

アメリカ哲学の体現者としてのハイデガー

——S. カヴェルによる解釈——

池田 喬 (明治大学)

Heidegger as the embodiment of the Spirit of American philosophy

— *An Interpretation by Stanly Cavell*

Takashi IKEDA

The United States is a land notable for bringing a philosophical culture that is hostile to Heidegger. Analytic philosophy, which prioritizes the place of science and logic in philosophy, has long been regarded as representative of American philosophy, whereas Heidegger was regarded as a typical example of an old-fashioned continental philosophy that is precisely the opposite of such analytic philosophy. However, some American philosophers who are particularly concerned with the question of what American philosophy is, consider Heidegger to be the philosopher who embodied the spirit of American philosophy in a non-American land. Stanley Cavell is one such philosopher. In Cavell, it is not analytic philosophy that represents the Americanness of American philosophy, but the ideas contained in nineteenth-century American philosophers such as R. W. Emerson and H. D. Thoreau. The ideas include a focus on the “ordinary” and an emphasis on the transformation of the self, and Cavell finds Heidegger’s philosophy very close to Emerson’s in this regard. This paper reconstructs Cavell’s interpretation of Heidegger as the embodiment of the spirit of American philosophy from several texts, thereby drawing a new picture of the relationship between “Heidegger and American philosophy,” which has traditionally been seen only in oppositional terms.

Keywords: American Philosophy, S. Cavell, the Ordinary, Transformation of the Self, R. W. Emerson

キーワード: アメリカ哲学、S. カヴェル、日常的なもの、自己の変様、R. W. エマソン

はじめに

ハイデガーと「〇〇」という組み合わせで論じうることは多い。ハイデガー・フォーラムの年次大会の特集では、この〇〇に、カントやニーチェといった人名や、古代ギリシャ哲学、現代フランス哲学、近代日本哲学のような特定地域・時代の哲学を当てはめ、様々な角度からハイデガーの哲学に光を当ててきた。しかし、「ハイデガーと〇〇」という組み合わせの中でも特有の相性の悪さを感じさせるものがある。この第 17 回大会のテーマである「アメリカ哲学」はその一例、あるいはその筆頭であろう。「分析哲学」の地にあって、ハイデガーは不合理で古風な「大陸哲学」の象徴だと見なされたり、ハイデガーの哲学など哲学もどきであっても真正な哲学ではないという見解が共有されたりしてきた。反ハイデガーの文化が存在するという点でアメリカは特異であり、「ハイデガーとアメリカ哲学」に興味深いつながりを探ることなど無駄にさえ見える。

だが、「アメリカ哲学」とは一体何だろうか。そもそもアメリカ哲学を象徴するのは分析哲学ではないという考えもある。例えば、R. ローティは、『プラグマティズムの帰結』に収録された論文「今日のアメリカ哲学」において、「分析哲学」を、1930年代に R. カルナップや H. ライヘンバッハら、ドイツ語圏の科学哲学者がアメリカにもち込み、彼が大学で学んだ 1950年代にはアメリカの哲学で支配的になっていた思想潮流と見ている (Rorty 1982)。しかし、例えば、W. V. O. クワインが 1951年の「経験主義の二つのドグマ」(Quine 1980 (1951)) において、これらの科学哲学者が支持した分析／総合の区別と還元主義を「ドグマ」として暴いて以来、ドイツ語圏発の(初期)分析哲学の実証主義・経験主義は分析哲学内部の自己批判によって解体されてきた¹。そしてクワインがこの論文は「プラグマティズムへの転換」を帰結すると述べていたように、分析哲学の「こうした運動の歴史は論理実証主義の当初の教義の斬新的な「プラグマティズム化」によって刻印されてきたのである」(Rorty 1982, xviii/32頁)。J. デューイらを歴史的範型とするこの「プラグマティズム」こそ、ローティによれば、分析哲学の流入以前のアメリカ哲学の最良の思想的伝統であり、クワイン以降、徐々に復活したプラグマティズムこそがドイツ語圏発の分析哲学のドグマからアメリカ哲学を救ったのである²。

ローティだけでなくカヴェルも、アメリカ哲学とは何かというまさにこの問いを自分の哲学の根本テーマとした。彼もまたアメリカ哲学を象徴するのは分析哲学ではないという

¹ 正確に言えば、カルナップはウィーン学団の「論理実証主義」の代表的人物であり、ライヘンバッハは「ベルリンサークル」で「論理的経験主義」を標榜した人物である。「そもそも、Reichenbachに代表されるベルリンの論理実証主義者はもともとウィーン学団とは別グループであり(ウィーン学団が Schrick のサークルであったのに対し、ベルリンは Reichenbach のサークルだった)、両グループで合流や合併があったわけでもない。近年では論理実証主義の「ベルリン・グループ」はウィーン学団と密接に連携していた別のグループとみなされている」(小山 2018, 36)。

² 二点注記しておきたい。まず、P. グライスと P. ストロウソンによる「あるドグマの擁護」(Grice and Strawson 1989 (1956)) を典型として、クワインによる分析／総合の区別の批判には、分析哲学内部で様々な批判が加えられてもきた。しかし、クワインの論文が論理実証主義の支配を著しく弱めたという点では誰もローティに異論はないだろう。次に、ドイツ語圏発の科学哲学によってそれ以前からのアメリカ哲学の伝統であったプラグマティズムが没落したというローティ的な見方に対しては、プラグマティズムを実証主義や科学的な見方と両立するものとして描き直す Misak 2013 のような試みもある。

点でローティと意見を共にする。しかし、分析哲学のアメリカへの移入の歴史においてカヴェルにとって重要なのは、ドイツ語圏の科学哲学者よりも、J. オースティンに代表されるイギリスの日常言語学派である。しかも、日常言語学派の重要性は、彼にとって、分析哲学という名の下で連想されそうな事柄、例えば概念分析の方法とか論証の巧みさなどとは関係がない。そうではなく、日常言語学派はまさに「日常的なもの (the ordinary)」に対する類まれな着目によって際立っており、この点で重要なのである。この「日常的なもの」への着目は、プラグマティズム以前、アメリカ建国から間もない 19 世紀に、平凡なものや見慣れたものに着目して自覚的に「アメリカ哲学」を生み出した R. W. エマソン（やその影響を受けた H. ソロー）の思想を再発見することにカヴェルを導く。

ローティもカヴェルもアメリカ哲学を分析哲学の囲いから救い出し、それぞれプラグマティズムや（プラグマティズムの興隆よりさらに古い）19 世紀アメリカ思想という観点から「アメリカ哲学」を提示することに進んだ。その際、両者に共通するのは、アメリカ哲学の最良の部分をアメリカではない地で体現した人物として、ハイデガーを発見するという点である。つまり、ローティは繰り返し、デューイと L. ウィトゲンシュタインとハイデガーを並べ、カヴェルはエマソンとウィトゲンシュタインとハイデガーを並べる³。彼らにとってハイデガーは、アメリカ哲学に敵対する存在ではなく、むしろ、分析哲学の優勢によって窮地に陥ったアメリカ哲学を再発見させてくれるパートナーである。「ローティとハイデガー」については昨年度のハイデガーフォーラムで富田恭彦氏がすでに扱っていることに鑑みて（富田 2022）、以下ではこれ以上深入りせず、ハイデガー研究者のなかで知名度も低いカヴェルの議論に的を絞る⁴。なぜ彼においてハイデガーがアメリカ哲学の体現者と見なされるのかを明らかにしよう。

1. カヴェルと日常言語学派 —— 日常的なものと自己

ローティは 1950 年代に論理実証主義・経験主義の支配を経験したと回想しているが、ほぼ同時期にカヴェルに強烈な印象を与えたのは 1955 年に客員教員としてハーヴァード大学を訪れたオースティンの哲学であった。「私たちが日常言語の哲学と呼ぶことのある手続き」に衝撃を受けたという（Cavell 1999, xv）。

それはどういう手続きだろうか。オースティンの訪米から数年後、1958 年に出版された最初期の論文「言うことは意味することによってなければならないのか (Must we mean what we say?)」で、B. メイツによる日常言語学派批判に応答するところを見よう。メイツが批判を向けたのは、1949 年の『心の概念』が影響力を誇っていた G. ライルと、彼より年少であるが日常言語学派の代表的人物として知られていたオースティンの議論のまさに「手続き」だからだ。日常言語学派の哲学者は、従来の哲学者が「通常」使われるのではない仕方で

³ ここには「ハイデガーとウィトゲンシュタイン」という興味深い問題系が現れている。日本語で読める関連文献として、荒畑 2013 を参照。

⁴ 『アメリカにおけるハイデガー』という、アメリカにおけるハイデガー受容史の研究書においても、カヴェルは注で簡単に触れられているだけである（Woessner 2010, 205n）。

概念を用いている（誤用している）ことを指摘して、哲学的論争に決着をつけようとする。例えば、哲学者たちは意志的な行為と意志的でない行為の区別について論争してきたが、ライルはこの問題に次のように着手する。

「意志による (voluntary)」あるいは「意志によらない」という語は、多少流動的ではあるが、もっとも普通の用法では、なされるべきでない行為に適用される形容詞である。その行為は当人の過ちだったと思われるときに、われわれはその行為が意志によるものであったか否かを問題とするのである。(Ryle 2000 (1949), 67/90 頁)

これに対してオースティンは「自らの意志で (voluntarily) 贈り物をする」(Austin 1979 (1956), 191/305 頁) のような例を挙げている。この例の選択には、ライルとオースティンの間で、意志の理解に相違があることが示されている。贈り物をするという行為が「自らの意志で」なされたかどうかの問題になるのは、たしかに、通常ではない、強制や無知が疑われるような状況だとは言えるかもしれない(例えば、郵便配達の人にお金を贈るなど)。しかし、その行為は奇妙だとしても、ライルが想定するように(道徳的に)間違っただと思われているわけではない。

日常言語学派の哲学者たちにこうした意見の相違が生じるとき、議論の決め手になるのは何がその概念の通常の使用かである。彼らの議論の手続きはたいてい次のように進行する。「私たちは～と言うが、...とは言わない」(日常言語において何が言われているのかの事例を挙げる)とか、「～という場合に、私たちは...ということを含意している」(事例についての説明)とか述べ、この二種類の言明に訴えて「ある行為が意志的であるとは～」といった一般化がなされる(Cavell 2002, 3)。しかし、その際、日常言語学派の哲学者たちは、なぜその概念の哲学的使用(誤用)ではなく、通常(適切な)使用の例を挙げていると言えるのか。メイツの問題提起をカヴェルはこうまとめている。

ライルには証拠がないままである。[...] というのも、最初の(私たちが何を言っているかについての事例を提示する)タイプの言明への資格は、その言語におけるその事例の出現を実証する実験的研究が不在である場合、ライルにはないからだ。(Cavell 2002, 4)

結局、ライルやオースティンが「私たちは...」と言うとき、それが本当に私たちの通常の使用を提示しているのかどうかは、実証的研究を必要とするのであり、その限り、日常言語学派の手続きには重大な疑念が残るというわけだ。カヴェルはこのメイツの批判から日常言語学派の哲学的手続きを擁護しようとする⁵。

⁵ 一般的に言えば、メイツのような異論に含まれる問題点は次のように指摘できる。日常言語学派にとって言葉の日常的な使用への問いとは、ある言葉がどういう日常の状況において経験的で統計的な事実として用いられるのかではなく、ある言葉の日常的で通常の使用とは何であり、その使用の条件は何か、である、と(Baz 2012, 10-11/10 頁)。カヴェルの特徴は、その日常的な言葉を誰が誰に語っているのかに着目したことだと言える。

この異論が [...] 空疎であることを理解するために、私たちが心に留めておかなければならないのは、これらの言明——英語で何かが言われているという言明——は英語のネイティブの話者によってなされているという事実である。そのような話者は、一般に、その言語において何が言われているかについての証拠を必要としていない。彼らはそうした証拠の源泉である。(Cavell 2002, 4)

ネイティブの話者は、その言語において何が言われているのかという知識の源泉だ。メイツに対するカヴェルのこの応答には、彼にとってその後もずっとキーワードとなる「日常的なもの (the ordinary)」が主題として現れている。日常言語から出発する哲学者は、この言語を話すネイティブの話者であり、その言語において何が言われているのかはこうした話者が理解している当のものであって、その背後やその外部に答えがあるわけではない。ドイツ語を流暢に話す英語のネイティブの話者には、ドイツ語を思い出そうとすることはあっても、英語について「その言語を思い出すということはない」(Cavell 2002, 5)。その人にとって英語を使うことは日常であり最終的生活であって、生きることに付加される何かではない。

1962年の「後期ウィトゲンシュタインの有効性」でカヴェルは、ある言語を話すことと「自己知 (self-knowledge)」の切り離しえない関係を次のように捉え直している。

〈言語〉(自然言語)とは、ある言語のネイティブの話者が話しているもののことであり、言語を話すことは実践的習得の事柄である。これらの点は受け入れられるものとしよう。そのとき、この言語を習得済みの誰かに(例えば、自分自身に)、〈...という場合には何と言うべきでしょうか〉とか〈...と呼ぶのはどういう状況においてでしょうか〉とかいった問いを尋ねるならば、そうした問いは、その人物に自分自身について何かを言うように、自分がやっていることを記述するようによりに依頼しているのである。(Cavell 2002, 66)

「私たちは...のような場合にどう言うだろうか」という問い方は、その言語を習得した者に、その人がやっていること、その人の生活の一部について何かを言うように「依頼」することだ。自分に問いかける場合には、自分に自分自身の生活について語るように促している。しかし、ではなぜ私がやっていることが、あるいは別の人がやっていることが「私たち」のやっていることになるのか。このような疑問(および、ふたたび、データを集めてみなければこの問いには答えられないという反応)が生じる。しかしそれは不要な心配だとカヴェルは考える。なぜなら、その言語を自分の言語として話す人たち、すなわち「私たち」とは、お互いに「代表できる (speak for)」(Cavell 2002, 67) 人々のことだからである。私が、「...のような場合にはこう言う」と自分の生活の一部について語る時、「私」は、単に私的エピソードを報告しているのではなく、「私たち」がどう言うのかを語っている。「あなた」が同じように語る場合にも、「私たち」の代表として語っているのである。

日常言語を話す存在として私は私たちを「代表」しているという見方は、のちのカヴェルにおいて、民主主義のアメリカ的理念を哲学として昇華しようとしたエマソンの「完成

主義」に接続されていく。以下では、カヴェルにおいて、ハイデガーの哲学がアメリカ哲学の象徴であるエマソンの完成主義といかにして出会うのかを見る。

2. カヴェルにおけるエマソンとハイデガーの出会い

2-1. エマソンとハイデガー (1) ——完成主義と変様

カヴェルにとってエマソンは「完成主義」と呼ぶべきものを示した点で重要であった。1988年のケーラス記念講義において、完成主義とは「道德生活のもつ次元や伝統のようなもの」であり、かつて「魂の状態」と呼ばれたものにかかわるとされる (Cavell 1990, 2/55 頁)。この道德生活の次元では、「人と人との関係と、自己が (そしてその社会が) 変様する可能性や必然性」(ibid.) に極度の重みかけられる。もともとこれだけであれば完成主義は西洋思想の歩みの至るところに見られる。なかでも「エマソンの」完成主義はどういうものなのか。

「個人主義の再構成」と題された論考に、エマソン『自己信頼』(1841年)からの次の一節をデカルトのコギトの修正版として解する箇所がある (Cavell 1988, 106)。この箇所は、エマソンとハイデガーとの比較を見えやすくするように思われる。

人間は臆病で、弁解してばかりいる。いまではもう高潔ではなく、「私はこちら思う (I think)」とか「私はこちらだ (I am)」と言うだけの勇気がなくて、どこかの聖者や賢人の言葉を引用してばかりいる。(Emerson 1990, 141/215 頁)

エマソンのこの考えがなぜデカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」の修正版だと言えるのか。それは、カヴェルにとってデカルトの功績は「私の存在は証明を (認証と言いたくなるかもしれないが) 必要としており、それゆえ証明を許すのだという発見」(Cavell 1988, 106)にあるからである。すなわち、「私」とは、「存在するために、私は存在していると言わなければならない、あるいは自分の存在を認めなければならない存在」(Cavell 1988, 109)である。この発見に、カヴェルは、『存在と時間』でハイデガーが現存在の存在を実存として、つまり「現存在の存在には、存在することにおいて、その存在が問題である」(SZ, 12)というあり方を提示したことを重ね合わせる (Cavell 1988, 109)。

カヴェルによれば、デカルトの発見に対するエマソンの応答には「弱さ」への独特な着目がある。第一に、エマソンにおいて、自己の証明は、その自己がどういうものであるかという内容に依存していない。「私なるもの、自己、心、あるいは魂とはどういうものだと判明しうるのかについて予断を受け付けず、それが何であれ満たされなければならない条件を特定するだけである」(Cavell 1988, 109)。すると、私は「〇〇であるがゆえに、存在する」という語法は無効である。「〇〇」に何を代入するにせよ——「思惟するもの」のような人間の一般的規定であれ、「教師」のようなアイデンティティであれ——私が固定した内容を持ち、その内容の確かさから自己の存在が認可される、ということはない。自己がど

ういうものと判明するのかは不明だという弱さが、私にはあるからである。最終的な存在理由を与えるような、人生の内容はない、と言いかえてもよいだろう。

「弱さ」へのエマソンの第二の着眼点は、自己の「証明はそれが与えられている時にしか有効でない」(Cavell 1988, 109)ということだ。私が証明しているのは、「自分の存在を制定できる動物の存在」(ibid.)でしかない。(制定された法の存在と同様)制定された自分の存在に耐久性はなく、さらなる変更の可能性と必然性にかかっている。言いかえれば、「存在の状態ではなく、変化の、言うならば生成の瞬間であり、存在の儂さ、儂さの存在」(Cavell 1988, 111)が問題なのである。

エマソンの完成主義には、自己の弱さや存在の儂さを強調した自己変様の思想が含まれる。だが、聖者や賢人をただ引用して、自分の考えはどうで自分はどうかを言えないままでは、自己の弱さも自己の存在の儂さも理解できない。ケーラス記念講義でカヴェルは、変様とそこからの逃避という発想をハイデガーの実存の思想に重ね見る。

ハイデガーによる存在論的なものと存在者的なものとの区別が、互いに惹きつけ反発する一般的なあり方を示しており、たとえば「本来的な自己存在は […] 本質上の実存範疇としての〈世人〉のひとつの実存の変様なのである」[Being and Time, p. 168]ということがいかに生じるのかを示しているとすれば、エマソンの到達していないが到達可能な自己という観念はハイデガーの区別にとって代わるもの、あるいはその逆、と見なすことができるかもしれない。(Cavell 1990, 12/73 頁)

この引用文で話題になっているのは、ひとつの自己がもうひとつ別の自己と互いに惹きつけ反発する仕方であり、この仕方について、『存在と時間』において世人自己から本来的自己への実存の変様と言われるものが、エマソン「歴史」(1841年)から取ってこられた「到達していないが到達可能な自己」に近似している、ということだ。「到達していないが到達可能な自己」は、エマソンの「道徳的完成主義」を典型的に表す鍵概念である。それゆえ、その近似点を明確化することには意味がある。とはいえ、カヴェルによるハイデガーへの言及は断片的である。そこで以下では、エマソンとハイデガーの自己の概念を接近させることがどのように可能かという観点から、カヴェルの着想を私なりに補って再構成する。

2-2. エマソンとハイデガー (2) ——自己と迎合

カヴェルによれば、何らかの自己に到達することは、その到達したものを否定する「到達していないが到達可能な自己」が現れうることである。私たちは、自分について何事かを語っている限り、すでに到達された自己の立場にあるが、しかし、「この到達した立場が到達していない到達可能なものへの信頼の上に成り立っているのでない限り、エマソンが求める立場のまさに否定、つまり迎合 (conformity) のなかに取り残されることになる」(Cavell 1990, 12/73 頁)。エマソンが迎合と呼ぶあり方は、先の引用文にあったように、「私はこう思う」とか「私はこうだ」と言えるだけの自己信頼がなく、賢人や聖者の言葉

を引用するだけ、という姿に象徴的である。

たしかに、ハイデガーの世人自己は、エマソンが「迎合」と呼ぶものを共有しているように思われる。世人 (das Man) とは、「ひと (man) は～と言っている」という場合に使われる非人称の不定代名詞で名指されているもののことである。「ひと」は主語として現れてはいるが、「私」や「あなた」とは異なり、誰のことでもなく誰のことでもある。このような世人の語りは「空談」と呼ばれる。空談において、語られた内容が伝達されるのは「語り真似、語り広める」という仕方によってであり、「語られた内容そのものはより広い範囲へと広まって、権威的性格を帯びる」(SZ, 168)。有名な文句を単に引用することは、このような語り真似・語り広めの典型例であるように見える。

では、迎合的でない「到達していないが到達可能な自己」とはどのような自己のことか。この概念をエマソンが提示する場面では、正確にはこう言われている (Cavell 1990, 8/66 頁)。

ストア哲学者、東洋の随筆家、あるいは現在の随筆家が賢人について言っていることはすべて、ひとりひとりの読者に対し自分自身の考えを述べているのであり、その人の到達していないが到達可能な自己を述べているのである。(Emerson 1990, 115/8 頁)

この箇所から分かるのは、哲学者や随筆家が賢人について語っていることが、「到達していないが到達可能な自己」の実例だということである。これらの語り手たちは、「私はこう思う」とか「私はこうだ」と言う勇気のない人たちのように賢人の言葉を単に引用しているのではない。むしろ、語り手は、自分が語っている賢人の生き方が自らにとって「到達していないが到達可能な自己」であることを読者に表明している。別言すれば、この際、語り手は、賢人の言葉を、「ひとは～と言っている」式の一般的な人生訓のように引用するのではなく、その賢人のあり方をこれが私たち人間の生き方のモデルだとして読者に提示している。賢人の生き方は、私たちはなお到達していないが、しかしどうすれば到達できるかが問われるような具体的な生き方として、語り手によって引き受けられ、さらに読み手に提示されている。

このような自己とハイデガーの本来的自己にはカヴェルの示唆するような重なりがあるのだろうか。たしかに、「本来的な語り」とされる「良心の呼び声」の議論を見れば、そのような重なりを見出すことは不可能ではない。ハイデガーによれば、「現存在は、呼びかけにおいて、自らの最も固有な存在できることを自らに理解させる」(SZ, 296) のであるが、「実際のところ、呼び声の内容の内には、その声が〈積極的に〉奨めたり命令したりするものは何も証示されえない」(SZ, 294)。良心の呼び声が世人自己に呼びかけ、最も固有な自己へと呼び進める際、自己は、道徳的な推奨や命令のような権威付けられた語りから解放されている、と言える。本来的な語りは、一般的な人生訓の語り真似・語り広めから、自己を語る言葉を解放するという点で、カヴェル＝エマソンの語り手に通じるように思われる。

しかし、カヴェル＝エマソンとハイデガーの自己論の間には顕著な違いがあるようにも見える。ハイデガーにおいて、世人自己から本来的自己へと呼び進める良心の呼び声は、

自己から自己への呼びかけとでも言うべき——黙した——語りの様態である。それに対して、カヴェル＝エマソンにおける「到達していないが到達可能な自己」には、ある生き方をしている人物Ⅰ（賢人）、その人の生き方について自分自身の考えを述べる人物Ⅱ（語り手）、そのような語りが向けられているさらなる人物Ⅲ（読み手）、という三者間で示されるという構造がある。人物Ⅰは人物Ⅱにとって「自分が到達していないが到達可能な自己」であり、到達すべき自己について堂々と語る人物Ⅱは人物Ⅲに対して自己を信頼した人物として現れる。この構図は、カヴェルが好んで引用する『自己信頼』の次の箇所から明瞭に読み取れる（Cavell 1994, 34/64 頁）。

食べることに不安がなく、ひとの好意を得るために何かをしたり言ったりすることを [...] 軽蔑しようとする少年たちの無頓着ぶりは、人間本性の健康な態度である。[...] 少年は、自由気ままに、無責任に、自分のいる一隅から通りすぎる人々や物事を眺めては、少年らしく迅速に、簡略に、それらの人々や物事を裁き、その真価について、良い、悪い、面白い、愚かだ、口達者だ、厄介だなどと判定を下す。[...] しかし、大人は自らの意識によっていわば牢獄のなかにぶち込まれている。一度でもその言動が世間の喝采を浴びてしまえば、その人はたちまち囚人となり、何百人もの人々の共感や敵意によって監視されるのであり、その人は今ではこれらの人々の感情を考慮に入れるしかない。これを洗い流してくれる忘却の川はない。ああ、この人がふたたび、中立な、神のような自由気ままさに戻ることができたならば！ [...] その人は目の前を通り過ぎていく物事について意見を述べるだろうが、それらの意見は、私的なものではなく、必然的なものとして明らかになって、矢のように人々の耳に突き刺さり、人々を恐れさせるだろう。（Emerson 1990, 133/196-197 頁）

整理しよう。ここで「子ども」は、自分の眼に映る人物Ⅰについて付度なく良い悪いなど自由気ままに語る人物Ⅱである。この人物Ⅱは人物Ⅲである「大人」（読者である私たち）に対して現れ、自己を信頼した人物とはどのように語り行為するものなのかを教える。どういうことを言えば世間に受け入れられるかではなく、自分が何をどう思うかを自由に語る人の姿が示されるのである。大人のなかにそのように率直に意見を語る人が現れれば、その意見は単に私的な見解として扱われることはないだろう。むしろ、言われるべきことが言われているに違いないとして、人々は耳を傾けるに違いない、というわけである。

このようなカヴェル＝エマソンの自己論には、「人物Ⅰ - 人物Ⅱ - 人物Ⅲ」のように、複数の人間たちが生き方を示し合うという関係が認められるが、ハイデガーの本来的自己がこのような関係を含むようにはさしあたり見えない。だが、カヴェルが完成主義的な道德生活を「例証」という概念で特徴付ける仕方は、ハイデガーとエマソンを再接近させ、上記の関係をハイデガーに発見することを可能にしている。この点を次に見よう。

2-3. エマソンとハイデガー（3） ——例証・代表制・民主主義

エマソンとハイデガーを接近させるカヴェルの完成主義では、迎合を拒絶し、ある生き方の評価を率直に語り、さらなる自己への変様へと向かう完成主義が強調されている。こ

ここにはたしかにアメリカ的個人主義のひとつのかたちが示されているように見える。つまり、R. ウィーバーが、エマソンに影響を受けたソローに対して「無秩序の個人主義」と呼び、「社会的絆の個人主義」と区別して批判したものである（Weaver 1987, 102）。なるほど、「世間の声がこぞって反対の叫びをあげるときこそ、にこやかながら確固として、自発的に自らに生じる印象に忠実であれ」（Emerson 1990, 131-132/194 頁）という教えを守るエマソンに「無秩序の個人主義」を見出してもおかしくはない⁶。なるほど、エマソンの完成主義には無秩序の個人主義の疑念がかけられる一方、B. オバマ元大統領も座右の銘としたエマソン『自己信頼』やソロー（の『市民的不服従』（1849年））がアメリカの個人主義、そして個人主義に立脚した民主主義の伝統の源泉にあることもたしかである。

カヴェルは、反迎合的な個人主義を支持することが、社会を混乱に陥れるものだと考えず、むしろ「人と人の間に道徳的な関係」を作り出すことだと考える。では、いかにしてこの両者は両立するのだろうか。カヴェルの答えは、個人が道徳的完成主義を追求するあり方は人々の生き方の「代表」になること、真の個人は人間性の「例証」になるという観点によっている（Cavell 1990, 10-11/70-71 頁。Cf. Cavell 1990, 43-44/128-129 頁）。個人がどんなに社会が反対しようとも自己を信頼するとは、自分のなかの人間性を信頼することであり、カヴェルの引用するエマソン『自己信頼』の言葉によれば（Cavell 1990, 44/129 頁）、「自分自身の思想を信じること、自分にとって心の奥で真実だと思えることは、万人にとっても真実だと信じること——それが普遍的な精神というものなのだ」（Emerson 1990, 131/193 頁）。あのような生き方は良い悪いと率直に語り、そのように生きようとする、自分の思想に忠実な個人の生き方は、それ自体で人間に可能な生き方を——社会で一般的な生き方でないとしても——例証して代表するという仕方ですべての民主主義の実践だと言えるのである⁷。

⁶ この点は、カヴェルが「〈エマソンの完成主義〉の使命はまさに、偽装したあるいは頹落した完成主義に対して闘う点にある」（Cavell 1990, 13/74 頁）ということにも関係しているだろう。カヴェルによれば、エマソンの完成主義は、普通の倫理学説の表題にならって「到達可能論」「代表の倫理」あるいは「卓越性の倫理」とか「徳の倫理」などと呼ばれることを拒否し、「完成なき完成主義」にとどまらなくてはならない。なるほど、この種の学説として理論化された場合には、個人々の間に秩序をもたらすことが期待されるだろう。しかし、道徳理論の装いをまとった完成主義、つまり、偽装した完成主義は、特定の間像や理想にこだわり、道徳規範や道徳習慣を人々に一律に強要するものとなる点で問題である。カヴェルの発想にとって、理想化された道徳主義は〈エマソンの完成主義〉の途上の性格と個人主義的性格を損なうものであり、民主主義への侵犯でさえある。

⁷ カヴェル＝エマソンの「普遍的な精神」の着想は、人間はこうあるべきだという普遍的規範が存在するとか、道徳哲学者にはそのような普遍的規範を提示することができるという考えとは異なるだけでなく、そのような考えに真向から対立するものである。普遍的に語ることは、万人に当てはまる（べき）何かを語るのではなく、むしろ、あくまで自分の生活を自分が、しかし人間の一例として語るということである。カヴェルによれば、この「哲学の自伝的次元」は「哲学は人間を代表として語るという主張」に属するものであり、この意味で哲学は「尊大」である（Cavell 1994, 10/29 頁）。ここで重要なのは、カヴェルの考えではこの尊大さは平凡さを受け入れることと一体化すべきだということだ。「哲学の自伝的次元とは、人間が代表的であり、つまり、模倣的だということである。つまり、各々の生活がすべての人々の模範となり、各々の寓話になる。これはつまり、人間性の平凡さ（commonness）であり、この平凡さは人間が平凡であることを絶えず否認してきたことに特有である」（Cavell 1994, 11/29 頁）。一般に人間はこうあるべきだという普遍的規範を示しようと自負する道徳哲学は、哲学の尊大さの歪んだ発露であり、完成なき完成主義はそのような道徳哲学になることを拒否しなくてはならない。哲学の自伝的次元にとって重要なのは、以下に見るように、自分の生活を一人の人間の生活として語り、それを私的エピソードとしてではなく

カヴェルは、「エマソンは私たちを代表する人間として彼自身を選出する」のであり、「私たちは私たちの（私的な）代表を選出しなくてはならない」と警告していると言う（Cavell 1990, 10/70 頁）。私たちは、他人の生き方を自分自身の代表として選び、その自己に到達しようとする事ができるし、その姿はさらなる他者に示される。エマソンの伝統における民主主義の要点は、自分の正しさを示して他人を説き伏せたり、大勢を味方につけたりすることにはない。そうではなく、問題は「議論に勝つことではなく、[...] 他者に別の道をはっきりと示すこと」（Cavell 1990, 31/105 頁）だと考えるべきなのである。

生き方を例証として受け取る他者たちがいる、というモデルは、反社会的でないとしても英雄主義的に見えるかもしれない。その見方が完全に誤りだとは思われない。むしろ、このモデルには、『存在と時間』において「既在した実存可能性の本来的な反復」としての「現存在が自分自身に自分の英雄を選ぶこと」（SZ, 385）を重ね合わせることも可能だと思われる。だが、カヴェルにおいて「英雄」であることに特別な地位は不要であり、むしろ、どんな身近な他者も——子どもも——例証たりうるものであり、それゆえ、英雄という表現も不要になるという点は銘記する必要がある。そのために、カヴェルにおいて代表制は、その初期における日常言語学派擁護以来の継続的な関心だったことを思い出すべきだろう。カヴェルは、最初期の論文「言うことは意味することではなければならないのか」をケーラス講義で振り返り、この論文を「日常的なものへの傾注」（Cavell 1990, 35/113 頁）という点で特徴付けた上で、日常的なものに取り憑かれているというこの領域においてエマソンを次第に発見したと言う（Cavell 1990, 35/114 頁）。

初期のメイツ批判を簡単に振り返ろう。私が「こういう時には...と言う」と自分の考えを言う場合、私は、自分の生活の一部を（経験的調査なしに）語っているが、これは単なる私的報告ではなく、私は言語を共有する者たちを代表して語っている。私の生活の一部を他者に語るということ、あるいは他者にその生活の一部を語るように依頼することは、「ひとは～と言っている」という一般的情報を求めることとは異なる（メイツはまさにその種の情報を求めていた）。こうした手続きによって哲学を行うオースティンの話の要点を理解するには「く耳」が必要であることを、カヴェルは、ケーラス講義より少し後、1992年にヘブライ大学で行われたエルサレム・ハーヴァード講義で強調している。日常言語学派の哲学者は、例えば、誤って（by mistake）何かをする場合と偶然に（by accident）何かをする場合の違いなどの事例をあげるが、これらを理解するには注意深く、人々が語るのを聞き分けるための「耳」をもっていなくてはならない（Cavell 1994, 21/45 頁）。日常言語学派の哲学はこの鋭敏な耳によって特筆される。この鋭敏な耳は、調査者としての耳ではなく、例証や代表制によって特徴付けられるカヴェル＝エマソンの民主主義の文脈で言えば、これが自分の生活だというその生活を他者に語るその声を聞き取る耳のことだと思われる⁸。

人間のストーリーとして聞き取る耳があるかどうかである。

⁸ 日常的なものに関連して、初期の言語哲学とその後の道徳・政治哲学の間には重要な違いもあることをここで指摘しておく必要がある。それは、日常言語学派の擁護において重要な意味をもったネイティブの話者であるという地位が、道徳・政治哲学においてはその重要性を失うという点である。先述のエルサレム・ハーヴァード講義を元にした著作『哲学の声』などで、代表制を体現する哲学を「自伝的」なそれとして実践するとき、カヴェルは、東欧からユダヤ系移民として米国に移住した彼の両親の経験をしばしば取り上げる。英語は「最初からいい加減 (broken from the beginning)」

カヴェルがエマソンの民主主義について語る「他者に別の道をはっきりと示すこと」は、ハイデガーが「率先して模範を示す (vorausspringen)」と呼ぶ本来的な「顧慮の気遣い」にあらためて目を向けさせる。

自分自身への決意性が、現存在をはじめて、一緒に存在している他人をその他人が最も固有に存在できるという仕方であって、この他人の最も固有な存在可能を、率先して模範を示して自由に解放する顧慮的な気遣いの中で、一緒に開示する可能性にもたらず。決意した現存在は、他人の〈良心〉になることができる。(SZ, 298)

ハイデガーにおいて、自らに固有な実存可能性へと開かれる（決意する）ことは、自己の変様の問題であると同時に、他者の良心となり他者を自由にするということである。カヴェルは、完成主義の伝統が重大視するのは「人と人との関係と、自己が（そしてその社会が）変様する可能性や必然性」だとして、現に、エマソンとハイデガーをこの伝統の典型例として挙げている (Cavell 1990, 2/55 頁)。この自己と他者に同時に関係するあり方の鍵が「例証」であり、「率先して模範を示す」はこれに対するハイデガーの表現だと言えよう。

もっとも、「率先」の意義も活かして言えば、日本語では「前例」と言ったほうが良いかもしれない。世人が「前例がない」——それについての既成解釈が未だ存在しない——行為や生き方の可能性から身を閉ざすのに対して、率先して模範を示すあり方は自分自身を前例として示すことで、自分だけでなく、他人にも新たな存在可能性を開き、他人にとって自由の助けになる。このあり方は、「他者に別の道をはっきりと示す」ものであり、反迎合的な個人の生き方が他者にとって生き方の例証になり、社会の変化はこうした人と人との関係にかかっている、というカヴェル＝エマソンのモデルに適合するように思われる。

民主主義と個人主義のこのような融合の実例は、例えば、1955年にモンテゴメリーのバ

(Cavell 1994, 21/45 頁) だったカヴェルの父は、しかし、レストランで店員と談笑中に、(そのアクセントゆえに)「彼はどこから来たの」と尋ねられると沈黙したという (Cavell 2010, 13)。この箇所を踏まえて、A. ケリーは、「カヴェルの議論はいつでも、アメリカンドリームと、アメリカンドリームを夢見る人に要求されるものの中で、アメリカの要求とアメリカへの要求の間で (between the claims of and to America) 提起される」(Kelly 2013, 2) と述べている。先のレストランの状況は、カヴェルにおけるアメリカが移住者たちがそこに住まおうとする場所であることを典型的に表しており、カヴェルは、エマソンにおいてもこの「移民性 (immigrancy)」に対する特有の語として「放棄 (abandon)」と「前進 (go onward)」があることに注目している (Cavell 1994, 47/84 頁)。ただし、移民性はアメリカを特徴付けると同時に、「故郷を渴望する人間の必然性と移民性という人間の事実は、人間そのものの諸側面として一緒に見て取られる」(ibid.) とも言われる。以上のように、初期の言語哲学とその後の道徳・政治哲学にはネイティブな話者であることについての重要な違いがあるが、しかし、両者をつなぐポイントは、「これが自分の生活だというその生活を他者に語るその声を聞き取る耳があるかどうか」であるというのが本論の見解であり、先のレストランの例で言えば、移住者たちが流暢でない英語で、何気ない日常会話を公共空間で交わす——その人の生活が語られその声を聞き取る耳があること——光景こそ、主張され要求されるアメリカの姿であると思われる。また、アメリカに対するこのような特有の見方は、ハイデガーの哲学との距離を広げるように見えるかもしれないが、カヴェルにおいては「故郷を渴望する人間」を描く点においてハイデガーは特にソローと近付けられる。カヴェルによるハイデガーとソローの重ね読みについては以下に詳しい。池田 2021, 66-75.

スでローザ・パークスが、白人の乗客に求められたら席を立つことが法的にも常識的にも通用していた状況で、運転手の命令に従わず、席に座り続けたことに求められるのではないだろうか。彼女は「ひとは～と言っている」という規準に迎合することを拒否したことで、多くの他人の良心、つまりは「前例」となって、今ではアメリカ合衆国における政治的市民の象徴的な存在と見なされている。意外にも、ハイデガーの他者関係論は、カヴェルが見て取ったところでは、アメリカの民主主義と個人主義のポピュラーな理解に符合するのである。

以上の考察は、前節で触れたカヴェル＝エマソンの三者構造がハイデガーにも発見可能であることを示しているように思われる。自分の最も固有な可能性が、「既在した実存可能性の本来的な反復」としての「現存在が自分自身に自分の英雄を選ぶこと」によって与えられるとすれば、そこには、人物 I - 人物 II の関係が認められる。ここで「自分の英雄」は自分自身で選ぶものであり、大文字の歴史において偉大な人物と認められた存在を英雄視することではない。また、決意した現存在は、率先して模範を示して自由に解放する顧慮的な気遣いに関与している以上、人物 II - 人物 III への継承の向きももっている。カヴェルは、ハイデガーとエマソンに見出される完成主義を「人と人との関係と、自己が（そしてその社会が）変様する可能性や必然性」という点で特徴付けていた。人物 I - 人物 II - 人物 III の関係において生じているのは、私の変様の可能性であるだけでなく、同時に社会が変様する可能性である。のみならず、パークスを自由の闘士として語り、彼女に連なろうとした人々が起こした社会の変様は、起こるべくして起こったと言うべき必然性もたしかに帯びていたと言えるように思われる。

3. 日常的なものにとどまれるか

——アメリカ哲学者としてのハイデガーの試練

カヴェルにおいてハイデガーとアメリカ哲学が出会うとき、その哲学の重要な要素には、自己変様するものとしての自己、世間への迎合の拒否、「私たち」の代表としての個人を重視する社会・政治観がある。この出会いは一つの問いを残すように思われる。ハイデガーにおいて「日常的なもの」で生活は尽きるのかという問いである。

一方で、カヴェルにおいて日常的なものは最終的生活であり、その生活に背後は存在しない。カヴェルはエマソン「アメリカの学者」(1837年)の次の「名高い一節」を引用している (Cavell 1990, 34/111 頁)。

私は偉大なもの、遙かなもの、ロマン的なもの [...] を求めない。私は平凡なものを抱擁し、見慣れたもの、卑近なものの前にひざまずく。(Emerson 1990, 50/144 頁)

日常的なものに取り憑かれたカヴェル＝エマソンにおいて、到達していないが到達可能な自己へと脱皮する生活も日常の外部を必要としてはいない。必要なのは、自分を信じて

生きること、自分や他人の生き方を人間性の例証として語ることに耳を傾ける準備である。プラトンのような古典的哲学者も、率直に自分の考えを語った点で特に聞くに値する語り手として、テキストとともに自分のもとにいることが大事なのであって、歴史上特別な位置を占める偉大さとか特殊な権威ゆえに重要なのだと考えてはならない⁹。

他方、ハイデガーにおいて世人自己との本来的自己とが「互いに惹きつけ反発する」仕方はどうだろうか。本来的実存は日常的な世人自己からの変様を要する限り、日常性の内部にとどまっていけないと言うのが自然だと思われる。『存在と時間』第二篇「現存在と時間性」は、平均的日常性の分析は実存をその本来性（と全体性）において明らかにしていなかったという振り返りから始まり、死へ先駆と責めある存在の議論に向かうからだ。だからといって、それらの議論に「偉大なもの、遥かなもの、ロマン的なもの」が含まれているとはすぐには言えない。しかし、カヴェルに限らず、アメリカにおいてハイデガーを好意的に読もうとする論者には、『存在と時間』を日常性の解釈のプロジェクトとして——テキスト解釈として無理を通してでも——完結させようとする傾向があることは注目すべき事実である¹⁰。

カヴェルのように、「日常言語」について話すことそれ自体において「私」が「私たち」を代表することを源泉とする民主主義のイメージは、普通の人間がバスに座り続けるような場面を政治の一つの典型場面とみなすであろうと思われる。他方、自己であるために日常性の外部を必要とする思想には、少なくともその政治的イメージに「偉大なもの、遥かなもの、ロマン的なもの」が入り込む余地がある。ハイデガーの政治思想はこの種の概念に訴えていると考える人もいるだろう。この点にこだわるなら、日常的なものにとどまることを哲学の目標にもできる¹¹。

アメリカ哲学の体現者として現れたハイデガーが本当にアメリカ的なのかどうかの試金石は、この点にあるように思われる。逆に言うと、自己と社会の終わりなき変様を可能かつ必然にしているものとして日常性を信頼せよというメッセージが「アメリカ哲学」から浮き彫りになる。このように言えば、形而上学的なものの軽蔑という論理実証主義的な態度を思い起こすかもしれない。ただ、注意して欲しいのは、カヴェル＝エマソン流のアメリカ哲学の特徴には、哲学の最良の方法は言語の論理的分析だとか、哲学は科学的であ

⁹ 「精神の声は誰にとっても親しいものだが、われわれがモーセやプラトンやミルトンのもっとも優れた長所だと思うのは、彼らが書物や伝統を無視して、人々（men）がではなく、自分たちが考えたことを語ったという点だ」（Emerson 1990, 131/193 頁）。

¹⁰ アメリカにおいてハイデガーの重要性を認めさせることに、ローティ同様、多大な功績を誇った H. ドレイファスはその典型である。ドレイファスの日常性理解の問題については以下参照。峰尾 2019, 41-45.

¹¹ 私には「ハイデガーと政治」というテーマに広範なテキストの読解を通じて介入する能力はない。「日常的なもの」にとどまれないことを問題視したという点では、三木清による 1935 年の「人間学と歴史哲学」は古典と見なされてよい。三木はそこで、彼がハイデガーの解釈学から学んだ「歴史的人間学」の矛盾として、人間の現実や事情といえ「日常的」という含みがある一方、歴史というと非凡で偉大で非日常的なものが理解されるという点を挙げている。その上で、ハイデガーを含んだドイツの歴史哲学は世界歴史性の哲学であり、フランスのモラリストたちが重んじた「日常的なもの」を凡庸なもののみなしているという理解を示している（三木 1967）。この点については拙論（池田 2018）で詳しく論じた。

りうるしあるべきだとかという思想は含まれていないということだ。むしろ、その哲学には、哲学は詩的に言語を拡張しうるし、科学的であること以外に道徳的であることや政治的であることの要請が含まれる。また、この要請は、論理実証主義者のように歴史を軽視することでもない。古典を学ぶことは重要である。ただ、古典的著者が重要なのは権威ゆえではなく、自分の考えを率直に書いている点で読む（声に耳を傾ける）に値する他者だからだと言いたいだけである¹²。

ハイデガーの思考は日常的なものにとどまれるだろうか。ハイデガーにおいてこの問いが必ず否定されるとは私は思わない。『存在と時間』と後期著作を自由に動き回りながら「完成主義者」としてのハイデガーを描き出すカヴェルのように、『存在と時間』解釈にこだわらずに言うなら、日常性で一切の思考が尽きていると言いたくなるテキストは少なくない。例えば、物として物化するそのはたらきのなかに四方界が出来事として性起する様を描き出す（カヴェルもしばしば引き合いに出す）後期の諸論考である¹³。日常的なものにとどまるということは、神的なものや死すべき者としての人間という局面に触れないということではない。そうではなく、世界に住まうその生活のなかで、その生活について語ることのなかでこそ、“日常を超えている”と言いたくなるものの近くに寄ることができる、ということである¹⁴。カヴェルの読解が示しているのは、日常的なものに徹底的に取り付かれた哲学者としてハイデガー像を浮き上がらせるという道である¹⁵。

¹² ハイデガーをプラグマティストとして評価するローティも日常を超えた大いなる歴史を考え出してしまふ点に難点を見出しているように思われる。ローティにとってハイデガーは歴史主義的という点で分析哲学の没歴史性のドグマと戦う仲間であるが、彼によれば歴史主義者は「アイロニスト」でなければならない。つまり、「自分にとって最も重要な信念や欲求の偶然性に直面する類の人物——そうした重要な信念や欲求は、時間や機会の範囲を超えた何かに差し戻されるのだ、という考えを放棄するほどに、歴史主義的で唯名論的な人物」（Rorty 1989, xv/5 頁）である。ハイデガーは「ヨーロッパの運命」を左右する思索の「根本語」といった言い回しをすることで、アイロニストであることを徹底できなかった点で、本物のプラグマティストであるデューイとは異なるとされる。結局、自分が重要だとみなした書物のリストがヨーロッパやその運命にとって中心的だと信じることは、自らの存在の偶然性を大いなる何かへと結びつけ、偶然性を否認する身振りに過ぎないというわけである。以下参照。Rorty 1989, 119/237-238 頁。

¹³ 例えば『論文と講演（*Vorträge und Aufsätze*）』収録の「物（*Das Ding*）」をその典型として挙げることができよう。この論文（と「建てること、住むこと、考えること」）の特徴を森は以下のように言い表している。「身近で具体的な存在者を出発点に据え、そこから説き起こして徐々に話を広げ、ついには世界に達する、というハイデガー現象学ならではのスタイルが駆使されている点である。言うなれば「事象そのものへ！」の格率がストレートに実践されている」（森 2019, 10）。この評価は、「ハイデガー現象学」と呼ばれているものをハイデガーの「日常性の現象学」と呼べば、私の見方とほぼ完全に一致する。

¹⁴ 例えば、カヴェルはソロー『森の生活 ウォールデン』「孤独」章において、「私たちのすぐ隣に大いなる法則の世界が生起している」という箇所における「すぐ隣」に注目し、私たちにとってそれはソローが小屋を建てて住んだウォールデン湖の近くにあるというより、むしろソローのこの本を読んでいる自分の近くにあると述べている（Cavell 1990, 8/65 頁）。このすぐ隣にいてと言われているのは、ソローのテキストにおいて「その仕事によって私たちが存在しているあの職人」（Thoreau 1983 (1854), 179/242 頁）である。この職人を霊妙な自然の力として、一種の超越者として語ることはできるが、カヴェルはこの個所について別のテキストで「近さの問題は把握することではなく住まうことだ」（Cavell 2005, 228）と述べている。そこに住まいながらその生活について書くことが、日常を超えていると言いたくなるものに自己や他者を近付けるのである。

¹⁵ 吉川孝氏（甲南大学）には本稿の草稿に目を通していただき、重要なコメントをいただいた。なお、吉川 2023 は、カヴェルとハイデガーという、本稿と共通するテーマについての記述を含んでいる。

文献

本文および脚注において引用、参照する際には（著者名 出版年、頁数）という形式に従った。以下の外国語文献のうち、邦訳があるものについてはできるだけ既訳に従ったが、自分で訳し直した場合もある。参照・引用に際しては、原著のページ数の後に、スラッシュを挟んで邦訳書の該当頁も記した。ハイデガー『存在と時間』についてはいずれの翻訳においても欄外に原著のページ数を併記しており、照合は容易なため、原文の頁数のみを（SZ, 頁数）という形で記した。なお、エマソンの原文は「歴史」「アメリカの学者」「自己信頼」のいずれも Emerson 1990 による。日本語訳は「アメリカの学者」と「自己信頼」はエマソン 1972 に収められている。「歴史」はエマソン 2015 に収録されている。

- 荒畑靖宏 (2013) . 「アスペクトの恒常性と脆さ —— ウィトゲンシュタインとハイデガー」、『ヨーロッパ文化研究』(32) , 35-97.
- Austin, J. (1979). *A Plea for Excuses* (1956), in *Philosophical Papers*, Third Edition, Oxford University Press. [オースティン, J (2009) . 「弁解の弁」(服部裕幸訳)、『オースティン哲学論文集』、勁草書房]
- Baz, A. (2012). *When Words are Called for: A Defense of Ordinary Language Philosophy*, Harvard University Press. [バズ, A (2022) . 『言葉が呼び求められるとき —— 日常言語哲学の復権』(飯野勝己訳)、勁草書房]
- Cavell, S. (1988). *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, The University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitutions of Emersonian Perfectionism*, Chicago University Press. [カヴェル, S. (2019) . 『道徳的完成主義 —— エマソン・クリプキ・ロールズ』(中川康一訳)、春秋社]
- Cavell, S. (1994). *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, Harvard University Press. [カヴェル, S. (2008) . 『哲学の〈声〉 —— デリダのオースティン批判論駁』(中川康一訳)、春秋社]
- Cavell, S. (1999). *The Claim of the Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (1979), New Edition, Oxford University Press.
- Cavell, S. (2002). *Must We Mean What We Say?* (1969), Updated Edition, Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2005). *Philosophy The Day After Tomorrow*, The Belknap Press.
- Cavell, S. (2010). *Little Did I Know: Excerpts from Memory*, Stanford University Press.
- Emerson, R. W. (1990) . Richard Poirier (ed.) *Ralph Wald Emerson*, Oxford University Press.
- エマソン, R. (1972) . 『エマソン論文集 (上)』(酒本雅之訳)、岩波書店
- エマソン, R. (2015) . 『エマソン選集 2 精神について』(入江勇起男訳)、日本教文社
- Grice, P. and Strawson, P. (1989). In a Defence of a Dogma (1956), in *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press.
- Heidegger, M. (SZ). *Sein und Zeit*. 19 Aufl. Max Niemeyer, 2006. [SZ は略記]
- 池田喬 (2018) . 「ハイデガー・モラリストの誕生 —— 三木清の哲学への一視角」、『異境の現象学 —— 〈現象学の異境的展開〉の軌跡 2015-2017』、明治大学〈現象学の異境的展開〉プロジェクト
- 池田喬 (2021) . 「アメリカ哲学の体現者としてのハイデガー —— ローティ、カヴェル、ねじれた現象学の異境的展開」、『何処から何処へ —— 現象学の異境的展開』、知泉書館

- Kelly, A. (2013). Introduction: Stanley Cavell and the Claims of America, in Andrew Taylor and Áine Kelly (eds.) *Stanley Cavell, Literature, and Film: The Idea of America*, Routledge.
- 小山虎 (2018) . 「分析哲学と科学哲学とはどのように異なっているのか ——二つの研究伝統を歴史研究に基づいて比較する」、『科学哲学』51(2), 29-45.
- Mates, B. (1958). On the Verification of Statements about Ordinary Language. *Inquiry* (1), 161-171.
- 峰尾公也 (2019) . 『ハイデガーと時間性の哲学 ——根源・派生・媒介』、溪水社
- Misak, C. (2013) . *The American Pragmatism*, Oxford University Press. [ミサック, C. (2019) . 『プラグマティズムの歩き方 ——21世紀のためのアメリカ哲学案内 上下』(加藤隆文訳)、勁草書房]
- 森一郎 (2019) . 「編訳者まえおき」、ハイデガー, M. 『技術とは何だろうか ——三つの講演』(森一郎編訳) 所収、講談社
- Quine, O. (1980). Two Dogmas of Empiricism (1951), in *From a Logical Point of View*, with a new Foreword, Harvard University Press. [クワイン, O. (1992) . 「経験主義のふたつのドグマ」、『論理的観点から ——論理と哲学をめぐる九章』(飯田隆訳)、勁草書房]
- Rotry, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. [ローティ, R. (2000) . 『偶然性・アイロニー・連帯 ——リベラル・ユートピアの可能性』(斎藤純一・山岡龍一・大川正彦訳)、岩波書店]
- Rotry, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press. [ローティ, R. (2014) . 『プラグマティズムの帰結』(室井尚ほか訳)、筑摩書房]
- Ryle, G. (2000). *The Concept of Mind* (1949), with a new Introduction, Penguin. [ライル, G. (1987) . 『心の概念』(坂本百大訳)、みすず書房]
- Thoreau, H. D. (1983). *Walden* (1854), in *Walden and Civil Disobedience*, with a new Introduction by Michael Meyer, Penguin. [ソロー, H. D. (1995) . 『森の生活 (ウォールデン) (上)』(飯田実訳)、岩波書店]
- 富田恭彦 (2022) . 「詩としての哲学 ——ローティ、カント、ハイデガー」、『Heidegger-Forum』(16) , 41- 53.
- Weaver, R. (1987). George M. Curtis, III and James J. Thompson, Jr (eds.) *The Southern Essays of Richard M. Weaver*, Liberty Fund.
- Woessner, M (2010) . *Heidegger in America*, Cambridge University Press.
- 吉川孝 (2023) . 「日常と声 ——他者とともに生きる」、勢力尚雅・古田徹也編『英米哲学の挑戦 ——文学と懐疑』、放送大学教育振興会