガー 存在と行為』, 創文社
 グレーシュ, ジャン (2007) 『『存在と時間』講義』(杉村靖彦訳), 法政大学出版会

生活世界と実践論的転回 (4)

- ゲートマン, カール, フリードリッヒ (2001) 『『存在と時間』におけるハイデガーの行為概念』
『ハイデガーと実践哲学』所収, 法政大学出版会
- ゲルヴェン, マイケル (2000) 『『存在と時間』註解』(長谷川西涯訳), ちくま学芸文庫
- ハイデガー (1994) 『存在と時間』(細谷貞雄訳), ちくま学芸文庫
- 同 (2010) 『現象学の根本問題』作品社
- 門脇俊介 (1992) 「ハイデガーと志向性—現象学的行為論のための一章」『情況』
- 同 (2000) 「生活世界, 志向性, 人間科学」新田義弘編『フッサールを学ぶ人のために』所収, 世界思想社
- 同 (2002) 『理由の空間の現象学 表象的志向性批判』創文社
- 同 (2007) 『現代哲学の戦略』岩波書店
- 同 (2008) 『『存在と時間』の哲学』産業図書
- 同 (2010) 『破壊と構築 [ハイデガー哲学の二つの位相]』東京大学出版会
- 門脇俊介・信原幸弘編 (2002) 『ハイデガーと認知科学』産業図書
- シュッツ, A (2006) 『社会的世界の意味構成』(佐藤嘉一訳), 木鐸社
- 同 (2015) 『生活世界の構造』(那須壽訳), ちくま学芸文庫
- ドレイファス, ヒューバート・L (2000) 『世界内存在 『存在と時間』における日常性の解釈学』
(門脇俊介監訳), 産業図書
- 福士正博 (2020a) 『持続可能な消費と社会的実践理論』柊風舎
- 同 (2020b) 「生活世界と実践論的転回—ハイデガーと社会的実践理論 (1)」『東京経学会誌 (経済学)』307 号
- 同 (2020b) 「生活世界と実践論的転回—ハイデガーと社会的実践理論 (2)」『東京経学会誌 (経済学)』309 号
- 同 (2021), 「生活世界と実践論的転回—ハイデガーと社会的実践理論 (3)」『東京経学会誌 (経済学)』311 号
- Schatzki, Theodore R. (1993), Wittgenstein + Heidegger on the Stream of Life, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 36-3.
- Do. (1996) *Social Practices A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, Cambridge UP.
- Do. (1997), Practices and Actions A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens, *Philosophy of the Social Sciences*, 27-3.
- Do. (2002), *The Site of the Social*, Pennsylvania State University Press.
- Do (2007), Early Heidegger on Sociality, H.L.Dreyfus and M. A.Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, Blackwell.
- Do (2010), *The Timespace of Human Activity*, Lexington Books.
- Do (1987), Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice, *Inquiry*, 30-1,2.
- Do (2010), Materiality and Social Life, *Nature and Culture*, 5 (2).
- Do (2017), *Martin Heidegger: Theorist of Space*, Franz Steiner Verlag.
- Schatzki, T. et. al. (ed.) (2001), *The Practice Turn in Contemporary Theory*, Routledge.
- レヴィット・K (1968), 『ハイデッガー 乏しき時代の思索者』杉田泰一・岡崎英輔訳, 未来社
- ラウズ, ジョセフ (2000), 『知識と権力』法政大学出版局

渡邊二郎編 (2011), 『ハイデガー「存在と時間」入門』講談社学術文庫