

# 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）

## はじめに

ハイデガーと「〇〇哲学」という組み合わせで論じうることは多い。〇〇にカントやアリストテレスのような「人名」を入れることも、古代や近世のような「時代」を入れることも、そして、フランスや中国のような「地域（国）」を入れることもできる。ハイデガーを研究することの大きな利点は、古代から現代までの西洋哲学史に含まれる多くの人物や時代、さらに、西洋に限らず、世界の様々な地域の哲学の動向が自分と無関係ではないものとして、学ばねばならないものとして現れることだろう<sup>1</sup>。

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す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持ち込み、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<sup>2</sup>。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／三二頁）。J. デューイらを歴史的範型とするこの「プラグ

<sup>1</sup> ハイデガー・フォーラムの年次大会の特集はまさにこの利点を活かすものである。本稿は[池田 2021]の一部を書き改めたものだが、その[池田 2021]のもとになっている明治大学人文科学系研究所総合研究「現象学の異郷の展開」では、中国、台湾、イランにおけるハイデガー哲学の受容について研究会を開催した。

<sup>2</sup> 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）。

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<sup>3</sup>。

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一九世紀に、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アメリカ源流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、ハイデガーを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<sup>4</sup>。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。以下では、「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絞る<sup>5</sup>。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とって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

---

<sup>3</sup> 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。

<sup>4</sup> 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。

<sup>5</sup> 『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)。

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では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は概念を用いている (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。その行為は当人の誤りだと思われるときに、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), 67/九〇頁)

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), 191/三〇五頁) 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) 間違った行為」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あるのか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。[...] 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<sup>6</sup>。

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「後期ウイ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すべきでしょうか〉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依頼することなのである。(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) が生じうる。しかしそんな心配はいらない。その言語を自分の言語として話

---

<sup>6</sup> 一般的に言えば、メイツのような異論の問題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, 10-11/十頁)。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。

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、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, 2/五五頁)。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.) に極度の重みがかけられる。もっとも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 (1986年) で、エマソン『自己信頼』(1841年) の一節をデカルトのコギトの修正版として解する箇所は、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、「私はこう思う (I think)」とか「私はこうだ (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。(Cavell 1988, 106; Emerson 1990, 141/二一五頁)

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。ここにカヴェルは、『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) というあり方で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「○○であるがゆえに、存在する」という語法は無効である。「○○」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わかり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、と言い換えてもよいだろう。

「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関われている。言い換えれば、「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、存在の儚さ、儚さの存在」(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儚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人には、自己の弱さも自己の存在の儚さも理解できない。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〉のひとつの実存的変様なのである」[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を取って代わるもの、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, 12/七三頁)

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的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。

## 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」が現れうるということである。「〈ひとつ〉の自己を〈もつこと〉は次なる自己へと向かって動いていき、そこから離れていく過程である」(Cavell 1990, 12/七二頁)。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はない限り、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, 12/七三頁)。エマソンが迎合と呼ぶあり方は、先に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、一般的に言われていることを口真似するだけ、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、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)。「～」に相当する内容をいわば既成事実として広めるのが世人の語りである。

一点注意を促すと、世人の語る内容に自らを委ねている人が、「私は」と語らないということではない。だが、「私は〇〇である」——〇〇に人間の定義が入るのであれ、教師や親のような社会的アイデンティティが入るのであれ——と語る場合、私たちは、では〇〇とは何かと問われれば、〇〇についての既成解釈に言及せずに済ますことはできないという現実がある。「現存在に世人の既成解釈はすでにつねに根付いてしまっている。多くのことを私たちはこのような仕方学ぶのであり、かなりのことがそのような平均的な理解内容を決して超えることはない」(SZ, 169)。

カヴェル風言えば、「私は〇〇である」と語ることではたしかに何らかの自己——世人自己——に到達しているが、しかし、「ひとは「〇〇とは××のことである」と言っている」といった内容に私の存在についての語りが依存して、〇〇とは何でありうるかが問われなければ、到達している自己の否定を含んださらなる自己へと変様する可能性は閉ざされる。ハイデガーによれば、「この既成解釈のなかで、この既成解釈に基づいて、この既成解釈に反対して、一切の真正な理解、解釈、伝達、再発見、そして新たに我がものにするのが遂行される」(ebd.)。真正な理解のためには、自分が自分を語るために身につけてきた既成解釈を問い直すこと——いわばアンラーニング——が求められている。

カヴェルの示唆に従えば、ハイデガーの本来的自己は「到達していないが到達可能な自己」のように、到達された自己から変様した次なる自己である。そのような解釈もたしかに「本来的な語り」とされる「良心の呼び声」の議論を見れば、不可能ではない。「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)。良心の呼び声は、世人自己に呼びかけ、最も固有な自己へと呼び進めるが、その際、例えば、〇〇はこうあるべきだといった既定の内容は含まれない。私がすでに〇〇であるなら、〇〇はどういうものでありうるかが自分の可能性として問われることなしには、最も固有な存在可能性は開かれない。

ハイデガーとカヴェルのエマソンのこのような出会いの鍵は、自己を現実化されたものではなく可能的なものとして把握するためには、あるいは自らが可能的なものとして存在するためには、既定の支配的な人間解釈に依存してはならないということである。この点は、カヴェルが「完成なき完成主義」といった危うい言い方をしてまで「完成主義」という言い方をなぜ止めないのか、

という点に関わる。実際、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」となぜ呼ばないのか、という反応がある（Cavell 1990, 13/七四頁）。けれども、カヴェルの言うところでは、「〈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」（ibid.）点を明確にして、こうした反応に应答することである。偽装した完成主義は、特定の理想にこだわり、道德規範や道德習慣を人々に一律に強要する。理想化された道德主義は〈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ある。

### 2-3 エマソンとハイデガー(3)：代表と政治

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、完成なき完成主義へと突き動かされる自己が強調されている。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。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, 131-132/一九四頁）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。にもかかわらず、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、むしろ人と人の中に道德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。カヴェルの答えは次のことに着目することで与えられる。「代表性」というエマソンの考えは、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、という点である（Cavell 1990, 10-11/七一～二頁, 43-44/一二八～九頁）。自分自身の考えを信頼するということは、（社会のなかの特定の人物像ではなく）自分のなかの人間性を信頼することであり、エマソンの『自己信頼』の言葉では、「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, 130/一九三頁; Cavell 1990, 44/カヴェル 2019, 一二九頁）。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民主主義の実践だと言えるのである。

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, 10/七〇頁）。私たちは人々に自らの生き方をありうる生き方として例証できるし、逆に、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こともできる。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, 31/一〇五頁）だと考えるべきなのである。

カヴェル＝エマソンの「到達してはいないが到達可能な自己」は、道德主義的な観念のように



頭の中で生じる何かではなく、他人が語る生き方に具体的に示されるものである。この自己の概念をエマソンが提示する場面で正確にはこう言われている。「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」(Cavell 1990, 8/六六; Emerson 1990, 115/八頁)。それらの哲学者や随筆家は「私はこちら思う」とか「私はこちらだ」と言う勇気のない人たちのように賢人の言葉を単に繰り返しているのではない。むしろ、これらの語り手にとって、語られている賢人は、自分が到達していないが到達可能な自己そのものである。語り手は、他人の生き方をそのような自己の例証とし、さらなる他人(聞き手)に提示している。

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例証たりうる——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, 35/一一三頁)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, 35/一一四頁)。

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い。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)。前者においては、(ライルとオースティンのように)食い違いが生じたならば、私と他者のどちらが「私たち」の代表にふさわしいかが問題になる。そこでの議論は、両者の違いを消去した「ひとは～」といった世人的な語りにはなりえないはずだ。逆に、不定代名詞「ひと」は「私たち (we)」のような一人称的な複数性はもちえない、と言い換えてもよいだろう。

他方、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「他人に率先して範例となる (vorausspringen)」と呼ぶ本来的な「顧慮的気遣い」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、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《存在》させ、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内で、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, 2/五五頁）。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こと」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、一九五五年にモンテゴメリーのバスでローザ・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。

### 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会おうとき、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。

私は偉大なもの、遥かなもの、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。（Cavell 1990, 34/一一一頁; Emerson 1990, 50/一四四頁）

日常的なものに取り憑かれたエマソンにおいて、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す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<sup>7</sup>。

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、平均的日常生活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、遙かなもの、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<sup>8</sup>。

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、遙かなもの、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<sup>9</sup>。

アメリカ哲学の体现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、形而上学的なものへ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、

---

<sup>7</sup> 「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, 131／一九三頁）

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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」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ば「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。

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。<sup>10</sup>

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<sup>11</sup>。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<sup>12</sup>。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<sup>13</sup>。

## 文献

\*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ページも記した。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、原文のページ数のみを記した。

\*\* 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

---

<sup>10</sup> 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う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/五頁)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レ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, 119/二三七～八頁。

<sup>11</sup> 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ができるよう。

<sup>12</sup> 例えば、カベルはソロー『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『森の生活』を読んでいる自分の近くにあると述べている (Cavell 1990, 8/六五)。このすぐ隣にいと云われているのは、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), 179/二四二頁)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づけるのである。

<sup>13</sup> 吉川孝氏 (高知県立大学) 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。カヴェルとハイデガーというテーマについては吉川氏の近刊にも関連する内容が掲載される予定である。

リカの学者」と「自己信頼」はエマソン 1972 に取められている。「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*, Chicago and London: 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. (1999) *The Claim of the Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (1979), New Edition. New York: Oxford University Press.

Cavell, S. (2002) *Must We Say What We Say* (1969), Updated Edition. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavell, S. (2005) *Philosophy The Day After Tomorrow*, The Belknap Press.

Edwards, P. 2004. *Heidegger's Confusion*. New York: Prometheus Books.

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*. 17 Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.

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教的展開」、『何処から何処へ——現象学の異郷的展開』、知泉書館。

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]

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 (上) ウォールデン』(飯田実訳)、岩波書店]
- 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.