φαινομενον

現象学年報

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

και

35

日本現象学会編

2019

λογος

もくじ

特集　シンポジウム「Phenomenology of Skilled Performance」

Minds in skilled performance: From phenomenology to cognitive explanations
…… Katsunori Miyahara　(1)

Constructive Dialogue with the East Asian Wisdom Traditions: Comments to Jesús Ilundáin-Agurruza's Presentation …… Yuko Ishihara　(21)

Questions posed at the conference "Coping with pains and obeying commands"
…… Masumi Nagasaka　(25)

When the Body Schema Emerges: Comments on Gallagher through a Case of Puppetry
…… Haruka Okui　(29)

Continuity and Discontinuity Between Human Beings and Other Organisms
(Comments on Dr. Daniel D. Hutto's Presentation "Mind in Skilled Performance: Competence Without Content or Comprehension") …… Asuka Suehisa　(35)

The symposium at the 40th Annual Conference of the Phenomenological Association of Japan: Phenomenology of Skilled Performance …… Tetsuya Kono　(39)

【特別講演】

現象学から政治学へ ――ヤン・パトチカの政治思想――
…… グスタフ・ストランドベルク　3
訳：石渡　崇文

日本現象学会第40回研究発表大会報告
【公募ワークショップ１】
他者の感情はみえるのか？ ――現象学と分析哲学の源泉から問い直す――

提題者：源河　亨　山田圭一　横山　陸
特定質問者：村山達也
オーガナイザー …… 國領　佳樹　17

【男女共同参画・若手支援ワークショップ報告】
家族におけるケアと依存

提題者：小西真理子　川崎唯史　中澤　瞳
オーガナイザー …… 稲原　美苗　23

【個人研究発表論文】

語りと責任 ――カール・レーヴィットの共同相互存在論――……大澤　真生　31

認知症高齢者とのコミュニケーションに関する分析……岡本かおり　41

事物はどのようにして現実的なものとして明証的に定立されるのか
――フッサール現象学における「動機づけ」についての再検討――……佐藤　大介　51

デリダの反-現象学的立場について ――他者構成におけるデリダ的「尊重」の意義――
……鈴木　康則　59

ハイデッガーの人種論 ――総長期の思索を中心に―― ……田鍋　良臣　67

1905年の時間論はどのような意味で現象学的還元を先取りしているのか
……村田　憲郎　77

演出された心情と徳 ――プフェンダー『心情の心理学』を手がかりに――
……八重樫　徹　85

方位付けにおける「大地」概念の可能性 ……山口弘多郎　95

歴史と真理 ――『知覚の現象学』における社会的なものの促し――…横田　仁　103

超越論的主観の「誕生」と「死」に関する現象学的考察 ….吉田　聡　111

【書評】

小田切建太郎著
『中動態・地平・竈――ハイデガーの存在の思索をめぐる精神史的現象学』
（法政大学出版局、2018年）……井上　克人　119

武藤伸司著『力動性としての時間意識』
（知泉書館、2018年）……吉田　聡　125

【海外事情】

国際カンファレンス「アートと身体化された認知」
（ディーキン大学、2019年6月27−29日）……三村尚彦　131

【欧文要旨】……(45)
國領佳樹、稲原美苗、大澤真生、岡本かおり、佐藤大介、鈴木康則、田鍋良臣
村田憲郎、八重樫徹、横田仁、吉田聡

会則・編集後記・若手奨励賞告知・欧文タイトル・奥付

現象学から政治学へ――ヤン・パトチカの政治思想[1]――

グスタフ・ストランドベルク
訳：石渡崇文

ヤン・パトチカの著作の受容において、「非-主観的現象学」を発展させようとした彼の試みについては幅広く議論され、分析されている。こうした分析の成果として、多くの人がパトチカを現象学およびポスト現象学の伝統の中で最も独創的な哲学者のひとりに数えるようになった。しかし周知のように、パトチカは重要な哲学者であるだけでなく、チェコスロバキアの反体制運動である憲章77の結成当初からのスポークスパーソンとして、祖国の政治の未来を形成する手助けをした政治的知識人でもある。

本論文ではパトチカの非-主観的現象学を再検討するが、その目的は彼の著作の受容においてあまり考慮されてこなかったある問いを分析することである。それは、パトチカの非-主観的現象学と、あらゆる政治形態の基盤としての人間的共存についての彼の思想との関係は何か、という問いである。本論はパトチカの著作の中で共存の問いがどのように出現しているか、それがどのように現象学的な基礎付けを与えられているかを検討する。本論の主張は、パトチカの非-主観的現象学とエドムント・フッサールに対する批判の射程を徹底して見極めることによってのみ、パトチカにおける共存の問題に答えることができ、また彼の現象学と政治についての理解を主題化することができるというものである。

現象学の位置ずらし

パトチカの非-主観的現象学およびフッサール哲学に対する彼の批判はパトチカ自身が要約した形で述べているので、それを参照すべきだろう。『自然世界と現象学』チェコ語版が1970年に再版された際に加えられた後書きで、パトチカはかつて自分が擁護した「現象学的省察の概念」にはもはや同意できず、また以前には賛同していた「現象学的還元の解釈を受け入れること」[2]もできないと書いている。これら二つの懸念の中心にあるのは、フッサールの「体験（*Erlebnis*）」概念である。

現象学的還元は、デカルト的懐疑を根底まで突き詰めることに端を発している。現象学的エポケーの否定性と突き合わせることで、デカルト的懐疑は疑う行為そのものは疑いえないということ、超越論的主観はエポケーの破壊的否定性を持ちこたえる何かであるという事実を示す。パトチカは「我疑うゆえに我あり」の主張は正しいと認めて

いる。疑うことを通じて、疑う行為それ自体は懐疑を超えたものとなる。しかしパトチカが拒絶するのは、フッサールがこの懐疑から引き出すよく知られた「帰結」である。1905年の『現象学の理念』で、フッサール自身はこの「帰結」を次のように記述している。

「あらゆる知的体験および体験一般は、それがまさに体験されることによって、純粋直観と純粋把捉の対象とされうるのであり、そしてこの直観のなかでは体験は絶対的所与性である。」[3]

フッサールによれば、疑う行為はそれを行っている主観を確証するだけでなく、その主観の体験もまた保証する。パトチカはこの「帰結」を棄却する。まずパトチカはフッサールの現象学で問題となっている内的反省の真理性を問う。パトチカは疑う行為が保証されるという事実は問いに付さないが、フッサールの反省がこの確かさを超越する知識をもたらすとする考えを批判するのである。上に引用したフッサールの言葉との関係で、パトチカは次のように書いている。

「『絶対的所与性』ということがここで何を意味しているのか、『絶対的に確実』というだけのことか、それとも『そもそもの初めから与えられている』ということなのかを問わなければならない。第一の可能性は保証されているが、この事実を超越する知はそこから帰結しない。第二の可能性は明らかに誤りである。なぜなら思考が初めは行為であったとしても、私は反省的にそれを客体として理解するからである。」[4]

このような内的反省の問題は、それによって理解するものが「知覚される唯一のもの、想起される唯一のもの（*the* perceived and *the* recollected）、等々」[5]だということにある、とパトチカは続ける。別の言い方をするならば、パトチカによれば、ひとは思考の行為――その過渡的な性格――を把握することは決してなく、ただ思考を思考にとっての対象として把握するだけなのである。このフッサール批判からは、すでに人間的実存を運動として理解するパトチカの考え方が読み取れる。内省行為の助けを借りて人間的実存を把握しようとすれば、ひとは人間的実存を客体化し、反省的意識にとっての対象へと還元する試みに携わることになる、とパトチカは主張する。しかしこのような試みからは、人間的実存の運動そのものが抜け落ちてしまう。パトチカによれば、人間的実存は動的な現在化のプロセスであり、それは決して内的反省に必要な休止あるいは安定性に達することはない。フッサールによって導入された「身体的所与性」と「非本来的所与性」の区別はそれゆえ、もはや意味を持たない。というのも、ルノー・バルバラスが述べている通り、「言うなれば現前と不在の分離がぼやけている（*brouillé*）」[6]からである。このぼやけは、人間的実存が自分自身に対して現前していないという事実に起因する。人間的実存とは絶えざる運動のうちにある実存であるため、人間的実存の自分自身に対する現前は、同時にひとつの構成的な不在として特徴づけられるのである。

パトチカによるフッサール批判から引き出すべき最大の含意は、主観の体験の透明性は現象学の基礎として機能しえない、ということである。それはこの透明性が「そもそもの初めから与えられている」のではなく、構成的な不在に貫かれているからなのである。内的な自己

省察によっては人間的実存の構造を把握することはできない。なぜならそのような「内なる目」を通した思考内容（*cogitationes*）の知覚は「神話」[7]にすぎないからである。そしてこの神話は、主体は現象しないというフッサールの主張に基礎を置いたものである。すなわち主体は現れとは異なり、始原的な透明性と所与性によって現前しているという主張である。フッサールが依拠するデカルト的懐疑は体験のいかなる「内容」も明らかにはしないとパトチカは反論する。この懐疑が明証的にしているのはただ、すべての現れは誰かに対して現象するということ、この「誰か」が単に所与を受け取るものとしてのみ疑い得ないということでしかない。

> 「『我思う』における『我』はなるほど、直接的に確実であるが、この確実性は内容とかかわる確実性ではない。それどころかこの『我』は単に、いかなる内容も持たずに存在していることの確実性でしかない。そこに伴うただひとつの内容は、『我』とはそれとの関係で現れが現象する何かであり、『我』が現れることは現れることそれ自体、すなわち現象野だということなのである。」[8]

パトチカによれば、現象学は主観の体験を扱うべきではない。なぜならその「内容」はいかなる方法的懐疑によっても保証されないからである。現れと体験の区別はまさにこの理由で疑わしく、現象学の原理を侵犯するものであるとパトチカは述べる。このような区別は、二種類の存在を想定する承認しがたい存在論を導く。[9] 一方には直接的かつ他のすべてを現象させる意識があり、他方には現実、すなわちそれ自身では現象せず、主観性の省察を通じてのみ現象しうる何かがある、ということである。

現象学的反省は、現象学的還元と共に脇に追いやる必要があるとパトチカは考える。しかしそれと同時に、エポケーそれ自体は保つ必要がある。エポケーは現象学的還元なしでも可能であるとは、パトチカのよく知られた主張である。[10] しかしエポケーが明らかに示すのは主観の直接性ではなく、現れることそれ自体である。すなわち現れることの構造そのもの、そしてあらゆる特異な現れがその意味を受け取る構造が明らかになるのである。ここにおいてパトチカは現れと現れることそれ自体との「現象学的差異」の考えを導入し、フッサールの分析が見逃していたのはこの差異であると主張する。[11] パトチカは意味の構造を後期著作において、現れることそれ自体としてだけでなく、「世界という全体」（*svět vcelku*）として分析することになる。現れることそれ自体はパトチカが注釈のひとつで述べているように「アプリオリな世界現象」[12]である。エポケーを通じて表明されるのは世界であり、主観の直接に体験された透明性ではない。パトチカは次のように記している。

> 「私であること〔*das Ichliche*〕はおそらく、それ自体においてもそれ自体によっても決して知覚されることはないし、直接的に体験されることもない。むしろ私であることは、現れのある普遍的な構造の組織的中心としてのみ体験されるのであって、この中心はその個別存在〔*Einzelsein*〕において現象している、それ自体としてのひとつの存在には還元されえない。我々はこの構造を『世界』と呼ぶが、その理由はこの構造がエポケーにおいて出会われるものであり、否定も反駁も不可能でありながら、その始原

的な匿名性からのみ理解されるからである。自己とはそれが世界に露出していること〔*Auseinandersetzung*〕の中で存在する仕方でしかないのである。」[13]

パトチカによれば、現象学が研究すべきはこの構造である。彼が注記している通り、この構造は「それ自体としてのひとつの存在」ではないし、他の現れの中のひとつの現れでもない。世界はひとつの現れではなく、それ自体として現象するのでもなく、一つひとつの現前の中に潜り込み、個別の現れが自らを示すことを可能にしているのである。この意味において、世界は「存在」してはいない。むしろそれが人間的体験において自らを示すのは構成的な不在として、あるいは上記の引用箇所の中でパトチカが記しているように、一つひとつの現前の「匿名性」としてのみなのである。世界とはそれゆえ、「ある曖昧な仕方で」自らを示すものである。世界は「それ自体としては自らを示さない」ものとして、すなわち「自らを示すことで、それ自体としては自らを示さないことを示すような予告（*das Meldende*）」[14]として自らを示すのである。世界とはそれゆえ、ただ我々の周囲を取り巻く環境（*Umwelt*）と同じではないし、現れの内的世界における現前に還元されうるものでもなく、現前それ自体よりも始原的な何か――すべての現れおよびすべての現前の、欠如した可能性の条件なのである。世界すなわち現れることそれ自体は現れと同じではないというパトチカの主張はしかし、現れることそれ自体は完全に人間的体験を超越しているということを意味しない。パトチカはここで形而上学的な立場を擁護しているのではなく、現象学の躍動に忠実であろうとしているということは強調しておかなければならない。

しかし現れとして与えられていないのなら、この不在をいかにして体験できるのだろうか？まず、我々はこれを個々の現れを通じて体験する。個々の現れは、現れることそれ自体への証言を与えるものである。だが我々が特殊的な現れに出会う時、世界は消失する。事実、この消失のおかげで特殊的な現れは現象することができるのである。つまり世界が消失することによってのみ、特殊的な現れは境界づけられたものとして現象することができる。しかし人間的実存のうちには、我々がこの消失、あるいは否定性そのものに出会った時の体験もまた存在する。それは世界が特定の現れのための可能性の条件の不在ではなく、否定性として与えられる体験である。ヤスパースとハイデガーにならい、パトチカはこうした体験を「限界状況（*Grenzsituationen*）」[15]と呼ぶ。この体験はパトチカによれば不安や退屈といった気分や、第一次大戦の前線における体験、犠牲の体験などにおいて見いだされるものであり、すべての現れが意味を失った時にも残っている「それ」の体験である。ハイデガーが『存在と時間』で不安について記したように、この体験を通して人間は「何ものでもなく、どこにもないもの」に向き合うことになり、それは内的世界の存在者あるいは現れを際立って無意味なものにし「世界はただそれ自体に世界性を押しつけるものとなる」[16]のである。要するに、『異端的論考』でのパトチカの言葉を借りるならば、「意味の喪失の体験」を通過することによってのみ、世界という全体の意味が体験されるのである。[17]

ここでパトチカの著作に見られるこの世界の概念と、オイゲン・フィンクによる世界概念の宇宙論的理解が驚くほど類似していることに目を向けてもいいだろう。パトチカ自身、影響を明らかに認めてい

る。[18] 世界を現象学的に分析することにおいて、パトチカとフィンクがそれぞれのやり方で克服しようとしているのは、我々の世界理解を貫く緊張関係である。

この緊張関係はフィンクが「世界の動揺」と呼ぶものに関係する。フィンクによれば、世界は「人間的世界」すなわち我々が生活を送る場所として我々のあらゆる行動と理解を囲い込む環境と、それ自体としては欠如でしかなく、特定の限界体験においてのみ我々の前に姿を現す「宇宙的世界」の間を揺れ動く。[19] この動揺はパトチカの著作にも見出されるが、おそらく最も明確に現れているのは『異端的論考』だろう。この著作では、光と闇の関係、現前と不在の関係という仕方でこの動揺が理解されている。しかし、これから先で説明することだが、この動揺はパトチカが後期著作で発展させる共存の概念にとっても中心的なものである。

しかしながらパトチカにとって、エポケーは世界の不在（消極性）を表明するだけのものではない。それは世界という全体の始原性を表明するだけではなく、人間的実存はこの構造の手前、あるいはこの構造を越えた先においては、研究も分析も不可能だということをも示している。人間的実存は世界から切り離された内在性ではなく、それ自体が世界的であることを示しているのである。パトチカ自身が上に示した引用で書いているように、人間的実存が事実そうあるように存在するのは「世界に対して露出している」からでしかない。パトチカの非-主観的現象学はそれゆえ、主観の否定でもなければ人間的実存そのものの否定でもない。彼が主観の接頭辞とした「不在である最初のもの（*alpha privativum*）」という語はハイデガーが真理（*aletheia*）のギリシア的了解との関係でこの言葉を使う際に述べているように、「それを語頭にもつ語に何かが欠けているということを表現する」[20] のである。人間的実存に欠けているものはしかし、いつの日か見つけ出すなり所有するなりして「完全」になりうるようなものではない。人間的実存はそれに「何か」が欠けているのではなく、むしろそれ自身がひとつの欠落として理解されねばならない。上で言及した人間的実存の運動を構成するのは、この欠落と不安なのである。この運動と超越のゆえに、実存の本来的性質は事実として、実存にとって「よそよそしい（foreign）」何かなのである。パトチカが定式化しているように、ひとが「自我を視界に捉える、というよりむしろ視認可能にするのは、自我が懸念を抱くものを通してであり、自我が現象の領域の中に投影するものを通してである。」[21] それゆえパトチカの言によれば、私であることは「決してただ与えられていることはなく、～と共に与えられている」[22] のである。別の言い方をするならば、人間的実存の意味は我々が人間として、世界における他の現れと共に作り出す関係性によってのみ接近可能なものだということである。さらに別の言い方をするなら、我々の特異な意味が構成されるのは、我々が他者や周囲の事物、そして世界という全体との関係のうちにあること（*relationality*）を通じてなのである。

現象学はそれゆえその軸をずらされることになるとパトチカは述べる。現象学はもはや主観を出発点および根拠とはしない。分析における主観の位置は世界という全体、および世界に関係する人間的実存の分析へと移動させられたのである。

世界的共存

我々の存在における不安な消極性は、常に我々を自分自身の外へと

押し出す。端的に言って、我々は常に「外側」に露出しているのであり、これこそがいかなる「内側」よりも本来的なのである。しかしながら、世界に対して露出しているというこの事実は同時に、他者に対して露出しているということも含意している。世界は決して「私の」世界ではなく、私が他の人々と共有する世界なのである。パトチカはこのことを人間的実存の世界性の時間・空間的次元に着目して次のように記述している。

「私が世界によって規定されるということ、例えば時間との関係で規定されるということは、私は時間的に自分自身の手前にあり、『すでに』を保っているのだが、『まだ』と『もうない』は私の『すでに』であるだけではなく、共通の『すでに』だということを意味する。それと同様、私が含まれているということ、私がその中にあるということは、私の『その中』であるだけには留まらない。」[23]

このやや冗長な表現でパトチカが記述しようとしているのは、世界を通じた実存の共有である。世界に対して露出していることにより、人間的実存は常にすでに、そのあらゆる形態と表明において共通で、共有された世界に露出しているのである。パトチカの非-主観的現象学で問題となる位置ずらしはそれゆえ、主観の位置を世界へとずらすだけではなく、主観あるいは個人の位置を共存へとずらすことなのである。形式的で、それゆえ存在論的なレベルにおいて、この共存は人間を含むあらゆる現れを特徴づけるものである。パトチカによれば、あらゆる現れは共同の現れである。個々の事物は「他の事物に対しての存在」であり、厳密な境界を持った個体でありながらも、事物は「別の環境においては常に自分自身の外側に」[24]位置しているのである。

それゆえこの点において、パトチカの非-主観的現象学と彼の人間的共存についての理解が交錯する。しかしこれはまた、パトチカがフッサールの現象学に向けた批判[25]の輪郭が見えてくる地点でもある。というのも、フッサールの間主観性についての分析との関係では（少なくとも『デカルト的省察』で展開されている静的な形式においては）、パトチカの共存概念は根源的に異なるものであるということが明らかだからである。フッサールがデカルトの第五省察において提起した、主観がいかにして他者の意味を構成するのかという問いは、パトチカの思想においては完全に転覆させられている。まず個別的な主観があって、それが二義的に無関係な他者に手を差し伸べるのではない。その反対に、人間的実存はその世界性により、常にすでに共有されているのである。人間的実存の運動の消極性が示唆するのはただ、共存（coexistence）の「共（co）」は実存そのものの冗長表現であるということにすぎないのである。

この点において、パトチカの思想の他の多くの領域におけるのと同様、共存についての彼の理解と、『存在と時間』におけるハイデガーの「共存在」に関する分析との間には明確な類似がある。共存あるいは共存はハイデガーにとってそうであるのと同様、人間的実存の実存的構造であり、それゆえ人間的条件それ自体に元来備わったものである。だがこの点を除くならば、パトチカの共存概念とハイデガーの「共存在」理解との間には決定的な違いがある。それはまさしく共通して存在するという世界性に関係した違いである。これはパトチカが

講演集の『身体、共同体、言語、世界』の中で最も明確に表現している点である。現存在は常に世界の中に埋没し、自らが専念している実践の世界の中に絡めとられる危険を抱えていると主張するハイデガーに対して、パトチカは自分の考え方は「根本的に異なる」[26]とはっきり述べている。自分自身から逃走し、物の世界に逃避する傾向が人間的実存にあることはパトチカも承知である。しかし彼は人間的実存の世界に対する関係は単に消極的なものではなく、積極的なものでもあると強調する。その関係はまず自己を見失うことにあるのではなく、「自己を発見する可能性の条件」である[27]。人間的実存の世界に対する関係は、自己発見の可能性の条件である。なぜなら、世界の手前、あるいは世界を越えたところに自己は存在しないからである。このことはまた、我々が自分自身に関係することができるのは、同時に世界と他者に関係することによってのみだということも意味している。我々の自己との関係性は、それが実現されるためには「他の存在者を通じて戻ってくる」のでなければならない。なぜなら、我々は「他者と関わり、より多くのものへと、そして究極的には宇宙そのものと関わることによって自己自身と関わる」[28]からである。すでに上で引用した、人が「自我を視界に捉える［…］のは、自我が懸念を抱くものを通してであり、自我が現象の領域の中に投影するものを通してである」というパトチカの主張は、この観点からより正確に評価されなければならない。そしてここで付け加えるべきは、我々が「自我を視界に捉える」ことができるのは、我々が他者との間に持つ関係を通じてのみだということである。我々は自分自身を他者と共有することなしには、自己にかかわることができないのである。この世界の共通的本性をハイデガーが認識できなかったことは、パトチカの表現によるなら「共通のもの、公共のものすべてを頽落として理解する彼の偏見」[29]に由来している。しかしハイデガーの偏った立場は現象学の原則に真っ向から反しているとパトチカは言う。それは「事象そのものから生じていない」[30]からである。

パトチカがフッサールおよびハイデガーの批判の中で強調しているのは、別の言葉を用いるならば、人間的実存はその世界性により、常にすでに共通の、共有された世界にさらされているということであり、人間的実存は世界と他者への関係性から抜け出ることが不可能だということである。ハイデガーが提示する他者なき本来的存在などというものはなく、フッサールが示唆する世界と他者から切り離された主観的内在もない。つまりパトチカはフッサールとハイデガー両者の共存概念に批判的である。なぜなら、両者とも人間的実存の共有された世界性を見ていなかったからである。

しかしこの世界性との関係で、最初の方で述べた世界の「動揺」についての議論に立ち戻ることが重要である。それぞれ方式は異なるとはいえ、フッサールとハイデガーのどちらも考慮に入れていない共通の世界性とは、我々を取り巻く世界、すなわち世界の中にあって我々が他の人々と共にかかわる諸物には限られない。世界とはフィンクが「宇宙的世界」と呼んだ、世界という全体に浸透する不在でもある。この意味において、動揺するのは世界だけでない。世界性と、そしてその結果として他者との共存もまた、動揺するのである。つまり我々は物体と存在を互いに共有するだけでなく、我々の世界的実存を特徴付けている無をも共有しているのである。

人間的実存に内在するこの緊張関係を解明するため、ここからは人間的実存の三つの運動についてのパトチカの理解を扱う。というのも

この緊張関係が最も明確に展開されるのは、これら三つの運動のそれぞれの内在的共存および共運動のパトチカによる分析においてだからである。

共運動

パトチカが1970年代初期の論文「ヨーロッパの自己省察」の中でフッサールの世界概念を再び扱い、批判した時、彼は時間性の問いに注意を向けている。世界は決して直観によって把握することはできない。世界はいかなる手段によっても、またいかなる形式においても、認識主体によって表象されうる客体ではない。世界とはむしろ人間的実存の体験の「可能性の領野であり、表象された可能性ではなく、現実の体験の可能性」である。[31] この点において、世界とは認識主体の理論上の眼差しに向き合う一つの客体ではなく、人間的実存がそれによって生きるもの、人間的実存がそれと共に時間的に動く何かである。世界の可能的本性、すなわち世界が行動のための可能性の領野として自らを表明するという事実は、端的に言って世界が人間的実存の時間性から理解されねばならないということを帰結する。パトチカの文によれば、世界は起源において「未来的な性格」[32] を持つ。世界は本性からして「未来的」である。それは人間的実存の可能性の領野として与えられているからである。世界が人間の未来的時間性と結びついているのは、世界が可能性であるという本性を持つためである。ドラゴス・ドゥイクが示しているように、時間化の行為は常に「可能的なもの、すなわち現実化されうるものと同定されるという意味で、未来から起きる」[33] 何かである。しかしながら、このことが含意するのは、三つの運動はすべて本性的に未来であり、それぞれが異なった仕方で未来的時間性を反映するということである。パトチカによれば、我々は自分たちの未来に過去形、現在形、そして未来形でかかわることができる。[34]

言い換えれば、人間的実存の世界性は時間的であり、それはすなわち、我々の体験がどの時間的脱自によって構造化されているかに従って、世界それ自体が別の仕方で表明されるということである。しかしパトチカは共存の問題をそれ自体、人間的実存の世界性に根付いたものとして理解しているので、我々の共存の構造はまた、ある時間的差異を通じて表明されることになる。人間的実存の第一の運動において、過去に強調が置かれる場合、世界はすでにあるものとして与えられる。それは人間的実存が生まれた時から巻き込まれている、ある所与の全体である。パトチカはそれゆえ、この運動を世界との「宇宙的」調和としても理解している。人間的実存が宇宙的、あるいは世界的実存となるのは、この第一の運動によるのである。[35] つまり実存の第一の運動は、人間的実存が世界の宇宙的な不在によって感情的に動かされる運動なのである。人間的実存の第一の運動の世界性は、我々が周囲にある世界内部的な物に干渉する運動ではなく、我々がその中に沈潜し囲い込まれている、全体としての世界の不在あるいは否定性として理解されるべきものである。人間的実存の第一の運動は、世界と我々の関係性の常にすでにを我々に暴露する。常にすでにの時間的構造はまた、第一の運動を特徴づける共存を通じて自らを表明する。それは我々が生まれた時から受け入れられていて、我々を囲い込んでいる何かである。しかしこれは、我々が互いに対象を共有するような共存ではない。これは例えばハンナ・アーレントが述べているような、手で触れることのできる物を中心とした共存ではなく、世界がな

いということを我々が共有している共存である。[36]

しかし第一の運動においては、この「ないということ」は明示的には表明されない。それは我々が意識的に関わり、共有するものではないのである。第一の運動においては、我々は世界のこうした常に切迫している影から、保護者たちによって守られている。パトチカによれば、隠蔽はここにおいて「覆いや隠れ家、安全といった特殊な形式」を取る。我々は近しい人々に気遣われ、保護されることで、世界に内在する否定性への露出から守られているのである。[37]

第二の運動においては、時間性の強調は現在、すなわち目下手元にあるもののうちに置かれる。ここにおいて我々は目の前にあって、過去の受動性を「与えられた現前の変化可能性」[38]に変化させるものにかかわっている。この運動において我々は自分自身を見失ったり、労働によって生を延長するために我々が利用する物のうちに疎外される危険を常に抱えている。しかし、我々がこの運動において自分自身を見失うのは世界を失うことによって、あるいは我々の存在の世界性を失うことによってである。周囲の実践的世界に絡めとられその中に専念することで、我々の地平は縮小し、消失してしまう。人間的実存の第二の運動はこの意味において、アーレントが使ったような意味における世界喪失性（worldlessness）の運動である。しかし人間の共存は人間の存在の世界性に生まれついたものであるため、第二の運動の世界喪失性は他者との共存がこの運動の中で消滅する傾向にあることも含意している。世界とは共通のものであり、世界そのものが消え去るか、あるいは現在の関心に圧倒されてしまった場合、他者との共存も同様の運命をたどるのである。第二の運動の世界喪失性によって、他者との共存はこの観点において、次第に過激さを増すひとつの原子論の形式を取ることになり、他者を敵対者や競争者と見なすに至る。第二の運動の「共にあること」はそれゆえ、互いに敵対してあることでもある。しかしながら、このことは我々が現在の切迫した課題に取り組む際に、他者との共存を完全に喪失することを意味するのではない。むしろその反対に、このような孤立さえも「共有された運動」[39]であることをパトチカは強調する。といってもこの形式の共存は我々が世界を共有していないことを共有しているという意味で、異常な形式の共有には違いない。我々は、我々の誰もが自分自身と、労働によるその延長を生の唯一の目的とするような活動に参加しているという事実を共有しているのである。これは要するに、我々が世界を共通的に私物化する活動に参与しているという、逆説的な共存なのである。

人間的実存の第三の運動は、人間的実存が全体としての世界に向き合う運動である。これは真の世界性の運動である。なぜならこれは世界の未来的側面が明示的に前面に押し出される運動だからである。それゆえ実存の第二の運動との関係では、第三の運動は人間的実存の世界性を表明するものである。そのためパトチカは、実存の第三の運動は我々を互いから引き離すものを粉砕すると述べている。[40]第三の運動は、第二の運動を特徴づける閉鎖的な自我の原子論的ナルシシズムを粉砕するのである。ある点においては、第三の運動の共存は、その世界性において第一の運動との一定の類似を示す。しかし第一の運動とは異なり、第三の運動は全体としての世界との明示的な対決である。第一の運動では、世界は感情や情動を通じて表明されるのに対し、第三の運動は人間を世界に対して、その本来の否定性において向き合わせる。パトチカにとって、このことは世界がもはや閉鎖と温もりによって、すなわち第一の運動の調和的な「常にすでに」によって

表現されるものではなくなり、我々を困惑させるものとなることを意味する。第三の運動の限界体験を通じて、すなわち我々が常に自らの未来や有限性と、それも明示的な仕方で関わる体験（不安や退屈、犠牲、前線での体験など）を通じて、世界の否定性から我々を保護していたものすべてが動揺し、怯え、消え去るのである。『異端的論考』では、パトチカ自身はこの保護の喪失を、目から「鱗」が落ちた体験として次のように記している。

「生が新しく生まれ変わる瞬間においては、すべてが新しい光の下で照らされる。自由になった者たちの目からは鱗が落ちる。それは彼らが新しいものを見るからではなく、新しい仕方で見るからである。それは稲妻に照らされた風景のようなものであり、人間たちはその中に孤独に支えもなく立ち尽くし、ただそれ自身を現すもののみを頼りにする。そしてそれ自身を現すものとは、いかなる例外もないすべてなのである。」[41]

人間的実存の限界体験は、それまでに受け入れていた生が依拠していたすべてを打ち砕く。このことはまた、限界体験が第一の運動で表明されていた調和的な共存を打ち砕くことも意味している。第三の運動の共存はこの意味において揺るがされた共存であり、パトチカの有名な言葉によるならば「揺るがされた者たちの連帯」である。この連帯あるいは共存もまた最初から世界的なものであるが、第一の運動と同じ意味においてではない。この連帯は第一の運動で見出されるような、同質的で調和的な形式の他者との共存ではないが、第二の運動において現れるような原子論的で異質的な形式の共存でもない。揺るがされた者たちの連帯はパトチカが『歴史哲学についての異端的論考』で述べているように「闘争における統一」[42]である。存在の第三の運動は全体としての世界と関わる存在を含意しており、この世界は我々を互いに結びつけると同時に、我々を個別化するものでもある。だからこそこれは闘争における統一なのである。それは共通の世界ではあるが、我々が特異化され個体化される背景を形成する世界でもある。我々を結びつけると同時に、我々を引き離しもする世界なのである。

同質性と異質性とはそれゆえ、この文脈においては問題のある概念である。揺るがされた者たちの連帯という概念でパトチカが捉えようとしているのは、同質性の親密さと異質性の距離感との間にある緊張関係によって発生する共存の形式である。この緊張関係は第三の運動において前面に出てくる共存の形式にとってまったく構成的なものである。しかし、第三の運動は自由の運動であり、何よりもまず政治的な運動であるため、この運動の共存において見いだされる緊張関係は政治的生にとっても構成的である。この緊張関係が同質的な統一性に屈服した場合、あらゆる政治的差異は消滅し、政治は全体化してしまう。同じように、この緊張関係が異質的な解体に委ねられれば、共通のものであるという政治の性質それ自体が失われる。言い換えるなら、政治が可能であるためにはまさしく「闘争における統一」、すなわち政治的生に浸透する闘争によって構成される統一が存在しなければならないのである。

しかしそれならば、人間的実存の第三の運動において明るみに出されたこの政治的共存の形式を、我々はいかにして理解すればいいのだろうか。第一に、パトチカがここで記述している種類の共存は「連合的」な政治形態とも「離散的」政治形態とも異なるものである。[43] パ

トチカの思想において特徴的なのはまさしく、彼が政治を「闘争における統一」として理解していることである。政治の闘争、すなわち党派対立や競争といった政治の次元は政治にとって構成的であるが、それは同時に逆説的ながらも、政治的生命が依拠する共存や統一、連帯といった形式にとっても構成的なのである。政治的生命の闘争を通じて、人々は自分たちが同じ共同体に属していることを継続的に肯定する。政治的闘争を通じて、共通なものについての共有された感覚が構成されるのである。パトチカはこのことを他の概念で表現することもあるが、彼が「闘争（polemos）が対立する党を結び付けている。それは闘争が彼らを支配しているからだけではなく、闘争において彼らはひとつだからである」[44]と述べる時に問題になっているのは、まさにこのことである。政治において我々は「ひとつ」であるが、同時に争い合ってもいる。我々は同じ政治的共同体に属しているが、それは争いによって寸断された共同体である。我々は互いと協調しつつ、同時に対立しているのである。[45]

結論

結論として、共存の問いは（パトチカの後期テキストを通じて）彼の非-主観的現象学の考えと、それに伴う世界の分析に根差したものであると言えるだろう。人間的実存および人間的実存に構成的な世界性を貫いているのは世界的共存であり、時間的緊張関係によって様々な度合いの親密さと距離感の間を揺れ動く共存の形式である。言い換えるなら、パトチカが非-主観的現象学によって調停しようとしているのは、主観ではなく世界、あるいは現れることそれ自体を出発点として扱う現象学的分析の可能性だけではなく、伝統的な間主観性の理解を、人間の構成的かつ世界的な共存の分析へと遷移させる現象学の可能性でもあった。これは現象学的伝統に対するパトチカの貢献であると同時に、現代思想における共存あるいは共同体の問いに関する議論への、彼の最も重要な貢献のひとつでもあるのである。[46]

注

1 "An Asubjective Coexistence", *Revue Interpretationes*, n°3, 2018に初出。

2 Patočka Jan, "Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech", *in* Patočka Jan, *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, Praha, OIKOYMENH, 2009, p. 277. 特に注記がない限り、翻訳はすべて本論の著者によるものである。

3 Husserl Edmund, *The Idea of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 24.（フッサール『現象学の理念』立松弘孝訳、みすず書房、1965年、48ページ）

4 Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem*, Munich, Verlag Karl Alber, 2000, p. 117.

5 *Ibid.*, p. 118. 傍点は本論の著者による。

6 Barbaras Renaud, *L'ouverture du monde – Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la Transparence, 2011, p. 55.

7 Patočka Jan, "Epochē and Reduction: Some Observations", *in Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of his Work*, Nordhausen, Verlag Traugott Bautz GmbH, 2015, p. 49.

8 Patočka Jan, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", in Patočka Jan, *Ausgewählte Schriften: Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 302.

9 Patočka Jan, “Epochē and Reduction: Some Observations”, *op. cit.*, p. 47

10 *Ibid.*, p. 51.

11 Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem, op. cit.*, p. 63を参照。

12 *Ibid.*, p. 125.

13 Patočka Jan, “Epochē and Reduction: Some Observations”, *op. cit.*, p. 49

14 Patočka Jan, *Vom Erscheinen als solchem, op. cit.*, p. 160.

15 パトチカとヤスパースの対話は、ヤスパースの死後パトチカが彼に捧げた論文「実存とは何か（Co je existence?）」に見出される。パトチカはヤスパースの思想のいくつかの側面に対しては批判的であるものの、まさに人間的実存の「限界体験」の分析を導入したことでヤスパースを賞賛している。Patočka, Jan, “Co je existence?”, in Patočka Jan, *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, Praha, OIKOYMENH, 2009, p. 345を参照。

16 Heidegger Martin, *Being and Time*, New York, State University of New York Press, 1996, p. 175.

17 Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago, Open Court, 1996, p. 60.（『歴史哲学についての異端的論考』石川達夫〔訳〕、みすず書房、2007年、131ページ）

18 パトチカの著作には、フィンクの宇宙論への直接間接の言及がいくつか見られる。しかしパトチカの思想に対するフィンクの影響が最も明確に出されているのは、おそらく1971年にパトチカがフィンクに書き送った手紙だろう。この手紙では、パトチカはフィンクを次のように賞賛している。「最近、あなたの著作をほぼすべて読み返しました。私としては完全には同意しがたい部分も数多くあるのですが、あなたの著作を読み返し再考した時に得た刺激に匹敵するものを、私はほとんど知りません。あなたの宇宙論的なアプローチは考えうる限り最も根源的かつ示唆に富んでいるし、ハイデガーの存在論よりも明確で、おそらくより有益でもあるでしょう。」Fink Eugen, Patočka Jan, *Briefe und Dokumente 1933-1977*, Freiburg/Munich, Karl Alber/OIKOYMENH, 1999, pp. 106–107参照。.

19 Fink, Eugen, *Existenz und Coexistenz – Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987, p. 81.

20 Heidegger Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 29.（『ハイデッガー全集』29〜30巻、川原栄峰、セヴェリン・ミュラー〔訳〕、創文社、1998年、51ページ）

21 Patočka Jan, “Der Subjektivismus der Husserlchen und die Möglichkeit einer ‘asubjektiven’ Phänomenologie”, *in* Patočka Jan, *Ausgewählte Schriften – Die Bewegung der menschlichen Existenz, op. cit.*, p. 283.

22 Patočka, Jan, *Vom Erscheinen als solchem, op. cit.*, p. 99.

23 *Ibid.*, p. 106.

24 Patočka Jan, “Přirozený svět v meditaci svého autora po tňatřiceti letech”, *op. cit.*, p. 312.

25 パトチカはこの批判を全面的に展開することはなかったが、部分的に言及している箇所はいくつかある。一例としてPatočka Jan, “Der Subjektivismus der Husserlchen und die Möglichkeit einer ‘asubjektiven’ Phänomenologie”, *op. cit.*, p. 280を参照。

26 Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, Chicago, Open Court, 1998, p. 49.

27 *Ibid.*, p. 49.

28 *Ibid.*, p. 31.

29 *Ibid.*, p. 68.

30 *Ibid.*, p. 68.

31 Patočka Jan, "Die Selbstbesinnung Europas", *in Perspektiven der Philosophie*, 20, 1990, p. 254

32 *Ibid.*, p. 254.

33 Duicu Dragoš, *Phénoménologie du mouvement – Patočka et l'héritage de la physique aristotélicienne*, Paris, Hermann, 2014, p. 161.

34 これはパトチカの教授資格論文のチェコ語の後書きで、最も明確に表明されている。Patočka Jan, "Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech", *op. cit.*, p. 318を参照。

35 Patočka Jan, "Leçons sur la corporéité", *in* Patočka J., *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 104.

36 ここで私が言及しているのは『人間の条件』におけるアーレントの分析であり、特に共通世界を構成するための前提条件としての「労働」という現象の記述である。Arendt Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 136–174（『人間の条件』志水速雄〔訳〕、筑摩書房、1994年、91-154ページ）参照。

37 Patočka Jan, "Přirozený svět v meditaci svého autora po třiatřiceti letech", *op. cit.*, p. 320.

38 *Ibid.*, p. 318.

39 Patočka Jan, *Body, Community, Language, World*, *op. cit.*, p. 150.

40 一例として、Patočka Jan, "K prehistorii vědy o pohybu: svět, země, nebe a pohyb lidského života", in Patočka J., *Sebrané spisy 7: Fenomenologické spisy II*, *op. cit.*, p. 200を参照。

41 Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, Chicago, Open Court, 1996, p. 40（『歴史哲学についての異端的論考』85、86ページ　引用文中の訳は変えてある）

42 *Ibid.*, p. 41.

43 アーレントを「連合的」概念の代表、カール・シュミットを「離散的」概念の代表と解釈するこの差異についての記述はMarchart Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, pp. 38–43を参照。

44 Patočka Jan, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, *op. cit.*, p. 42.

45 当然ながら、パトチカの政治および政治的共存の思想についてはまだまだ研究すべき点があるが、それは本論の範囲を超える。ここではただそうした研究が展開するべき方向性として、パトチカの思想が他の政治思想家、特にクロード・ルフォールの著作との対話に用いられている部分を解釈するという仕事が残されていることを述べておきたい。ルフォールは政治的共存の問いをパトチカと似たような仕方で概念化しているため、この点において興味深い思想家である。パトチカと同じように、ルフォールも政治的対立が政治の闘争における統一を構成するために果たす本質的な役割を強調している。Lefort Claude, "Permanence du théologico-politique?", *in* Lefort C., *Essais sur le politique – XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986を参照。

46 ここで私が念頭に置いているのは（中心的な人物だけを挙げるならば）ジャン＝リュック・ナンシーやモーリス・ブランショ、ジョルジョ・アガンベンの著作に見出される共同体の問いについての議論である。

著者略歴

グスタフ・ストランドベルク
ストックホルム、セーデルトーン大学の哲学講師。主な研究領域は現象

学と政治哲学。専門とするチェコの現象学者ヤン・パトチカの思想は2017年の博士論文*The Trembling of Politics: Freedom, Coexistence and Negativity in the thought of Jan Patočka*（『政治の動揺：ヤン・パトチカの思想における自由、共存、否定性』）のテーマである。現在ジョルジュ・バタイユに関する著書をスウェーデン語で執筆中。

（Gustav Strandberg・グスタフ　ストランドベルク）
（訳：石渡崇文・いしわたり　たかふみ・東京大学総合文化研究科博士課程）

ワークショップ
他者の感情はみえるのか？
―現象学と分析哲学の源泉から問い直す―

提題者　源河　亨・山田　圭一・横山　陸
特定質問者　村山　達也　オーガナイザー　國領　佳樹

1　趣旨説明

ふつう私たちは、目の前の人が怒っているか、悲しんでいるかを容易に理解する。こうした他者感情の理解はどうして可能なのだろうか。私たちはどのようにして他人の感情を理解するのだろうか。ここ最近まで分析哲学と認知科学においては、この問題は、理論説とシミュレーション説という二つの有力な立場が争っていた。理論説によれば、他人の感情を理解しようとしているとき、私たちは素朴心理学的な理論を使用している。他方で、シミュレーション説によれば、私たちは自分自身の経験をモデルにして他人の感情をシミュレーションしているのである。

しかし現象学の伝統においても、この問題は大きな関心のもと捉えられてきた。そして、近年、これまでの現象学研究の蓄積を背景にして、理論説やシミュレーション説と競合する新たな立場（知覚説）が形成され、当該の問題をめぐる現代の哲学的議論の状況をつくりかえたようにみえる。現象学系の哲学者たちによれば、他人の感情は直接知覚できるのである。

こうした状況をふまえて、本ワークショップは、現象学と分析哲学の双方の視点から、他者の感情を直接知覚するという主張の眼目をあらためて問うことで、当該の問題に対する現象学的探求の可能性を検討するものであった。

2　三名の提題者の発表について

本ワークショップでは、現象学者と分析哲学者双方（源河亨、山田圭一、横山陸）から提題をしてもらい、特定質問者（村山達也）を用意し、議論の活性化をはかった。以下がそれぞれの提題内容である。

2-1　源河亨「他者知覚説：課題の整理」

源河は、他者の情動ないし感情の知覚に関する近年の議論状況を整理し、三つの論点を提示した。彼によれば、まずもっとも一般的な課題として次があげられる。

論点1

「Xは知覚可能である」と主張するときには、「知覚」と「推論」を実質のあるかたちで区別したうえで知覚可能性を言う必要があ

る。

以上の論点は、感情ないし情動の知覚に限らない。何であれ対象の知覚可能性を主張するならば、私たちは、その対象を非推論的に知ることができるとみなしているのである。したがって、知覚と推論をどのように区別すればよいのかが問題になる。当然、他人の感情の知覚可能性を主張するならば、この問題に取り組む必要があるだろう。

源河は、両者を区別する候補として「意識的推論の不在」をとりあげ、それが知覚にとって十分ではないことを確認した。例えば、私たちは、2＋2を見ると意識的な推論なしに4とわかるだろう。つまり、意識的推論の不在を基準にすると、ふつうは知覚とみなされていない様々な認知活動が知覚となってしまうのである。また、これと関係して「無意識的推論の介在」も取り上げられた。計算や情報処理と同一視される「無意識的推論」は、色や形の経験にも介在している。したがって、意識的推論が介在する過程は知覚ではないと主張すると、そもそも知覚がなくなってしまうのである。

つづいて二つめの論点では、他者の知覚可能性の議論が二つの異なる文脈でなされていることに注目する。源河によれば、この文脈の違いを考慮しなければ、議論の混乱が生じてしまうのである。

論点2

認知科学的な非知覚説は認識論的な知覚説と両立するかもしれない。認知科学的な文脈は最近のものだが、認識論的な文脈は哲学で昔からある。二つには類似点も多いが、単純に同一視すべきではない。

つまり、他者感情の知覚可能性の議論には、認知科学と認識論という二つの文脈がある。認知科学では、感情に限らず、他者の心的状態の理解には（サブパーソナルにでも）心の理論やシミュレーションが必要だと言われている。ここでは、心の理論／シミュレーションと「推論」が同一視されている。論点1で確認したとおり、そうした推論が知覚とどのように区別できるかを検討する必要が出てくる。他方で、認識論では、他者の心についての知識は非推論的に正当化されうるのかが問題となっている。というのも、自分の心についての知識は内観によって非推論的に正当化されうるものだが、他者の心は内観できないからである。

以上のように、源河は、二つの異なる文脈で他者感情の知覚可能性がどのような問題を構成しているのか指摘し、安易な議論の接続に注意を喚起した。

最後の論点は、知覚説を支持するためによく使用される論証に関するものである。一部の知覚説論者は、表情は情動ないし感情の一部であるので、表情を知覚すれば感情を知覚したことになると主張する。これに対して源河は以下の論点を挙げている。

論点3

この議論は表情も情動の一部だという情動ないし感情の本性に関する特定の立場を前提としている。そのため、この議論の健全性を検討するためには、知覚だけではなく情動の本性についての考察が必要とされる。

以上の論点の提出と同時に、情動（ないし感情）と表情の関係についての若干の考察が提示された。

2-2 山田圭一「他人の悲しみを見るとはいかなることか―ウィトゲンシュタインの直接知覚説」

山田は、分析哲学の文脈における直接知覚説の先駆者とみなされるウィトゲンシュタインの洞察を次の二つの問いに取り組むことで明らかにした。（1）ウィトゲンシュタインがなぜ他者の情動ないし感情を（推測しているのではなく）見ていると言いたかったのか。（2）他者の情動はどのような意味で「見ている」と言えるのか。

まず山田が注目するのは、ウィトゲンシュタインによる「見る」と「推測」の対比である。山田によれば、この対比は、「現象」と「徴候」の対比と関わる。「徴候」は仮説との関係から考えられる。例えば、「隣の部屋からピアノの音が聞こえる」「足音が聞こえる」ことから、「隣の部屋に兄がいる」と推論したとしよう。このとき、隣の部屋からピアノの音が聞こえることと、足音が聞こえることは、隣の部屋に兄がいるという仮説に対する徴候である。つまり、徴候は仮説を確証するという関係に立つ。

他方で、「現象」は命題との関係から理解される。歯痛があるという現象は、「歯痛がある」という命題によって確証されるのではなく、検証される。つまり、現象は対象自体の現われであり、それを直接記述したものが命題となる。

この区別をもとに、山田は、感情と表情の関係について次の二つのケースがありうると指摘する。すなわち、ある人の表情が悲しみの徴候として現われているケースと、彼の悲しみが現象として現われているケースである。そして、前者では、他者の感情が推測されているのであり、後者では、まさに現象として他者の感情が直接知覚されているのである。つまり私たちが他人の顔を見るとき、それをその人の感情状態の徴候として見る場合と、まさにその人の感情を見る場合がある、ということだ。例えば、ある人の顔を見て、「伏し目がちな顔をしている」と記述するなら、その人の表情は、その人が悲しんでいることの徴候となるかもしれない。しかし典型的な悲しみの表情を見るとき、私たちはそのまま「悲しい顔をしている」と記述するだろう。そのように記述されるときは、私たちはその人の感情を直接見ている、といえるのである。

以上のことを確認したうえで、山田は、他者の情動ないし感情の知覚をアスペクトの知覚として捉えることを提案する。ある表情を見ることが、他者の情動ないし感情を直接見ることであったり、その徴候として見ることであったりする事情を、アヒルウサギ図で生じるようなアスペクト転換として理解しようとするのである。つまり、これが(2)の問いに対する山田の答えである。詳細は省くが、こうした観点から考察を推し進めることで、(1)の問いに対しては、次のように答えた。ウィトゲンシュタインは、他我懐疑論（そもそも私以外に心をもっていないのではないか、という懐疑）の応答として、他者の情動ないし感情を見ていると主張した、ということだ。

2-3 横山陸「シェーラーにおける他者知覚論の再検討」

横山は、シェーラーにおける他者の情動の直接知覚説の再検討を試みた。横山によれば、シェーラーの現象学には、意識現象の記述、超越論的構成、発達心理学という三つの異なるレベルの議論が交錯して

いる。そのどのレベルにおいて、他者の感情の知覚は直接的と言えるのか。また、シェーラーの他者知覚論の意義はどこにあるのか。以上の二つの論点が提示された。

横山がまず注目するのは、シェーラーが、他者の心の知覚を表情の知覚と同一視する点である。ここでは、表情とは、身体による心の表現とされる。横山は、なぜ表情の知覚が心の直接知覚と言われるのかを問う。つまり、表情と心の関係が問題になるのである。シェーラーは、その関係を「象徴関係」と呼ぶ。例えば、顔が赤いことは、交感神経の優位という生理現象との因果関係だけではなく、羞恥という心的現象との象徴関係にも立っている。横山によれば、表情と基本情動（喜び、悲しみ、怒り、驚きなど）のような基礎的な心的現象とのあいだの象徴的関係は、シェーラーが「普遍文法」と呼ぶものによって成立する。その枠内のものは解釈プロセスが自動化し、それゆえ表情の知覚は直接的となる。しかし、普遍文法を超えた複雑な表情の知覚の場合は、解釈プロセスが顕在化するのである。以上のことからわかるとおり、シェーラーは他人の心的状態のすべてを直接知覚できるとは考えてはいなかったのである。

つづいて、シェーラーの他者知覚論の意義が問われた。横山の考えでは、シェーラー自身は、ニーチェの同情批判の前提となる模倣説を批判するために、他者知覚論を展開したのである。模倣説（感情の再生産説）によれば、他者の身振りや表情を知覚するとき、私たちは模倣衝動を体験する。そして模倣を通して、自己の内面に同じ感情を生み出そうとする「表出衝動」を体験するのである。たとえば、他人の喜びの表情を知覚すると、私たちは、この表情を模倣し、自分のうちに喜びを生み出そうとする、ということである。こうして自己の内面に生じた感情を他人に帰属させることで、私たちは他人の心を理解するのである。

しかしこれが正しければ、溺死者の苦しみを知覚し共感するのに、溺死者と同じ苦しみを再生産しなければならないことになる。確かに、これは法外な要求であろう。それゆえ、他者の感情は、それと同じ感情を自己のうちに再生産せずに理解できなくてはならないだろう。こうして横山は、シェーラーの他者知覚理論と共感理論を接合しなおす。つまり、横山によれば、シェーラは、模倣説を退けることで、それを前提にするニーチェの同情批判も否定し、独自の共感理論を展開したのである。

3　本ワークショップの成果

シェーラーとウィトゲンシュタインは、それぞれ現象学と分析哲学の伝統のなかで、「他者の感情を知覚できる」と唱えた先駆者とみなされている。横山と山田の発表は、この両哲学者の主張の意図を明らかにし、その哲学的意義の再考を促すものであった。このそれぞれの試みはそれ自体で哲学史研究上の価値があったように思われる。しかし本ワークショップの成果は、現代の哲学の議論への寄与も含まれているだろう。

源河が指摘するとおり、現代の知覚説に関する議論は、シェーラーとウィトゲンシュタインの双方を着想源にしつつ、認知科学的な探求と認識論的探求が混在するかたちで進められている。この混乱に加えて、山田と横山の発表によって、シェーラーとウィトゲンシュタインとのあいだにも、無視できない議論背景の違いを確認できた。したがって、知覚説に関する議論において、このふたりの哲学者の洞察を

利用する際にも十分な注意が必要であることが明らかになったのである。

（國領佳樹・こくりょう　よしき・立教大学）

男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ報告「家族におけるケアと依存」

提題者　小西　真理子・川崎　唯史・中澤　瞳
司会・オーガナイザー　稲原　美苗

本学会の「男女共同参画・若手（常勤外）研究者支援ワーキンググループ」は二〇一三年度に発足してから毎年のワークショップを開催してきた。発足当初から隔年で男女共同参画、若手研究者支援を交互にテーマとしてきた。二〇一八年度は、男女共同参画推進のあり方を検討するために、「家族におけるケアと依存」というテーマを掲げて、出産・育児・介護などで研究時間の確保が難しい研究者の生活世界を考えてみた。

「家族」のあり方は歴史と共に変化し続けている。少子高齢化が急速に進んでいる現代社会の中で、「家族」とはいったい何だろうか。依存する・依存し合える存在なのか、それとも自立を促す存在なのか。近年、家族のあり方が問われてきた。本ワークショップでは、「家族」を母親（小西）、父親（川崎）、そして孫（中澤）の立場から考察し、立体的（多角的）に捉えた。現在進行形で研究者として活躍している三名の登壇者たちは、子どもの育児だけではなく親や祖父母の介護などの問題も取り上げることによって、性別やライフステージの異なるさまざまな状況を想定していく姿勢や支援が極めて重要だということを訴えた。まず、小西氏は、エヴァ・キテイのケアの倫理を出発点として、核家族化が生んだ依存の構造の中に潜んでいる問題点をあぶりだした。次に、川崎氏は、父親の立場から家族におけるジェンダー不平等に着目し、覇権的男性性からの脱却の難しさと子育ての関係性について考察した。最後に、中澤氏は、家族の意識と老いの意識の個別性についてまとめた後、「家族の中の老い」という関係性の変化についての問題点を取り上げた。それぞれの立場から「家族」を紐解くと、それは異なる意味合いで「現象」していることが分かった。特に、「ケア」と「依存」というキーワードを中心に、刻々と変化する「家族」の形を捉え直し、「家族」であることの価値や意味の妥当性を問うことができた。

以下が、本ワークショップの提題者による発表の概要である。

「ケアする責任」と「ケアしない責任」――現代家族の「依存」に着目して

エヴァ・キテイは、不可避の依存状態にある者に対するケアの必要性を説くにあたって、人びとは直観的に血縁・家族関係により重

いケア責任を感じると指摘している（Kittay. 1999）。家族がケア責任を負っている者は、誰もが経験し得るような依存を抱えた被保護者だけでなく、重度の障害や病を抱えた被保護者も含まれている。たとえば、精神障害やそれに類する病に家族がなったときは、家族はそのケアのみならず、周囲の視線やスティグマに対する重圧を背負う。精神・知的・身体障害にかんしては当事者団体のみならず、必ず家族会が立ち上がり、家族研究が盛んに行われてきた。このような背景には、家族がそのケアを担うことによってこそ生じる問題が存在する。

このようなケアについて深入りすれば、キテイの構想する世界に現れてこないだけでなく、その構想を脅かす存在に気がつく。キテイのケアの倫理は、「障害をもつ依存者がヴァルネラブルかつ攻撃的であるかもしれない可能性を無視」しているのである（Simplican 2015）。愛すべきケアの経験のみを描写することは、ケアする人と依存者の毎日のもがき・奮闘を不明瞭にする。また、キテイの論じる「透明な自己」には、自己のニーズと他者のニーズを完全に異なるものと理解するような自己の理想化が存在する。このような理論は、依存労働者と被保護者のあいだでいかに関心が重複し食い込んでいくのかということを無視しており、人間として認められていないような存在を人間化しようとする過程で、依存労働者に対して理想的な自己を押しつけてしまう（Whitney 2011）。

攻撃性を持つような危険な存在は、家族のケアからも切り離し、施設に収容することが求められてきた。現在、脱精神病院化や地域移行支援の必要性が唱えられているが、そこで対象となっているのは、ほとんどの場合は、入院の必要がありつつも「不当」に入院させられてきた患者である。つまり、重度精神障害者や攻撃性を伴う者は、多くの場合は収容の対象となる。そのような人びとに対して、自らの人生（時に生命）を犠牲にするほどにケアすることを望み、精神障害者を施設に入れることを拒絶する者は、自らの安全確保を放棄しており、自己犠牲を伴う過剰なケアを行う者として問題視される得るだろう。

キテイは、ケアしすぎること（caring too much）はまったくケアができていないことであり、不徳であると見なしている（Kittay 2018）。共依存文献では、ケアすること自体への問題視や、ケアしすぎることを禁止する言説が散見される。依存症臨床の主流では、家族が依存症者のケア（尻拭い）をすることは共依存であり、家族がそのケアを止め、依存症者が「底つき」を経験することが回復につながると考えられている。つまり、家族はケアしてはならない存在なのである。

共依存という語は依存症者を含む関係性だけでなく、固着的な関係性も対象としたものである。たとえば、母娘関係が着目される場合には、ケアによって娘を支配する母親や、そのような母親の人生をケアしようとする娘の姿が描かれている。また、「仲良し親子」といわれるような関係性は、親離れ・子離れができていない親子共依存であるという指摘もある。特に成人後の母娘の密着関係は問題視されており、そこからは脱却すべきという感覚が根付いている。

しかし、たとえば、新生児育児において、出産後の母親がドゥーラを必要としており、その役目を母親が担うことは大変正当なことのように考えられる。近年核家族化が進んでいることや、育児負担が依然として女性に偏っていることから、母親がその実母の助けを借りながら育児を担うスタイルが一つの形態として見られるようになってきている。場合によっては、育児期間を通じて妻側の実家への半同居状態

が発生している。双子育児にあたっては、双子の一人を母親、もう一人を母親の実母が担当して共同育児をするやり方が合理的な方法として推奨されることもある。このような状況にある母娘のあいだに共依存的な欲求があったとしても、子ども・孫の養育という実践が加わることで、社会的なケアの資源の不足などが問題とされることは大いに起こり得るが、ここにある共依存的要素は相当に免責され得るだろう。もちろん、子ども・孫が成長することを経て、ここにある共依存に対する特権的な猶予期間は終わりを迎える。しかし、続いて、老老介護が待っている。

家族には、適切な対象に対して適量のケアを担う責任が課せられている。適切な対象に対しては、相当なケアも歓迎されるし、そのようなケアは依然として家族メンバーの責任に留まり続けている。さらに、不適切な対象へのケアは過剰なものとして扱われ、そのケアは奪われてしかるべきものとして位置づけられている。ここに家族に対する理不尽なケアが要請されている兆しを見て取っている。このようなケアの社会的分配についての考察が必要であると同時に、ここにあるケアの理不尽さから出発して、より広い枠組みから現代の「家族観」を批判的に検討することも求められるだろう。

（小西真理子・こにし　まりこ・大阪大学）

支配者を降りてケアをする――男性の子育てについて

ジェンダー平等な社会を実現するには、家庭内の女性が家事育児の大半を無償で担っている現状を是正しなければならない。その際に求められる変革の一つが、男性が家事育児をより多く担当することである。ただし、家事育児の分担に関する諸研究は、男性が相対的に多くの時間や労力を家事育児に割いている家庭であれ、必ずしもジェンダー平等に向かっているとは言えないことを明らかにしてきた。私自身、非常勤の研究員（発表時）という働き方のおかげで多くの時間を家庭に割けるにもかかわらず、配偶者の負担を減らすことができていない。男性の長時間労働が家庭関与を阻害している現状にあっては、男性の育休取得や残業削減といった取り組みが必要であることは当然だが、本発表では私の問題――私のあり方が家族にとって問題だという意味で――から出発して、家庭における不平等をなくすためには、男性は家庭関与時間を増やす以上に何をすべきかを中心的な問いとした。

先行研究によれば、男性が比較的多くの時間を家事育児に割く家庭の中でも、共働きで家事育児を分担しているが女性の負担が大きい家庭や、男性は仕事と家事育児の両立を図るが女性は家事育児に専念するという家庭は少なくない。そうした家庭では女性が家事育児の大部分を行うとともに、その第一責任を負っていると解せる。また、日本男性の行う育児に関する研究では、その内容が子どもの遊び相手や子どもとの入浴に偏っていることや、妻から見て夫はたいてい受動的・趣味的で楽な育児だけを行っていることが指摘され、男性の多くが女性と同程度の主体性をもって家事育児を担っているわけではないことが示唆されている。

こうした不平等な分担の一要因として男性の価値観に着目する研究（大野祥子『「家族する」男性たち』東京大学出版会、2016）においては、〈男は仕事〉という規範と子育ての関係が考察される。仕事へのこ

だわりや周囲の眼差しとの葛藤を経て、相互にケアし合うことで生成し続ける関係という家族観を獲得することで〈男は仕事〉規範を相対化する男性が存在する一方で、厚生労働省の「イクメンプロジェクト」が推進するような〈仕事も育児もできる男こそ真の男〉という価値観は、規範を相対化する機会として子育てを経験しにくくさせると考えられる。

男性学的な見方を取ると、ここには家事育児の分担の公正性に尽きない問題があることが分かる（平山亮『介護する息子たち』勁草書房、2017, Karla Elliott, "Caring Masculinities," Men and Masculinities 19(3), 2015）。〈仕事をして妻子を養う男〉にせよ、上述の〈仕事も育児もできる男〉にせよ、それが「覇権的男性性」の位置を占める限りは、男性が女性を支配するジェンダー関係の再生産に寄与する男性像だからである。他方、子育てなどを通して〈男は仕事〉規範を相対化する男性には「ケア的な男性性」を獲得する者がいるという議論においても、単に家事育児を主体的に行うことだけではなく、支配することを拒む点で覇権的男性性と異なることが強調されている。男性がこれまで女性的・母的とされてきた特徴を身につけることで、ジェンダー関係だけでなくジェンダーそのものを変化させうる点にも意義が見出される。

ただし、従来の覇権的男性性とは別のあり方を模索する男性たちの発言からは、覇権争いそのものから抜け出すことの難しさが読み取れる。例えば現在の日本では、家事育児を分担していれば、その量や質にかかわらず、まったく分担していない男性との比較で女性から賞賛を受けることがある。また、当然の義務として家事育児を行っている男性でも、仕事の繁忙期や体調不良の折には「世間の父親より頑張って」いると言いたくなることがある。これは目の前の他人との関係に深くコミットするというケア的な態度を持つことの困難でもある。ケアすることそのものは、従来の覇権的男性性より優位に立つことによって家庭内の男性支配を維持・強化するための手段にもなりうる点に注意しなければならない。

したがって、男性が支配者の地位から降り、女性を従属させることを積極的かつ注意深く拒絶しない限り、いかに家事育児の分担を公平にしても不平等なジェンダー秩序は是正されないだろう。時間不足のため発表時は省略したが、配布資料ではこの点を如実に示す事例を分析した。ある男性芸能人は、妻の要求に応じて夕方から寝かしつけまでの最も忙しい時間帯に在宅できるように働き方を変更したが、妻から「あなたは一切変わっていない」とカウンセリングを受けるよう求められると、自分が妻の言うことを聞き過ぎてきたために妻は際限なく要求するようになったと考えて、離婚も含めて家庭のあり方の見直しを妻に提案した上で、そのあらましをウェブ雑誌上で語った。女性芸能人である妻はＳＮＳ上で自分が完全に夫に甘えていたと謝罪した。「よく稼ぎ、よく休む」夫こそ「本当の成功者」だと主張するなど、複数の点で本発表の内容を例証する記事だが、ここで注目したいのは、支配・従属関係が家事育児の分担だけでなくその交渉においても顕在化することである。一方的な伝達によって分担の形を変更したと男性は示唆しているが、躊躇や恐れなくそうすることは、誰が支配者であるかを示す実践として理解できよう。

分担の交渉は会話だけでなく、家事育児の実践そのものをなす前反省的な振舞いにおいても見られる。例えば、両親と子どものいる場面で、誰がより子どもから目を離しているかを記述することは、育児に

おけるジェンダー秩序の現象学となりうるかもしれない。しかし、変化しつつ残存する規範的秩序において優位にある者の経験をどのように記述すべきか。既存の秩序に加担しない記述はありうるか。男性の子育ては、現象学的研究の倫理と政治を問う主題でもあった。

（川崎唯史・かわさき　ただし・熊本大学）

家族の中の老い

家族の老いについて考えるとき、介護負担者の問題や、社会保障の問題を主題化するのは非常に重要である。しかし、老いを社会問題の対象として考えるだけではなく、いかに老いを生きるかという視点から考察することもできるだろう。本発表では、特にこの後者の視点から老いについて考え、老いが単なる身体変化ではなく、老いに関わる人間関係の全体的な変化であることを示すよう試みた。このため、本発表では、まず家族についての意識から始めて、次に老いについての意識、最後に家族の中の老いを取り上げた。

まず、意識調査をもとにしながら、家族意識を確認した。家族という言葉は誰もが知っているが、それをはっきりと定義するのは難しい。その定義は、法律上はない。一般的に、家族という語でイメージされるであろう、住居や生計が一緒である小集団というのは世帯の定義であり、家族のそれではない。そもそも、さまざまな家族のあり方、イメージがある現在に、初めから一義的な定義を与えるのは困難ではある。そこで、全国家庭動向調査を参照しながら、ひとまず家族とはどのようなものとして考えられているのかということを整理した。調査によれば、家族の一員とみなしうる範囲というものがあり、また、経済的なつながりのような現実的なつながりよりも、相互扶助や精神的なきずながあるという感情的なつながりの方が重要だと考えられていることがわかった。

次に、老人ということでどのような人間がイメージされているのか、調査を参照にすることから始めた。老いは、誰もが知っていて、誰もがそこへと向かう状態にもかかわらず、それが何かをはっきりと定義するのは、家族同様、難しいからだ。高齢者の日常生活に関する意識調査によると、年齢的には、70歳以上、あるいは75歳以上の人を高齢者と考える割合が多いことがわかる。同じ調査には、どのような時に高齢者だと感じるかという設問がある。それによると、体力が変化したと感じた時というのが最も多い回答で、次いで記憶力が変化したと感じた時、外見が変化したと感じた時、周囲の人から高齢者として扱われた時となっている。意識調査を見ると、まず老いとは、体力にせよ、記憶力にせよ、外見にせよ、個人の変化として感じられている（あるいは設題者がそう考えている）のがわかる。

しかし、自分自身を高齢者だと感じる変化は、単なる変化ではなく、老いに固有の変化として感じられているはずである。この固有性を取り出すために、上野千鶴子らの論考を手掛かりにした。それによると、老いは「できるはずのことができない」、「かつてはできたことができなくなる」という形で経験される。この「できなさ」は、負の意味づけを与えられて経験される。なぜなら、生産と成長を基軸とする産業社会にあっては「できなくなる」ことが増える老いは、非生産的で、衰退した、無用なものだからである。

さらに、この「できなさ」にはいくつかの区分を設けることができ

る。上野によれば、老化は、目が見えにくくなる、歯が弱くなるといった形であらわされる生理的老化、定年に代表されるような社会＝経済的地位の喪失としての社会的老化、そして、顕著な形では家族史上の変化（親から祖父母への移行。家庭内役割に従事していた女性にとっては、社会的老化における定年に等しいものと考えられる）に表される文化的老化に区分することができる。老いは「できるはずのことができない」、「かつてはできたことができなくなる」という形で経験されると先に書いたが、この「できなさ」は、生理的、社会的、文化的な「できなさ」として区分できることが分かった。また、この分類を踏まえると、老いは、個人に生じる変化にとどまらず、その人が生きて、活動する場所や、その人とかかわる他の人間たちを巻き込こむ変化であることがわかる。

最後に、天田城介『老い衰えゆくことの発見』に示唆を受け、家族の中の老いを考察した。天田の考察は介護を必要とする家族の老いを中心とした事例から導き出されているが、日常的な場面で発見される家族の老いを考えるときにも役立つ。そこで、私自身の祖母の老いに関する経験（祖母が自らの老いを私から隠し、その隠ぺいを私自身気づきながらやり過ごした経験）を例に取り上げて考えた。

天田によれば、多くの高齢者は初めからできない人たちであったわけではなく、できる人たちとして何十年も生きてきて、年をとって、段々とできない人になっていく。この途中で、当事者は葛藤し、過去のできたはずの姿と比較しては落胆し、できたはずの自分のイメージに引きずられてしまう。当事者が、過去に引きずられてしまうのと同様に、できなくなっていく当事者を見る家族も、当事者と自らの過去の関係に引きずられながら、現在を意味づけ直していくことになる。したがって、家族の中の老いは、家族にとって、当事者の過去できたことのイメージ、幻影に囚われながら、それを絶えず変容・再構成してゆくことをなかば強制的に促される事態なのである。もちろん、変容・再構成がいつも成功するとは限らないし、それは苦痛や苦悩を伴う経験でもある。この天田の考察からは、介護を必要とする家族の老いだけではなく、祖母の老いを些細な日常的な場面で見つけた私の経験を解釈することもできた。

老いは、体力にせよ、記憶力にせよ、外見にせよ、個人の変化としてまずは感じられるようなものである。しかしその変化は単なる変化ではなく、「できるはずのことができない」、「かつてはできたことができなくなる」という形で、しかもネガティブな形で経験される。こうした老いは、個人を超えて、その人とかかわる他の人間たちや場所を巻き込み変化すること、特にこの点は家族の中の老いを見るときに明らかになることがわかった。

（中澤瞳・なかざわ ひとみ・日本大学）

全体討議は、「ケアや依存はそもそも家族だけの問題なのか」という指摘及び質疑から始まった。乳幼児、児童、高齢者、障害者などの「ケア」や「依存」の視点から多様な施設のあり方を考察し、現在の日本社会の問題を浮き彫りにすることももちろん重要だと考えている。だが、「家族」という枠組みで「ケア」や「依存」を捉えることに拘った理由は、「男女共同参画推進」という大きな目的を再考し、本ワークショップに参加していた一人一人が当事者としてこの課題に取

り組んでほしいという願いがあったからだと、オーガナイザーの稲原が答えた。育児中や介護中の研究者の日常生活について対話を重ねることによって、見えてくるジェンダー不平等がある。本学会も学術コミュニティとして、どのように支援をすることができるのか、これまでも検討してきた。さらに、ジェンダー平等に向かうようにするにはどのように支援していけば良いのかという解決先につながる一助となればという思いから、小西氏、川崎氏、中澤氏と相談し、本ワークショップを企画した。

数多くの質問があったが、時間に関係するものが多かった。例えば、「老い」と「障害」や「疾病」がどのように異なるのかという質問があり、中澤氏は、「誰もがいつか経験する」、「かつてできたことができなくなる経験」が「老い」であり、「障害」や「疾病」とは経験の特徴が異なると答えた。祖母と孫の関係性が時間によって変化したという中澤氏の経験を聞き、（祖母に）ケアされる側から（祖母を）ケアする側へと自身の立場が変容する「家族の中の老い」という現象を語る上で、一人称パースペクティヴだけではなく、二人称パースペクティヴの必要性を強く感じられた。それは、小西氏が、障害のある子どもを育てる家族に対してのケア責任にかかわる「重さ」を指摘したことにもつながる。子どもの障害の有無などによって、その家族の形も変化し、ケア責任は過剰に重くなるし、場合によってはそのケアは奪われるべきものとなる。「障害」が「老い」と異なるのは、親の立場はケアする側のまま（あるいはケアを奪われる側のまま）続くことだろうか。

そして、「親になる」ということにも質問があった。ジェンダー化された親の役割への疑問が出された。川崎氏によれば、育児を手伝いたいと思ってもケア的な態度の欠如や能力不足ゆえになかなか関与できず、困難を感じるという。さらに、女性が妊娠・出産という身体的な変容を経て、育児へ臨むのに対して、男性は身体的な変容がなく、「家族」という共同体がその形を変えることによって、父親になる。「『男性は仕事』という規範や男らしさ（男性性）の意識がそれまで以上に強くなる」と指摘した人もいた。

「母親」「父親」になるということは、子どもという新たな家族のメンバーが増え、成長するとともにケアと依存の形も変わり続ける経験である。「家族の中の老い」も、老人である家族のメンバーが少しずつ「できなくなる」ことが増えていくとともにケアと依存の形が変わり続ける経験である。両者共に家族の変容の経験を更新されていく現象だと捉えることができよう。家族の中の「生老病死」という現象は、常に身体的・環境的・社会的な変容が絡み合う。その中で「家族」を再考し続けることが、支援のあり方を考える上で有効になるのではないだろうか。

そのほかにも、「家族」と「ケア」と「依存」に関するいくつかの具体例を挙げて、多くの質問やコメントをいただいた。さらに、他学会から参加された方より、「所属学会の男女共同参画ＷＧを発足させる際の参考になった」などの激励をいただき、ワークショップを盛況のうちに終えることができた。

（稲原美苗・いなはら　みなえ・神戸大学）

語りと責任
――カール・レーヴィットの共同相互存在論――

大澤真生

1　問題設定――共同相互存在の様式としての語りあうこと

本稿の目的はカール・レーヴィット『共同人間の役割における個人[1]』（以下、『個人』と略する）における共同相互存在（Miteinandersein）の自立性（Selbstständigkeit）の内実を、共同相互存在のふるまいの構造分析、および、本書で取りあげられている「互いに共に語りあうこと（Miteinander-Sprechen）」の様式を検討することをつうじて、明らかにすることである。

『個人』においてレーヴィットが展開する共同相互存在論は、互いにふるまいあう二者の関係規定的なあり方を描出する一方で、二者が徹底して共属しあう場面においてむしろ「関係を離れた」各人の自立的なあり方が実現しうるということを強調する。例えば以下の記述は、共属性と自立性という、共同相互存在の両義的な性格を端的にあらわすものである。

> 直接的な互いに対する存在[2]としての関係のいっさいにおいては、したがって、両者のどちらも自分自身としては規定されず、互いに属する者として規定される。にもかかわらず、ひとえにこうした関係から、そしてこうした関係にとってのみ、（「私自身」と「きみ自身」という）自分自身にそくした各人の真に自立的なあり方が、両者の関係を離れた現存在を相互に承認するかたちで、展開するのだ。（161）

トイニッセンが主著『他者』において指摘しているように、レーヴィットの共同相互存在論は師であるハイデガーの道具分析に一旦はあずかり、その方法論に立脚した他者論であるがゆえに、「私」を中心としたパースペクティブにおいて他者を見いだす超越論主義的な色合いが強いものである。「私」と「きみ」の相互規定性の議論が、最終的には両者の真の自立性（「私自身」と「きみ自身」）という問題に移行するのも、こうした方法論上の制約と無縁ではない[3]。

しかし、レーヴィットの共同相互存在論があくまで「私」に定位しつつ展開するものであるとしても、それは議論そのものの欠陥ではない。むしろ、レーヴィットが「私」の行為を他者に何らかの影響をおよぼしうるような「ふるまい」の場面に限定して分析していることで、こうした議論から他者に対する「私」の規範的なふるまいの条件を導

出することが可能である。「関係を離れた現存在」を関係において承認するとは、一体どのような態度でありうるのか。本稿では、他者との対話の場における「私」の責任あるあり方を明らかにすることでこの問いへの接近をこころみる。「語り」の場面は『個人』においてもっとも詳細に分析される共同相互存在の様式である。レーヴィットが対話において他者の自立性をどのような仕方で守ろうとしたのかを把握することで、上述の承認のあり方がおのずと見いだされるはずである。

本稿は以下の手順ですすむ。第一にレーヴィットが『個人』において現存在の自立性を問題とした背景にあたる共同相互存在の関係規定的なふるまいの構造を確認し（2）、第二に互いに共に語りあう関係における「私」の（他者に対する態度としての）「責任あるあり方」を示し（3）、最後に語りにおける「責任あるあり方」を踏まえたうえで、「関係を離れた現存在」として他者を承認することの内実を明らかにする（4）。

2　ふるまいの両義性の回帰――他者の応答可能性

2・1　「関係」と両義的顧慮

レーヴィットは「関係（Verhältnis[4]）」という語を厳密に人間と人間との関わりに限定して使用する[5]。人間＝他者との関わりにあって事物との関わりに欠けているものは、両者が互いに共に相手に対して関係しているという事実、すなわち「相互性」である。「互いに共に」関わるということは、たんに一方向的な関わりが双方向的に実現しているということではない。つまり、一方向的な関わりとして代表される或る者と或る物の関わり（例えば道具とその使用者との関わり）が或る者と或る者との関わり（他者との交渉）においては双方向に見いだされうるというわけではない。或る物への一方向的な関わりと或る者どうしの相互的な関わりは、その関わりのなかで或る者がなしている「顧慮」のあり方が質的に異なっているのである。

> 教師との関係において一方はその者自身、生徒として規定され、生徒との関係において他方はその者自身、教師として規定される。つまり各人は他方の者を顧慮することで自分自身を規定し、意味づけるのであるから、各人の存在とふるまいは原理的にいって両義的なものである。したがってそうしたふるまいを解釈するさいには、[……]一者自身と、その者が関わっている他者自身とを同様に考慮に入れなくてはならない。（161）

例えば生徒と教師のあいだに交わされる行為は、生徒と教師の双方にとって有意味なものであり、しかもその意義は双方にとって往々にして異なったものでありうる。教師がよかれと思って生徒に対してなしたことが、生徒にとっては押しつけがましい迷惑なふるまいとして受け取られてしまうことがある。このように他者に対する行為の意味が一義的には決定しえないことを私たちは素朴に心得ているので、ふるまいの場面においては「他者に関わりつつ、他方で自分自身を顧慮することが自然」（164）であるとされる。ふるまいのこの両義的な性格が、ふるまいに際して「私」がもちうる顧慮の両義性をおのずと要請するのである。

他者に対してふるまう際に、「私」は「私」の目的や意図を顧慮しつつ、そのふるまいの宛て先となる他者の反応にも気を配る。こうした両義的顧慮にもとづいて、「私」のふるまいそのものが他者に受けとら

れる以前にすでに変容してしまうことを、レーヴィットは「（ふるまいの）両義性の回帰[6]」と呼ぶ。

> 一者のふるまいが他者のふるまいを目ざしているとき、一者は他者が返してくるであろうふるまい（Rückverhalt）をあらかじめ見こしたうえで、他者に対してふるまっている。他者が一者自身へと立ち返ってくる（zurückkommen）ということが、一者の意図的な立ち返りにはじめから先んずる傾向を動機づけている。（168）

「私」は他者に対してどのようにふるまうべきか、という「私」自身への顧慮には、「私」はそのふるまいをつうじて他者にどのように理解されるか、「私」のふるまいの結果として他者はどのような事態を被るのか、という他者へと向かう顧慮が必ず並行して走っている。他者を顧慮することなしには、一者自身の自発的なふるまいもなしえない。ふるまいに際して「私」へと返ってくる他者のあらゆるふるまいを期待し、その応答を顧慮しようとすることが、「私」の他者に対する素朴な態度であり、また、「関係」の特権的な相互性をかたちづくっているのである。

2・2　「応答」と他者の自立性の連関

他者との「関係」にあって「私」はつねに他者からの応答を期待する。このとき、「私」は他者を、「私」に対して何かしら応答しうる存在者としてみなしつつふるまっている。他者を自立的な存在者として承認する「私」の態度を明らかにするにあたり、この事実が捉えかえされなくてはならないのは、レーヴィットがさしあたり他者の応答可能性を「人間の自立性」の要件として考えていたからである。

レーヴィットはディルタイが「実在性」論文[7]において外界の実在性を「私」の「抵抗経験」のうちに求めていたことにそくして、他者が「私」にとって自立的なあり方をしているということの内実を述べている。「実在性」論文は外界が実在しているということを自明な前提としたうえで、外界が実在すると「私」が信じることの根源を問うているという点において、他者の自立性を「私」の経験概念として導出しようとするレーヴィットの議論の文脈に沿うものである。「抵抗経験」を実在性の根拠として考える場合、「私」の意志やふるまいに対して何かが抵抗してくるということはそれ自体が「私に従わないもの」「他なるもの」の自立性の表現である。こうした抵抗経験の把捉から、レーヴィットは「共に在る人間」、すなわち他者によって得られる抵抗経験が「周囲世界の諸対象」から得られるそれよりも根源的かつ強力なものであるという優位性[8]の主張を展開するが、本稿の文脈に照らして重要なのは、レーヴィットが両者の抵抗経験の差異を抵抗に際した「私」の態度の違いとして把捉していた点である。

レーヴィットはここで「天候の急変」という自然的事象をとりあげ、自然の自立性と他者の自立性との差異について述べている[9]。曰く、「私」の意図が妨害されるというとき、天候の急変のような自然的事象はただ「私自身に私自身の計画を変更させる」（134）ことしかできない。例えば雨によって登山の計画が中止されるという場合、自然的事象が「私」を妨害した（durchkreuzen）わけではなく、たんに「私」の計画が遮断された（gekreuzt）のだということになる。こうした考え方は自然的事象がまさに自然的事象であるがゆえに、当然

その背後には人間的な意志を持ちえないという、自明の事実にのみ訴えかけている主張ではない。「私」が自身の態度として、他者に対して有しているような「期待」を自然に対しては懸けていないということが、抵抗経験における自然と他者との決定的な差異なのである。

> 「私」が或る問いに対して或る答えを期待しているとき、その期待は「たんなる」期待ではありえない。というのも、人間によって人間へと向けられた問いは、その意味からして答えを期待しており、それゆえ、答えは問いから独立にあるものではなく、はじめから問いの答え（Be-antwortung）として意図され、期待されうるものだからだ。（134）

登山の計画が中断されないように天候に対して「雨が降らないでほしい」と期待を懸けるとき、「私」はこの期待に対して天候という自然的事象が個別に応答しうるとはみなさない。天候に対する期待は一方向的なものである。他方、他者の妨害に際しては、「私」は他者の応答を求め、「私」に対する応答の結果として他者の妨害が止むことに期待を懸けることができる。他者の抵抗は「私」にとって「応答を期待する」という態度において接近可能なものであり、ひとえに「私」との関係のなかでみいだされる自立性なのである。

3　「対応」と責任――他者の異議に「私」が応答すること

3・1　他者の抵抗の積極的価値

前節において他者の自立性は、他者が自然や周囲世界の諸事物とは異なる仕方で「私」に抵抗してくるということ、つまり他者の応答という「私」の抵抗経験のうちに求められた。しかし、「私」にとってたんに抵抗としてみなされる他者の自立性は「欠如的に規定されたもの」にすぎないとレーヴィットは考える[10]。なぜなら、他者の自立性が抵抗として、「私」の自立性を損なうものとして経験されているからである。例えば、他者の抵抗によって「私」の自発的な行為が抑圧されてしまう場合、あるいは「私」が他者の抵抗をたんなる抵抗として、つまり「私」の行為の遂行にとって「ないほうがいいもの」「邪魔なもの」として受け止めている場合などが現実にありうる。こうした態度はしかし、他者の自立性と「私」の自立性が同時に成り立つような[11]、承認の態度ではありえない。両者の自立性が等しく成り立つというとき、それは一方の意志が他方の意志に制限されるという経験以上のものでなくてはならないはずである。

承認の態度のあり方について、レーヴィットは『個人』において具体的に言及しているわけではない[12]。とはいえ、承認の問題を、他者の自立性＝抵抗を前にして「私」がどのような態度をとるべきなのか、という問いとして見直してみれば、その内実はすでに一五節において「対応（Entsprechung）」という関係概念を持ちだすことによって示されている。

対応とは「対向して（ent）語る（sprechen）」であり、前節で見てきたような、他者が「私」に対して応答するという場面が「対応」の場面としても想定されている。しかし、ここで他者の応答はたんに「私」にとって抵抗であるばかりではない。他者の応答は「私」の一貫した思考を訂正しうるものとして「私」の前にあらわれるのである。

他者が「それについて」語るべきことは、他者をつうじて或る者の見解を豊かにし、それゆえことがらの見方を増大させるだけではない。或る者は他の者を訂正する、つまり両者は互いに訂正しあう。そしてこのように訂正しあうなかで、それについて語られているもの、つまりことがらそのものが正しく定立されるのである。(156)

ことがらの客観的真理を獲得するために他者の応答が不可欠であるかどうかについて、ここでは立ち入らない。注目すべきは、ここで他者の応答が「訂正」として、「私」にとって積極的な価値あるものとして評価されているという点である。「私」が他者の応答を、自分の一貫した思考を妨げる「邪魔なもの」としてではなく、「私」を訂正する価値あるものとして受けとるとき、「対応」の真の意義が満たされる。そしてこの対応のあり方は、「互いに共に語ること」の分析において、レーヴィットが提出した語りの「責任あるあり方」と一致するものである。

3・2　他者の応答に対する責任あるあり方

会話という双方向的なふるまいのなかで責任を果たすことは、ただ「私」がひとり己れの主張を固持し、所有し続けることを意味しない。むしろ「私」は、語りを所有することにではなく、自身の語りを他者に委ねることに対して責任を持つ。自分自身の主張を固持したまま他者に語りかける者は、他者からの応答をつうじて自身の思考が変容させられないことを期待しつつ、その意味で他者を顧慮してふるまっている。これはふるまいの構造のなかで、他者の応答が抵抗経験としてのみ見いだされる場合に等しい。しかしそれは本質的にいって、他者の自立性を否定する態度であると同時に、自分自身の主張に対しても無責任かつ不自由な態度である。なぜなら、その者は他者の応答（訂正）に積極的な価値を認めておらず、たんに欠如的なものとして出会われる他者の抵抗に、己れの語りを阻害されているからである。

レーヴィットは、前節で示したような、他者の応答を見こした両義的顧慮に支配された会話が「頽落（Verfall）[13]」しうることを指摘したのち、会話が頽落することなく、責任あるものとして成り立つための要件を以下のように述べる。

「個人」としての或る者は、責任を持つことも、語りかけることもできない。或る者が語ることに対して責任を持ちうるのは、その者が他者の答えを自分の語りかけに立ち返らせることによってのみである。(202)

他者の応答を自身に「立ち返らせる（zurückkommen）」とはたんに他者の応答を期待し、ふるまいにおける両義的顧慮のもとで「私」がさらに答えるということのみを意味しない。他者が「私」に対して応答したその内容を、さらに「私」の語りに反映させ、「私」の語りをつくりかえるということである。例えば記者会見の場などで、記者の側から寄せられた疑問や反論に対して、少しも言葉を変えずに同じ説明をくりかえす政治家は、己れの語りを他者に理解させようとつとめず、他者の応答を無視し続けているという点で無責任である。また、他者の応答に「訂正」としての価値を認めるのであれば、「立ち返らせる」ことはたんに言葉を変えるだけではなく、主義主張そのものを相

手に譲る可能性をも含意していると考えなくてはならない。自分ひとりの熟慮のもとでかたちづくった整合的で首尾一貫した思考が、他者の応答にもとづいて変容させられ、「不確実なもの」になることを、レーヴィットは積極的に評価する[14]。つまり自分にとって「確実なもの」が他者によって打ち倒される局面が、ここでは想定されているのである。会話において、責任を持って他者に語りかけるとき、ひとは、自分自身の閉じた「確実さ」を捨て、会話を通して絶えず変容し続けるという「不確実さ」に身を賭すことになる。他者の応答を、己れの「確実さ」を壊すものでありながら、それゆえにこそ価値あるものとして受け入れるということが、他者の自立性を真に承認する態度である。このとき同時に、「私」もまた、抵抗経験としての他者の語りから解放されるという意味で、自立性を獲得するのだ。

4 「関係を離れた」相互承認の可能性——応答の責任と理解の責任

以上の議論によって、他者の自立性を承認することの内実が、責任ある語りのあり方を通して、「私」の自立性を満たす態度としても明らかになった。残された問題は、本稿の冒頭に引用した「両者の関係を離れた現存在を相互に承認する」という一点である。前節で述べた「責任あるあり方」は、他者の応答に対して、その語りの内容をよりよく踏まえ、さらに応答しなければならないために、「応答」という傾向に過剰に支配され、応答すること自体が目的と化してしまう危険性を孕んでいる。つまり、「私」は他者の語りを「応答するために」聞こうとする場合がありうるが、しかしそれはたとえ「私」が責任を果たそうとしていたとしても、他者の語りを正しく聞きとる態度たりえない。

> 会話において本来的に聞きとることができるためには［……］応答するために他者に耳を傾ける傾向とは、明示的に反対の傾向が必要となる。本来的に聞いているのはただ、応答から自由に耳を傾ける者だけである。その者は沈黙しているのでもないし反論しうるためだけに聞いているのでもない。その者は、他者に或ることがらについて語らせる聞き手なのである。（205）

「私」は応答のために他者に耳を傾けるのではなく、他者もまた、「私」の応答のために語っているわけではない。責任ある応答のためには、「応答のために」という傾向から他者を、そして自分自身を解放しなくてはならない。「他者に或ることがらを語らせる」とは、応答から自由な態度で語り手としての他者に向き合い、応答の対象としてではなく、理解の対象として、他者の語りを聞きとるということである。

これまで、他者の自立性は「私」が他者に対して語りだす場面を想定し、そうした場面における「私」の態度において見いだされるものであった。つまり、「私」を起点に、「私」を他者に理解させようとするときの応答の態度が一貫して問題となっていた。しかしここでレーヴィットが想定しているのは、「私」が他者を理解しようとするような、会話の目的としてはこれまでとは逆向きの場面である。他者の語りを聞きとるとき、「私」は他者に応答する者として、積極的価値をもつ訂正や異論を他者に提供しうるし、また、しなくてはならない。ただし、こうした種々の抗弁のためにだけ、「私」は他者の語りに耳を傾けるわけではない。他者との会話のなかで、「私」は他者を理解するた

めに他者の言葉を聞く。理解という動機をもつ対話関係だけが、他者の語りを会話の目的から切り離し、他者の自立性を、真に承認しうるのである。

> 他者の語りは、そのもの自体にそくして、そのものの自立的な意義においては、けっして直接的には理解されえない。その語りを理解すべき他者との関係の内部で、その関係から理解されうるのだ。それは、ひとえに或る者の他者に対するこうした関係のなかでのみ、「きみ自身」が、関係にそくしたものではない自立性において、言葉にもたらされるからである。(206)

会話にはたいていの場合、両者にとって語るべきことがらがあり、それが会話の目的となって、会話そのものを存立させている[15]。或る議題を決するために討論の場があり、各人は共通の目的をもって応答するために聞きとり、責任をもって返答する。これに対して、他者の語りそのものを理解しようとするとき、会話の目的は「ことがら」として外部にあるのではなく「きみ自身」のうちに存している。他者自身を理解することが、「関係を離れた承認」を唯一実現させうる会話の目的なのである。こうした態度は、一見すると「私」と他者とのあいだに非常に緊密な関係を要求するものに思えるが、しかし、会話の目的は必ずしもひとつではない。或る共通の関心をもって「ことがら」について応答しあいながら、互いに他者自身を理解するという、外的な目的によって切り結ばれない関係を構築することが、応答と理解という、ふたつの異なる目的の双方にとって、もっとも豊かな会話の内容を提供する。これこそが、関係のうちにおける「関係を離れた承認」という態度の内実なのである。

文献

Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, VERLAG KARL ALBER, 2013

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006

Michael Theunissen *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, 1977

『共同存在の現象学』熊野純彦訳、岩波文庫、二〇〇八年

『ディルタイ全集 第三巻』「外界の実在性論考」、法政大学出版局、二〇〇三年

1　本稿の引用は注記がない限りすべて『共同人間の役割における個人』からの試訳であり、引用末尾には該当の頁数を付記する。

2　レーヴィットは共同相互存在を公共的なものと本来的なものとに区別する。公共的な共同相互存在は互いに「目的」のために集合し離散するが、本来的な共同相互存在は目的をもたず、無媒介的に関わりあう。ただし、人間をたんに目的のための手段としてのみ扱うのは「一種の濫用」(160)であるとされ、公共的な共同相互存在にあっても或る一定の人格的なふるまいは求められる。本稿においては、この区別には踏みこまず、いずれにせよ他者を自立的な存在者として承認するとき、どのような態度が「私」に求められるかを検討するものである。

3　「『きみ』という概念が一般に特殊な内実をもつのであれば、その概念の内実は[……]結局のところ、無制限な、つまり「として規定」によっ

てはけっして把捉されえない自己のあり方のなかで私に出会われるような共同人間に帰着するものである」（『他者』，435）。『個人』10節に見られる「として-規定」はハイデガーの道具分析と軌を一にする共同世界の有意義性の規定である。トイニッセンは「私」に定位した超越論主義的他者論と、「私-きみ」の対話関係に基づく対話主義的他者論を区別し、レーヴィットの対話主義的他者論については、超越論主義的な方法論に依拠した不完全なものであるとして批判を加える。

4　「関係（Verhältnis）」は人間どうしの関わりであり、さらに限定すれば互いに対してふるまう（sich verhalten）二者の関わりである。レーヴィットはsichの再帰性（自分に関わる）と相互性（互いに関わる）の両義的性格を「関係」の要件としている。

5　「互いに-対する-関係のうちにあるのは、ただ他の者に対する或る者だけである。というのも、或る者と他の者だけが自分自身に関わり、それゆえ互いに対して関わるからだ。両者の相互性は、或る者と他の者のそれなのだ」（152）。

6　20節参照。例えば或る行為者Aが被行為者Bに対して或る仕事を頼もうとするとき、「自分にとっては都合のいいことだが、Bにとっては面倒なことである」と、Aは「仕事を頼む」というふるまいについて双方向的に顧慮しうる。このとき、Bが己れのふるまいによって被る事態（負担が増える）を顧慮し、己れのふるまいを（Bに向ける以前にあらかじめ）変更する（頼む仕事の量を減らすなど）ことを、「ふるまいの両義性の回帰」と呼ぶ。

7　『ディルタイ全集 第三巻』「外界の実在性論考」，（480-537）。

8　周囲世界において出会われるもの（製作品、道具、家畜などの自然）には人間の目的があらかじめ刻印されており、根源的には共同世界に根ざしている。このことから、レーヴィットは周囲世界に対する共同世界の優位性を説く（5節参照）。優位性とはこの場合、周囲世界との出会いはつねに共同世界に媒介されたものであるが、共同世界との出会いは直接的なものでありうる（註2の本来的な共同相互存在がこれに該当する）ということを含意する。

9　8節「人間の自立性と区別される自然の自立性」参照。

10　「原初的な意志関係において、一者と他者の自立性が明示的に意識されるのは、自分の要求に対してただ不-完全にしか対応されない場合、あるいは明示的に抗して-語られるという場合のみである。そうした場合にあって経験されうる自立性は欠如的に、自分の要求との関わりにおいて規定されるものである」（225）。

11　1で引用したように（欠如的なものではない）真に自立的な各人のあり方は、関係の内部において両者の自立性が同時に成り立つような事態として考えられている。

12　レーヴィットは37節において、他者の自立性を（抵抗経験としての）欠如的自立性と（尊敬を含んだ顧慮によって承認される）根源的自立性とに区別する。根源的な自立性は、他者を「私」の自由意志にもとづいて尊敬することによって「私」の自立性と共に達成されるが、この尊敬の内実については語られない。それゆえ「互いに共に語りあうこと」という具体的な共同相互存在の様式において、根源的な自立性のあり方を見てとる必要がある。

13　「返答を期待する傾向において語りかけ、返答する傾向において耳を傾けることで、会話にそくした互いに共に語り合うことがおのずから進行し、それ自身の固有の相互的な進行というものが熟していく。互いに共に語りあうことの同等な、関係にそくしたあり方によって、言葉のやり

とりが決着しない可能性が生ずるのだ」(201)。会話は語りかける他者を顧慮するあまり、互いに同調し、決着をみない場合がある。また、両者の関係にそくしたあり方に支配された会話は、両者が己れの役割に固執するため、互いに譲らずひとつの結論に辿りつかない。こうした会話は、無責任な、互いに共に語りあうことの頽落したすがたである。

14 「会話において語られたことは予測のつかない言い回しをとり、その会話のみちゆきにおいて積極的な不確実さがある。その一方で他我としての他者への語りかけは、自立し、首尾一貫した、たんに整合的なだけの語りの可能性を保証する」(203)。

15 「会話はたいていそれ自体のうちに基盤をもたず、語り合う者たちにとって或る物(他の物)に役立つものである。〈中略〉ひとが互いに共に語り合う「何のために」が互いに共に語り合う者を切り離し、同時にまた結びつけているのだ」(201-202)。

(大澤真生・おおさわ　まき・東京大学大学院)

認知症高齢者とのコミュニケーションに関する分析

岡本　かおり

はじめに

二〇〇〇年代以降、認知症ケアでは認知症の人々を「相互作用の主体」と捉える新しい理解に基づき、徘徊等の問題行動を介護者とのコミュニケーションによって変容可能な対象として捉えるようになった。また日本国内の展開としては、認知症ケアにおいて認知症の人々の経験世界が重要視されてきた。京極重智によればこのような認知症ケアに関する先行研究は、以下の三つの点を前提にもつ。第一に「認知症高齢者の世界」が存在し、第二に介助者が彼らの世界の内実を知り、第三に介助者が「世界」に「寄り添う」ことが望ましいという前提である。また京極によれば、このような前提にもかかわらず認知症ケアにおいて「いかに認知症の人々の世界に寄り添うのか」ということは十分理論化されていないという。以上の問題意識に対し、京極はE・ゴッフマンの「舞台論」とA・シュッツの「多元的現実論」の視座から方法概念の提示を試みている。

「相互行為秩序」の領域において、重要な役割を占める概念の一つが、「状況の定義 the definition of the situation」と呼ばれる概念である。それは、端的にまとめてしまえば、「いまここはいかなる状況であるのかということに関する定義」と表現できる。ゴッフマンによれば「相互行為秩序」において、特定の状況にいる人々には、そこでの「状況の定義」が単一に維持されることが絶えず要請されるという。（京極二〇一三、七二頁）

京極はこのような「状況の定義」を核として成り立つ「局域」を「舞台」と定義し、「われわれの世界」と「認知症高齢者の世界」という二つの世界の相違を「世界＝舞台」の相違として分析している。現実と見なされる「われわれの世界」と虚構と見なされる「認知症高齢者の世界」はそれぞれ異なる「状況の定義」に基づくものであり、二つの世界＝舞台が出会う老人ホーム等の空間においては「『状況の定義』の二重化が生じている」とされる。さらに、この二つの世界＝舞台の繋がりを担保するものとしてA・シュッツの「多元的現実論」における「物質的誘因または物質的基盤 a material occasion and material endowment」という概念が援用される。京極は「物質的誘因または物質的基盤」の具体例として、道具等に限らず外見上知覚しうる「声の調子」「表情」「視線」「手」「動き」などを挙げ、それらをいわば「意味が貼り付けられる前段階『モノ』」と解釈している。京

極の議論では、「認知症の人々の世界」と「われわれの世界」の違いが「状況の定義」であり、この状況の違いをもった世界をつなぐ基盤を「物質的誘因または物質的基盤」であるとされる。

以下では、この「物質的誘因または物質的基盤」をフッサール現象学における「告知」と「偶因的表現」という概念から検討する。それゆえ本論文はフッサール『論理学研究』と『イデーンⅠ』の議論によって認知症高齢者とフィールドワーカーのコミュニケーションを分析し、いかに「告知」と「偶因的表現」が両者の世界をつなぐ媒介として機能しているのかということを事例の具体的な場面から明らかにすることを目的とする。

一　事例「南川さん」

看護学研究者の阿保順子は認知症病棟でフィールドワークを行い、認知症の人々の豊かな経験世界について報告している。本論文では、認知症病棟を徘徊する「南川さん」という女性についての記述を分析する。阿保によれば南川さんは病棟を自分がいままで暮らしてきた〈町の縮小版〉のように理解している。

> デイルームのほぼ中央に置き畳が設置されている。まん中は、昼寝をする人が陣取っている。畳の縁には何人かが腰掛けてあたりの様子を見ていたり、隣の人となにやら話し込んでいたり、あるいはあくびをしながらボーっとたたずんでいたりなど、思い思いの格好で座っている。南川さんは、時折そこに一人で座り、隣のお年寄りに話しかけたりする。／私は、彼女といっしょに腰掛け、隣のお年寄りとの会話に聞くとはなしにじっと耳を傾けていた。しかし、どう考えても中身のある話ではない。南川さんに、それとなく聞いてみると、「公民館さ集まってくる人だもの、それほど立ち入った話や込み入った話はできない」とは話してくれた。彼女にとって、置き畳は自分の家がある地区の「公民館」だったのである。／いっしょにデイルームから病室が並んでいる廊下のほうに歩いていくと、途中床のリノリュームの模様が変わったところにさしかかった。床のリノリュームは、お年寄りたちがよく剥がすので、何カ所か違う模様のリノリュームに張り替えてある。すると彼女は、「ほれ、ここから菜川（仮の地名）だべ」と真顔で言うのである。さらに、デイルームから老化につながってすぐのところのホースなどが入っている消火栓の赤く光るランプを指さし、「駅前さ来た、もうすぐだの」と涼しい顔でにっこり笑いかける。そしてやおら病室の扉を開けようとする。しかし、日中は鍵を掛けてあるため扉は開かない。彼女は、困って、「あれ、開かない。へば二階さ行くか」と呟いて、反対側に再び歩き始める。途中看護士さんに出会う。南川さんは、その看護師に向かって「二階さカーディガン置いているんだけど」と訴える。うかつにも、私は彼女が何をしようとしていたのか、その時は想像できなかったのであるが、その日は確かに肌寒く、お年寄りの体感温度を思えば、上に羽織るものが必要だったのかもしれない。私はそこではじめて、寒いから上に着るカーディガンを取りにいこうとしていたこと、そして、公民館から自宅へ向かおうとしていたこと、だが、家が閉まっていて入れなかったこと、困った場合に助けてくれる人が看護師であることといった、私たちの目から見れば彼女の仮の生活、あるいは虚構の生活の一部を知ったのである。（阿保二〇〇四＝二〇一一、二〇頁以下）

以上の記述は、南川さんが施設を「徘徊」する場面である。南川さんは床の張り替えられたリノリュームにさしかかると、「ここから菜川（仮の地名）だべ」と言い、消火栓の赤く光るランプを指さし「駅前さ来た」と言う。このような南川さんの不可解な行動や言動は、その後南川さんが看護師に訴えた「二階さカーディガン置いてるんだけど」という言葉とその日の気温といった状況をきっかけに、目的を持ったある種の合理的なものとして記述される。つまり、南川さんは公民館（デイルームの置き畳）から自宅（病室）へカーディガンを取りに帰ろう（徘徊）としたのである。

二　会話における告知作用

フッサールは『論理学研究』第一研究「表現と意味」において、言語が使用される場面を孤独な心的生活と伝達的会話にわけ、各場面で支配的な記号の作用を明らかにする。ここでのフッサール自身の議論の重心は意味の理念性を確保することにあるが、本節ではそのような議論の過程でフッサールが出会う言語の偶然性やコミュニケーションに関わる側面に注目する。『論理学研究』第一研究第一節「記号という用語の二重の意味」において、フッサールは手始めに記号（Zeichen）を表現（Ausdruck）と指標（Anzeichen）に分ける（LU II/1, 23）。表現は意味する（Bedeuten）という機能に、指標は指示する（Anzeigen）という機能に基づく記号である。つまり、両者の違いは意味の有無にあり、まさに表現と呼ばれる記号の特性は意味をもつことにある。例えば紙に書かれた「アブラカタブラ」の場合、それが意味を持たないがゆえに記号ではあっても表現とはいえない。また表現はこの意味を媒介にして対象的なものと関係するといわれる。そのため、もちろん意味と対象とは区別される（LU II/1, 46）。このような区別は異なる意味をもつ表現が同一の対象をもちうることから確認される。フッサールは例として、イエナの勝者とワーテルローの敗者を挙げている。表現の意味は異なるが、二つの表現は「ナポレオン」という対象に関係している。さて、このように表現を表現たらしめるのは意味であり、主観の意味付与作用（意味作用）である。しかし、この意味付与作用だけでは認識とはいえない。『論理学研究』においてに認識は、意味志向において空虚に対象が思念され、それが思念されたとおりに対象が与えられる際の志向の充実統一として規定される（LU II/1, 51）。このとき意味を与える作用が意味作用、対象が与えられる作用が充実作用である。そして、充実統一とはこれらの志向がもつ「端的な意味」と「充実する意味」が合致することを指している。他方、指標の「指示する」という機能は、「何らかの他の諸対象ないし諸事態の存立」を「一方の存在確信が他方の存在の確信ないしは憶測の動機」として「しかも非洞察的な動機」として「体験される」という形で働く（LU II/1, 25）。このような指標の例として、火事が発生したときの煙や恐竜の実在を裏付ける化石などが挙げられるだろう。

フッサールは、このように指標と表現を区別するが、生きた会話である伝達的会話においては指標と表現は絡み合っており、表現が同時に指示機能を果たす（LU II/1, 24, 31）。例えば会話の場面における表現は、話し手の意味付与的体験やそれ以外の心的諸体験を表す記号でもある（LU II/1, 31f）。このような機能は、「告知（Kundgabe）」と呼ばれる。

告知を理解するということは、告知について概念的に知ることでもなければ、言表の種類について判断することでもなく、聞き手

が話し手をしかじかのことを表現する人格として直観的に統握する（統覚する）こと、端的に言えばそのような人格として知覚することに過ぎない。（LU II/1, 34）

聞き手は話し手が会話の際にもつ心的体験を直接知覚するわけではないが、聞き手は話し手がもつ心的体験の表明を「知覚している」と言われる（LU II/1, 34）。このため告知の知覚は直接心的な体験をもつという意味の「内部知覚」と区別して「外部知覚」といわれる。そしてこのような告知機能は伝達的会話の前提である（LU II/1, 33）。

さて、以上の議論から南川さんとのコミュニケーションの場面を考察してみたい。まず告知機能は南川さんと阿保の間でも当然働いている。両者はお互いを対話可能な他者として見出している。また、告知は言語表現との関わりにおいても重要な意味をもつ。鈴木崇志（二〇一四）は『論研』の告知概念がもちうる身体表現の側面に注目している。鈴木は身体信号による告知と言語表現による告知をわけ、両者のズレと一致によって嘘や冗談の動作と正直な動作を区別し、言語的な表現の告知が身体信号による告知によって是認されたり、否認されたりすることを示している。例えば「矛盾する言語表現」が「おどけた表情」とともになされるのであれば、その発言は冗談として受け止められる。認知症高齢者がどのような体験をもつのかということは、言語表現に加えこのような身体信号によって告知されると考えることができる。実際阿保は南川さんの表情を「真顔」「涼しい顔でにっこり笑いかける」などと報告している。

床のリノリュームは、お年寄りたちがよく剥がすので、何カ所か違う模様のリノリュームに張り替えてある。すると彼女は「ほれ、ここから菜川（仮の地名）だべ」と真顔で言うのである。さらに、デイルームから老化につながってすぐのところのホースなどが入っている消火栓の赤く光るランプを指さし、「駅前さ来た、もうすぐだの」と涼しい顔でにっこり笑いかける。（阿保二〇〇四＝二〇一一、二〇頁以下）

ここではまさに、阿保の認識と表情によって告知される南川さんの体験との矛盾が問題になっている。つまり南川さんが言及する対象が阿保にとって存在していないが、南川さんの言葉は冗談などではなく、南川さんにとってはそれらの対象が実際に現れていることを告知している。阿保の視点から見ると、「隣のお年寄り」や周囲の人は病棟の入院患者であるが、南川さんにとって周囲の人々は「公民館さ集まって来る人達」である。以下、同様に南川さんと阿保の意味付けは食い違っていく。南川さんの「ここから菜川（仮の地名）だべ」に対応する阿保の知覚は「床のリノリュームの模様が変わったところ」であり、南川さんのいう「ここ」は阿保にとって「菜川」として知覚されていない。「駅前さ来た」も阿保には「消火栓の赤く光るランプ」であり、同様である。つまり、南川さんの発言は私たちの目から見れば間違っており、彼らの空想と捉えられることもしばしばである。このような経験の差異は、『論研』の枠組みに従うなら南川さんの意味作用が、阿保の直観（知覚）に与えられず、南川さんの意味作用は阿保にとって充実しなかったことを意味する。

三　充実の失敗

このとき南川さんの発言がもつ意味作用が聞き手である阿保にとって充実を必要とするのは、存在の措定を含む意識作用に基づいているからである。『イデーンⅠ』ではこのような措定は、ノエマと呼ばれ

る対象意味の成分である存在性格に関わるものとして規定される。存在性格は単に存在するという確信に限定されるのではなく、「可能的」、「蓋然的」「疑わしい」のような様相的な段階性をもつ。フッサールはこのような存在諸性格の全系列を存在様相と呼ぶ（III, 215f.）。

さて、このようなノエマの存在性格は作用であるノエシスにその相関者をもつ。ノエシスの性格である信念諸性格もまた信念諸様相をもち、それら存在性格や信念性格のバリエーションは、根本的な性格をもつ定立作用に対して「変様」として位置づけられる。このような変様も含めて、存在定立的な意識作用は設定立と呼ばれる。反対に、定立作用がもつような対象の実在性・現実性に関わらないタイプの意識作用は中立性変様と呼ばれる。このように『イデーンⅠ』の枠組みでは対象の実在性に関わる、あるいは関わらないということを基準に、意識作用が二つの領域にわかたれる（III, 223）。一方が設定立性の領域であり、他方が中立性の領域であるである。

定立作用とその変様は定立である限り「理性による正当性の判決」（III, 223）を受ける。つまりその対象の存在・非存在が充実という形で問題にされるのである。例えば具体的な知覚の場面において、とりあえず充実が調和的に進行している間は、対象となっている事物の存在が定立され続ける（III, 287）。つまり、対象は存在しているとみなされる。

つまり絶えず同一のものとして意識されているあのXが「別様に規定される」ということが生じてきて―別様というのは、最初の意味賦与に対応していたのとは別様に、ということだが―、それでそうした不調和や「別様の規定」が融合したり或いは多くの定立を含んだ形で綜合されたりするという場合がいろいろあることになる（III, 287）

例えば、ろう人形館の中を見て回っているときに、ふと女性がこちらを見ているのを見つける。しかしよくよく見ると、様子が変である。そこで近寄ってみると、実はろう人形であったということがわかる。最初の規定である「女性」は経験の不調和（肌の質感、不動の身体や表情の様子等々）によって否定され、最後には「人形」という規定を受ける。定立作用は以上のような明証と充実の働きを要請する。

問題を整理しよう。南川さんの発言が問題となるのは、それが定立作用に基づく発言だからである。逆に言えば、南川さんの発言が中立性に基づくものならば、発言の内容が現実とは異なるものであっても問題にはならない。なぜなら、その場合南川さんの意味作用に知覚的な充実は必要とされないからである。実際、知覚的充実を必要としない会話やコミュニケーションは、日常では頻繁におこなわれている。例えばごっこ遊びや冗談などである。これらのやり取りにおいて、コミュニケーションをとる者同士の間でお互いにふざけていることやごっこ遊びをしていることが、対応する身体信号（鈴木二〇一四）によって裏付けられ、お互いに相手の中立作用が了解される。しかし、南川さんとのやりとりの場合には南川さんは定立作用を行っており、阿保もそれを了解している。つまり、南川さんが知覚体験をもつことが阿保にも告知されているのである。そのため南川さんの発言はごっこ遊びや冗談とは見なされ得ない。

このような矛盾する認知症の高齢者の発言について、理学療法士の三好春樹（二〇〇九）は認知症ケアにおいて意図的に隠喩として解釈することを提案している。この場合の「隠喩」とは認知症高齢者の「わけのわからない」と思われがちな言動を解釈するための操作であ

る。隠喩あるいは比喩の利点は、認知症高齢者の現実と矛盾した言動が許容されるところにある。というのも、隠喩による意味志向は中立作用に基づくものであり、意味志向の充実を必要としない言語使用だからである。このような発言の中立化である隠喩化は、認知症高齢者の発言を認識にかかわらないものとして意味内容のみに注目することを指す。さらに、このような隠喩化は認知症高齢者の発言を介護者にとってより受容可能な解釈を生み出すリソースとすることを可能にする。例えば、昔に退職し高齢者施設で暮らす男性が「市役所に行く」と言って出かけようとする場合、その男性と市役所が現在では無関係なものと考えるのではなく、「市役所で働いていたときの自分に戻りたい」という現在の心情として理解することである。三好によれば高齢者の矛盾した言動を「わけのわからない」ものと思いながら接するよりも「意味のあるもの」として共感することが介護者の「切迫感を鎮める」ことに繋がるという。しかし、阿保は三好が提案するような翻訳を介さずに、南川さんのいうことをある程度理解している。具体的には、南川さんによってもたらされた端的な意味と阿保の充実する意味が異なっているにもかかわらず、阿保は南川さんが言及する対象が「床のリノリュームの模様が変わったところ」や「赤く光るランプ」であると理解している。つまり「駅前」と呼ばれる空間は施設に存在していないし、「菜川」にあたる地名が施設内のどこかにつけられている訳ではないのに、その言葉によって南川さんの命名する対象が「どれか」「どの場所か」ということを阿保は直観している。

四　偶因的表現の効用

以上のことは、指さしによる指示が機能していること、「ここ」という指示詞が機能していることから理解できる。フッサールは『論理学研究』において、「ここ」のような指示詞や「私」のような人称代名詞を、客観的表現と対立するものとして本質的に偶因的な表現と呼んでいる。客観的な表現とは「表明する人物やその表明の事情を必ずしも顧慮しなくても、理解しうる」ものであり、偶因的な表現とは「概念的-統一的な一群の意味を包含していて、その時々の機会に応じて、つまり話し手とその状況に応じて、そのつどの顕在的意味を方向づけねばならないような表現」である（LU II/1, 81）。それゆえ聞き手は実際の状況を顧慮して言葉を理解しなければならない。それゆえ、偶因的な表現は客観的な意味ではなく機能的な意味をもつ。例えば、《私》という言葉の機能は「そのつど話す話者自身を表示する」ことと考えられるが、例えば「私はうれしい」という言葉を「そのつど自分自身を表示する話者はうれしい」と言い換えることはできない（LU II/1, 82）。つまり人称代名詞は客観的な意味ではなく、「君の相手はいま自分自身のことを言っているのだよ」という指示機能に基づいているのである（LU II/1, 83）。しかし、このような偶因的表現に属する表現、例えば《これ》が目の前の具体的な家や鳥などを指示する場合は、《これ》の機能（指示機能）を知っているだけでは足りず、「その語が対象として関係するものの表象」（LU II/1, 84）に基づかなければならない。南川さんの使う「ここから」も同様である。事例では、このような偶因的な表現が基づく表象は南川さんの表象であり、阿保はその表象を直接体験することができないうえ、意味による同定は失敗している。それにもかかわらず、南川さんと阿保が同じ対象に向かっていることが阿保によって確証されている。

佐藤駿は、対象の指示と記述的意味との関係をドネランの区別から

論じている。佐藤によれば、「あの」や「この」といった表現は記述の指示的な使用を示しており、このとき対象の指示は「必ずしも全面的にその記述意味に規定され」ない（佐藤二〇〇八、二五八頁）。むしろ、聞き手は「あの」や「この」といった表現によって、話し手が「今まさに眼の前にいる人物なりもの」について向かっていることを理解する（同前）。それゆえ、「あの」や「この」といった偶因的表現や指さしは、南川さんの記述的な意味作用の知覚的な充実が失敗しても、南川さんと阿保が同じ状況に関わることを可能とする。言い換えれば、偶因的表現や指さしは南川さんの発言が単なる空想や独り言ではなく、周囲の様子を含む現在の状況に関わる言明であることを示す。

おわりに

さて、これまでの分析でわかったことは南川さんの意味作用が阿保にとって充実しないにもかかわらず、阿保は南川さんがどの対象を指示しているのか「指さし」や偶因的表現から理解しているということに尽きる。つまり、私達は異なる意味作用を越えて、同じ場面や対象を共有することができる。しかし、現実には多くの場合認知症の人々の充実しない意味作用は間違いや錯覚とされてしまう。ではなぜ阿保は南川さんの発言と行動の全体をポジティブな意味で捉えることができたのだろうか。冒頭で引用した阿保の記述の最後の部分に注目したい。

> 途中看護師さんに出会う。南川さんは、その看護師に向かって「二階さカーディガン置いているんだけど」と訴える。うかつにも、私は彼女が何をしようとしていたのか、その時は想像できなかったのであるが、その日は確かに肌寒く、お年寄りの体感温度を思えば、上に羽織るものが必要だったのかもしれない。私はそこではじめて、寒いから上に着るカーディガンを取りにいこうとしていたこと、そして、公民館から自宅へ向かおうとしていたこと、だが、家が閉まっていて入れなかったこと、困った場合に助けてくれる人が看護師であることといった、私たちの目から見れば彼女の仮の生活、あるいは虚構の生活の一部を知ったのである。（阿保二〇〇四＝二〇一一、二〇頁以下）

上記の場面において、阿保は南川さんが看護師に掛けた言葉から、南川さんの生活世界の内実を知る。つまり、ここに至って阿保は、認知症病棟は南川さんにとって「街」であるという、南川さんの側の「状況の定義」を理解するのである。それまで「床のリノリューム」や「消火栓のランプ」といった個別の対象に対する充実しない南川さんの意味づけ（「公民館」「菜川」「駅前」）が、他にも「南川さんの家」といった場所を含みうる街の一部分であったことが明らかになる。

ところで、阿保がこのように南川さんの状況の定義を理解したことは、三好のいう「隠喩としての認知症ケア」とどのように異なるのだろうか。隠喩化というケアで目指されていることは、認知症高齢者の個別の発言を、その心情理解のためのリソースに転換することである。また、それはあくまで介護者側に引き付けて認知症高齢者の発言を解釈することでもある。阿保は三好のように南川さんの世界を中立化（隠喩化）したわけではない。これまで見てきたように南川さんによる意味作用の充実は失敗し続けている。しかし、阿保は最後に南川さんの個別の発言に留まらない、病棟での生活の全体がどのように意

味づけられているのかという状況の定義を理解する。

このように状況の定義を理解することは、介護士や介護家族といった介護者にとって以下のような利点をもたらす。(1)認知症高齢者のコミュニケーションの背景となる状況の定義を理解することで、彼らの言葉を単なる錯誤ではなく、その世界観に従ったある種の合理性をもったものとして理解可能となる。(2)またそれは、認知症高齢者の経験が共有可能であるという気づきをもたらす。言い換えると、認知症高齢者とのあいだに間主観的な世界の成立を確認することを可能にする。

最後に現象学の立場から、認知症高齢者とのコミュニケーションおいて示唆できる若干の点について言及しておきたい。多くの場合、認知症高齢者の矛盾する発言は空想や錯覚に基づく間違いとされてしまう。しかし、普通の人々の錯覚とは認知症高齢者の矛盾した発言が基づく認識とは相違する点がある。普通の人々の錯覚とは、対象や人物に対する見かけ状の見間違いであり、見る角度や距離を変えるとその意味が訂正される可能性をもつ。しかし、認知症高齢者の知覚はそのような角度や距離によって多くの場合訂正されない。もちろん別な日あるいは同一日の別な時間には、認知症高齢者が周囲の人々と同じ状況の定義をもつことも十分ありうる。ただし、その場合にも以前の見方が訂正されるというよりは、以前とは異なる状況の定義に基づいて周囲を理解していると捉えるほうが妥当だろう。このような状況の定義は、認知症高齢者が周囲の理解不能な世界を自由に解釈して意味づけているわけではなく、その時々にはまさに自明なものとして現れている。普通の人々の錯覚の場合とは異なっているがゆえに、彼らにとって対象の認識の訂正は容易でない。当然無理に彼らの認識を訂正しようとする場合、彼らの心情を傷つけてしまう危険がある。

介護者や周囲の人々が認知症高齢者の状況の定義を理解するときには、阿保が振り返って「その時は想像できなかったのであるが、その日は確かに肌寒く、お年寄りの体感温度を思えば、上に羽織るものが必要だったのかもしれない」と記述したように、彼らの経験を具体的に想像し理解する可能性に開かれる。このような状況の定義を推測するための契機として、フッサールの議論における偶因的表現に注目することができる。偶因的表現は意味作用が異なる世界同士の結節点である。言い換えれば、指差しや「これ」といった言葉が指し示す場所や対象は意味作用が異なる場合にも共有されている間主観的な経験の基盤である。また三好が提案した隠喩化（中立化）は、認知症高齢者にとって認識の訂正が容易でないことを考慮に入れるとより有効なケアの技法といえるだろう。しかしその場合には、発言内容を中立化する段階と解釈（想像）する段階を分ける必要がある。というのも南川さんの場合のように、認知症高齢者の発言の背後に介護者の解釈以上の複雑な状況の定義が存在する場合がありうるからである。むしろ、介護者の側の認知症高齢者の発言についての理解（解釈）こそ容易に訂正可能である。そのために発言を中立化し解釈のリソースとすることはより柔軟な理解を可能にするのである。

参考文献

Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Tail: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, 1913. Vierte Auflage, 1928. [=LU II/1] ――立松弘孝・松井和・赤松宏訳『論理学研究』第二巻・三巻（みすず書房、

一九七〇年・一九七四年）
Edmund Husserl, *Husserliana*, Bd. III: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, 1950. [= III] ――渡辺二郎訳『イデーンⅠ』全二巻（みすず書房、一九七九年・一九八四年）
阿保順子『認知症の人々が創造する世界』（岩波書店、二〇〇四年、のち岩波現代文庫、二〇一一年）
京極重智「「認知症高齢者の世界」に「寄り添う」ことへの一考察」（『保健医療社会学論集』二三巻七号、二〇一三年）
佐藤　駿「知覚的ダイクシス――ノエマ概念と指示の問題を手がかりに」（『フッサール研究』六号、二〇〇八年）
鈴木崇志「告知と身体表現」（『現象学年報』三〇号、二〇一四年）
三好春樹『認知症論集――介護現場の深みから』（雲母書房、二〇〇九年）
村上靖彦「非理念的意味と身体性――フッサール『論理学研究』第一研究と『イデーン2』第五十六節をめぐって」（『現象学年報』一七号、二〇〇一年）

（岡本かおり・おかもと　かおり・大阪大学）

事物はどのようにして現実的なものとして明証的に定立されるのか
——フッサール現象学における「動機づけ」についての再検討——

佐藤大介

はじめに

ものごとを現実的であると見做す際、われわれはどのような経験に基づくべきなのだろうか。例えば、われわれはどのような経験に基づくときに「ガスの元栓が現実に閉まっている」ことを正当に認めることができるのだろうか。こうした問いは、フッサールが取り組んだ主要な論題の一つである。フッサール現象学では、何かが成り立っていると見做すことを「定立（Setzung/Thesis）」と呼ぶことから（cf. III/1, 239, 260, 268–269）、その問いは次のように定式化されるとみてよい。すなわち、〈ものごとを現実的なもの（Wirklichkeiten）として定立する正当な仕方とはどのようなものか〉、と。フッサールはこの問いに、とりわけ『論理学研究』第六研究と『イデーンⅠ』の中で取り組んでいる。本論では、特に『イデーンⅠ』での議論を取り上げたい。ただし、必要に応じて、『論理学研究』と『イデーンⅡ』を補助的に用いる。

フッサールは、『イデーンⅠ』の主に第四篇の中で、〈現出（Erscheinen）による動機づけ（Motivation）〉という概念を用いて上の問いに答えている（cf. III/1, 314–337）。これは、簡潔に言えば、現実的なものを明証的に定立する際の意識のメカニズムを指す。しかし、同箇所の短い論述だけでは、それが十分に明確になっているとは言い難い。また、近年のフッサール研究でも、〈現出による動機づけ〉はそれほど着目されてはおらず、そのメカニズムが立ち入って解釈されてはいない[1]。本論の目的は、こうした不足を補うことにある。

〈現出による動機づけ〉をより明確にすることは、フッサールが現実的なものにどのような身分を認めているのかを理解するうえで、必要不可欠である。というのも、フッサールは、現実的なものと明証的に定立されるものとが等価的な相関関係にあると考えているからである（cf. III/1, 314, 323）。フッサールは、この考えを中心とする一連の主張を、『デカルト的省察』の中で「超越論的観念論」と呼んでいる（cf. I, 116–121）。これについての解釈は、未だ論争の絶えない重要な論題となっている（cf. Zahavi [2017, 77–136]）。とはいえ、本論は、これを直接的に扱うわけではない。本論は、あくまでも、現実的なものを明証的に定立する意識のメカニズムについて主題的に論じるのであって、そこで定立されるものの身分に関しては、可能な限り中立的な立場をとる。それでいて本論は、超越論的観念論の解釈へ貢献する

ことが期待できる。というのも、本論は、その身分をどのように解釈するにしても、予め踏まえておかねばならないもの、必要な手掛かりを提供するものだからである。

本論では次の手順で考察を進める。まず、フッサールが〈現実的なものを定立する正当な仕方〉への問いにどのようにアプローチしているのかについて、確認する（第一節）。次に、〈現出による動機づけ〉概念の基本構造がどのようなものとして示されているのかを再構成する（第二節）。そして、ここまでの成果に『イデーンⅠ』第二篇および第三篇における「注意（Attention/Aufmerksamkeit）」に関する議論を組み合わせることで、〈現出による動機づけ〉のメカニズムにより踏み込んだ解釈を与える（第三節）。

第一節　現実性を証示する理性意識への問い

ものごとを現実的なものとして定立する仕方には、日常的には多種多様なものがある。例として冒頭で挙げた、「ガスの元栓が現実に閉まっている」と定立する場面について考えてみよう。この際われわれは、「ガスの元栓が閉まっている」と知覚することによって、そのように定立することもあろう。また、「先程ガスの元栓が閉まっているのを確認した」と思い出すことによって、そのように定立することもあろう。また、「ガスの元栓は閉まっている」と人から聞くことによって、そのように定立することもあろう。

フッサールによれば、様々な定立の仕方の中でも最も正当なものは、「直接的に『見る』こと（das unmittelbare „Sehen“）」である（cf. III/1, 43）。直接的に「見る」こととは、「原的に与える働きをする直観」、別言すれば、「生身のありありとした／有体的な（leibhaft）」現実性を具えた直観を意味する（cf. III/1, 43, 51）。こうした原的直観において捉えられているものごとは、〈現実に存在しないはずはない〉という原的な明証性を具えている[2]。『論理学研究』での表現を借りれば、「明証とは真理の『体験』にほかならない」（XVIII, 193）のである。このように原的直観における明証性を真理の根源的審級として「原理中の原理」に据えることが、フッサールの下した哲学的決断であるとともに、根本主張である（cf. III/1, 51, 326）。こうした主張は、至って簡素ではあっても、或る種の根源性を具えている。というのも、真理性を問うてゆけば、直接的に「見る」ことに行き着くほかはないからである。つまり、直接的に「見る」ことによってはじめて、或るものごとが〈何〉であり〈どのよう〉であるのかについて判断を下すための権利根拠を得るのであって、如何なるものごとも、体験において与えられていることとの連関を失っては、その真理性を確かめることができなくなってしまう。こうした直接的に「見る」ことは、「どんな種類のものであれ原的に与える働きをする意識であるかぎりの見るということ一般」（III/1, 43）と記されるように、広い射程を具えており、対象の種別によって制限されることはない。

では、直接的に「見る」こととは、どのような意識の働きなのだろうか。フッサールはこの問いを、「現実性を証示する理性意識」の問題と見做す（cf. III/1, 313）。この理性意識とは、現実についての様々な判断を正当なものとして下す意識である（cf. III/1, 312）。こうした意識は何をその正当性の究極的な根拠とするのか、これが問われるのである。この問いに対してフッサールは、事実として成り立っている原的に明証的な体験を踏まえて、そこでの意識の働きを分析し、それが何を根拠としているのかを記述することで、答えていく（cf. III/1,

313)。この記述における主題は、その理性意識が何を本質的に根拠としているのかにある（cf. III/1, 312)。それゆえ、記述の題材となる特定の個別的な定立そのものが、事実として誤りがないかどうかを問う必要はない（cf. III/1, 312)。

フッサールは上述の問いに答えるために、意識の一般的な特徴である「志向性」、意識がつねに「或るものについての意識」であること（cf. III/1, 73-75, 187-189）に着目する。本節の残りの箇所では、『イデーンI』において志向性がどのように論じられているのかを、ごく簡単に確認する。

フッサールは志向性を論じるにあたって、「ノエシス」「ノエマ」という対概念を用いる。ノエシスとは、表象を形成する様々な感覚的なものを「素材（Stoff)」として、対象が〈何〉で〈どのよう〉にあるのかを捉える意識の働きである（cf. III/1, 192-194)。また、その〈何〉で〈どのよう〉にあるのかに当たるものがノエマであり、これは、言語化されているか否かにかかわらず、対象的「意味（Sinn)」とも称される（cf. III/1, 202-203, 303)。

意識の志向性は、意識がノエマを「介して（durch)」、あるいはノエマに「おいて（in)」のみ、「何らかの対象的なもの」へと「関係する」ことを示している（cf. III/1, 297)。すなわち、われわれはどんな意識作用においてであれ、例えば〈ガスの元栓〉といったノエマを介することなしには、その対象を意識することはできないのである。この際、その対象が〈何〉であるのかを示す意味規定がどのようなものであっても、すなわち〈ガスの元栓〉であろうと〈ガス安全弁〉であろうと、差し支えない。いずれにせよ、その意味の「担い手」となっている「何か或るもの」、「規定可能なX」が、「対象性」ないし「対象そのもの」である（cf. III/1, 299, 303)。たしかに、この対象そのものは、ノエマを介して志向されている以上、ノエマとは密接な切り離しえない関係にある（cf. III/1, 301)。とはいえ、ノエマと対象そのものとは、区別されねばならない（cf. III/1, 301)。なぜなら、〈ガスの元栓〉ではなく〈ガス安全弁〉であるというように、ノエマは変動しうるが、対象は同一のものでありうるからである（cf. III/1, 301-302)。つまり、対象そのものは、ノエマ的意味において捉えられてはいるが、そのつどのノエマ的意味を超えうるものとして志向されている。

対象そのものとの志向的関係において、ノエマの身分がどのように解釈されるべきなのかについては、本論では立ち入らない[3]。というのも、それに立ち入らなくとも、定立の仕方を論じることはできるからである。ここで本論にとって必要な眼目は、意識一般がノエシス-ノエマという志向的構造を具え、ノエマ的意味を欠いて対象を志向することはできないとフッサールが見出したこと、これを確認することにある。

以上を踏まえれば、原的明証に基づいてものごとが現実的なものとして定立されるということは、ノエマを介して対象を志向する意識によって、その対象そのものが確かに捉えられていると、確信されることである。それゆえ、「現実性を証示する理性意識」の問題は、この確信の由来を明らかにすることで答えることができる。

第二節　現出による動機づけの基本的構造

フッサールは、対象そのものが確かに捉えられているという確信の由来を、「動機づけ」という概念で示す。この概念が持ち出された理由は、その確信が私によって勝手気ままに生み出されるものではなく、

何ものかによって促されるものだという点にあるだろう。別言すれば、その確信が動機づけられているということは、対象がノエマ的意味を介して捉えられる他はないとしても、ノエマ的意味を超えた対象そのものが、その定立を促すものとして現に与え示されているという事態を示しているのである。

フッサールによれば、現実的なものが確信的に定立されている際に、その定立を「動機づけるもの」は「現出」である。このことは、次の一節において端的に示されている。

> 例えば、事物のどんな生身のありありとした現出にも、定立が属しており、それはただ単に一般にこの現出と一つになっているのではなく（まさか単に一般的な事実としてではなく――それはここでは問題となってはいない）、独特な仕方で一つになっている。つまり、定立は現出によって「動機づけられて」おり、やはりこれまたただ単に一般にではなく、「理性的に動機づけられて」いる。このことは、次のことを意味する。すなわち、その定立は、原的所与性の中に、自身の根源的な正当性の根拠をもっている。
> (III/1, 316)

本節では以下、ここでの「現出」と「動機づけ」とがそれぞれ、どのように解されるべきかを明らかにしたい。

現出とは一般に、対象が様々な性格を具えて明瞭に現われ出ていることを指す（cf. III/1, 305–306）。フッサールはこれを、「全きノエマ（das volle Noema）」という概念を用いて説いている。「全きノエマ」とは、対象が〈何〉であるのかを表わす契機と、これに付着してその「所与性の様式」を表わす性格の契機との統一である（cf. III/1, 206, 210, 217）。これは、対象が具体的には、必ずしも〈何〉としてのみ志向されているわけではないことに基づいている。例えば、同じ〈ガスの元栓〉であっても、それは「想起的に（erinnerungsmäßig）」意識されていたり、「疑わしく（zweifelhaft）」意識されていたりする（cf. III/1, 233, 239–240）。〈ガスの元栓〉というように対象の〈何〉を表わす契機は、「『諸性格』のそのつどの担い手」として「核の層」を成しているため、「ノエマ的核」と呼ばれる（cf. III/1, 206, 238）。また、「所与性の様式」を表わす性格は「ノエマ的性格」と呼ばれ、表象様式上の性格と存在様式上の性格とに大別される（cf. III/1, 233, 239）。表象様式上の性格とは、ノエシスの表象作用の種別に応じた性格である。例えば、ノエシスが知覚、想起、想像等々であれば、これらに応じて、ノエマは「原的（originär）」、「想起的」、「写像的（bildmäßig）」等々という性格を具える（cf. III/1, 233）。また、存在様式上の性格とは、ノエシスの信念様式に応じた性格である。例えば、ノエシスが確信、推測、懐疑等々であれば、これに応じて、ノエマは「確実に（gewiß）」、「可能的（möglich）」、「可疑的」等々の存在様相を具えて現れている（cf. III/1, 239）。さらに、これらの諸性格を具えたノエマに、「明瞭性の諸段階（Klarheitstufen）」が関わる（cf. III/1, 141–142, 304）。例えば、想起されているガスの元栓が、はっきりと表象されていることもあれば、曖昧に表象されていることもあるだろう。

こうした現出の中でも、先の引用中の「現出」は、対象が原的所与性を具えて現われ出ること、すなわち、対象が今まさに「生身のありありとしたさまで／有体的に（leibhaftig）」与えられていることを指す（cf. III/1, 14–15, 51, 314–316）。フッサールによれば、その有体性

は、知覚に特有の性質であり、想起や想像においては認めることができない（cf. III/1, 91, 314-316）。

また、先の引用中の「動機づけ」について言えば、それは、通常の語義とは異なっている。というのも、「動機づけ」は通常、実践的な行為に適用されるのに対して（cf. 門脇[1987, 40]）、それは認識的な判断について用いられているからである(4)。つまり、動機づけるものは通常、感情や意志であり、動機づけられるものは意図的な行為であるが、先の引用中では、動機づけるものは現出であり、動機づけられるものは定立である。したがって、〈現出による動機づけ〉を、通常の「動機づけ」概念に沿って理解するわけにはいかない。それを理解するためには、それが現出と定立との間のどのような意識連関を指すのか、このメカニズムについて解釈が必要である。

フッサールは、認識的判断の場面における「動機づけ」概念の基本的な構造について、『論理学研究』および『イデーンⅡ』の中で論じている。『論理学研究』第一研究第二節では、動機づけは、或る顕在的事態の「存立（Bestand）」が「確信（Überzeugung）」されるが「故に（weil）」、他の事態の存立が「確信」もしくは「推測（Vermutung）」されるという構造をもつとされる（cf. XIX/1, 32; 門脇[1987, 39]）。つまり、或る事態の存立が確かめられていることが、他の事態の定立を動機づけているのである（cf. XIX/1, 32; 門脇[1987, 39]）。この際、その確かめられている事態は、他の事態の定立に対して根拠となっている。つまり、その確かめられている事態は、他の事態が何故そのように定立されるのかと問われるならば、その答えとして適用できる関係にあるのである（cf. 門脇[1987, 45]）。また、『イデーンⅡ』第五六節の中では、「動機づけが最も本来の意味をもちうるのは、動機づけられる者が自我の場合である」（IV, 221）と指摘されている。つまり、私の与り知らぬところで定立が動機づけられているというような事態は、本来的な動機づけ概念に含まれないのである。

上述の基本的な構造に照らせば、〈現出による動機づけ〉とは、原的所与性を具えた現出が私によって確かめられていることに動機づけられて、その現出している対象が現実的に確かなものとして定立されることを意味する。現出の原的所与性が、私によって確かめられているかぎりで、「根源的な正当性の根拠」となっているのである（cf. III/1, 316）。

では、〈現出による動機づけ〉において、現出の原的所与性は、どのようにして確かめられているのだろうか。これまでの議論を踏まえれば、それを確かめる働きは、次の三つの条件を充たしておかねばならない。（A）単にノエマ的核のみを捉えるのではなく、原的所与性というノエマ的契機をも捉えるものでなければならない。（B）ノエマの諸契機に内容上の変更を促すものではない。（C）〈私〉の意識作用として、〈私〉が自覚的に行うものでなければならない。次節では、これらの条件を充たす意識の働きについて検討したい。

第三節　動機づけにおける注意の働き

『イデーンⅠ』の主に第三五節および第九二節での「注意」に関する議論が、〈現出による動機づけ〉において現出の所与性がどのようにして確かめられるのかを、明らかにしてくれる。しかし、フッサールはその議論を、〈現出による動機づけ〉と積極的に結びつけてはいない。本節では、この結びつきを明示化することによって、〈現出による動機づけ〉のメカニズムをより明確にする。

フッサールは注意を、①ノエマ的契機の顕在化、②ノエマ的内容の不変様、③主観性の性格、これら三点によって特徴づけている。これらの特徴は、前節の最後で示された三つの条件（A）（B）（C）を、それぞれ順に充たすものとなっている。

①ノエマ的契機の顕在化

注意とは、ノエマ的契機を顕在化する働きである（cf. III/1, 213）。たしかに、諸々のノエマ的契機はすべて、全きノエマに含まれるものとしてそのつど体験されている。しかし、その諸契機すべてが顕在的に捉えられているわけではない。注意が向けられなければ、そのノエマ的契機は潜在的である。つまり、注意がどのノエマ的契機に配分されるのかに応じて、ノエマ的契機はそれぞれ顕在的なものや潜在的なものとなっている（cf. III/1, 212–213）。こうした注意の配分は、そのつど様々に変化しうる（cf. III/1, 212–213）。つまり、同一のノエマ的契機であっても、或る場合には第一次的に注意されている契機であったり、他の場合にはただ副次的に注意されているにすぎない契機であったりするのである（cf. III/1, 213）。

②現出様式の変様

注意の配分が変動すれば、これに応じて、ノエマ全体が変様する（cf. III/1, 212–213）。言い換えれば、注意に基づく顕在性は、「同一のものの所与性の様式の必然的な様態」として、ノエマ全体に関わる（cf. III/1, 213）。とはいえ、注意が変動することによって、ノエマ的契機の内容そのものが変様するわけではない。つまり、注意は、知覚や想起などと同列に並ぶような或る固有の意識作用ではない（cf. III/1, 75）。もし注意がそうしたものであるならば、それが変動すればノエマ的契機の内容も変様しようが、注意はあくまでもノエマ的契機を顕在化するだけである。

③主観性の性格

注意は「主観性の性格（Charakter der Subjektivität）」をもつ（cf. III/1, 214–215）。つまり、注意はいつでも「私」のものであることをその特性とする（cf. III/1, 214）。フッサールはこの「私」を、「『目覚めた』自我（„waches“ Ich）」、「コギトという特有の形式において連続的に意識を遂行するような自我」として際立てている（cf. III/1, 73）。この「コギト」とは、第一次的な強い注意を伴う意識の働きを指す（cf. III/1, 75）。すなわち、それは、潜在的に対象が意識されるような弱い意味での意識の働きではなく、顕在的に対象を捉える強い意味での意識の働きであるとされる（cf. III/1, 73）。こうしたコギトは、〈私は思考する〉〈私は知覚する〉というように、「目覚めた」自我の意識作用として、「私」のものだといつでも明確に認められる（cf. III/1, 70, 179）。とはいえ、副次的な弱い注意を伴う意識作用も、「目覚めた」自我のものとして際立たせられなくとも、広い意味での自我への帰属性をもっている（cf. III/1, 214–215）[5]。

以上三点の特徴を具えた注意が、ノエマ的核だけではなく、ノエマ的性格にも振り向けられることで、現出という事態が〈私〉によって確かめられる。したがって、原的所与性を具えた現出も、こうした注意によって確かめられるのである。こうした場合と対照的なのが、対象が〈何〉であるのかにのみ注意が向かっている場合である。この場合、たしかに、原的所与性が潜在的に体験されているならば、広い意味ではそれも現実的なものとして定立されているといえるかもしれない。しかし、原的所与性が顕在的なものとしてはっきりと確かめられてはいない以上、現象学的にはそれを〈現出による動機づけ〉に基づ

いた定立として受け入れることはできない。

おわりに

以上を踏まえれば、〈現出による動機づけ〉は、私がノエマ的性格にも注意を向け、原的所与性を具えた現出を確かめると同時に、これを根拠に対象を現実的なものとして定立する、というメカニズムをもっている。これが原的に明証的な体験において働いているということ、このことが『イデーンⅠ』での分析によって解明されたことの一つなのである。

最後に、本論の議論がもつ課題を簡単に確認することで、本論を閉じたい。

それは、『イデーンⅠ』における現出の位置づけである。というのも、同書における現出の位置づけには、歪みがあるかもしれないからである。本論で示されたように、現出は、ノエマ的性格を注意することによって見出されるもの、すなわちノエマ・客観の側に見出されるものである。しかし、同書における「ヒュレー」の位置づけを考慮に入れると、そうとは言い切れないようにもみえる。フッサールは、表象を形成する様々な感覚的素材を「ヒュレー」と呼び（cf. III/1, 191–194）、これを存在範疇的な観点と機能的な観点から規定している。存在範疇的な観点から言えば、ヒュレーは体験の「実的成素」であるとされる（cf. III/1, 85–86, 226–227）。また、機能的な観点から言えば、ヒュレーはノエシスの「素材」として機能し、対象の現出を根底から支える（cf. III/1, 191–194, 227）。こうした諸規定に従えば、現出は具体的な意識体験に属するものとして、すなわちノエシス・主観の側のものとして、認められることになるのである。

こうした問題に関しては、いくつかの注目すべき先行研究がある。例えば、古くはインガルデンが、ヒュレーはフッサールの言うようにノエシスの側にではなく、ノエマの側に、すなわち「ノエマの究極的な下部構造の中に」求められるべきではないかと疑問を呈している（cf. Ingarden [1968, 128]）。また、パトチュカは、「現出の在り方の主観的なそれと客観的なそれへの分裂」とヒュレーの「二重化」は、「現出する存在者の現出の領域をその独自性において見ないで、それを、そこでの現出者に帰せしめようとする努力から生じている」が、「そのような努力こそは、現出についての教説としての現象学が最終的に消滅させねばならぬ当のものなのである」と、論じている（cf. パトチュカ [1986, 104–105]）[6]。比較的近年の先行研究としては、貫が、ヒュレーは「いわゆる意識の実的成素というよりも、経験される事物と主体との『間』に位置するもの」だと論じている（cf. 貫 [2003, 76]）。

現出の位置づけは、超越論的観念論への解釈に深く関わる。というのも、そこでの主要な課題は、明証的に定立されるものと対象そのものとの関係に妥当な解釈を与えることであり、現出はその両方に関わるからである。これを踏まえて現出の位置づけを再考することは、稿を改めて取り組むべき大きな課題であろう。

文献

Ingarden, Roman [1968]: “Meine Erinnerungen an Edmund Husserl.” *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl* (Phaenomenologica 25). Martinus Nijhoff. 106–135.

Husserl, Edmund: *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke,*

Nijhoff/Kluwer/Spinger, 1950ff.（巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で指示する。）
Zahavi, Dan [2017]: *Husserl's Legacy. Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford University Press.
J・パトチュカ [1986]:「フッサール現象学の主観主義と「非主観的」現象学の可能性」小熊正久訳、『現象学の展望』新田義弘・村田純一編、国分社、八三–一一四頁。
植村玄輝 [2017]:「コラム　フッサールのノエマ概念」、『現代現象学――経験から始める哲学入門』、新曜社、一三一–一三五頁。
門脇俊介 [1987]:「現象学における「動機づけ」の概念」、『山形大学紀要』（人文科学）第一一巻第二号、山形大学、三七–六〇頁。
斎藤慶典 [2007]:「「非–主観的現象学」のために――ヤン・パトチカ生誕一〇〇年」、『思想』二〇〇七年一二月号、岩波書店、一二〇–一五一頁。
榊原哲也 [2009]:『フッサール現象学の生成――方法の成立と展開』、東京大学出版会。
田口茂 [2009]:「〈視ること〉の倫理――フッサールにおける「理性」概念の再定義」、『現代思想』二〇〇九年一二月臨時増刊号、青土社、三六–五〇頁。
貫成人 [2003]:『経験の構造――フッサール現象学の新しい全体像』、勁草書房。

注

1　例えば榊原は、〈現出による動機づけ〉について次のように論じている。対象をまさに現出させているのは、「ある意味に向けて統握することで成立する『現出作用（Erscheinen）』である」（榊原 [2009, 198]）。それゆえ、現実的なものを〈現出による動機づけ〉に基づいて定立するということは、「『ある事物を生身のありありとしたありさまで現出させる現出作用（Leibhaft-Erscheinen eines Dinges）』に『動機づけられて』、その事物が現実に存在するという『定立（Setzung）』がなされる、ということに他ならない」（cf. 榊原 [2009, 198–199]）。この議論は、意識作用とその対象的な意味（ノエマとノエシス）との並行関係に基づいて、現出を意識作用（ノエシス）の側から説いたものであって、動機づけられるという働き自体を解釈したものではない。

2　「見ること」と明証との関係を詳しく論じたものとして、田口 [2009] を参照。

3　こうしたノエマ解釈については、先行研究が様々な見解を呈示している。これらをコンパクトにまとめたものとしては、植村 [2017] を参照。

4　フッサールは、実践的な場面における「動機づけ」を論じていないわけではない。これについては、『イデーンⅠ』の公刊以降に主に論じられている。こうした点に関しては、門脇 [1987]を参照。

5　こうした点を踏まえると、意識作用が注意を全く含まない場合、それを「私」のものだと認めることはできないのではなかろうか。これについては、また別の機会に論じたい。

6　パトチュカにおける現出概念を詳しく論じたものとして、斎藤 [2007] を参照。

（佐藤大介・さとう　だいすけ・岡山大学）

デリダの反・現象学的立場について
――他者構成におけるデリダ的「尊重」の意義――

鈴木康則

はじめに

本稿が着目するのは、フッサール現象学に対するデリダの批判的立場である。デリダは自身の哲学を展開する際に、現象学に対して批判的態度をとる。そのような立場を、ここではデリダの「反・現象学的立場」と仮に名づけておくことにしよう。問題はこのようなデリダの立場の内実が明らかではないことである。たとえばレヴィナスによるフッサール批判に対しては、デリダはフッサールを擁護する。デリダはいかなる観点から現象学を批判し、あるいは擁護するのか。

デリダの「反・現象学的立場」の内実を整理するために、本稿ではデリダの現象学解釈における「尊敬（respect:尊重）」の位置づけを分析してみたい。背景となるのは、フッサールの『デカルト的省察』で主題化される、いわゆる「他我構成」の記述である[1]。「他我構成」の問題に対し、リクールはカントの「尊敬」概念を取り上げることでフッサール現象学の批判を行った[2]。デリダはリクールの議論を手がかりとしつつも、リクールの「尊敬」概念をさらに変形させつつフッサール現象学への批判を行っている。デリダの「尊重」概念の特異性は、リクールの論考を背景にすることではじめて明らかになるものである。ここではデリダの「尊重」概念の独自性を捉えるために、リクールとデリダそれぞれの思考を辿ってみたい。

1　リクールの「カントとフッサール」（1954/1955）論文

リクールは論考「カントとフッサール」において[3]、「カントの批判哲学」と「フッサールの現象学」を対峙させ、互いを「手引き」とすることで「批判哲学」および「現象学」に欠けているものを補おうとする（KH 44）。リクールは、カントの「批判」を「暗黙の現象学」（KH 44）として解釈する一方で、フッサールの「現象学」を「暗黙の形而上学」（KH58）として捉える。リクールの見るところ、フッサールに欠けている点は「限界」についての「思考（Denken）」である。カントは「超越論的対象」たる「何ものか」は「認識の対象ではない」（KrV A 250）ものであり、「統覚の統一の相関者」（KrV A250, KH57）として用いられうるにすぎないが、それ無しではいかなる「感性的与件」も可能ではないと論じる。リクールはこの議論を元に、「或るものEtwas = X」を「限界」として解釈し、「思考こそが限界を定立する」（KH 55）ことに注意を向ける。「問題の鍵は、カント

においては基本的であるが、フッサールにおいてはまったく知られていない、志向と直観のあいだの区別である。カントは、或るものへの関係と、或るものを見ることを徹底的に分離する。或るものEtwas = Xは直観なき志向である。思考することと認識することの区別の基礎にあるのはこの区別である。この区別はそれらの緊張関係ばかりでなく、調和も維持しているのである」(KH 57)。

デリダはこの文章を『幾何学の起源』(以下『幾何学』と略記)の脚注において引用し(OG 153-154)、それに続く本文において、デリダはリクールと同じ観点を述べている。ただしデリダはリクールの言う「直観なき志向」を「志向性」と言い換えた上で、「志向性」の価値を認めた点においてフッサールを評価している。「志向のこの純粋な意味、この志向性は、それゆえ確かにそれ自身において現象学が直接にその有限な諸作用、その諸直観、その諸成果、その諸対象においてではなく、別の仕方で記述しうる最後のものである。しかしフッサールはそれを記述しようとは望まず、またできずにいながら、それにもかかわらずこれを価値の最高の源泉と認め、区別し、かつ指定するのである」(OG 154)。

デリダはリクールの論点を継承しつつも、「直観なき志向」を「志向性」として解釈することで、リクールの解釈と袂を分かつ。リクールは「直観なき志向」をフッサールの内には認めないが、デリダはフッサールの「志向性」が現象学を「限界」づける役割を果たしていると考える(OG 154)。リクールは「フッサールは現象学を形成したが、カントは現象学を限界づけ、それを基礎づけた」(KH 67)とまとめているが、デリダはリクールほど単純化した観点はとらず、フッサール自身のうちに「限界」を規定しうる記述を、「志向性」において見出せるとみなす。

「他我構成」の問題はリクールにおいて「尊敬」概念と関連して論じられる。「カントとフッサール」の第三節は「〈他人の構成(Constitution d'Autrui)〉と〈尊敬(Respect)〉」と題されている。リクールによれば、フッサールは「他人」を私の「うちに」構成しようと試みたが、「他」である限りのものとして構成しようとした」(KH 63)。またフッサールは「私の内で、エゴに最も「固有な」ものにおいて形成される、一つの意味であるかのように他人を構成しようと試みている」(KH 63)。

リクールはフッサールが二つの傾向を保持しようとした点を高く評価する。「他人の問題は現象学の二つの傾向、すなわち記述的関心とドグマ的関心の間での潜在的不一致を明るみに出す」(KH 64)。「記述的関心」は、「他人の他性を尊重する」のに対し、「ドグマ的関心」は「エゴの原初的領域に他人を基礎づける」(KH 64)。

ただしリクールはフッサールの議論を評価しつつも、それが最終的には問題を抱えてしまうと考える。「現出する事物と自らを告げ知らせる人格の間での対立」(KH 64-65)が、「意味の全体的動揺」(KH 65)を引き起こしてしまう、とリクールは述べている。「カントの形式主義」について、リクールはカントの「尊敬」概念を引き合いに出しつつ次のように述べている。「尊敬によって他人を実践的に規定することに先立つ、他人の認識についてのいかなる記述もない」(KH 65)。ここでのリクールの観点は興味深いものである。リクールの見るところ、「尊敬のうちにこそ、他人の実存の唯一の規定が存している」(KH 65)のであって、カントにおいては、事物と他人の違いについての記述は存在せず、まず第一に他人を「目的として」扱うべし

という命令が存在している。だがこの命令の第一次的な所与性は、リクールにとってはフッサールの議論以上の重要性を持っている。「他である限りでの他者をまず最初に認識して、それからその他者を尊敬せねばならないのだろうか」（KH 65）とリクールは疑問を呈している。ここで問題となっているのは、順序の問題である。「他者」が認識された後で、「尊敬」されるべきものという地位が与えられるというのは、リクールからすれば不適切な記述ということになる。だが疑問も残る。「尊敬」が最初に存在するとしても、事物と他人が同じように現れるわけではないのだから、リクールの立場においては、事物と他人の現れが一元化されてしまうのではないか。この疑問を検討するために、リクールの議論をもう少し辿る必要がある。

2 「実践的契機」としての「尊敬」

リクールによれば、「他人自身における実存は、まずはその価値と同等のものとして、仮説的に定立される」（KH 65）。この箇所では「仮説的定立」と「まず」という語が注目される。「仮説的定立」という語で表現されているのは、「他人の実存」が、事物あるいは人格の現象が与えられているかどうかの判断に関係ない仕方で定立されていることである。リクールは続けて言う。「根拠のこの仮説的定立においては、人格についての実存的規定と実践的規定の間に、いかなる差異も現れることがない」（KH 65）。

「実存的規定と実践的規定」に違いは無いとはどのような意味なのだろうか。「他人の実存」は「私」には直接体験されないという論点は、フッサールとリクールが共有するものである。彼らの言う「他人」の「実存的規定」は、明証的な仕方で直観されたり、体験される性質のものではないはずである。したがってさしあたり「他人」を「他人」として扱うというリクールの「実践的規定」は、後になって「実存的規定」へと充実されたりすることがないものとして捉えられている。言い換えれば、「他人」の「実践的規定」を起点として、「仮説的」に「他人」の「実存的規定」が定立される。

リクールにおいて、そもそも「人格」と「事物」を区分して扱うこと自体が所与と見なされる。「人格と事物の対立は、最初から実践・実存的（practico-existentielle）なのである。「事物」は私の諸欲望の対象として、諸手段の秩序に属している。人格は尊敬からの向かい合い（vis-à-vis）として、自己における諸目的の秩序に属している」（KH 65）。リクールの観点からすれば、カントにおいては「人格」と「事物」を区別してから「尊敬」や「欲望」が生じるのではなく、「人格」と「事物」との区別が「実践的」にまず定立され、結果として「仮説的」に「実存的規定」も定立されるのである。

だがこのような立場に対しての反論がありうることをリクールは指摘している。「共感としての尊敬は主観的感情であって、それは感覚的知覚や欲望が持つような、自我の内に到達しうる力能（pouvoir）を持たないという反論がありうるだろう」（KH 66）。この箇所でリクールは「共感としての尊敬」という「主観的感情」を取り上げているが、これは「共感」ではない次元の「尊敬」と区別するためである。次の文章がリクールにとって決定的な重要性を持つと思われる。「尊敬を、知覚や欲望さらには共感と並列化することは、まさしく尊敬を誤解することである。尊敬は、共感という超越的ねらい（visée transcendante）を基礎付ける、実践的契機である。共感は、情動（affect）としては、もはや憎しみや愛以上の特権を持たない」（KH

66)。リクールは「尊敬」を、「主観的感情」に先立つ「実践的契機」と見なしている。「他人」は「私」にとっての「超越的」な存在であり、「超越的ねらい（目指されるもの）」であるが、「共感」はこの「超越的ねらい」と関係する。「事物」と「人格」の「取り違え」が起こるのは、そもそも「尊敬」という次元が「私」のうちに成立してしまっているからなのだ、というのがリクールの主張ということになるだろう。さらに引用の後半では、「共感」が特権をもたないのは「情動」である限りである、と書かれている。これは別様に言えば、「共感」は「情動」でない次元で思考されるならば、基礎付けを可能にするような「尊敬」と同様の「特権」を持つ、と主張していることになるだろう。この論考におけるリクールの強調点は、「尊敬」という語それ自体というよりも、「主観的感情」の水準と、それを基礎付ける次元が区別され、後者が「実践的」に先行していることにある。

このようなリクールの立場は、デリダにおいても見逃されてはいない。デリダは『幾何学』の脚注において、フッサールの『デカルト的省察』をカント的に解釈したリクールに言及する。「『デカルト的省察』第五省察の手強くかつ決定的な諸問題が、このようにしてカント的読解において取り上げられる。尊敬によって人格を実践的に規定することは、それだけでは他なる我そのものに接近しえない理論的構成よりも先行し、かつ条件づけなければならない」（OG 153）。ここでのデリダのコメントは、リクールの立場の要約であって、デリダ独自の観点が提出されているわけではない。ただし同じ脚注において、デリダは「尊敬」概念がリクールの『過ちやすき人間――有限性と罪過』（一九六〇年出版、以降『過ち』と略記）においても登場していることを注記している。ただし「尊敬」概念はリクールの『意志の哲学――意志的なものと非意志的なもの』（一九五〇年出版、以降『意志』と略記）においてすでに取り上げられていた。『意志』において、リクールはカントの「尊敬」が「法則」のみに向けられていることに対し、異議申し立てを行う。リクールによれば、「法則」のみが「尊敬」の対象となる場合、「呼びかけ」ではなく「自律」しか存在しないことが問題となる。「カントはわれわれのさまざまな格率の普遍化の、まったく「形式的な」価値を不当にも過大評価していなかっただろうか。とりわけ、普遍化のあの有名な「形式的」規則の威光は、他者（l'autre）の「実質的」価値から借りてこられ、掠め取られていたのではないのか」（PV 126）。リクールはカントの「尊敬」の対象が「他者」でないことに不満を持つ。言い換えれば、この時点でのリクールは、「尊敬」が関わる「法則」の「形式性」に対して疑義を呈し、「他者」の「実質的」価値を優位とみていたことになる。

このような思考がカント解釈としては問題を抱えてしまうことをリクールは気づいている。「尊敬についてのカントの分析の重要な点を、ここで別の所へ移していることは、私自身はっきり意識している」（HF 90）。だが「他者」と「尊敬」を関連させることこそ、カント的思考にとって必要なのだと考える「カントにとっては、尊敬は法則に対する尊敬であって、人格はその実例にすぎない。それゆえ私はカント哲学を、尊敬と人格を志向性の関係に直接おくことによって、自由に用いている。しかしカント的正統を裏切ることによって……『実践理性批判』においては窒息している人格を、カント哲学から解放するものと信じている」（HF90）。リクールは「カントとフッサール」論文において、カント哲学の「導き」となるのがフッサール現象学であると考えるようになるが、カント哲学に対する批判的観点はそれ以前

の著作（『意志』）において既に成立していたと考えられる。

リクールは少なくとも『意志』以降「尊敬」概念をより深化させてゆくことになるが、デリダの方はどうなるのだろうか。リクールとデリダの相違点が目立つのは、「暴力と形而上学」においてである。ではどの点が問題になるのかを確認してみよう。

3　デリダにおける「尊重（respect）」概念の位置づけ

『幾何学』において、デリダは「カントとフッサール」論文でのリクールの議論を紹介し、高い評価を与えていた。「このきわめて密度の濃い論文のなかで、P・リクールはフッサール主義を、潜在的な現象学の完成と、存在論的不安の還元として定義し、それら二つはどちらもカント主義に生命を与えるものである。カント主義については、フッサールが「現象学を作る」のに対し、カント主義は現象学を限界づけ、そして基礎付けると言われている。『デカルト的省察』第五省察の手ごわくもまた決定的な諸問題が、まさにこのようにしてカント的に読み直される。たとえば、尊敬によって人格を実践的に規定することが、それだけでは他我そのものに接近することのできない理論的構成に先行し、これを条件づけるのでなければならない」（OG 153）。

デリダの「尊重」概念は、レヴィナスによるフッサール批判に対して反論する文脈で提出される。レヴィナスによれば、フッサールの『デカルト的省察』の記述は「他人」の関係を記述すると称しつつも、「他人」を「自我」の変容として捉える点において不十分であると考える。「〔『デカルト的省察』における〕他我（alter ego）とみなされた他人の身体の了解、構成の記述とみなされたこれらの段階の一つ一つが、対象の構成から〈他人〉との関係への変容を覆い隠しているのだ」（TI 63）。デリダはレヴィナスの批判を次のようにまとめている。「他者をその存在と意味において尊重〔尊敬〕しえないがゆえに、現象学と存在論は暴力の哲学となろう」（ED 136）。

このようなレヴィナス批判に対してデリダは現象学を擁護する側に立つ。その文脈においてデリダ的「尊重」概念が登場する。「志向性は尊重（respect）そのものではないだろうか。他者（l'autre）の同への永遠の還元不能性ではないだろうか。それでもやはり、この他者は同に対して他者として現れるのだ。なぜなら、他者としての他者のこの現象なしでは、可能的な尊敬（respect）はないだろうからだ。尊敬という現象（phénomène du respect）は現象性の尊重（respect de la phénoménalité）を前提している。そして倫理は現象学を〔前提している〕」（ED 178）。

ここで区別されているのは、「尊敬という現象」と「現象性の尊重」である。ここで着目したいのは、デリダが「志向性」を「尊重」と重ねており（これはリクールのカント解釈では扱われなかった論点である）、「志向性」は必ずしも「人格」に向かうものではないという点である。つまりデリダ的「尊重」はリクールとは異なり、「志向性」そのものである以上、「人格」や「法則」を扱う前提であって、その対象が何であるかを問題にはしていない。デリダは「可能的尊敬」の内実よりも、「可能性尊敬」の前提となるような「尊重」の次元に注意を向けているのである。

上記の引用において、「可能的尊敬」は「倫理」として理解されている。「現象学」すなわち「志向性」は「倫理」の「前提」となる、という理解がデリダの解釈である。この場合の「前提」の意味について、デリダは説明を加えている。「倫理としての尊敬が現象学から派

生したものであるとか、尊敬はその前提（prémisse）として、先行的あるいは優先的価値として現象学を前提している（supposer）というようなことを意味していはいない。現象学の想定（présupposition）は独特の秩序に属している」（ED 178）。デリダの言う「前提」の内実は、「先行的あるいは優先的価値」ではない。すなわち「前提」は「先行」や「優先」のような単純な意味を持つのではない。ここでの「独特の秩序」という語でデリダが語ろうとする内実はどのようなものであろうか。「現象学の想定は、命令というものが持つ内世界的（現実的、政治的等々）意味においては、何も「命令」しない。それはこの型の命令の中立化そのものである。けれども、かかる想定はこの型の命令を中立化して別の型の命令に変えようとするのではない。それは一切の位階と根本的に無縁である。ということはつまり、倫理は単に現象学のなかに解消されることも、それに従属することもないだけでなく、倫理が現象学のうちにそれ固有の意味、その自由、その根底性を見出すのである」（ED 178）。

デリダが「独特の秩序」と呼ぶのは、「一切の位階と根本的に無縁」とされるような、「倫理」と「現象学」の関係である。なぜ「独特」かと言えば、「現象学」は「倫理」の「前提」でありながらも、「現象学」が「倫理」よりも「優先的価値」を持つわけではないとデリダが考えているからである。この論点を読み解く手がかりは、デリダが「志向性」を「尊重」そのものとみなすデリダの現象学解釈である。「志向性」無しにはいかなる対象も認識されないであろうから、対象の認識は「志向性」を「前提」とすると言ってよいだろう。「前提」という論点を考慮する限りにおいては、デリダは「現象学」が「倫理」の条件であると見なしており、デリダは「現象学」を擁護する立場にあるように見える。カント的「尊敬」概念の意義に着目していたリクールとの対比においても、フッサール現象学批判としてカントを引き合いに出すリクールとは違い、デリダは「現象学」擁護の側に立っているように見えるのである。

ただしデリダが同じ論点において「現象学」批判を展開していたことにも注意せねばならない。デリダは「現象性の尊重」と「現象学」が倫理の「前提」となると述べた後で、次のような文言を書き加えていた(4)。「非‐現前にまつわる諸主題（時間化と他性）が、現象学を現前のひとつの形而上学たらしめているものと矛盾をきたし、現象学に不断に作用している」（ED 178）。この箇所においてデリダは、「現象学」が「現前」を扱う限りでの「形而上学」である限りにおいて「矛盾」に陥ることを指摘している。「時間化と他性」ような主題が「非‐現前」であるとしても、これまで扱ってきた「尊重」概念はいかなる意味において「非‐現前」なのだろうか。

この論点を考える手がかりは先ほどデリダが語っていた「命令」である。デリダはこの特異な「命令」を「内世界的」なものではないと考えている。デリダが「独特の秩序」と呼ぶ「現象性の尊重」の次元は、「内世界的意味においては何も命令しない」。この文言を言い換えれば、「現象性の尊重」は「内世界的」ではない意味において「命令」であるということになる。先ほどデリダが「尊重」は「他者の同への永遠の還元不能性」であると述べていたことを考慮するなら、この「還元不能性」が「非‐現前」にかかわっていることが推測される。デリダはこの「還元不能性」が保持されるにもかかわらず、「他者は同に対して」「現象」すると論じられていた。デリダは「他者」が何らかの仕方で「現象」する場合にも、「還元不能性」がその「現象」

を可能にしていると考えている。デリダの言う「尊重」としての「志向性」は、「現象」と「還元不能性」を同時に保持するものとして捉えられていることになり、「他者の同への永遠の還元不能性」の保持において「尊重」は「非 - 現前」との関係なのである。

デリダは「現象学が倫理を前提する」という観点において、一見リクールと非常に似た立場でありながらも、「志向性」を「尊重」と重ねるという独自の思考を提示した。「志向性」は現象学で用いられる概念であるにもかかわらず、デリダは「志向性」を「非 - 現前」と関連させて論じることにより、現象学への批判を行っていた。その批判がここで仮に名づけたデリダの「反 - 現象学的立場」の内実に他ならない。

「暴力と形而上学」の一節の検討を通じて明らかになるのは、リクールが「カントとフッサール」において示したような、比較的単純な「前提」関係にデリダは多くを学びながらも「前提」の意味を問いただし、独自の批判へと転化させたことである。リクールの「カントとフッサール」論文はデリダの「反 - 現象学的立場」の形成における重要な参照項を成しており、その読解を通じて、デリダ思想の生成と発展の一端を明らかにすることができた。

終わりに

本稿はリクール論文を手がかりとしつつ、デリダの「反 - 現象学的立場」の内実を検討する作業を試みた。リクール論文は、デリダが論じる「現象学」と「倫理学」の関係、さらにデリダ的「尊重」概念を考える際に欠かすことができない。リクールは「カント主義」が「現象学」を基礎付けるという図式を提示していたのだが、デリダはこのような発想を通じて、「現象学」と「倫理」にかんする自身の思想を形成するに至った。だがデリダは単にリクールに批判を向けたというわけではなく、リクールがフッサール批判として提示した「尊敬」から多くを学んだと思われるのである。デリダの「反 - 現象学的立場」、すなわち現象学を批判する文脈としては、他にもカヴァイエスやチャン・デュク・タオ、メルロー＝ポンティらとの関係を取り上げる必要があるだろうが、本稿はそうした作業のうちの一部に参与したと言えるだろう。

参考文献

Badleh, Jalal : *De Derrida à Lévinas, la dette et l'envoi - Le temps de l'autre : la déconstruction et l'invention du futur*, L'Harmattan, 2015.

Derrida, Jacques (ED) : *L'écriture et la différence* [1967], Seuil, 1996.

———— (OG) : *Introduction à l'origine de la géométrie de Edmund Husserl*, PUF, 1962.

———— (PG) : *Le probleme de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF,1990.

———— (VM 1964b) : « Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas (deuxième partie) », *Revue de métaphysique et de morale*, 1964, 4 (Oct-Dec) .

Lévinas, Emmanuel (TI) : *Totalité et infini*, Livre de Poche, 1992.

Lawlor, Leonard : *Derrida and Husserl, The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University press, 2002

Kant, Immanuel (KrV) : *Kritik der reinen Vernunft.*

Pirovolakis, Eftichis : *Reading Derrida and Ricœur - Improbable Encounters between Deconstruction and Hermeneutics*, SUNY, 2010.
Ricœur, Paul : *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, 2004.
――――――（KH）: « Kant et Husserl », *Kant-Studien* 46, pp. 44-67, 1955.
――――――（HF）: *Finitude et culpabilité. T. 1. L'homme faillible*, Aubier, 1960.
――――――（PV）: *Philosophie de la volonté, Tome I, Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, [1950]1980.
関根小織：『レヴィナスと現れないものの現象学』、晃洋書房、二〇〇七年。
長坂真澄：「リクールとフッサール」、『リクール読本』、法政大学出版局、二〇一六年。
山蔦真之：「カント実践哲学における尊敬の感情――もしくは執行の原理？」、『哲学』第61号、日本哲学会、二〇一〇年。
吉永和加：『〈他者〉の逆説：レヴィナスとデリダの狭き道』、ナカニシヤ出版、二〇一六年。

注

(1)「他我構成」の問題を扱った著作としては、デリダを主題としたもの（Lawlor 162f）と、レヴィナスを主題とするもの（関根122f）と、両者を主題とするもの（吉永 124f）が存在している。デリダ的「尊重」概念に言及している論者も存在するが（Badleh 114f）、問題の背景については論じられていない。最近の新たな動向として、現象学とリクール思想の関係に着目する論者（長坂およびPirovolakis）が増えている点は注目に値する。ただしデリダとリクールの関係を主題化したPirovolakisの著作においても、本稿が扱うカントの「尊敬」概念は取り上げられていない。

(2) カントの「尊敬」概念については山蔦論文参照。

(3)「カントとフッサール」は後に*A l'école de la phénoménologie*に再録されている。

(4) 以下の引用は単行本として出版される際に挿入されたものであり、初出の雑誌版には存在していない（VM 1964b 437）。

（鈴木康則・すずき　やすのり・共愛学園前橋国際大学）

ハイデッガーの人種論
――総長期の思索を中心に――

田鍋良臣

はじめに

二〇一四年春にハイデッガーの遺稿「黒ノート」が刊行されると、そこに記されていた「ユダヤ」に関する文言が「反ユダヤ主義」にあたるとされ、物議を醸すことになった。そのなかで、従来問題視されてきたハイデッガーとナチズムとの関係が改めて問われるとともに、それらのいわばサブテーマとしてにわかに注目されているのが、「人種」に関するハイデッガーの議論である。「黒ノート」が刊行される以前のテキストには、こうした人種論はあまり見られず、ハイデッガーがナチスに参画した総長期、およびその周辺の資料に確認できる程度であった。だが「黒ノート」の、とりわけ総長期以降の記録には、人種に関する記述が頻出するだけでなく、ユダヤと結びつけられる箇所も見受けられる。ゆえに論者たちは、いわゆるハイデッガー・ナチズム問題を問い直すとともに、新たに「発見」された「反ユダヤ主義」の解明を意図して、ハイデッガーの人種論に目をつけるのである。

しかしながら、人種の問題をめぐる現在の研究状況は、少なからず混乱していると言わざるをえない。この問題の基本事項とも言える、ナチズムの人種主義に対するハイデッガーの立場すら、意見の一致は見られていない。たとえばハインツは、「ハイデッガーは生物学的に根拠づけられた人種主義を拒否せず、補完し、高める」と主張し、レットウも、ハイデッガーの人種論が「ナチスの人種論議を安定させる」と見ている(1)。他方でディ・チェーザレは、ハイデッガーが「生物学的な人種主義を拒否する」点に注意を促す(2)。このような見解の相違は、トラヴニーが指摘するような、ハイデッガーにおける「『人種』の二つの概念」(3)、すなわち生物学的な概念と、それとは区別された実存論的な概念の関係が十分に整理されていないことに起因すると思われる。筆者もディ・チェーザレやトラヴニーと同じく、ハイデッガーは前者に対して批判的な立場にあったと考える。だが、彼らにしても、ハイデッガーは人種概念の「生物学的な意義を疑っていない」(4)とか、「本当は問題にしていない」(5)などと曖昧な解釈を示しており、必ずしも議論が整理できているわけではない。

そこで本稿ではひとまず、総長期の思索に依拠して、ハイデッガーの人種論を整理・分析することで、この問題をめぐる混乱の解消に尽力したいと思う。手続きとしては最初に、ハイデッガーがナチズムの

人種主義をどのように見ていたのかを確認し（一）、次にそれを批判する仕方で提起された実存論的な人種概念を検討する（二）。そして最後に、トラヴニーの見解に即して、人種論をめぐる混乱の原因を探るとともに、その背景に光をあてる。

一　人種主義批判

ハイデッガーが人種の問題に取り組むのは、ナチス政権下で大学総長となって以降である。その際まず目につくのは、ナチズムの犯罪的な人種政策の背景となった人種主義に対する批判である。ただしそれは、何か人道的な観点からなされたものではなく、あくまでナチズムの人種主義が生物学に依拠している点に向けられている。言うまでもなく、そうした人間理解は、ハイデッガーからすれば不適切であり、むしろ現存在分析は「生物学に先立つ」（GA2, 60）ものと考えられていた。総長期の「黒ノート」でも、ハイデッガーは、たとえば当時のジャーナリズムが『わが闘争』を用いて喧伝したような「通俗的ナチズム」のうちに「濁った生物学主義」を見ており、それを「精神的・歴史的世界（『文化』）が『民族』から植物のように生えてくるという狂気の思念」と形容する（GA94, 142f.）。ナチズムに対してこうした批判的な意見をもつことは、当時かなり危険なことだったと推察されるが、ハイデッガーは同様の見解を、総長として教壇に立った講義でもくり返し披露している。なかでも、コルベンハイヤーの講演に関する、一九三三／三四年冬学期講義での以下のコメントは、この問題に対するハイデッガーの立場を明確に示すものであろう。

コルベンハイヤーが見ず、また見ることができないのは、人間は民族として歴史的な本質であり、歴史的存在には特定の存在意欲と運命への決断が属していることだ――行為の出動、忍耐や貫徹の責任、勇気、確信、信念、犠牲の力。／歴史的人間のこれらすべての根本態度は、自由を根拠にしてのみ可能である。／だが、人間存在のこれらの現象を、ただ生物学的な機能の諸能力へ改悪するためだけに、場合によっては承認すること（まず否認されはしないだろう）は十分でない。それでもって人は、決断――出動――自由――犠牲の勇気を、外部から負荷をかけられている事象、唯一的に前提された尺度付与的で生物学的な現実性のうちに組み込まれる事象へ転倒する。その際見られず、また概念把握されないのは、尽力や貫徹、犠牲においては、たとえば胃液、生殖細胞、哺育の機能におけるものとは原則的に別のあり方が強力になっていることだ。（GA36/37, 210f.）

ハイデッガーは、人間の「決断」や「自由」をめぐる「行為の出動、忍耐や貫徹の責任」といったあり方を、「胃液、生殖細胞、哺育の機能」に還元して説明しようとする生物学主義について、「改悪」ないし「転倒」と断じる。人間に固有なこれらの「根本態度」は、決して臓器やその有機的メカニズム、たとえば脳細胞の機能などに回収されはしない。生物学的な機能と人間に固有なあり方とのこうした対置は、『存在と時間』でのカテゴリーと実存カテゴリーとの区別を彷彿とさせるだろう。実際この講義でも、「有機体、生殖、繁殖はカテゴリー的な諸規定である。／それに対して、伝承、決断、闘争、洞察は実存にかかわる諸規定、実存論的な諸概念である」（ibid., 219）と言われ、この区別が踏襲されている。そしてハイデッガーは、「生物学主義の盲目さ」（ibid., 211）には捉えられない後者の「原則的に別のあり方」のうちに、以下のような「身体性」の問題を指摘する。

この存在〔原則的に別のあり方〕が、とりわけ身体的な有機体で「もまた」働いているのではなく、まさしく身体的出動と闘争が本来的に歴史的に責任を負った存在によって支配され、包括されているのだ（貴族！）。プロイセンの貴族はたんに、木になるりんごのように生育したのか。あるいは、フリードリヒ大王の治世の精神的・政治的な現実性における歴史的な経験から生育したのか。（Ibid.）

生物学的機能とは「原則的に別のあり方」は、ここで「本来的に歴史的に責任を負った存在」と言われているが、これは要するに、現存在の歴史性のことである。このことは先ほどの引用のなかでも、「民族」や「運命」という「歴史的な本質」にかかわる語とともに示唆されていた。注目すべきは、そうした人間の歴史的なあり方が、身体の生物学的な機能に由来するのではなく、逆に「身体的出動と闘争」の根本態度を支配すると言われている点である。ハイデッガーはここに、人間の歴史的なあり方と身体的な行為との結びつきを見ており、その代表的な事例として、フリードリヒ大王が養成した「プロイセンの貴族」を挙げている。「本来的に歴史的に責任を負った」貴族の行動は決して植物のように生育するのではなく、「歴史的な経験」、つまりは現存在の歴史性に基づいたものだ、と言いたいのだろう。これらの文言からうかがえるのは、生物学的な人種主義に対する批判を通じて、ハイデッガーが、現存在の歴史性の観点から、貴族のあり方をモデルとしたいわば実存論的身体論とでも言うべき立場を打ち出そうとしている、ということである。

二　人種の実存論的身体論

（1）実存カテゴリーとしての人種

ところで身体の問題は、『存在と時間』では、空間性の議論のなかで「固有の問題系」（GA2, 145）をもつと指摘されるも、十分に展開されなかったものの一つである。それに対し、総長期のハイデッガーは、この問題を現存在の実存と歴史性にかかわる実存論的なテーマと見ている。この点に関して、同じく一九三三／三四年冬学期講義での以下の発言は注目に値する。

人間のあり方における根本活動とは、人間が先行的に諸物の存在や本質を理解すること、つまり真理の根本生起である。人間がこの生起のうちに立てられていないなら、人間は実存することも、人間として存在することもできない。／われわれはここから、数世紀にわたる古い誤りを悟らなければならない。それは、人間とは理性がつけ加わった動物である、とわれわれが言うことである。われわれはむしろ上から規定しなければならず、その場合に生物としての性格は確定されうる。理性が人間の身体の上に築かれてはならず、身体性が人間の実存のうちに移し置かれなければならない。／ゆえに乳飲み子もおよそ動物ではなく、直ちに人間である。若者の発言はすべて、決して動物の生物学の方から捉えられてはならない。人種や種族もここまで理解されるべきであり、古びたリベラリズムの生物学によって描出されてはならない。（GA36/37, 178）

ハイデッガーは冒頭で、いわゆる存在理解を人間の「根本活動」とみなし、さらに「真理の根本生起」とも言い換えている。生起は本質的に歴史を意味するから（vgl. ibid., 176）、この見解は、人間の存在

理解が歴史的であることを含意する。ハイデッガーによれば、こうした根本生起としての存在理解のうちに立っていないなら人間は実存できない。ここに「理性的動物」という伝統的な人間観から脱却する契機も見出される。人間の身体は動物的であるが、それに理性が「つけ加わる」ことで他の動物とは異なる人間の卓抜さが成立する、と伝統的には考えられてきた。これに対してハイデッガーは、「身体性が人間の実存のうちに移し置かれなければならない」と主張する。すると、人間の実存が真理の根本生起としての歴史に属するなら、実存のうちに移し置かれた身体性もまた歴史的なあり方をもつことになる。要するに、ここでも身体は現存在の歴史性の問題として、実存論的に捉えられているのである。そしてこの同じ視点から、「人種」についても、「古びたリベラリズムの生物学」、つまりはナチズムの依拠した「ダーウィニズムの生物論」（ibid., 210）からではなく、人間の歴史性にかかわる、実存論的な問題として捉え返すべきだ、と主張される。

以上をまとめると、①ハイデッガーはナチズムの生物学的な人種主義の背景に理性的動物という伝統的な人間観を見ており、②人種主義批判を通じた身体性の実存論的な取り返しは伝統的な人間観からの解放を担う、と言える。だとすれば、人種の概念を生物学的なカテゴリーではなく、実存論的な概念、すなわち実存カテゴリーとして把握しようとする実存論的身体論の試みは、伝統的存在論の「解体」の一環とみなすこともできるだろう。

（2）人種と被投性

いずれにせよ、実存論的な概念として捉えられた人種はもはや、生物学上の類 - 種階梯を人間に適用した「定義」ではありえず、したがって皮膚の色や頭蓋骨の大きさなどの身体的特徴に即して人間を分類したり、いわんやそこに差別の科学的根拠を求めるようなものでもない（vgl. GA38, 44, 54）。「人種」という語自体がセンシティブなものであるだけに、この点はくり返し強調しておく必要がある。では実存カテゴリーとしての人種とは、いかなる内実をもつのか。一九三四年の「黒ノート」（『考察Ⅲ』）には、こう記されている。

> 人種――歴史的な現存在の一つの必要な、間接的に自身を言い表す条件であるもの（被投性）。それは唯一的で十分な条件に偽造されているだけでなく――同時にそれについて論じられているものとなる。（GA94, 189）

ハイデッガーはここでも人種を歴史的なものと見ており、さらには現存在にとって「必要な条件」とみなしている。そのことはまた、人種を「唯一的で十分な条件」、すなわち端的に「無条件なもの」（ibid）とみなす風潮に対する批判でもある。とはいえ、人種が必要条件であるとは一体どういうことか。ここで注目すべきは、人種について括弧内に「被投性」と記されている点である。このことからハイデッガーが、人種（および身体）を被投性の問題として捉えていることがわかる。ところで、『存在と時間』では現存在の被投性は第一義的には気分を通じて規定されていた。では被投性をめぐって、人種と気分はいかなる関係にあるか。一九三四年夏学期講義での以下の発言は、それを探る手がかりとなる。

> われわれが身体として確認しているものは、即自的に眼前するものではなく、現存在の根源的なものでもない。それは諸々の気分の力のなかで、いわばぶら下がっている。〔……〕／気分を通じて身体が担われているという主張において、身体は空想的に精神

化されているわけではない。まさしく気分のうちに織り込まれることによって、身体性は、われわれにとって、圧迫するものや緩和するもの、混乱させ、あるいは保護するものを有するのだ。(GA38, 153)

身体が「眼前するもの」、つまり生物学の対象ではなく、実存論的な問題であることはすでに確認した。だがここではさらに、身体について「根源的なものではない」と指摘されている。ハイデッガーの主張は、身体が気分のなかで「ぶら下がっているaufgehängt」というものであり、要するに、身体性よりも気分の方が根源的な実存様態だと言うのである。一見すると奇妙なこの見解には、気分を身体の生理学的な反応と見ることへの批判が含まれている。ハイデッガーはここで、「気分が胃痛を引き起こしうる」ことを例に挙げ、「病気」を「生物学的な経過の障害」ではなく、気分に基づく「人間の歴史的な生起」とみなす(ibid.)。その上で、気分が身体を担うというこの視点を、まさに人種の問題に適用する。

それゆえ血や血筋も人間を本質的に規定できるのは、それらが、決してそれらのみによってではなく、諸々の気分によって規定されている場合だけである。血の声は人間の根本気分に由来する。(Ibid.)

身体と同じく「血や血筋」も気分を通じて規定されていると言われる。ここで触れられている「血の声」は、「血と土」というナチズムの人種主義的なスローガンを連想させるが、この直前には「土」に関しても、「諸々の気分によって、土、大地、要するに自然は初めてわれわれを担い、守り、また脅かす」(ibid., 152)と同様の指摘が見られる。要するにハイデッガーは、「血と土」が象徴する人種についても、身体同様、現存在にとっては根源的なものではなく、気分を通じてあらかじめ規定されていると主張するのである。気分についてのこうした見解は実存論的なものであるから、ここで「血」に関して言われている事柄もまた、生物学的な人種主義に属するのでも、ましてやその擁護でもなく、むしろそうした人種理解の批判を意図した、実存論的身体論の問題として受けとめるべきであろう。

(3) 人種と企投

これまでの考察を通じて、ハイデッガーが、人種の実存論的身体論を、第一義的には被投性や気分の問題として捉えていることが明らかになった。とはいえ人種に関して、①歴史的であること、②必要条件であること、の二点は依然として不明瞭なままである。ここで今一度、身体の歴史的なあり方が、行為と存在理解に関係づけられていたことを想起してみたい。身体的出動は現存在の歴史性に基づき、また実存のうちに移し置かれた身体性は存在理解としての根本生起(歴史)に属するのであった。では歴史性をめぐって、行為と存在理解はどのような関係にあるのか。またそこに人種の問題はどうかかわるか。これらを考えるうえで、総長期の「黒ノート」(「考察Ⅲ」)の以下の記述は示唆的である。

時間としての存在の企投は、従来のものすべてを存在と思索のなかで超克する。理念ではなく、任務。分離ではなく、拘束。/企投は純粋精神に解消されず、行為の準備や活動能力、仕事能力に向けて、初めて血と土を開き、結合する。(GA94, 127)

興味深いことに、「企投」という被投性と対をなす『存在と時間』の核心的な術語が、ここでも「血と土」という人種の問題に接続されて

いる。ただしこの文言も、身体的出動と重なる「行為の準備」や、存在理解の本質をなす「時間としての存在の企投」の語を考慮すれば、生物学的なものではなく、身体の歴史的なあり方に関する実存論的な見解とみなすことができる。だとすれば、「存在の企投が行為の準備に向けて人種を開く」と約言できるここで語られた事態も、何かしら歴史的なものと言えるだろう。一九三三／三四年冬学期講義での以下の発言は、この問題に直結する。

> 血と土はたしかに強力で必要であるが、民族の現存在にとって十分な条件ではない。／別の条件は知と精神である。〔血と土と〕並立した補足としてではなく、知が初めて血の流れを一つの方向に、一つの軌道にもたらし、初めて土を、それが担うことができるものの妊娠のうちにもたらす。(GA36/37, 263)

ここでも「血と土」、つまり人種が現存在にとって必要条件であるが、十分条件ではないと言われている。だがこの箇所では、それとは「別の条件」として「知と精神」が指摘され、とりわけ知の役割が、「血の流れ」を方向づけ、土を「妊娠」させることに見出されている。こうした言い回しを通じてハイデッガーは、上で触れられていた「血筋」について語ろうとしているものと推察される。ただし血筋といっても、生物学的なもの、たとえば遺伝子決定論の類いではなく、必要条件としての人種にかかわる以上、やはり実存論的な人種論の観点から理解しなければならない。だとすれば、ここで語られている血筋の問題に、人種の歴史的なあり方を求めることは、決して付会な解釈ではないだろう。そして、この場面での知が遺伝子工学などではなく、存在の企投にあたるなら、行為の準備に向けて血と土を開くと言われた事態は、今や、存在理解が人種の歴史的なあり方としての血筋を、行為の一定の実存可能性へ向けて規定している、と言い換えることができる。このことは、「本来的に歴史的に責任を負った」貴族を例に挙げるなら、一族の行動様式や規範、立ち居振る舞いが、脈々と受け継がれていくことの実存論的な解釈と言える。あるいはそこに、『存在と時間』で示された「遺産の伝承」の一形態を見ることもできるかもしれない。

こうして人種は、被投的な気分だけでなく、企投としての存在理解によっても規定されていることが明らかになった。このことは、人種が現存在にとって根源的なものではないということが、被投性のみならず、企投の側からも裏づけられたことを意味する。現存在の被投的企投というあり方が人種や身体性を規定するのであって、逆ではない。ひとまずここに、人種が現存在の必要条件の一つにすぎず、決して端的な十分条件ではない、と言われたことの真意を求めることができるだろう。この時期のハイデッガーにとって本来的な現存在は、いかなる意味でも人種ではなく、自己であることを決意した民族であり、その運命を引き受ける国民であった(vgl. GA36/37, 3; GA38, 97)。一九三三／三四冬学期演習では、「武装した民族」が「部族共同体や人種よりもさらに強く結びついた何か」として、「国民、つまり共同の運命のもとで生育し、一つの国家の内部で刻印づけられたあり方」と呼ばれている[6]。血の繋がりといえども国民となった民族の結束には及ばない。この点を見極めたことは、ナチス政権下で敢行された、実存論的な思索のささやかな成果の一つと言えるかもしれない。

むすびにかえて――混乱の解消

本稿では人種をめぐる総長期のハイデッガーの考察を見てきた。ハイデッガーはナチズムの生物学的な人種主義を批判するだけでなく、人種の概念を実存論的な身体論に依拠して捉え返そうとしていた。「人種」という語は、原則的に区別すべき二つの観点から見られていたのである。それゆえ、ハイデッガーがナチズムの人種主義を「拒否しない」とか「導入した」といった主張は、この区別を見落とし、混同していると言わざるをえない。こうした人種概念の区別については、冒頭で触れたように、「黒ノート」の編者であるトラヴニーが指摘するところでもある。ところが、そのトラヴニーもまた、奇妙なことに、ハイデッガーが人種概念の「生物学的な意義を疑っていない」と述べている。それはなぜか。最後にこの点を検証することで、人種概念をめぐる現在の混乱した状況の解消に努めたい。そのためにはまず、トラヴニーの主張を確認しておく必要がある。

一九三四年夏学期講義「言葉の本質への問いとしての論理学」のなかで、彼は「人種」を話題にしている。概念は「遺伝、遺伝的血縁関係、生命衝動の意味での血に関するものとしての人種的なものだけではなく」「同時にまたしばしば洒落たものdas Rassige」を意味する。〔……〕／ハイデッガーは概念の生物学的な意義を疑っていない。「人種」は「血に関するものとしての人種的なものだけではない」。この「血に関するもの」が存在するということは、問いに立てられていない。むしろ哲学者は同じ講義のなかで「血の声」について「人間の根本気分」と関係づけて話している。(7)

トラヴニーは、「人種的なものだけではなく」という文言の「だけではない」という語をことさら強調することで、ハイデッガーが人種の生物学的な意義を「疑っていない」と結論づける。この観点から見れば、さきほど確認した「血の声」に関する議論は、ハイデッガーがナチズムの人種概念を承認した証拠となる。そう主張するトラヴニーは、本稿で見てきた人種をめぐる身体や被投性、企投の議論を、「民族の肉体」という人種主義的な概念と絡めて考察している。このような見解は、ハイデッガーの人種論を、まさしく人種主義批判の試みとして読み解いてきた本稿の立場とは相容れない。はたして真相はどうか。

最初に確認しておくべきは、トラヴニーの依拠する一九三四年夏学期講義での発言が、どのような文脈でなされたのかである。トラヴニーは触れていないが、この箇所でハイデッガーは、「民族とは何か」という問題に取り組んでいる。その際、まず「民族」という語の通常の使用例を列挙した上で、これらを統一的に捉える視点を確保するため、「肉体」（「身体」）「魂」「精神」という三つの観点で民族の語義を整理している（vgl. GA38, 64）。人種について言及されるのは、「肉体としての民族」においてである。ハイデッガーはそこで、「人口調査Volkszählung」や「人口政策Bevölkerungspolitik」という語における民族の意味に触れた後、「しばしばわれわれは『民族』の語を『人種』の意味でも（たとえば『民族主義的な運動völkische Bewegung』という言い回しでも）使用する。われわれが『人種』と呼ぶものは、民族の構成員やそれらの種族の身体的な血に関する連関とかかわっている」（ibid., 65）と述べ、トラヴニーの引用した文言が続く。

このときハイデッガーの念頭にあるのは、括弧内の補足からも明らかなように、「民族主義的な運動」と結びついた人種概念、つまりは

ナチズムの人種主義的なイデオロギーであり、まさしくトラヴニーが「民族の肉体」という語で見ているものに他ならない。ただしそれは、本稿で見てきたように、ハイデッガーにとってあくまで生物学的な概念であり、実存カテゴリーと混同してはならない。この区別の背景には、理性的動物という伝統的な人間観に対する批判が存していた。ここでもハイデッガーは民族の語義を整理した後、人間を理性的動物として「身体、魂、精神の組み合わせ」とみなす見方、およびそれに依拠した民族の本質規定を「最高度に疑わしい」と述べる（ibid., 68, vgl. auch 109）。したがって、少なくともこの箇所を論拠に、ハイデッガーが生物学的な人種概念の意義を疑っていないとか、ましてやナチズムの人種主義を受け入れたなどと主張することは、何ら説得力がない。

以上の検証を通じて、ハイデッガーの人種論をめぐる混乱状況は、多少なりと解消されたように思われる。トラヴニーが依拠する箇所でも、ハイデッガーは生物学的な人種概念の意義を「最高度に」疑っている。そのことは前後の文脈を無視しないかぎり、明らかである。にも拘らず、なぜトラヴニーほどの研究者が、このような誤解をしてしまったのか。さらに言えば、なぜそのことを誰も指摘しないのか。おそらくその理由は、トラヴニーが最初に「存在史的反ユダヤ主義」を、「『人種』の存在史的な概念を含んだ」ものとして特徴づけたことにかかわっている(8)。ヨーロッパ（とりわけドイツ）において、反ユダヤ主義の烙印を押された思想は「取るに足らないもの」とみなされ、積極的に研究する価値を失うとされる(9)。当該箇所が丁寧に読まれないのはそのためだろう。トラヴニーやその追随者たちが、たとえばコルベンハイヤーに対するハイデッガーの見解に触れないのも、そのことと関係しているように思われる。とはいえ、彼らがハイデッガーの人種論を誤解し、この誤解を一つの論拠にして「存在史的反ユダヤ主義」なるものを語るなら、その妥当性についても相応の検証が必要になってくる。本稿がその一助となれば幸いである。

凡例　ハイデッガー全集（Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975ff.）からの引用は、GAの後に巻数、頁数を示す。引用文中の強調と（　）内はハイデッガー、傍線と改行を示す／および〔　〕内の補足は筆者による。

注

(1) Marion Heinz, „Seinsgeschichte und Metapolitik", in: Marion Heinz u. Sidonie Kellerer (Hgg.), *Martin Heideggers »Schwarze Hefte«. Eine philosophisch-politische Debatte*, Berlin: Suhrkamp, S. 136 Anm. 65; Susanne Lettow, „Heideggers Politik des Rassenbegriffs. Die *Schwarzen Hefte* im Kontext", in: Marion Heinz u. Sidonie Kellerer (Hgg.), ibid., S. 234.

(2) Vgl. Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Schoah*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016, S. 171.

(3) Vgl. Peter Trawny, *Martin Heidegger. Eine kritische Einführung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2016, S. 97.

(4) Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, S. 59.

(5) Di Cesare, op. cit., S. 172.

(6) Martin Heidegger, „Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat". Übung aus dem Wintersemester 1933/34, in: Alfred Denker u. Holger Zaborowski (Hgg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus, Heidegger-Jahrbuch 4*, Freiburg/München: Karl Alber, 2009, S. 73.

(7) Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, op. cit., S. 58f.

(8) Vgl. Trawny, ibid., S. 62.

(9) マルクス・ヴィルツ、田鍋良臣訳「ハイデッガー「黒ノート」の位置価」『文明と哲学』第七号、日独文化研究所編、二〇一五年、二〇八頁参照。

謝辞　本研究は科研費の「若手研究（B）」（17K13324）の助成を受けたものである。

（田鍋良臣・たなべ　よしおみ・大谷大学）

一九〇五年の時間論はどのような意味で現象学的還元を先取りしているのか

村田憲郎

はじめに

フッサールは現象学的還元の着想を一九〇五年には得ていたとよく言われるが、これは一九〇五年の夏休暇にゼーフェルトで時間意識の問題に取り組んだ研究草稿（『ゼーフェルト草稿』）について、フッサール自身が後から、そこに「「現象学的還元」の概念と正しい使用を私は見出す」（Hua. X. 237）、と書きつけたことにもとづく。本論ではこの草稿がどのような意味で現象学的還元を先取りしているのかについて、一つの解釈を与える。

従来、この還元はいわゆる実的内在への還帰だと捉えられ、志向的内在はまだ見出されていないとされてきた[1]。例えばXXIV巻の編者メレは、そこでは「超越的対象を志向的な内在的所与性として現象学的探求に引きつけるという意味での現象学的還元は、まだ遂行されてはいない。フッサールは〈…〉むしろ実的-内在的な絶対的自体所与性の領域への還元に関わっている〈…〉」（Hua. XXIV. XXI）としている。しかしそうすると、一九〇七年の『現象学の理念』における、還元がおよぶ領域を志向的なものにまで拡張する議論は、一九〇五年の議論にはまだ見られないことになり、さらに説明を要することになる。

これに対して本論が示したいのは、一九〇五年においてすでに、現象の対象的側面、正確には現れるものと現れとの二重性が、志向的なものに即して見出されている点に、還元の先取りが見られる、とする解釈である。そしてそれが時間的に継起する対象を範例とした時間意識の分析において起こっていることから、本論では時間意識の現象学が（それのみではないにせよ）独特の仕方で還元の着想に寄与したと考える。

以下ではこのことを説得的に示すために、まずはブレンターノの時間論を内容説として紹介し、その変様の概念に焦点をあて、これとの関連で彼の連続体の議論を紹介し、その問題点を指摘する。次にブレンターノに対する『時間講義』におけるフッサールの批判に向かい、彼が内容説に代えて統握説を唱えたことを示す。最後に『ゼーフェルト草稿』の叙述を取り上げ、それが実質的には『現象学の理念』で言われている志向的内在の議論を先取りしていることを確認する。

一　ブレンターノの根源的連合説

一・一　内容説としての根源的連合説

ところでフッサールが言及しているブレンターノの議論は、現在のところリソースの確定が難しく、また彼の時間論は時期によって多様な展開を見せており、その時期区分は論者によって様々である[2]という問題がある。しかしフッサールが念頭に置いている時期と、一八八七–九一年の講義ノート『記述的心理学』[3]とが同時期に属することには異論の余地はなさそうなので、本論もこの前提に立って、『記述的心理学』（以下DP）からブレンターノの時間論を再構成しよう。この時期の特色は、表象の内容変化によって時間様態の変化を説明する点にある。たとえばある音が鳴る。ここで音は現在的であり、「音」は端的に存在する。音が過ぎ去っていくと、その音は「過ぎ去った音」という性格を受け、もとの「音」が「過ぎ去った」という変様を受ける。さらに過ぎ去っていけば、「さらに過ぎ去った音」という変様を受けるが、この変様を内容の変化と捉え、内容が絶えず変様を受けることで対象の時間的継起が説明されることになる。これがフッサールも紹介している「根源的連合」説である。

フッサールによれば、この説の採用によってブレンターノは、感覚の持続は持続の感覚を説明しないという論点[4]に答えている（Hua. X, 12）。感覚の持続、つまり何かが、例えば色が持続的に感覚されるだけでは、持続についての感覚は生じない。したがって時間が意識されるには色や音の感覚とは異なる説明が必要である。実際、変化しない対象をもちつづけたまま、時間の経過に気づかなかった、という経験は誰しもあるだろう。時間経過に気づくのは、過ぎ去ったものと現在のものとが取りまとめられ、前者から後者への変化が意識されるときであるように思われる。このように過去と現在とを取りまとめるのが根源的連合の機能であると言える。

しかしこの根源的連合の議論は、ブレンターノに固有の記述的心理学の枠内で行われている。そこでまずはその概要を紹介しよう。

一・二　記述的心理学。変様させる部分

記述的心理学の課題は、人間の心的生を部分へと分析し、その部分の種類を網羅的に枚挙し、またそうした部分どうしの依存関係を調べることであるとされる（DP, 1）。諸部分[5]はまず、もとの全体から切り離しても独立に成り立つ「現実に分離可能な部分」と、現実には分離できず、心的なものの機能や特徴として概念的に識別される「弁別的なdistinktionell部分」とに大きく分けられる。オペラ鑑賞において、舞台を見ることと歌を聞くこととは分離可能な部分の例だと言えるが、判断において、肯定性格や明証性などの特性は弁別的部分の例と言えよう。後者はさらに通常の弁別的部分と、「変様させる意味での弁別的部分」に分けられる。変様させる部分について言えば、例えば「見られた赤」「赤の表象」は「赤いリンゴ」と同じ意味で赤いわけではない。リンゴは有色だが、赤の表象は有色ではない。したがって「見られた赤」は本来の赤さを奪われ変様されている。この「見られた」のような部分が変様させる部分にあたる（DP, 25-27）。

根源的連合においてもとの「音」に付け加わる「過ぎ去った」「かつて存在した」という部分もこの、変様させる意味での弁別的部分になる。「かつて存在した音」「過ぎ去った音」はすでに過ぎ去り、いまではもはや存在していない。したがって「かつて存在した」はもとの「音」の存在を奪う部分である。このように他の部分と結合して

全体をなすときに、もとの部分に規定を付け加え豊かにするのではなく、実在性を変様させるような部分がある。一般にブレンターノ学派にとってこの「変様」はキーワードであり[6]、『時間講義』5節でフッサールが根源的連合説を解説して、時間規定は「規定を与えるdeterminierenのではなく変容させるalterieren」と述べるのもこのことである。さらにこうした内容は、感覚のように現実世界に由来するものではないので、これはファンタジーだとされている。見られるようにブレンターノにとってファンタジーは、広く非存在一般に関係する意識の様態であり、フッサールにおけるように想像意識だけをカバーするものではなかった。

このように変様もファンタジーも非存在に関わる。そこで浮かび上がってくるのが、連続性の問題である。

一・三　先行感覚と感覚、連続体と境界

記述的心理学のプログラムは、分析を限界までおしすすめて、それ以上分析できない要素にまで到達することを要求する。そうしてブレンターノは経験のもっとも基礎的な内容にまで到達するが、それが感覚Sensationと先行感覚Proterästhese, Proteroseである。感覚は瞬間的な現在に対応し、先行感覚は過去に対応する内容である。感覚が対象からの刺激によって、あるいは少なくとも対象からでなくとも神経繊維の途中に与えた刺激によって定義されるのに対し（DP, 85）、先行感覚はそうした刺激と無縁である。

興味深いことに、ブレンターノはここで感覚を、時間規定を免れたものと考えようとしているが、このことは感覚がそれ自体で実在に対応する積極的な内容であることによる。これに対して、先行感覚は変様させる内容として、実在に対応物をもたない。しかしまさしくここで、時間の連続性の問題が浮上してくる。過去が現在の点を境界として後方に広がっているように、先行感覚は「時間スペチエス」つまり時間規定に則って連続体をなし、これに対して瞬間的現在に対応する感覚は境界をなすことになる。そこで、この境界は連続体から独立しており、感覚はそれ自体時間性を持たないとするか、それともそれ自身連続体に属し、したがって感覚もまた（現在という）時間性を与えるのか、という問題が浮上してくる。

例えば彼は以下のように考えをすすめる（DP, 93f）。多角形Aと多角形Bとが各々の一辺において境界を接しているとする。その境界ではAの部分である辺とBの部分である辺とが重なっており、この意味では境界を走る直線は二本あると言える。時間においても同様のことが言え、過ぎ去っていく出来事Aと到来する出来事Bとが、現在の瞬間において時間的境界を接しているとすると、この境界はAの部分でもBの部分でもある。実際AからBへの変化はこの境界が現在となった瞬間において起こっており、変化があるところには時間があるのだから、この現在は時間的規定を持つと言える[7]。しかし他方では、例えば真上に投げられた物体が上昇から下降に転じるとき、数学的な虚構的ゼロ点として考えれば、そこに変化を見る必要はないという反論が考えられる（DP, 95f）。このような興味深い論拠と反対論拠がここで幾つか提示されるものの、ここではブレンターノは態度を決めかねているようである。

ここでの彼の問題は以下のようなものである。一方では、現在の瞬間を過去や未来から伸びてくる連続体の非独立的な契機としてそこに帰属させ、先行感覚と同様に感覚も（現在という）時間規定を与え

るものとして認めることで、時間の連続性を保持したい。しかし他方で「過ぎ去った」などの時間的様態は非存在の一種であり、存在者の倹約という観点からすれば消去されるべきである。つまり過去や未来に向けて広がる時間的連続体から、瞬間的現在に属する感覚を独立させ、前者は変様として消去し後者を経験の源泉として保持したい。彼はこのような板挟みのうちにあった。

しかしそもそも時間的連続体は内的経験と現実世界のどちらに存するのだろうか。世界の側だと考えようとすると、少なくとも部分的には非存在が世界の中にあることになり、せっかく非存在を世界に置き入れないように配慮された変様の概念を台無しにするように思われる。したがってブレンターノは連続体が心的内容として内的経験に存すると考えているはずである。ところが今度は、赤の感覚が赤でないのと同様、先行感覚もまた時間規定を与えるものではあるが、それ自体は無時間的ではないのか。それ自身は無時間的な内容から出発してどうして時間が説明できるのか、それはそもそも時間と言えるのか、という疑問が投げかけられることになる。

二　フッサールのブレンターノ批判

一九〇五年の『時間講義』冒頭のブレンターノ批判に移ろう。フッサールはそこで、

① 時間的に幅をもつ、継起や変化の知覚を不可能にしている（X, 13）。

② 経験的・心理学的な発生の問いを前提している（X, 15）。

③ 統握作用／内容／対象を区別していない（X, 17）。

と批判している。以下、順に見ていこう。

① フッサールの根本的な不満は、上述のようにブレンターノが感覚を現在の瞬間に制限し、他方でファンタジーの働きによって時間を説明したため、時間的な幅をもつ継起を「表象する」とは言えても、「知覚する」とは言えなくなっている、という点にある。「帰結としてブレンターノは、継起や変化についての知覚を拒絶するにいたった」（X, 13）。

② 2節において時間の根源についての問いと心理学的な起源の問いとの混同が戒められ、例えば時間空間表象の起源についての生得説と経験説との対立[8]も度外視された。ブレンターノはとりわけ感覚が物理的刺激の所産であると明確に規定しており、この規定も記述的規定を踏み越えて発生的心理学の領域に立ち入っているように思われる。

したがってこのような外的な刺激による感覚の規定を拒否することが、すでに還元を含意していると言える[9]。代わって現在の瞬間の意識は現象に内在的に規定される[10]。つまりその意識は「今ー統握」「今ー措定」「今としての把握」（X, 30）などとして、時間様態として特徴づけられるのである。「今としての把握」が絶えず働いており現在の瞬間の意識を自身の持続のうちに含むということは、具体的な知覚作用の重要な成立要件である。「彗星の尾の核」として、原印象は把持と絡み合って存在し、把持の連続体の非独立的な境界をなしている。実際数年後には、「今位相はもろもろの把持の連続体の境界としてしか考えられない」（X, 33, 313）と言われることになる。また原印象は記述的に接近できる範囲で、「源泉点」（X, 29）「自然発生的発生」（X, 100）などと言われるが、あくまでも把持の変様との対比において根源的であると規定されるのであり、発生心理学的起源に遡ってい

るわけではない。

③ ブレンターノは時間意識を、作用の様態の種別化を持たない表象という一つの類の枠内で考えたので、時間的変様は内容変化としてとらえるほかはなかった。彼の時間意識において、内容と対象と作用の区別がはっきりしないのはこのことによる。フッサールはこれに対して、時間的変様は内容変化ではなく、統握作用の性格の相違による、という統握説をとり、「今の音」から「たったいまの音」への変様は内容ではなく、「今」として、「たったいま」として統握（auffassen 把握）する働きの所産と解される[11]。ここで時間的存在者としての「今の音」「たったいまの音」とは、内容ではなく対象であり世界に属する。前節の最後でブレンターノの連続体はどこに存するのかという問いを立てたが、フッサールならばメロディーや事物の運動などは、統握作用によって対象化された時間的対象として、世界のうちにあると言うだろう。対象の過ぎ去った時間的部分は、今-措定に対応する今の点から把持的変様を受け、「過ぎ去った」という規定を受け取り、「さらに過ぎ去った」という規定を受け取り、そのようにして連続的に進行していき、ここにはブレンターノに見られた存在と非存在とのギャップは見出されない。

師に対するこれらの体系だった批判を踏まえるとき、フッサールが『時間講義』で描き出した理論全体の眼目が明確になる。彼は時間的に継起する対象を、その時間的広がりも含めた全体において知覚すると言えるような理論を作ろうとしていた。そのための道具立ては、原印象とその把持的変様であり、それが時間的幅を含めて拡張された対象的知覚を可能にする。

三 『ゼーフェルト草稿』における志向的内在

このように、時間的に継起する対象の知覚を可能にし、そうした対象を現象学的に扱えるようにすることは、一九〇五年の『時間講義』の大きな課題の一つであった。実際、私たちの目の前の世界は様相的に一枚岩なのではなく、多様な様態をはらんでいるのであって、それを教えてくれるのが知覚対象であり、その多様性を存在様態としてそのまま受けとめることも現象学的還元の役割の一つではないか。そうだとすると、フッサールが時間的継起をもつ対象の知覚によって現象学的還元に導かれたとしても不思議ではない。

こうして『ゼーフェルト草稿』では、ビール瓶の「茶色」という質を範例として、持続する対象の知覚の分析が行われる。そこでの現象を超えるものを排除するという挙措（X, 238）は、一見すると実的内在への還帰に見えるかもしれない。しかし、「茶色」の同一性は、それ自身持続するものとして、持続における瞬間的位相ごとの個体性から区別される（X, 239）。またフッサールはこの同一性を、「茶色現出を基底とする思念がもつ同一的なもの」（X, 240）とも呼んでいる。ここでフッサールはまなざしを対象から方向転換して実的内在を覗き込んでいるのではなく、むしろ対象の方を向いたままそこから焦点を手前にずらして、現れるものとしての持続する対象的同一性を、現れの時間的延長のなかに見ようとしており、現れるものと現れとの二重性がここでともに見られているのである。以下の箇所がもっとも見やすいと思われる[12]。

「貫徹する統一意識あるいは同一性意識は、まったく別の、時間的で不断の、相前後して系列をなす諸瞬間の、一つの全体の意識

と混同されてはならない。同一性意識のうちに生きることで、われわれは不断の連続体のうちに、時間的広がりの不断の流れのうちに、たえず一つのものをもつ。客観とは延び広がりではなく、自ら延び広がるものである。明証的なことだが、われわれはそれからいつでも延び広がりそのものを対象とし、分割し、部分に区別することができる」(Hua. X, 241)。

対象の同一性が統握的な同一性意識の相関者として与えられるという点はすでに『論理学研究』にも見られるが(XIX/1, A361f)、ここでは現れの時間的延長がそれを支える体験に属し、そして現れるものと現れのいずれの持続も把持と原印象の絡み合いが支えている。なおここでの「ビール瓶の茶色」という例はあまり適切とは言えず、持続するものの同一性が、質的な同質性や不変性、スペチエス性などと混同されがちであり、フッサール自身苦心してこれらを区別している(X, 239-240, 242f)。その点、音持続の対象的統一を例に取った一九〇七年の『現象学の理念』の以下の箇所はより明白であるが、いずれも時間的に継起する対象の実的ではなく志向的な所与性を扱っていることがわかる。

「さらに考察をすすめて、たとえば音の体験の内部に、現象学的還元を行った後にもなお、現れと現れるものとのが対立していることに気づけば、つまり純粋所与性の内部に、すなわち真の内在の内部にさえ、そのような対立のあることに気づけば、誰もが当惑するであろう。たとえば音が持続している場合、われわれはその音と、その時間広がり――つまりもろもろの位相、今の位相と過ぎ去った位相とをそなえた時間広がり――との、明証的に与えられた統一をもつ。他方でわれわれが反省を行う場合には、音の持続の現象を、すなわちそれ自身一個の時間的現象で、そのつどのいまの位相とかつて存在した位相とをもつ音の持続の現象をもつことになる。〈…〉

以上の示唆によっても〈…〉すでにわれわれは次のような新たな問題に気づくであろう。すなわち音の知覚の、しかも明証的な還元された音の知覚の現象が、内在の内部で、現れと現れるものとの区別を要求していることに気づくのである。したがってわれわれは二つの絶対的所与性を、すなわち現れることの所与性と対象の所与性との二つを所持している。しかし対象はこの内在の内部に実的な意味で内在しているのではなく、それは現れの一部分ではない。つまり音の持続の過ぎ去った諸位相はいまもなお対象的に存在してはいるが、しかし現れの今の時点に実的に含まれているのではない」(Hua. II, 11)(強調引用者)。

こうして一九〇五年にも一九〇七年にも、志向的なものが同じように分析されていると言える。両者において、志向的なものの側での現れるものの同一性ないし持続統一と、実的なものの側での現れの持続とが区別されているが、対象の与えられ方においては、持続する対象の過ぎ去った位相は今を実的には超出しており、いまの実質的部分をなしてはいない。しかしにもかかわらず、否、まさにそのようなものとして、持続統一が志向的成素として、意識の相関者として与えられている。そのことがここでは時間意識の事例を範例にして示されるのである。

まとめ

本論が示したことを振り返ろう。ブレンターノの根源的連合説は、時間的継起の表象を説明する試みだったが、それを内容変化とし、瞬間的現在に存する感覚と区別し、後者を刺激の所産と規定していた。その結果継起的対象の知覚が不可能になっていると見たフッサールは、瞬間的現在についての意識もまた時間規定を与える働きとして作用との相関によって規定し、また把持を原印象からの連続的変様として説明することで、それ自身のうちに多様な時間様態を含んでいる継起的対象の知覚を可能にした。こうした対象が実質的に志向的相関者として分析されている、ということが、くだんの『ゼーフェルト草稿』についてのフッサールのコメントの含意である、と本論は考える。

注

1　他には榊原が、現象学的還元との関連でここに実的内在への還帰を見ている（p.87f）。またそれに加えて、ここに個体性の議論が見出されることを指摘し、これが本質直観の方法の刷新を迫ると解している（p.131f）。他方、佐藤（p.87f）は同時期の講義のうちに、志向的分析の萌芽を見出している。

2　例えば、Mulligan（p.78-9）は四期、Chrudzimskiは六期、Fréchetteは五期に分けている。古くはKrausがフッサールの『時間講義』におけるブレンターノ批判を不当だとし、多様な局面をもつことを強調していた。

3　フッサール自身『記述的心理学』のノートを独自に入手していた。Moran（p. 294）参照。

4　フッサールは明記していないが、この論点はジェイムズに帰することができる（James, 628）。ちなみにフッサールがこの時期に読んだシュテルンの論文にはこの論点への言及がある（Stern, 332）。

5　この部分論の概要はSmith（1988）参照。

6　例えばトワルドフスキは論理学的な議論の文脈で、形容詞を「規定をあたえるdeterminating」ものと「変様させるmodifying」ものに区別している。「善良な人」の「善良な」は規定する形容詞であるが、「死んだ人」の「死んだ」はもとの実詞の指示対象の存在を奪い、変様させる形容詞となる。他にも「義肢」「偽造紙幣」「前大臣」などはこの種の形容詞によって変様された表現の例と言える。Twardowski（p.28-30）参照。

7　見られるように、ここに加地（p.147ff）で紹介された連続体と境界の哲学者としてのブレンターノが現れる。

8　当時、空間表象についてはロッツェの系譜が経験説を、ヨハネス・ミュラーが生得説を唱えていた。「局所徴験Lokalzeichen」（X, 6）はロッツェの用語であり、「時間徴験Temporalzeichen」（X, 7）という用語はそれに準じるものである。高橋（p.171f）参照。

9　メルロ＝ポンティは実際、ゲシュタルト心理学の動向を見すえながら、刺激と感覚とを対応づける恒常性仮説の批判を徹底すれば真の現象学的還元になると主張していたが（p.58）、その場面がここに見出される。

10　知られるように、この「統握−内容」図式からの脱却がフッサールの初期時間論における主要なストーリーとされてきたが、無時間的内容に時間規定を与えるという強い意味での図式ではなく、時間的経過が同じ内容とその志向的変様とに分析されるという弱い意味での図式ならば、フッサールは以後も放棄していないと筆者は考える。

11　この箇所は草稿Nr. 37（ベルネットによれば『ベルナウ草稿』と同じ一九一七年のもの）で抜粋され、再び吟味されている（X, 264）。

文献

Brentano, Franz: *Deskriptive Psychologie*. ed. R. Chisholm & W. Baumgartner, Felix Meiner（PhB. 349）, 1982（略号：DP）

Chrudzimski, Arkadiusz: „Franz Brentano über das Zeitbewusstsein“ in: *Intentionalität, Zeitbewusstsein und Intersubjektivität. Studien zur Phänomenologie von Brentano bis Ingarden*. Ontos Verlag, 2005, pp.39-51

Fréchette, Guillaume: "Brentano on Time-Consciousness" in: *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. ed. U. Kriegel, Routledge, 2017, pp.75-86

Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Springer.（巻数, ページ数）で引用する。

James, William: *The Principles of Psychology*. Vol.I, Henry Holt and Company, 1890

Kraus, Oskar: "Toward a Phenomenognosy of Time Consciousness", in: *The Philosophy of Brentano*, ed. L. McAlister, Humanity Press, 1976, pp.224-239

Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945

Moran, Dermot: "Husserl and Brentano" in: *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. ed. U. Kriegel, Routledge, 2017, pp.293-304

Mulligan, Kevin: "Brentano on the Mind" in: *The Cambridge Companion to Brentano* ed. D. Jacquette, Cambridge University Press, 2004, pp.66-97

Twardowski, Kazimierz: "Issues in the Logic of Adjectives" in: *Semiotics in Poland 1894-1969*, ed. J. Pelc, tr. O. Wojtasiewicz, 1979, pp.28-30

Smith, Barry: "The Soul and its Parts. II, Varieties of Inexistence" in: *Brentano Studien* 1, 1988, pp. 75-88

Stern, Willam: "Psychische Präsenzzeit", in: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XIII（1897）, pp.325-349

加地大介：『穴と境界　存在論的探求』春秋社、2008

榊原哲也：『フッサール現象学の生成　方法の成立と展開』東京大学出版会、2009

佐藤駿：『フッサールにおける超越論的現象学と世界経験の哲学　『論理学研究』から『イデーン』まで』東北大学出版会、2015

高橋澪子：『心の科学史　西洋心理学の背景と実験心理学の誕生』講談社学術文庫、2016

（村田憲郎・むらた　のりお・東海大学）

演出された心情と徳
――プフェンダー『心情の心理学』を手がかりに――[1]

八重樫　徹

愛と憎しみ、好意と敵意といった心情（Gesinnung）は、その人自身の本当の心情であるとは言い難い場合がある。同僚があなたに対して表す好意や、恋人があなたに対して見せる愛情は、本物ではないかもしれない。それらは心情を一切伴わないポーズにすぎない場合もある。しかし、本稿が扱う演出された心情は、存在しない心情ではない。たしかに存在しているのだが、表面的で作為的な、その意味で「本物ではない」ような心情を問題にしたいのである。

ミュンヘン現象学派の中心人物の一人であるA・プフェンダーは、『心情の心理学』（1913/16）で「真正でない心情（unechte Gesinnungen）」について論じている。彼がそう呼んでいるのは、私たちが多かれ少なかれ意図的に自らの心に生じさせることができるような心情である。これを本稿では「演出された心情」と呼ぶ。

心情とはそもそも何なのか。その中で演出された心情が真正ではないと言われるのは、どのような意味でなのか。それはどのような点で真正な心情と異なるのか。プフェンダーの記述を追いながらこれらの問いに答えることが本稿前半（1～2節）の目的である。

私が最も関心を寄せるのは、演出された心情の道徳的役割である。プフェンダーは、演出された心情には、それに対応する真正な心情をもつことを容易にする効果があると論じている。ある種の道徳的規範は特定の真正な心情をもつことを要求する。しかし、当該の心情をもっていない人がそれを真正な仕方でもつことはいかにして可能なのか。真正な心情とは、もとうとすればもてるようなものではない。プフェンダーによれば、そのような場合には演出された心情が、もつべき真正な心情への道を開いてくれる。後半（3～4節）では、この提案の妥当性と有効性を検討する。

1　心情とは何か

『心情の心理学』はその題名どおり心情を扱う心理学的研究であり、同時に現象学的研究でもある。「心情の心理学は心情の現象学から始めなければならない」（PGI, 329）。現象学ということでプフェンダーが意味しているのは、現象の「直接的な認識的気づき（Innewerden）」にもとづいて、その現象の性質と構造への洞察を獲得し、また現象を区別し、比較し、相互の関係を明らかにするような探究である（PGI,

329-330）[2]。

現象学的方法によって心情という心的現象を解明することは、たんに心理学的に重要なだけでなく、倫理学や教育学にとっても意義がある。特に倫理学について言えば、私たちは行為を道徳的に評価する際に、行為者の心情を考慮に入れることが普通である。また、心情自体も評価の対象になる。私たちはよい心情をもとうと努め、悪い心情をもたないように努める。プフェンダーが心情をテーマとして取り上げる背景にも倫理学的関心がある（PG1, 326）。

彼の心情の現象学において、演出された心情がどのように特徴づけられているのかを見る前に、まずは心情一般の特徴づけを見ておく必要がある[3]。心情は感情（Gefühl）の下位カテゴリーであり[4]、以下の三つの特徴によって定義される。第一に、心情は主観と客観の間の関係である。第二に、心情は主観から客観への遠心的方向づけ（zentrifugale Richtung）をもつ。第三に、心情は静的な状態ではなく動的な心的過程であり、主観から客観への遠心的流れ（zentrifugale Strömung）という性格をもつ（PG1, 332-334）[5]。愛と憎しみ、好意と敵意、尊敬と軽蔑などはこれらの特徴をすべてそなえているが、快不快の感情や不安のような気分はそうではない。

心情一般は私たちがそれをもつ仕方によって三つの形態に分かれる。顕在的心情、潜在的心情、そして習慣的心情（aktuelle, virtuelle und habituelle Gesinnungen）である（PG1, 330-331）。たとえばあなたがある人を憎んでいるとしても、つねにその人に敵意を向けているわけではなく、相手を目の前にしたときや相手のことを考えているときにのみ敵意が顕在化する。ある瞬間の心的生の顕在的な構成要素をなしている心情が顕在的心情と呼ばれる。だが、顕在的な敵意が生起していないときでも、いわば心的生の背景には敵意がくすぶっていることがありうる。それは、当人が気づいていないとしても、心的生の構成要素としてたしかに存在している。だからこそ、ふとしたときに顕在化しうるのである。そのような心情は潜在的心情と呼ばれる。習慣的心情と呼ばれるのは、顕在的に敵意を向けている瞬間とそうでない瞬間を貫いて持続的にあなたが相手に対してもっている憎しみである。つまり、顕在的心情と潜在的心情はあるとき心のうちに生起していたりいなかったりする心的プロセスであり、習慣的心情は私たちがあるときもっていたりいなかったりする心的傾向性である。プフェンダーが主に論じているのは顕在的心情である。以下でもたんに心情というときには顕在的心情を意味する。

愛と憎しみ、好意と敵意といった心情の典型例はいずれも人に向けられるものだが、心情は人から人に向けられるとはかぎらない。人間以外の動物も、モノ（たとえば自動車）も、共同体（家族から国家まで）も、文化的対象（たとえば文学作品やその登場人物）も、そして神をはじめとする超越的対象も、愛や憎しみの対象になる（PG1, 337-340）。また、他人だけでなく自分自身も心情の対象になる。私たちは自分を愛したり軽蔑したりする。ただし、そうした場合には自己が対象化されているのであって、主観・客観関係という心情一般の特徴は保持されている（PG1, 336-337）。

個々の顕在的心情はさまざまな点で互いに異なりうる。同じ対象への愛でも、強かったり弱かったり、生起の持続が長かったり短かったりする。プフェンダーによれば、この他にも心情は少なくとも三つのパラメータをもつ（PG1, 366-371）。第一に、心的質（seelischer Stoff）。暖かい好意と辛辣な敵意は、感じられる質が異なる。同じ愛

をとっても、質的に異なるさまざまな愛がある。第二に、主体の対象への心的結びつきの度合い。愛が深まるほどに主体は対象と一体感を感じる。憎しみの場合は逆に、深まるほどに主体は対象から心的に遠ざかる。最後に、対象の存在を肯定するか否定するか。愛は対象の存在を肯定し、憎しみは否定する。無条件の愛と条件付きの愛を考えることができるように、肯定ないし否定の仕方には様相的な違いもある。以上のように、心情は強度、持続、心的質、対象との心的結びつき／分離、対象の存在の肯定／否定、それぞれの点で互いに異なりうる。心情は動的なプロセスであるため、生起する間に（持続以外の）これらのパラメータのそれぞれにおいて変化しうる。

以上がプフェンダーによる心情一般の特徴づけの要約である。これを踏まえて、次に演出された心情に目を向けよう。

2　演出された心情

『心情の心理学』では心情のさまざまな変様態が扱われており、その一つが「真正でない心情」と呼ばれる[6]。プフェンダーが挙げている例の一つは、大人が子供に対して「戯れに（im Scherz und Spiel）」表す心情である（PG1, 382）。大人が遊びの中で子供を怖がらせようとして怖い顔をしてみせたり大声を出したりするとき、本気の敵意や憎しみを持っているわけではない。しかし、そうした敵対的な心情をいっさいもたず、たんに振る舞いをコントロールしているだけでもないはずだ、とプフェンダーは言う。表情や声として表出される敵対的心情がたしかに大人の心に生じており、ただそれは本物ではないのだ、と。プフェンダー自身のものではないがよりわかりやすいと思われる例として、子供に対する共感を挙げることができる。犬を怖がる子供に対して、「おーよしよし、怖かったねー」などと慰めるとき、大人は子供の恐怖に本気で共感しているわけではない（この大人自身にとって犬はまったく恐怖の対象ではないものとする）。かといって、このとき大人が子供に対して見せる表情や声色の共感的な色合いは、心情を伴わないたんなる「ふり」ではない。たしかに子供への共感的心情が大人の心に顕在的に生じており、ただそれは本物ではないのである。

プフェンダーが「真正でない心情」というときに意味しているのは、上の例のように実在の人や物事に向けられる顕在的な、しかし表面的で作為的な心情である。真正な心情と比較すると、真正でない心情は「色のない素描、あるいは図式的な模倣（blasse Vorzeichnungen oder schemenhafte Nachahmungen）」（PG1, 383）、「うつろな、空虚な、芯がない、実体がない（hohl, luftig, kern- oder substanzlos）」（PG2, 1）などと形容されるような性格をもつ。

この違いは心情の他のパラメータに還元することのできない独特の違いである（PG1, 383）。まず、それは強度の違いとは異なる。真正な心情が弱まっても、それだけで真正でなくなるわけではない。また逆に、真正でない心情が強まっても、それだけで真正になるわけではない。言い換えれば、真正でない心情は真正になることなしに強度を（理念的にはいくらでも）増すことができる。強度以外のパラメータにも、また複数のパラメータの組み合わせにも、真正性を還元することはできないとプフェンダーは考えている。

次のような例で考えてみよう。広島に最近転勤してきたあなたは、社交上の必要があって広島東洋カープのファンを装っているとする。

さまざまな機会にカープへの肯定的な顕在的心情があなたの心に生起する。テレビの前で、あるいはスタジアムで試合を観戦するとき、あなたは熱のこもった応援をする。チームと他のファンに対して一体感を覚える。この素晴らしいチームがいつまでも存在していてほしいと願う。そこにはただのポーズではなく、たしかに顕在的な心情がある。しかもこの心情は強く、それなりに長く続き、主体を対象と密接に結びつけ、また対象の存在を無条件に肯定する心情である。しかし、依然として真正ではない。あなたはあくまでカープファンを装っているにすぎず、また本物のカープ愛をもちたいとも思っていない。この例は、心情の非真正性が他のパラメータに還元できないことを示している。

「装っている」と言うと、他人や自分を欺こうとする意図があるかのように響く。実際、真正でない心情は欺瞞的である場合もある。しかし、欺く意図は真正でない心情の生起にとって本質的ではない。真正でないカープ愛にしても、欺瞞の産物である場合もあれば、そうでない場合もあるだろう。後者の場合には、社交上の考慮から生じた愛とはいえ、嘘でも戯れでもなく、その意味では「真剣な」愛がそこにある。だが、その真剣さ、つまり欺く意図を欠いているという性格は、心情の真正性と同一視することはできない。「真剣か戯れかという違いと真正か真正でないかという違いを区別しなければならない。真正でないからといって戯れであるとはかぎらない」（PG1, 387）[7]。他人もしくは自分を欺こうとする意図を伴っていようといまいと、真正でない心情は主体が何らかの仕方で自らのうちに生起させた作為的な心情であり、「演出された心情」と呼ぶことができるようなものである。

私たちの心には多くの場合、真正な心情と演出された心情が入り混じっており、両者の間の関係はさまざまでありうる。プフェンダーはいくつかの関係のバリエーションを挙げているが、ここでは特に、演出された心情によって真正な心情が隠蔽されるケースを取り上げておこう（PG1, 390-391）。人は他人に真正な敵意を向けつつ、演出された好意を向けることがある（面従腹背）。また、真正な好意を向けながら、演出された敵意を向けることもある（照れ隠し）。こうした隠蔽が可能であるためには、演出された心情の方が主に振る舞いによって表出され、真正な心情の方は内面的なものにとどまることが必要である。意図的かそうでないかは別として、何らかの振る舞いを伴うことが、演出された心情にとって不可欠なことである。だからこそ、真正な心情（こちらはかならずしも振る舞いを伴うとはかぎらない）を覆い隠すことができるのである。この特徴からしても、プフェンダーのいう真正でない心情には「演出された心情」という呼び名がふさわしい。

3　演出された心情から真正な心情へ

真正でない心情について論じる章の冒頭で、プフェンダーは「真正でない」という形容詞がこの場合には否定的な評価を含意しないことに注意を促している（PG1, 382）。真正でない心情をもつことは人間にとってありふれているだけでなく、場合によっては望ましいことでさえある。とりわけ重要な機能として、真正でない心情は対応する真正な心情をもつことを容易にするという点を彼は指摘している。愛を例に取るなら、ある人を愛するべきだと知っていながら、その人への

真正な愛をもつことが難しい場合がある。そのような場合でも、真正でない心情であれば、私たちは自分のうちに生起させたい種類の心情を意図的に生起させることができる。だが、もしそうだとしても、真正でない心情はどのようにして真正な心情の生起を容易にするのだろうか。

プフェンダーの論述を見てみよう。「人が誠実な意図をもってある人に対して好意的に『振る舞う』ならば、そのことを通じて自分がその人への真正な好意に対して次第に開かれていくのを感じるだろう」(PG1, 396-397)。たとえば相手との間に過去に起きたいざこざのために、ギクシャクした関係になっている(が、相手はもう過去のことを気にしてはいない)といったケースを考えてみればよい。あなたは、もっぱらあなたの側の心理的な事情のために、相手に真正な好意を向けることが難しいと感じている。このとき、さしあたり演出された好意を相手に向けることによって、阻害要因が取り除かれ、真正な好意を向けることが可能になる。こうしたケースをプフェンダーは、演出された心情による真正な心情の「直接的援助(direkte Begünstigung)」と呼ぶ。これに対して「間接的援助」と呼ばれるケースでは、たとえば真正な愛を向けることが何らかの事情で阻害されている相手に演出された愛を向けることによって、相手の愛すべき特徴が主体にとって際立ってくる。そのようにして顕著になった愛すべき特徴に触発されて、真正な愛を向けることができるようになる(PG1, 397)。プフェンダーは憎しみのケースも例として挙げており、こちらの方が理解しやすいかもしれない。演出された憎しみを向けることによって、相手の憎むべき特徴が顕著になり、真正な憎しみを向けることが容易になるというのである。

真正な心情も、後に続く同種の真正な心情の生起を容易にするが、真正でない心情も同様の効果を発揮しうるというのが、ここでのプフェンダーの論点である。本当にそうだとすれば、ある真正な心情をもつことが望ましく、しかし何らかの事情でそれをもつことが困難な場合、対応する演出された心情をもつことによって道が開かれるということになる。このことの効用は、ある種の心情をもつことが道徳的に推奨ないし義務づけられていることを考えてみると、際立ってくる。プフェンダーは「汝の隣人を愛せ」「すべての人に対して親切であれ」「祖国を愛せ」「妻は夫を愛すべし」といった命法を例に挙げている。これらの命法はたんに人に対してある仕方で振る舞うことを命じているのではなく、特定の種類の真正な心情をもつことを命じていると解釈できる。しかし、私たちは自分がもちたいと思う真正な心情、あるいはもつべきだと思う真正な心情を、恣意的に生起させることはできない。真正な心情は意のままにならないものである。それゆえ、上に挙げた命法やそれに類する心情についての道徳的規範は、無理難題に聞こえる。「というのも、人が意志的な努力によって達成することがまったくできないことを求めるのは、不当だからである」(PG1, 398)。つまり、問題の種類の規範は「べしはできるを含意する(ought implies can)」という単純な原則に反しているように見えるのである。

この見かけ上の不合理が解消されるのは、問題の種類の規範を、しかじかの心情をもつように努力することを求めるものとして解釈する場合である。たとえばすべての人に対して親切心をもつことが難しい場合でも、そうしようと努めることはできる。可能な努力の一つは、演出された親切心をもつことである。もちろん、もつことが推奨

されている心情をもつためにできる努力は他にもある。たとえば人は家や職場を清潔に保つことによってポジティブな心情をもちやすくなる。現代では、他にも実にさまざまな戦略が感情統御（emotional regulation）の方法として研究され推奨されている。いわばプフェンダーは感情統御の一つの方法として、演出された心情をもつことを提案していると理解できる。

また、隣人愛、親切心、愛国心、そして配偶者を一途に愛することは、人によっては徳のあらわれとみなすような心情である。それゆえ、プフェンダーの提案は、「有徳でない人はどうすれば有徳な人に近づけるのか」という徳倫理学の問いにもかかわる。たとえばR・ハーストハウスは、教育の結果として人種差別的感情を植え付けられた人を例に挙げて、そのような場合でも感情の再教育はある程度可能であり、元の教育の影響を払拭するよう努力する責任が当人にあると主張している（Hursthouse 1999, 113-120）。プフェンダーの提案はこうした意味での感情的な自己訓練の方法に関する提案として見ることができる。私たちは自らの心情に対して何らかの責任を負うと考えられるが、その責任に実質を与えるものの一つが演出された心情だという発想がそこから読み取れる。

4　心情の真正さに厚みを与える

さて、プフェンダーの提案は、演出された心情をもつことによって対応する真正な心情をもつことが容易になるという前提が正しい場合にのみ、傾聴に値するものになる。この前提を吟味することを通じて、プフェンダーの提案の妥当性と有効性を検討してみたい。

ハーストハウスが挙げている人種差別の例で考えてみよう。あなたは特定の人種集団を見下し、敵意を抱いている。しかし、そのような心情を持つべきではないとも思っている。異なる人種集団に対しては、対等な人間として共感と仲間意識を持つべきだとあなたは理解しており、そのような心情を持ちたいと思っている。このとき、演出された共感的心情を持つことが助けになるだろうか。

あなたはその人種集団に属する人々への共感と仲間意識を自らのうちに演出し、積極的に彼らとの友好的な関わりを持とうとするかもしれない。あるいは、彼らについての好意的なイメージや情報を収集するかもしれない。そうするうちに、それまで持ち続けてきた軽蔑や敵意が徐々に消えていき、真正な共感的心情を持つことを妨げていた要因が消え去るかもしれない（プフェンダーのいう直接的援助の例）。あるいは、当該の人種集団のよい面が際立ち、それに触発されて真正な共感的心情が沸いてくるかもしれない（間接的援助の例）。

もちろん、これらは楽観的すぎるシナリオである。現実には、こうした努力は偏見を保存ないし強化することにしかならない場合も多いだろう[8]。共感や好意は根深い差別意識を隠蔽しているにすぎないことがある。そのような場合には、あなたが当該の人種集団に対して持つようになった共感や仲間意識は、「本物」とは言い難い。しかし、プフェンダーのいう心情の真正さとは、「作為的でなく、振る舞いによる表出を必要としない」という否定的な仕方で特徴づけられるにすぎない薄い概念だった。それゆえ、あなたが持つようになった共感的心情は、たとえ差別感情から自由であるという意味での「本物」ではないにせよ、プフェンダーの意味で「真正」であることは十分に可能だろう。そして、そのような意味での真正な共感的心情を持つために

は、演出された共感的心情を持つことがたしかに（必要でも十分でもないにせよ）助けになると考えられる。

だが、ここで疑問が生じる。真正な共感的心情（やその他のよい心情）は、まさにその真正さが薄い特徴づけしか与えられていないために、有徳な心情とは呼べないものまで含んでしまうのではないだろうか。敵意や軽蔑が共感に置き換わったとしても、偏見が払拭されないままでは、その共感は道徳的に望ましい心情とは言えないように思われる。したがって、演出された心情の道徳的機能はあまりにも頼りないものにとどまるのではないか。

この疑問に対する答えをプフェンダーの議論の中に見いだすことは難しいが、プフェンダーを離れるならさしあたり以下のように考えることができる。共感や愛や友情が有徳な心情であるためには、当然ながらプフェンダーの意味で真正であるだけでは、つまり作為的でないというだけでは、足りない。加えて必要なのは、当の心情がそれを持つ人の心情的生のうちで、根本的で支配的な態度に根ざしていることである。異なる人種集団に対する共感の例で言えば、当の集団に属する人々を真に対等な人間として扱う根本的態度が身につき、それによって差別的態度が駆逐され、前者の態度に根ざした共感が生じるときに、はじめて共感は「本物」になり、有徳な心情になる[9]。

これはスケッチにすぎないが、このような方向性で考えるなら、プフェンダーの議論を倫理学的に興味深いものにするためには、心情の真正さの概念に厚みを加える必要があると言える。「心情が強い意味で真正であるためには、根本的で支配的な心情的態度に根ざしていなければならない」という考えは、そうした改訂のための出発点になるかもしれない。さらに考えを進め、真正な心情と徳の結びつきに関する実質のある説明を与えるためには、「根本的で支配的な心情的態度」とは何か、それはどのようにして生じ変化するのか、また個々の心情がそれに「根ざしている」とはより正確に言ってどのようなことなのか、といったことを明らかにする必要があるだろう。そのような説明が与えられてはじめて、本稿で演出された心情と呼んできたものが私たちの道徳的生において演じる役割をあらためて見定めることが可能になるだろう。

まとめると、「演出された心情は真正な心情を持つことを容易にする」ということが真正さのプフェンダー的な意味において言えたとしても、そのことが倫理学に対して持つ意義はかなり限定的なものでしかない。しかし、心情の真正さの概念をより厚みのあるものにすることは可能であるように思われるし、そうすることを通じて、演出された心情に関するプフェンダーの議論を再設定できれば、現象学と倫理学（とりわけ徳倫理学）の間に新たな通路が開かれることが期待される。

注

1　本稿の内容の一部はUemura & Yaegashi (forthcoming) と重複することをお断りしておくとともに、同記事の共著者である植村玄輝氏に感謝を申し上げる。なお、本稿は科学研究費研究課題（若手研究（B））17K13315の成果の一部である。

2　フッサールの用語で言えばこれは現象学的心理学にあたる。フッサールは一九二一年のインガルデン宛書簡（Husserl 2001, 215）などで自らの現象学とプフェンダーのそれとの本質的な違いを強調しているが、その違いは言うまでもなく構成的・超越論的問題設定の有無にある。

3　カントの道徳哲学および宗教哲学では“Gesinnung”は行為によって表出される意志の方向性を意味し、「心術」「志操」などと訳される。しかし、カントの用法はプフェンダーの時代の一般的用法とは異なる。後者の用法では、“Gesinnung”は特定の人や事柄に対する人の情緒的関わり方を意味する。それゆえ本発表では一貫して「心情」と訳す。

4　心情と快不快の感情に共通する特徴として、プフェンダーは（1）「心的暖かさ（seeliche Wärme）」をもつことと（2）「感情中心（Gefühlszentrum）」において生じることを挙げている（Pfänder 1913, 363）。プフェンダーによる感情一般の特徴づけについては、Uemura & Yaegashi（forthcoming）, sec. 1を参照。

5　以上の特徴づけについて、詳しくはUemura & Yaegashi（forthcoming）, sec. 2を参照。

6　感情の変様態についてはプフェンダー以外の初期現象学者もそれぞれの仕方で論じている。Vendrell Ferran（2008）, ch. 3はその包括的な紹介と検討をおこなっている。現象学的伝統の外でも、同様のテーマを論じている哲学者はいる。感情の変様態、とりわけ本物でないと言われる感情に特に強い関心をもって論じている現代の哲学者として、D・パグマイアを挙げることができる（Pugmire 1994, 2005）。

7　ただし、その真に迫った外見ゆえに、他人が結果として欺かれ、あなたの真正でない愛を真正な愛と取り違えてしまうことはありうる（PG1, 387）。また、あなたが自らの真正でない心情を真正な心情と取り違えてしまうことさえありうる（PG1, 389）。

8　偏見の働きと修正の困難さについては立ち入って論じることができない。Fricker 2007による「偏見的ステレオタイプ」の説明（30-41）や、池田（二〇一九）による潜在的偏見の現象学的分析を参照。

9　プフェンダーの指導学生の一人であるW・ハースの博士論文『感情の真正性と非真正性』では、ある時点での主体の心の全体としての情緒的方向性に合致する感情が「真正な感情」、その方向性から外れる感情が「真正でない感情」と呼ばれている（Haas 1910）。この特徴づけは、「ある感情が本物である／本物でないとはどのようなことか」という問いにプフェンダーとは異なる仕方で答えようとするものだと言える。

文献

プフェンダーの著作

PG1: Pfänder, A.（1913）. “Zur Psychologie der Gesinnungen（I）.” In: E. Husserl（ed.）. *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Bd. 1, Max Niemeyer, 325–404.

PG2: Pfänder, A.（1916）. “Zur Psychologie der Gesinnungen（II）.” In: E. Husserl（ed.）. *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, Bd. 2, Max Niemeyer, 1–125.

その他

Fricker, M.（2007）*Epistemic Injustice*, Oxford University Press.

Haas, W.（1910）*Über Echtheit und Unechtheit von Gefühlen*, Inaugural-Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität zu München.

Hursthouse, R.（1999）*On Virtue Ethics*, Oxford University Press（ロザリンド・ハーストハウス（土橋茂樹訳）『徳倫理学について』知泉書館、二〇一四年）.

Husserl, E.（2001）*Briefwechsel. Teil 3: Die Göttinger Schule*, Kluwer.

Pugmire, D.（1994）“Real Emotion,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 54/1: 105-122.

Pugmire, D. (2005) *Sound Sentiments*, Oxford University Press.

Uemura, G. and Yaegashi, T. (forthcoming) "Alexander Pfänder." In: T. Szanto & H. Landweer (eds.), *The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotions*, Routledge.

Vendrell Ferran, Í. (2008). *Die Emotionen: Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag.

池田喬（二〇一九）「差別的偏見―現象学的倫理学のアプローチ」、主題別討議報告「現象学的倫理学の最前線」（実施責任者・吉川孝）、『倫理学年報』第六十八集、九三―九六頁。

（八重樫徹・やえがし　とおる・広島工業大学）

方位付けにおける「大地」概念の可能性

山口　弘多郎

はじめに[1]

エトムント・フッサールは、事物知覚の分析において、事物は、それを知覚する主観の身体と関係し、「上下（oben-unten）」「左右（rechts-links）」「前後（vorn-hinten）」といった方位付けにおいて知覚されると記述している。確かに、私の「目の前」にある時計の位置は、私が身体を右に九〇度回転させれば、時計自体が移動したわけではないにもかかわらず、私の「左」に変わる。ではこの時、方位そのものはどうなっているであろうか。この方位は決して盤石というわけではない。例えば、水泳時、方向転換のターンに失敗した瞬間、方位体系は崩れ、どちらが上かどちらが前か、わからなくなる。ただ、この崩壊は一時的で、いずれ体系は回復するが、このことは、方位そのものも何らかの仕方で構成されていることを示している。ところが、フッサールの分析は事物構成の記述が主目的であり、方位そのものに焦点が当てられているわけではないため、その構成に関して、彼の記述だけでは十分に理解できない。

そこで、「上下」「左右」「前後」という三次元的な方位体系が身体を中心にどう構成されるのか、この問題について「大地（Erde）」という概念を手掛かりに考察したい。この概念は、フッサールが主に晩年に用いていたもので、従来、物体の運動意味の源泉と解釈されてきたが、本稿は、この概念が「上下」の構成において、決定的な役割を果たしていることを論証する。この概念を取り上げるのは、運動には必ず方位があるため、運動意味の源泉である大地概念なら、方位構成にも寄与し得ると考えられるからである。

その考察は次のように進められる。まず、方位と身体の関係を通して、方位付けの多重構造を明らかにする。次に、身体の姿勢や運動を変更しながら、身体が方位を構成する仕方を検討することによって、「上下」の成立事情が「左右」「前後」と異なることを指摘する。そして、大地概念の概要を確認した後、「上下」の構成において、この概念が身体と共に働いていることを示す。

本稿の目標を言い換えれば、フッサールの提示した大地概念には、運動意味を可能にするだけではなく、その方位意味も可能する働きがあることを示し、それを掘り出す試みである。

一　方位付けの多重構造

本節では、方位付けの議論における「身体」の意味を確認した上で[2]、身体と方位の関係に焦点を当て、方位付けが多重構造を備えていることを明らかにする。

フッサールが「周囲世界の諸事物はすべて身体に対してそれぞれ方位付けられており、したがって方位付けの表現はすべてこの関係を持ち合わせている」(IV, 158) と記しているように、事物知覚における方位付けは、主に、事物が現出する時の位置と関係している。私の「目の前」にパソコンのモニターがある、私の「頭上」で電灯が点滅しているなど、事物の位置は、それを知覚する私の身体との関係において表現される。

この時、私の身体は方位付けの「原点 (Nullpunkt)」、つまり「究極的な中心としてのここ (letztes zentrales Hier)」という特徴を持っている。身体の客観的な座標位置に関係なく、私の身体があるところは常に「ここ」と表現されるのである。この「ここ」との関係において、私の周囲の事物は、大まかには「あそこ」として、細かくは「上下」「左右」「前後」などと位置付けられる。

この事物の位置付けは決して固定的ではない。「主観には、自由に動ける能力があるおかげで、自身の様々な現出体系を、そしてそれと共に方位付けをも流動化することができる」(IV, 158)。つまり、事物の位置は、身体の運動に応じて流動的に変化する。例えば、私の「目の前」にあるパソコンのモニターの位置は、私の座っている椅子を右に回転させることで、私の「左」「後ろ」「右」「前」と変化していくであろう。

ここで注意しなければならないことは、身体は方位付けの「原点」ではあるが、決して幾何学的な意味での原点ではないということである。身体は、XYZ軸からなる座標の中心に置かれる、幅のない点ではない。前出の引用にもあるように、「自由に動ける能力」を持つ身体であるから、キネステーゼ的な身体である。加えて、フッサールが「右側とは私の身体の右側を、例えば右手を指す」と例示しているように (IV, 158)、手や足や頭など具体的な側面を持つ身体でもある。このことは、身体の能力や状態（姿勢など）、各側面が方位付けと関連していることを意味している。したがって、身体と方位付けの関係を考察する時は、身体のそれらを考慮に入れなければならない。

そこで、身体の状態と事物の位置と方位がどう流動的に変化するのかを見たい。仮に壁に飾られた絵画の前に立った場合、その絵画は私の「目の前」に位置する。鑑賞後、その場から去るために背を向ければ、絵画の位置は私の「後ろ」に変わるであろう。さらに、(非現実的な動作ではあるが) 絵画の下で仰向けに寝た場合、絵画は私の「上」に位置することになる。ここで、事物の位置ではなく、身体と方位の関係に注意を向けると、仰向けに寝ることで「絵画はどこか」という位置が変化すると共に、「上はどちらか」という点も変化していることに気付ける。立っている時、「上」は頭の方であったが、仰向けになると、胸や腹の方が「上」に変わっている。さらに、仰向けからうつ伏せに姿勢を変えると、今度は、背中の方が「上」になる。この変化は「上下」だけではない。例えば、歩いている時、胸や腹の方が「前」になるが、プールで泳いでいる場合、「前」は頭の方になる。

方位付けの原点としての身体が、決して抽象的な点ではなく、具体的な身体であるなら、こうした身体と方向の関係の流動性も無視してはいけないであろう。事物を知覚する際、身体の状態に応じて、「事物はどこか」という事物の位置が定まるだけではなく、それと共に、「上

はどちらか」「前はどちらか」という（身体との関係における）方位も決定されているのである。本稿では、前者を「位置付け」、後者を「体系付け」と呼んで区別したい。

さらに、「上下」「左右」「前後」といった方位体系がわからなくなる場合を取り上げよう。本稿冒頭でも述べたように、水泳時に、方向転換のターンに失敗した場合があげられる。その瞬間、方位体系が崩れ、「どちらが上か」「どちらが前か」がわからなくなり、水泳者は混乱するであろう。ただ、こうした混乱状態は、上や前がわからないという点で、方向を見失ったと言えるかもしれないが、「どちらが上か」「どちらが前か」という疑問が持てる以上、方向性そのものが失われたとまでは言えない。つまり、「上下」「左右」「前後」という体系が崩れたとしても、身体を中心とした方向性そのものは維持されている（そうでなければ、方向に関する疑問を持つことすらできないであろう）。

確かにフッサールが記述するように、身体を中心に「上下」「左右」「前後」という方位付けがなされるが、実際は、身体を中心とした各方位が直ちに「上下」「左右」「前後」と体系付けられるわけではない。こうした体系付けに先立つ方向性そのもの、まだ「上」とも「右」とも呼べない無名の方向性そのものを、本稿では、「原初的方位付け」と呼びたい。

本節では、立っている状態、横になった状態、方向転換のターンに失敗した時など、いくつかの事例を踏まえつつ、事物と身体と方位の関係を考察することで、方位付けには、「位置付け」「体系付け」「原初的方位付け」という多重構造があることを明らかにした。

二　体系付けの限界

前節で、「上下」「左右」「前後」という方位体系の構成を解明する必要性が示されたので、そのことについて考察したい。前節の成果を踏まえれば、その構成に関する問いは、原初的方位付けからどのように体系付けが行われるのかと問い直せるであろう。本節では、身体だけでは、「上下」の体系付けが難しいことを指摘したい。

ここまでの考察で、身体の状態などが方位体系と関係していることが判明しているので、この点を踏まえてひとまず〈身体が体系付けを行っている〉と考えられるであろう。では、身体だけで完全に体系付けが可能であろうか。そう言えるためには、身体の状態などと方位体系との間に「連動性」が必要になる。つまり、〈身体がこう変化すれば、方位体系もこう変化する〉という規則性がなければならない。「左右」「前後」「上下」の順に、それぞれの方位体系と身体の間に連動性が確認できるかどうかを見ていこう。

「左右」と身体の連動性は強固であるように思われる。先程の「右側とは私の身体の右側を、例えば右手を指す」（IV, 158）というフッサールの記述にもあったように、「左右」は、どのような状態であっても、身体と密接に繋がっている。立っている時も、歩いている時も、横になっている時も、泳いでいる時も、「左右」方向と身体の左右側面との関係が入れ替わるという場面はなかなか考えられない。もちろん鏡の中で左右が反転しているような場合はあり得るが、この場合、方位付けの中心点が私の身体から鏡の中の私の身体へ移動してしまっている。このように身体を脱中心化してしまえば、左右は新しい中心に応じて決定されるので、ここでは考慮に入れない。

「前後」と身体の連動性は「左右」ほど強固ではない。前節で、歩い

ている場合と泳いでいる場合とで、「前」方向と身体の関係が変わることを確認している。この時、この変化をもたらしているのは、まずは身体の移動能力であると考えられる。歩行時も水泳時も、身体が進んでいる方向を「前」としているからである。ただし、私たちは後ろ向きに歩くこともできるので、常に進行方向が「前」になるわけではない。前後の方向を決定するのは、身体の移動能力だけではなく、他の要因も絡んでいる。その要因として、身体の自然性があげられるであろう。確かに、私たちは後ろへ歩くことができるが、決して歩きやすいわけではないし、習慣的にそうしているわけでもない。身体の移動能力のあり方からすれば、不自然な仕方である。また、移動の仕方に応じて「前」が胸や腹の方になったり、頭の方になったりするが、身体のすべての側面（例えば背中や足の裏）が「前」になる可能性は非常に低い[3]。したがって、「前後」方向と身体は、その移動能力だけではなく、身体の自然性などが複合的に働いて、緩やかな連動性を有していると言えるであろう。

では、「上下」と身体の連動性はどうであろうか。「上下」の場合、「前後」と異なり、身体の状態に応じて、そのすべての側面が「上下」になるように思われる。立っている時や歩いている時は、移動方向に関係なく、頭の方が「上」になる。そして、逆立ちをすると、不自然な姿勢をしているにもかかわらず、足の裏の方が「上」になる。さらに、ベッドで横になっている場合、仰向けに寝ると胸や腹の方が「上」になり、身体の左右どちらかを下にするとその反対側が「上」になり、うつ伏せに寝ると背中の方が「上」になる。加えて、私たちの身体は、鳥のような上下に移動する能力を持っていない。例えばスカイダイビングは、身体の移動能力を用いて下に移動しているのではなく、ただ落下しているだけである。このように「上下」と身体の連動性は非常に乏しい。身体のどの側面も「上下」になり得るし、身体の移動能力によって「上下」を決定することも困難である。そのため、「上下」の体系付けが身体には可能なのかという疑問が生じてしまう。

フッサールは、身体を中心とした方位付けについて記述する際、「上下」「左右」「前後」という語を並べて書くことが多い。この簡素な記述の仕方から、どの方位も同じように成立すると思いがちだが、各方位と身体の関係を考えると、必ずしもその成立の仕方が同じではないことがわかる。特に「上下」に関して言えば、身体のみでその構成が可能なのかどうかが疑わしい。

しかし実際に、私たちは「上下」の構成ができている。どのような姿勢にあっても、どちらが上か下か判断でき、たとえ「上下」がわからなくなっても、身体を脱中心化させることなく、それを回復することができる。このことから、方位構成において、身体と共に決定的な役割を果たすものがあると考えられるであろう。身体が中心にあり続け、方位も身体を中心に体系付けられながらも、それは方位構成の成否に関わるのではないであろうか。本稿では、それが「大地」概念であると主張したい。

三　「大地」概念

前節で、大地概念が「上下」の構成において決定的な役割を果たしているという可能性を示したが、それを検証する前に、そもそも大地概念とは何であるかを確認し、大地概念が運動意味の源泉であることがどういうことなのかを明らかにしたい。

フッサールが一九三四年に書いたとされる草稿「コペルニクス説の転覆」（以下、「転覆」と略記）に[4]、現象学的術語として、大地概

念は登場する。彼はこの草稿が入れられていた封筒に「原方舟（Ur-Arche）としてのErdeは動かない」と注釈を残している。つまり、地球が太陽を中心に動いているというコペルニクス主義の考えに対して、それは動かないと反論しているため、「コペルニクス説の転覆」として知られたのである。しかし、この彼の注釈は慎重に扱わなければならない。なぜなら、彼は天文学的な観点から、地球という星は動かないと主張しているわけではないからである。そのため、「Erdeは動かない」という彼の主張をどう解釈するのか、これが「転覆」を理解する上で非常に重要になる。

小林睦は、「Erde」という語に「大地」と「地球」と訳し分けられるような二義性があることを指摘した上で、「転覆」の狙いが、コペルニクス的な定立を還元し、あらゆる意味形成体の地盤をなす「超越論的大地」を開示するところにあったと説明している[5]。「Erde」の二義性とはその与えられ方によって区別されるもので、この語には、あらゆる運動の意味が生じてくる「地盤」という意味と、運動する単なる「物体」という意味がある。前者が「大地」と訳され、後者が「地球」と訳される。しかし、両者は等置されるものではない。現象学的には、「大地」の方が根源的であり、「地球」はそこから構成される表象にすぎない。そのため、「大地」を単なる運動する物体「地球」と捉えるコペルニクス的な定立には、現象学的還元が必要であり、その構成過程を遡及することによってはじめて、「大地」が開示される。フッサールが「Erdeは動かない」と言う時の「Erde」は、この大地のことを意味している。その不動性は絶対的なもので、あらゆる物の運動と静止は、この大地との関係において相対的に起こる。大地の不動性は運動の様態ではないのである。

このような小林の見解を踏まえつつ、本稿では、この超越論的大地が、経験的次元において、いかなる機能を果たすのかについて考察したい。この大地は超越論的で、経験的認識を可能にする条件であるから、私たちの方位経験の内実を分析する上で、有効であろう。

フッサールは、車に乗っている場合を例にあげ、「身体」と「地盤物体（Bodenkörper）」と「大地地盤（Erdboden）」という三つの区別に基づき、その運動を記述している。私が車内にいる時、車は私にとって静止したもの（地盤物体）として経験され、窓の外では景色が動いているように見える。しかし、実際に動いているのは車の方であることを私は理解しているし、また、降車すれば、車が動いているところを直接経験できることも知っているし、他人が乗車しているところを見れば、車が彼にとって静止したもの（地盤物体）として経験されていることもわかっている。このように、車を静止したものとして経験しながらも、車を運動するものとして理解するには、身体と地盤物体の二項関係だけでは不十分で、地盤物体の運動と静止を捉える視座が必要になる。それが大地地盤である。

これは、「地球」の場合でも同様である。「Erde」を運動する物体として考えるためには、それを可能にする「新しい地盤」が必要であるとフッサールは述べている。その地盤とは「地球が整然とした回帰的な運行において、運動や静止のなかにある閉鎖的物体としての意味を持ちうるようになるための新しい地盤」で、それを持たない限り、「地球自体は地盤であって、物体ではない」[6]。もしそれが獲得できれば、その新しい地盤が大地地盤となり、地球は私にとっての地盤物体となるであろう。地動説は、その新しい地盤を太陽とすることで、地球を回帰的な運行をする物体として捉えた。このように、大地地盤と

は、私がその上にいる地盤物体の運動と静止という相対的な運動意味を可能にする「地盤の地盤」として機能する。

現代は、フッサールが「転覆」を書いた一九三四年から八〇年以上が経過している。その間に、人類は宇宙へ飛び出し、月面に到達できた。アポロ一一号のニール・アームストロング船長が月面に立った時、月は大地地盤として、アポロ一一号や月の石の運動意味を可能にしたであろう。また、大地である月を基準にして、船長は、月を中心として運動する物体として地球を捉えられたであろう。

以上のように、経験的次元における大地概念には、何が「大地」と見なされるかという点に関して偶因性が備わっている。私の身体位置が客観的な座標位置に関係なく「ここ」と表現されるように、運動意味の地盤として機能するものが「大地」と表されるのである。歩いている時は歩道が大地であるし、車に乗っている時は車道が大地であるし、月面にいるアームストロング船長にとっては月が大地である。

小林のような従来の超越論的観点から見れば、本稿の分析は、「Erde」の二義性の枠内に留まるものであろう。いかなる経験対象もそれと見なされないがゆえに絶対性を持つ超越論的大地が、経験的次元においては、それと見なされる特定の経験対象を持つからである。しかし、超越論的次元から経験的次元へ移ることにより、大地概念は様々な事象分析に利用可能なものになる。そして、その分析から、この概念が持つ〈動いている〉〈止まっている〉という運動意味を可能するだけではない、新たな可能性が示せるであろう。

四　大地と体系付け

前節で、大地概念が地盤として運動意味を可能にすることが確認できたので、本節で、この大地が「上下」の構成において決定的な役割を果たしているという本稿の見解を検証したい。そこで、崩れた方位体系が回復する場面を二つ取り上げる。

一つは、これまであげてきた水泳の場面である。プールで方向転換のターンをする時は、その壁際で、水中に向かって身体を前後に回転させながら、同時に左右にひねらなければならない。ここで回転の勢いが足りなかったりすると、ターンに失敗する。その瞬間、どちらが上か、どちらに進もうとしていたのかがわからなくなり、方位体系が崩れる。この体系を回復させる最も簡単な方法は、足をプールの底につけることである。足がつけられないほどの深さの場合でも、プールの底を視覚的に把握することで回復させられる。

もう一つは、空間識失調（spatial disorientation）という錯覚である。これは、パイロットが飛行中に空間識（飛行中の姿勢や、空間における位置などの認識）を見失う一種の錯覚で、バーティゴ（vertigo）とも呼ばれるものである。航空医学的な観点では、人間の空間識は「眼による視覚情報」「三半規管による角加速度情報」「耳石器による直線加速度情報」などから形成されており、飛行中、これらの情報の一つが誤って脳に伝えられると、パイロットは空間識失調に陥ることになる。特に「眼による視覚情報」が最も重要な役割を果たしており、これに関する錯覚が生じると、パイロットは飛行状態を正確に把握することができなくなり、機体操作を誤って事故につながることも少なくない。

空間識失調は、様々な要因が絡み合って複合的に生じる錯覚ではあるが、これに陥りやすい飛行状況というものはあり、例えば水平線や外界が見えない状況（夜間や雲の中など）で生じやすい。やはり「眼

による視覚情報」が重要で、原田實は「飛行姿勢の基準となる水平線や外界が見えていると空間識失調はまず起こらない」と指摘しており[7]、斉藤一郎は「vertigoが一旦起こると地上の対象が見え水平線を判断するまでは、その錯覚から抜け出すことは非常に困難であり、計器が唯一の頼りになる」と述べている[8]。

どちらの場合も、水泳者とパイロットにとっては、「上下」「左右」「前後」が一度に崩れ、一気に回復したように感じられるであろう。しかし、第二節で述べたように、各方位の成立の仕方は異なるため、実際には、その回復の仕方も異なるはずである。水泳者の場合、プールの底に足をつくことで、どちらが上かはわかるが、どちらに進もうとしていたのかまでは直ちにわからない。足を底につけて、体勢を安定させたら、進行方向と逆を向いていたという場合もあり得る。このように、「上下」と「前後」でも、回復の仕方は異なる。

ここで、本稿が最も注目したいのは、水泳者とパイロットの身体経験において、プールの底と水平線が契機となって、両者の「上下」が回復したという点である。これは、プールの底自体や水平線自体が、あるいは、〈足を着く〉〈水平線を見る〉という行為自体が重要な役割を果たしたということではない。確かに、原田や斉藤が述べていたように、航空医学的には、水平線や、それを見るという行為が強調されるが、現象学的には、パイロットの主観に対して、水平線が大地として働いた、言い換えれば、彼の身体経験に大地が組み込まれたという点が重要である。水泳の場合でも、常にプールの底が大地であるというわけではない。プールサイドで水泳者の泳ぐ様を見ている者にとって、プールの底は大地として働かないであろう。水泳者の主観に対して、プールの底が大地として働いたからこそ、彼はターンに失敗しても、方位を取り戻すことができたのである。

このように、何らかの契機が不動の点として大地の地盤機能を果たすことが、「上下」の回復に決定的な役割を果たしている。このことから、大地概念には、運動意味に加えて、その方位意味も可能にする働きがあると言えるであろう。フッサールは「転覆」において、大地が〈動いている〉〈止まっている〉という運動意味の源泉である点に焦点を当てたが、実際には、この概念は、「上下」という方位意味を可能にする働きも有しており、そのおかげで、私たちは「上下」を構成し、たとえそれが崩壊したとしても、回復させることができるのである。

最後に、重力について言及したい。重力が「上下」を決定しているという考えは、自然科学的にも一般的にも認められるからである。現象学は、客観的学問の妥当性を判断中止するため、物理理論としての重力は、現象学の分析に入ってこない。現象学が取り上げるのは、重力そのものではなく、重力の経験である。〈落ちる〉や〈重みを感じる〉といった経験から、私たちは重力の現れを捉える。では、この重力が経験されれば、自ずと上下は決定されるであろうか。第三節で明らかになったように、経験的次元での大地概念には偶因性がある。大地と見なされる対象次第では、たとえ重力が明確に経験されていたとしても、大地が上下を決定する場合もあり得るであろう。例えば、地球を飛び出そうとするスペースシャトル内では、宇宙飛行士たちが背中に重力を感じているはずだが、お互いに事物の位置を指示する際は、その重力ではなく、シャトルの床が共有された大地として働く。どの飛行士たちも、天井にある機器の位置を、自分たちの「上」と捉えるからである。この場合、重力経験から生じる方向と、大地から生じる方向が一致せず、垂直に交わっているのであるが、「上下」の決定

では、後者が基準になっている。このように、「上下」は、重力経験ではなく、何が大地として働くかによって決定されるのである。一見、重力が上下を決定しているように見えるのは、ほとんどの場合で二つの方向が一致するからであり、万が一、両者が一致しない場合には、大地の方が優先されるのである。

おわりに

本稿では、身体を中心とした方位付けに多重構造があることを明らかにした後、「上下」が身体に固有の機能だけでは構成されないこと、そのため、他に何かが共に働いていることを指摘した上で、晩年のフッサールが用いていた「大地」という概念に着目し、その大地が「上下」の構成において決定的な役割を果たしていることを示した。

その際、身体の様々な状態や姿勢、さらに、水中ターンの失敗といった事例を取り上げることで、「立つ」「歩く」といった日常的動作を範例とするフッサールの分析だけでは見えてこなかった、大地概念の新しい可能性が引き出せた。それによって、「上下」「左右」「前後」をひとまとめに扱う彼の記述を修正することができた。

また、空間識失調といった方位の失認を、客観的学問からではなく、当事者の身体経験という主観的な観点から組み直すことで、方位認識と身体経験の関係を見出し、「上下」「左右」「前後」は、すべてが一度に回復するのではなく、「上下」と「左右」「前後」でその仕方が異なるという見解が提示できた。それによって、人間が方位をどう理解しているのかという学際的な問題に対して、現象学的な記述の有効性が示せたのではないであろうか。今後は、この有効性を強めるために、この問題に関する自然科学的研究などとの連携の可能性を模索したい。

註

1　フッサール全集（Husserliana）からの引用は慣例に従い、本文中括弧内に巻数をローマ数字で、またページ数をアラビア数字で表記した。

2　現象学において、方位付けは様々な議論の土台になっている。事物知覚の分析をはじめ、自己身体の構成や他者構成、さらには知覚を超えて、故郷世界と異郷世界など文化的な議論でも用いられる。ただ本稿は、「上下」「左右」といった空間方位の構成を主題としているため、文脈を事物知覚に限定したい。

3　ここでは、乗り物に乗っている場合を除外している。例えば、ソリに仰向けに乗って、雪山を滑れば、足の裏の方が前になるかもしれないが、こうした場合では、方位付けの中心が乗り物に移っており、その移動能力に応じた方位構成になってしまうからである。

4　この草稿の実際の表題は「自然の空間性の現象学的起源に関する基礎研究」であるが、「コペルニクス説の転覆」という題で知られているため、本稿でも通称の方で取り上げた。

5　小林睦、「大地のロゴス　フッサールにおける『超越論的地質学』の可能性」、『現象学年報』第10号、１９９４年、１７０頁。

6　M. Faber ed.: *Philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, Greenwood Press, 1968, p313.

7　原田實、「パイロットと空間識失調」、『Equilibrium Research』61巻4号、２００２年、１８８頁。

8　斉藤一郎、「バーティゴ」、『人間工学』６巻3号、１９７０年、１６３頁。

（山口弘多郎・やまぐち　こうたろう・阪南大学）

歴史と真理
――『知覚の現象学』における社会的なものの促し――

横田　仁

はじめに

本論文の目標は、歴史という現象を私たちがどのように捉えるかを明確にすることにある。歴史の現象とは、たんに過去の出来事を認識することではない。では、それは私たちの経験においていかなる位置づけを持つのか。私たちは、モーリス・メルロ＝ポンティ(一)の『知覚の現象学』におけるある主張の検討を通じて右の問いに輪郭を与え、それにより歴史の現象を論じる。

まず、該当箇所の文脈を確認し、メルロ＝ポンティの歴史概念を整理し、歴史には偶然性が不可分であるとする彼の基本的主張を確認する。（第一節）。次いで、その歴史的出来事が、真理と同じく沈殿により獲得されることを示す（第二節）。さらに、歴史的出来事の経験を、社会的なものの偶然的な促しの、捉え直しによる必然化として位置づけ、そこに両義性を見出す。これにより、歴史の現象が、汲み尽くしえないパースペクティブへの開かれであることを示す（第三節）。

第一節　歴史的出来事の位置づけ

歴史という現象を理解するために、歴史的出来事を認識するとはいかなる経験であるかを問う。その準備段階として、本節ではまずメルロ＝ポンティが歴史を主題化する箇所を参照し、その文脈を確認する。次いで、彼がどのような考え方を批判の標的とし、それに対して何を主張しようとしているのかを整理する。

本論文で私たちが注目するのは次の箇所である。

> 真のワーテルローは、ファブリスの見るものにも皇帝の見るものにも歴史家が見るものにも存在しない。それは、規定されうる一個の対象ではない。それはあらゆるパースペクティブの果てで起きるものであり、そこからあらゆるパースペクティブが汲みとられるものなのである。（PhP, 416）

ここでメルロ＝ポンティは、ワーテルローの戦いについての兵士ファブリス・皇帝ナポレオン一世・歴史家の三者の捉え方を批判の標的にすることにより、歴史的出来事をいかに捉えるべきかを示そうとする。

第一の『パルムの僧院』の主人公ファブリスは、戦いに兵士として

参加するが、「ワーテルローの戦いを、風景を見るかのように見ようとして、そこに雑然としたエピソードしか見出さない」（PhP, 416）。彼はワーテルローに居合わせているが、その戦いを眺めているにすぎないのであり、メルロ＝ポンティは彼を「やじうま」と表現する。

第二の皇帝ナポレオン一世は、戦いを地図の上で知覚するが、その見方は「空隙をともなう図式に還元される」（ibid.）。すなわち、皇帝は実際の戦場で生じている部隊の遅れなどの理由を具体的に把握しているわけではなく、盤上の駒を見るように戦況を俯瞰し、図式的に捉えている。

第三の歴史家は、戦いを多角的に捉え、痕跡や資料や証言を総合して戦いの終わりを知ることで、その出来事の真相を把握しうると考える。しかし、戦闘開始時点では戦いの結末（フランスの敗北）は未決定であり、「敗北の深い諸原因と、それを有効ならしめた偶発事とは、ワーテルローという単独の出来事においては同じ資格で決定力を持つ」（ibid.）。にもかかわらず、歴史家はそうした偶然的な側面を無視して「帝国の衰退という一般的な線の上に置き直す」（ibid.）。すなわち、歴史家は結果から遡って、彼が構想する筋道の上に、出来事とその原因とを選択し、配置する。つまり、歴史家が提示するのは、完結した必然的な歴史という表象に他ならない。

三者は歴史を対象として捉える点で共通するが、メルロ＝ポンティがとりわけ強く批判する相手は歴史家であり、第三の歴史像の批判を詳しく確認することが、ファブリスや皇帝の問題点もいっそう明らかにすることにつながる。

歴史家の歴史像の問題点は、偶然性を説明できないことにあるとメルロ＝ポンティは考える。たとえば、彼は論考「人間の内なる形而上学的なもの」（『意味と無意味』収録）で、歴史家と神学者の歴史像を次のように批判する。歴史家シャルル・セニョボスは、歴史的出来事の原因は等しくその結果を生じさせるのに貢献しており、もろもろの歴史的出来事には優劣が無く、つまり歴史とはすべて偶然の結果だと主張する。他方で、神学者ジャック＝ベニーニュ・ボシュエは、神の視点から、すべての出来事に必然的意味を見出そうとする。前者は完全に偶然が支配する歴史像であり、後者は完全に偶然を排除した歴史像である[1]。ボシュエには明らかに問題があるが、しかしセニョボスは偶然を認めている点では評価されうるのではないか。――そうではない。突き詰めると、彼らは、過去が人間の認識と独立に存在しうるという実在論的な前提、言わば〈歴史それ自体〉という前提を共有しており、ここに問題があるのである（cf. SNS, 159-160）。

歴史の偶然性については第三節で検討するが、ここで哲学者と歴史家とにおける偶然性の概念の違いを簡潔に示しておく。セニョボスは、歴史の実在を前提した上で、ある出来事が起こった理由を偶然性により説明する。他方で、メルロ＝ポンティは、偶然性と必然性の両義性において生成するものとしての歴史の現象を記述しようとする。この点で、メルロ＝ポンティの偶然性はセニョボスのそれよりも根源的であると、さしあたり言うことができる。

あらためて〈歴史それ自体〉に焦点を合わせると、この歴史像は歴史の偶然性を欠如あるいは過剰と捉える点で問題をはらむ。偶然性の過剰についてメルロ＝ポンティは次のようにも批判する。「客観的思考が現在の歴史的状況を汲み尽くすことができないからといって、まるで個人的冒険ででもあるかのように目を閉じて歴史を生きるべきだとか、歴史のパースペクティブを拒み、導きの糸なしに行動に身を投

じるべきだと、結論してはならない。[…]冒険精神は客観的思考以上にわれわれを出来事から遠ざける」(PhP, 416 n.)。セニョボスが客観性において過剰な偶然性を主張したのと対照的に、「冒険精神」を持つ人は、その主観性において過剰な偶然性を生きる。そしてこの箇所では、後者が歴史家の客観的思考以上に問題視される。以上のように、メルロ＝ポンティが一貫して目指すのは、偶然性の適切な位置づけである。

メルロ＝ポンティのファブリス・皇帝・歴史家への批判を確認したが、それでは三者は誰もワーテルローの戦いを捉えられていないのか。またその理由は、「誰であれ一人のパースペクティブは、せいぜい実際に起こることのごく一部しか捉えない」からであるのか[三]。そうではない。これについて次の主張を参照する。

> 過去や諸文明についての客観的・科学的意識〔を持つこと〕は、もし私が私の社会や私の文化的世界やそれらの地平を媒介として、それら〔過去や諸文明〕と少なくとも潜在的な交わりを持たないならば、〔たとえば〕アテネ共和国あるいはローマ帝国が私自身の歴史の果てのどこかに印づけられているのでないとしたならば、それらが知るべき個体として、未規定だが先在する個体として、そこに置かれていないとしたならば[…]、不可能であろう。社会的なものは、私たちがそれを知り、あるいはそれについて判断を下すときには、すでにそこに存在しているのである。(PhP, 415)

私がアテネ共和国やローマ帝国という歴史的事象を考えうるなら、私はそれらを私自身の歴史の果て、すなわち自分が生きる社会や文化的世界の地平に先取りされたものとして再発見しうる。メルロ＝ポンティはこの再発見される事態を社会的なものと規定する。

以上のことから、ファブリス・皇帝・歴史家の三者は各自のパースペクティブにおいて、すなわち風景として、地図上の図式として、過ぎ去った出来事の連鎖の一契機として、それぞれワーテルローの戦いを認識してはいる。つまり、彼らは、ワーテルローを少なくとも何らかの社会的なものとして認めている。しかし、それを対象として取り扱おうとしたため、偶然性を捉え損ない、その結果、真のワーテルローを捉え損なうのである。

では、偶然性の重要性はどこにあるのか。また、真のワーテルローを捉えるパースペクティブとはいかなるものであるのか。私たちはこれを第三節で論じるが、次節ではその土台固めとして、メルロ＝ポンティ哲学における真理の在り方を瞥見する。なぜなら、私たちは、ワーテルローに付された「真の」という言葉を、真理に関するものとして解釈し、そこに歴史と真理の成立に共通する沈殿の作用を見出すことを試みるからである。

第二節　社会的なものと真理

社会的なものとしての歴史はいかにして成立するのか。歴史それ自体の実在が批判されることは、すなわち歴史的出来事とパースペクティブとが不可分性だと主張されることである。これは同時に、出来事と時間とが不可分であると主張されることでもある。「時間は[…]それぞれの出来事が奪われることのない場所を受け取る次元である。一つの出来事が起きるということは、それが起こったということが、やがて永遠にわたって真となるであろうということである」

(PhP, 450)。歴史的出来事は、時間のなかで真なるものという権利で場を獲得する。ただし、起きたことがすべて歴史的に真となるわけではない。メルロ＝ポンティは「私が現在誤ったならば、私が誤ったということは永久に真である」(PhP, 451) といった事態を真理であるとは主張しない。そうではなくて、あるものが真であるためには、「実際に生きられた過去としてのみならず、その後の時間のなかでたえず捉え直される不滅の現在としても、真であるのでなければならない」(ibid)。つまり、真であるとは、ある時点において一回的に真であるだけでなく、別の現在、別のパースペクティブにおいても真であるものとして捉え直されうることを含意する。絶えず捉え直されることで、真理は「一種の永遠性」を獲得する。この作用は沈殿と呼ばれる。

沈殿は、知覚的世界と社会的・文化的世界とで同様に見出される。それは複数のパースペクティブにおける統一性の生成である。

知覚における沈殿は次のようなものである。たとえば、勝手知った る自宅は、「私にとっては強く連合される一連のイマージュではない。それが私の周囲に親しみ深い領域としてあり続けるのは、私がなおその主要な距離や方向を「手のなか」「脚のなか」に持っており、私の身体から出発して無数の志向の糸がそれに向かっている限りにおいてである」(PhP, 151)。屋内で目を閉じていても家具にぶつかることなく移動することができる場合、家に住み込むという行為によって身体と家とのあいだに親しい関係が生まれ、それが身体に沈殿し、真なるものの把握すなわち自在な運動可能性が獲得された、という事態と考えられる。このとき、現在のパースペクティブから捉えられていない、すなわち、いま手で触れうる範囲にない家具などの配置も、志向的に現れているのであり、志向的な統一性を獲得していると言える。接触範囲外の配置とは、現在において現れている過去や未来である。しかし、何年も家を留守にした場合、あるいは模様替えをした場合、志向的な統一性は崩れる。すなわち、この統一性は暫定的なものである。ふたたび自在に移動できるようになるには、またそこで暮らす必要があるだろう。

社会的・文化的世界においてもこうした沈殿は生じる。歴史的出来事の意味は複数のパースペクティブにおいて、すなわち資料・痕跡・証言などにおいて検証され、志向的な統一性を持ちうる。ただし、それは知覚と同様に、さらなる検証に開かれた暫定的な統一性に他ならず、パースペクティブ間で齟齬があれば出来事の意味は修正されうる。つまり、真であるとは間主観的に真であることなのであって、ただ一人だけが歴史的出来事の真相を主張しても真にならない。先述の「私が誤ったということ」も、検証できなければ真であるとも偽であるとも主張しえない。誤ったという出来事がいかなるパースペクティブからも独立して存在するということはありえないからである。

以上のように、真理は沈殿において獲得される。真なるものは、知覚においては身体の運動可能性において経験され、社会的世界あるいは歴史においては資料・痕跡・証言において経験される。歴史の経験とは、過去と一致することすなわち過去を直接経験することではない。つまり、沈殿には隔たりと複数のパースペクティブとが不可欠であり、真理や歴史は、現在において過去として起こるのでなければならないのである[四]。

そして、ここで重要なのは、真なるものとして沈殿したものが、一般的なものあるいは社会的なものとなることである。すなわち、社会

的なものとしての歴史は、検証するまでもなく絶対的に自明であるかのようなものとして、地平として前人称的な「ひと」を支え、行動の地盤となりうる。ただし、くり返しになるが、それが真であり一般的であるのは、暫定的にでしかない。なぜなら、一般性は他のパースペクティブの検証により修正されうるかぎりで真でありうるからであり、つまり真理が時間へと開かれているからなのである。真理が「一種の」永遠性を持つと言われるのもこのためである。

第二節では、歴史が、社会的な地平として沈殿することを示した。しかし、それと偶然性との関係はいまだ十分に明らかではなく、真のワーテルローの位置づけは依然として不十分である。したがって、第三節では、沈殿したものの捉え直しと、そこにおいて見出される偶然性を検討する。

第三節　促しとしての社会的なもの

私たちは真のワーテルローを捉え直しの観点から検討しなければならない。そのために次のことを確認しておく。沈殿した地平である歴史を私たちが経験するのは、私たちが歴史をあらためて問いに付す場合である。それはたとえば、ある出来事が本当はいかなるものであったのか、といった問いである。ところで、メルロ＝ポンティが「真のワーテルロー」と述べるとき、歴史的出来事についての記述の整合的な解釈の構築しようとしているのではない。引用箇所の直後、彼は真のワーテルローが何であるかを明らかにすることなく、「国民」や「階級」といった社会的なものの捉え直しへと話題を移す。真のワーテルローの位置づけを浮き彫りにするためには、これを社会的なものの捉え直しの観点から検討せねばならないのである。

沈殿した社会的なものがパースペクティブへともたらされる現象を、メルロ＝ポンティは「促し」と「捉え直し」という二重の関係として提示する。

社会的なものの促しと捉え直しをより明確にするため、ロシア革命に参加する農民における階級の出現という事例を検討する。「教養、道徳、職業、イデオロギーの相違にもかかわらず、一九一七年のロシアの農民はペトログラードとモスクワの労働者の戦いに参加した。というのも、彼らは彼らの運命が同じであると感じたからである。つまり階級というものは、熟慮を経た意志の対象となる前に、具体的に生きられているのである」（PhP, 416）。農民が自分の状況を、たんなる自分だけの苦境としてでなく、異業種と共通の苦境として捉え直すとき、階級意識が実現する（cf. PhP, 508）。このとき、階級は、突然無から出現するわけではなく、「平穏な時期にも、すでに刺激として潜在的にそこにあるのであり、これに対して私は、うわの空のあるいは漠然とした応答をするにすぎない」（PhP, 417）。これは第一節で確認したこと、すなわち歴史的事象が「未規定だが先在する個体として」（PhP, 415）私の歴史の地平に置かれることと同様の事態である。そして、メルロ＝ポンティはこの事態を「意識される前に、社会的なものはひそかに促しとして存在する」（ibid.）と表現する。つまり、社会的な地平とは「ひと」がそこで生き、「ひと」を促すものである。そして、社会的なものの現象とは、「ひと」（である私）が地平として生きていた状況の促しを、人称的な「私」が捉え直すことにより（あるいは、捉え直すことで「私」が成立することにより）、個体としての現象が実現することなのである。

では、こうした促しと捉え直しはなぜ生じうるのか。

メルロ＝ポンティがこれらの概念を導入するのは、内在性と超越性の問題を記述するためである。過去や世界が存在するならば、それらは「原理上の内在性」と「事実上の超越性」とを持たねばならない（PhP, 417-419, cf. PhP, 412-413）。これは、過去は私たちが現在のパースペクティブにおいて捉えることでしか存在しないが、同時に、私たちの現在のパースペクティブにおける過去は過去という地平なしには生じない、という事態である。つまりそれは、個別的なものと一般的なものとが、「ここ・今」と「他所・あらゆる時」とが、そして非反省的なものと反省とが、互いを前提し合うという循環、両義性である。

捉え直しとは、つねに促すものを捉え直すことであり、捉え直しがなければ促すものは促すものではありえない。これを先述のロシア革命における階級意識の実現の例に照らすと、次のようになる。農民は生活苦に促されているが、異業種間の共通の苦境を認めず、苦しみの責任を都市労働者に帰することもありうる。状況の促しは明晰に捉えられるものではない。そしてこの場合、革命的状況は生じないとか、階級の実現に失敗するとは言えない。そう言えるのは革命や階級が実現された観点においてだが、事実としてはいかなる出来事も起こってはいないからである[五]。したがって、促しとは厳密には、実現した捉え直しの促しである。

では、内在性と超越性の両義性という問題と、捉え直しの実現の理由に、メルロ＝ポンティはどのような解決を与えるのか。――この問題において見出されるのは、二者択一でも一方の他方への優位でもなく、むしろ「現象学が基礎づけと呼んだ二重の関係」（PhP, 451）である。つまり、この両義性は解決する必要はないのである。こうした主張を参照することで、促しと捉え直しの関係はいっそう明確になる。「人間的実存とは、捉え直しという行為による、偶然性の必然性への変更である」（PhP, 199）[六]。つまり、捉え直しとは、偶然的である促しを偶然的に捉え直すことにより、それを必然的な現象として実現することなのである[七]。ひとたび捉え直されると、促すものは必然的なものとして、原理上はあらゆるパースペクティブにおいて真なるものとして沈殿しうる。それが事実上必然的であり続けるためには、各パースペクティブにおいてくり返し捉え直されねばならない。しかし、パースペクティブ同士が開かれており連鎖的に移行するという、私たちの経験の時間的性格により、ある現象が必然的であり続けることは不可能である。沈殿により獲得されるのは「一種の」永遠性、「暫定的な」統一性に他ならず、促すもの（社会や歴史といった地平）はつねに偶然的なのである。ただし、それは必然性に対する偶然性の優越を意味しない。メルロ＝ポンティが主題化するのは、必然性と偶然性との、能動性と受動性との、内在性と超越性との二重の関係、両義性の生成なのである（cf. PhP, 451-452, 456, 489）。

私たちは歴史の現象において偶然性が本質的なものであることを確認した。また、第一節で見たように、歴史の実在性を前提する歴史像は、偶然性を捉え損なう点に問題があった。たしかに、歴史には「偶然的で純粋に非合理的な要素」（SNS, 174）があり、この偶然性は往々にして、捉え直しが意志に反する結果を生む「悲劇」の源になりうる（cf. HT, 69）。しかし、必ずしも成功するとは限らない状況を引き受け、行動するからこそ、人間の行為には意味がある、とするメルロ＝ポンティの主張もここに示唆されている。

以上を踏まえて、歴史の現象を明らかにするために、あらためて本論冒頭の引用箇所を検討する。「真のワーテルローは[…]あらゆるパース

ペクティブの果てで起きるものであり、そこからあらゆるパースペクティブが汲みとられるものである」（PhP, 416）。国民や階級と同様に、真のワーテルローは「私を超え、私が引き受け生きる限りにおいてしか存在しない現象」（PhP, 417）である。「私を超え」るとは、私が考えないときにもワーテルローは私の地平に存在することである。そして、それを経験することは、歴史の地平から偶然的に促され、人称的な「私」が現在的に起きるものとして、自分の状況として引き受けて生きることに他ならない。しかし、第二節で述べたように、真であるとは間主観的に真であることにより一般的地平に沈殿することであり、しかも、原理上は永遠に真であり、事実上は暫定的に真である、ということでもある。その理由は時間への開かれに存するのであり、時間とは汲み尽くせぬ複数のパースペクティブである。したがって、私たちは真のワーテルローを、一般的地平で促し、捉え直されても汲み尽くされず、未だ存在しないパースペクティブを含むあらゆるパースペクティブにおいて、自らの状況として捉え直されることに開かれるものとして、解釈するのである。

結語

歴史的出来事とは、間主観的な統一性を獲得し、一般的地平に沈殿した社会的なものである。それが「ひと」を偶然的に促すのであり、私たちがある現在において捉え直すとき、それは必然的なものとなる。つまり、私たちにとって歴史という現象とは、社会的なものである歴史を自らの状況として引き受けることなのである。

ただし、歴史の引き受けは、具体的にいかなる範囲で、いかにして為されうるのか、ということが、本論では十分に明らかにされていない。これは『知覚の現象学』以降のテクストをも視野に入れて検討されるべき課題として、私たちに残されている(八)。

註

(一) メルロ＝ポンティの著作を以下のように略記し、引用時にはページ数を併記する。

HT: *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*, Paris: Gallimard, 1947.

PhP: *Phénoménologie de la perception*, 1945, Paris: Gallimard, Coll. tel, 1976.

SNS: *Sens et non-sense*, 1948, Paris: Gallimard, 1996.

(二) 「歴史に関するある種の厳格主義や科学主義には[…]私たちを極度に主観的な見方に閉じ込める危険がある」（SNS, 159）。厳格主義や科学主義とは歴史のポジティヴィスムである。たとえばレオポルト・フォン・ランケは、文書に裏付けられた事実だけを参照し、過去に起ったことのみを記述することを目指した。それはロマン主義、ヘーゲル的なアプリオリな歴史、機械論的説明、宗教的ドグマティズムなどを排するためであった。しかし、資料の取捨選択が行われる段階で主観が入り込むため、非パースペクティブ的な歴史の試みは挫折することになる。cf. ダント（一九八九）、一五九頁、ホワイト（二〇一七）、二七七―二八三頁。

(三) Carman（2008）, p. 155.

(四) 「もし過去はそれが現在であった時点において真理であったのだとすると、歴史とは真理の影でしかないことになるのではないか」。cf. 実川（二〇〇四）、六三頁。

(五) これに対して、他の場所や時代にそれらが実現した事例と比較する場

合は、何も起こらなかったと言うべきではないだろう、と反論する者がいるかもしれない。しかし、この反論は、第一節での歴史家と同じく、完結した歴史を前提する。したがって、それは本論で後述する偶然性を捉えられず、歴史の現象を十分に説明できない。

(六) 第二節で述べたように、私は自宅に住み込むことで、目をつぶったままでも移動できるようになるが、この沈殿はある条件を達成すれば必然的に為されうるわけではない。家具の配置の促しを私が捉え直すことは、偶然的に為される。しかし、ひとたび捉え直されたならば、移動は必然的に可能になる。私たちは身体的経験の水準で偶然性と必然性に関係するのである。cf. Wrathall（2004）, p. 126f.

(七) cf. 実川（二〇〇〇）、五七―五九頁。

(八) 歴史的状況の引き受けについて、メルロ＝ポンティの思考の方向性が『知覚の現象学』以降で根本的に変わるわけではないと、私たちは考える。ただし、「暴力」や「間接的言語」を強く自覚して以降の一九五〇年代のテクストからは、状況との適切な距離についての彼の姿勢をいっそう豊かに引き出しうると思われる。cf. Coole（2007）, p.130f.

参考文献

Carman, Taylor, *Merleau-Ponty*, London: Routledge, 2008.

Coole, Diana, *Merleau-Ponty and modern politics after anti-humanism*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

Daly, Anya, *Merleau-Ponty and the ethics of intersubjectibity*, London: Palgrave Macmillan, 2016.

Romdenh-Romluc, Komarine, *Routledge Philosophy GuideBook to Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*, London: Routledge, 2010.

Saint-Aubert, Emmanuel de, *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin, 2004.

Smyth, Bryan A., *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, London: Bloomsbury, 2014.

Wrathall, Mark A., "Motives, Reasons, and Causes, in *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (Eds.), Cambridge University Press, 2004. pp. 111-128.

川崎唯史、「メルロ＝ポンティにおける社会的な生の優位性」、『メタフュシカ』第46号、大阪大学、二〇一五年。

実川敏夫、『メルロ＝ポンティ―超越の根源相』、創文社、二〇〇〇年。

実川敏夫、「記憶の場と真理の場」、『フランス哲学・思想』第9号、日仏哲学会、二〇〇四年。

アーサー・C・ダント、『物語としての歴史』、河本英夫訳、国文社、一九八九年。

ヘイドン・ホワイト、『メタヒストリー』、岩崎稔監訳、作品社、二〇一七年。

（横田仁・よこた　じん・首都大学東京）

超越論的主観の「誕生」と「死」に関する現象学的考察

吉田　聡

世界に関わりながら生きている自我は、ある時点において誕生し、やがて死んでいく――これは通常の場合には自明視される事柄であろう。しかし、その自我は「世界に対する主観」であるという見方を徹底すると、その自明な事柄が問題となる。本稿では、超越論的主観の「誕生」と「死」をめぐるフッサールの思索の内実を検討することを通して、この問題について考察する。フッサールは、超越論的主観の誕生と死という事態について思考する可能性に対して、一方では否定的な態度をとったが、他方ではその可能性に関する考察を繰り返した。だが、その考察の内容と成果は明確なものではない。それに関する理解の一つとして、フッサールが示した死の内実とは生の再開することのない中断であり、そうしたものとしての死はおそらく意識や時間化の構造の解明には寄与しないものであるという見解が提示されている[1]。また、フッサールによる誕生や死の考察は、世界を構成する超越論的自我を「不可死」と見なす態度から、「自我に対する世界の非依存性」を示す方向へと向かうものであるという主張もなされてきた[2]。それに対して本稿では、誕生と死に関する問題を、主観の自己理解の構造の根幹に関わるものとして捉え、その内実を明らかにすることを試みる。

以下では、まず意識体験および主観は生成消滅しないというフッサールの基本的な洞察について確認する。ここでは、『純粋現象学と現象学的哲学のための諸構想』第一巻（以下『イデーンⅠ』）および第二巻（以下『イデーンⅡ』）で提示された議論を参照し、その内容を検討する（1、2）。次に、生の「極限状況」としての誕生と死が論じられる後期のテキストを参照し、その内実を明らかにする（3）。そして、そもそも生成消滅しないとフッサールが考えていた超越論的主観の誕生と死に関する諸見解の内実を検討する（4）。その上で、超越論的主観の誕生と死に関する二つの対立した見解をどのように理解すべきかを考察する（5）。

1．意識体験の存在の絶対性――『イデーンⅠ』での見解

『イデーンⅠ』では事物と意識体験の存在様式の相違が論じられる。その箇所での議論は、まだ明確に「超越論的」な観点からなされたものとは位置づけられていないが、ここで意識体験の存在の絶対性が洞察されることになる。

まずフッサールは、事物が射映を通して「一面的」(III/1, 91)にしか知覚されえないのに対して、意識体験は「知覚において絶対的なものとして与えられる」(III/1, 92)と主張する。このことから、事物には、知覚の誤りや思い違いなどによる「非存在の可能性」が原理的に残されているが、体験にはそうした可能性がないという見解が示される(cf. III/1, 99)。この洞察は「世界の無化(Weltvernichtung)」(III/1, 103)の想定へと拡張される。それは、意識体験の流れが調和的な秩序を失い、もはや事物世界が成立しなくなるという事態の想定である。これについてフッサールは次のように述べる。

「意識の存在、体験流一般の存在は、事物世界の無化を通してたしかに必然的に変様させられるが、自らの現実存在には影響を受けないであろうことは明白である。」(III/1, 104)

さらにフッサールは、「身体を欠いた意識」「心を欠いた(seelenlos)、人格的ではない意識」(III/1, 119)などといったものが思考可能であると主張する[3]。このように、ここでは人間の心や身体の存在の相対性に対して、意識体験の存在の絶対性が強調される。

2. 動機づけと因果性――『イデーンⅡ』での見解

また、『イデーンⅡ』では別の角度から意識体験の絶対性について考察される。ここでは「精神(Geist)」「心(Seele)」「身体(Leib)」の連関が論じられる過程で、精神の自然からの独立性に関する見解が提示され、そこから意識体験の絶対性が示唆される。

フッサールのいう「心」と「精神」の区別は、意識体験を捉える際の態度の相違(自然主義的態度と人格主義的態度)により成立する。ここでは、「心」は実在的・因果的な自然の内部にある身体に局在化されたものとして規定される(cf. IV, 175-179)。それに対してフッサールが「精神」と呼ぶのは、志向的に自らの環境世界へと関わる様々な意識体験および主観のことである(cf. IV, 97, 220)。ここでフッサールは、精神はある意味では自然に依存しているが、自然の因果関係のうちにはないと述べる(cf. IV, 281)。なぜなら、精神は因果関係ではなく、体験間の「動機づけ(Motivation)」の関係のうちにあるものと見なされるからである。動機づけとは、例えば、〈猛獣が脱走したことを知っている〉ので〈外出をやめようと考える〉、〈知人が歩いているのに気づいた〉ので〈挨拶しようと考える〉といった体験間の理由と帰結の関係である(cf. IV, 229-231)。

だが例えば、自我が何らかの作品を構想して制作するという場合には精神から身体・物体への影響関係が、また事物からの刺激に促されて行為するという場合には物体・身体から精神への影響関係が生じているように見える(cf. IV, 282)。これについてフッサールは、身体には自然に関係する側面と精神により自由に動かされる側面が、また心には物理的な身体に関係する側面と精神に関係する側面があると主張する(cf. IV, 284-285)。しかし、その異質な両側面はどのように結合しているのか。

ここではデカルトの議論以来の心身問題が問われている。フッサールはこの問題を意識体験と脳との連関の問題として論じる。そして、「意識体験はそれに先行する脳の状態に依存する」あるいは「両者は同時的な並行関係にある」といった形で述べられる並行論が、意識体験のあり方とは調和しないと主張する(cf. IV, 291)。フッサールの見解は、意識体験のうち感覚・「ヒュレー的要素」の生成は身体や脳の状態と連関したものとして捉えられるが、広義の「ノエシス的要素」

(IV, 292) についてはそうではない、というものだと考えられる (cf. IV, 292-295)。意識体験B´とB´´との動機づけの関係として理解されるものを、それに並行して生じている脳の状態C´とC´´との因果関係として理解することはできないとフッサールは主張する (cf. IV, 293-294)。

このことからフッサールは、身体や経験的な意味での心が存在していなくても、「絶対的な意識」が残り続けるという事態の思考可能性に言及する (cf. IV, 294)。この主張は、フッサール自身が述べるように、不確かなものにとどまる。しかし、私たちが意識体験の間の連関を理解する際にはそれ独自の仕方があり、それは脳の状態の間に成り立つ因果関係の理解には依存していないという主張は妥当であろう。例えば、ある小説の面白さを説明する際には、その小説の内容、文体、描写などに言及することになるが、その小説を面白いと思っている際の脳の状態に言及しても、面白さの理由を説明したことにはならないだろう。このように『イデーンⅡ』では、動機づけの関係の理解が因果関係の理解から独立して可能であることを根拠にして意識体験の絶対性を示す試みがなされている。

3. 「極限状況」としての誕生と死

だが、こうしたフッサールの見解は、超越論的主観と人間的な自我との関係を考慮に入れることによって徐々に変化していったと考えられる。以下では、このことを『C草稿』に含まれる後期のテキストを参照しながら確認していく。

一九二九年一〇月の草稿では、自我の「有限性」が問題として取り上げられる。その議論の過程で、「世界的な生 (das weltliche Leben)」(Mat VIII, 154) の始点としての誕生と、終点としての死が主題となる。この誕生と死という両端により自我の生は有限なものとなる。フッサールはこの「極限状況 (Limesfall)」(Mat VIII, 154, 158) としての誕生と死を、「原初的なエゴ (das primordiale Ego)」への還元を通じて考察する。それは、言わば自我の生の「内側から「見られた」」(Mat VIII, 154) ものとしての誕生と死についての考察である。

まず現在において進行している自我の生を省みると、そこでは自我にとって存在する世界の意味が経験の進展に従って拡大していくという事象が起こっている。すなわち自我の発生は本質的に常に進行中である。この各々の現在において自我は「目覚めている」という様態で知覚領野をもっているが、そこで知覚されたものは、それ以前の経験の生成を前提としており、それを指し示す。そして、その経験はさらに以前の経験を前提としている。このように以前の自我の経験へと遡行していくと、自我にとって存在する世界の意味は言わば貧しくなっていく。そうした遡行はやがて「極限」へと到達する。このように、自我の「目覚めている」という様態を遡行していくと、その果てに「目覚めつつある自我 (das erwachende Ich)」(Mat VIII, 155) という極限に至る[4]。こうした議論を通してフッサールは、自我の生の内部から考察された「誕生」の意味を開示しようとする (cf. Mat VIII, 154-155)。

それでは、「死」に関してはどのように考察されるのか。フッサールは、生の様態を「誕生」の場合とは逆方向に、未来に向かって記述する (cf. Mat VIII, 155-159)。これについても、現在の生のあり方を手掛かりとして、その延長線上に想定されうる事象を追跡することで、自我の生の内部から見られた未来と、生の「終わり」としての「死」についての考察が展開される。自我は、自己の身体を支配可能な器官として知り、徐々にその意味を豊かにしていく。そして、身体を支配

することを通して世界に関わり、身体を特定の方向へと形成することで、様々な職業に関わるような実践的な諸能力をも獲得していく[5]。しかし、そうして豊かになっていった生が「成熟」の時期を過ぎ、ある転換点から精神的・身体的な諸能力が全面的に減衰していくということも想定されうる。そうした「老化」や「病気」などといった事象が起こると、自我が関わることが可能な環境世界が縮小していき、また自我の行為の可能性としての未来の領野が狭まっていく。それのみならず、「過去に関して意のままにできる能力」としての想起能力が減衰することにより、過去の領野もまた狭まっていく（cf. Mat VIII, 156）。このように、様々な能力の減衰の極限として理解されうるのが、「あらゆる意識生の途絶」「自我の途絶」（Mat VIII, 158）としての「死」である。

このようにフッサールは、自我の「世界的な生」の「極限状況」を想定することによって、「誕生」や「死」が自我に対してもつ意味が明らかになるという見解を示す。フッサールは、ここでの考察は「還元的」ではあるが、それが「超越論的」な考察である必要はないと述べている（cf. Mat VIII, 155）。しかしこの考察のうちには少なくとも次のことを見てとることができる。すなわちここでは自我の生の外部からではなく生の内部の視点から、その生の進展の限界として、そして生全体を有限なものとして限界づける境界として、誕生と死を規定する試みがなされているのである[6]。

だがそうした視点からの考察であるにもかかわらず、フッサールは、「私の生は、人間の生としては途絶する」「私は死ぬ」（Mat VIII, 168）という事実を承認している。さらに注目すべきなのは身体に関する見解である。フッサールは次のように述べる。

「自我の世界はその身体を通して接近可能な世界であり、したがって常に、すでに構成された身体を前提としている。」（Mat VIII, 157）

ここでは、身体は意識体験の単なる対象ではなく、世界についての意識体験を成り立たせる条件の一つとして認められているように見える。このことが、誕生と死に関するフッサールの議論を動揺させることになる。フッサールは、基本的には意識体験やその主体としての超越論的主観は生成消滅しない、すなわち誕生も死ももたないという見解を維持する。しかし、反面で超越論的主観は人間としての主観と共に誕生し、死んでいくという確信を否定できなくなっていくのである。

4．超越論的主観の誕生と死

フッサールは一九三〇年八月の草稿では、生き生きした現在およびそこで体験をもつ自我の途絶という事態に対して否定的な見解を示す。ここでのフッサールは、生き生きした現在に常に未来地平が属しており、自我は未来を予描しつつ現在の体験をもっているということを確認した上で、次のように述べる。

「生き生きした流れる現在の具体的な途絶、自然的な途絶は、事実としても、存在するものとしても、経験可能なものとしても思考可能ではないということは明証的である。」（Mat VIII, 96）

自我が未来地平をもつとき、その未来における自我自身の存立は前提となっている。また、自我の途絶という事態を経験可能なものとして想定することはできない（cf. Mat VIII, 96）。もしそれが経験可能であるならば、その際にそれを経験する自我は途絶していないはずだからである。それゆえにフッサールは、「私が超越論的に途絶するということは、私にとって「思考不可能」である」（Mat VIII, 97）と主張

する。仮に前節で述べたような仕方で死を生の「極限状況」として考えることができたとしても、それを経験可能なものとして考えることはできない――このような観点からフッサールは、超越論的主観の死という事態の思考可能性について一方では否定的な見解を示す。だが他方でフッサールは、超越論的主観の死がありうるとしたらそれはいかなるものなのかを明らかにしようとする。

これと同じ草稿で、フッサールは自我の死を「眠り（Schlaf）」と対比する。眠りは「それぞれの超越論的主観が持続的な非能動性へと沈みこむこと」（Mat VIII, 98）、すなわち超越論的主観の諸対象への関心が衰え、自我が諸対象に関与しようとしない状態へと沈みこむこととして理解することができる。そこで例えば、「目覚めが起こらない眠り」（Mat VIII, 97）を想定すれば、それは死と同様の事柄と見なすことができるかもしれない。

しかし、フッサールは結局「死は眠りではない」（Mat VIII, 103）と主張する。死の瞬間には、「私の〈私はある（Ich-bin）ということ〉が終わる」（Mat VIII, 103）ことになるが、通常の意味における眠りではそうではない。眠りは、目覚めた生の「中断」[7]としてのみ理解されうる事柄であり、新たな目覚めを前提としている。そしてこの新たな目覚めに至った自我は、以前の目覚めの期間にもっていた体験およびその成果を、「いまだ妥当している（Noch-Gelten）」という仕方で保持し続けている（cf. Mat VIII, 307-308）。自我は、この把持的に保存された過去の体験を能動的に想起し、現在の自己と過去の自己を眠りという中断を挟みながら連続しているものとして把握することができる。こうした目覚めの中断としての眠りとは異なり、死においては、もはや自我は過去の自分や体験を想起することができない。フッサールの説明によれば、そうした想起は、「そのうちで私が私に対して人間的・身体的に（menschlich-leiblich）存在している、私の世界内的な現在（meine mundane Gegenwart）を私がもっていること」を前提とするからである（cf. Mat VIII, 103）。

だがこのような記述は、人間的な主観に限定されたものなのか、それとも超越論的主観にも妥当するものなのか。こうしたフッサールの記述の中には、超越論的主観が人間的な主観でもあるという見方が入り込んできていると考えられる。そのことは、フッサールが他者の死について論じる場合にも影響している。フッサールは、「他の人間の身体的な死」はその人間を「世界的に存在する自我」すなわち「共に存在する超越論的主観性」として経験しうる可能性を「廃棄する（aufheben）」、と述べる（cf. Mat VIII, 102）。だが、それはその他者自身にとっては、世界の中で存在する条件が廃棄されたということにすぎない（つまりその他者が超越論的主観として存在する条件が廃棄されたわけではない）のではないか――このような問題を提示しながらも、フッサールは次のように述べる。

「超越論的自我にとっての死は、次のことを意味しうる。超越論的自我が「身体性」を失い、世界意識を失い、世界規制（Weltregelung）の外に出るということを。」（Mat VIII, 102）

ここでは超越論的自我の死と「身体性」を失うことが同一視されている。このように、超越論的主観が身体を持った人間としての主観と重ね合わせられることにより、そもそもは認められなかった超越論的主観の誕生や死が随所で語られるようになっていく。

フッサールは、超越論的主観の死についての思考可能性を様々な仕方で探っている。一九三一年の草稿でも、超越論的主観の誕生と死に

関する問いかけは継続している。ここでは、諸主観の間で世界に関する意味形成が受け継がれていく「伝統（Tradition）」（Mat VIII, 438）について言及される。諸主観の世代の移り変わりは、そこに属する個々の主観の誕生と死による「中断」を超えた「伝統の統一」（Mat VIII, 438）を形成する。このことからフッサールは、伝統の中で形成されてきた客観的世界の意味そのものが、心理物理的な人間の「途絶」としての死と「新たな形成」としての誕生を含んでいるという見解を示す（cf. Mat VIII, 438）。こうしたフッサールの議論は、超越論的主観の誕生と死が、客観的世界の成立のための条件として認められるという解釈の可能性を開くものである[8]。

しかし目下の問題は、その諸主観の意味形成の伝統を引き受けながら、現在において世界へと関わる主観が、自己自身の誕生と死を思考することが可能なのかということである。世代的な間主観性を形成する諸主観の誕生や死を客観的世界の成立条件として認めたとしても、現在の主観の誕生や死の思考可能性の問題は解消されない。そしてそれがどこまでも表象不可能であるがゆえに、「誕生、死、世代についての超越論的な問い」（Mat VIII, 438）が繰り返し表面化してくるのである。

フッサールは決定的な回答が得られぬままに、「諸々の超越論的主観の新登場と、さらにそれらの消滅は、いかにして思考可能なのか」（Mat VIII, 439）、「そのうちで世界が誕生と死と共に構成される超越論的主観性は、その絶対性において始まり、また途絶しうるのか」（Mat VIII, 445）といった問いを繰り返す。フッサールは、「人間はただ身体が有機的に生きている限りで存在するが、私は私の身体ではなく、それはどの人間にとっても同じである」（Mat VIII, 442）と述べ、その見解はまた、「私は身体がなければ世界において何かをなすことができない」が、「私は身体を超えている」（Mat VIII, 442）とも表される。その根底にあるのは、「世界は私なくしては思考可能ではない」が、「そうは言っても私は世界の中で生まれた」（Mat VIII, 445）という二つの確信なのである。

5. 超越論的主観の自己客観化の構造

ここで浮上するのは超越論的主観と人間との関係に関する問題である。それは『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（以下『危機』）で提示された「人間的主観性のパラドクス」（cf. VI, 182-183, 265-266）に関連している。世界を構成する主観が同時に世界内部の客観としての人間でもある――このような「パラドクス」に対してフッサールは、超越論的主観を「人間」として理解するのは適切なのか、と問う（cf. VI, 187）。現象学的エポケーを通して考察すれば、世界全体とそれに内属する人間は超越論的主観に対する現象として理解される。それにより超越論的主観と人間との区別が明確化され、「パラドクス」は成立しなくなる――このような議論によりフッサールは「パラドクス」を解消しようとする（cf. VI, 188）。だが、超越論的主観はあらゆる人間から遊離しているのではなく、特定の人間と連関しているはずである。それではその連関とはいかなるものか。フッサールによれば、人間は超越論的自我の「自己客観化（Selbstobjektivation）」（VI, 190）であり、そのことから人間は「一つの超越論的自我を自己のうちに担っている」（VI, 190）という理解が成立する。しかし、その自己客観化の構造が含む問題は、フッサールの議論では明確化されていない。そこで最後に、この問題を誕生と死の問題に接続して明確化することを試みる。

「超越論的主観は誕生と死をもつ」という主張と、「超越論的主観の誕生と死は思考不可能である」という主張は相反しているように見える。だが超越論的主観は、これらの相反する主張を重ね合わせるかのような仕方で自己を理解している。すなわち、超越論的主観の自己客観化のうちには、自己自身を自己の誕生と死を思考することが不可能であるようなものとして客観化するということが含まれているのである。まず一方では「私が自分を人間として根源的に直観的に経験するときに、私は自分を、あたかも私がそこで他の人間であるかのように眺める」（Mat VIII, 236）とフッサールが述べるように、超越論的主観は人間としての自己を、他の人間を見るような仕方で捉える。他者の場合、その他者が身体的な死を迎えたときに、その他者を主観として把握しうる条件は解消される。この捉え方によれば、他者と同様に、超越論的主観は特定の人間と結びついた主観であり、その人間と同時に誕生と死をもつことになる。しかし他方では、超越論的主観は、それ自身の立場から見れば、自己自身の誕生と死を思考することはできない。たとえ人間を含めた事物世界の無化を想定する際であってもその事態を把握する意識体験の存立は前提されているのでなければならず、また意識体験間の連関の理解は身体や脳などの因果関係の理解から独立している。こうした諸見解から、超越論的主観が本来的な意味において自己自身の不在を思考することは不可能であるという主張が成立する。超越論的主観の自己客観化という事態の生起を認めるならば、それはこれらの両面を成り立たせるものとして理解されねばならない。すなわち超越論的主観は、それ自身の立場からはその誕生と死を思考することが不可能でありながら、一人の人間と同時に誕生と死を迎えるようなものとして、自己自身を客観化すると考えられねばならない。

これらの二つの見方の相違は、人間を言わば「内側」と「外側」から捉えた場合の相違であるかのように見える。しかしそれは、内側からは見えない誕生と死が外側からは見えるなどということではなく、二つの見方が整合することはない。外側から見ると、超越論的主観が人間と生成消滅を共にすることを認めざるをえない。だが内側から見れば、いかなる対象の不在を思考したとしても（その対象には、対象化された超越論的主観も含まれる）、超越論的主観の不在を思考したことにはならない。なぜなら、そうした表象を可能にする地盤の不在こそが、超越論的主観の不在という事態だからである。この整合しえないはずの二つの見解が、超越論的主観の自己客観化という事態には含まれている。

またこのことから、生の極限としての誕生と死という想念の内実も明らかになる。この意味での誕生と死は生の延長線上に想定されうるものであり、思考可能なものの領域にある。したがって、それらを人間の誕生と死に対応させて――すなわち人間の誕生と死に際して同時的に主観の生の内部で生じるであろうと想定される事柄として――理解することも可能である。それに対して、思考不可能とされる超越論的主観の誕生と死に関しては、それらを人間の誕生と死に同時的に伴うものとして理解することはそもそも不可能なはずである。しかし、それにもかかわらず両者は合致するものと見なされているのである。

以上の議論を通して、人間の誕生と死、生の極限としての誕生と死、思考不可能とされる誕生と死という諸階層の連関を開示してきた。そこで明らかになったのは、超越論的主観の自己客観化という事態の成立を認めるとすれば、それは思考可能なものと思考不可能なも

のとが何らかの仕方で重ね合わせられることによって可能となるということである。また、ここにはさらなる問題が伏在している。それは、超越論的主観の誕生と死の思考不可能性について思考することそれ自体は可能であるということ、それにより自己客観化の構造と問題点を理解できるということに関する問題である。例えば『C草稿』では機能する主観が常に「匿名的」(Mat VIII, 2) であるという見解が示されるが、誕生と死の思考不可能性についての思考可能性の問題は、この匿名性の理解可能性の問題に連関していると考えられる。この連関の内実の解明を次なる課題として提示したところで、本稿での考察を閉じることにしたい。

註

フッサール全集（Husserliana）からの引用箇所は、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示した。フッサール全集資料篇（Husserliana Materialien）からの引用箇所は、Matという略号の後に、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字で示した。

1　Cf. Dodd, J.: Death and Time in Husserl's C-Manuscripts, in: Lohmar, D., Yamaguchi, I. (eds.) : *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, 2010., p.67.

2　Cf. 谷徹『意識の自然』、勁草書房、一九九八年、六七六-六七九頁

3　もっともフッサールは、意識流は一方ではそこで世界全体が構成される絶対的な存在であるが、他方では世界の内部に属する実在的な出来事であるという事態に言及する（cf. III/1, 116）。これは後年の『危機』で提示される問題と同趣の問題である。

4　フッサールは、この「目覚めつつある自我」の段階では、自我はいまだ人間的な意味での自我でも、環境世界の主体でもなく、またその誕生は「生殖という意味での誕生（Geburt im generativen Sinn）」を意味するものではないと述べている（cf. Mat VIII, 155）。

5　こうした能力は、自我が何らかの目的のもとで身体を形成していくことによって獲得されるものであり、その意味で「身体的・心的な能力」(Mat VIII, 156) と呼ばれる。

6　これに関連してフッサールは、自我の生と能力の有限性ゆえに世界の意味規定が終わることはなく、世界は「開放性（Offenheit）」(Mat VIII, 164) としての無限性をもつと述べる。

7　フッサールは、一九三一年の草稿で、眠りは生の「中断としてのみ思考可能」(Mat VIII, 445) だが、この中断はいかにして構成されるのかという問題を提示する。この問題が際立つのは、「夢のない眠り」を想定する場合である（cf. XI, 380）。この状態に関する考察として、Zahavi, D.: *Self-Awareness and Alterity*, Northwestern University Press, 1999, pp. 209-210.を参照。

8　Cf. Zahavi, D.: *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, 2003, pp. 108-109, 139. また、誕生、死、眠りがなければ世界は伝統の産物とは見なされえないという点については、Geniusas S.: On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time, in: Lohmar, D., Yamaguchi, I. (eds.) : *On Time – New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*, 2010., pp.83-85.を参照。

（吉田聡・よしだ　あきら・千葉工業大学）

小田切健太郎著『中動態・地平・竈―ハイデガーの存在の思索をめぐる精神史的現象学』（法政大学出版局、二〇一八年）

井上克人

本書は、ハイデガーのテクスト内部に登場しながらも、これまで主題的に論じられることがなかった中動態の語に注目し、ハイデガーが「現象」概念の中に読み解く中動態の意義を確認し、そこから人間存在と存在そのものの動態を明らかにするという意図で論述されたものである。とはいえ、本書では、中動態の語は言語学の規定に従うものではなく、人間の実存と存在そのものの再帰的―媒体的な運動・動態を意味している。つまり、中動態とは、言語学、文法学の用語であり、能動態と受動態のいずれでもない動詞の態（voice,diathesis）を指すのだが、著者が注目するのは、中動態が概念史的由来をもつばかりでなく、むしろその本来の由来を、わたしたちが生きる現実の身体や精神、さらには生命や存在の動き、運動そのものにもっており、そこから言葉のうちにあらわれ来たる一つの表現形態だということである。

まず、著者は古代インドの文法学者バーニニ（c.500BC）による中動態の規定を紹介する。バーニニは中動態を規定するにあたって、能動態と対比するという方法を取る。それによれば能動態とは、〈自分以外のほかのだれかのために〉なにかをなす場合の動詞の態である。これに対して中動態とは、〈ほかのだれかのため〉ではなく、〈自分のためにpour soi〉なにかをなす場合の動詞の態である。バーニニのこの説明にしたがうならば、中動態の本質的契機はまさにこの〈自分のために…する〉ということになる。

次に、エミール・バンヴェニストの場合は以下のとおりである。彼も『一般言語学の諸問題Ⅰ』で、能動態と対比しつつ中動態を規定するが、その際に特徴的なのは、能動態と中動態の対を「外態」（diathèse externe）と「内態」（diathèse interne）の対に置き換えたことである。能動態では、主語が動作主として過程に外在的あるので、それは「外態」と規定しなおされる。逆に受動態は、当然、過程に外在的な動作主から主語が作用を被る事態をいうのであり、受動態も同様に外態である。では中動態はどうか。中動態とは、バンヴェニストによれば、そこにおいて動作主が過程に内在的で、動作主自身が過程から影響を被る過程のことをいっている。つまり中動態の作用は、動作主以外のだれか、なにかではなく、動作主自身に帰ってくる、つまり再帰的に作用する、と言ってよい。このような意味においてこそ、中動態は、あらためて内態と規定され、この意味で外態たる

能動態と受動態から区別されることになる。

本書は、以上のような言語学的な説明を手がかりとして、ハイデガーにおける哲学的・現象学的な中動媒体性（Medium）を解明する。ハイデガーの哲学的考察における中動態の内在的意味は、『存在と時間』第七節における現象概念の説明の中に見出せる。しかもハイデガーの初期と後期の思索は周知のようにかなり異なっており、中動態の語への論及が見出せるのは、主に初期のテクストに限られている。ハイデガーのケーレ以後の哲学的思索の根本問題であるエルアイクニス（Ereignis）の動詞形エルアイクネン（ereignen）は、これまで主要な研究者によってごく素朴に他動詞的と解釈されてきたに過ぎない。そうした事情によって、ハイデガー哲学全般、とりわけ後期思想における中動態の有意性を決定的に不明瞭にしてきたことは否めない。評者は、こうした従来の研究ではなぜか主題とされてこなかったハイデガーの思索全体における中動態の有する射程を明らかにしたことに、本書のもつ大きな意義があるように思う。

本書は二部構成になっており、第一部では、『存在と時間』前後の初期ハイデガーが中心に論じられる。ここで中動態の動態性としてまず解明の主題となるのは、人間存在の超越とその自己性の再帰的動態としての超越論的「地平」である。そして第二部では、後期ハイデガーについて論じられるが、ここで中心的な主題となるのは、人間の存在ではなく、存在そのもの、エルアイクニス、そして言葉である。この後期ハイデガーを論じる際に登場するのが、「竈」である。

ハイデガーの地平概念が本格的に登場するのは、初期の『存在と時間』（一九二七年）と『カントと形而上学の問題』（一九二九年）に代表される形而上学期のテクストにおいてである。著者はとくに「地平」を取り上げるが、その主たる理由は二つある。一つは、地平概念が、単なる視界や静的な図式ではなく、人間存在（現存在）の再帰的な中動媒体性の循環性ないし再帰構造に深くかかわっているからである。こうした現存在の再帰的なあり方を、ハイデガーは「関心（Sorge）」という言葉で表現する。「関心」の意味である「時間性」には「将来」「既在性」「現在」という三つの脱自態が属しており、この三つの脱自態が向かう先に形成されるのが「地平」にほかならない。つまり地平には「再帰的な中動媒体性」という循環性や再帰構造が含まれているのであり、地平とは人間存在の自己性の「中動的存在動態」そのものであるとも言える。

二つ目の理由はこうである。地平概念が一九三〇年代以降は突如として姿を消し、ハイデガー自身による自己批判の対象となる。著者によれば、ハイデガーの初期から後期への思索の変貌において、地平概念はいわばそれを軸にして思索が転回した蝶番のような役割を演じたと見る（一三頁）。

そして第二部で主題となるのが「竈」である。著者によれば、初期の思索で中心的な主題であった地平概念が姿を消したのは、それが含意する人間存在を中心とした超越論的枠組みをハイデガーが克服しようとしたからであり、地平が持っていた再帰的中動態の性格は存在そのもの、エルアイクニスに引き継がれていく。著者は、エルアイクニスという事象を中動媒体性と竈の視座から解き明かそうとする。エルアイクニスについて考えることは、人間存在をコスモス・世界の中心からはずすこと（＝人間の脱中心化）、また人間存在の本質的動向としての離心性を明らかにすること、そして人間中心主義・ヒューマニズムから抜け出ることへとつながってゆく。ここでこの人間の脱中心

化およびその離心性と本質的な連関を有するのが、古代ギリシア以来の竈の概念形象であると言う（二〇頁）。つまり竈とは、存在そのもの、さらにはエルアイクニスの中心性、別言すれば、その中動的・再帰的な動態の（自己）媒体性をあらわし、思索するための根本的な語、概念形象なのである（二一頁）。

ここで問題とされるのは古代ギリシアの竈である。著者によれば、竈にはヨーロッパの精神史を貫く極めて重要な意義が見出せると言う。古代ギリシアでは、これが独自の祭祀的・神話的性格を帯びて登場し、その後のヨーロッパの文学、哲学や自然科学のうちにさまざまな仕方で織り込まれながらひそかに現代まで受け継がれてくるという歴史的経緯をたどる。重要なことは、古代ギリシアにおいては、竈（ヘスティア）は、家々の真ん中、中央に、中心に据えられていたことである。つまりそれは単なる道具ではなく、家庭の構成員の共同のものとして、家庭内の祭祀にかかわるものであった。やがて時代が下るにつれ、家々のみならずポリスの中心にも政治的―祭祀的性格を帯びた竈が据えられることとなる。こうした竈のイメージは、含意の変貌をともなって詩作および哲学的思惟のなかへおき移されることとなる。（一五頁）

竈は「絶えず燃えあがる火、炎との本質連関において留まると同時に絶えざる垂直的な動きのイメージ」（一二五頁）をもち、竈が示す常住性と更新性は、「そのつど新たな開始であるようなそのつど一回的な再帰性」（一二八頁）を象徴している。つまり竈とは「存在そのもの」のことであり、この語が登場した背景には、人間を中心とした「地平的再帰関係」を自己批判し、存在を中心とした「垂直的再帰関係」を考えるようになったというハイデガーの思想上の変化がある、と著者は見る。

以上のように、本書の課題は、ハイデガー研究として正面から竈の意味を論じ、一九三〇年代以降なぜ竈の語が登場するのかという問題を、ハイデガーのテクストに見られる竈への具体的な論及を丹念に拾い上げる内在的研究と、それに併せて他分野も含めた古代ギリシア以来の外在的な精神史・発展史的観点から明確化しようともくろむものである。

ハイデガー研究において「中動態」への着眼は画期的であり、評者は本書を非常に優れた出色の研究であると考える。しかしながら、竈をとくに採り上げて、その精神史の中にハイデガー哲学の特質を捉え返すというユニークな作業が、ハイデガー研究にさほどの哲学的な意義があるのかどうか疑問なしとしない。言い換えれば、ハイデガーのテクストや古典的テクストを縦横無尽に渉猟し、竈という概念形象をヨーロッパ精神史の文脈から明らかにしている点は見事であり、確かに魅力的ではあるが、ややもすれば、そうした主題は著者一人の知的関心に収斂してしまって、今後のハイデガー研究にさほどインパクトがあるとは思えない。むしろ『竈をめぐる精神史』という独立の著作として上梓され、その中にハイデガーの竈論も援用するという形を取った方がよかったかもしれない。

評者の感想を披瀝すれば、ハイデガー研究としては、いわゆる「竈」の精神史へと流れるよりは、『存在と時間』第七節におけるファイノメノンにテーマを絞って、そこに見出される「中動態」の構造と媒体性を突き詰め、ハイデガー哲学の中心となっている存在論的差異の問題、さらに後期のエルアイクニスや、存在者と存在との一にして一に非ざる「二重襞（Zwiefalt）」、つまり存在そのものの自己覆蔵性

（自己内還帰）との関連で、中動態の再帰的構造をもっと深く掘り下げて展開してほしかった。

著者も指摘しているように、ハイデガーが現象概念を再帰動詞によって規定する際に、ギリシア語のファイノメノンは、動詞ファイノーの中動態ファイネスタイから説明され、そしてこの中動態（Medium）が強調されていた。つまり「おのれを示してくるもの（das Sichzeigende）」「それ自身においておのれを示してくるもの（das Sich-an-ihm-selbst-zeigende）」が本来的現象概念だが、ハイデガーはこの現象概念をギリシア語の中動態の動詞に遡及して説明する。それによれば、現象の語は、ギリシア語のファイノメノンに由来し、さらにこのファイノメノンそれ自身は、ファイノー、つまり〈日の下にもたらす〉〈明るみに立てる〉の中動態のかたちである（GA2, 38）。

著者の説明に基づいて敷衍して言えば、古典ギリシア語の教科書に示される中動態の主な三つの意味は、①〈自分のために…する〉、②再帰的（reflexiv）、③相互的（reziprok）である。現代のドイツ語には中動態はないが、再帰的用法ならある。再帰用法は主に二種類ある。一つ目は、与格の再帰代名詞をともなった再帰用法である。たとえば、Ich stelle mir meine Zukunf vor.［わたしは（わたし自身のためにmir）わたしの未来を想像する］がそれである。これは、「非直接再帰的indirekt-reflexiv」ないし「与格のdativisch」中動態（Medium）とも呼ばれる。二つ目は、対格の再帰代名詞をともなった再帰用法である。たとえば、ich setze mich auf den Stuhl［わたしは椅子にすわる／わたしはわたし自身を（mich）椅子に座らせる］がそれである。これは、「直接再帰的direkt-reflexiv」ないし「対格のakkusativisch」中動態とも呼ばれる（二八頁）。

ハイデガーの本来的現象概念もこの中動態―文法的にいえば対格の再帰性―から理解されねばならないが、従来この点に関して十分な理解が得られているとはいえないと著者は言う。著者は、この「中動態（Medium）」が同時に「媒体（Medium）」を意味していることを指摘し、「中動態」と「媒体性」の連関を「中動媒体性」として、つまり「自分のために」という「再帰的な」あり方として捉えるのである。

このMedium（中動態）の語がまた媒体をも意味することは、〈存在＝ロゴス〉というハイデガーの定式化も考えあわせるなら、存在現象の媒体性と、中動態という言語形態の連関に関する一つの示唆として受け取ることができるだろう。作用主とその受け手の両者のいずれにも還元されない次元・場所を探究しようとする本書の立場からするなら、これらの区分および表現は実質的意義を有する示唆となる。本書は両者の連関を統一的に中動媒体性として解明しようとするものであり、ハイデガーの現象学のなかに、主観・客観関係による対象化とは異なり、それに依拠することもない中動媒体性の姿を明らかにするものであり、極めて重要な着眼と緻密な論述で、秀逸のものであることは確かであろう。しかし「この中動態と媒体性の連関を明確に剔出した研究はいまだない」と著者は言い切っているが（二六頁）、評者が思うに、新田義弘氏がかつて提唱していた「媒体性の現象学」を著者はどのように見ているのだろうか。新田氏は超越論的主観性を解体させる脱主観的な根源的事象として「超越論的媒体性」と呼ばれるべき機能に肉薄し、世界または地平的超越の現象学から生命の現象学への転換、言い換えれば生命と世界の「差異論」としての現象学を唱えていた。評者は、こうした「媒体性の現象学」の系譜の中に、著者が強

調する「中動態の現象学」を位置づけていただきたかった。

しかし、本書は、着眼点の独自性、そして論述の緻密さは言うに及ばず、よどみなく語られるその魅力ある表現力によって、説得性に富むものであり、また「竈」の精神史も、著者の該博な教養と豊かな感受性が感じ取られ、本書は近来稀に見る秀逸な学術研究書であることは間違いない。

（井上克人・いのうえ　かつひと・関西大学）

武藤伸司著『力動性としての時間意識』（知泉書館、二〇一八年）

吉田　聡

意識において体験される時間とはいかなるものなのか――本書では、この問題がフッサールの時間論に基づいて論じられる。本書全体を通して強調されるのは意識の活動をそのありのままの姿において捉えるという考察態度であり、本書ではこの態度が現象学的時間論の際立った特徴であるとされる。その考察において目指されるのは、意識の志向的構成が時間的な構造を持つということの開示である。こうした問題意識から展開される議論は、フッサールの時間意識論に関わるテキストの再構成やその内実の緻密な検討を中心としつつ、それに限定されず、認知科学の諸成果などを導入した多様な論点を含むものとなっており、そのことが本書の議論を幅広い視野を持つ魅力的なものとしていると言うことができるだろう。

本書の内容を概観しておくと、本書はフッサールの時間意識論の説明および検討を行う第Ⅰ部と、フッサールとヴァレラの議論の関連について考察する第Ⅱ部から成る。まず第Ⅰ部（第一～三章）では、『内的時間意識の現象学』に含まれる諸テキストが再構成され、そこでの議論の展開が明らかにされる。

第一章では、フッサールの最初期の時間意識論から出発して、「拡がりある現在」(p.19)に関する議論が展開していく過程が明らかにされる。その現在を成立させる「新鮮な想起」という概念は、もしそれが能動的な作用として理解されるならば理論上の無限遡行を引き起こすが、この無限遡行の問題は、「含蓄性」という性質を持つものとしての過去把持の働きが見出されることにより解消される(pp.60-66)。さらに、この過去把持の「二重の志向性」(p.67)に関する議論が取り上げられ、過去把持の性質がより詳細に記述される。こうした成果に基づいて、過去把持をめぐる議論によって「統握-統握内容」図式に当てはまらない意識の領野が見出されたことの意義が説明される(p.70)。

続く第二章では未来予持について考察されるが、その議論には本書の中でも特に力点が置かれている。これまで未来予持はしばしば過去把持の反転としてのみ理解されてきたが、それは『内的時間意識の現象学』における未来予持の扱いが派生的なものであったことにも起因する。それに対して本書では、『ベルナウ草稿』での論述を参照して未来予持の独自の特性を開示することが試みられている。

ここではまず、（一）未来予持が過去把持と同様に含蓄性を持つことが明らかにされる。しかし、未来予持は単なる過去把持の反転として

のみ理解されるべきではなく、（二）空虚性と不充実性という独自性を持つことが示される。すなわち、私たちは現在において直前まで知覚されていた内容が持続し続けるという未来予持を持つと同時に、それを取り巻く様々な別様の内容の未来予持をも持っている。そして、意識体験の進展の中で、この未来予持の地平の一部が充実され、他の部分が空虚に留まりつつ充実を待ち続けることによって、時間的な変化の構成が可能になる。この点に過去把持とは異なる未来予持の独自性が見出される(pp.92-95)。このことが確認された上で、充実へと向かうという未来予持の性格が（三）「傾向」「傾向意識」として特徴づけられる(p.97)。その上で、（四）意識の展開は未来予持から過去把持への充実の移行の過程――未来予持が原現前において充実され、またそれが過去把持へと移行することによって空虚になる過程――として捉えられる。そして、この移行の中で充実の最大点となるのが原印象であり、それが過去と未来との境界としての現在をなすことが指摘される(pp.98-100)。さらに本章では、『ベルナウ草稿』の論述において、（五）傾向意識としての未来予持が感性的な衝動としての触発と関連づけられていることが明らかにされ、その見解が『受動的綜合の分析』での議論に発展していることが指摘される(pp.103-104)。この過去把持および未来予持の諸性質に基づいて、対象構成の根源的な原理としての受動的綜合と時間意識との関係性が明らかにされる(pp.106-127)。

こうした考察を経て第三章では、こうした意識の働きを根底で発現させる原理について論じられ、通常の空虚表象に先立つ「本能的な予感」、世界構成全体の「本能的な先行描出」「先天的な本質形式」(p.144)としての「衝動志向性」が見出される。この衝動志向性こそが、本書で「時間意識の構成における駆動（作動）の契機」「意識の生動的な展開と統一への根源的な力動性」(p.148)として規定されるところのものである。

以上のように、第Ⅰ部では時間意識に関する現象学的な基礎理論が整理される。それに対して、第Ⅱ部（第四～六章）は言わばその成果に基づいた応用編である。ここではフッサールの時間意識論とヴァレラの「神経現象学」との関連に関する議論が展開される。まず第四章では、ヴァレラの神経現象学の企図が、意識の経験に関する一人称的な説明と認知科学などによる科学的な説明とを関連づけることによって意識のハード・プロブレムを解消しようとする試みとして提示される。そして、還元主義、神秘主義、機能主義、現象論といった立場がいずれも問題の解消には至らず、現象学的還元によってこそ一人称的説明と三人称的説明との関連づけが可能になるというヴァレラの見解が示される(pp.190-192)。

しかし、ここで現象学と認知科学との相互補完などということが可能なのかという疑問が浮上する。ヴァレラの「現象学の自然化」という研究の方向は、実在を素朴に措定する自然的態度の転換という現象学的考察の方向と合致するのであろうか。第五章ではこの問題に関連して現象学と認知科学の協働のための要件が検討される。そして、超越論的構成の基づけ関係を理解することによって認知科学等の諸学の成果を現象学的考察の手引きとして活用しうるという見解がフッサールの議論から導かれる。

このことを前提として、第六章ではヴァレラの論稿「見かけの現在」が中心的に取り上げられ、神経現象学における時間意識論の内実の説明と検討が行われる。ヴァレラは具体的な個々の感覚・知覚の客観を「テクスチュア」と呼び、その時間的な特徴を「今性」と規定す

る(p.244)。そして、このテクスチュアが過去へと流れ去りながら、背景的に意識され続けることで現在に時間的な幅を成立させることに注目する。さらに、「親しみ」「驚き」「嫌悪」といった情動が新たな知覚や行為に影響を与えるという事情が取り上げられ、こうした未来予持的な働きが「情動トーン」として規定される。その上で、本章ではこれらの過去把持や未来予持に相当する働きと脳神経系におけるプロセスとの対応が示される。

この「今性」の構造を、ヴァレラは「今性の四重構造」として描き出す(pp.280-282)。それは、(一)「過去の軌道」と(二)「未来の展望」が時間の一方向的な流れを形成し、(三)「触発的な素因」と(四)「発生的な自己運動」による循環の運動が拡がりある現在を成立させるという図式である。本章ではそれに続いて、この構造と「パイこね変換」という数学的なモデルとの対応関係が論じられ、現在の構造を数学的なモデルによって理解しうる可能性が提示される。こうした議論を経て、情動という意識の質的な側面に関わる事象と神経ダイナミクスとの連関が見通されている点にヴァレラの神経現象学の重要な意義が見出され、論が閉じられる。

以上のような本書の議論の特色は、特に未来予持の契機に着目して時間意識および受動的綜合に関する議論を再構成し、またその根源にある衝動志向性を意識の根源的な力動性として開示している点、そしてその議論に基づいてヴァレラの神経現象学の成果について検討し、現象学と認知科学の協働の可能性についての考察を展開している点にある。これらの示唆に富んだ成果について、以下ではいくつかの問題を提起することを試みたい。

まず、上述の特色の第一点に関連する問題について述べておきたい。それは、意識の諸位相を現象学的に把握するとはいかなることなのかという問題である。本書の第三章では、本書の題名にも見られる意識の「力動性」としての「衝動志向性」が提示されるが、この衝動志向性として規定される事象の性質についてはさらに議論の展開が可能であり、また必要であると考えられる。衝動志向性は経験的に見出される衝動とは異なり、意識を充実へと方向づける根源的な働きとして考えられている。だが、こうした階層における意識の働きはどのような仕方で見出され、考察の主題となるのであろうか。本書の全体にわたって、意識をありのままに動的に、その「作動」において捉えるという考察態度が現象学的考察の特徴として強調されているが、その中で衝動志向性が意識の根源的な働きとして見出されるのはいかなる仕方においてなのか。それは意識のありのままの姿を見つめることによって開示されるものなのか、それとも具体的な知覚体験が成立するための可能性の条件を辿っていくことによって開示されるものなのか。それがいかなる意味において意識のうちに在るものとされるのか、このことは明確化される必要があるのではないか。

この問題に関連する事柄だが、本書の結論部分では、意識の「作動」を過ぎ去ったものとしてではなくまさに「作動」そのものとして見出すことの困難について述べられている(p.309)。それはフッサールが繰り返し論じた反省の事後性の問題が孕む困難である。こうした反省的な対象化が回避されるべきものであり、「非反省的な意識体験そのものの感じ取り」(p.309)という仕方での意識の把握こそがなされるべきであるとするならば、二つの把握によって得られる成果の相違とはいかなるものなのかということも、現象学的な時間意識論の方法論に関わる問題として詳細に論じられる必要があるだろう。

さらに、上述の特色の第二点に関連して、現象学的記述と認知科学的記述との「相応」に関する問題が浮上するように思われる。本書の第六章では神経ダイナミクスと過去把持に関するヴァレラの見解が検討される。著者は、一旦は現象学的還元による体験の記述とそれが生じている際の脳神経系に関する科学的な観測結果とが「領域の境界を越えて相応し、同一の事態を示している」というヴァレラの主張を正当なものとして認め、「両者の違いは、まさに見かけ上の相違に過ぎず、本質的には同様のものであると看做すことができるだろう」(p.260)と述べる。だがその一方で著者は、それら二つの記述の「相応」は認知科学の側から見た対応づけに過ぎず、「認知科学の形式的で自然化的な説明は、各々の感覚質や、意味の連関がいかにして構成されるのかという、意識において最も具体的で核心的な問いには、未だ明確に答えているわけではない」(p.260)と主張する。

しかし、ここではこうした議論の手前にある事柄が問い直され、明確化される必要があるのではないか。すなわち、ここでは現象学的還元による記述と科学的な観測結果との相応に関する見解の正当性が問題とされているが、そもそもその正当性を検討するためには、現象学的還元による体験の記述とそれが生じている際の脳神経系に関する科学的な観測結果とが「同一の事態」を示すものであり、またそれらが「本質的には同様のもの」であるということの内実が明確にされねばならないのではないか。両者が同様のものであるとはどのような意味においてなのか。そして、それらはどのような場合に同様のものとして承認されうるのか。

また著者は、上述のように認知科学的な説明への疑念を表明した上で、未来予持との相応に関するヴァレラの見解を検討し、そこに意識における意味連関の構成の解明を可能にする要素を見出そうとする。そして、フッサールの考察における未来予持の傾向による現在の位相への触発と、ヴァレラの議論における「情動トーン」の触発（情動トーンによる次の運動や知覚の促し）に関する見解とを共通するものとして重ね合わせる(pp.266-267)。ヴァレラは、指の運動に先立ってそれを準備する電気ポテンシャルが脳神経系に生じるという事象を取り上げ、それを運動や知覚に先立つ情動トーンの触発および未来予持という契機に対応するものであるとする(pp.273-274)。しかし結局のところ、本書の議論では、神経ダイナミクスに関するこうした記述が感覚質や意味の連関の構成の説明に寄与しうる可能性については不明確なままに留まっていると言わざるをえない。

例えば、下記のような諸問題が浮上するように思われる。感覚的な質感を伴った客観（ヴァレラの言うところの「テクスチュア」）についての体験に関する現象学的な記述と、神経の放電における細胞のリズムやシナプスの統合時間の測定に裏付けられた神経生理学的な記述は、異質な内容を持っているように見えるが、これらの二種の記述は何によって結びつけられるのか。この結びつけが可能であるためには、少なくともそれらの両記述が対象とする事象の生起の同時性が確信されていなければならないだろう。それでは、その同時性はどのように理解され、構成されるのか。また、同時性に加えてさらに何らかの条件が要請されるとすれば、それはいかなるものなのか。感覚質や意味連関の構成といった事象に対応するような物理的な事象が脳神経系に見出されるとするならば、それはどのような意味で対応しているのか。双方の事象の構造・形式を抽出し、それらのうちに対応関係を見出すことは可能かもしれないが、そうした構造的な対応関係の理解

によって明らかになる事柄とはどのようなものなのか。このことが検討されなければ、二種の記述に関する原理的な問題は解決しないのではないか。

本書の論述の中でもこうした問題の一端については言及されており、現象学的な意識の記述に認知科学的な記述を対応づけるだけではなく、認知科学的な記述を現象学的に解釈することの重要性が指摘されている(p.292)。そのためにも、二種の記述の相応という事柄が意味するところを考察することは有益であると考えられる。その意味で、本書の第五章で展開されている「現象学の自然化」の正当性をめぐる考察は重要である。その議論において著者は、現象学の自然化の試みに対して警鐘を鳴らし、認知科学の領域でなされる考察の現象学的な基盤が重視されるべきであることを指摘する(pp.232-235)。現象学的な観点からは、認知科学的な領域でなされる身体をとりまく環境や神経系の力学的性質の数量化は、まずは身体の感覚-運動性から出発し、空間・時間の構成を経て、それを基礎とした理念化を遂行することによってなされるものであると理解される。私たちはこの超越論的構成のプロセスにおける基づけ関係を忘却してはならず、それを踏まえたときにこそ認知科学をはじめとする諸学問の成果が現象学的探究に寄与するものとなりうると著者は主張する。この視点を堅持し、そもそも数量化されうる神経活動のダイナミクスの現象学的な内実とはいかなるものであり、それは科学的な観察という行為の中でいかにして理解され構成されるのか、またそれが現象学的に記述されうる意識体験とどのような仕方で結びつけられるのか、この結びつきの構成の様式とはいかなるものなのか、これらのことを解明するという考察の道筋もありうるのではないか。意識体験と神経活動のダイナミクスとは、現象学的に見られた基づけの秩序の中では構成の階層と順序を異にするが、それにもかかわらず結果的にはそれらに関する記述が本質的に同一のものと見なされることが可能であるとするならば、その結びつきが構成される過程とはいかなるものなのか。本書が提示する見解から出発して、この論点に関する現象学的な考察をさらに進展させることも可能であろう。

以上ではいくつかの論点を提示してきたが、本書では、フッサールとヴァレラが提示した時間意識に関する諸分析の内実の詳細な説明と検討を中心としつつ、現象学に隣接する領域の諸見解が取り入れられ、時間意識に関する多角的な議論が展開されている。この点で本書での議論は、時間意識の本質に迫るために有益な諸視点を提供し、現象学的研究の視野を拡大するために貢献しうるものとなっている。評者がここで取り上げた、二種の記述の相応を理解する際の基盤に関わる問題もまた、本書の議論の検討により改めて浮上したものであると言うことができる。本書により提示された諸研究の更なる進展を期待したい。

（吉田聡・よしだ　あきら・千葉工業大学）

国際カンファレンス「アートと身体化された認知」

（ディーキン大学、二〇一九年六月二七–二九日）

三村尚彦

初冬の雲一つない青空、その日差しのおかげで日中はコートなしでも過ごせるぐらいの気温になり、日本のおよそ七倍とも言われる強い紫外線のためにサングラスと日焼け止めが必須だった六月のオーストラリアメルボルン。その郊外にあるディーキン大学にてBody of Knowledge 2019, Art and Embodied Cognitionカンファレンスが開催された。筆者は、現在取り組んでいる現代美術家荒川修作と詩人マドリン・ギンズ（以下、荒川＋ギンズと略記）に関する研究発表のために、同カンファレンスに参加した。以下では、この国際会議の概要と筆者が参加したセッションについて報告していきたい。

Body of Knowledge, Art and Embodied Cognitionカンファレンスは今回が第二回目の開催である。前回（第一回）は、二〇一六年一二月にアメリカ、カリフォルニア大学アーバイン校芸術学部（Claire Trevor School of the Arts）にて行われた。この会議の中心的な目標は、知の総合化を特に現代アートを手がかりに模索し、認知科学、神経科学、哲学、生理学、心理学、人類学、芸術学、アート実践などにかかわる人による学際的なプロジェクトの立ち上げとその促進を目指すことにある。それを発展させ、この第二回は「現代の認知神経科学や心の哲学から開かれている展望に対して、現代アートはどのような貢献をすることができるのか」という問いをメインテーマに掲げた。さらに具体的な問いとして、知識と思考プロセスが獲得され、拡張され、人々に共有されていくあり方をアートは変えることができるのか、変えられるとすればどのようにしてか、などが挙げられていた。発表者は、地元オーストラリアから五名、アメリカ、イギリス、カナダ、オーストリア、デンマーク、日本など海外から一〇カ国二五名の合計七五名で六一セッションが設けられた。一般を含めた全体では一二〇名前後の参加者がいたと思われる。カンファレンスのメインタイトルにあるように、「身体化された認知Embodied Cognition」が主要トピックの一つになっているので、発表のほとんどは、広い意味での身体性をテーマとしていた。しかしもちろんそこにアートの視点を絡めることが求められており、個別発表の会場もディーキン大学芸術学部のダンス・演劇用スタジオ教室が設定されていた。したがっていくつかの発表は、口頭によるプレゼンテーションだけでなく、デモンストレーションやパフォーマンスを組み合わせたものもあり、新鮮な印象を受けるとともに、非常に興味深いものが多かった。

基調講演は二人のスピーカーが共通のテーマについて語り、その後フロアーを交えて議論するという形式で行われた。講演者の一人は、昨年度（二〇一八年）日本現象学会の研究大会のシンポジウムにも登壇したShaun Gallagher氏であった。スケジュールと運営上の都合でオンラインでの参加ではあったが、Gallagher氏は、運動・身体動作と思考の関係について、最新の認知科学の成果なども取り入れて、一部の運動動作はそれ自身が思考であるという見解を提示した。Gallagher氏とペアで講演したPhilipa Rothfield氏（University of Southern Denmark and La Trobe University）は、身体性embodimentと認知の関係を哲学とダンス実践の観点から考察した。二人の講演の後、フロアーも交えて活発な議論がなされ、筆者の印象では三日間のカンファレンスでもっとも盛りあがったプログラムであった。

筆者は、最終日午後の時間帯に四人で〝Arakawa and Gins Now: Philosophy and Creativity〟というタイトルの二時間のセッションを行った。現代美術家で建築家の荒川修作（一九三六-二〇一〇）は、一九五〇年代にネオダダ運動などに参加し、芸術活動を開始し、一九六一年単身渡米する。その後、マルセル・デュシャンらと交流を深めるとともに、詩人のマドリン・ギンズ（一九四二-二〇一四）と出会い、二人でニューヨークを拠点にして創作活動を展開した。絵画や彫刻制作から、体験型のインスタレーション作品を経て、「天命反転reversible destiny」「建築する身体architectural body」といった独特の概念を提示しながら、最終的に建築へとその創作活動を拡張していった。荒川＋ギンズは、岡山県奈義町現代美術館に〈遍在の場・奈義の龍安寺・建築する身体〉（一九九四年）、岐阜県養老公園内に〈養老天命反転地〉（一九九七年）、東京都三鷹市に〈三鷹天命反転住宅〉（二〇〇五年）などを建造し、自分たちのことを芸術・科学・哲学を総合する〝コーデノロジストCoordinologist〟と称するようになった。これまでも荒川＋ギンズについては、芸術学、現代アート論の枠を超えて、生態学的心理学やオートポイエーシス論、システム論、人工生命研究などとの関係性が指摘され、さまざまな考察が行われてきた。今回のセッションでは、現在、筆者が取り組んでいる荒川＋ギンズの遺稿研究によって得られた新資料（荒川＋ギンズと他の研究者・思想家との交流記録やギンズが執筆していた未公刊著作の草稿）にもとづき、現代アートと科学、哲学との協働可能性、荒川＋ギンズにおける身体性概念の解釈などを提示した。発表者は、門林岳史氏（関西大学、メディア理論）、小室マイケル弘毅氏（関西大学、身体教育学）、木田真理子氏（立命館大学、ダンス研究）と筆者の四人、それぞれの専門分野から荒川＋ギンズを論じた。門林氏は、ギンズの遺稿草稿などをふまえつつ、荒川＋ギンズがしばしば言及するヘレン・ケラーを事例にビデオ映像を交えて発表した。小室氏は、荒川＋ギンズが建造したテーマパーク養老天命反転地にて行ったワークショップを手がかりに身体バランスと環境の知覚に関して、デモンストレーションしながらの発表であった。木田氏は現在、立命館大学大学院先端総合学術研究科に在籍しダンス研究に取り組んでいる。以前はスウェーデン王立バレエに所属し、ブノワ賞（ロシア）、レオニード・マッシーニ賞（イタリア）など多くの受賞歴をもち、二〇一六年からはフリーランスとしてピナ・バウシュ・ブッパタール舞踊団に客演するなど各国で活躍されているプロダンサーでもある。木田氏は二〇一八年越後妻有トリエンナーレにて、イギリスのneon dance companyが上演した荒川＋ギンズの思想にインスパイアされてできた作品〝Puzzle

Creature〟にゲストダンサーとして出演していた。ダンサーとして荒川＋ギンズの思想に触れた経験にもとづき、身体性と表現の関係についての考察を行った。筆者は、二〇〇〇年前後から荒川＋ギンズと交流があったアメリカの心理学者ユージン・ジェンドリンの荒川＋ギンズ論をふまえて、身体化された知がもつ創造性および、その応用可能性について私見を提示した。壁と床が黒一色でライトが吊り下げられたダンススタジオ教室での発表で、通常の学会発表とはかなり勝手が違ったが、フロアから多くの質問やコメントをいただき、有意義な機会をもった。

それ以外に、筆者が参加したセッションについてもいくつか紹介しよう。われわれの発表のすぐ後に同じ教室でアーティストAlice Cummins氏のワークショップが行われた。階段状に組まれた学生用の座席から聴衆はすべてダンススタジオフロアへ降りて、車座に座り、その中心でCummins氏がダンスパフォーマンスを行った。その後、参加者がディスカッションを行った。時に聴衆を巻き込み、身体接触もあるそのパフォーマンスの直接性、切迫性を身体化された認知の一つの事例として提示するという意図を持ったセッションで、非常に興味深かった。またGary Levy氏（School of Education, Deakin University）は、緊張緩和の心身技法であるアレクサンダーテクニークの実践を含んだ発表を行い、短時間ではあったが筆者も、身体部位の緊張に気づくような運動を行い、発声の違いを感じるプログラムを体験した。荒川＋ギンズの遺稿資料にこの技法に関する文献があったことから、以前から関心をもっていたのだが、今回実際にどのようなワークなのかがよく理解できた。Levy氏のインストラクションのもと、広いダンススタジオ教室を様々な方向に歩くエクササイズ後に歌を歌い（英語歌詞だったので、筆者にはハードルが高かったが）、ワーク前後の違いを参加者で検討した。一般的に身体を動かすことが緊張をほぐすというのは理解できるが、「身体を感じる」「身体で感じる」「身体とともに（何かを）感じる」など異なる複数の位相があると思われ、現象学的な記述研究の可能性があるのではないかと感じた。その他では、オーストラリアということもあり、アボリジニのアートについての発表もいくつかあった。

非常に多様なテーマを、「身体」と「アート」というキーワードで結びつけ、知がもつさまざまな側面（身体知、能力知…）を浮き彫りにしようとする本カンファレンスに参加し、この領域においても現象学が積極的に貢献できる可能性を感じ取った三日間であった。

（三村尚彦・みむら　なおひこ・関西大学）

Minds in skilled performance: From phenomenology to cognitive explanations

Shaun Gallagher (Department of Philosophy, University of Memphis/School of Liberal Arts, University of Wollongong);
Daniel D. Hutto (School of Liberal Arts, University of Wollongong);
Jesús Ilundaín- Agurruza (Department of Philosophy, Linfield College);
Michael Kirchhoff (School of Humanities and Social Inquiry, University of Wollongong);
Katsunori Miyahara (School of Liberal Arts, University of Wollongong);
Ian Robertson (School of Liberal Arts, University of Wollongong)

Performing successfully, in any domain, depends on being in the right state of mind. An experienced athlete might fail to make a well-practiced move distracted by a fellow athlete's unsolicited advice given to her in the last minute before the game. An expert driver may fumble at making a simple manoeuvre, distracted by the pain developing in his lower back after hours of driving. A student can fail at a math test despite his devoted preparation, his nerves getting the better of him on the test day. Such occurrences are all too familiar. But what exactly goes wrong in all these cases? Characterizing the right state of mind needed for skilled performance poses a vexing theoretical challenge.

In this paper, we present our collective effort to tackle various dimensions of the challenge of understanding minds in skilled performance. It is based on the plenary symposium on "Phenomenology of Skilled Performance" which took place in the 40th Annual Meeting of the Phenomenological Association of Japan. We argue that the concept of embodied mind plays a key role in clarifying the mentality needed for skilled performance: The concept allows for theoretical sensitivity to its special features while avoiding both over-intellectualization and mechanical reduction. Such concept of mind and cognition is vigorously developed in recent embodied-enactive approaches, but is also prefigured in Continental phenomenologist, American pragmatist, and East Asian traditions of thinking. We actively seek to engage with and benefit from these different traditions of thought in developing our philosophical investigation.

Each section is based on an individual presentation given in the symposium. Section 1 is based on Dan Hutto's presentation "Mind in Skilled Performance: Between Mechanism and Intellectualism". This introductory section presents an overview of the theoretical challenge of understanding minds in skilled performance. The next three sections address specific phenomenological problems. Section 2 is based on Shaun Gallagher's presentation "The Phenomenology of Performance" and explores the phenomenology of mindful awareness operative in expert performance. Section 3 is based on Katsunori Miyahara's presentation "Coping with

Pain and Obeying Commands". It examines whether pain-coping behaviours can be considered as a species of command-obeying. Section 4 is based on Jesús Ilundáin-Agurruza's presentation "High-Wire Act: A Transactional Account of Improvisation in High-risk Activities", and it develops a phenomenology of improvisation in the context of high-risk activities by coordinating East Asian and enactive approaches to the issue. Finally, section 5 based on the presentation "Predictive Processing and Sports Performance" by Michael Kirchhoff and Ian Robertson bridges the phenomenological approaches to skilled performance with predictive-processing models of cognition and action. In particular, it attempts to explain the cognitive activity underlying the anticipatory structure of skilled performance.

1 Minds in skilled performance: two challenges

Characterizing the mentality exhibited in skilled performance is a difficult balancing act, one that throws up tricky conceptual puzzles. Expert performances are often described as thoughtless, unconscious or automatic. When things go smoothly, for example, expert athletes speak of 'keeping their minds blank' – advising that 'when you have to stop and think about things is when they go wrong'; 'Don't think, just do'; 'there is no time to think'; 'you let your body take over', and so on (Beilock, 2011 pp. 236-237).

Yet we know that skilful performances cannot be blind, automatic processes. They are context-sensitive in ways that reveal them to be exemplars of "highly disciplined mental activity" (Sutton et al. 2011, p. 78). For some, this makes it "immensely plausible that any motor skill depends upon knowledge of facts about an activity. Knowledge comes before skill" (Stanley 2015, p. 321).

The trouble is that there are known limitations in modelling the intelligence of minds in performance in terms of classic reasoning processes involving the manipulation of propositions (Sutton & McIlwain 2015). Even assuming that such reasoning may be tacit, that style of processing is deemed too slow and rigid to properly account for the dynamically up-dated character of intelligent responses. Call this the *Intelligence Challenge*.

There is more to skillful performance than technical proficiency. For example, how an athlete feels – whether he or she is confident, elated, nervous or fearful – also matters to how they perform in certain situations. How should we best characterize the emotional aspects of such performances? Here again there are known problems with pure cognitivist theories of emotions that conceive of them as nothing more than contentful, evaluative judgements (Solomon 1976, Nussbaum 2001). Such accounts arguably fail to properly accommodate felt experiences of anger, frustration, happiness and the like. Yet purely embodied or somatic theories of the emotions (James 1884; Damasio 1994) "have trouble explaining what it is for an emotion to have an intentional object or target" (Hill 2009, p. 200). Call this the *Emotions Challenge*.

In sum, while skilful performance requires a special kind of mindedness, we lack an adequate philosophical account of its character. Accounting for the intelligence and emotionality of performing minds requires being sensitive to their special features without mischaracterizing them in over-intellectualised or under-intellectualised terms, depicting them as overly cognitive in

character, on the one hand, or merely mindless and automatic, on the other.

Our Australian Research Council Discovery project 'Mind in Skilled Performance' seeks to provide an adequate account of skilled performance derived from converging analyses of several non-Analytic traditions of thought – phenomenology, pragmatism and Japanese dō (self-cultivation practices). Our project explores to what extent these traditions are consonant with the radical enactivist understanding of self-cultivation and skilled performance as rooted in the embodied, action-oriented mind that rejects the mainstream assumption that the primary characteristic of minds is to contentfully represent aspects of the world.

When considering what the phenomenological tradition has to say on this topic, we give critical attention to Dreyfus's influential account of skilful performance. In his debates with McDowell (2007) and others, Dreyfus makes explicit use of phenomenology, especially Merleau-Ponty's notion of motor intentionality to explicate the non-representational intentionality of skilled performances. Yet Dreyfus (2002) concedes that: "even the most 'automatic' response to the solicitation of the situation must have content" (p. 421). It is questionable, however, that any notion of content can be found in Merleau-Ponty. We suggest that Dreyfus gets Merleau-Ponty wrong, and more generally, gets the phenomenology of skill performances wrong in crucial respect. Against his account, we propose a contentless reading of Merleau-Ponty's notion of motor intentionality provides a better understanding of skilled performance.

We also investigate whether Dewey's writings can provide another resource for characterizing and clarifying the nature of contentless minds. We are exploring how well Dewey's notion of habit – "an acquired predisposition to ways or modes of response" (Dewey 1922, 42) – fits with a radically enactive account of how embodied intelligence and emotions intertwine. Deweyian habits are world-directed and context-sensitive; they are flexible and adjustable in ways that make them wholly unlike the exercise of blind mechanisms or mindless reflexes. Moreover, Dewey, critiquing James, holds that emotions are not reducible to a set of bodily states but also always include situational aspects.

Finally, we also seek to understand the unique characteristics of minds in skilled performance by considering account of East Asian traditional martial arts. We make Japanese dō our particular focus: practices that nurture self-cultivation, emotional attunement, and highly skilled performance, e.g., kendo (way of the sword).

The most discerning reflections on expert performance, which are still used to inform these practices, regard it as requiring a state of mind known as mushin— literally 'no mind,' 無心 (Chin., wuxin). Properly characterizing this fluid and processual notion of skilled performance, capturing its emotional tonality, and connecting it with any Western vision of mind is challenging.

Ilundáin-Agurruza (2016) has made initial inroads in comparing a radically enactive account of mind as activity with Japanese dō via canonical texts in translation, yielding promising results (see also Section 4). His investigation has raised deeper questions that need attention: Can mushin's 'no-mindedness' be characterized as any kind of cognition? Can a radically enactive framework account for this state's fluid mindfulness and emotional temperance? What role does 'emptiness'

– an extremely central concept in this tradition – play in successful performance and can it be articulated in radically enactivist terms?

Should mushin, fluid mindfulness, and emptiness turn out to agree substantially with an enactive conception of embodied intelligence and emotion, they will be provided with conceptual and scientific backing from our radically enactive framework of mind and cognition. Going in the other direction, establishing that the project's way of conceiving of mind in performance concurs with Japanese dō will tie it to a tradition that is being actively used and cultivated by martial arts practitioners.

Forging these links with such Japanese traditions is philosophically valuable because, as Slote claims, Asian conceptions of mind can serve to correct the "exceedingly intellectualistic" tendencies of Western thought. Indeed, with the right conceptual backing, they can help "to correct or reset Western philosophy by drawing [on] … traditions which have recognized the value of emotion" (Slote 2015 p. 1).

Apart from seeking to address the aforementioned characterisation challenges, our project team is seeking to develop a complementary explanatory account of mind in skilled performance. We seek to do so under the auspices of radical enactive account of cognition, drawing on its vision of mind as embodied activity (Hutto & Myin 2013, 2017). For example, we appeal to radical enactivism to show how emotions – understood as embodied appraisals in which feelings are integral – can play a part in intelligent responses to novel situations. Our proposed solution is to characterize basic intelligence as primarily action-oriented in that it aims "to engage the world rather than depict it in some action neutral fashion" (Clark 2015, p. 4); and to conceive of basic emotions as gut reactions that "use our bodies to tell us how we are faring in the world" (Prinz 2004, p. 69).

Our solution innovatively connects theories that understand embodied intelligence in terms of action-oriented responsiveness with accounts that view emotions as embodied appraisals. Unlike its closest representationalist rivals, our account is novel in that it does not rely on biosemantics – a theory that seeks to understand how minds can be about worldly things by appeal to representational contents explained in terms of biological functions.

In contrast, radical enactivism explicates the world-directed character of embodied attitudes of minds in performance – viz. their intentionality – by making a significant adjustment to classic biosemantic theories of content: our revised theory offers an account of a contentless form of this basic intentionality (Hutto & Myin 2013, 2017; Gallagher & Miyahara 2012; Gallagher 2017). This is an advantage because classic biosemantic theories of content face a crippling problem: there is "a root mismatch between representational error and failure of biological function" (Burge 2010, p. 301).

Putting all of this together, our team is working to show that a radically enactive account of non-representational intentionality provides the right tools for understanding the intelligence and emotionality of minds in performance. Moreover, we seek to put the finishing touches on that account by giving a tenable explanatory account of the kind of cognitive activity that enables

appropriately context-sensitive, on-the-fly adjustments to expert actions in a way that can best explain the activity of minds in skilled performance.

2 The phenomenology of performance

In this section, we begin by focusing on different types of performance, ranging from athletics to the performing arts (dance and music). We explore the phenomenology of attention and self-awareness during these different performances, and whether we should describe them as mindless (lacking self-awareness), as Hubert Dreyfus has suggested, or mindful, and in the latter case, what that would mean. We then review empirical and phenomenological studies that suggest different degrees of mindful awareness operative in expert performance (as in dance), including intersubjective performance, as in the case of playing music together.

2.1 Two debates

Dreyfus is well known for thinking of action and expert performance as mindless rather than mindful. Dreyfus' conception of expertise takes performance to involve a highly proficient bodily coping (Dreyfus 2005; Dreyfus & Dreyfus 1985). Whereas a novice may depend on "rigid adherence to taught rules or plans," an expert practitioner has an "intuitive grasp of situations based on deep, tacit understanding." The expert thus knows what to do without thinking, and without having to explicitly follow rules. For Dreyfus expert performance is mindless, if we understand "mind" in the traditional way.

Dreyfus models this conception of expert performance on Aristotelian *phronesis*, which, he explains, is the result of practice, and involves the ability to be mindlessly in the flow. I think there are several problems with Dreyfus's concept of *phronesis* as he uses it in his discussion of expertise. I'll indicate two problems here. First, for Dreyfus, in contrast to Aristotle, *phronesis* is seemingly without a social dimension. Aristotle indicates that we gain *phronesis* only by hanging around with the right sort of people, and this intersubjective dimension is an important aspect that comes to be embodied in this virtue. Dreyfus, as a number of critics have pointed out (e.g., Collins 2004; Selinger & Crease 2002; Young 1998), ignores the importance of the intersubjective dimension in his account of gaining expertise or exercising it. Second, whereas Aristotle allows for the idea that the person with *phronesis* is someone who may deliberate in order to discern between possible actions, and indeed is someone who is excellent and has skill at this practice of deliberation, Dreyfus emphasizes only the non-deliberative, mindless aspect of an immediate intuitive sense within performance.

Related arguments about the nature of *phronesis* also arise in the debate that Dreyfus has with John McDowell who argues that perception and embodied coping is conceptual/rational, and not as 'mindless' as Dreyfus contends. According to McDowell *phronesis* involves an initiation into conceptual capacities. Reasoning is the activity of explicitly deciding which affordances to respond to and how to go about responding to them. He calls this our 'means-end rationality' which involves a 'stepping back'. Dreyfus challenges the idea of stepping back, agreeing with

McDowell that we do have the possibility to step back and reflect, but that this is a specialized kind of activity and would be disruptive to the exercise of expert skill. Although Dreyfus points to Merleau-Ponty as his inspiration for the notion of a mindless absorbed coping, Merleau-Ponty actually defends the idea of a *minded* coping where the notion of mind is not the traditional disembodied notion, but rather an embodied mind. Mind and reason are not excluded from movement or performance, but redefined as the expression of an embodied intelligence.

The debate between Dreyfus and McDowell is related to another ongoing debate about the nature of know-how. Stanley and Williamson (2001; 2017; Stanley 2011) defend an intellectualist view in a way that is not unrelated to McDowell's position. They argue that knowing-how to do something is a species of propositional knowing-that, and that skill depends on having such knowledge. A number of theorists have developed critiques of this position without endorsing the opposite extreme associated with Dreyfus (see Fridland 2015; 2017; Gallagher & Aguda 2019; Wallis 2008). On one side, McDowell, Stanley and Williamson understand the mind to be characterized primarily as rational, intelligent, and concept-driven, in contrast to bodily, motoric processes which are dumb, reflex, and automatic. On the other side, one finds a concept of mindful performance based on an embodied concept of mind as including action-oriented, sensory-motor processes, where motoric processes are smart, not-so-automatic, and attuned to the particular situation.

2.2 The phenomenology

We can find good phenomenological evidence for this kind of mindful practice in athletics, dance, and music performance. For example, John Sutton et al. (2011) have studied athletic performance and have shown that performance is not without some sort of self-awareness. They contend that the expert cricket player is aware of the specifics of the situation and is capable of on-the-fly, considered awareness which allows for strategic decision making in the flow of performance. Elite performers can discriminate among stimuli that may be lost as a blur for others (Gallagher & Ilundáin-Agurruza 2018). This is elective 'target control for some features, such as goal, one or more parameters of execution, like timing, force, a variation in the sequence, and so on' (Christensen et al 2016, p. 50). Accordingly, the expert player is not on automatic pilot – she has a mindful strategic sense of where she is going to put the ball. These researchers suggest the model of a "meshed" architecture which integrates perceptual and cognitive elements with body-schematic control.

In studies of dance performance Barbara Montero (2010; 2015) rejects the idea that expert performance somehow is effortless or thoughtless. She argues that although certain types of bodily awareness may interfere with well-developed skills, it is typically not detrimental to the skills of expert athletes or performing artists. Montero cites qualitative studies that indicate that certain types of conscious monitoring (different in different performances) improve performance.

A number of phenomenologists have also proposed that self-awareness during expert performance involves a pre-reflective pragmatic self-awareness that does not take the body as an

intentional object; it rather involves a 'performative awareness . . . that provides a sense that one is moving or doing something, not in terms that are explicitly about body parts, but in terms closer to the goal of the action' (Gallagher 2005, 73). Dorothée Legrand (2007) calls this a heightened pre-reflective awareness.

2.3 Anchoring know-how in deeper structures

Simon Høffding (2019), in his analysis of the musical performance of the Danish String Quartet, suggests some ways to think about the deeper structures involved in the different types of awareness involved in such performance. He shows, through phenomenological interviews, that during instances of expert musical performance we find a variety of reflective and pre-reflective attitudes, often differing amongst the performers. In some instances a performer may be reflecting on something entirely different from the music he is playing. Høffding takes this result to undermine claims made by Dreyfus. Yet, if a performer can start thinking about something different, and not have this interfere with his playing, that playing must be a process that carries on precisely at the pre-reflective level that Dreyfus describes, in a way that frees the performer to think about whatever comes to mind. At the same time, it shows that Dreyfus is wrong to think that any kind of reflective thinking necessarily interrupts performance.

Høffding provides rich and varied phenomenological data. But he also identifies four factors that impinge on or constrain experience during performance: body schema; affect; the music itself; and the other players. The first factor, the *body schema*, is attuned by practice and involves different forms of habit formation. Habit, however, is not taken to mean automatic performance, but the exercise of intelligent skill (Dewey 1922; Merleau-Ponty 2012, p. 143).

A second important factor is affect. Indeed, some important differences between musical and athletic performance may have to do with the way that these *affective factors* are integrated with each other and with the body schema. If emotion in some cases drives expressive movement during music performance, we shouldn't think that it does so independently of the body schema. Emotion may have its effect directly on body-schematic processes - slowing down or speeding up such processes.

Affective and body-schematic processes are also integrated with a third factor: *the music itself.* We get caught up in the music, again in a two-way integration. Just as we incorporate tools and instruments into our body schema (e.g. Maravita & Iriki 2004), as performers we incorporate our instruments so that body schematic processes add to the music itself as mediated via movement on the instrument. But it also goes the other way: music moves us; it is something that engages the body schema through its links to rhythm, material resonance, muscle, movement, affect and action. The music itself enters into the regulation of performance.

Finally, Høffding considers *the other players*. This brings us back to the social dimension that is missing in Dreyfus's account. In the context of making music together, music and intersubjectivity are closely related (Salice et al. 2017). One way to explicate this relation is through recent research that shows while working (or playing) together (in joint action) we form "joint body schemas"

(Soliman & Glenberg 2014), such that one's peripersonal space extends to include, not just musical instruments, but other people we are playing with.

It's important to note that these various factors are integrated in expert performance. One way to think of this integration is in terms of the meshed architecture proposed by Sutton and his colleagues. This is not, however, a meshing of propositional or representational knowledge with brute, automatic processes. Rather, what the phenomenology shows is a complex meshing of variable experiences with body-schematic processes, affect, and environmental-ecological factors, including, in musical performance, for example, the music itself and other performers.

3 Coping with pain and obeying commands

Parallel theoretical puzzles to those discussed in relation to expert skilled performance can also be raised in regard to more everyday cases of bodily conduct. Next we will show how these puzzles can also be approached drawing on the enactive-embodied and phenomenological perspective by focusing on the case of what we call *pain-coping behaviours*: that is, ordinary non-deliberate behaviours we undertake in response to physical pains.

Pain-coping behaviours seem to belong to a distinct category of bodily conduct that lies between reflexive response and deliberate action. Unlike reflexive responses, they exhibit a teleological structure or a goal-oriented form of intentionality. Unlike deliberate action, however, they are not executed on the basis of mental representations of the goal. Suppose you found yourself adjusting your sitting posture in response to a pain that has been gradually developing in your lower-back after hours of writing on the desk. The adjusting act appears to have a teleological structure: It seems to unfold in such a way as to relieve the pain or the tension in your back and hence not a simple reflexive response to the physical state of your body (e.g., stiffness of your back). The teleological structure, however, is not based on any form of deliberate thought: It does not involve a prior intention to relieve your back (or back pain), or any other form of mental representation of such goal for that matter. But then why does the adjustment have a teleological structure? In general, why do pain-coping behaviours seem to bear a goal-oriented form of intentionality?

Pain-coping behaviour has hardly been a central topic in recent philosophy of pain. The standard approach to pain in contemporary philosophy is the various representationalist views, which hold that pain consists in an internal state that represents the disordered state of one's body. These views face *prima facie* difficulties when they try to explain how pains can motivate pain-coping behaviours without drawing on deliberate processes. Various attempts have been made to resolve this problem: for example, the desire view suggests that pain-coping behaviours are motivated by our desire to remove the pain (Pitcher 1970); the evaluative view contends that pains can directly motivate pain-coping because they represent bodily states as being bad states (Bain 2013; Cutter and Tye 2011); the attitudinal-representational theory holds that pains are desire-like attitudes that motivates the agent to get rid of the represented bodily state (Jacobson 2018). When it comes to the motivational relation between pain and bodily conduct, however, none of these compare in the level of attentiveness to the phenomena with the *imperative view* recently

developed most prominently by the Australia-based philosopher Colin Klein (Klein 2007; 2015; see also Hall 2008; Martínez 2011).

Imperativists argue that pains are internal states with imperative contents. The pain in your low-back commands you to adjust your posture in such and such a way without providing you with indicative information about your bodily state (e.g., that your back is stiff). It just tells you what you ought to do without telling you what is going on. On this view, pain-coping is a species of command-obeying. And this explains why pain-coping behaviours are goal-oriented without involving deliberate representations of the goal. When someone obeys a linguistic command, the goal of the action is set by the one who issued the command, not by the one who performed the action. If a coach tells her players to run laps during a sports practice session, for example, they run laps because the coach tells them to do so, not because they want to do it (although they may also want to do it). Similarly, according to imperativism, when you are moved by a low-back pain to adjust your posture, the goal of the action is not set by you, the agent, but by the thing that issued the pain: namely, the body.

We think, however, that the imperative account faces two phenomenological difficulties. One difficulty has to do with the fact that pains sometimes motivate pain-coping without being recognized as such. It is not uncommon, for example, to find out you have changed your sitting posture on account of your back pain completely after the fact. In contrast, linguistic commands seem only able to move us when we explicitly recognize them as such. If a player found herself to have already ran laps on account of the coach's command, for example, we should doubt that she obeyed her coach in the normal sense of the word; it should appear more like a pathological behaviour indicative of a distorted relationship between the two parties.

The second difficulty concerns the authority of the commander. As Klein indicates, linguistic commands move us towards action only if we accept the practical authority of the source or issuer of the commands (Klein 2015, p. 74). We only ran laps on the coach's order, for example, because we take her as an authority in those practice sessions. If the same command was issued by a random stranger, even if the verbal statement was exactly identical, we would not be moved in the slightest to obey it. In short, linguistic commands are motivating only against the background commitment of accepting the issuers practical authority. The imperative theory holds, accordingly, that physical pains motivate us to engage in pain-coping only because we have background commitments to accepting the practical authority of the body (Klein 2015, p. 81). Pain-copings, however, do not seem to require any form of objectifying attitude towards the body. Phenomenologically speaking, it is not that the body can confer a teleology or a goal-oriented structure to our pain-coping behaviour because we have *committed* ourselves in advance to accepting its authority. Rather, it seems more accurate to say that we are already *involved* in the inherent teleology of the body before making any commitments to anything. In short, there is surely some intuitive appeal in seeing pain as a form of command. But these phenomenological reflections suggest that pain-coping and command-obeying are different categories of non-deliberate, bodily conduct.

Is there an alternative way of explaining the teleological structure of pain-coping behavior that can do more justice to its phenomenology. We think there is. The alternative is an enactive account that draws on Merleau-Ponty's concept of motor habit or body-schema (Merleau-Ponty 1945/2012). Not unlike Dewey, the French phenomenologist understands motor habits not so much as automatic mechanical routines, but rather as "the power of responding with a certain type of solution to a certain form of situation" (2012, p. 143). That is to say that habitual behaviours are sustained by non-deliberate, body-schematic processes, yet always organized teleologically in relation to a certain type of conduct to be performed in the immediate future. If you are tall (or if you always wear a hat), you may always lower your head so as not to hit it (or the hat on it) on the doorframe. When you do this, you are not simply reacting to the perception of the doorframe with an exact same series of movement. Rather, your behaviour is organized in such a way as to realize the same type of action (i.e., head-lowering acts) specifically adjusted to the given situation. In short, motor habits confer bodily conducts with "motor-intentionality" or "an anticipation or grasp of the result assured by the body itself as a motor power" (2012, p. 113).

The enactive account proposes to regard pain-coping as a species of habitual behaviour. On this model, pain-coping behaviours owe their teleological structure to habitual body-schemas. We all have habitual styles of responding to physical pains, which are both biological and sociocultural in nature: that is, they are sustained by the biological structure of the body-schema, which are shaped through each individual's developmental history of engagement with painful experiences; but the body-schema is also thoroughly sociocultural because the painful experiences always take place within a sociocultural context. Accordingly, pain-coping behaviours are constrained by biological and sociocultural norms without requiring any deliberate representations of either of them.

We have no doubt that imperativists are able to come up with replies to our phenomenological challenges. Furthermore, the enactive account is admittedly in need of further refinement: for example, its relation to the various representationalist views remains to be clarified. There is much more to be clarified regarding the phenomenology of pain as well. In any case, we hope to have demonstrated the value and potential of extending the enactive-embodied framework developed through our engagement with skilled performance to adjacent domains of inquiry.

4 Improvisation in high-risk activities

We have suggested so far that analytic and phenomenological perspectives can fruitfully coordinate with each other to advance our understating of minds in skilled performance. But what about the non-Western traditions of thought? In this section, we will expand our methodological pluralism and present a transactional account that combines phenomenology with contemporary views on cognition and East Asian philosophies. It aims at developing a phenomenology of improvisation in the context of risk activities, e.g., Japanese swordsmanship/*kenjutsu* (1600s to the early 1700s) and extreme sports (free solo climbing, wingsuit flying, freediving), examining these in the context of *mushin* (mindfully fluid awareness). The analysis and description of pertinent experiential factors are conducted within a comparative framework where contemporary enactive

accounts of cognition are coupled to East Asian traditions. The former engage situated (Gallagher 2017) and radically enactive (Hutto & Myin 2013, 2017) stances that find echo in recent work that argues that such approaches, besides accounting for basic minds, also best explain the highly intelligent action typical of sports and martial arts (Ilundáin-Agurruza et al. Under review; Ilundáin-Agurruza, Krein & Erickson, forthcoming; Krein & Ilundáin Agurruza 2017). The latter, rooted in Buddhism, Confucianism, and Daoism, involves practical and theoretical facets as part of a soteriology wherein awakening is an achievement attained through embodied practice, not just intellectual realization.

Expert performance in do-or-die scenarios, such as Brazilian surfer Maya Gabeira's 2018 women's world record for biggest wave surfed –a 20 meter (70 foot) behemoth– feature prominently as cases where consummate performers, while constrained by formal, aesthetic, and performative standards of what counts as excellent and successful performance, *must* deliver. Coupled to the present phenomenological analysis is a Buddhist examination of improvisation (Hershock 1996, 2012) that views *upāya* (hōben) as a responsive virtuosity where performers skillfully engage challenging circumstances. Agency arises as an underlying "issue" since improvised action is supposed to be unbidden. Of import are the medieval writings that Rinzai Zen monk Takuan Sōhō (1986), legendary samurai Yagyū Munenori (2003), and Nō theater actor and writer Zeami (Hare 2011) penned. These emphasize the germane phenomenon of *mushin* which at its simplest concerns attentional focus not abiding anywhere while being fluidly embodied in the present. To put it in one word, this is about *imperturbability*.

4.1 Phenomenology of Improvisation

The 12 pairs listed below are factors that structure highly skilled improvisations; these unfold as ongoing dialogues between these pairs that act as "features-in-tension." The conceptual reverberations that result from contradictory correlations and paradoxical ententes between these factors –very much in the guise of Nishida Kitarō's (1990) unity of contradictories (or contradictory unity of opposites)– are kept taut and vibrant rather than being harmonized in Hegelian synthesis.

1. Intentional gripping and releasing
2. Flow and freeze dynamics
3. Predictable unpredictability
4. Automaticity and spontaneity
5. Specificity and repertoire
6. Constraint and imagination
7. Creativity and imitation
8. Enactive bases and encultured spaces
9. Norms and skills
10. Vulnerability and risk
11. Habit and skilled re-invention

12. Selflessness and attentional focus

Due to lack of space, the following pithily but sufficiently sketches these:

1. Intentional gripping is a coinage I use to reference and combine Merleau-Ponty's intentional arc and Dreyfus (2014) understanding of it, with the latter's notion of "maximal grip." Maximal gripping simply emphasizes that this is not a *fait-accompli* but an ongoing, dynamic process. Alongside intentional gripping, we find intentional releasing in so far as one releasing is needed to prevent seizing up at the height of gripping "in-*tension*-ality" such that the capacity to respond spontaneously is not lost.

2. *Mushin* and flow states structurally mirror the underlying entente in the Kantian sublime, where fear in the face of the sublime turns to pleasure in light of rationality (Ilundáin-Agurruza 2007). Successful improvisation in risk sports rides on the crest of the wave where skills and challenge, anxiety and boredom, and control and calamity meet.

3. For many unpredictability makes sports unique. But, in sports we actually find a predictable unpredictability. Statistically, sports are utterly predictable: a longitudinal 10-year study of 185, 292 scoring events across college and professional football and hockey, and a million scoring events in professional basketball over nine years found that only .04 percent fell outside the norm. This amounts to 55 "surprises" out of 135,000 events per year. Yet, from the risk performers' perspective, statistics go by the wayside, since any single engagement *could* be their last one, and this directly affects the performance possibility and engagement conditions.

4. Automaticity (subpersonal routines) is touted as the element that frees performers (Singer 2002). Accounts à la Dreyfus (2002), for which consciousness interferes with performance, such as Suzuki (1993, Carter (2008), or Bruya 2010) tare at pains to capture the complexities of *mushin* and like states. Instead of automaton-like performances, according to enactivism, however, it is the performers' history of engagements that forms the basis from which they express their spontaneous kinetic flourishes and commitments.

5. This is predicated on an in-the-moment-specificity that builds on our personal kinetic repertoire. Responses cannot be "stock" answers to situations but renewed expressions and explorations of our kinetic and adventurous encounters with the world. In sports, predicated on artificial inefficiencies, particularly those with antagonistic encounters with adversaries, surprise is essential. Now, as all sports are but superfluous engagements, even more poignantly so those where life and limb are risked, we find a concomitant seriousness and playfulness where superfluity and meaning co-arise as creative elements.

6. Delving into constraints, these are a powerful engine for imagination. Our imaginings need not resort to mental representations (Hutto 2015) and can be utterly corporeal in performance (Ilundáin-Agurruza 2017), and the constraints necessary for sporting and other performances provide opportunities to create.

7. Such creativity is tied to imitation. We learn the ropes within the context of a communities of practitioners who are essential to our learning besides providing standards of excellence (MacIntyre 1984) and acting as role models.

8. Our improvisational achievements arise from what I couch as enactive bases manifesting in Encultured Spaces. The former subtend the latter whereas the latter the enculturation shapes the former. These bases and spaces scaffold our improvisations, which unfold both as contentless yet intentional enactions and contentful intensional deliberations.

9. Furthermore, constraints are opportunities for ethical growth. And they are tied to our skills, for these afford us the means to adroitly handle the challenges. Skills connect to norms – holistically they co-arise interdependently. Put differently, normativity arises from enactive skills that are not representational yet are embedded into a rich socio-cultural environment, that communitarian process of refinement of practice and practitioners.

10. Risk vis à vis vulnerability also structures our improvisations attitudinally besides pragmatically: we adopt different attitudes in the face of risky propositions. Vulnerability not as a weakness but as an open cultivation of risk and willful exposure to genuine failure is a *sine qua non* for such risky courtings that may result in improvisational windfalls... or not! This is deeply transoformative.

11. Such risky propositions require not habits, not even good ones, but rather skilled re-inventions of our dispositions: dynamic, fluid, responsive practice that mirrors skill development. For Dewey the performer "acquires greater skill because practice of skill is more important to him than practice for skill." (1988, 51) These re-inventions are creative through and through. As Hershock explains in the context of Chan Buddhism, masters respond to challenges "according with the situation and responding as needed." (1996, 150).

12. The last pair is best "observed" in the context of agency. *Who* is it that improvises? The short answer is: no one. Pragmatically, in do-or-die situations, as the swordsmanship manuals tell us, concern for *our* self sure is a death knoll: "have no regard for the self and you will be fine, fear for it and you will be cut down." (Niwa, 2006) At the root of

this is the notion of discrimination. Yet, experientially, we must remain *fully* present. Conceptually it seems more apt to advance that there is no self *as* self (Hutto and Ilundáin, 2018).

In sum, the above East Asian framework, joined by a situated and enactive account and coupled to a phenomenological and transactional analysis, illuminates experts' improvised responses in dire scenarios while shedding light on improvisation at large.

5 Predictive Processing and Sports Performance

We have seen how various phenomenological approaches point us to embodied-enactive conceptions of the mind when faced with the challenge of understanding skilled performance. Finally, let us now change gears and seek how these perspectives might link up with more explanatory approaches in recent philosophy and cognitive science.

In this section, we address the explanatory basis of anticipation in cognitive activity.[1] We do so by focusing on what we term the 'acuity problem'. This is a philosophical puzzle about skilled action. As an example, consider a baseball outfielder running to intercept a fly ball. On the one hand, catching a flyball is a skilled action that seems almost automatic. Well-honed skilful action seems to be executed and unfold automatically and reflexively, without the involvement of deliberation or reflection. Indeed, deliberation on the part of the outfielder would seemingly be too slow, attention-hogging and effortful to properly account for this kind of on-the-fly, super-fast activity. In a slogan, skilful performers do not consider their actions, they just do them. On the other hand, skilled activity cannot simply be automatic and unreflective. Skilled actors are often characterised by virtue of their demonstrating such astounding control over their motor acuity, and by their having honed a capacity to anticipate and adapt to unfolding events on the fly and in ways indicative of their being intricately attuned to present context. Outfielders in baseball, for example, intelligently adjust strategy, often rapidly, and often under highly-pressuring circumstances, in the heat of the moment. This is the acuity problem, or puzzle.

There are several approaches to understanding the cognitive basis of anticipatory action. An older or classical account takes the skilled performer as transducing information from different sensory receptors into rich and reconstructive models of the real-world scene, and then using those models to guide their actions. Said approach rests on what Brooks (1999) called the 'sense-model-plan-act' view of cognitive architecture. The problems with this approach are familiar. It treats the brain as passively 'waiting' to be activated by perception. Yet given the presence of sensory and motor processing delays, anticipating sensory input ahead of time turns out to be central in enabling swift and acute performance (Hayhoe et al. 2012). The sense-model-plan-act framework, functioning to reconstruct the world using stored knowledge, has therefore been deemed unfit to account for anticipatory activity prior to impressions by the world on the sensorium. Indeed, such views have been repeatedly exposed as failing to acknowledge the dynamically-updated, on-the-fly character of the cognition involved in skilful action (Hurley 2001; Hutto & Myin 2017; Sutton

[1] This section is based on a forthcoming paper first-authored by Ian Robertson to appear in the *Journal of Consciousness Studies*.

et al. 2011).

It is becoming increasingly clear that to make headway on the acuity problem, the once-standard picture needs to be flipped on its head. Instead of casting the brain as idly 'waiting' on sensory input in order to compute a plan of action for catching a flyball, say, the brain is now increasingly viewed as serving up anticipations prior to sensory input that approximate the unfolding of worldly and bodily states (Bar 2007). The cognitive activity involved in skillful action, then, is here depicted as anticipatory in such a way as should not be characterised as entirely an automatic, reflexive and reactive response. And yet we should also resist its being cast as involving any labour-intensive, time-consuming processes of decision-making conditioned on abductive reasoning.

We consider two contemporary and competing ways of understanding the basis of anticipation in cognitive activity.

The first we call non-inferential enactivism (Gallagher 2017; Hutto & Myin 2017). This brand of enactivism aims to explain anticipation without any appeal to inferential processes. It not only resists the idea of skilled action involving slow and time-consuming inferences (such as those associated with inferring a proposition from premises and), but goes further in stating that inferential processes are not part of the explanatory basis of anticipation. On this account, anticipation is treated as a property of the entire cognitive system, which is taken to be a distributed system comprising elements of brain, body and world. For enactivists of this stripe, anticipating the speed and trajectory of the flyball results from internal (neural, bodily) dynamics becoming increasingly attuned to the external dynamics of the local environment, where these attunements are taken to be non-inferential in character.

The second we dub Helmholtzian anticipation (Hohwy 2013; Kiefer 2017), as it conceives of anticipation in terms of Helmholtz's notion of unconscious perceptual inference. This view is one way of thinking about inference in the now very influential predictive processing scheme in theoretical neuroscience and philosophy. According to Helmholtzian anticipation, running and catching a flyball is possible because brains like ours make probabilistic inferences about the causes of sensory input, enabling a player to latch onto salient environmental properties, as indicated by a forward flow of prediction error, whilst continuously tuning his or her model of the world in light of new incoming evidence from the sensory periphery.

We take enactivism to be plausible, but question its non-inferentialist commitments. We are sympathetic to predictive processing, yet object to its Helmholtzian presuppositions. Instead we shall advocate a different inferential account of anticipatory action: this is active inference under the free energy principle. Specifically, we propose to go between the horns of these two approaches. We argue that anticipation is a feature of sensorimotor dynamics coupling agent to environment. We find a reason in support of this conclusion in the active inference framework. We agree with non-inferential enactivism that anticipation is a property of agent-environment couplings. Yet we disagree that anticipation is non-inferential. The problem when using the non-inferential enactivist view to explain the acuity problem is that it provides no directives

for scientific research; it is at best a description of the phenomenon and a very coarse-grained description. We develop a view of anticipation as inferential by addressing the acuity problem through the lens of what has been termed Bayesian enactivism (cf. Allen 2018), which we associate with the active inference framework under the free energy optimisation principle (Friston 2018; Kirchhoff et al. 2018; Ramstead, Kirchhoff & Friston 2019). This allows us to construct a compromise between non-inferential enactivism and Helmholtzian anticipation. Active inference differs from Helmholtzian anticipation in the following four ways:

1. Helmholtzian anticipation falls under the predictive coding scheme (Rao & Ballard 1999) and the Bayesian brain hypothesis (Knill & Pouget 2004). Active inference is, however, not simply a view of the nervous system as reducing prediction error through an action-based form of perceptual inference. It treats prediction error minimisation as realised in the active sampling of the environment by an embodied agent (Friston 2018).

2. Helmholtzian anticipation implies that anticipation is a property of the internal states of an agent such that the agent encodes a model used to anticipate future events in the world. Active inference casts both perception and action as involved in prediction error minimisation, making the entire inferential processes between action and perception integrated and embodied, with inference spanning brain and body, on the one hand, and action dynamics, on the other. Thus, inference on this model is not "purely internal" (Allen et al. 2019; Friston et al., 2012).

3. Helmholtzian anticipation takes anticipation to be representational, assuming that it is not possible to forecast events in the absence of states representing such events. We will argue that under active inference there is no need necessarily to posit the presence of representations to provide an account of anticipation to address the acuity problem.

4. Helmholtzian anticipation typically casts internal (brain) states as informationally secluded from external (worldly) states. Active inference however implies an informational coupling between internal and external states given sensory and active states (Kirchhoff & Kiverstein 2019; Ramstead, Kirchhoff &Friston 2019). Given restrictions of length, we omit further discussion of this specific point.

In conclusion, we think first steps towards addressing the acuity problem can be taken by developing an account of anticipatory action as inferential *qua* the active inference framework.

Acknowledgements

This work is supported by the Australian Research Council Discovery Project "Minds in Skilled Performance: Explanatory Framework and Comparative Study" (DP170172987). We thank the

organizers of the 40th annual meeting of the Phenomenological Association Japan for providing us with the opportunity to share our work with members of PAJ.

References

Allen, M. 2018. The foundation: Mechanism, prediction, and falsification in Bayesian enactivism: Comment on “Answering Schrödinger's question: A free-energy formulation” by Maxwell James Désormeau Ramstead et al. *Physics of Life Reviews* 24: 17-20.

Bain, D. 2013. What makes pains unpleasant?. *Philosophical Studies* 166 (1): 69-89.

Bar, M. 2007. The proactive brain: using analogies and associations to generate predictions. *Trends in Cognitive Sciences* 11 (7): 280-289.

Beilock, S.L. 2011. *Choke. The Secret of Performing Under Pressure*. London: Constable.

Brooks, R. A. 1991. Intelligence without representation. *Artificial Intelligence* 47 (1-3) : 139-159.

Bruya, B. 2010. *Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Science of Attention and Action*. Cambridge, MA: MIT Press.

Burge, T. 2010. *The Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.

Carter. R. C. 2008. *The Japanese Arts and Self-Cultivation*. Albany: SUNY Press.

Christensen, W., Sutton, J. & McIlwain, D. J. 2016. Cognition in skilled action: Meshed control and the varieties of skill experience. *Mind & Language* 31 (1): 37-66.

Clark, A. 2015. Predicting Peace: The End of the Representation Wars. In T. Metzinger & J. M. Windt (Eds). *Open MIND*: 25(T). doi: 10.15502/9783958570979.

Collins, H. M. 2004. Interactional expertise as a third kind of knowledge. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2): 125-43.

Cutter, B., & Tye, M. 2011. Tracking representationalism and the painfulness of pain. *Philosophical Issues* 21: 90-109.

Damasio, A. 1994. *Descartes' Error*. New York: Harper Collins.

Dewey, J. 1922. *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology*. New York: Modern Library.

Dreyfus, H. & Dreyfus, S. 1985. From Socrates to expert systems: The limits of calculative rationality. In C. Mitcham & A. Huning (Eds.), *Philosophy and Technology II: Information Technology and Computers in Theory and Practice* (111–130). Boston, MA: D. Reidel Publishing.

Dreyfus, H. 2002. Intelligence without Representation – Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1:367-383.

Dreyfus, H. L. 2005. Overcoming the myth of the mental: How philosophers can profit from the phenomenology of everyday expertise. In *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (47–65). Newark, DE: American Philosophical Association.

Dreyfus. H. L. 2014. *Skillful Coping*. Mark Wrathall (ed.). Oxford: Oxford University Press.

Fridland, E. 2015. Knowing-how: Problems and considerations. *European Journal of Philosophy* 23 (3): 703-727.

Fridland, E. 2017. Skill and motor control: intelligence all the way down. *Philosophical Studies* 174 (6):

1539-1560.

Friston, K. 2018. Does predictive coding have a future? *Nature Neuroscience* 21 (8): 1019.

Friston, K., Adams, R., Perrinet, L., & Breakspear, M. 2012. Perceptions as hypotheses: Saccades as experiments. *Frontiers in Psychology* 3: 151.

Gallagher, S. 2005. *How the Body Shapes the Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher, S. 2017. *Enactivist Interventions*. Oxford: Oxford University Press.

Gallagher, S. and Aguda, B. (in press). Anchoring know-how: Action, affordance and anticipation. *Journal of Consciousness Studies*.

Gallagher, S. & Ilundáin-Agurruza, J. (in press). Self- and other-awareness in joint expert performance. In E. Fridland and C. Pavese (eds.), *Routledge Handbook on Skill and Expertise*. London: Routledge.

Gallagher, S. & Miyahara, K. 2012. Neo-pragmatism and enactive intentionality. In J. Schulkin (ed.), *Action, Perception and the Brain* (117-146). Basingstoke: Palgrave-Macmillan.

Hall, R. J. 2008. If it itches, scratch!. *Australasian Journal of Philosophy* 86 (4): 525-535.

Hare, T. 2011. *Zeami: Performance Notes*. New York, NY; Chichester: Columbia University Press.

Hershock, P. 1996, *Liberating Intimacy*. Albany: SUNY Press.

Hershock, P. 2012. *Valuing Diversity*. Buffalo: SUNY Press

Hill, C. 2009. *Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Høffding, S. 2019. *A Phenomenology of Musical Absorption*. Berlin: Springer.

Hohwy, J. 2013. *The Predictive Mind*. Oxford: Oxford University Press.

Hurley, S. 2001. Perception and action: Alternative views. *Synthese* 129 (1): 3-40.

Hutto, D. D., & Myin, E. 2013. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hutto, D. D., & Myin, E. 2017. *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hutto, D. & J. Ilundáin-Agurruza. 2018. Selfless Activity and Experience: Radicalizing Minimal Self-Awareness Special Issue: The Relational Self - Basic Forms of Self-Awareness. *Topoi*.

Ilundáin-Agurruza, J. 2016. *Holism and the Cultivation of Excellence in Sports and Performance: Skillful Striving*. London: Routledge.

Ilundáin-Agurruza, J. 2017. Muscular Imaginings—A Phenomenological and Enactive Model for Imagination. *Sport, Ethics and Philosophy* 11 (1): 92-108.

Ilundáin-Agurruza J., K. Krein & K. Erickson. (forthcoming). High Performance, Risk Sports, and Japanese Thought and Culture. *The MIT Press Handbook of Embodied Cognition and Sport Psychology*. Cappuccio, M. (ed.). Cambridge: MIT Press

Ilundáin-Agurruza, J., S. Gallagher, D. Hutto & K. Beam. (under review). Dewey goes the distance: On habit, radical enactivism, and endurance sports. In *American Pragmatism and Endurance Sports*. D. Hochstetler (Ed.). Lexington Books.

Ivanhoe, P. G. 2003. *The Daodejing of Laozi*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Co.

Jacobson, H. 2018. Not only a messenger: Towards an attitudinal-representational theory of pain. *Philosophy and Phenomenological Research*.

James, W. 1884. What is an emotion? *Mind* 9 (34), 188-205.

Kevin, K. & J. Ilundáin-Agurruza 2017. High-level enactive and embodied cognition in expert sport performance. *Sport, Ethics and Philosophy* 11 (3): 370-384.

Kiefer, A. 2017. Literal perceptual inference. In T. Metzinger & W. Wiese (Eds.). Philosophy and Predictive Processing: 17. Frankfurt am Main: MIND Group. doi: 10.15502/9783958573185

Kirchhoff, M.D., and Kiverstein, J. 2019. *Extended Consciousness and Predictive Processing: A Third-Wave View*. London: Routledge.

Kirchhoff, M.D., Parr, T., Palacios, E., Friston, K., & Kiverstein, J. 2018. The Markov blankets of life: autonomy, active inference and the free energy principle. *Journal of The Royal Society Interface* 15 (138): 20170792.

Knill, D. C., & Pouget, A. 2004. The Bayesian brain: the role of uncertainty in neural coding and computation. *TRENDS in Neurosciences* 27 (12): 712-719.

Klein, C. 2007. An imperative theory of pain. *The Journal of Philosophy* 104 (10), 517-532.

Klein, C. 2015. *What the Body Commands: The Imperative Theory of Pain*. Cambridge, MA: MIT Press.

Krein, K, and J. Ilundáin-Agurruza. 2014. An East-West comparative analysis of *Mushin* and flow, *Philosophy and the Martial Arts* (139-164). Young; Priest (Eds.). Routledge.

Legrand, D. 2007 Pre-reflective self-consciousness: on being bodily in the world. *Janus Head* 9 (2): 493–519.

MacIntyre, A. 1984. *After Virtue: a Study in Moral Virtue*. 2nd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Maravita, A. and Iriki, A. 2004 Tools for the body (schema). *Trends in Cognitive Sciences* 8 (2): 79–86.

Martínez, M. 2011. Imperative content and the painfulness of pain. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10 (1): 67-90.

McDowell, J. 2007. What myth? *Inquiry* 50 (4): 338–51.

Merleau-Ponty, M. 2012. *Phenomenology of Perception*. Landes, D. A. (Trans.). New York: Routledge.

Montero, B. G. 2015. Thinking in the zone: The expert mind in action. *The Southern Journal of Philosophy* 53 (S1): 126–140.

Montero, B. 2010. Does bodily awareness interfere with highly skilled movement? *Inquiry* 53 (2): 105–122.

Nishida, K. 1990. *An Inquiry into the Good*. New Haven, CT: Yale University Press.

Niwa, C. 2006. *The Demon Sermon of the Martial Arts*. Wilson, W. S. (Trans.). Tokyo: Kodansa International.

Nussbaum, M. 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pitcher, G. 1970. Pain perception. *The Philosophical Review* 79 (3): 368-393.

Prinz, J. 2004. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of the Emotions*. New York: Oxford University Press.

Rao, R. P., & Ballard, D. H. 1999. Predictive coding in the visual cortex: a functional interpretation of some extra-classical receptive-field effects. *Nature neuroscience* 2 (1): 79.

Ramstead, M. J., Kirchhoff, M. D., & Friston, K. J. 2019. A tale of two densities: active inference is enactive inference. *Adaptive Behavior*.

Salice, A., Høffding, S. & Gallagher, S. 2017. Putting plural self-awareness into practice: The phenomenology of expert musicianship. *Topoi*. doi: 10.1007/s11245-017-9451-2

Selinger, E. M. and Crease, R. P. 2002. Dreyfus on expertise: The limits of phenomenological analysis. *Continental Philosophy Review* 35: 245-79.

Singer. R. 2002. Preperformance state, routines, and automaticity: What does it take to realize expertise in self-paced events? *Journal of Sport & Exercise Psychology* 24: 359-375.

Slote, M. 2015. The philosophical reset button: A manifesto. *Dao* 14:1–11.

Soliman, T.M. and Glenberg, A.M. 2014. The embodiment of culture. In: Shapiro L (ed) *The Routledge Handbook of Embodied Cognition* (207–220). London: Routledge.

Solomon, R. C. 1976. *The Passions*. New York: Double Day.

Stanley, J. 2011. *Know How*. Oxford: Oxford University Press.

Stanley, J. 2015. Knowledge, Habit, Practice, Skill. *Journal of Philosophical Research* 40: 315-323.

Stanley, J. and Williamson, T. 2017. Skill. *Noûs* 51 (4): 713-726.

Stanley, J. and Williamson, T. 2001. Knowing how. *The Journal of Philosophy* 98 (3): 411-444.

Sutton J, McIlwain D, Christensen W, & Geeves A. 2011. Applying intelligence to the reflexes: embodied skills and habits between Dreyfus and Descartes. *J British Society Phenomenology* 42 (1): 78–103.

Sutton, J., & McIlwain, D.J.F. 2015. Breadth and Depth of Knowledge in Expert versus Novice Athletes. In J. Baker, & D. Farrow (Eds.), *The Routledge Handbook of Sport Expertise* (95-105). London: Routledge.

Takuan, S. 1986. *The Unfettered mind: Writings of the Zen Master to the Sword Master*. Tokyo: Kodansha.

Wallis, C. 2008. Consciousness, context and know-how. *Synthese* 8 (1): 123-153.

Yagyū, M. 2003. *The Life Giving Sword*. Wilson, W.S. (Trans.). Tokyo: Kodansha International.

Young, I. 1998. Throwing like a girl. In D.Welton (Ed.), *Body and Flesh: A Philosophical Reader* (259–273). Oxford: Blackwell Publishers.

Constructive Dialogue with the East Asian Wisdom Traditions: Comments to Jesús Ilundáin-Agurruza's Presentation

Yuko Ishihara
(Ritsumeikan University)

In his presentation titled, "High-Wire Act: A Transactional Account of Improvisation in High-risk Activities," Jesús Ilundáin-Agurruza presents a phenomenology of improvisation in martial arts and sports, specifically in high-risk performances of Japanese swordsmanship (*kenjutsu*) and extreme sports such as freediving and free solo diving. While improvisation is a ubiquitous phenomenon in our lives and something all of us are familiar with, the elusiveness of the phenomenon becomes apparent as soon as we try explicating it. Part of this elusiveness has to do with the fact that when we improvise, we do not think about how we improvise. This is not to say that improvisation is an unconscious, automatic response that involves no deliberation. As the author makes clear in several occasions, the dichotomy of the automatic and mindless, on the one hand, and the deliberative and self-conscious, on the other hand, does not hold in the case of improvisation. The elusiveness of improvisation has nothing to do with its alleged "dumbness," but has largely to do with its unique kind of intelligibility that can only be understood by attuning to the phenomenon from within. The author faithfully and, in my eyes, successfully takes up this challenging task by appropriating insights from the East Asian wisdom traditions (Confucianism, Daoism and Buddhim) against the backdrop of the radical enactivist approach to cognition. Unlike attempts that use East Asian contemplative ideas in superficial ways, the author's reference to these traditions reflect a genuine attempt to wrest the unique kind of intelligibility involved in improvisation from its unfamiliar familiarity. A good example of this can be observed in his analysis of a whole range of what he calls, "improvisational factors." These improvisational factors are each presented in pairs of contrasting features such as "intentional gripping and releasing," "automaticity and spontaneity" and "constraint and imagination." According to the author, in improvisation, these features unfold in a "harmonious tension" whereby the tension is not meant to resolve through the process, but rather, borrowing Nishida Kitarō's phrase, is sustained in a "unity of contradictories" (or translated more literally, "contradictory self-identity" 矛盾的自己同一).

From the perspective of an academic working on the intersection between the Kyoto School tradition and phenomenology, works such as that of Ilundáin-Agurruza is highly appreciated. Kyoto School philosophy is by and large focused on systematically articulating the nature of reality and our place in it while providing little phenomenological analysis. This is especially

the case with its founding father Nishida Kitarō whose philosophy is often criticized for its elusive jargon (like the above-mentioned "(absolute) contradictory self-identity," "continuity of discontinuity," etc.) and in general for being too abstract. Ilundáin-Agurruza's work satisfies the need to complement Kyoto School philosophers' systematic ways of thinking with concrete phenomenological analysis. As such, his work is invaluable not only from a purely phenomenological perspective, but also from the perspective of the Kyoto School tradition (as well as comparative philosophy). In the following, I provide a few comments from this latter perspective as a gesture to further stimulate the constructive dialogue with the East Asian wisdom traditions that has been initiated by the author.

As is well-known, Nishida Kitarō speaks of "pure experience" (純 粋 経 験) as the kind of experience prior to the subject-object duality. Although he later drops this concept due to the psychologistic connotations it carried, the underlying idea was maintained throughout his life. This was the idea that the ground of our knowledge and reality lies in a kind of selfless, non-reflective and non-conceptual experience beyond the subject-object dichotomy. Now, for Nishida, this kind of experience was ultimately realized in religious experiences. It is religious in the sense that it demands a *radical transformation* of our self-understanding and our view of reality as absolutely no-thing, as absolutely empty of substantiality. In employing the East Asian wisdom traditions, and specifically the notion of *mushin* (which the author translates aptly as "mindfully fluid awareness" instead of the literal translation, "no-mind"), Ilundáin-Agurruza refers to the traditions' soteriological aspects as integral to the process involved in expert improvisation. Namely, the author is not shy to say that whether it be the expert swordsman or the skillful performer in freediving or wave surfing, the performer goes through a kind of bodymind awakening. Accordingly, the first comment, which is better posed as a question, is the following: is the author willing to say that these performers are having a kind of "religious experience" in the sense that they have realized their true nature of the self and reality as absolutely no-thing? Put differently, is a transformation of one's views of self and reality (in the specific sense mentioned above) a necessary part of the "skillful fluency" that is involved in expert improvisation?

What could perhaps help in answering this question is clarifying the distinction between *mushin* and a flow state. The author briefly mentions that while having much in common, the two are to be kept apart. I am very sympathetic to this statement since, as I see it, while a flow state also involves attentiveness (hence is not just an unconscious, automatic doing), unlike the *mushin* state, one can be easily perturbed in a flow state. If something unexpected were to happen, I imagine that the flow state would simply be broken. This is not the case in the *mushin* state of expert improvisations; as the author notes, imperturbability is a marker of *mushin*. Now, could this difference be due to the fact that *mushin* involves the above-mentioned transformative aspect that flow states do not? If one has realized or awakened to *mushin*, then presumably this would affect not only his/her performance in sports and martial arts, but also his/her way of being in general. So whereas a flow state may be said to be a temporary state of selflessness, if we may call it even that, *mushin* has lasting effects that allows one to be unperturbed throughout, not just during the

performance, but also in general. This is only my conjecture and surely an overly simplistic one. It awaits further illumination by the author.

Another side comment that is related to the first question concerns the nature of temporality in the experiences of improvisation in high-risk activities. Nishida speaks of "the eternal now" (永遠の今) and "the self-determination of the eternal now" (永遠の今の自己限定) as expressive of the true nature of time from the standpoint of absolute nothingness, that is, the standpoint whereby one has realized the true nature of one's self and reality as absolute no-thing. It is the eternal recurrence of the present and signifies a radical conversion from our ordinary sense of time as linear and projective. If the experiences of skilled performers are said to be "religious" in the above-mentioned sense, then it would be expected that their sense of temporality undergoes a similar transformation as well. It may be interesting to explore the extent to which Nishida's philosophy of time could be used as a possible framework for understanding the temporality of improvisation.

The second comment, not unrelated to the first, concerns the content of the phenomenological descriptions of the experiences when the expert performer is at its best. Much of the author's phenomenological descriptions seem to focus more on the performer's noetic acts and less on the noematic dimension, to employ Husserl's distinction. This may be partly due to the difficulty of finding the language that would do justice to the noematic givenness in such experiences. In the following, I wish to bring attention to the idea of "*mono*" (thing, 物 orもの) in Japanese, which is a notion attended to by Japanese thinkers and which may provide some hints for understanding the noematic dimension of the kind of experiences at issue.

In the context of explicating what he takes to be the essence of a good haiku, the famous 17th century poet Matsuo Bashō says: "Go into the thing and its minuteness manifests" (物に入りてその微の顕れて).[1] When haiku is composed from the subject's perspective of seeing the 'thing' as an object, namely when "the self and thing are two [and not one]," such composition remains far from "good haiku." Only when we let go of our subjective colorings and "go into the thing", i.e. you lose yourself into the 'thing' (which is no longer an 'object' standing opposed to the 'subject'), does the true nature of the thing reveal itself. Haiku that gives voice to such appearing is, for Bashō, a "good haiku." "*Mono*" therefore does not denote the thing that has become the object of our awareness, but designates the true nature of the thing as it presents itself from within itself.

Late Nishida too makes use of this notion of *mono* when he repeatedly speaks of "seeing as the thing [*mono*], acting as the thing [*mono*]" or "seeing by becoming the thing, acting by becoming the thing" (物となって見、物となって行う). With this phrase, Nishida is referring to the kind of seeing and acting that is actualized when the subject loses itself into the thing and the subject-object split is no longer there. Such sentiment is already recorded in his maiden work, *An Inquiry into the Good*, when he says: "To say that we know a thing simply means that the self unites with it. When one sees a flower, the self has become the flower" (1990, 77). "The flower" here obviously does not mean the flower as an object, but the flower as a 'thing.' To truly know the flower is for the self to become the flower *qua mono*.

[1] The reference is from Sanzōshi (Three Color Notebooks). Quoted in Ueda (2002, 217).

Yet, as insightful as Nishida may be, his disciple Nishitani Keiji proves even more helpful as he attempts to clarify the mode of being of this 'thing.' In an essay titled, "The Standpoint of Suūnyatā," Nishitani draws on Matsuo Bashō's famous line, "From the pine tree learn of the pine tree; and from the bamboo of the bamboo." Nishitani explains that Bashō is not suggesting that we observe the pine tree more carefully or much less to analyze it scientifically. Rather, "[h]e means for us to enter into the mode of being where the pine tree is the pine tree itself, and the bamboo is the bamboo itself, and from there to look at the pine tree and the bamboo" (1982, 128). Taking hint from the Buddhist notion of samādhi (or "settling", 定) as the state of mind of pure, selfless concentration on a thing, Nishitani characterizes the mode of being of *things* (*mono*, もの) in their "selfness"(i.e. as they are in themselves, 自体性) as "*jyōzai*" (定在, literally "settled being") or "samadhi-being." This is the mode of being of things as they are in themselves, when they are "settled into their own positions" and unfolding in accordance with its own way of being. According to Nishitani, the samadhi-being of things only manifests in the standpoint of śūnyatā (or emptiness), namely the standpoint whereby the ego has given way its central position to the things themselves. Such a view, then, could complement Ilundáin-Agurruza's phenomenology of improvisation insofar as it provides a possible framework for understanding both the noetic *and the noematic* aspects involved in the kind of experiences under discussion.

The above was a very small gesture from the perspective of the Kyoto School tradition to continue the constructive dialogue initiated by the author with the East Asian Wisdom traditions. Of course the Kyoto School tradition is only one of the several many examples of the latter (and quite a unique one insofar as it developed not only against the backdrop of the Japanese contemplative traditions, but also in conversation with western philosophy) and this dialogue should obviously continue with the various other dialogue partners that the author brings into view. Moreover, what must be kept mind in furthering this dialogue is that the aim of the dialogue is not in justifying any of the claims made by these traditions or even proving that they are reliable dialogue partners. Rather, the true aim lies is none other than staying true to the phenomena and letting the phenomena themselves draw out the kind of thinking appropriate to the matter at hand. Our task is to listen to the voices of the phenomena themselves, just as the author has done so nicely in his presentation.

References

Nishida, Kitarō. 1990. *An Inquiry Into the Good* (trans: Masao Abe & Christopher Ives). New Haven/London: Yale University Press.

Nishitani, Keiji. 1982. *Religion and Nothingness* (trans: Jan van Bragt). Berkeley: University of California Press.

Ueda, Shizuteru. 2002. *Ueda Shizuteru Shū Vol. II* [Collection of Works by Ueda Shizuteru, Dainikan]. Tokyo: Iwanami Shoten.

Questions posed at the conference “Coping with pains and obeying commands”

Masumi Nagasaka
(Waseda University)

At the conference “Coping with pains and obeying commands”, the speaker presented an analysis of our pain-coping actions. After having explained the imperativist account of pain-coping actions, he compared it to what he calls the involvement account of pain-coping actions and clarified how this involvement account could succeed in cases where the imperativist account failed. In order to demonstrate this, the speaker referred to the distinction between two kinds of cognitive processes, body-schema and body-image, introduced by Gallagher. Whereas the body-schematic process makes it possible to clarify the inherent intelligence of our body without presupposing mind-body dualism, the body-image process requires us to divide the operation into two stages: the intelligence of the body and its mental representation. According to the speaker, pain-coping actions, which should be treated as intelligent but non-deliberate actions, do not require the body-image process, but rather the body-schematic process. For this reason, he concluded, the involvement account of pain-coping actions, which allows us to think that we are handling our pains with body-schematic processes, is a more appropriate way to think about our pain-coping action than the imperativist account.

After the conference concluded I posed five questions.

1. The first question concerned what the speaker called the “reflexive reaction” at the beginning of the conference. According to the speaker, an action such as the withdrawal of the hand after having touched a hot pan is a reflexive reaction. It does not presuppose any intelligence of the body and it is excluded from the theme of the conference. However, I wonder whether the reflexive reaction, considered probably as a biological and instinctive reaction, is not also involved in cultural norms. Or should we distinguish the reflective reaction from actions involved in cultural norms by saying that it has universality independent of culture? However, it is not obvious whether the ways in which we withdraw our hands are universal and independent of any cultures. Is this kind of act clearly distinguishable from intelligent and non-deliberate action based on the body-schematic process as described by the speaker in the example of handling a katana?

2. My second question was whether there are different pain-coping actions in different cultures

and whether one could speak of gender differences in these actions. For instance, the pain-coping actions in the United States could be different from pain-coping actions widely spread in Japan, or the pain-handling actions of women could be different from those of men. If the answer is positive, a further question arises: In this case, shouldn't we think about the inherent intelligence of our body, prescribed by our cultural norms, sometimes independently of – or even contrarily to – what the speaker calls "biological norms related to survival"? Certainly, the latter biological norms should be shared by people of any culture and gender and in this sense should be thought of as universal.

3. The third question was about the above-mentioned so-called "biological norms related to survival". What kind of survival is in question? Is it the survival of the individual body, the survival of the human race, or more largely, of living beings in general? When posing this question, I had in mind the case of the pain of giving birth for pregnant women or other kinds of pain connected to it, such as menstrual pain. Our body seems not only biologically designed for individual survival, but also intended to grow old and die, or sometimes to be replaced by another body as in the process of giving birth, which could be equal to the painful sacrifice of our body. Should we perhaps think of some sort of inherent intelligence of our body designed for the norms of the survival of another essence different from our individual body? Or if we think about the survival of living beings in general, rather than of the individual body or of the human race, should we think that the survival of living beings is a genuine aim of the inherent intelligence of our body? These questions could be more largely combined with the metaphysical questions of what living beings are, what it means that we live, and why we live.

4. The fourth question was about the distinction, not indicated in the conference, between intelligent and non-deliberate actions and actions based on the subconscious or the unconscious. The notions of the subconscious or the unconscious have multiple interpretations, but I suppose we could think of them as something distinguished from the inherent intelligence of the body based on the body-schematic process. For instance, forgotten past experiences that the subject cannot remember and consequences based on them could sometimes contradict corporal requirements for handling pain. If we could distinguish the intelligent but non-deliberate actions based on the body-schematic cognitive processes from the actions based on subconscious or unconscious aftereffects, shouldn't we introduce the latter into our discussion of our attitude to pain? Is the repression – subconscious or unconscious forgetting of the pain experienced in the past – not one of the pain-handling actions?

5. The fifth question dealt with key terms such as "schema" and "image" used in the terms "body-schema" and "body-image". The speaker maintained that the body-schema and body-image are distinguished insofar as the body-schema does not imply any representation or mind-body dualism. This distinction that the speaker introduced by referring to Gallagher reminds us

of the distinction introduced by Kant in the *Critique of Pure Reason* between "schema" and "image". Kant describes the imagination as one of our cognitive faculties that produces "schema" of concepts that are not the objects of our sensible perception and declares that we suppose the "schema" to form the "image" of the concepts as objects of our sensible perception. I wonder whether Gallagher's terms could be compared to those of Kant. Do they imply that our body has something like the ability to imagine and thus the body-image is possible only on the basis of the body-schema? What does it mean that our body imagines something? What kind of concept – which should be totally different from those that our understanding forms based on language – can our body form and bring to the schema or image?

When the Body Schema Emerges: Comments on Gallagher through a Case of Puppetry

Haruka Okui
(Doshisha University)

1. Intended Un-intendedness

"Mindfulness in performance" has been a major concern in the Japanese arts. According to a classical aesthetic text by the founder of Noh theater, Zeami (1363-1443), when an actor's gesture onstage successfully evokes excitement in audiences, "one's intent is even hidden from oneself" (Zeami 2008)[1]. An actor's gesture might be full of intent, using techniques and skills to embody another person. When an actor succeeds on stage, however, the audience forgets the actor's trained and sophisticated intent, believing they are watching an appearance of a fictional character in the actor's body. The moment the character appears onstage rather than the actor's personality, the intent goes missing from the audience's view. An important point is that this can happen when the intent becomes absent from *the actor herself or himself*, according to Zeami (Nishihira 2012, Kono 2019).

However, here is a paradox. Skill-less action does not exhibit one's intent, because there is no intention; a child may play a role well without any dramaturgical skill, for example. However, a skill-less action *does* express intent, for example, in the case of a novice actor. The intent could be absent, *because* she or he is skillful. In other words, a strong intent accomplishes an unintended play. How is this possible? How can an actor release the strong intent that is needed to realize complicated actions?

As a reaction and comment to Gallagher's paper, this essay draws a rough sketch of the paradoxical experience of mindfulness in performance. Standing in contrast to Dreyfus, "who over-emphasizes the lack of reflection and thought in expert performance," Gallagher suggests that an expert does not lose the mindful strategic sense of coping with a given situation (2019). Gallagher's view, which examines the variable experiences of experts in many fields, has the potential to not only clarify our peripheral cognitive process in executing an action but also to illuminate the experience of controlling a performance beyond the mind-body dualism (Gallagher 2017).

The next section is dedicated to considering whether "performative awareness" can cope with such a situation. The third section examines the potentiality of the notion of the body schema. I will use a performance of *Bunraku* puppetry to illustrate and explain the theories introduced

[1] Zeami is one of Japan's most celebrated actors and writers of Noh drama. His books originally did not aim to express his aesthetic ideas to the public, but rather to educate successors, especially his descendants. This is why his sentences are full of *how-to* knowledge; how to make a play successful, how to maintain the cast, or how to improve young actors/actresses' performances, etc. This is the reason why his text is important in the contemporary philosophy that investigates practice-based and embodied knowledge.

above. The medium of puppetry was chosen because it challenges the assumption that the self has its own body. In *Bunraku* puppetry, as three puppeteers manipulate a puppet together, there is no single ego that manipulates the body nor any one single body that is in control. This skill requires the puppeteers to work together on every single action and movement, making the process of constructing the puppet's gestures clearly visible.

2. Performative Awareness and the Puppet

According to Sutton, there is an assumption that cognitive processes often disturb the spontaneous movements that a body can achieve (2016). Whereas Zeami reveals an insight into the phenomenology of performance—that intent cannot always disturb the performance. Zeami's proposition is that a skillful performance can efface the intent that would otherwise disturb the performance. How is intent accounted for in terms of performative awareness?

For example, when I open a door, I do not say that I am grasping a doorknob or touching the door's edge but rather that "I am opening the door." In the process of grasping the doorknob, although I am "careful about where I put my hand, I never have to identify my hands as such" (Gallagher 2005, 73). I know that my hand is approaching the door as a performative awareness. When a puppeteer manipulates a puppet, he is aware of grasping the puppet's body performatively, but he pays attention to the puppet's movement and the puppet's expression.

That is to say skillful and attentive artists can recognize this pre-reflective awareness and use it to improve their performances (Legrand & Ravn 2009). Zeami speculated that if this is true, how the body can use this awareness, rather than paying attention to it and disturbing the performance as a result.

The issue of intended un-intendedness is well understood in the context of puppetry. Unlike the Western marionette, which is manipulated by strings from above, the Japanese classic *Bunraku* puppet, in every moment of play, cannot be moved free from human intent.

As the German dramatist Kleist states, the Western marionette has an advantage over human dancers, because they (the marionettes) "would never be guilty of affectation" (2012, 21). Although puppeteers manipulate the marionette from off-stage, their movements are submitted to the force of gravity and the tension of the strings. Done well, a puppet's movements perfectly follow the equation of motion, which expresses excellent "symmetry, mobility, lightness" and their center of gravity transfers entirely to the mechanical force, i.e., the "path taken by the soul of the dancer" (ibid., 23). What the marionette achieves onstage is a natural grace that human intent might disturb by slipping from the center of gravity; this is the moment when affectation, intention, and the deliberate appear, according to Kleist. A marionette's movement seems to belong to a perfect physical world to which the human dancer can never belong, which allows spectators to believe that the marionette expresses a certain purity beyond human existence.

This interpretation is similar to how a child plays. There is no awareness and thus no concern about the disturbance of intent. If we regard the marionette as a body, it too corresponds to Dreyfus's non-representational view; the marionette lacks reflection and thought and looks as if it

is effortlessly "coping with" the situation (Dreyfus 2002, 367).

Japanese *Bunraku* puppets, however, are quite different. A single puppet is manipulated by three puppeteers who grasp its legs, hands, and neck from behind. The puppet's "center of gravity" can never conform to perfect geometry and it cannot play purely without direct human intervention. The puppeteer-trio construct whole movements intendedly and affectively. Even so, the puppet expresses something pure and transcendent that neither human bodies nor instruments can mimic.

Here the *Bunraku* puppet has to be discerned from the Western marionette in terms of non-representation and mindless positioning. A paradox exists: on the one hand, the performers dare to make the puppet realize a natural gesture; on the other hand, the puppeteers' endeavors risk the puppet's artificiality. Such paradoxical fictive presence requires the puppeteer's typical skill: silent manipulation. Even though a puppet's manipulation demands improvisational adjustments onstage, as absent performers puppeteers coordinate movements with minimal interaction and do not use verbal communications, or explicit gestures to conceal their presence from the audience. If performative awareness contributes to manipulation, the puppeteers' monitoring skills consist of subtle signs, direct bodily touches, and reciprocal attentions among the group.

3. Emergence of the Body Schema in Puppetry

Let us consider the skill of puppet manipulation in terms of the body schema. When I am performatively aware of my actions in grasping a doorknob, a system called the body schema organizes that action. It is a system of sensory-motor functions "that operate below the level of self-referential intentionality" (Gallagher 2005, 26). According to Merleau-Ponty, the body schema is dynamic and also extends toward an instrument in use (Merleau-Ponty 1962). He reveals that a person who has lost his/her sight, and who uses a cane well, can perceive the touch of the ground directly in the tip of the cane. "The stick is no longer an object perceived by the blind man, but an instrument with which he perceives" (ibid., 176). He need not think about the length of the cane, nor feel his finger's sensations, but rather can just touch the road with it. The cane is a bodily auxiliary and is an extension of the bodily synthesis (ibid.).

With regard to puppetry, is manipulating a puppet comparable with the use of a body auxiliary?

First, the basic structure of the manipulation should be clarified. The puppet is manipulated by three puppeteers corresponding to parts of the puppet body; the head and the right hand, the left hand, and the legs. The head puppeteer, standing on the right side of the puppet, grasps the puppet's head with his left hand and also grasps the right hand with his own right hand. He wears wooden clogs with 20-cm soles in order to provide space for manipulation by another puppeteer. The left-hand puppeteer stands to the left of the puppet and holds the puppet's left hand in his right hand. The legs puppeteer, crouching beneath the puppet, grasps the puppet's legs in both his hands. The head puppeteer always leads the other two. Although almost all of the puppet's movements are choreographed in advance, the tempo and atmosphere of the performance depends on the composition of the performers and audience. The head therefore has to organize every

movement according to the delicate nuances of the play.

Concerning the body schema in the manipulation of the puppet, we can say that the puppet becomes an "extension of the bodily synthesis," especially in the hands of experts. Novice puppeteers pay attention to their own hands that grasp, locate, and move the puppet's legs. However, as they progress and shift their attention from their hands to the puppet's legs, they begin to realize the puppet's full choreography; they do not reflect on their hands' manipulation anymore. Expert puppeteers, who can manipulate a puppet without paying any attention to their own bodies, are principally concerned with the puppet's expression or choreography, rather than their own hands' (and even the puppet's bodies') movements.

In the case of collaborative puppetry, however, the action becomes complex. Regarding communication among themselves, puppeteers often say that they feel a sense of discomfort when other puppeteers begin to act before the head puppeteer has completed a signal[2], whereas they feel comfortable when their actions are harmonious. These sensations are usually shared among the three puppeteers, emerging not from a single body but from the plurality of their interactions. This experience of plurality cannot be described through the concept of the body schema, because that concept supposes the existence of one individual human body.

Although this paper cannot give a definitive conclusion to the question of the collaborative body schema, a tentative perspective can be found in Merleau-Ponty's description. He deepens the significance of the body schema by describing it as "a total awareness of my posture in the intersensory world, a 'form' in the sense used by Gestalt psychology" (ibid., 114). He also defines it not as a static form, which informs us of the position of the body but rather as a dynamic system of movement. This case study shows that the puppeteers moving their bodies are not standing in a static state but are involved in a dynamic process. According to Merleau-Ponty, "although the Gestalt may be expressible in terms of some internal law, this law must not be considered as a model on which the phenomena of structure are built up" (ibid., 70). The "form" is not the "law" upon which our movements are built. Though we often suppose that we move according to a certain "internal law" that guides our movements, no such "law" exists in our body prior to our movements. Rather, he explains that we make "forms" appear through the movements themselves. This means, in the case of the puppeteer, that the body schema of choreographic motion is not internalized in the body of the puppeteer but rather emerges anew in each performance. Merleau-Ponty's insight suggests that *Bunraku* puppeteers share another type of body schema that is not internalized to their individual bodies but emerges afresh in each performance through collaborative movement.

Conclusion

Now we go back to the first question: how can we eliminate intent in a performance. In terms of performative awareness, if a skillful artist reflectively recognizes their action, this can turn into paying attention, which would then reveal the intent to spectators. Therefore, the actor/actress

[2] The skill of signaling consists of a preliminary action that guides smooth manipulation, given by the head puppeteer at the beginning of each gesture. It is sent through a few types of expressions such as moving the puppet's shoulder or head to show the other puppeteers the puppet's appropriate posture.

has to forget the intent, to recognize it. At the same time, however, they *should* be performatively aware of the movement in order to let it go. Here is the tension between attention and performative awareness, which produces a paradox of intendedness and un-intendedness. It also entails the sophisticated skill that reshapes the body schema as we have considered in the puppet case. Another question arises here, which requires further inquiry, regarding how the body schema contributes to how an artist copes with the paradox of intent that makes performances exciting and challenging.

In this view, Gallagher's discussion illuminates a crucial assumption in the contemporary phenomenology of performance, whereby the expert's coping is somewhat "intelligent." The problem of Cartesian dualism becomes one of the main issues in contemporary philosophy in which one tries to defeat the over-dominance of the mind on the body (Andrieu 2016). This discussion has a tendency to accord a naïve confidence to the body, that is, to assume the body is intelligent and rational. Although the body may be intelligent and rational, we can also observe that the expert struggles and has paradoxical experiences in his or her performances. Using a skilled practice as an example not only illuminates the phenomena of performance itself but also reveals the dynamics of our bodies, which can enliven our actions, engender our transformations, and realize our being-in-the-world.

Reference

Andrieu, B. (2016). *Sentir son corps vivant : Émersiologie I*. Paris: Vrin.

Dreyfus, H. L. (2002). Intelligence without Representation—Merleau-Ponty's Critique of Mental Representation: The Relevance of Phenomenology to Scientific Explanation. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1(4), pp. 367-383.

Gallagher, S. (2005). *How the Body Shapes the Mind*. New York: Oxford University Press.

Gallagher, S. (2017). *Enactivist Interventions: Rethinking the Mind*. New York: Oxford University Press.

Gallagher, S. (2019). *The Phenomenology of Performance*. Paper presented at Japanese Phenomenological Society, November, Tokyo.

von Kleist, H. (2012). On the Marionette Theatre. (I. Parry, Trans.), In K. Gross (Ed.), *On Dolls* (pp. 1-10). London: Notting Hill Editions.

Kono, T. (2019). Phenomenology of Ma and Maai: An Interpretation of Zeami's Body Cosmology from a Phenomenological Point of View. *New Generation Computing*, pp. 1-15

Legrand, D., & Ravn, S. (2009). Perceiving Subjectivity in Bodily Movement: The Case of Dancers. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 8(3), pp. 389-408.

Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. (C. Smith, Trans.), London; New York: Routledge & Kegan Paul.

Nishihira, T. (2012). Zeami's Philosophy of Exercise and Expertise. In P. Standish & N. Saito (Eds.), *Education and the Kyoto School of Philosophy: Pedagogy for Human Transformation* (pp. 147-156). Dordrecht: Springer.

Sutton, J., McIlwain, D., Christensen, W., & Geeves, A. (2011). Applying Intelligence to the Reflexes:

Embodied Skills and Habits between Dreyfus and Descartes. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(1), pp. 78-103.

Zeami. (2008). *Zeami: Performance Notes*. (T. Hare, Trans.), New York: Columbia University Press.

Continuity and Discontinuity Between Human Beings and Other Organisms

(Comments on Dr. Daniel D. Hutto's Presentation "Mind in Skilled Performance: Competence Without Content or Comprehension")

Asuka SUEHISA
(Seijo University)

Prof. Hutto's presentation attempted to describe minds in skilled performance and the possibility of improving such performance from the viewpoint of REC, i.e., "Radical Enactive, Embodied Account of Cognition."[1] I comment on this presentation from the perspective of Martin Heidegger's Phenomenology.

Traditional cognitivists and connectionists have regarded the cognitive system as a kind of device for information processing and as an internal computer system that can be independent of an external world. In contrast, REC attempts to understand our intentional cognition in the light of life, more precisely, in the light of organisms, which must always be correlated with their environment. Furthermore, according to REC, not all forms of intentionality have representational contents; organism's skillful engagements with the environment are best understood in embodied, enactive, and nonrepresentational ways. At the root of our cognition, there is a dimension of nonrepresentational intentional content, which we may call Ur-intentionality, and Prof. Hutto sees the phenomenon of enactive expertise in this cognition that does not involve content.

I think the REC idea, that our cognition is not encapsulated internally but is always correlated with the environment, is congenial to the phenomenology of Heidegger, which interprets human beings as embodied being-in-the-world. Furthermore, as to the conception of Ur-intentionality, we can also find affinity with his thought in that, as being-in-the-world, we always are attuned and understand the world before any kind of representation of it. Heidegger maintains that "Bodying forth (Leiben) belongs to being-in-the-world, which is primarily the understanding-of-being. Therefore, this [understanding-of-being] is not just something still added to bodying forth."[2]

However, a significant difference between the REC theory and Heidegger's phenomenology is the idea of life or the organism. Prof. Hutto refers to the case of bacteria to distinguish competent uncomprehending cognizing from comprehending cognizing and applies it to the case of human beings. REC agrees that the animal is always ready to respond to more than just the affordance that it is currently acting upon[3] and "that this responsive openness to environmental opportunities operates in multiple ways across multiple spatiotemporal scales."[4] Under this way of understanding skilled responsiveness, REC considers not only the responses of experienced

boxers, who naturally seek out the zone of optimal metastable distance from boxing bags,[5] or the world's best cricket batters, who use distinctive eye movement strategies and rely on predictive saccades to anticipate, but also the skilled responsiveness of frogs, which lash out with their tongues when presented with flies.[6]

However, can we think of human beings in the same way as bacteria or frogs, although all of them are organisms? Heidegger also discusses the being of organisms and animals, taking a few examples from the so-called unicellular protoplasmic creatures, like amebae, or insects, like bees. In contrast to the mechanical device, which needs some implicit or explicit prescription to work, it is characteristic of organisms that they drive themselves toward their own capability for doing something. For Heidegger, what enables the capacity of organisms is "instinctive drive," and he states "only where there is drive do we also find something like capacity, however irregular or tentative that capacity may be."[7] And the capacity of organisms in its self-driving movement has always anticipated the possible range of achievement[8] without any representative apprehension. Perhaps the human being is also determined by this drive at the level of nutrition or digestion; however, Heidegger assumes there is a crucial difference between the human being and other creatures.

The instinctive drive, which characterizes the being of other creatures, is always taken and captivated by something. Heidegger explicates this by using the example of a bee, which is driven by the need for foraging, and states "[t]he bee does not at all comport itself toward particular things, like the hive, the feeding place and so on."[9] The bee is not able to grasp all of these, *as* such, and its behaviors, like sucking honey or flying, are simply captivated by conditions like the sun and the period of its flight. According to Heidegger, the bee can switch from a current behavior to another behavior; for example, it will change the direction of its flight or stop sucking honey not because it grasps the space and direction, *as* such, or perceives it has consumed too much honey. Rather, the bee's actions depend on the drive, which disinhibits the captivated current state and drives the bee to the new behavior. Thus, Heidegger believes "[i]nstinctual drivenness as being driven from one drive to another holds and drives the animal within a *ring* which it cannot escape."[10] This ring is the "environment" for the animal, which differs from the "world" for the human being.

When Heidegger deals with the Ur-intentionality in the relationship to human behavior, it is not the matter of this instinctive dimension. The human being, as the embodied being-in-the-world, always is attuned and understands its world before any representation, i.e., through the attunement, we are open to the significance of the world as a referential relation. This nonrepresentational understanding and the openness to the world make it possible for us to recognize something *as* something and to intentionally direct ourselves toward something. Furthermore, the attunement is "a fundamental existential mode of being of the *equiprimordial disclosedness* of world, being-there-with[others], and existence [of oneself]."[11] Heidegger calls human action "*comportment*"[12] in distinction from animal behavior as drive. In this comportment, the human being is not taken and captivated by something to a forced behavior but can set this purpose by itself.

Therefore, my question is simple: from the REC perspective, is there no difference between the animal Ur-intentionality and the human Ur-intentionality? According to Dr. Hutto's answer to this question, REC agrees there are differences between both; for example, amebae are more influenced by their environment than human beings, i.e., there are graduations in organisms. REC indicates, however, that the intentional directedness of organisms has a nominative dimension such that it does not reduce to mere behavior or dispositions,[13] and this implies that Ur-intentionality of organisms secures this dimension in multiple levels.

REC places greater emphasis on the continuity between human beings and other organisms than their discontinuity. The emphasis of this continuity and commonality has an advantage in considering minds in skilled performance and improvement the performance. The REC theory convinces us that it is possible to improve performance by changing or manipulating our environment. Prof. Hutto argues: "Skilled performance is explained in terms of embodied activity that involves dynamic processes that span brain, body, and environment,"[14] and the cognitive processes in this performance are "identified with nothing short of bouts of extensive, embodied activity that take the form more or less successful organism-environment couplings."[15] Therefore, trainers try, for example, to change the size of playing fields, to adjust distances between players, and to cause players to become fatigued to shape and control the emergence of skills and expertise over time.[16]

However, I wonder whether improved skilled performance can be realized only by this kind of environment change because the matter is not mere movement or reflex but the phenomenon, which can occur only when we aim for a particular purpose posed by ourselves, like hitting a bat on a ball *correctly*, dancing with the music *perfectly*, or playing the guitar *without looking at the strings*. Therefore, we cannot ignore the discontinuity and difference between human beings and other organisms, particularly when we discuss the phenomenon of minds in skilled performance and the possibility of improvement.

As Prof. Hutto mentioned, the involuntary nonrepresentational saccades of the best cricket batters that support their skilled performance are in proportion to the quality of performance. If the players want to improve their performance, they indeed have to improve their Ur-intentional saccades. However, because the saccades are nonrepresentational and cannot be intentionally known, the player must first actively aim to improve their performance. I think posing this aim must be based on a kind of awareness of "finitude." In this context, I contend there is no such thing as other organisms having skillful engagements with their environment. Furthermore, performers must be open to other people, such as those whom they show their performance and in the relationship with whom it will be possible to have a meaningful performance. Without this disclosedness to the finitude of oneself and to others, there is neither skilled performance nor its improvement.

---

[1] Dr. Hutto mentioned the following texts as reference for his presentation; Hutto, Daniel D., and Erik Myin, *Evolving Enactivism: Basic Minds Meet Content*, Cambridge, MA: MIT Press, 2017; Hutto, Daniel

D., Michael D. Kirchhoff, and Ian Renshaw, "Emotions on the Playing Field", *Handbook of Embodied Cognition and Sport Psychology*, Massimiliano L. Cappuccio (ed.), Cambridge, MA: MIT Press, 2019, 23-46. I also refer to the contents of this texts in this article.

[2] Heidegger, Martin, *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiespräche – Briefe*, Medard Boss (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, [2]1994, p. 248 (Heidegger, Martin, *Zollikon Seminars: Protocols – Conversations – Letters*. Trans. Franz Mayr and Richard Askay, Evanston: Northwestern University Press, p. 200).

[3] Cf. Hutto and Myin, *op. cit*., p. 119.

[4] *Ibid*.

[5] Cf. *Ibid*., p. 118.

[6] Cf. *Ibid*., pp. 115, 118f.

[7] Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann,[2] 1992, p. 334 (Heidegger, Martin, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Trans. William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press, 1995, p. 228).

[8] Cf. *Ibid*., p. 335 (tr. p. 229).

[9] *Ibid*., p. 359 (tr. p. 246).

[10] *Ibid*., p. 363 (tr. p. 249).

[11] Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeiyer, [17] 1993, p. 137 (Heidegger, Martin, *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press, 2010, p. 133)

[12] Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 346 (tr. p. 237).

[13] Cf. Hutto and Myin, *op. cit*., p. 116.

[14] Hutto, Kirchhoff and Renshaw, op. cit., p. 37.

[15] Ibid.

[16] Ibid., p. 36f.

The symposium at the 40th Annual Conference of the Phenomenological Association of Japan: Phenomenology of Skilled Performance

Tetsuya Kono
(Rikkyo University)

Purpose:

The symposium at the 40th Annual Conference of The Phenomenological Association of Japan was held on November 17th, 2018 at the University of Tokyo, Hongo Campus. This symposium is proposed by Shaun Gallagher and organized by Tetsuya Kono.

Under the title of "Phenomenology of Skilled Performance", we seek to give an integrated account of the mind in skilled performance. H. Dreyfus is well-known for thinking of action and expert performance as mindless rather than mindful. Expertise involves a highly proficient bodily coping, i.e. the ability to be mindlessly in the flow. McDowell in response to Dreyfus, perception and embodied coping are conceptual and rational, not as "mindless" as Dreyfus maintains. The fact that we are able to give reasons for our actions, even if we did not form deliberative reasons prior to the action, suggests that our actions/embodied copings have a structure that is rational and amenable to conceptuality. Although Dreyfus points to Merleau-Ponty as his inspiration, Merleau-Ponty defends the idea that mind and reason are not excluded from movement, but redefined as the expression of an embodied intelligence.

Inspired by this Dreyfus-McDowell debate in 2007, collectively we seek to understand the novelty, spontaneity, and highly context-sensitive features of the know-how involved in skill performance and how these relate to its distinctive phenomenology. In contrast to Dreyfus who *over*-emphasizes the lack of reflection and thought in expert performance, we can find studies of expert performance that suggest a mindful practice. We do so by drawing not only on phenomenology, but also on naturalistic philosophy of mind, pragmatism, and insights from Japanese *dō* — self-cultivation practices. In this respect our research traverses the boundaries thought to divide phenomenological and non-phenomenological traditions. A presentation by a speaker from abroad was followed by questions and comments by a commentator from the member of the Phenomenological Association of Japan.

The timetable of the symposium is as follows:

14:00-14:05 Introduction Tetsuya Kono
14:05-14:30 Speaker 1: “The phenomenology of performance” Shaun Gallagher (University of Memphis)
14:30-14:40 Comments and questions Haruka Okui (Doshisha University)
14:40-15:05 Speaker 2: “Mind in Skilled Performance: Between Mechanism and Intellectualism” Dan Hutto (University of Wollongong)
15:05-15:15: Comments and questions Asuka Suehisa (Seijo University)
15:15-15:25 Break time
15:25-15:50 Speaker 3: “High-Wire Act: A Transactional Account of Improvisation in High-risk Activities” Jesús Ilundáin-Agurruza (Linfield College)
15:50-16:00 Comments and questions by Yuko Ishihara (Institute for Advanced Study)
16:00-16:25 Speaker 4: “Predictive processing and sports performance” Michael D. Kirchhoff (University of Wollongong)
16:25-16:35 Comments and questions Tetsuya Kono (Rikkyo University)
16:35-17:00 Speaker 5: “Coping with pain and obeying commands” Katsunori Miyahara (University of Wollongong/University of Tokyo)
17:00-17:10 Comments and questions Masumi Nagasaka (Gunma Prefectural Women's University)
17:10-17:20 Break time
17:20-18:00 General Discussion

The summaries

1) The phenomenology of performance

Shaun Gallagher (University of Memphis)

In contrast to Dreyfus who over-emphasizes the lack of reflection and thought in expert performance, there are studies of expert performance that suggest forms of mindful practice. I'll review various studies of athletics, dance, and expert musical performance that identify various forms of performative self-awareness that go beyond pre-reflective self-awareness. I'll review four factors that contribute to the nature of this self-awareness and relate this analysis to recent enactivist conceptions of mindful behavior.

2) Mind in Skilled Performance: Between Mechanism and Intellectualism

Dan Hutto (University of Wollongong)

To appropriately characterize the mind in skilled performance is a difficult balancing act. It requires accounting for the intelligence and emotionality of performing minds without over-intellectualizing them, on the one hand, or depicting them as merely mindless and automatic, on the other hand. This presentation exposes and brings into question the philosophical thinking that limits our imaginations and prevents us from developing an adequate, positive characterization of kind of mentality exhibited in skill performance. It sets the stage for a fruitful exchange between analytic philosophy of mind and non-Analytic traditions of thought - phenomenology, pragmatism and Japanese dō. Specifically, it is argued the latter have great potential to enrich the former, once certain framing assumptions that limit our thinking about mind and cognition are successfully challenged.

3) High-Wire Act: A Transactional Account of Improvisation in High-risk Activities

Jesús Ilundáin-Agurruza (Linfield College)

Improvisation plays a critical role in our lives and is ubiquitous across many domains: cognitive, artistic, scientific, sporting, and, of course, amidst the mundane. Being able to react in novel yet suitable ways to changing circumstances is essential to effective action. Philosophically, improvisation has received much attention in aesthetics – particularly in relation to music particularly Jazz, and dance. But, other areas of performance – sports and martial arts – show a dearth of philosophical scholarship.

The presentation delves into the phenomenology of improvisation in the context of martial arts and sports, specifically high-risk manifestations, e.g., Japanese swordsmanship/*kenjutsu* and extreme sports. Operating under exacting formal, aesthetic, and performative standards of what counts as excellent and successful performance, experts in these practices cultivate improvisation under highly constraining, risky conditions that highlight creative spontaneity *and* control under duress. Correlated with pertinent factors that structure such improvisations, e.g., risk, constraint, vulnerability, and practice, this phenomenological account follows a Buddhist analysis of improvised, skillful performance, under the aegis of *upāya* (hōben)—a responsive virtuosity where performers skillfully engage challenging circumstances. Of import are the medieval writings by Chozansi, Munenori, and Takuan on swordsmanship, and Zeami's on Nō theater, which emphasize the germane phenomenon of *mushin* (mindfully fluid awareness). Alongside a situated and enactive account of cognition, this transactional theoretical scaffolding explains experts' improvised responses in dire scenarios while inspirationally shedding light on improvisation at large.

4) Predictive processing and sports performance

Michael D. Kirchhoff (University of Wollongong)

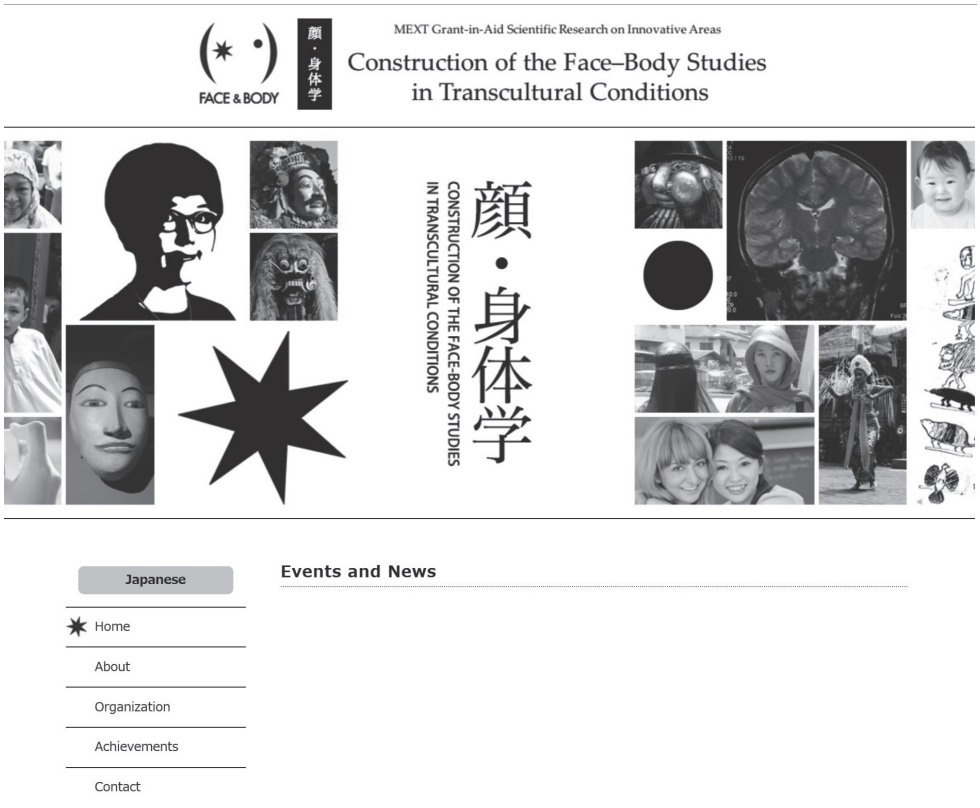
Predictive processing, an increasingly influential research paradigm in contemporary cognitive science, conjectures that the primary—or exclusive—imperative of neural activity is the avoidance of unpredictable states (Friston 2010; Bastos et al. 2012). This presentation considers how predictive processing might aid in our explaining the highly context-sensitive intricacies of the action involved in sports performance. Hohwy (2016)—in line with his contention that cognition involves the continual manipulation of "massive hierarchical representations" of the world—has recently claimed that the brain is implicated in "heavy, explicit modelling of external causes" even during the kind of on-the-fly action procedures characteristic of high-octane sports (2016). Clark (2017) disagrees with Hohwy's assessment. He claims that predictive processing is consonant with the idea of a predictive brain that, in facilitating sports performance, exploits "quick and cheap" heuristics *rather than* engaging in explicit, detailed neuro-modelling. In this talk, we canvass a third alternative for understanding sports performance; one that can capture the idea that the dynamics involved in prediction error minimisation unfold over nested spatial and temporal scales and involve non-trivial aspects of the non-neural body and environment. We argue that the relevant informational dynamics implied by such an account need not (*contra* both Clark and Hohwy) be understood in representational terms. We conclude by suggesting that our non-representational rendering of predictive processing can substantially aid in our understanding of expert sports performance, and in clarifying previous debates about the ramifications of predictive processing for understanding skilful action.

5) Coping with pain and obeying commands

Katsunori Miyahara (University of Wollongong/University of Tokyo)

Everyday skilful coping depends in part on bodily sensations and particularly on the sensations of pain. How do skilful agents take pains into account in shaping bodily behaviors? In his imperative theory of pain, Colin Klein advances an account based in part on phenomenological considerations, which maintains that skilful coping with pain is a matter of obeying bodily commands. I propose to challenge the imperative account of skilful coping on phenomenological grounds. The imperativist account fails to get the phenomenology right. In particular, it overlooks the difference between involvement and commitment: We usually find ourselves already involved in skilful coping, while we commit ourselves to action in obeying commands. I argue that this theoretical failure derives from overlooking the difference between two forms of bodily self-consciousness, which is expressed in terms of the lived body and the objective body in the phenomenological tradition.

This symposium is



How do we perceive others' emotions?

Speaker : Toru Genga (JSPS Research Fellow), Keichi Yamada (Chiba University),
Riku Yokoyama (JSPS Research Fellow)
Commentator : Tatsuya Murayama
Organizer : Yoshiki Kokuryo (Rikkyo University)

We easily recognize whether a person in front of us is angry or sad. How is it possible to understand others' feelings? How do we understand others' emotions? Until recently, this issue was contested by two prominent positions in analytical philosophy and cognitive science: the theory theory and the simulation theory. The theory theory claims that we use folk psychological theory when trying to understand the emotions of others, while the simulation theory says that we simulate the emotions of others based on our own experiences.

In recent years, however, a new position has been formed from the phenomenological tradition, and it seems that the situation of contemporary philosophical discussions over the problem has been recreated. According to the position, the emotions of others can be perceived directly.

Based on this situation, we considered the significance of the claim that we can directly perceive the emotions of others from the perspectives of both phenomenology and analytical philosophy.

Workshop for Gender Equality and Young Researcher Support
Theme “Care and Dependence in Family life”

Minae Inahara
(Kobe University)

One of the main purposes of the family includes providing a structure for the production and reproduction of human beings biologically and socially and a framework for care and dependence in their lives. The Japanese family has changed. This workshop animated a discussion about how it has changed in terms of care and dependence. The main idea was that researchers now endure more disruption in familial relations than ever before.

In the workshop, we asked what is a “family” in today's rapidly declining birthrate and aging society? We often hear that Japan has problems with the declining birth rate and aging population. Is it an entity that depends or can rely on, or is it an entity that promotes independence? In recent years, the way of family has been questioned in Japan.

The purpose of this workshop was to describe the lived experiences of family life from the standpoint of a mother (Mariko Konishi), a father (Tadashi Kawasaki), and a grand-daughter (Hitomi Nakazawa), and capture them in three dimensions. From each position, we could see that each family has a different phenomenon in different settings. In particular, the workshop re-examined family life with the keywords of care, dependence, and support, and asked the validity of the value and meaning of becoming a family.

Dialogue and Responsibility——Karl Löwith's theory of "Being-with-Others"

Maki Ohsawa
(University of Tokyo)

The aim of this study is to clarify Löwith's concept of independence in the context of "Being-with-Others" in his book *The Individual in the Role of Fellow Man* (1928) by examining his analysis of "speaking-with-others." In this book, Löwith describes a relation-dependent existence entitled Being-with-Others, which refers to one's behavior toward others; he also emphasizes that each independent existence apart from relations can be realized through a phase in which two persons thoroughly belong to each other. To solve this contradiction, this study focused on the responsible attitude one should take in dialogue that is indicated in Löwith's analysis of speaking-with-others.

In the context of Dilthey's "Reality" argument (1890), Löwith identifies others' independence in the experience of resistance. However, he argues that others' independence as resistance to "me" is negative because it deprives me of my independence. In contrast, others' responses—particularly objections against "me"—are positive in that they correct my opinion in dialogue. Responsible dialogue requires that one does not persist in their opinion by refusing others' opinions but modifies one's argument and thought process by accepting others' objections.

However, independence "apart from relations" is not realized only by taking responsibility for others' opinions. Löwith also argues that we must be motivated to understand others in dialogue. Only dialogue with this motive can separate hearing others' opinions from the tendency to respond to it on the basis of relations and truly realize others' independence.

An Analysis on Communication with Elderly People with Dementia

Kaori Okamoto
(Osaka University)

This paper attempts to understand how care workers can communicate effectively with people with dementia from a phenomenological point of view. To achieve this, I analyzed the case of an elderly woman with dementia in the book written by Junko Abo; *Ninchisho no Hitobito ga Sozo suru Sekai* ("The World created by People with Dementia", 2004). Abo researched the life-worlds of people with dementia, and who were living in a dementia-specialized ward, by using participant observation. I analyzed one case of an 82-year-old woman who was called Minamikawa in this book.

In the ward, there was space where tatami mats were set on the floor in the day room, people sat down there and spent time there. According to Abo, Minamikawa told Abo that this space with tatami mats was a "community center" in their dialog. In other words, Minamikawa understood and perceived her ward, involving a day room, patient's rooms, and corridors, as the town where she used to live.

To reveal how Abo could understand Minamikawa's life-worlds, I analyze their dialog using Husserl's arguments in *Logical Investigations and Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*. Firstly, I examine different perceptual experiences in the ward transpiring between Abo and Minamikawa- from the viewpoint of concepts of the indications (Anzeichen), and also the manifestations thereof (Kundgabe). Secondly, I interpret the effectiveness of the role of occasional expressions in their dialog. Finally, I refer to the neutrality modification as clues to enable people to imagine experiences of dementia.

How are things posited as actual?: Re-examination of "motivating" in Husserl

Daisuke SATO
(Okayama University)

On what kind of experience should we base positing something as actual? For example, based on what kind of experience can we justify that "the gas valve is actually closed"? This question is one of the main issues with which Husserl deals. He addresses it, in particular, in his *Study of Logic* (sixth study) and *Ideen I*. In this paper, I take up the argument in *Ideen I*.

Husserl answers the question above in *Ideen I*, the fourth chapter, by using the concept of "motivating by appearance," which, briefly stated, means the mechanism of consciousness in plainly positing things as actual. However, just the fourth chapter's short statement does not sufficiently clarify the concept. Additionally, even in recent Husserl studies, "motivating by appearance" has not received much attention, and its mechanism has not been interpreted in detail. This paper proposes to remedy that shortfall.

In this paper, therefore, I clarify "motivating by appearance" by focusing on Husserl's concept of "attention." The paper discusses in detail several conditions for the emergence of motivation, and the work of the "attention" consciousness fulfills these conditions.

The anti-phenomenology of Derrida : The signification of respect in the constitution of the Other

Suzuki Yasunori
(Kyoai Gakuen University)

The purpose of this article is to investigate the signification of respect in Derrida's phenomenology. He gives a unique interpretation of a relation between phenomenology and ethics in "Violence and Metaphysics," in which he criticizes Husserl's phenomenology. In order to understand this interpretation, it is necessary for us to consult a text of Ricœur's "Kant and Husserl." Ricœur is not satisfied with Kant's concept of the respect which is exclusively concerned with the law. He insists that a hypothetical supposition regarding the distinction between things and the persons must be established. In addition, this hypothetical supposition must allow for the concept of person, which, according to Ricœur, Kant allows but Husserl does not. Respect constitutes the practical moment that precedes subjective emotions: Husserl's perspective lacks the prior formation of the concept of respect. Derrida, who attends carefully to respect both defends and criticizes the phenomenology. He defends the phenomenology as long as it presupposes all the ethical acts; he criticizes it as long as it ignores the alterity of the Other. Derrida argues that respect entails both intentionality and the irreducibility of the Other. Thus, Derrida forms his own anti-phenomenological position.

Heidegger's Race Theory: Focus on his Thinking during his Rectorate

Yoshiomi TANABE
(Otani University)

"Anti-Semitism," as is widely known, has become the focal point of conversation for the posthumous manuscript of Heidegger's *Black Notebooks*. In the process, the relationship between Heidegger and Nazism, which has been regarded as a problem in the past, is being questioned again. Moreover, what is often referred to as a new subtheme of this problem is his philosophical consideration of "race" or "racism."

However, the current state of research on Heidegger's race theory is perceived to be slightly perplexed. Further, Heidegger's viewpoint on the biological racism of Nazism, which forms the basis for understanding this issue, has not been acknowledged. Therefore, in this paper, I will try to resolve the confusion encompassing this issue by analyzing Heidegger's race theory on the basis of the data collected during his rectorship at the University of Freiburg.

In the beginning, we confirm how Heidegger perceived the overt racism of Nazism and then examine the existential and physical notions of race that Heidegger raised in a way that criticized it from the viewpoints of "historicity (*Geschichtlichkeit*)," "thrownness (*Geworfenheit*)," and "projection (*Entwurf*)." Finally, by examining Peter Trawny's viewpoints on the so-called "being-historical racism (*seinsgeschichtlicher Rassismus*)," we seek the cause of confusion over Heidegger's race theory given the lack of a strong enough distinction between the biological notion of race—on which Nazism rests—and the existential notion of race raised in its opposition.

In What Sense should the 1905 Manuscript of Time Consciousness be taken as the Precedent of the Phenomenological Reduction?

Norio Murata
(Tokai University)

It is often said that Husserl considered the notion of phenomenological reduction as early as 1905. This argument is based on the fact that he subsequently noted in his Seefeld Manuscript which he had written at Seefeld in 1905, "I find the concept and correct use of the 'phenomenological reduction'." The current paper provides an interpretation regarding the sense in which these manuscripts propose the notion of phenomenological reduction prior to its explicit emergence.

Against the conventional understanding that the reduction of this phase only denotes reverting to the "real (reell) immanence," I posit that Husserl already touched the realm of "intentional immanence" by this time. In order to demonstrate this, I first feature Brentano's theory of time-consciousness as a content theory, primarily focusing on the concept of modifying content, and highlight its problem. Then I address the 1905 *Lecture of the Phenomenology of Internal Time Consciousness* and clarify Husserl's criticism of Brentano and his alternative as apprehension theory. Finally, I take examine the discussion of Seefeld Manuscript more closely and compare with the 1907 Lecture on the *Idea of Phenomenology* to reveal that its analysis addresses the realm of intentional immanence.

Staged Sentiments and the Virtue: A Reflection on Pfänder's *Zur Psychologie der Gesinnungen*

Toru Yaegashi
(Hiroshima Institute of Technology)

Abstract

Some instances of love, hate, friendship, hostility, etc. are hard to regard as true sentiments of their possessors. Alexander Pfänder discusses what he calls "non-genuine sentiments" in his *Zur Psychologie der Gesinnungen* (1913/1916). Pfänder refers to those sentiments that actually occur in your mind during everyday situations; however, unlike genuine sentiments, you can produce them intentionally, more or less. For example, a mother can show hatred toward her son even when she does not really hate him. In some cases, like this one, it is not just a performance; it is also a sentiment. To avoid any misunderstandings, I call this "staged sentiment." The aim of this paper is to clarify what staged sentiments are and what role they play in our moral life.

In the first half of this paper, I will introduce and comment on Pfänder's phenomenological analysis of staged sentiments. In the second half, I will discuss the moral significance of staged sentiments, partly criticizing Pfänder's position. According to him, possessing staged sentiments can make it easier to acquire the corresponding genuine ones. Furthermore, this function can lead us to some virtuous sentiments, which people might call empathy, compassion, love of your neighbor, etc. His argument would be significant to virtue ethics, if it is successful. I will raise some objections to it and critically examine the extent to which staged sentiments can be morally effective.

The Possibilities of the Concept of the 'Earth' in its Orientation

Kotaro Yamaguchi
(Hannan University)

According to Edmund Husserl, things are perceived in the orientation centered on the body that perceives them. However, how is the horizontal orientation constituted at this time? Husserl's concept does not actually concentrate on the constitution of this horizontal orientation, so it cannot be completely comprehended. In this paper, the idea of 'Earth' is presented as inkling about the problem of how a 3D concept of: 'above & below', 'right & left' and 'front & behind' is constituted. First, one must concentrate on the connection between the actual orientation and the body. Once this is established, we can expose the complex structure of this orientation. Next, as the body assumes another stance, we can observe how the body constitutes the orientation and proves its limit. The last stage is to confirm the framework of the concept of the 'Earth' and investigate its connection to the previously cited constitution of a horizontal orientation expressed as an angular distance from the fixed point. This would provide the evidence that the concept of 'Earth' is a vital factor in either success or failure of the constitution of the orientation.

Histoire et vérité - Sollicitation du social dans *Phénoménologie de la perception* -

YOKOTA Jin
(Tokyo Metropolitan University)

Nous allons reprendre dans cet article comment nous éprouvons le phénomène de l'histoire, en examinant l'affirmation de Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception* : « Le vrai Waterloo [...], c'est ce qui advient aux confins de toutes les perspectives et sur quoi elles sont toutes prélevées ».

Il n'y a pas d'« histoire en soi » qui soit indépendante de notre connaissance, parce qu'elle ne peut pas décrire la contingence quand elle a eu lieu. Il faut que l'événement historique existe non seulement comme passé, mais encore comme présent toujours repris dans la suite du temps ou dans les autres perspectives, intersubjectivement. L'histoire « se sédimente » comme le social, de la même manière que la vérité le fait. Cette sédimentation fait du vrai à un moment donné un vrai dans une sorte d'éternité. En d'autres termes, l'histoire se généralise, est considérée comme vraie sans vérification, et est supposée comme horizon pour la vie du « on » prépersonnel.

Le phénomène de l'histoire consiste à être sollicité du général et à le reprendre dans une perspective. Et cette reprise change la contingence en nécessité. Ainsi donc les « confins des perspectives » désignent l'horizon. Puisque l'horizon est ouvert au temps, si le vrai Waterloo peut avoir lieu, ce n'est que dans la perspective intersubjective ou aux confins de toutes les perspectives.

The Problem of understanding Birth and Death of the Transcendental Subjectivity in Husserl's Phenomenology

Akira Yoshida
(Chiba Institute of Technology)

It seems obvious that the lives of human beings are capped with the end points of birth and death. However, when the self is regarded as the subjectivity against the world, this turns out to be not so obvious. Husserl presented two different attitudes toward this problem.

On one hand, Husserl argues that it is impossible to grasp the meaning of birth and death of transcendental subjectivity. In Husserl's phenomenology, transcendental subjectivity is regarded as the subjectivity that constitutes the meaning of objects and events in the world. This subjectivity can grasp the meaning of the beginning and the end in the world. However, transcendental subjectivity cannot grasp properly the meaning of both ends of its conscious life. It cannot comprehend the absence of itself because it itself is the basis of comprehending something.

On the other hand, Husserl considered repeatedly about birth and death of the subjectivity especially in his later philosophical works. Transcendental subjectivity is not something that exists apart from the individual. It is generally regarded that subjectivity is attached within each individual. Based on such a view, it seems that transcendental subjectivity has its birth and death at the same time as a particular person has them.

When we aim to understand the structure of self-objectification of the transcendental subjectivity, it is necessary to take these two sides of transcendental subjectivity into consideration. In this paper, I examine the relation between these two sides, and clarify the structure of self-objectification within transcendental subjectivity.

日本現象学会会則

第一条　本会は日本現象学会（The Phenomenological Association of Japan）と称する。

第二条　本会は現象学の研究を進め、その発展をはかることを目的とする。

第三条　本会はこの目的を達成するために左の事業を行う。

1　年一回以上の研究大会の開催
2　国内および国外の関係学術団体との連絡
3　会報および研究業績の編集発行
4　その他必要な事業

第四条　本会の会員は現象学に関心をもつ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。

第五条　本会は左の役員をおく。

委　　員　若干名
会計監査　二名

第六条　総会は年一回定期的に開き、その他必要があれば、委員会の決議によって臨時に開くことができる。総会は会の活動の根本方針を決定し、会員の中より委員および会計監査を選出する。また、総会は一般報告ならびに会計報告を受ける。

第七条　委員の任期は四年とする。

第八条　会計監査の任期は四年とする。会計監査は他の役員をかねることができない。

第九条　役員はすべて重任をさまたげない。

第十条　委員は委員会を構成し、総会の決定に従って会の運営について協議決定する。

第十一条　会計監査は年一回会計を監査する。

第十二条　会員は会費として年一〇〇〇円を納入する。

第十三条　本規則は委員会の決議を経て変更することができる。但し、総会の承認を要する。

（昭和五五年五月三〇日制定）

（会費は昭和六二年度より『年報』代を含め三〇〇〇円に改定）

研究奨励賞について

二〇一二年度より設けられました若手研究者を対象とした「研究奨励賞」第七回（二〇一八年度）受賞者は鈴木崇志氏「他者理解において移入されるもの」でした。鈴木氏には、昨年一一月一八日東京大学での第四〇回研究大会総会にて、表彰状および副賞が手渡されました。

編集後記

『現象学年報』第三五号をお届けいたします。

東京大学吹田キャンパスで開催されました第四〇回研究大会では「Phenomenology of Skilled Performance」というタイトルのシンポジウムが行われました。Shaun Gallagher先生、Dan Hutto先生、Jesús Ilundáin-Agurruza先生、Michael D.Kirchhoff先生、宮原克典先生にご発表をいただき、コメンテーターとして石原悠子先生、長坂真澄先生、奥井遼先生、陶久明日香先生、モデレーターとして河野哲也先生が加わられました。特集としてはコメンテーターとモデレーターの方々の英語論文を掲載いたしました。海外特別講演はグスタフ・ストランドベルク先生にご発表をいただきました。

特集につづいて「ワークショップ」の報告を二本掲載しております。公募ワークショップとして國領佳樹先生がオーガナイザーを務められた「他者の感情はみえるのか？ ―現象学と分析哲学の源泉から問い直す」、また「男女共同参画・若手支援ワークショップ」として、稲原美苗先生がオーガナイザーの「家族におけるケアと依存」の報告も掲載いたしております。

個人研究発表は、厳正な審査によって選考された優秀論文一〇編が掲載されています。

書評欄では井上克人先生に小田切建太郎氏著『中動態・地平・竈―ハイデガーの存在の施策をめぐる精神史的現象学』を、吉田聡氏先生に武藤伸司氏著『力動生としての時間意識』を評していただきました。

今回は、海外事情として三村尚彦先生にメルボルン・ディーキン大学での〝Body Knowledge 2019〟の報告をご寄稿いただきました。

今回、刊行に向けてご協力いただいた執筆者の皆様に、改めて御礼を申し上げます。

本号の出版に関しましては、協和印刷株式会社の宮田末男氏、小池田隆氏をはじめ、社員・スタッフの皆様から多大なご支援、ご協力をいただきました。今回もいつもながらの迅速で正確な校正作業に感嘆しました。編集委員会を代表して、心より御礼申し上げます。

（加國尚志　記）

日本現象学会への入会方法

本会へ入会を希望される方（入会資格は大学院生を含む現象学研究者）は、左記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間三〇〇〇円（『現象学年報』の代金を含む）です。また非会員の方で本誌を購読なさりたい場合も、左記事務局にお申し込みください。

日本現象学会事務局
〒153－8902
東京都目黒区駒場3－8－1
東京大学総合文化研究科石原孝二研究室
E-mail：paj-office@pa-j.jp

公式ホームページ
http://paj-j.jp/
（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

Articles Read in the 40th Meeting of PAJ

Maki OHSAWA	Dialogue and Responsibility—Karl Löwith's theory of "Being-with-Others"
Kaori OKAMOTO	An Analysis on Communication with Elderly People with Dementia
Daisuke SATO	How are things posited as actual?: Re-examination of "motivating" in Husserl
Yasunori SUZUKI	The anti-phenomenology of Derrida : The signification of respect in the constitution of the Other
Yoshiomi TANABE	Heidegger's Race Theory: Focus on his Thinking during his Rectorate
Norio MURATA	In What Sense should the 1905 Manuscript of Time Consciousness be taken as the Precedent of the Phenomenological Reduction?
Toru YAEGASHI	Staged Sentiments and the Virtue: A Reflection on Pfänder's *Zur Psychologie der Gesinnungen*
Kotaro YAMAGUCHI	The Possibilities of the Concept of the 'Earth' in its Orientation
Jin YOKOTA	Histoire et vérité - Sollicitation du social dans *Phénoménologie de la perception* -
Akira YOSHIDA	The Problem of understanding Birth and Death of the Transcendental Subjectivity in Husserl's Phenomenology

Book Review

Katsuhito INOUE	Kentaro OTAGIRI *Medium, Horizont, Herd* *Eine geistesgeschichtliche Phänomenologie um das Seinsdenken bei Heidegger* (Hosei Daigaku Shuppankyoku, 2018)
Akira YOSHIDA	Shinji MUTO, *Zeitbewusstsein als Dynamik* (Chisenshokan, 2018)

Abroad Information

Naohiko MIMURA	BoK2019, Art and Embodied Cognition

Abstracts

Yoshiki KOKURYO, Minae INAHARA, Maki OHSAWA, Kaori OKAMOTO, Daisuke SATO
Yasunori SUZUKI, Yoshiomi TANABE, Norio MURATA, Toru YAEGASHI, Kotaro YAMAGUTI
Jin YOKOTA, Akira YOSHIDA

GENSHÔGAKU NENPÔ 35

Jahrbuch der japanischen Gesellschaft für Phänomenologie
Annual Review of the Phenomenological Association of Japan
Annuaire de l'association japonaise des phénoménologues

Contents

Special Issue : Phenomenology of Collective Action

Katsunori MIYAHARA — Minds in skilled performance: From phenomenology to cognitive explanations

Yuko ISHIHARA — Constructive Dialogue with the East Asian Wisdom Traditions: Comments to Jesús Ilundáin-Agurruza's Presentation

Masumi NAGASAKA — Questions posed at the conference "Coping with pains and obeying commands"

Haruka OKUI — When the Body Schema Emerges: Comments on Gallagher through a Case of Puppetry

Asuka SUEHISA — Continuity and Discontinuity Between Human Beings and Other Organisms (Comments on Dr. Daniel D. Hutto's Presentation "Mind in Skilled Performance: Competence Without Content or Comprehension")

Tetsuya KONO — The symposium at the 40th Annual Conference of the Phenomenological Association of Japan: Phenomenology of Skilled Performance

Special Lecture

Gustav Strandberg (tr. by Takafumi ISHIWATARI) — From Phenomenology to Politics – The Political Thought of Jan Patočka

Report of the 40th Meeting of PAJ

Workshop 1

Yoshiki KOKURYO — How do we perceive others' emotions?

Workshop 2

Minae INAHARA — Workshop for Gender Equality and Young Researcher Support Theme "Care and Dependence in Family life"

● 編 集 委 員 ●

加　國　尚　志
三　村　尚　彦
植　村　玄　輝
小手川　正二郎
和　田　　渡

現象学年報　35

2019年11月23日　発行

編集
発行　日　本　現　象　学　会

〒１５３－８９０２
東京都目黒区駒場３－８－１
東京大学大学院総合文化研究科
石　原　孝　二　研　究　室

印刷　協　和　印　刷　株　式　会　社

〒590-0962
堺市堺区寺地町東2－2－10
TEL 072(229)6488
FAX 072(229)8030

ISSN 0289-825X