

φαινόμενον

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

41

日本現象学会編
2025

λογος

『現象学年報』第41号

目 次

特集「身体経験の変容と現象学」

長坂 真澄	1
暴力に対する抵抗と身体の変容	
エルザ・ドルランの餌食の現象学を端緒として	
染谷 昌義	15
したたかな身体—ICT時代の身体経験	
稲見 昌彦	29
身体経験の変容と工学的実践 — 長坂・染谷論考を横断する工学的と展望	

【男女共同参画・若手研究者支援WG主催ワークショップ】

出産育児とキャリア形成：親になることと研究・教育活動.....	37
提題者：柳川 耕平・中 真生・ファヨル 入江 容子・酒井 麻依子	
司会：中澤 瞳	

【特別寄稿論文】

ミンナ＝ケルットウ・ケッキ（植村玄輝訳）.....	47
ナショナリズムをめぐる初期の現象学	
エディット・シュタインと人民、ネーション、国民国家	

【投稿論文】

酒井 麻依子・油田 優衣	63
介助者の「伴い方」がもたらす「できる」の変化：ある身体障害者の生の現象学	
Izumi NONOMURA	83
The Problem of Natural Attitude in Merleau-Ponty	
綿引 周	101
現象学的還元と存在論的コミットメント	

【奨励賞受賞論文英語版】

Ryo YAMAZAKI	121
A Study on “Universality” in Early Heidegger: Exploring the Relationship between “Essentially Occasional Expressions” and “Formalization/Generalization”	

【エッセイ】

有坂 陽子	135
欧米での「政治現象学」の発展と人種差別問題への現象学の貢献について	
景山 洋平	145
現象学における英国という選択肢 — ウォーリック大学滞在記	

【書評】

木村 史人	151
押山詩織里『〈砂漠〉の中で生きるためにアーレントの政治哲学の現象学的解明』 (法政大学出版局、2024年)	
富山 豊	159
田村正資『問いが世界をつくりだす：メルロ＝ポンティ 曖昧な世界の存在論』 (青土社、2024年)	
森 功次	167
赤阪辰太郎『サルトル 風通しのよい哲学』(大阪大学出版会、2024年)	

日本現象学会会則.....	175
研究奨励賞について.....	176
編集後記.....	176
日本現象学会への入会方法.....	177

GENSHÔGAKU NENPÔ 41

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

Contents

Special Issue: The Transformation of Bodily Experience and Phenomenology

Masumi NAGASAKA	1
La résistance contre la violence et la transformation du corps	
–En prenant comme point de départ la phénoménologie de la proei d'Elsa Dorlin	
Masayoshi SOMEYA	15
Adaptable Body: The Bodily Experience in the ICT Era	
Masahiko INAMI	29
Transformations of Bodily Experience and Engineering Practices:	
An Engineering Perspective Across the Writings of Nagasaka and Someya	

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

Theme: Balancing Childbirth, Childcare, and Career Development	37
Speakers: Kohei YANAGAWA • Mao NAKA • Yoko FAYOLLE IRIE • Maiko SAKAI	
Moderator: Hitomi NAKAZAWA	

Invited Article

Minna-Kerttu KEKKI (translated by Genki UEMURA)	47
“Early Phenomenology of Nationalism: Edith Stein on People, Nation, and the Nation-State”	

Articles

Maiko SAKAI & Yui YUDA	63
Change of Body-Schema and “[I] can” Generated by the “Way of Accompanying” of the Caregiver: Phenomenology of a Life with Physical Disability	

Izumi NONOMURA	83
The Problem of Natural Attitude in Merleau-Ponty	
Amane WATAHIKI	101
Phenomenological Reduction and Ontological Commitment	
 Prize Winner Article—English Translation	
Ryo YAMAZAKI	121
A Study on “Universality” in Early Heidegger: Exploring the Relationship between “Essentially Occasional Expressions” and “Formalization/Generalization”	
 Essays	
Yoko ARISAKA	135
“The Development of “Political Phenomenology” in the West and Phenomenology’s Contribution to the Racial Discrimination Problem”	
Yohei KAGEYAMA	145
“Britain as an Alternative in Phenomenology: A Memoir of My Stay at the University of Warwick”	
 Book Reviews	
Fumito KIMURA	151
Shiori OSHIYAMA, <i>To Live in the Desert. Phenomenological Study of Arendt’s Political Philosophy</i> (Hosei University Press, 2024)	
Yutaka TOMIYAMA	159
Tadashi TAMURA, <i>The World Emerges Through our Inquiries. Merleau-Ponty’s Ontology of an Indeterminate World</i> (Seidosha, 2024)	
Norihide MORI.....	167
Shintato AKASAKA, <i>Sartre</i> (Osaka University Press, 2024)	

Backmatter

暴力に対する抵抗と身体の変容

エルザ・ドルランの餌食の現象学を端緒として

La résistance contre la violence et la transformation du corps

– En prenant comme point de départ la phénoménologie de la proie d'Elsa Dorlin

長坂 真澄 (Masumi NAGASAKA)

Sommaire

L'œuvre d'Elsa Dorlin intitulée *Se défendre* (2017) montre la complexité de la notion de la violence qui résiste à sa théorisation. Néanmoins, au-delà des cas concrets décrits en détail, ce livre invite aussi à la réflexion quant à la question fondamentale de savoir comment le sujet peut se constituer en tant que tel dans le processus de la transformation du corps résistant à la violence de l'autre.

Selon Dorlin, le sujet ne préexiste pas à la défense contre la violence de l'autre, mais, au contraire, est constitué par le mouvement de la défense. Cette conception fort significative n'est néanmoins pas argumentée dans ce livre, car la théorisation de la constitution du sujet ne compte pas parmi les questions centrales traitées dans cette œuvre. Cet article a pour but de proposer un des arguments possibles menant à cette sorte de constitution du soi, en se référant à Kant qui discute la manière dont surgit la conscience de l'existence du sujet à travers les corps extérieurs.

Cet article est divisé en deux parties. La première confirme comment Dorlin décrit l'autodéfense en deçà de la question de la légitimité ou de l'illégitimité, en se référant à Hobbes. La référence à Hobbes montre que la méthode de Dorlin s'oppose diamétralement à celle de Husserl, qui, reprenant la tradition de Descartes, découvre tout d'abord la sphère primordiale du sujet comme directement indubitable, puis tente d'éclaircir la constitution de l'autre.

La philosophie de Kant, qui se situe entre les deux grandes traditions de Descartes et de Hobbes, offre une clé pour examiner la constitution du soi, dont la considération compose la deuxième partie de notre article. Pour Kant, la connaissance directe du soi est impossible, et c'est seulement à travers les choses extérieures que le sujet peut avoir conscience de son existence et de sa détermination dans le temps. Ces considérations kantienne permettent d'envisager un des arguments possibles à la conception de Dorlin, car elles tendent vers l'interprétation que le sujet ne se constitue qu'à travers sa réaction vis-à-vis d'un corps spatial extérieur à lui-même.

エルザ・ドルランの『自らを防衛する』(*Se défendre*) (2017) は、様々な身体的暴力とそれに対する抵抗の事例を通し、単純な理論化を阻む暴力の問題の複雑さを示す書である。列挙される事例は多岐に渡り、安易な分類や総括的見解を許すものではない¹。とはいえ本書は、暴力に対する抵抗を通して身体を変容させていく行程に主体の生成を認める点において、いかにして主体は主体として構成されるのかという哲学の伝統的課題に取り組むための端緒をも提供している。ドルランによれば、自己は、他者の暴力に対する防御に先だって実在しているのではなく、逆に防御の運動こそが自己を生みだす。

暴力に対する抵抗を起点として自己の成立を語るこのような思考は、ドルランが自らそれを「現象学」と名付けるのとは対照的に、現象学の対蹠点に位置しているように見える——少なくとも、現象学を、フッサールを端緒とする哲学的運動と考える限りにおいては、そうである。現象学的還元や超越論的主観性の領野の発見、他者構成といったフッサールの問題はここにはなく、他者は暴力の発生源として私という主体の成立条件となっている。私が身体において私として実在しているという意識は、他なるものから構成される。こう言ってよければ、私の身体 (*Leib*) は、何よりもまず世界の中の物体 (*Körper*) であるような身体である²。

ドルラン自身は、自己の成立をめぐる自らの主張について、その理論的根拠を本書で提示しているわけではない（そもそもそのような企図を本書は持っていない）。他者からの暴力に対する自己防御を通じた自己の成立は、言わば宣言的な形で語られているのみである。その際ドルランが理論的な支柱として活用するのは、ホップズの自己防衛論であるが、そのホップズの記述のうちに主体成立論を見出すことは難しい³。

よって本提題では、ドルラン自身が詳述しているわけではないこのような主体の成立について、カント哲学を手がかりに考察することを試みる。というのも、とりわけ『純粹理

1 たとえば、ストークリー・カーマイケル (Stokely Carmichael) (1941-1998) と Black Power (ブラック・パワー)、Black Panther Party (黒豹党)、黒人共産主義-反帝国主義の運動、ユダヤ系ロシア、ユダヤ系ポーランド人労働者の運動、BUND (ワルシャワのゲットーにおける運動)、Woman's Social and Political Union (女性社会政治連合) のフェミニスト闘志家の運動等々が列挙されている。ドルランはこうした自己防衛の歴史的事例を並べる中で、読者一人一人を自己防衛と暴力をめぐる問題の熟考へと差し向ける。

2 なお、ドルラン自身がドイツ語のこれらの概念を用いているわけではない。

3 ただし、本稿では扱わないが、本書以前の彼女の論文に目を向けるならば、主体が暴力に先んじて存在するのではなく、暴力の中で、暴力を通じて主体が成立するとの見方は、彼女のファノン、パトラー読解においてすでに展開されていたことがわかる。Cf. Elsa Dorlin, "To Be Beside of Oneself : Fanon and the Phenomenology of Our Own Violence", *South as A State of Mind*, #3/2016, pp. 40-47. ドルランは、『地に呪われた者』(1961) における、概念が筋肉にとって代わらなければならなかったとするファノンの言葉に着目し、ヘーゲ尔的な弁証法 (自己-意識の確立) に暴力 (筋肉の反射) がとって代わるとの読解を展開している。

性批判』第二版の観念論論駁に着目するならば、ホッブズのデカルトへの反論ともつながるような、外的な物体を経由した上での自己の実在の意識の成立が語られているように思われるからである。

本提題は、以下の行程を辿る。第一に、ドルランがホッブズの語る自衛権をロックのそれと対比させ、合法／非合法の問題以前の自己防衛と、それによる主体の成立を語ることを確認する。その上で、フッサール現象学におけるデカルト的懷疑の継承を背景に、フッサールとドルランの方法論上の対立の淵源として、デカルトとホッブズの基体 (subjectum) 解釈の前提の違いを明確にする。第二に、一見デカルト的、現象学的な側面、すなわち主観の構造を記述する側面を持ちながら、他方で反デカルト的、反現象学的な側面、すなわち主観を客観から翻って捉える側面をも持つカント哲学に着目する。カントにおいては、自己の直接的な経験、自己の直接的な認識は不可能であり、外的な事物を前提して初めて自己の実在の意識とその時間的規定が可能となる。このような議論を通して、ドルランの語る、他なるものを起点とする主体の成立が意味をなしうることを、結論づけることができるだろう。

1. ドルランにおける主体の成立——ホッブズを背景に

1-1) ドルランの語る主体の成立

ドルランの著書 *Se défendre* を、ここでは差し当たり『自らを防衛する』と訳しておくが、ここで再帰代名詞 *se* は実体としてあらかじめ前提されているようなものではない⁴。ドルランによれば、自己は、自らの防御に先だって実在しているのではなく、逆に、防御の運動こそが自己を生み出すとされる。「この虐げられた者たちの実践は、私が、正当防衛 (légitime défense) という法的な概念と対比して、本来的な自己防衛 (auto-défense proprement dit) と呼ぶものを形成する。正当防衛とは異なり、逆説的にも、自己防衛は、主体を持たない——私が言いたいのは、自己防衛が守る主体は、この運動に先立って実在するのではないということである」(SD15)。ここでは「本来的な自己防衛」と「正当防衛」の対比が、〈主体を前提しないもの〉と〈主体を前提するもの〉との対比として語られている。ドルランが自己防衛と語る他者からの暴力に対する抵抗は、権利を持たない者の権利を持つ者に対するそれであり、それゆえ「正面衝突」を避ける「闘争上の狡猾な構え (disposition rusée au combat)」を含む。この構えは『自己』へ向かって一極化される運動」

4 なお、本書は英訳で *Self-Defense*、ドイツ語では *Selbstverteidigung* (自己防衛) と訳されている。しかし、より原題に近づけるなら、*Defending oneself*, *Sich verteidigen* となるだろう。Cf. Elsa Dorlin, Kieran Aarons (tr.), *Self-Defense: A Philosophy of Violence*, New York: Verso Books, 2022; Elsa Dorlin, Andrea Hemminger (tr.), *Selbstverteidigung: Eine Philosophie der Gewalt*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2020.

を形成する。ここで「この『自己』は、この運動の前に実在しているのではなく、逆に、この防御の運動の継続した効果として現れる」とされる。「この同じ運動が、自己のあらゆる実践を方向づける——身体的、知的、想像的、感情的、言語的…」それは「主体を創造するもの (créatrice du sujet)」である (SD84)。

強調すべきは、この自己防御の思想が法的なものではない——合法／非合法の問題ではない——ということである。自己防御は原初的に暴力と区別不可能である。〈正当防御〉と〈正当不可能な防御〉との境界線を引くのは、善悪を決める我々の (しばしば、というより常に恣意的で身勝手な) 判断でしかない⁵。よってこの区別に依拠するのではなく、そのような区別の判断の手前で、ドルランは身体の抵抗を思考するのである。

1-2) 合法性に対するエポケー (ホップズとロック)

ドルランは自己防御の思想の源泉を、ホップズの『リヴァイアサン』(1651) に求める。「自然状態」における「万人の万人に対する闘争」を語る有名な第13章と、続く第14章が、主な参照項となっている。社会契約が成立する以前、リヴァイアサンが形成される以前の自然状態においては、万人の万人に対する闘争の中で、身体は敵に囲まれており、いかなるときにも攻撃されうる。そこでは力による自己防御が必要である。「[...] 互いの互いに対する不信から、いかなる者にとっても、自らの安全を確保するためには、先手を打つという以外に理性的な方法はない。すなわち、力づくで、あるいは策略によって、できるだけあらゆる者の身体 (persons) を制御することである。それは、彼を危険にさらすのに

5 一方で、権力のない者、虐げられている者が、自身になされた暴力に対してやむをえず自己防御をしたとき、それが自己防御ではなく暴力と判断され、刑罰を課されることがある。他方で、権力を持つ側に属する者が暴力を振るったとき、それが自己防御として正当化され、何の刑罰も課されないことがある。ドルランが本書の最初と最後に示す、二つの事例を見よ。一方は、1991年、ロサンジェルスにおけるアフリカ系アメリカ人 (26歳、タクシー運転手)、ロドニー・キング (Rodney King) と、彼をスピード違反という理由で逮捕した警官たちの事例である。ロドニー・キングは、警官から顔に銃を突き付けられ、地面に横たわらせられ、テザー銃で感電させられ、起き上がろうと試み、何重もの殴打を受け、病院に搬送された。近隣の住人である目撃者ジョージ・ホリデイ (George Holliday) が偶然その様子をビデオに収録しており、それはメディアを通して拡散された。警官たちの過剰な暴力は誰の目にも明らかであった。しかしその同じビデオを根拠として、1年後の裁判において、警官たちの行為は、ロドニー・キングから攻撃されたと感じた上での「正当防御」であったと解釈される。ロドニー・キングによれば、彼は「ただ生き残ろうと試みた」だけにもかかわらず、彼の抵抗は暴力とみなされたのである (SD9sqq.)。他方は、2012年フロリダにおける、アフリカ系アメリカ人 (17歳、高校生)、トレイヴォン・マーティン (Trayvon Martin) と、地域の自衛ヴォランティア、ジョージ・ジマーマン (George Zimmermann) の事例である。フロリダ州は、通りで電話をかけていたトレイヴォン・マーティンと口論を始め、彼の胸に銃弾を撃ち込んだジョージ・ジマーマンの行為を、「合理的な恐怖」に基づく「正当防御」と判断した (SD179sqq.)。これらの事例が示すように、問題は、自己防御が正当かどうかにあるのではない。自己防御が認められる者と、自己防御が認められない者の区別 (すなわち差別)こそが問題なのである。

十分なほど大きないかなる他の力も、見えることがなくなるまで行われる。それは、彼自身の保存の要求以上の何ものでもなく、一般に許容されることである」(L87sq.; cf. SD85, 220, note 6)。このような万人の万人に対する闘争から、一人一人の暴力を制限するためのリヴァイアサンが要請されることになる。

ドルランによれば、合法／非合法の手前のこのような防御の運動を通して、身体は変容する。ここでは防御は攻撃と区別不可能に重なり合う。防御する「攻撃的身体」は「変容の過程の産物、この身体がその中で生きている恐怖の化学反応の産物」(SD80)である⁶。ドルランの語る身体の変容とは、身を守る技術としての柔術を身につけること、武器を纏うことにほかならない。

ドルランの記述においてホップズの思想が際立つのは、それがロックのそれと対置されていることによる。ドルランによれば、ロックにおいては、身体は主体の保有物である。『統治二論』(1689)でロックは述べる。「[...] しかしあらゆる人間は、彼自らの身体(Person)のうちに財産[所有物](Property)を有している。それに対しては、彼以外の誰も、いかなる権利も持たない。彼の身体(Body)による労働と彼の手による作物(Work)は[...] 真正に彼のものなのである」(TT287sq. (II, chap. 5, § 27))。主体は自己の所有物、すなわち身体に対して正当な権利を持つ。自己防衛はロックにおいて、よって正当な権利である。「誰もが、自然法に違反する者を、その違反を阻むことができる程度にまで、処罰する権利を持つ」(TT271 (II, chap. 2, § 7); cf. SD87, 221, note 14)⁷。

よってドルランによれば、ここには合法／非合法の区別がある。ここで論じられているのは、所有権を持った主体であり、奴隷は排除されている⁸。ドルランは述べる。「ロックの哲学においては、『私は自らを防御する』とは、それゆえ、『私の財産、私の私有物を構成するものを防御する』ということ、つまり、『私の身体』を防御するということの意味

6 これは、イミ・リヒテンフェルト (Imi Lichtenfeld) (1910–1998) が創始し、イスラエルのハガナー (Haganah) (イスラエル国防軍の母体となった組織) に採用された格闘技、「クラヴ・マガ (Krav maga)」の発展を事例としてドルランが論じている箇所からの引用である (cf. SD76sq.)。「ハガナー (הגנה)」は「防衛」を意味するヘブライ語である。イミ・リヒテンフェルトは、1930年代、スロヴァキア、ブラチスラヴァのユダヤ人街でのボグロムに対し、自衛の集団を形成し率いた。その後、彼は1940年代に、スロヴァキアからパレスチナの地に移住した。ドルランの語る「主体」は、個人のみならず、集団や国家にも適用される。建国の過程と自衛戦争とが一体となっているイスラエルのアイデンティティを鋭く描くこの箇所は、その後のイスラエルの歴史を知る我々読者に、重い問題を突き付けている。

7 以下も参照。TT274sq. (II, chap. 2, § 12, chap. 3, §§ 18–19) 社会契約が成立した後でも、統治者が法を破った場合、自然状態の場合と同様、「誰もが、自ら自身を防御し、攻撃者に抵抗する権利を持つ」(TT419 (II, chap. 19, § 232)) とされる。

8 奴隷とはまさに主人の所有物なのであり、奴隷は自らの身体も、また自らの身体の労働により作り出すもの、自らの所有物となすことができない。奴隷とは、所有権がなく、よって正当な防衛の権利をそもそも剥奪されている存在なのである。

する」。「自己防衛の主体は、諸権利の担い手としての『私』である」。それは、「この所有の関係により、またこの所有の関係の中で、構成され、創設される主体であり、ゆえに自己を保存する行為に先行して実在する主体」である。「所有者であるというこの地位」は、自己防衛の「合法性の条件」となっている (SD90)。つまりここでは、主体が自己防衛に先行して存在している。

逆にホップズの語る自然状態においては、防衛は合法／非合法の区別の手前で、所有者／非所有者（奴隷）の区別以前に、あらゆる自然状態の人間に属するものである。ホップズは述べる。「正と不正、正義と不正義の概念は、〔自然状態においては〕いかなる場所も持たない。共通の力がないところに、共通の法はない。法がないところに、不正義はない」 (L90, cf. SD84, 220, note 3)。ドルランによれば、このような自己防衛は、リヴァイアサンの形成後にも維持されるものである。「リヴァイアサンへの権力の委譲にもかかわらず、自己自身の防衛の分極した運動が消えることはない」 (SD85)⁹。ドルランにとって、かくして「ホップズの人類学」は、「自己防衛が〈自己に対する関係の諸表現のうちの一つ、おそらく最も単純なもの〉を構成すること」を示すことを可能にする。ここで「主体性は、防御の身体的戦術、抵抗の巧妙な努力から織りなされる」こととなる (SD87)¹⁰。

1-3) 物体としての身体

さて、暴力に対する身体的抵抗から自己を自己として見いだしてゆく、このような思考は、ドルランが自らの思想を「現象学」と呼んでいる¹¹のとは対照的に、こう言ってよければ、反現象学的な性格を持つもののように思われる。少なくとも、それはフッサールが考えていたような意味での現象学——現象学的還元や超越論的主観性の領野の再発見、また主観における他者の構成のようなものとは対照的である。そこではむしろ、主観性の領野は原初的なものとして想定されておらず、そもそも他者（自己を攻撃してくる者としての他者）から攻撃され痛みを受けること、またそれを予測し身をかかわすことにおいて見いだされてゆくものである。主体はいまだ身体所有者ではなく、身体はいまだ主体の所有物ではない。痛み、すなわち身体的苦痛がまずあり¹²、それに対する防御を通じた身体の

9 Cf. OC39 (chap. 2); SD85, 220, note 8. 奴隷については以下を参照。OC103sq. (chap. 8)

10 ホップズとロックのこのような対比は、ドルランにおける、マルコム X とマーティン・ルーサー・キングの対比に重ね合わせることができるだろう (cf. SD128sq.). マーティン・ルーサー・キングの「非暴力」は、かえって権力側に有利に働いてしまう。その点に、マルコム X の抵抗運動の出発点があったとされる。

11 「暴力の現象学」(SD17, 173)、「身体－武器の現象学」(SD76)、「餌食の現象学」(SD163)等、「現象学」という用語が本書では数回用いられている。なお、「現象学」という語の使用は、ファノンが着想源のようである。

12 本書冒頭で引用されているグアドループの脱走奴隷 Millet de la Girardière に対する鉄製の柵でできた

変容を通して、自己意識は形成されてゆく。ここに、自己の自己に対する関係が生まれる。確かに、痛みは主観性の領野において、他者のそれと交換不可能な形で、主観のみに味わわれる。しかしそのこと自体、他者からの暴力を通してこそ可能なのである。

ここに他者構成の問題はなく、すでに他者は暴力の発生源として、私という主体の成立以前に否が応でも存在している。そこでは、この痛みの知覚が明証的で不可疑的であるだけでなく、他者の存在も不可疑的である。そこから初めて、私、あるいは私が実在するという意識（そのような表現はドルランは用いないが）も可能となる。私は、他なるものに対する抵抗として形成される。私の身体や、私とその身体において私として実在しているという私の実在の意識は、他なるものの中で、世界の中の物体として、初めて可能となる。それはまず、物体として、触られうるもの、押されうるもの、叩かれうるもの、打たれうるもの、刺されうるもの、切られうるもの、撃たれうるものである。

このような思想は、現象学的還元といったアイディアとは無縁なものである。そもそも『現象学の理念』（1907年の講義）や『デカルト的省察』（1929/31/50）等で知られるように、フッサールは現象学的還元という構想を導入するにあたって、デカルト的方法的懐疑において開かれるコギトの領野の発見を、批判的継承のための参照項としている。そこでは、たとえデカルト的な自然的な自我に素朴に戻るのではないとしても、超越論的な主観性の領野への回帰が語られる。それとは対照的に、ドルランが依拠するホッブズは、デカルト『省察』の第三答弁での、デカルトの議論とのすれ違いで知られている。

1-4) レース・コギタンスとレース・エクステンサ

フッサール現象学とドルランの思想がなす対照性を、デカルトとホッブズの対照性にも淵源するものとしても捉えることは可能であろう。『省察』第三答弁におけるホッブズの反論とデカルトの応答は知られている。デカルトは〈我〉という実体をレース・コギタンス（res cogitans）として考えており、それは少なくとも懐疑の遂行中においてははまだ、レース・エクステンサ（res extensa）であるかどうかは決定できない。ところが、ホッブズにとっては、それは最初からレース・エクステンサなのである。

それを示すために、ホッブズの13の反論のうち、反論2、4、7、10に着目しよう。

拷問装置についての記録（1802）を参照。この装置においては、鎧（足台）が両足に対してあり、その間に鋭い刃があるため、囚われた者は常に立ち、膝（ひかがみ）を伸ばしている必要がある。疲れて倒れこむと、刃に肉が食い込み、彼は自らを傷つけてしまう。痛みに対し反射する筋肉の動きさえもが、その肉をさらに刃へとさらしてしまう。そこでは暴力に対する抵抗が、それ自体、自らへの暴力へと転じる凄惨さが描かれている。自らを守るための最小限の抵抗——筋肉の収縮という無意識的な反射——さえもが、自らを翻って攻撃する（SD5, 14）。この拷問装置は物理的なものだが、類似の構造を持つ装置は社会にも見いだされうる。抵抗すれば抵抗するほど、その抵抗が自らを攻撃する刃になることを学ぶ者は、無抵抗になることを選ぶ。

反論2において、ホッブズはデカルトを揶揄する。「私は考えている、ゆゑに私は思考作用である (ego sum cogitans, ergo sum cogitatio)」と主張するのは、「私は歩いている、ゆゑに私は歩く作用である (sum ambulans, ergo sum ambulatio)」と主張するようなものである、と。ここでは、「基体(subjectum)」「(私)とその基体の「能力や行為(facultat[es] & act[us])」(作用)が混同されている、と彼は主張する。むしろ、「考えるもの(res cogitans)」は、「身体的なもの(corporeum aliquid)」でもありうるのではないか、そうではないとは証明されていないではないか、とホッブズは反論する。蜜蠟の基体が「物質(materia)」であるように、「考えるもの」は「物質的な(material[is])」ものであると彼は主張する(AT, VII, 175)。しかし、デカルトは応答する。私が身体であることは、第六省察で証明されるまでは素朴に前提されてはならないわけであるから、「物体的作用(act[us] corpore[us])」は、「思考作用(actus cogitativi)」といったん区別しておく必要がある、と(AT, VII, 176)。

反論4では、ホッブズは「想像(imaginatio)」の概念に着目した上で、それは「身体器官の運動に(ab organorum corporeorum motu)」依存するものであると主張する。そもそも彼によれば、「心(mens)」とは、「器官を持つ身体の幾つかの部分の運動(motus in partibus quibusdam corporis organici)」(AT, VII, 178)にほかならない。デカルトはこれに対して、「心を運動であると(mentem esse motum)」結論づけることは、「地を空であると(terram esse coelum)」結論づけるのに等しいと応じる(AT, VII, 179)。

反論7では、神の観念を私が持っているとする第三省察の神の存在証明の出発点が、神の観念がそもそもなければ証明全体が成立しないとして攻撃される。ここでは、「私自身についての観念(idea mei ipsius)」は、それが「私の体(corpus meum)」を意味するならば、「視界から私に生まれる(mihi oritur [...] ex visione)」ものであるとされる。また、それが「魂(anima)」を意味するとしても、「魂の観念などというものはまったくない(nulla omnino animae est idea)」とされる。つまり、我々は自らの身体を外側から視覚的に見ることにより、自己自身についての観念を持つようになると主張されるのである(AT, VII, 183)。

反論10においても同じ証明が攻撃されている。無限の観念から我々が理解するのは、我々に限界があることのみであって、無限の実体があるということがこの観念から帰結することはない、とホッブズは考える。人間は自らの状況に照らし合わせて、自らとは異なるもの(独立した存在、すなわち神、またその属性)を空想しているが、そのことは、実際にそのような神が存在するという証明にはならない(AT, VII, 187)。また、我々が神の属性(たとえば「力能(potenti[a])」を)我々の「過去の行為の形象や記憶から(ex imagine, sive memoria actionum praeteritarum)」理解するならば、こうしたあらゆる観念は、「外的な対象に(ab objectis externis)」由来するとされる。

以上、第2、4、7、10の反論からわかるように、「身体」、「物質」、あるいは「外的な対象」、すなわちデカルトの言葉で言えばレース・エクステンサをまず出発点に置くホップズと、レース・コギタンスから出発するデカルトのやりとりは、まったく噛み合わないままである。

このような相容れなさは、デカルトの方法的懐疑を参照項として批判的に継承するフッサールの現象学と、ホップズに依拠するドルランの語る「現象学」との相容れなさを語るものであるように思われる。

2. 現象学と反現象学

2-1) 現象学の穴

しかし、そうであるからこそ、ドルランの思想は、現象学の枠組みの中で考えることの難しい「穴」を指し示してくれるもののように思われる。この思想が喚起するのは、我々の言葉で言えば、次のような問いである。果たして、「私の身体(Leib)」というときの「私」は、「物体 (Körper)」であるような「身体」に先んじて意識されるようなものであろうか。フッサールは『デカルト的省察』で私の身体から出発し、類比的把握、知覚の総合、想像的変更による他者の構成を記述する (Hua I, 140f. (§ 50)) が、その身体がそもそも私のものであることは、自明だろうか。あるいは、『間主観性の現象学』に収録されたテキストで、私の可能性には私の現実性が先立つとされるのに対し、他者については、その可能性からその現実性への移行がいかにして起こるのかといった問題提起がなされるが¹³、このような議論は自明であろうか。また、フッサールの議論を独自の仕方に再解釈する形で、ディディエ・フランクは他者の構成を、私の「身体 (chair) の物体化 (incorporation)」と他者の「物体 (corps) の身体化 (incarnation)」として記述したが¹⁴、果たしてこのような身体から物体への移行と物体から身体への移行は、疑問の余地がないものであろうか。ド

13 「あらゆるモノダ的諸可能性〔私についての可能性〕は、モノダ的諸現実〔私についての現実〕に対して、その現存在について相対的である。」(Hua XIV, 159)。つまり私に関しては、その現実性がその可能性に先行する。それは他者と対称をなす。〔「…」私からは、〔「…」他者という現象に含まれている超越論的他者の認識によって、他なる超越論的自我の現実性を獲得することはできない。その可能性を獲得することはできようともである」(Hua XV, 364f.)。よってフッサールは問う。「いかに」他者という「可能性」は、「私にとって現実性となるのか」(Hua XV, 365)、と。Cf. 長坂真澄、「マルク・リシールはなぜ現象学の矯正しを唱えるのか——カントの超越論的理想批判を導きの糸とするフッサール、ハイデガー読解」、『表象』9号、2015年、182-196頁。Masumi Nagasaka, „Verwandlung des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit: László Tengelyi's These über die Grundtendenz der Neuen Phänomenologie in Frankreich“, *Horizon—Studies in Phenomenology* 3(2), 2015, S. 21-34.

14 Cf. Didier Franck, *Chair et corps*, Paris: Minuit, 1981. p. 149.

ルランの思想は、こうした現象学の諸議論とは全く別の方向性を指し示している。

2-2) 客観から記述される主観

ここで我々が参照したいのが、デカルト的（現象学的）でありかつ反デカルト的（反現象学的）でもあるカント哲学である¹⁵。ドルランの思想は、カント哲学とは差し当たり関係がない。よって、ドルランの語る主体の成立を明らかにするためにカント哲学を経由するのは、奇妙に思われるかもしれない。しかし、ドルランが依拠するホッブズのデカルト批判と、カントのデカルト批判には、共通性がまったくないとは言えないのではないだろうか。というのも、後で見るように、カントもまた、物質を——恒常的なものとして——語り、恒常的な物質への参照なしには自己の実在の意識やその時間規定は成立しえないことを主張するからである。

カント哲学は、一方で、あたかもデカルト的、あるいは現象学的な側面を持っているかのように見えるのは確かである。すなわち、カントの『純粹理性批判』においては、まず空間と時間が感性の形式として提示され、他方で、判断表及び範疇の表が提示され、悟性の形式としての範疇の演繹がなされる。さらに、図式論において、時間という純粹直観と範疇という純粹悟性概念の結合が、主観の認識の仕組みとして説明され、「純粹悟性のあらゆる総合的諸原則の体系的提示」（A158ff;B197ff.）において、範疇が客観の客観性を可能にすることが記述される。このような記述の順序に着目するならば、主観の枠組みの提示が、客観の成立の叙述に先行している¹⁶。しかし実際のところは、具体的な客観の認識の例がまずあって初めて、そこからそれを成り立たせるための前提としての範疇が遡行的に引き出されているとする解釈も、しばしばなされるところである¹⁷。すなわち、まず川の上流に覚知され、次いで下流に覚知される「船」の例や、どのような順序からでも見渡されうる「家」の例などから遡って、初めて因果関係が範疇の一つとして要請される、そのように『純粹理性批判』を記述の方向に反して遡行的に理解することができる。実際、カント哲学の体系のもとで語られる主観は空虚な内容のないものであり、客観の成立から遡る形で演繹される形式（範疇と空間・時間）でしかない。確かに、主観性の構造が、客

15 カント哲学のうちに現象学的な側面と反現象学的な側面があり、一方は他方によって抑圧されているという主張は、繰り返しなされてきた。我々はハイデガー（『カントと形而上学の問題』（1929））、チャン・デュク・タオ（『現象学と弁証論的唯物論』（1951））、リクール（「カントとフッサール」（1955）、『時間と物語』III（1985））からこの点について多くを学んだ。Cf. 長坂真澄、『『純粹理性批判』第二版に依拠するカント自己触発論解釈——ナベール、リクール、ブノワ——』『フランス哲学・思想研究』29号、2024年、70-83頁。

16 たとえばハイデガーによるカントの現象学的解釈は、図式論を強調するものである。

17 チャン・デュク・タオ（『現象学と弁証論的唯物論』）、リクール（『時間と物語』）がこの点を強調している。

観の客観性を可能にする前提として、まず先行する限りにおいて、カント哲学は主観性の記述として読解されうるものである。しかし、他方で、その先行するものは、経験において出会われる客観の客観性の成立から事後的に、遡行的に、発見されるものである。

2-3) 不可知の私

ここで上述の観念論論駁を参照する前にまず着目したいのは、『純粹理性批判』第二版の「超越論的演繹」第25項において主張される、自己の認識の不可能性、自己の直接的な経験の不可能性である。以下に見るように、カントにとって、思考の活動としての自己は不可知である。カントは、一方では、自己の存在の意識を総合の機能として説明しているが、これは直観の対象とはなりえない。他方では、悟性の規定を受ける内官の触発は、概念を欠く内的直観である¹⁸。したがって、悟性（超越論的主観性の活動）と内官における与件（経験的自己）は、互いに区別される。これは、「魂」の名のもとに行われる主体の実体化（誤謬推論）（cf. B410f.）を克服するために、カントにとっては不可欠の区別である。

「…」表象一般の多様の超越論的な総合において、ゆえに統覚の総合的な根源的統一性において、私は私自身を意識する。それは、

「A」私が私に現象するように意識するのではない。

「B」また、私が私自身に対してあるように意識するのでもない。

「C」私はただ私が存在するということを意識するにすぎない。

この表象は思考することであり、直観することではない。（B157）

ここでA、B、Cの差は微細に見えるが、自己意識は悟性のみにかかわっており、総合の働きそれ自体は現象ではないためAが除外され、また総合の働きは自発的なものであり受容されるものではないためBも除外され、Cのみが残るのである。「自己自身の意識は、それゆえ、「…」あらゆる範疇をもってしても、いまだ自己自身の認識にはほど遠いものである」（B158）。「自己意識」は、自己の現象——それは「自己認識」には必要なものだが——からは区別される。

悟性の機能は、そのみでは時間的なものではない。というのも、時間は感性の形式であり、悟性は感性からは独立しているとされるからである。他方、時間性はただ現象のみ

18 第二版「演繹」第24項の「いかにして主体は自ら自身を内的に直観できるか」（B68）という問題に対し、カントは次のように答える。「「…」〔内官〕は、我々自身さえをも、ただ我々が我々に現象するがままに、意識に呈示するのであり、我々のあるがまま〔思考する自己〕を意識に呈示するのではない」（B152f.）。

に属している。「私とは異なる客観の認識のためには、(範疇における)客観一般についての思考のほかに、私はなおも、直観を必要とする」。これと同様、カントによれば、自我の認識のためにも、思考と直観の両者が必要である。「それ〔客観の認識〕と同様に、私は、私自身の認識のためにもまた、意識のほかに、あるいは、私が自らのことを思考しているということのほかに、なおも、私のうちにおける多様の直観を必要とする」。しかしこの直観は私には欠けている。「私は知性(Intelligenz)として実在する。この知性は、ただ自らの結合能力のみを意識している」のである。しかしこの結合はと言えば、「知性が内感と名付ける制約的条件に従って」、「本来の悟性概念のまったく外に属するような時間関係に従ってのみ、直観しうるものに行うことができる」。時間は悟性概念のまったく外にあるものであるがゆえに、悟性の働きそれ自体が、時間の形式のもとで直観として与えられることはありえないのである(B158ff.)。

そのことは次のようにも説明される。「〈私は考える〉は、私の現存在を規定する働きを表現している」。よって、私が考えるとき、「私の現存在はすでに与えられている」。しかし、「いかに私がその現存在を規定するべきか、すなわち、いかにその現存在に属す多様を、私のうちに措定するべきか」というその仕方は、私が考えるということからは、「いまだ与えられていない」。この仕方が明らかになるためには、「自己直観が必要である」。ここでこの自己直観は、「時間を根底に持つ」とされる(B157)。それゆえ、私は私自身を直接的には経験できないのである¹⁹。

2-4) 恒常性を担う外的なもの

このような前提のもと、カントがその最も反デカルト的、反現象学的な主張をするのは、観念論論駁においてである²⁰。カントによれば、私が実在しているという意識は、他なるもの(物体)の存在を直接的に証明している。自己が実在しているという意識は直接他のものの実在を証明している、とカントは述べる。

この観念論論駁の議論を可能にする準備段階となっているのが、「第一の類推」における「恒常性」をめぐる議論である。恒常性を論じる「第一の類推」において、カントは次のように述べる。「我々は […] [常に継起的で変移するような覚知だけでは] [現象の] 多様が、経験の対象として、同時なのか、あるいは継起的に起きているのか、決して規定することができない——もしも何か常にあるもの、つまり何か存続するもの、恒常的なも

19 「[...] 我々は内官を通して、自分自身をただ我々が内的に我々自身によって触発されるという仕方でのみ直観する [...]」(B156)。我々は我々自身を「ただ現象として」認識するのであり、「それがそれ自身そうであるような仕方」で認識するのではない(cf. B156)。

20 以下本節は上掲論文(長坂真澄、『純粹理性批判』第二版に依拠するカント自己触発論解釈——ナベール、リクール、ブノワ——)に基づく。

のが、経験の根底をなすのでないならば」(A182;B225)。すなわち、二つの現象が継起的であったり同時的であったりするためには、つまり時間の中に位置づけられ規定されるためには、「常住するような何か」とそれらが比較されるのでなければならない (cf. A182;B225f.)。しかし私についての現象は、時間という流れるものしか提示せず、そこに恒常的なものは一切見いだされない。そのため私は外的なものを必要とする。

この議論が、続く「経験的思惟一般の諸要請」において、現実性の要請を論じた後に挿入される「観念論論駁」において、活用される。カントはここで、「我々の内的な […] 経験でさえ、ただ外的な経験を前提してのみ可能であるということ」を「証明する (beweisen)」ことを試みる。「単なる、とはいえ経験的に規定された、私自身が実在するという意識は、私の外の空間に諸々の対象が実在しているということを証明する」(B275)。私が実在していると経験的に意識すること自体、外的な対象の実在なしには不可能であるとされるのである。その理由は、「時間において私が実在しているということさえ […] そもそも恒常的なものを通して規定されうる」(B275) からであるが、私の内官の中には恒常的なものは一つもないからである。それは私の外の事物にのみ見出されうるものである。よって、「私の外に諸事物が実在しているということ」は、「時間を規定するための条件」である (B276)。この見方は、自己の直観を直接的で不可疑的なものと捉え、外的な対象の実在を懐疑するデカルトとは真逆であり、また、内的な時間意識を客観的な時間の成立以前の主観的な時間として論じるフッサールとも対照的である²¹。

自己は自己自身に対して直接的には現れえない。自己の自己に対する関係が成立するためには、まず、他なるものが必要である。このような主張をするカント哲学を経由することにより、我々は、ドルランの語る、他者の暴力に対する自己防衛を通した主体の成立に対して、一つの可能な論拠を与えることができたように思われる。

結論

以上、本提題では、ドルランの『自らを防衛する』を端緒として、他者からの暴力に抗する自己防衛の過程を通じて自己の成立が語られていることに着目し、このような自己の成立はいかなる理論的支柱を持ちうるのかを考察した。この目的のため、本提題は、ドル

21 内的時間の意識を語るフッサールと、時間は知覚されえないとするカントは対照的である。第二版の「経験の類推」の加筆箇所では、「時間それ自体は知覚されえない」ものであることが冒頭で述べられ (B219)、恒常性を論じる「第一の類推」、因果関係を論じる「第二の類推」、同時存在 (相互作用) を論じる「第三の類推」のそれぞれで、そのことが規則的に喚起される (cf. B225, B233, B257)。Cf. 長坂真澄、「現れえない時間——デリダ「ウーシアとグラマー」から読み解くアリストテレスとカント」、『思想』、2024年11月号、193-206頁。

ランの「現象学」をフッサールの現象学と対比させ、その対比を、ホッブズとデカルトにおけるレース・エクステンサとレース・コギタンスという全く相反する出発点に淵源するものとして捉えた上で、デカルト的、現象学的な側面を持ちながら、ホッブズ的、あるいは反デカルト的、反現象学的な側面をも持つカント哲学へと迂回することで、上の問いに答えることを試みた。『デカルト的省察』や『間主観性の現象学』では主観性の領野から出発していかに他者が構成されるか、すなわち、いかにして「可能性」としての他者から「現実」としての他者への移行が起こるかが記述されている。しかしカントにおいては、そもそも他なるものが、物質として、恒常的なものとして、自己意識に先立ち、これを可能にしている。それはドルランにおいて、物体としての身体にとって脅威となる暴力の源としての他者の存在が、主体の構成に先行していることと重なり合うものである。ここには、現象学の反転、すなわち自我から他者へと向かうのではなく、他なるものから自我へと向かう認識の方向転換が認められる。

このような哲学は、確かに現象学と方法論的には排除し合うものであるかもしれない。しかしながら、現象学と排除し合う反現象学は、現象学の可能性を開くものでもある。それは、現象学が現象学の枠組みでは語りえないものを、語りにもたらずからである。

【略号】 著者名は生年順に並べる。引用文中の強調はすべて原文に属す。[] 内の付記は引用者による。

Thomas Hobbes, Richard Tuck (ed.), *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966. [L]
——, *On the Citizen*, Richard Tuck (ed.), Michael Silverthorne (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998. [OC]

René Descartes, Charles Adam (éd.) et Paul Tannery (éd.), *Œuvre de Descartes*, Paris: Léopold, 1897–1910. [AT]

John Locke, Peter Laslett (ed.), *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press [1960, 1967], 1988. [TT]

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Philosophische Bibliothek*, Bd. 505, Hamburg: Felix Meiner, 1998. 1. Aufl. 1781 [A]; 2. Aufl. 1787 [B]

Edmund Husserl: *Husserliana*, Den Haag: Nijhoff, Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic, Dordrecht: Springer, 1950ff.). [Hua]

Elsa Dorlin, *Se défendre : une philosophie de la violence*, Paris: Zones, 2017. [SD]

(長坂 真澄・ながさか ますみ・早稲田大学)

したたかな身体—ICT時代の身体経験

Adaptable Body: The Bodily Experience in the ICT Era

染谷 昌義 (Masayoshi SOMEYA)

Abstract: As Merleau-Ponty observed, when we become accustomed to using tools such as canes or automobiles, we come to experience our bodies as extending into these tools. This kind of transformation in bodily experience is also likely to evolve along with advances in ICT. A recent example is Jizai Body technology, developed by Masahiko Inami and others, which noninvasively extends bodily experience. One of its central themes is disembodiment, understood as mind removal from the physical body and its transfer into another form, such as an avatar or robot. However, some phenomenological considerations on experiences of the rubber hand illusion and full-body illusion suggests that this process is not disembodiment, but rather a form of “re-embodiment,” in which the sense of bodily ownership extends from the real body to a virtual one. This phenomenon appears to be qualitatively similar to the bodily extension achieved through habitual tool use. Thus, even in new bodily experiences made possible by ICT, the inseparability of mind and body is reconfirmed. Finally, the adaptability of the body to tools and environments is impressive yet problematic, underscoring the need for careful reflection on the future of body augmentation technology.

1. はじめに

メルロ＝ポンティが、道具を使用することに慣れた身体の経験に言葉を与えてから、およそ80年が経過しようとしている。そのときの記述に登場するのは、たとえば、帽子や杖やタイプライターやオルガン、自動車だった。帽子を被った人は、帽子の羽飾りやツバが周囲の事物や壁に触れないように適度な距離を取ることができる。自動車の運転に慣れた人は、道幅と車幅とを比較するような反省的吟味をせずに、自動車が道を通過できるかできないかを見て取ることができる。杖を使用することに慣れた視覚障害者は、杖そのものではなく、杖の先端に触れた対象やその形状を知覚することができる。「帽子や自動車」の大きさ、杖の長さになれることは、それらのもののなかに身を据えつけること、あるいは逆に言って、それらのものを自分の身体の高ばりに与らせることである。習慣とは、新しい道具を自分に付加することによってわれわれの世界内存在を膨張させることの、ないしは実存のあり方を変える能力の表現である」(メルロ＝ポンティ、1967、241頁)。

習慣を獲得した身体経験のこうした記述は、細部の探究の余地をもちろん残しつつも、いまだに力を保ち続けていると思う。現在、おそらくメルロ＝ポンティには想像もつかな

いほど道具は多様化し、特に、情報通信技術（以下ICTと略記）の出現と進展は著しい。ICT使用においても「世界内存在の膨張」や「実存のあり方」の変容、つまりは道具を使用することでそれまでにはなかった身体と身体経験¹の変容もしくは獲得の可能性が私たちにもたらされているだろう。ではそうした変容は、帽子や杖や自動車の使用によるものとか何か大きな違いがあるのだろうか。道具使用者の実存のあり方を質的に大きく転換するような変革が起こりつつあるのだろうか。本稿はこの疑問に部分的に取り組む。

「部分的に」と制限をつけるのは、本稿で取り上げる技術が「拡張身体」や「自在化身体」技術（稲見、2016；稲見ほか、2021）であり、その意味で限定しているからだ。この技術の主導者である稲見昌彦によれば、自在化身体技術の研究は、それまでのICTが身体を置き去りにしてきたことを反省し、ICTの浸透した世界にふさわしい身体原理の追求を目指している。メルロ＝ポンティが気づいていたように、身体には、道具使用に慣れることで自己身体の範囲が道具にまで拡張したり、逆に病気や障害によって身体が縮退する可塑性の性質がある。この身体像の可塑性をICTによって操作し非侵襲的に身体を設計する原理を見出すことが、稲見らの自在化身体研究の核にある（稲見ほか、2021、14頁）。よって、自在化身体技術は、杖や自動車といった道具使用と類比的に自己の身体経験がどう変容しているのかを考えるのに適当な事例だと思われる。

議論は次のように進める。次の2節では身体性の意義と重要性を理解するため、1990年代以降、心の哲学と科学における認知主義への批判として登場した身体性を強調する議論の一つに触れ、意識や心のはたらきにとって身体がどのような意味において重要なのかを確認する。3節では、前節で確認した身体性をもとに、いわば生身の身体の有する時空的制約をICT技術によって克服することでICT技術の浸透した世界にふさわしい身体を探究する自在化身体プロジェクト（稲見、2016；2021）の内容を見る。そこでは、ICTを介して時空的に離れた場所にまで意識や心のはたらきが拡張され、それまでになかった多様な身体、たとえばわたしが複数の身体を制御する「分身」や、多数の主体が一つの身体を制御する「合体」が目指される。そうした身体の分身技術や合体技術、さらには意識を情報空間を介してさまざまな場所に偏在させる技術にとって、身体離脱経験（out-of-body experience）の実現が里程碑となる。そこで、身体離脱経験事例の現象学を試みる。VR技術によって、わたしはいまこの身体から離脱し、通常では不可能なパースペクティブから自身の身体を経験することができる。このとき一体どのような身体経験を持つことになるのか考えてみたい。4節で、前節での議論をまとめ、身体離脱の技術において身体離

1 以降、本稿では特に経験の意味に注意する必要がある限りは、道具を使用することで生じる「身体」変容と「身体経験」の変容を同じ意味で使用する。また「身体性」という言い方をするときには、身体を媒介にして、世界と自己とが知覚され、行動が動機づけられ、行動によって世界と相互作用するという過程など、身体性格特性に力点を置く。

脱が経験されているのではなく、むしろ「再身体化」と呼ぶことのできる現象、帽子や自動車や杖の使用を習慣化したときの身体経験に類する経験が生じていると論じる。最後の5節では、この暫定的結論をふまえ、身体がさまざまなテクノロジーにしたたかに柔軟に適應することを確認し、身体のそうしたしたたかさは生きることを持続させる条件である一方、生命と地球の行末を大きく左右する現在のテクノロジーの状況を批判的に吟味できるだけの根拠を与えてくれないことを指摘する。

2. 身体性の意義

本節では、身体性認知科学や4 E 認知が依拠する身体性の意義を確認する。前世紀の心の哲学や認知科学が、心のはたらきを脳内の情報処理過程と見なしたのに対し、そうした認知主義的見方への批判として、心のはたらきが機能するためには身体や環境の役割が不可欠であるという立場が21世紀転換期に登場した。心のはたらきの身体的で環境的な基盤を強調するこうした立場は、身体性認知科学や4 E 認知と呼ばれ、議論の余地を残しながらも、現代の心の科学や哲学に浸透した (cf. Clark, 1997; Käufer and Chemero, 2021; Newen et al., 2018; Gallagher, 2023)。ではどのような意味で、心のはたらきにとって身体性は不可欠なのだろうか。一つの印象深い論証が、トンブソンとコスメリによる「水槽のなかの脳」の思考実験をとおして、わたしたちの意識が成立するには身体が不可欠であることを説得する議論である (Thompson and Cosmelli, 2011; Cosmelli and Thompson, 2010)。

通常は「水槽の中の脳 (brain in a vat)」の思考実験は、デカルトの方法的懐疑と類比的に、意識経験や思考が外界や身体から切り離されてそれらとは独立に存在可能であることを説得するものである。この思考実験では、身体から脳を切り離し、その脳だけを生存させ、うまく機能させ続けたとき、この脳主体は、身体があったときと何ら変わらない経験をし続けると想定された。これに対し、トンブソンとコスメリは、意識の神経科学を哲学的に検討する方法論的道具としてこの思考実験を用い、デカルト的な帰結とは正反対の主張、すなわち、意識の成立に身体が不可欠であることを主張し、脳を身体から切り離しても意識が成立するというこの思考実験の唯脳論的な前提に異議を唱えた²。興味深い点は、

2 細かくは、デカルト的懐疑は、現実的可能性ではなく概念的 가능성을問題にしているのに対し、トンブソンらのそれは現実的可能性を問題にしているため、彼らの「水槽の中の脳」思考実験の解釈は意識と身体との必然的関係にまで踏み込めていないという反論は成立する。事実、彼らは、意識の形而上学ではなく、説明枠組みを問題にしていることを自覚しており、また概念的可能性として思考されている脱身体化した「脳」がもはや概念的には脳ではないとも考えている (Thompson and Cosmelli, 2011, 174)。

水槽の中の脳のような状況を解剖学や生理学の知識を総動員して精緻に点検し、意識の成立にとって身体性（身体が存在、身体と環境との相互作用・感覚運動的カップリング）が不可欠であることを論じる点である³。

彼らは、水槽の中の脳が身体を離れても意識を持つと想定するには、極めて精緻な生命維持装置と情報刺激を生成管理するシステムが必要であると論じる。まず、脳を正常に機能させるには、脳内神経細胞に酸素や栄養を供給し、イオン濃度のバランス維持し、神経細胞から出される老廃物を除去するといった生物学的要件を満たす装置が必要である。通常、これらは血液循環や脳脊髄液によって身体が果たしている役割である。水槽ではそれを人工的に再現しなければならない。

次に、脳が自律神経系を介して身体の内部状態をモニターし調整する働きも模倣されなければならない。心拍や呼吸、空腹感といった感覚を「水槽の中の脳」に再現するには、身体タイプの入力と身体タイプの出力を精密に模倣し、それらを適切に管理されたタイミングで水槽の中の脳に送り込む必要がある。これは、水槽が擬似的な身体の制御系となることを意味する。

さらに、感覚器官を通じて得られる視覚・聴覚・触覚などの知覚情報も、脳の各神経末端に対して忠実に再現されなければならない。たとえば視覚においては、網膜細胞の活動や、水槽のなかの脳が擬似的環境シーンを視覚的に走査する際に脳から出力される遠心性の探索運動司令の信号と同期する入力刺激を、水槽のなかの脳の視神経末端に送らなければならない。さらに擬似的眼からの入力だけでなく、擬似的自己運動によって引き起こされた擬似的身体の感覚的再求心性刺激を、水槽のなかの脳の適当な神経末端に与えなければならない。視覚以外の聴覚や触覚など他の感覚モダリティでも同様の点を考慮し、複数の感覚モダリティ間で齟齬のない一貫した刺激を水槽の中の脳とやり取りする必要もある。

ダメ押しで、トンプソンらにはない論点も加えておこう。現実の脳は、免疫系・内分泌系・グリア細胞など神経系以外の要素とも密接に関係し、それらが感情・気分・記憶などに関与していることも明らかになってきている⁴。したがって水槽には、こうした神経細胞以外の系や細胞との複雑な相互作用も模倣し管理する装置が必要となる。

3 トンプソンらが主張している、身体性を必要とする意識は、クリーチャー意識と呼ばれる意識（覚醒意識・ヴィジランスと呼ばれることもある意識）であり、現象内容（非志向的内容）によって個別化される状態意識ではない（Thompson and Cosmelli, 2011, 166-167）。もっとも状態意識はクリーチャー意識のトータルな実現のなかで成立するものと考えられているため、身体がなければ状態意識も成立できないと当然予想されるが、この点は当該論文で主張されていない。

4 たとえばフィールズ（2018）を参照。グリア細胞だけでなく、脳内のニューロン以外の構造や組織、たとえば脳脊髄液や、脳脊髄液内で拡散する（シナプス結合としてではなく使用される）ノルアドレナリンやセロトニンなどの神経修飾物質、神経細胞外の電場状態などが心のはたらきにとって極めて重要であることも解明されつつある（cf. 毛内、2020）。

トンプソンとコスメリによれば、こうして水槽の中の脳を本気で想像してみたときわかるのは、水槽が、物質的組成は異なるとしても機能と組織化の点では人間の身体と非常に類似した「代理身体 (surrogate body)」に他ならないということである。水槽の中の脳の思考実験は、脱身体化しても意識が成立するということではなく、脱身体化した脳に身体化していたときのような意識が形成されるためには、適切に水槽化すること (envat) が必要であり、それは裏を返せば、意識にとって身体性が必要不可欠であることを示している。これは意識の成立にとって身体的基盤が不可欠であることを指摘するものだが、意識以外の心のはたらきについても同様に考えることができるだろう。

以上の文脈での「水槽の中の脳」思考実験が示すように、私たちの身体は世界や自己が現れ知覚され行動が動機づけられることを可能にする条件である。身体もしくは身体と機能的に等価な水槽がなければ、脳はそのはたらきをまっとうできず、意識も心のはたらきも維持できなくなる。他方で、私たちの意識や心のはたらきは、そうした身体のあり方によって制限され制約されてもいる。そのため、現在のヒトの身体を何らかの形で別様の身体に改造することができれば、あるいは、身体の機能を模倣するだけでなく、生身の身体にはなかった仕掛けを水槽に施すことができれば、それまでにはない意識や心のはたらきが獲得できる可能性もある。この可能性はトンプソンたちの議論の守備範囲にはない。次節ではそうした身体を変容させる技術の一つとして自在化身体技術を取り上げ、この技術を利用した際の経験を検討する。

3. 自在化身体技術と身体経験の変容

稲見らの自在化身体技術ならびに自在化身体論が興味深いのは、ヒトの身体の物理的、生理的性質が大きくは変化しないことを前提に、ICTを用いて非侵襲的に身体の感覚と運動の射程範囲を拡張する点である。1節で触れたように、杖や自動車の使用を習慣化したときに触覚や運動感覚の変容が起こる。このような身体経験の可塑的な変容をICTにより操作して、自分の身体からは遠く離れた場所のロボットやドローン、ヴァーチャル環境のアバターを制御する技術の開発が、拡張身体技術や自在化身体技術の中心にある⁵。この技術は、技術の力を使ってそれまでできなかったことをできるようにするという意味で人間の能力を増強する技術であると同時に、技術開発をとおして身体経験の変容の原則を明ら

5 稲見の用語を正確に使用すれば、身体の感覚や運動力の増強や、それらのサイバー空間への拡張を目指す「人間拡張工学」(稲見、2016)に対して、自動化と自在化の意味の違いを踏まえた上で両者の切り替えや(同上、16-17頁)、拡張を抑制する制御(同上、31-33頁)も守備範囲に入れたのが人間拡張工学の発展型「自在化身体論」(稲見、2021)である。本稿の論点への影響はないと思われるため、本稿では拡張化と自在化の差異にはこだわらない。

かにし、その原則をもとにICTの浸透する世界にふさわしい身体を構築する、いわば身体づくり技術でもある。この後者の点、つまりICTがどんどん浸透して変わっていく環境にうまく適応できる身体を非侵襲的に作ろうとしている点に、自在化身体技術の際立った特徴がある。その意味では、自在化身体技術はサイボーグ技術の一つである。

自在化身体技術が取り組むテーマは五つある⁶。以下、本稿で考察するのは、そのうちの三番目、「心と身体を分離して設計（幽体離脱・変身）」である。この技術は、たとえば、いまこの自己の身体経験を空間的に離れた場所にあるロボットや（テレエグジステンシステム）、サイバー空間上のアバターの身体に移し入れる技術であり、VRと通信の技術による五感の時空的拡張を応用したものだ。この技術を基礎として、複数のロボットやアバターに自己を分散させる「分身」技術、たとえば、ビデオゲーム上の複数のプレイヤーを一人で操作することや、逆に複数人（人間だけでなく人間以外の主体、たとえばAIも含む）で一つのロボットやアバターを操作したり、他者の身体操作を自分の身体に憑依させる「合体」技術が作られる。分身や合体は、自己が自分の身体の中から抜け出て、自分の身体とは別のロボットやアバターの身体に移り移る「心と身体を分離して設計」する技術を応用したものである。以下、本稿では、この「心と身体を分離」させる設計技術を「身体離脱」技術と呼ぶことにする。これはラバーハンド錯覚の拡張版であるフルボティ錯覚がout-of-body experience（身体離脱経験）と呼ばれているためである。意味は自在化身体技術の「心と身体を分離」と同じである。

解説的準備は整った。自在化身体技術にとってのおそらくマイルストーンとなる身体離脱技術を用いたときに、わたしたちの身体経験はどのように変容しているのだろうか。本当に身体を離脱しているような経験が起こっているのだろうか。それを考えるために、比較的単純な身体離脱経験の事例から考えていくことにしよう⁷。

身体離脱経験の最も単純なケースと考えられるのは、ラバーハンド錯覚時の手の経験である。ラバーハンド錯覚とは、次のようなものである（図1）。被験者は、自分の手が隠されて見えない状態で、目の前に置かれたゴム製の手が撫でられるシーンを見せられる。ゴムの手が撫でるタイミングと同期させて自分の隠された手が撫でられると、あたかもゴ

6 それぞれは、①感覚の強化（超感覚）、②物理的身体の強化（超身体）、③心と身体を分離して設計（幽体離脱・変身）、④分身、⑤合体である（稲見、2021、6頁）。①は通常五感では捉えられないものを感覚・知覚できるようにしたり、ヴァーチャル環境のアバターの感覚へと自己の感覚を拡張する技術、たとえば「光学迷彩」技術（あたかも透視できたかのように視覚を拡張する技術；稲見、2016）、②は、身体に装着して身体の運動力を増強させる技術、たとえば、手に装着し腕の筋電位によって制御される「第六の指」や二本のロボットアームのついた装置を装着しそれらを足で制御する「自在肢」がある（稲見自在化身体プロジェクトURL：<https://jizai-body.com/>を参照）。

7 以下は、田中（2024）を参考にした。本節後半で、身体離脱経験の内容の現象学的解釈として田中の意見を紹介する。

ム製の手が自分の手であるかのように感じられる。ラバーハンド錯覚ではゴムの手の撫でられている位置で撫でられているように感じられ、そしてゴムの手があたかも自分の手のように感じられることから、身体の一部である手の所有感がゴムの手に移動した経験をしていると考えられている。自分の手の感じが、本物の手を離脱しゴムの手に移ったように経験されているとすれば、この経験は「身体の一部が離脱した経験」と考えることができるだろう。

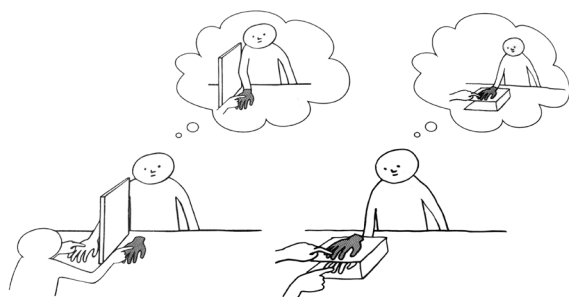


図1 ラバーハンド錯視
(小鷹、2023より)

ラバーハンド錯覚の全身バージョンはフルボティ錯覚と呼ばれVR装置を用いて行われている (Lenggenhager, et al., 2007)。被験者はヘッドマウントディスプレイをつけ、前方2メートル先に映し出された自分の後ろ姿を見せられる (図2)。被験者は、映像を通して前方に見える自分の背中が棒で撫でられるのを見ながら、それと同期したタイミングと同期していないタイミングの二条件で、映像と同じ背中が棒で撫でられる。このような経験をした後、被験者は映像で見ていた自己の身体的位置へ移動するよう目隠しをされて求められる。すると、同期条件の方が非同期条件に比べ有意に大きく前方に移動していた。この結果から、この実験者らの解釈では、被験者は、自分の身体を前方の映像で見えている位置にあるかのように感じると同時に、自分の視点 (視覚的パースペクティブ) の方は現実の身体の方にあるという、自己身体的位置と自己視点の位置とが一致しない経験をしているとされた。

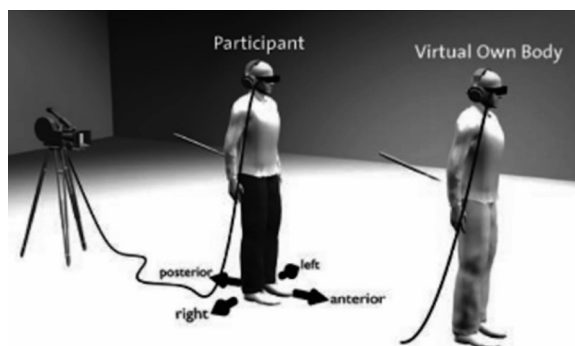


図2 フルボティ錯覚
(Lenggenhager, et al., 2007より)

さて、フルボティ錯覚は身体離脱経験なのだろうか。身体離脱経験を、現実の自分の身体ではないモノに全身の身体所有感が移動するあるいは乗り移るという経験なのだとすれば、フルボティ錯覚で起こっていることはかなり奇妙な経験である。それは、目の前に見えている身体を自分の身体と経験すると同時に、自分の身体（背中）を見ている身体（視覚的パースペクティブが位置する身体）も自分の身体だと経験しているからである。では、二つの自己身体を生きているという経験なのだろうか。混乱しそうである。

現象学者である田中は、フルボティ錯覚の経験を次のように解釈する。棒で触られた背中の感じがもつ「ここ」感（自己位置感）は、一方で映像として見える仮想的身体の背中の「そこ」に統合されるが、他方で現実の身体の背中にも残り続ける。田中によれば、ここでは、自己位置感が現実身体から仮想身体へ移動したのではなく、自己位置感が現実身体にも仮想身体にも同時に生じており、「この錯覚を経験しているあいだ、「私」は、現実身体上で感じられている触覚的な「ここ」と、仮想身体上で錯覚的に感じられる「ここ」のどちらに側にも存在する」（田中、2024、490頁）。

こうした考察をとおして、田中はラバーハンド錯覚の通常の解釈も修正する。ラバーハンド錯覚では、ゴムの手だけに触覚と身体所有感が生じているのではなく、本物の手とゴムの手の両方で触覚と身体所有感が生じており、前者のそれが相対的に低下し、後者のそれが強まった状態にあるという。田中による結論はこうである—フルボティ錯覚は「現実身体の外部に自己が離脱することを示すものではない。現実身体と仮想身体の両方に自己位置感が同時に存在し、仮想身体側での自己位置感が相対的に強まった状態にあることを示すものなのである」（同上、492頁）。田中は自己位置感「ここ」という言葉を用い、身体所有感という言い方を用いていないが、文脈から察するに、フルボティ錯覚では自己位置感を含む身体所有感は現実身体にも仮想身体にも同時にあると考えてよいだろう。フルボティ錯覚では、身体所有感は現実身体から仮想身体まで延長したわけである。

さらに急いで付け加えるならば、フルボティ錯覚では、現実の身体の足は床面に触れており、足の位置や床面に注意を向ければそれらを感じることもできる。ラバーハンド錯覚においても、自分の手や腕は机にのせられており、机表面に注意を向ければ触覚的に表面の状態を感じることもできる。よって、身体所有感や「いまここ」感は錯覚の最中であっても自分の身体に残り続けていると考えられる。それゆえ、ラバーハンド錯覚やフルボティ錯覚時の身体経験は、こうした残り続ける身体経験を背景として、そこに、仮想身体やラバーハンドを自己身体だと感じる錯覚の身体経験が挿入され、前者と後者の身体経験が接続していると記述できるかもしれない。

4. 身体経験の変容の本性

以上の考察から、自在化身体技術による身体づくり、特に身体離脱がもたらす経験変容に対しては、次の二点を指摘し暫定的結論としたい。

第一に、前節での田中の考察が正しいとすれば、身体離脱経験は文字通りの意味では身体を離脱した経験ではないことになる。ただし、身体経験の変容は起こっている。ICTによる五感の適切な操作や多感覚統合を促すことを条件に、身体所有感は現実の身体の境界を越え出て、仮想の身体（アバター）や身体外アイテム（ロボット、ドローンなど）にまで、おそらく限界はあるだろうが延長することができる。その意味では、この身体経験の変容は、帽子や杖や自動車といった物理的道具を習慣化した身体で生じる経験変容と質的には変わらない。道具使用のケースで起こっている、道具の自己身体化を、現実の身体ではないアイテムが再度身体化するという意味をこめて「再身体化」と呼ぶとすれば、身体離脱経験は、脱身体化の経験ではなく、再身体化の経験であると言えるだろう。もちろん、ヴァーチャル環境内のアイテムや、現実の身体と物理的に接触していない事物にまで身体所有感が延長するという点は、杖や自動車といった道具使用での再身体化とは大きく異なる。これまで身体所有感が延長できなかったアイテムにまでそれが延長できるようになり、ICTによる現実の身体の感覚や運動の緻密な操作を必要とするという意味でもICTを用いた再身体化には新規性もある。だからこそ、杖や自動車の設計よりも自在化身体技術の設計の方が負荷が大きいし費用もかさむのだろう。自動車の設計も杖の設計に比べればより多くの認知資源や資本を必要とするのと同じである。

第二に、自在化身体技術のテーマの一つだった「心と身体を分離して設計」は、心と身体を分離することの設計ではなく、身体所有感（の延長）の設計、さらに言えば自己性をもった身体の設計と捉え直すことができる⁸。そしてこの捉え直しにより、意識や心と身体との分離不可能性が再確認できる。「水槽の中の脳」は、意識や心のはたらきが、現実の身体であれ水槽であれ「身体」との接続を失うことはありえないことを想像的思考のうえで確認した思考実験だった。フルボティ錯覚、そして自在化身体技術による身体離脱経験の実験は、ICTを駆使して現実の身体から意識や心を抜き出し、別の新しい身体に移し入れることを試みる現実実験だった。前節での解釈が説得的であるなら、この現実実験から明らかになるのは、自在化身体技術が目指す新たな身体的设计や「分身」や「合体」が、

8 本稿ではラバーハンド錯覚やフルボティ錯覚で経験されることの検討と解釈から身体離脱経験を考察したため、自己性としては身体所有感しか扱わなかった。自己性のもう一つの柱である行為主体感も、所有感と同様に考えることができると思われるが、さらなる検討を要する。アバターやロボットを遠隔地から自分で動かしているように感じるとき、いまこの私の行為主体感は、現実の身体からアバターやロボットの身体にまで延長したと言えるだろうか。イエスと答えたいが、本稿では考察しない。

意識や心が現実の身体と新しい身体との間を出入りすることを可能にする技術ではなく、意識や心とそもそも分離できない「身体」を延長する技術だということである。そしてこの場合の「身体」は、物質的基盤を持ち生きていることを前提としながらも、物質や生命に課せられる時空的制約から一定程度自由になることができる（どの程度自由になり得るかは自在化身体技術の今後の探究によってあきらかにされることである）。このような意味での、意識や心から分離できないが延長の可能性をもった「身体」があらためてICT時代に発見、再確認されたのである。

実際、自在化身体プロジェクトのメンバーの一人である北崎充晃の取り組む身体消去の実験は、心と身体の分離不可能性を裏づけてくれる（北崎、2021）。北崎によれば、VR環境内のアバターが手足の先端部を除いて全身が透明化し、しかも物体や他人が透明アバターを通過できるようにしたとしても、透明アバターに身体所有感が残り続け、身体が完全になく感覚を作ることは極めて困難である（同上、59頁）。もちろん身体消去の可能性を完全に諦めたわけではないとも述べているが。

以上は暫定的な結論である。今後の研究と技術開発の進展により、現時点では想像できていない身体経験の変容が起こる可能性は十分あり得るし、よりラディカルな自己性（いまここ）の変容が起こることも否定できない。願わくは経験の現象学的記述に長けた現象学者が自在化身体技術を身もって体験し、そこで起こっていることを丁寧に言葉にしていただければと思う。たとえば、遠方にいる複数の他者の見ている風景をヘッドマウントディスプレイ上で現在自分が見ている風景に重ね、各人の視覚的パースペクティブの切り替えを適当に制御することで、他者との協働的な知覚（知覚の合体？）の可能性をさぐる「自由視点遠隔随行システム」や、同じ環境にいる複数の他者の目にしている風景がヘッドマウントディスプレイ上に編集されて提示されるようにし、他者とパースペクティブを共有した知覚とそれに基づく行動を探究する「動的知覚共有システム」（門内ほか、2024）は、ICTが浸透した世界における経験変容の現象学の格好のテーマである。これらの変容された視覚では、モノや出来事が視覚的に現れるとき、射影現出の連続的変化はなく、射影から構成される環境内での「いまここ」は他人のそれと交換可能になっている。このときいったいどんな経験をしているのだろうか。まさに現象学者の出番である。

5. 身体のしたたかさ

本稿の考察は、ICTによる身体能力の拡張や増強、それらを支える経済社会システムを規範的に考察する技術哲学的観点をまったく含んでいない。どのような身体経験の変容が起こっているのかという考察は、どのような変容が望ましいのか、もしくは望ましくないのかという価値を思考することとは異なるからだ。本稿での考察が多少なりとも一般化で

きるとすれば、身体には道具や技術に適応できるという粘り強いしたたかさを見ることができ一方で、そうした身体性の性格からは道具や技術の開発に対して規範的思考は何も導かれないということである。

私たちの身体には、帽子や杖や自動車から、現代のコンピュータやモバイルフォン、生成AIやVR技術に至るまで、分け隔てなく受容して受け入れ、それに慣れ、再身体化する寛大さがある。身体は道具や技術をえこひいきしない。身体性のこうした性格は、身体を生きる私たちの存在が環境に埋め込まれていることの当然の帰結なのかもしれない。もともとモノづくりや技術開発が、道具や技術の使用によりそれまでできなかったことができるようになることを目的としているのであれば、身体が適応できない、利用できない道具や技術はそもそも作られる余地はない。程度差はあるかもしれないが、道具や技術的に改変された環境への習慣化や再身体化は常に起こり続けると言える。しかし、そうだとすると、道具や技術の利用のしやすさ以外に、身体性自身の本性のようなものから「世界内存在の膨張」や「実存」の変容を評価し、それらを方向づけたりブレーキをかけたりできるような批判的視座を導くことはできないのだろうか。残念ながら筆者には「できる」と答える自信がない。

身体性に注目するだけでは、自在化身体技術や身体拡張技術の行末を批判的に吟味し方向づける規範的観点は出てこないと思われる。それは、治療目的ではない薬物使用やドーピングによって身体的・認知的能力を一時的に増強することの哲学的・倫理的吟味が、人間やその身体の本性或「本来」のあり方からの逸脱を根拠にしてではなく、身体への副作用や、選抜や競争における公平性の問題を根拠にしてなされることに似ている。身体は自身の変容可能性に沈黙したままである。むしろこうした身体性が持っている寛大なしたたかさこそ、現象学者をはじめ哲学者は気にしなければならないことなのかもしれない。

4節で見たように、本稿における身体離脱経験の理解と解釈は、その説得性から田中(2024)に全面的に頼っている。しかしその同じ著者は、たとえば自動車が開発され自動車を運転することに慣れた身体を生きること、自動車を使わなかったときとは異なる世界との出会いが可能になることに触れ、そうした新たな世界との出会いを可能にする道具や技術を評価している(同上、463頁)。新たな道具や技術を用いることで世界との新たな出会いが始まり、そうした出会い方が重層化することで世界で生きる仕方が豊かになるというわけである。世界との出会い方を豊かにできる根拠は、身体性にあることは言うまでもないだろう。世界内存在の膨張はポジティブに評価できる。

しかしこれはコインの一面でしかない。道具や技術を使用することが常態化すれば、それらを使用していなかったときの世界との出会い方は忘れ去られ、やがて失われる。自動車運転の経験によって新しく登場した世界との出会い方は、歩行移動によって世界との出会う機会を減少させ、歩行移動を習慣化していた身体が持っていたナビゲーション技能が

開く、世界との豊かな出会い方を失わせる⁹。道具や技術は再身体化されると、それまで発見できなかったアフォーダンスを発見し利用できるようになる反面、それまで発見できていたアフォーダンスが隠され、それを発見できなくしてしまう。身体性のしたたかさ、柔軟性、適応性には、世界内存在の膨張の面とその逆の縮小の両面があることを忘れてはなるまい。身体性が喧伝される時代であるからこそ、筆者には身体性が黙していることの不気味さがかえって気になるのである。身体性が認知主義批判やデカルト的心観への異議申し立てに力を発揮したことを評価する一方で、身体性が抱える問題もそろそろ考え始める時期ではないだろうか¹⁰。

文献

- 稲見雅彦 (2016). 『スーパーヒューマン誕生！人間はSFを超える』NHK出版新書
- 稲見雅彦 (2021). 「変身・分身・合体まで—自在化身体が作る人類の未来」、稲見昌彦ほか『自在化身体論—超感覚・超身体・変身・分身・合体が織りなす人類の未来』、株式会社エヌ・ティー・エス、1-39.
- Cosmelli Diego and Thompson Evan (2010/2014). Embodiment or Environment?: Reflections on the Bodily Basis of Consciousness, in Stewart, John, Gapenne, Olivier, and Di Paolo, Ezequiel A. (2010/2014) *Enaction: Toward a New Paradigm for Cognitive Science*, Cambridge (Mass.): MIT Press. 361-385.
- Clark, Andy (1997). *Being There: Putting Brain, Body, and World Technology Together Again*, Cambridge (Mass.): MIT Press. 池上高志、森本元太郎（監訳）『現れる存在—脳と身体と世界の再統合』2022年、ハヤカワ文庫
- フィールズ, R・ダグラス (2018). 小西史郎（監訳）、小松佳代子（訳）『もうひとつの脳—ニューロンを支配する陰の主役「グリア細胞」』講談社ブルーバックス
- Gallagher, Shaun (2023). *Embodied and Enactive Approaches to Cognition*, Cambridge University Press. 田中彰吾（訳）『身体性認知とは何か—4 Eの地平』2025年、東京大学出版会
- Käufner, Stephan and Chemero, Anthony (2021). *Phenomenology: An Introduction 2nd Edition*,

9 歩行移動だけに限らないが、明示的な地図やナビゲーションサポートシステムがなかった時代に人間が進路を見つけ決定する世界との出会い方もまた豊かであり、人類進化の一要因であったことを、たとえばオコナー（2021）は印象深く伝えている。

10 技術哲学の文脈では、身体能力の拡張・増強をもたらすというポジティブな技術評価と、身体能力の縮退や減弱をもたらすというネガティブな技術評価の対立がプラトンの時代から続いていることが知られている。ここでの筆者による身体性の二面性の指摘も、この系譜に連なるものであり、伝統的な議論図式から逃れられていない。柴田（2022; 2023）は、こうした議論図式そのものに、さまざまな側面から道具や技術を判別し批判的に吟味する議論領域を見えなくさせる瑕疵があると指摘する。身体性の二面性を止揚できる思考を予感させるという意味で、柴田の論点を身体論にどう活かすのかは、今後の宿題である。

- Cambridge (Mass.), Polity Press. 田中彰吾、宮原克典（訳）、『現象学入門—新しい心の科学と哲学のために』、2018年、勁草書房（邦訳は2015の初版）
- 北崎充晃 (2021). 「身体の束縛から人を解放したい—コミュニケーションの変革も」 稲見昌彦ほか『自在化身体論—超感覚・超身体・変身・分身・合体が織りなす人類の未来』、株式会社エヌ・ティー・エス、42-72.
- 小鷹研理 (2023). 『からだの錯覚—脳と感覚が作り出す不思議な世界』 講談社
- Lenggenhager, Bigna., Tadi, Tej., Metzinger, Thomas., and Blanke, Olaf (2007). Video ergo sum: manipulating bodily self-consciousness, *Sciences*, 317, 1096-1099. <https://doi.org/10.1126/science.1143439>
- メルロ＝ポンティ, M. (1967). 『知覚の現象学 I』 竹内芳郎・小木貞孝（訳）、みすず書房
- 門内靖明、村本剛毅、矢崎武瑠、内藤竜治、齊藤寛人、前川和純、稲見昌彦 (2024). 「共進化するテラヘルツ無線技術と人間拡張工学」『電子情報通信学会 通信ソサイエティマガジン』 vol. 18, no.2, 145-157. <https://doi.org/10.1587/bplus.18.145>
- 毛内拓 (2020). 『脳を司る「脳」』 講談社ブルーバックス
- Newen, Albert, De Bruin, Leon, and Gallagher, Shaun eds., (2018). *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, Oxford: Oxford University Press.
- オコナー, M. S. (2021). 『道を見つける力—人類はナビゲーションで進化した』、梅田智世（訳）、インターシフト
- 柴田崇 (2022). 『サイボーグ—人工物を理解するための鍵（知の生態学の冒険 J・J・ギブソンの継承 4）』 東京大学出版会
- 柴田崇 (2023). 「AI対IA—対立の構図に隠された真の主題」、鈴木貴之（編著）、『人工知能とどうつきあうか—哲学から考える』、勁草書房、21-47.
- 田中彰吾 (2024). 「第五章 認知神経科学と現象学—身体と自己の起源を探る潮流」、村田純一・渡辺恒夫（編著）『心の哲学史』 講談社、428-521.
- Thompson, Evan and Cosmelli, Diego (2011). Brain in a Vat or Body in a World? Brainbound versus Enactive Views of Experience, *Philosophical Topics*, vol.39, no. 1. 163-180.

本稿執筆にあたり、第46回日本現象学会シンポジウム「身体経験の変容と現象学」（2024年11月16日 北海道大学）にパネリストとして登壇した稲見昌彦氏、長坂真澄氏、オーガナイズしていた田口茂氏、ならびに執筆の機会を与えていただいた日本現象学会に記して感謝いたします。

（染谷 昌義・そめや まさよし・北海道大学人間知・脳・AI研究教育センター）

身体経験の変容と工学的実践 — 長坂・染谷論考を横断する工学的と展望/ Transformations of Bodily Experience and Engineering Practices: An Engineering Perspective Across the Writings of Nagasaka and Someya

稲見 昌彦 (Masahiko INAMI)

Abstract

This paper revisits the November 2025 symposium of the Japanese Society for Phenomenology, where Masumi Nagasaka and Masayoshi Someya discussed transformations of bodily experience. Building on their essays, the paper shows how engineering practice can intersect with phenomenology to reconsider the body's boundaries, the genesis of subjectivity, and the role of pain. Nagasaka interprets Elsa Dorlin's account of embodiment and defence to argue that subjectivity emerges through suffering and resistance rather than preceding them, while Someya draws on Merleau-Ponty and 4E cognitive science to suggest that contemporary media re-embodiment the subject. By introducing the concepts of the Shannon and Wiener boundaries, JIZAI Body, Human-Computer Integration, and the Bodyverse, philosophical insights are translated into an engineering framework. Pain and presence are analysed as graded rather than binary experiences, as illustrated by tele-existence, substitutional reality, and supernumerary limb experiments. At the micro level, epigenetics and the microbiome indicate that embodiment should be conceived as a "body-sphere" rather than a fixed boundary. The paper concludes by proposing an ethics of human augmentation emphasising distributed agency, adaptable ownership, and the co-construction of self and environment.

1 はじめに

2025年11月16日に開催された日本現象学会シンポジウム「身体経験の変容と現象学」では、田口茂氏（北海道大学）長坂真澄氏（早稲田大学）、染谷昌義氏（北海道大学）と筆者が議論を交わした。本稿はその議論を踏まえつつ、長坂論考と染谷論考を横断的に読み解き、工学的実践が現象学とどのように響き合うかを考察する。長坂氏は痛みや防御の経験から主体が生成されるという逆説を提示し、染谷氏はバーチャルリアリティや身体拡張技術が新たな身体性を生み出す「再身体化」の視点を示した。筆者はこれらの議論をシャノン界面・ウィーナー界面、自在化身体（JIZAI Body）、Human-Computer Integration（HInt）、ボディバース（Bodyverse）などの工学的枠組みと接続し、主体と身体境界の制御可能性によって再編される過程を分析する。また、痛み、存在感、エピゲノム、マイクロバイオーームといった微視的要因を通じて、身体圏（body sphere）の拡がりを展望する。

2 長坂論考の再解釈—痛みと主体生成

長坂真澄の論考「暴力に対する抵抗と身体の変容」は、エルザ・ドルランの『自らを防御する』を参照し、痛みの経験が主体の生成に先行することを論じている。主体は初めから身体的所有者として存在するのではなく、他者からの暴力に晒された身体にまず痛みが生じ、その痛みに対する防御のなかで自己意識が形作られる。痛みは主観的な感覚でありながら、他者の侵害という社会的文脈を介してのみ成立する。長坂氏は、デカルトの「我思う、ゆえに我あり」へのホップズによる揶揄として伝えられる「私は歩いている、ゆえに私は歩く作用である」という言葉を取り上げる。この表現は、主体が行為に先行するという近代的図式を嘲笑するものであり、同時にホップズ自身は行為の主体と作用を区別すべきだと主張している。長坂氏はこの批判を通じて、主体をあらかじめ身体的所有者として捉える図式を崩し、身体の受動性と脆弱性に応答する過程で主体が生成されるという視座を示している。この痛み＝主体生成の議論は、工学的実践においても示唆的である。身体拡張技術が痛みの制御や再帰的フィードバックを変化させるとき、主体の感覚はどのように変わるのか。筆者は、情報世界と物理世界の境界を「シャノン界面」、制御可能な領域と制御不能な領域の境界を「ウィーナー界面」と呼ぶ二軸の枠組みを提案してきた^[1]。シャノン界面はビットとアトムの境界であり、計算機と物理の接続を示す。一方、ウィーナー界面は主体が直接制御できる領域と制御外の領域を区別する。この二軸で世界を四象限に分けると、物理世界で制御できる領域（第3象限）が人間拡張工学の主戦場となる。主体は自らの身体や環境を所有するのではなく、制御可能性のグラデーションとして関係を編成し直すのである。ウィーナー界面を拡げたり縮めたりすることが主体の再編成に繋がるという視座は、長坂氏の主体生成論と響き合う。

このウィーナー界面の枠組みでは、制御可能な領域と制御不能な領域の境界を移動させることが主体の再編成に相当する。例えば痛みを与えるドイツのメディアアート作品「ペインステーション」^[2]では、プレイヤーは電気ショックや熱刺激を受けながらゲームを行う。この作品からは、身体的苦痛がスポーツや闘技と同様に人間の主体感覚を高める役割を担っていることが理解できる。痛みを完全に消去したバーチャル体験は単に安全ではなく、主体感覚を希薄化させる恐れもある。一方で湾岸戦争を契機としてテレビゲーム化したとされる戦争のペインレス化に問いかける作品ともなっている。

3 染谷論考と再身体化—複数の身体を生きる

染谷昌義の論考は、モーリス・メルロ＝ポンティや4E 認知科学 (Embodied, Embedded, Enactive, Extended) を参照しながら、ICTによる身体の拡張がいかに身体性を「再構成」

するかを論じる。ラバー・ハンド錯覚や全身錯覚などの実験では、参加者が人工的な手やアバターを自分の身体として感じる一方で、生身の身体感覚も持ち続けることが示されている。メルロ＝ポンティが杖や自動車の使用を通じて身体図式が拡張されると述べたように、筆者が関わってきたトレイグジスタンスやVRでは、生身の身体とバーチャルな身体という複数の身体が同時に存在し、身体所有感が配分される。染谷氏は、脳を分離してコンピュータに接続する「Brain in a Vat」の思考実験を取り上げ、意識を成立させるには心臓や免疫系など多様な身体機能が不可欠であると指摘する。この思考実験を敷衍すると、身体と環境の相互作用が主観経験の前提であることを浮き彫りにする。

筆者自身、学生時代に舘璋研究室のトレイグジスタンスシステム「TELESAR」^[3]を体験した。ヘッドマウントディスプレイを装着してカメラを通じて遠隔ロボットの視点を得ると、自分の腕だと思って動かした手がロボットの手となり、振り返ると自分の背中にある筈の身体が遠隔地の映像にすぐ替わっていた。この幽体離脱のような体験は強烈な存在感を与える一方で、椅子に座っている自分のお尻や足元の感覚が完全に消えることはなかった。この経験からも、存在感は1か0ではなく、「複数の身体」に同時に連続的に分配され得ることが分かる。麻酔医と議論していると、生身の身体の痛覚や触覚を意識を保持したまま完全に遮断できる技術が将来登場したとき、人はどのような主体感覚を抱くのかという問いも浮かび上がる。

4 4E 認知科学と自在化身体

4E 認知科学は、認知が脳内の計算に限らず、身体や環境との相互作用から生じるという立場である。クラークとチャーマーズは「人間の認知が環境との二方向の相互作用によって形成され、外部対象と結びついた結合系自体が認知システムと見なされる」と述べ、認知活動そのものが環境に依存し、外的対象を含む結合が認知機能の一部となる^[4]。この外部主義の立場を踏まえると、身体拡張技術は認知システムの構成要素として機能し得る。4Eの各要素は以下のように自在化身体の実践と結び付く。

Embodied（身体化）：身体の生理・運動特性が認知の基盤となる。第三の腕や第6の指を操作するには筋骨格の制約を踏まえた学習が必要であり、身体能力の低下や感覚フィードバックの欠如は操作の熟達を妨げる。

Embedded（埋め込み）：認知は物理的・社会的環境に分散する。遠隔ロボットの操作や複数人での協調制御では、制御タスクが身体外へ分散し、筋電センサーやカメラが環境に埋め込まれる。

Extended（拡張）：道具や外部装置が認知システムの一部となる。人工指やロボットアームが自分の身体のように感じられるとき、それらは単なる外部物ではなく主体的な行為の

担い手となる。クラークとチャーマーズの「The Extended Mind」論に沿えば、ノートや計算機が記憶や推論を担うのと同様、拡張肢は心の一部といえる。

Enactive（行為的）：認知は感覚と運動の循環によって構成される。第6の指の訓練では、筋活動と指の動きの因果関係を自らの行為を通じて学び、フィードバックに応じて運動を調整する。ユーザは身体と環境の相互作用を通じて新たな身体図式を形成していく。

4Eの観点から見ると、身体拡張は「本来の身体が失われる」のではなく、脳・身体・環境が新たな結合系を作り出し、主体が複数の身体や環境にまたがって分散する過程である。染谷氏の再身体化の視座と自在化身体研究はこの点で一致する。

5 工学的論点－自在化身体、HInt、ボディバース、身体圏

5.1 自在化身体（JIZAI Body）

筆者らが提案した「自在化身体」概念は、自然な身体に加えてロボットやバーチャル身体などの拡張を物理空間とサイバー空間で同時に制御し、必要に応じて他者に制御を委ねる状態を指す。持ち主は追加された身体部位や変換された身体部位を自らの身体イメージに内在化し、元の身体と同様に感じられるまで使いこなす必要がある。これは前述のウィーナー界面の変容性を具体的に示す試みであり、4Eの拡張性・行為性を工学的に体現する。自在化身体では、拡張部位と元の身体の境界が柔軟に変化し、複数の主体が同一身体を共有する「身体貸し借り」など新しい社会的関係も想定されている^[5]。

5.2 Human-Computer Integration（HInt）

HIntは、従来のHuman-Computer Interaction（HCI）が人間とコンピュータの分業的な関係を前提にしていたのに対し、両者の境界が曖昧になり、感覚融合や身体機能の統合（Integration）へと移行する潮流を指す。著者らが人間拡張研究の国際コミュニティと執筆したCHI 2020の提案^[6]では、情報機器が衣服のように身体に装着されることで、ユーザの潜在的な欲求を先取りし、身体とコンピュータが一体となって行為を生成する未来が描かれている。これはシャノン界面のダイナミックな変化とウィーナー界面によるデザインスペースの拡張を同時に進め、身体と機械の境界を再編する。

5.3 ボディバースとニューロバース

ボディバースは、従来のHCIで対象としていた筋骨格系など異なり、内臓など随意的にアクセスできない「内なる他者」を新たな身体像として可視化・操作する試みである。古来日本では腹の中に「虫」がいると考え、腹痛や怒りをその虫の仕業と捉えた。著者らはこのアナロジーを生体情報のセンシングと人工知能を用いて、内臓の状態を可視化・人

格化し、人間の自己理解を深め、自発的に健康行動を選択できるように行動変容を促し、ウェルビーイングの実現を目指しすことを提唱している^[7]。具体的には内臓の状態に基づいたバーチャル空間「ボディバース」を構築し、その中で「腹の虫」をキャラクター化して対話することで自己理解と行動変容を促すプロジェクトが進行している。ボディバースはウィナー界面の射程を従来の体外でなく体内に拡張し、身体の所有感を筋骨格系の外へ広げる。

なお、京都大学の神谷は「ニューロバース」と称し、脳活動をデコードしてVR環境に反映することを提唱している^[8]。本技術が進展すれば、身体を介さずに環境と直接相互作用させることも可能となろう。もし環境そのものを直接感じ、無意識的に操作できるようになれば、身体と環境の境界はどこにあるのだろうか。ボディバースはその内臓版とも言えるが両者は、意識的に制御できる従来の身体論から零れ落ちた部分を救い上げ、行為主体を再定義する点で通底している。

5.4 エピジェネティクス・マイクロバイーム・身体圏

身体の境界を再考するには、分子生物学などが射程としているミクロな環境との相互作用も示唆的である。エピジェネティクスは、DNA配列を変化させずに遺伝子の働きを調節する仕組みであり、メチル化やヒストン修飾などの化学的修飾によって遺伝子がオンオフされる仕組みである^[9]。食事や環境汚染などの外的要因がエピゲノムに影響を与え、その変化は細胞分裂の際に維持され、場合によっては次世代へ受け継がれる^[10]。また、我々の身体には膨大な数の微生物が共生しており、マイクロバイームが免疫系や脳機能に影響を与え、我々の遺伝子よりも多くの遺伝子機能を提供している。人体は人間細胞と微生物細胞の動的な共同体であり、マイクロバイームは適応免疫を調整し、神経発達や行動特性に影響する^[11]。このような知見は、身体と環境の境界を固定的に捉えることの限界を示し、近年では遺伝子や微生物、内臓、外部デバイスなど、多層的な要素が環境と相互に結びついて主体を構成する場としての身体、身体圏（body sphere）の概念が提唱されている^[12]。

6 身体拡張の実践

6.1 第六の指

筆者が主導する自在化身体プロジェクトの一環として行われた、電気通信大学宮脇、CNRS Ganeshらによる人工的な指を追加する研究は、身体所有感の拡張の実践例である^[13]。小指の外側に取り付けた第6の指は、前腕の筋電位を読み取って独立に動かすことができる。装着者は特別な6本指用グローブにより人工指を隠し、自身の筋肉を使っ

て動かすうちに、元の小指の存在が曖昧になっていく。指を外すと喪失感を覚えるという報告もあり、脳が新しい身体部位を取り込む可塑性が示されている。

自在化身体研究では、第三者とアバターの身体を共有することや「身体貸し借り」の可能性にも注目している。例えば、筋電センサーを用いて他人の腕やロボットアームを遠隔操作する場合、操作を委ねられた本人の身体所有感はどう変化するのか。複数人で一つの身体を制御することは、主体性を分散し、新しい倫理問題を生じさせる。これらの実験は、ウィナー界面の境界が個人から集団へと拡がることを示している。

6.2 代替現実—存在感の蓋然性

藤井直敬らが開発した「代替現実 (Substitutional Reality)」は、ヘッドマウントディスプレイを通じて現在の映像と過去に録画した映像を切り替えたり重ね合わせたりする装置である^[14]。初期の実装では現在と過去が時間的に切り替えられたが、後に現在と過去の映像を半透明で重ねる「50:50ブレンドモード」が開発された。このモードでは、参加者は目の前にいる人物がリアルタイムの演者なのか録画された過去なのか体験者は区別できず、空気の揺れや肩に触れられる感触によって初めてどちらに属するかを判断する。この体験は存在感が二値的ではなく、複数の可能性の上に確率的に成り立つことを示す。筆者は存在感を蓋然性として捉えるべきだと考えており、染谷論考における「複数の身体の同時存在」という視点と一致している。

7 道具・存在感・「ここ」「そこ」

メルロ＝ポンティは、道具の使用を通じて身体図式が拡張され、道具が身体の一部となると論じた。ハイデガーは存在論のなかで、道具は「手もと」にあるとき目立たず、「壊れたとき」に初めて意識の対象となると述べる。「私は歩いている、ゆえに私は歩く作用である」という表現をめぐる長坂の批判は、主体と行為の区別を問うものである。この言葉はホップズがデカルトを風刺したものとされるが、筆者はその揶揄に潜む洞察にも一理あると考えている。主体が行為そのものに埋没するとき、身体と環境の境界は曖昧になる。染谷論考が検討したフルボディ錯覚では、参加者は仮想身体と生身の身体を同時に生き、「ここ」と「そこ」が二重化する。この二重の「ここ」は、テレグジスタンスや代替現実の経験、さらにはボディバースやニューロバースの試みと共鳴する。主体は単一の場所に固定されるのではなく、複数の「ここ」を束ねるネットワークとして理解されるべきである。

8 倫理的・社会的考察

身体拡張技術が普及するにつれて、倫理的・社会的課題が浮上する。身体能力の強化は公平性を揺さぶり、経済的格差や権力関係を拡大する危険がある。変形を望む人と望まない人の間で規範をどのように調整するか、拡張された身体をどこまで自分のものとみなすかといった問題が議論されている。社会構造の中で一定の役割を担う身体が拡張されれば、その役割が変化し、労働や教育の制度にも影響が及ぶ。工学者は技術的可能性だけでなく倫理的枠組みを同時に設計する責任がある。本稿で紹介したウィナー界面や身体圏の概念は、制御の境界を社会的合意によって定め直す基盤となる。公平性や包摂性を担保するために、ユーザ参加型のデザインとスティックホルダーが一堂に会での議論が求められる。

9 結論

長坂論考と染谷論考は、一見異なる角度から身体と主体の関係を問いつつ、いずれも主体が身体的経験や環境との相互作用のなかで生成されることを強調している。筆者は工学的実践を通じて、この生成的な主体観を具体的に検証し、拡張してきた。シャノン界面・ウィナー界面、自在化、HInt、ボディバースといった枠組みは、身体の境界と制御可能性を再編する手掛かりを提供する。その知見によると存在感は二値的ではなく、蓋然的に配分される。エピジェネティクスやマイクロバイオームの知見は、身体が単なる「遺伝子の乗り物」でなく微生物を含む環境と協働する場であることを示し、身体圏という多層的な視座を必要とする。今後の人間拡張研究と現象学の対話は、主体と身体の関係を固定的な所有から解き放ち、分散的・多元的な共生成のプロセスとして捉える必要があろう。まさに現象学的視座は当該分野の工学研究に対し重要な示唆を与えるとシンポジウムでの議論及び本論考を通しその確信を深めるに至った。

参考文献

- [1] 稲見昌彦 (編), (2021). 自在化身体論, NTS.
- [2] Volker Morawe and Tilman Reiff (2001). PainStation, <http://www.painstation.de/>
- [3] 館璋ら, (1995). テレイグジスタンス・マニピュレーション・システムの設計と評価, 電気学会論文誌C編, Vol.115-C, No.2, pp.172-181.
- [4] Clark, A., & Chalmers, D. J. (1998). The extended mind. *Analysis*, 58(1), 7-19.
- [5] Nahoko Yamamura, et al. (2023). Social Digital Cyborgs: The Collaborative Design Process of JIZAI ARMS. *Proceedings of the 2023 CHI Conference on Human Factors in Computing*

- Systems (CHI '23)*. Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, Article 369, 1–19.
- [6] Florian Floyd Mueller, et al. (2020). Next Steps for Human-Computer Integration. *Proceedings of the 2020 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems (CHI '20)*. Association for Computing Machinery, New York, NY, USA, 1–15.
- [7] 和田 有史ら, (2025). 人と内臓とのインタラクションを創生するボディバース, *日本味と匂学会誌*, 32 (1), 27 – 35
- [8] Yasuyuki Kamitani. (2022), A Brain Decoding Pioneer’s Perspective on Neuroscience Now and in the Future, <https://neurotechjp.com/blog/kamitani-kyoto/>
- [9] Bird, A. (2007). Perceptions of epigenetics. *Nature*, 447(7143), 396–398.
- [10] Jirtle, R. L., & Skinner, M. K. (2007). Environmental epigenomics and disease susceptibility. *Nature Reviews Genetics*, 8(4), 253–262.
- [11] Turnbaugh, P. J., Ley, R. E., Hamady, M., Fraser-Liggett, C. M., Knight, R., & Gordon, J. I. (2007). The human microbiome project. *Nature*, 449(7164), 804–810.
- [12] 伊坂忠夫, (2023), 『身体圏研究領域』の創成とイノベーション創発, *繊維機械学会誌*, Vol. 76, No. 7, 353–357.
- [13] Kohei Umezawa, et al. (2022). Bodily ownership of an independent supernumerary limb: an exploratory study, *Scientific Reports*, 12, 2339.
- [14] Keisuke Suzuki, et al. (2012). Substitutional Reality System: A Novel Experimental Platform for Experiencing Alternative Reality, *Scientific Reports*, 2: Article number 459.

(稲見 昌彦・いなみ まさひこ・東京大学先端科学技術研究センター)

日本現象学会 第46回研究大会(2024年度)男女共同参画・若手研究者支援WG主催

第11回ワークショップ「出産育児とキャリア形成：親になることと研究・教育活動」

提題者：柳川 耕平・中 真生・ファヨル 入江 容子・酒井 麻依子

司会：中澤 瞳

Workshop for Gender Equality and Early Career Researcher Support

Theme: Balancing Childbirth, Childcare, and Career Development

Speakers: Kohei YANAGAWA・Mao NAKA・Yoko FAYOLLE IRIE・Maiko SAKAI

Moderator: Hitomi NAKAZAWA

Abstract

This workshop, organized by the Working Group for Gender Equality and Support for Early-Career Researchers, aimed to explore how to balance research activities in Japan and abroad with career development, childbirth, and childcare. We invited speakers who are actively addressing and implementing practical solutions to these issues to share their approaches and perspectives on research. In addition, the Working Group conducted a survey of initiatives supporting work-life balance within academic societies and presented its findings. Through these talks, we hoped to create an opportunity to consider how academic societies and research and educational institutions, such as universities, might better understand and promote work-life balance.

There were four presenters in total. First, three speakers gave presentations, followed by a report from a member of the Working Group for Gender Equality and Support for Early-Career Researchers. This was followed by an exchange of views among the presenters and then a discussion with the audience. This report summarizes the proceedings of the workshop in this order. Please note that the summaries of each presentation were written by the presenters themselves.

1 ワークショップの趣旨と概要

今回の男女共同参画・若手研究者支援WG主催のワークショップは、国内外での研究活動、またキャリア形成と出産、育児はどのようにして両立していけるのかといった問題を考えるために、その課題に日々取り組み、実践されている方々にご登壇いただき、その取り組み方や研究活動における意識などについてお話いただいた。またWGでは、各学会などの両立支援の取り組みを調査し、報告した。ご登壇者のお話を通して、学会ひいては大学といった研究、教育組織がワーク・ライフ・バランスをどのように捉えていったらよいかということも考える機会になれば考える。

提題者は発表順に柳川耕平氏、中真生氏、ファヨル入江容子氏、酒井麻依子氏の4名である。まず柳川耕平、中真生、ファヨル入江容子の3名が報告し（ファヨル入江容子氏には、テレビ会議システム（zoom）を介してご登壇いただいた）、次に男女共同参画・若手研究者支援WGのメンバーでもある酒井麻依子氏が報告を行った。続いて提題者間の意見交換、フロアとの意見交換を行った。本報告書はこのWSの流れに沿ってまとめている。なお報告の概要は提題者自身の執筆によるものである。

2 報告の概要

◇ 柳川耕平「子育てと研究の一事例」

柳川の報告では、自身の育児経験を振り返り、そこから育児期の困難の指摘や、育児支援制度に関して私見を述べた。

柳川は2020年の3月に博士論文を提出し、9月に学位を授与され、同じく9月から大学の研究員として雇用されていたが、同じ時期に第一児が生まれた。9月から、北海道大学へ単身赴任した翌年4月初旬までは、義実家の支えも受けながら妻と二人で子育てを行った。単身赴任時（約二年間）は主に妻が義実家で育児を担当し、柳川は基本的には二週間に一度ほどの頻度で、妻が出張などに出る際はそれに応じて帰っていた。単身赴任から帰ってから現在に至るまで、立命館大学の専門研究員として研究および非常勤講師として学部生の教育に携わりつつ、引き続き義実家からの支援も受けつつ妻と二人での子育てに戻っている。

子育てに関して、新生児期は分からないことややらなければならないことが多く、月齢の関係で保育園にも預けることができず、子どもにかかりきりになりがちだった。慢性的な寝不足もあり、この時期はとても研究できるような状況ではなかった。途中の単身赴任時期には研究に集中できたが、妻に育児のしわ寄せがいったしまった。また、子どもの成長（0.5～2.5歳）にもあまり立ち会えなかった。それ以降は、保育園対応や日々の世話や看病などで、夫婦共に、制限はあるものの研究や仕事の時間を確保できるようになった。大雑把に言えば、新生児期（0～0.5歳頃）が研究から最も遠ざかった時期で、それ以降は徐々に研究に戻れるようになる（とは言え、時期ごとに別種の困難は付きまとう）。

現在まで、「研究員」という立場で裁量労働制のもとで雇用されることが多かったため、時間の融通がいくらか利き、育児と研究を両立しやすかった。また、義実家の協力を得られたことも重要だった。一例として、義実家の協力が無ければ北海道への単身赴任はそもそも選択肢にも上がらなかっただろう。さらに、2020～2022年頃は新型コロナウイルスの流行時期であったという特殊な事情もあった。外出できないことによる閉塞感等はあったものの、在宅勤務が奨励されていた、というより大学に入構できない状況があったため、

結果として育児に注力することができた。また、多くの学会がオンライン開催になったことで、子どもの面倒を見ながらも研究発表や質疑への参加が可能となり、研究交流から完全には離れずに済んだ。

以上のような経験を踏まえ、育児と研究の両立に関して二つ私見を述べた。第一に、基本的な育児は夫婦で行うとしても、協力（臨時に保育園のお迎えをお願いできるなど）をお願いできるような関係をどこかに構築しておいた方がよい。育児に際してイレギュラーはつきもので、そしてこれに夫婦だけで対応するのは無理があるからだ。ただしこの協力関係というのは、必ずしも（義）実家との協力関係である必要は無いとも思う。第二に、特に子どもが小さいうちの学会参加の支援制度に関して。いくつかの学会ではベビーシッター代の補助制度がある。しかし子どもを預ける時間（つまり親が学会に参加できる時間）という観点においても、また子どもを預けるのに実際にかかる費用と補助額との差額という観点においても、利用しにくい、もしくは利用可能な場面が限定されると考えられる。柳川の経験では学会のオンライン開催あるいはハイブリッド開催が有効であったが、ワークショップ当日の質疑では、オンライン開催のための整備（主に機材や当日の操作に関して）が困難である旨が指摘された。最後に、学会に子どもを連れてくるという選択肢も挙げたが、同時に、子どもの面倒を誰が・どこで見るか、責任の所在をどうするか、などに関して課題があることも指摘した。ただ、当日の質疑では子連れでの学会参加が子どもにとってポジティブな影響を持つ可能性も指摘された。

最後に、今回の報告はあくまでも柳川の個人的な経験に依拠する部分が多いことは強調しておきたい。本報告の内容はあくまで一例に過ぎず、全く違う仕方での育児・研究の両立も当然あり得る。というより育児も研究も、普遍的な「最善」というものは無い。それでも、最大公約数的な「次善」を探すことは可能であり、それに対する支援としてたとえば学会や大学ができることは決して少なくはないはずだ。今回のワークショップをきっかけとして、育児・研究の両立に対する支援が整備されていくことを願う。

◇ 中 真生「出産・育児と仕事・研究の「両立」(?) ——自身の経験を手がかりに」

中の提題では、主に自身の経験に即して、出産や育児と仕事や研究の「両立」における諸問題を挙げるとともに、自身の話を、失敗でもあり部分的には成功でもありうる事例のひとつとして紹介させて頂いた。事例は、たとえ失敗談でも何らかのヒントになりうると考えるからである。実際、本提題をするにあたり、『研究者、生活を語る「両立」の舞台裏』（岩波書店、2024年）を読んだが、多くの研究者の育児経験が語られており、私自身、もっと早く読めていればよかったなと感じた。

背景

まずは私の家庭の状況を背景としてお話しした。夫婦ともに大学教員で、夫は東京の私大に単身赴任、仕事の無い週末に帰宅する。私は神戸で、小学から高校までの3人の子供と暮らす。家・大学・保育園は徒歩30分圏内。育休は数週間のみ取得し、75%勤務という勤務校にある短時間勤務制度を利用した。両実家が遠いため、途中から家事育児をサポートしてくれる団体にお世話になる。

主な問題

次に、自身や周囲を見て、両立の障害になりうる主な問題を挙げた。

1) 授乳と勤務の問題

注目されにくい、隠れた難題である。仕事に復帰すると母乳の授乳を続けることが困難ということが、育休を長くとする理由の一つであることも多い。逆に言えば、職場に授乳できる環境があったり、勤務時間や勤務形態（在宅・リモート等）が柔軟であれば、母乳の授乳をより長く続けることができたり、職場復帰の時期を早めることができる。

2) サポート不足（ワンオペ）の問題

一般企業にもまして、勤務地が自由に選びにくい研究者には、カップルが同じ地域に勤務できない場合が多く、起こりやすい問題である。私の場合も、安価で家事や育児をサポートしてくれるいくつかの団体にかなりお世話になった。値段と質が比例しやすい問題や、地域によって都合の合う人が少ないなどの問題はあるが、第三者の何らかのサポートは、私の場合、親子の精神的安定に不可欠だったと感じる。反対に、子どもと別居する親には、子どもとの関係が希薄になりやすかったり、週末に移動する負担の問題がある。

3) 学内業務・学会業務/参加と育児の問題

日程や業務等のとらえ方が、主たる育児従事者とそれ以外では異なるという問題がある。一般に会議や業務は朝や午前は避けられ、夕方や夜なら多くの人が都合がつくと選ばれがちだが、子どもが小さい場合、主たる育児従事者は、夕方や夜、宿泊を伴う業務がもっとも困難である。また、学会会場に授乳や保育設備があると助かる。子どもの年齢や状況によっては、海外のように子連れで学会に参加できる雰囲気があるとありがたい。

その他、パートナー間の分担、不妊治療と勤務の問題にも触れた。

恵まれたと思う点

私自身の例を振り返り、よかった点、恵まれた点は、職場・家・保育園の距離が近いこと。国立大勤務のため、講義の数が比較的少なく、授業の合間に授乳しに一旦帰宅したりできたこと、また夕方遅くの会議が少なく、祝日の授業がないこと。夫に家事育児能力があり、考え方にもジェンダーバイアスがなかったこと。家事育児をサポートしてくれる団体で、最終的にはよい人に巡り合えたこと。研究面では、その時々で精一杯で長期的な視野を持ちにくい時期に、締め切りのある論文執筆機会が定期的にあり、目の前のことに取り組むことで一番大変な時期も研究を継続できた。

よくなかった点/反省点

近視眼的になりやすく、長期的な計画の中で研究を進められなかった。夫の不在が多く、家庭によると思うが、我が家では家族・親子関係の偏りができてしまった。私に心の余裕がなく、子どもに当たったりイライラすることが多く、子どもに少なからず影響したと思う。趣味や人付き合いに割く時間が持てず視野が狭くなったと痛感する。勤務地に自由がきかず、実家から遠い地域に居つくことになった点に悔いも半分。

経験から得た教訓

育児のピークを過ぎた今、反省を込めて強く思うのは次の点である。

- ① 真の「両立」はありえない……本当の両立なんて無理。とりあえず子どもが生きていだけでよかったと思えるのも大事
- ② （研究や育児において）どうやったって無理なことはスパッと諦め、やればできることは諦めない……「行うは難し」だが、ドライに二つを見極め、後者に注力する
- ③ 家庭ごとに恵まれている点・そうでない点は異なる。他を羨むのではなく、自分の持っている「資源」を自覚し、それを最大限に活用する……見えにくいが見ると、意外とどの家庭にも恵まれた点とそうでない点がある

さいごに

今後、若手や女性教員がますます増加するだろうことを考えると、育児従事者だけでなく、周囲が問題を認識し、理解したり、慣習や考え方を変えることも重要か。とくに研究者カップルの別居（勤務地選択困難）の問題や、大学や学会の夜間や宿泊を伴う業務の問題をはじめ、近い将来、根本的な変化を迫られるのではないだろうか。

◇ ファヨル入江容子『『ライフ』と『ワーク』の不可分性と『出産』と『育児』の可分性
——相互扶助共同体の形成に向けて』

本発表では、研究・教育活動を通して生きられる身体とその経験を省みながら、現代社会における「ライフ」と「ワーク」の分断、さらには「育児」の私的領域化への問いを中心に据え、そこから新たな共同体の可能性を探った。

冒頭では、発表者自身の生活史——单身赴任、家族の病気や死去、育児と研究・労働の両立、フランスと日本での職業経験など——をふまえ、「ライフ」と「ワーク」を分けて考えることはできないという問題設定を提示した。「ライフワークバランス」という概念は1980年代後半、円滑な労働力の確保とその再生産を目的としてアメリカの企業実践の中で誕生したが、ここで想定されているのは産業労働可能年齢人口と出産可能年齢人口に限定された「ライフ」と「ワーク」であり、それ以前・以後の年齢期は前提にされていない。

発表者は、とりわけ母親の急逝という経験を通じ、個人の「喪」の時間やグリーフケアの必要性が前提とされず、それが「空白」や「遅れ」としてのみ処理される生者中心構造に違和感を覚えた。

さらに、仕事(work/travail)とキャリア(career/carrière)の語源分析を手がかりに、現代のキャリア志向が競争・効率・成果主義に偏る一方で、哲学的実践がもつ観想的生活との乖離について問題提起をした。発表者にとって研究活動とは「真理」を志向する生活の一部であり、キャリアのレーストラックを走ることとは異なる時間感覚を持つものである。そのため、女性の「ライフ」は出産・育児のみに還元されず、身体の変容や他者の看取りといった死に向かう営み、まさにそれ自体を「ワーク」と呼ぶべきとの立場を鮮明にした。

育児の側面では、18世紀以降に母乳育児が奨励され、産んだ人間が育児も担うことが制度化された歴史的経緯を紹介し、育児は多数で行うべきだと主張した。発表者は、三重負荷(育児・労働・研究)のなかで、夫だけでなく、家族や近隣のネットワークと共に相互扶助的な共同体を形成してきた経験を語った。加えて、翻訳を手がけた『人種の母胎』の著者である、フランスの哲学者エルザ・ドルランへの聞き取りも交えた。彼女はシングルマザーとして二人の子どもたちの子育てをしている。フェミニスト教育が施されている子どもたち、とくに彼女の11歳になる息子はドルランの指導のもと、積極的に家事を行っていた。研究はある程度の継続的時間が必要だが、育児により中断を余儀なくされる。その中でも意義ある仕事をするために、彼女は一つの仕事に時間をかけるという解決策をとっている。各国語に翻訳されている彼女の著書『自己防衛—暴力の哲学』の執筆には七年の歳月をかけたという。とはいえ、こうした方策は、成果主義に根ざした日本の制度文化では、受け入れられにくいかもしれないと考える。

このように、発表者は研究と育児の両立の困難や、子どもとともにある生活のリアリティを示しつつ、育休制度等、夫の育児参加の推進が望ましいとしても、それが一夫一婦制を前提とする支援にとどまっていたら、関係性の脆さやパートナーシップの多様性を視野に入れることができないことを示唆した。

最後に、婚姻や血縁に基づく伝統的な親族制度の限界を指摘し、「友愛〔amitié〕」を基盤とする多様な相互扶助共同体の必要性を強調した。育児やケアを家庭内で完結すべきものとする制度的・文化的構造そのものが問い直されなければ、問題の根本的解決は望めないだろう。

「夫婦」や「親子」といった関係に限定されるのではなく、他者との間に新たなつながりを築く構想——それは、依存を弱さとみなすのではなく、むしろ依存先を分散し再設計することが、現代における現実的かつ倫理的な共同性のあり方なのだという提案である。現在、制度を超えた共同体は、たとえば子ども食堂のような実践のなかにわずかに立ち現れている。だが、それらは十分な制度的支援の対象にはなっておらず、多くが個人の善意やボランティアに支えられているのが現状である。

しかし、こうした「制度の外部」にある営みにこそ、制度的な資源配分が再設計されるべきであろう。つまり、生殖・再生産を中心とする異性愛的親密圏や、それに紐づいた支援制度の枠組みでは、ケアや育児の真の支えにはなりえない。むしろ、人生史の全体——胎内にあるときから死に至るまで——を視野に入れた上で、制度を超えたつながりの再編と、そうした共同体を支える制度設計そのものが、今こそ求められていると発表者は考えるのである。

◇ 酒井麻依子「子連れ出張について学会や大学の取り組みから検討する」

酒井はワーキンググループのメンバーとして、子供を帯同しての学会出張に関して、諸学会や大学の取り組み・制度を紹介し、子育て世代の研究者がどのような形で学会に参加可能であるかを探った。その際、土日開催を前提とし、親族へ預けるという選択は誰もが利用できるものではないため除外した。

第一に、民間の業者を利用する可能性について。民間のベビーシッターに預けるという選択は、ベビーシッターのサービスには地域差があり、また費用が高額となることからあまり現実的ではない。そのため学会中に子供を預けるという場合には、料金の手頃さから、現地の保育所における一時預かりを利用する可能性が考えられる。2023年の西洋史学会では、会場周辺の一時預かり可能な託児所の情報が共有されていた。初めて訪れる施設で子供のみを預けていくことが、子供の負担を考えるとどこまで可能かは不明であるとはいえ、有用な情報であろう。

第二に、大学の取り組みについて。京都大や沖縄科学技術大学院大では子連れ参加に対

する助成制度があり、立命館大・九大・東大などでも研究費から託児費用を支出可能とする運用が広がっている。これらの取り組みは有用なものであるが、利用可能であるかどうかは、当該の研究者の所属や託児関連費用に使用可能な研究費保有の有無に左右される。

第三に、学会の取り組みについて。すでに触れたように、2023年より西洋史学会において、会場近隣の一時預け施設・業者の情報提供が行われている。日本哲学会、日本倫理学会のような大型の学会では、託児サービスの利用に対して、託児費用の一部支援を行っている。日本生命倫理学会では2023年大会において会場内託児所を設置した。表象文化論学会では2024年、会場内託児室の設置、託児サービスへの費用補助、子育てについての子連れワークショップ開催を行なったほか、「子育て世代の会員のための学会参加支援」ステートメントを出している。こうした実践は、子育て研究者の参加を促す上で有効である。

以上から、他学会を参考として現象学会が取り入れることのできる方策は、費用面と準備面での負担の低い順に、開催地周辺での一時預かり施設の案内、託児費用支援、開催校での託児室設置があげられる。ただし、子供を連れての学会参加は、当該参加者にとって依然として容易ではない。表象文化論学会のワークショップに子連れで参加した渡部宏樹氏も、現実的に参加可能なのは2歳頃から小学校中学年程度までだが、その間も状況が年ごとに変化し、負担は大きいと述べている。(https://www.repre.org/repre/vol52/conference18/ws00/)。

以上を踏まえると、大きな改革なしに子連れ参加のハードルを大きく下げることが難しい。そのため当面の現実的な対応としては、コロナ禍で一時導入されたオンライン配信を再開し、対面とオンラインのハイブリッド開催とすることが最も効果的だろう。オンライン配信は、妊娠・育児・看病・介護・海外赴任など様々な状況下で参加を可能にする。発表を直接聞き質疑に参加できることは、後から年報で論文を読むのとは大きく異なり、チャットによる質問や他者の議論を傍聴できるだけでも意義は大きい。もちろんオンラインでの配信は、開催校の情報環境によって困難であることもありうる。今回紹介した様々な実践と同様に、オンライン配信のみが正解であるわけではなく、その時々でできる対応を行うことが重要であり、またそのことを学会の大会運営の方針として示すことが子育て世代の研究者へのメッセージとなるように思われる。

実際に酒井自身は、2022年の海外留学中、オンライン開催であった現象学会には参加できたが、同年に対面のみで実施された他学会には参加できず、研究発表を直接聴取する機会を失った。それがたった一年で一度きりであったにもかかわらず、研究発表を聞けないもどかしさもさることながら、日本の学界から置き去りにされるような感覚を味わった。留学中であればこのような状況は一時的なものとなるが、子育て期においては数年から十数年にわたり継続する可能性があり、研究者の学会活動への参加機会を大きく制約する。

それゆえ学会参加の困難を個々の事情に帰すのではなく、構造的課題として認識する必要があるのではないだろうか。子育て世代の会員が参加しにくい現状を改善することは、学会の多様性と継続性を確保するうえで不可欠であろう。

3 提題者間およびフロアとの意見交換

研究会・学会参加と子どもについて

研究会・学会参加と子どもといった話題に関して、身近な経験に基づいたコメントが参加者から寄せられた。まず、指導教官が自分の子どもと一緒に研究室によく来ていたという参加者がいて、そうした環境が当たり前の環境として初めからあれば、研究と育児についての考え方も違ってくるのではないかというコメントがあった。別の参加者からは、海外の事情（フランス）についてコメントいただいた。参加者の経験では、割と自由に子ども連れの参加があり、決まったルールは特になかったという。子ども連れでの研究会・学会参加に関しては、無料の場所の提供、プレイルーム、親子休憩室などの設置がよいのではないかといったコメントもなされた。他方で、聴覚過敏を持つ参加者などとの関係をどのように考えていくかというコメントもあった。

オンライン、ハイブリッド開催について

今回の北大での大会は、開催校のご協力のおかげでハイブリッドでの開催が可能になった。しかし、こうしたハイブリッド開催は、開催校の設備、人的リソースに依存するところが多く、すべての開催校で実施可能なわけではない。したがって、すべての開催校において同じ環境を用意するのは難しいのではないかという意見が参加者からあった。

メールでのコメント

ありがたいことに、WS終了後にも参加者からご意見を頂戴した。以下に紹介するのは、後日メールでいただいたコメントの一部である。コメントをいただいた東洋大学の沖原花音さんの承諾を得たうえで掲載をしている。

・子どもの同行について

今回のWSのテーマを拝見し、指揮者・西本智実さんがインタビューで語っておられた、国内のクラシックコンサートにおける未就学児の入場制限の話を思い出しました。そのエピソードと、学会にお子さんが同行されるお話には、どこか通じるものがあるように感じました。静かに鑑賞・傾聴できる大人のための空間を大切にする配慮の結果、子どもの参加に慎重にならざるを得ない空気が生まれているのでは…と思いました。

・発表時間の設定について

家事や育児の分担が求められる一方で、未だ女性の負担が大きいのが現状です。そうした中で、女性比率が比較的高い学会では、オンライン参加の場合でも発表時間がきちんと守られていることが多く、それは発表中にお子さんに静かにしていただくための苦労が理解されているからではないかと感じます。研究の場では、時間を気にせず議論できることは魅力的ですが、たった10分でもお子さんから目を離すことに伴う負担への配慮は必要ではないかと思います。また、発表時間についても、夕方など食事の支度をされる方が多い時間帯を避ける等の設定も可能かと思います。ハイブリッドでの開催対応で、お子さんがいるご家庭だけでなく、健康上の都合、介護等の様々な状況にある方々も、参加しやすくなり、学会参加の難しさや障壁を軽減できるのではないかと考えます。

4 まとめ

短い時間のWSではあったが、報告も意見交換も充実したものとなった。研究者が置かれた状況は多様であることを理解しているはずなのだが、いつの間にか一律的な身体を前提としてプログラムなどを企画してしまっていることに改めて気づいた。これを改善していくためには、ハイブリッド開催は一つの有効な手段であると考えられるが、他方で、開催校の設備やスタッフに多くを負うことがあり、その負担をどのようにしていくかという課題があることが再確認された。最後に、原則、対面で開催された本大会であったが、ハイブリッドでのWSの実施を許可いただき、セッティングから当日の対応までしていただいた開催校のみなさまに、改めてここで感謝を記したいと思う。

(柳川 耕平・やながわ こうへい・立命館大学)

(中 真生・なか まお・神戸大学)

(ファヨル 入江 容子・ふあよる いりえ ようこ・甲南大学)

(酒井 麻依子・さかい まいこ・立命館大学・WGメンバー)

(中澤 瞳・なかざわ ひとみ・日本大学・WGメンバー)

ナショナリズムをめぐる初期の現象学

エディット・シュタインと人民、ネーション、国民国家

Early Phenomenology of Nationalism:

Edith Stein on People, Nation, and the Nation-State

ミンナ・ケルットウ・ケッキ (Minna Kerttu KEKKI)

訳：植村 玄輝 (Genki UEMURA)

序論

第二次世界大戦後、少なくともグローバル・ノースでは、ナショナリズムと国民国家 (nation-state) は終わりを迎えたように見えた (Brubaker 1996)。欧州における小規模な国民国家は多国籍的な連合ないし連邦国家に置き換えられた。例を挙げるならば、西欧における欧州連合ないし東欧におけるソヴィエト連邦がそれにあたる。いわゆる短い20世紀の終わりにかけて、欧州は、複数のネーションや人民を含む大きな国家からなる世界の他地域、つまりアメリカ合衆国や中国やインドやブラジルとよく似た見かけをもっていた。しかしながら、今では私たち皆が知るように、国民国家は終わったわけではなく、事情はむしろその逆だった。1991年のソヴィエト連邦崩壊後、その瓦礫から新たな国民国家が出現したのである。その大部分は、ロシアからアルメニア、カザフスタン、そしてドイツに至るまでのナショナリスティックな解放運動の結果だった。ロジャーズ・ブルベーカーが述べたように、「中欧や東欧そしてユーラシアにおいて政治空間がナショナルな境界線に沿って壮大に再構成されたことが示唆するのは、歴史——少なくとも欧州の歴史——は国民国家を超えていくどころか、国民国家にふたたび戻ったということである。『短い20世紀』は、始まったときと同様に終わるように見える」 (Brubaker 1996, 2)。

グローバル・ノースがどの地点に「戻った」のかをよりよく理解するためには、私たちはブルベーカーが指し示す元々の状況を振り返る必要がある。つまり。初期の戦間期、シュタインがネーションと国民国家の理念について、当時の政治的出来事に照らした反省を重ねていた時期である。欧州の戦間期において、国民国家はナショナリズムのもっとも重要なあらわれ方のひとつであり、多くの場合、独立した国民国家のあいだの関係という観点から論じられていた (たとえば Carr 2016を参照)¹。他から区別されるネーションは自

1 ナショナリズムにはさまざまな変種がありうるし、そのあらわれ方についても同様である。たとえば、ナショナリズムは私たちの日常生活において気づかれない凡庸なものとみなすことも (Billig 1995)、明

身の文化を保持し、自律的であり、自分のナショナルな言語で自治を行うべきであって、都市国家のような複数の国家に分割されたり、複数のネーションを包括する帝国に含まれるべきではない——こうした政治的理念が地理的・政治的状况を導いていたのである。

シュタインの国家論が論じられる際に、彼女が政治学者として論じられることは多くないし、とりわけナショナリズムと国民国家の研究者として論じられることはあまりない（以下を参照 Calcagno, 2014; Reyes-Gacitúa & Calcagno, 2020; Secrétan, 1992; Taieb, 2020）。国民国家、そしてナショナリズムに関する彼女の議論は、『国家研究』（ESGA 7）の目次からはっきりと読み取れるものではない。しかしそうした議論は、人民と国家、個人と国家、あるいは領土と国家が論じられる節のなかに隠されている。ナショナリズムと国民国家に関する彼女の議論は包括的なものには遠く及ばないものの、シュタインは国民国家をめぐる同時代の議論から主要な論証をまとめたうえで、自身の分析においては中立的で記述的であろうと努めている。したがって第一次世界大戦前後における国民国家をめぐる議論について彼女の議論が提示する描像は、ナショナリズムや国民国家の当否についての規範的な議論よりも十全なものである。

本論で私は、国家に関するシュタインの論考から、人民やネーション、そして国民国家について何を見いだせるのかを論じたい。これらのトピックはすべて、何らかの仕方でナショナリズムへと通じている。以下で私が論証したいのは、シュタインが初期戦間期に提出した国民国家とナショナリズムに関する説明は、ナショナリズムに関するその後の古典的著作と関連しており、最終的には、国民国家という形式をとったナショナリズムに関する萌芽的な現象学を提供するということである。こうした論証を提出する際に、私は叙述の順番にそって、人民（Volk）とネーション（Nation）に関するシュタインの区別から始め、続いて国民国家に対する彼女の批判を経て、国家と個人の関係という論点で締めくくる。こうした議論を行うために、私は国家に関するシュタインの論考を詳しく読解し、それをナショナリズムに関する古典的な理論、とりわけベネディクト・アンダーソンとアーネスト・ゲルナーのそれと比較する。シュタインのテキストで用いられる概念やアイデアの意味を説明するために、私は『心理学と精神科学の哲学的基礎づけへの寄与』（ESGA 6）に基づいた明確化も行う。というのも、『国家研究』はそれに先立つ『寄与』の第二部「個人と社会」に部分的に基づくからである。後者においてシュタインは、さまざまな社会的組織とそれらに関連する集合的経験について探究するのである。

重要なこととして注記すべきは、シュタインの論考において提示される国家の分析は、今日つまり21世紀において、部分的には時代遅れだということである。彼女の時代には

確な右派のイデオロギーとみなすことも（Mudde 2019）、ネーションの独立を求める解放運動とみなすこと（Brubaker 1996）できる。

典型的なことだが、シュタインは国家の主権を強調し、ある国家が本来的な意味での国家であるならば、それは完全に自律的であり、その政治的な決定に関して他のどんな国家や組織からも独立していなければならないと主張するのである。国家間のグローバルな相互依存からなる世界において、シュタイン的な意味での本来的な主権国家はほとんど存在せず、国家には新たな定義を与えるのが支配的な傾向である (Stilz 2019)。

しかしながら、国民国家に関するシュタインの議論は今日でもなお興味深い。というのも、シュタインは国民国家を国家の形式のさまざまなオプションのひとつとして提示し、国民国家が国家の自明な形式とみなされていなかった歴史上の観点から、それを批判するからである。これとは対照的に、今日では、政治権力をネーションあるいは人民の名のもとで行使しない国家は、民主主義的国家であれ権威主義的国家であれ、ほとんど存在しない (Heiskanen 2021)。国民国家は政治的な組織の支配的な形式になったのである (McGrew & Lewis, 1992)。それに加えて、シュタインの分析に含まれる現象学的な要素は、ナショナリズムの現象学についての研究にさらに応用できるものであり、現代の政治哲学において役立つのである。

1 人民とネーションの概念的区別

ナショナリズムと国民国家をシュタインがどう説明するか明らかにするうえで、最初に重要になるのは、彼女がネーションをどう定義し、特徴づけるかという点である。以下で示すように、シュタインによる人民とネーションの区別は記述的だが、それは彼女が批判的に論じる国民国家の理念に対して規範的な含意も持つ。この点に関して、ナショナリズムと国民国家をめぐるシュタインの思考は、アンダーソンやゲルナーといった後のナショナリズム理論の古典的著者たちの議論と類似している。

シュタインにとって、人民 (Volk) はネーション (Nation) と同じではない。ネーションは人民なくしては生まれないが、人民は必ずしもネーションになるわけではない——より正確に言えば、人民はネーションへと発展しない場合がある。彼女の言葉を引けば「その差異は、私の考えでは、人民がすでに特徴として備える共同体意識が、ネーションにおいては反省的な明晰さへと高められる点にある。またそれと並行的に、ネーションが自分に固有の特性に関するイメージ [Bild]²のなかを生き、この特有性を培うのに対して、人民はその特性を単に所有し、それを生活や活動において表現するが、それを明晰に意識することもなければ、したがって何らかの仕方ですそれを強調することもないという違いがあ

2 シュタインの言う「イメージ (Bild)」とは、集合的な想像 (imaginary) のことであって、目標 (Vorbild) ではない。集合的なイメージは必ずしもゴールを目指さない。とはいえ、それは規範的ではある。

る」(ESGA 7, 22-23)。シュタインにとってネーションとは、自らを他のネーションと区別する固有の特性についての自覚を持つ、自己反省的な集合的存在者である。

シュタインにとって、人民もネーションもあまりに大きな存在であり、その成員のすべてと直接的な社会的関係を持つことは不可能である(こうした関係はしばしば「パーソナルな」関係と呼ばれるが、シュタインは「パーソナル」という語を個人や集合的行為者を指す意味でも用いている)。彼女によれば、人民共同体は「個々人からなる開かれた多数を含む[……]。人民共同体は新たな個人を、その個人的な特性にかかわらず受け入れることができる(すくなくとも、かなり広い程度まで。とはいえ、一方的なしかたで限界が設けられている。というのも、任意の個人が任意の人民共同体に同化できるわけではないからだ)」(ESGA 7, 19)。ここで注意すべきは、「人民共同体・民族共同体(Volksgemeinschaft)」という語にまつわる問題含みの歴史である。第一次世界大戦に関連したさまざまな思想というその起源ゆえに、人民共同体というヴィジョンはナショナリスティックな野心と分ちがたく絡み合っており、とりわけナチスの社会的ユートピアとして位置づけられるに至った(Steber & Gotto, 2014)。しかしながら、シュタインは人民共同体という概念をこうした意味ではなく、むしろより中立的な仕方でも用いているようにみえる。それによれば人民共同体とは、共通の特性を有するもののエスニックには均質ではないかもしれない人々によって形成される共同体のことである。さらに、彼女がナショナリズムに対して慎重であったこと(Calcagno 2014; Tuorila-Kahanpää 2003)、また彼女が人民とネーションを区別していたことを踏まえるならば、シュタインが「民族共同体」とも訳せる「Volksgemeinschaft」という語を国民社会主義的なしかたで使っていなかった見込みは高い。

ここでの人民とネーションの違いは、人民が自らの固有の特性についてのイメージを持たず、それゆえその人民に属する者は、同じ人民の他の成員すべてと関係しているとはかならずしも考えないという点にある。人民とは、領域であれ言語であれ文化であれ、他から区別される特徴を少なくともいくつか備えた、大規模な共同体にすぎない。たとえばフィンランドの首都ヘルシンキに住む人々は、人民とみなすことができるだろう。しかしヘルシンキに住む私は、私たち、つまりヘルシンキの住民たちについて、それが住所の一部以外にも何かを共有し、他から区別される集団だとは考えない。私は自分たちが何かアイデンティティを共有するとは思えないのである。それとは対照的に、ネーションにおいては、「私たち」をネーションとして捉える自覚的なイメージが、そのネーションの個別の成員としての「私」に、同じネーションのその他の実際のあるいは潜在的な成員すべてが、同じネーションに属するというだけの理由で関係づけられていると感じさせるような「私」の視点を作り出すのである。たとえば私がドイツに一年住んでいたとき、私はなおも自分をフィンランド人だと考え、他のすべてのフィンランド人とナショナル・アイデン

ティティを共有しているとみなしていた。

ネーションについてのシュタインの見方は、60年後のアンダーソンの議論に見られるような「私たち」という想像 (imaginary) として特徴づけることができる。アンダーソンが先駆的著作『想像の共同体』(Anderson 2016 [初版1983]) で論じたことにしたがあれば、ネーションとは社会的構築であり、そこでは、成員が互いに顔を知らず将来に出会うことがおそろくないとしても、他の成員との共通性を感じる。ネーションが「想像の」共同体であるという特徴づけの要点は、ネーションの成員が、出会うこともなく自分にとって匿名のままに終わるだろう多くの同胞が存在するのだと想定しなければならないということにある。というのも、ネーションはきわめて大きな集団であり、しかも時間的には世代を超えて広がるため、一人の成員が他のすべての成員に会うことはできないからである (Anderson 2016)。アンダーソン自身が述べるように、「ネーションは想像されたものである。なぜなら最小のネーションであっても、その成員は自分の仲間の大部分を決して知ることがないだろうし、彼らと出会うことや彼らについて何かを聞くことさえもないにもかかわらず、それぞれの心に自分たちの共同体のイメージが生きているからである」(Anderson 2016, 6)。別の言い方をすれば、ネーションの成員としての「私」の同胞への関係は、そのように想像されたものでなければならないのである。現象学的に言えば、ネーションは主体に対して、言説的・物質的な痕跡によって構成された「私たち」の現実として現れるのである。その一方で、存在論的には、ネーションは想像されたものとして存在するのである。

アンダーソンが強調し、そしてシュタインの分析も示唆するように、ネーションの成員どうしの共同体的な関係が「想像の」ものであることは、その関係を少しも非現実的にしない。人民とネーションの違いに関するシュタインの議論に私たちがしたがうならば、ネーションは人民と同じ仕方で存在する——ただし、ネーションは自らをネーションとして自覚し、その固有の特性について、現実在即しているかどうかについては度合いの違いがあるとはいえ、さまざまなイメージをもつ (ESGA 7, 22)。アンダーソンにとっても、ネーションは、自らをネーションとみなす、現実の集団ないし共同体である (Anderson, 2016)。しかしこれが意味するのは、シュタインもアンダーソンも、ネーションを歴史・言語・文化・領域によって結びついた古代的な共同体とみなしておらず、その点でナショナルリスティックなイデオロギーとは異なるということである。別の言い方をすれば、彼らにとってネーションとは、将来的に変化しうる現在的な集合的自己理解のあり方なのである。言い換えれば、彼らにとってのネーションとは、社会的構成であり、ナショナルリスティックな用語法やイデオロギーを手にして自らをネーションとみなす集合的存在者がいなければ存在することができない。そうした用語やイデオロギーが消え去れば、もはやネーションは存在しなくなるだろう。というのもネーションは、自らをネーションとみなす誰かから

独立して存在するわけではないからである。

シュタインによる人民とネーションの区別は、そのものとしては規範的ではない。しかし次の一文は、ネーションをより高次の発展段階とみなす何らかの肯定的な規範性を提示しているかのようにみえる。「〔ネーションは〕人民〔Volkstum〕のうちで展開するのが通常だが、それはその人民が一定の成熟に達したときであり、これはちょうど個人が自分自身を知るに至るのがその生涯の過程においてであるのと類比的である。とはいえ、この「自己認識」より前にその個人が一切の固有の特性を持っていなかったと言うことはできない」(ESGA 7, 23)。人民はネーションになるときに「一定の成熟」に達し、それは自己反省的な個人と類比的だという要点は、人間性の成熟についてのカントの考え、つまり、それは他者に導かれることなく自らの悟性を用いて自律的に（道徳的に）思考することになることだという考えに似ている（Kant 1996, 58）。しかし、私たちはシュタインの主張を単純に解釈して、それが指し示すのは共同体の集合的な自己意識だと述べることもできる。こうした自己意識は、それを持たずにただ共同体として生きるあり方よりも優れた共同生活の形態として解釈しなくてもよい³。とはいえシュタインの主張は、「私たち」をネーションとして捉える集合的な把握は、人民の集合的把握から生じるものであって、無から突如として現れるものではないことを示唆している。

2 シュタインの国民国家批判

人民とネーションの概念的区別に続いて、『国家研究』第1節cでは、ネーションを単に肯定的にみることに對するシュタインの躊躇があらわになる。彼女は「国家に基盤を提供するのは人民共同体であって、ナショナリティではない」(ESGA 7, 23)と述べたうえで、さらにこう続ける。「ナショナリティへと発展することが国家の関心となるのは、人民の結束が、それゆえ国家の存在の基盤が悪しき兆候をしめす場合のみ、つまり、ナショナルな感情が一定の水準において、あるいは特定の機会——たとえば、人民が自由に発展することが阻害されうるようなとき——に生じない場合のみに限られる」(ESGA7, 23)。第一次世界大戦中に愛国的だったというシュタインの個人的な経歴を踏まえるならば、こうした「機会」とは、たとえば、国家が生き残るためにその住民の相互連帯を必要とする戦争や、多人民的・多文化的・マルチナショナルな国家における分離主義的運動だったかもしれない。そのような運動は、当時ちょうどオーストリア＝ハンガリー帝国に起こったよう

3 ネーションは自己意識を備えるようになった人々であるという考えは、後に厳しく批判されることになる。たとえばゲルナーはこう述べる。「ナショナリズムはネーションの自己意識への目覚めではない。こうした考え方は、ネーションをそれが存在しないところに生み出してしまふ」(Gellner 1969, 169)。

に、国家を分裂に導きうるものである。

よく知られているように、同様の議論をゲルナーが『民族とナショナリズム』(*Nations and Nationalism*) (アンダーソンの著作と同じ1983年刊) で展開している。ゲルナーの議論にしたがえば、近代国家の歴史においてナショナリズムが必要とされたのは、国家との——国際的なものであってもいいようなその他の集団ではなく、何よりもまず国家との——相互連帯や感情的な結びつきを作りあげることで、人々に国家のために働く意欲を持たせその結果として経済を勢いづけるためだった (Gellner 1983)。ゲルナーの議論の目的はナショナリズムと国民国家の系譜学を提示することにあるが、この議論は、ナショナリズムを自然なものや非政治的なイデオロギーとみなすのではなく、必要に応じて国家によって利用されうるイデオロギーとして捉える点において、シュタインの議論と類似している。

ここでもまた、人民とネーションの区別が決定的に重要となる。シュタインは人民を国家の確固たる基盤とみなすが、それは、人民が文化・言語・生活と行為の様式を共有することが多いからである (ESGA 7, 20–21)。したがって、人民の住む領土に国家を創設することは、住民のあいだに文化や言語に関する類似性がない場合と比べて、国家の組織化やそこでの生活をより容易にする (ESGA 7, 21)。ネーションもまた、国家の基盤に関しては人民と同じ特徴を備えるが、それとは別のさらなる特徴ゆえに国家の基盤として人民よりすぐれているというわけではない (ESGA 7, 23)。とはいえ注目すべきは、シュタインによる国家の本質の分析によれば、文化的・言語的基盤を備えることは国家にとって必然的ではなく、むしろ国家の成立は、少数の個人が国家の名において行為し、その一方でその国家の住民は複数の別個の共同体によって構成されているという具合になっていてもよいという点である (ESGA 7, 21)。

より重要なのは、シュタインにとって国民国家は多くの国家の形態のひとつにすぎないということである。国民国家は、国家の別のどの形態と比べてもより自然であるわけではない。シュタインは自らの見解を明確にするために、ルドルフ・チェーレン (Rudolf Kjellén, 1864–1922) に帰される見解を批判する。この見解にしたがえば、ネーションは国家と結びつくことによってのみ精神的な生の内容を獲得し、それにたいして国家の方は「ネーションの自然な存在」によって充たされることを要求する。シュタインによれば、このような見解はまったく意味をなさない。なぜなら、ネーションであれ人民であれ家族であれ、すべての共同体は精神的なものであり、人民やネーションには国家によって充たされねばならないような「自然」が備わるわけではないからである (ESGA7, 24)。国家共同体 (Staatsgemeinschaft) と人民共同体は本質的に異なる存在者であり、たとえ両者がある人民の上に建てられた国家において同じ領土の上に存在するというかたちで実際に関係していたとしても、それらはやはり別物である (ESGA7, 21)。国家共同体が組織的

な全体であるのに対して、人民は精神的あるいは心的な(すなわち文化的ないし有機的な)共同体なのである。

別の言い方をすれば、シュタインの政治的存在論にしたがうと、たとえ国民国家においてであっても、国家は自らをネーションとみなす共同体とは本質的に異なるものである。国家とネーションはまったく同じ領土に存在し、国民国家を形成することもできるが、そうならないこともある。異なる領土に存在すること——たとえばひとつのネーションが複数の国家に分かたれること——も、原理的にはネーションや国家の存在を脅かさない(ESGA 7, 17)。ネーションが自らの国家を樹立したいと望むという事実も、シュタインにとっては、国家とネーションの本質的な差異をなくすわけではない。こうしてチェレンの考えは、組織的制度としての国家が、まさに共同体という形式をすでに備えている共同体にあらためて「形式」を与えるというものであることになり、シュタインにとっては単に無意味なのである。

とはいえシュタインは、国民国家は必然的に他の形式の国家より劣っていると述べるわけでもない。形式としての国民国家は、あらゆる種類の国家に適合するわけではないというだけである。国民国家は国家の形式としてきわめて限定的であるとシュタインは論じるのだが、それがどういう意味かといえば、国民国家はたとえば都市国家のようにネーションを覆うことができそうにないほど小さすぎるものではありえないということである⁴。さらには、国民国家は領土や人口に関して大きくすぎるものでもありえない。というのも、もし他のネーションをもつ他の国家の地域を併合すれば、その国家はマルチナショナルな国家になってしまうし、あるいは人口の一部を国家の外に追い出すことになれば、そのネーションは複数の国家に分断されることになるからである(ESGA7, 24-25)。彼女はこう述べて自らの主張を正当化している。「発生地〔Mutterland〕の人民を中核とした生の共同体には、これによって終焉や弛緩が生じるわけだが、これらの終焉や弛緩、そして、そうやって変化した生の条件への適合は、まずはもとの類型の変容に、そして最終的には、何らかの新たな類型の形成へと至る」(ESGA7, 25)。したがって最終的には、新たな人民、あるいは新たなネーションが生じることになる。さらに彼女は続ける。

国民国家が征服と新たな人民の受け入れによって拡大するとき、それは国民国家としての性格を損ねるか、あるいは、新たな構成要素が同化された場合には、その同化が人民のもともとの性格をあまりにも強く変化させるために、それはもはや再編というよりも〔何らかの

4 とはいえ私たちはシュタインの議論に反対し、ネーションが十分に小さく都市がそれに見合って十分に大きい場合には、都市国家が同時に国民国家であるということを想像できるだろう。たとえば、エストニア人やラトヴィア人のような小規模のネーションを備える現実の国家は、原理的には、巨大都市規模の都市国家のなかに収まりうる。

ネーションの] 新造という言い方をしなければならないかのいずれかである。ついには、きわめて広範にわたる空間的な拡張が、異なる人民からなる部分を異なる種類の生の状況のもとに置き、それぞれにまったく別々の目的を突きつけることで、最終的には分化が統一を打ち破るかたちで到来するだろう。(ESGA7, 25)。

最後の点が意味するのは、あまりにも大きな領土を備える国家は、もはやネーションをまとめあげることができず、その国家のさまざまな地域ごとに、異なる文化や方言ないし言語さらには異なる集合的な自己イメージが生まれるということである。たとえば、シュタインの議論の筋にしたがえば、ロシア、インド、中国、アメリカ合衆国、カナダといった国家はいずれも大きすぎて国民国家ではなく、たとえ公的生活において一つのネーションが支配的であったとしても、あるいはエリートがそれを国民国家だと称していたとしても、現実的にはいずれもマルチナショナルな国家である。少なくともシュタイン的な観点から言えば、ネーションとしての「私たち」というイメージはテキサスとニューヨークとでは決定的に異なっているように、これらふたつの（単にステートと呼ばれることも多い）州（sub-states）の人民は、互いに連帯感を抱かず、自分たちを同じナショナルな共同体の一部とみなさなくてもよい。このように彼らは、シュタイン的な意味においては、固有の意味でのネーションを形成することにはならないのである。シュタインの議論にしたがえば、国民国家の定義を決して満たすことのできない実際の事例がいくつも存在することになる。シュタインが挙げる例を挙げるならば、古代ギリシアのポリスはネーション全体の領域を覆っていなかったため（これは、古代のヘレニズム文化に「ネーション」という語を時代錯誤的に適用できればの話ではあるのだが）、国民国家にはなりえなかった。また植民地国家も国民国家にはなりえない。なぜならそれらはひとつではなく複数のネーションを含むからであり、すでに述べたように、「古いネーション」の成員が移住した先には、やがて新たな人民あるいはネーションが生じることになるからである (ESGA7, 25-26)。後者の事例は、たとえば南アフリカのような場所に見ることができる。そこでは白人の人口はもはやオランダ人やその他のヨーロッパのいかなるネーションの一部とみなされず、新たな人民の一部とみなされている。このように、ナショナリズムの優越主義や人種主義は、国民国家の根底にあるナショナリスティックなイデオロギーと場合によっては矛盾することさえありうる。

つまり、国家の本質や基本的機能という観点からすると、シュタインは国民国家を不全なものや悪しき国家の形式とみなしているわけではない。国家の本質から演繹できるような正当化が国民国家にはないというだけの話であり、国民国家は単に他の形式と並ぶ一つの選択肢にすぎないのである。この選択肢にはいくつかの制約がある。国民国家はあまりに大きなものではありえず、他の国家に対する侵略は国民国家を支えるどころか、その持

続可能性を損なう。そのため、固有の意味での国民国家を維持することは難しいこともある。なぜなら、ネーションはネーションであるために自らをネーションとみなさねばならず、そうした自己イメージは所与のものではないからである。

3 自分の人民をケアすることと、自分の国家をケアすること

人民とネーションの区別、そして国民国家に対する批判的考察は、シュタインによる「自分の人民をケアすること」と「自分の国家をケアすること」の区別へとつながる (ESGA 7, §1e)。シュタインの国民国家分析のこの部分は、おそらくもっとも現象学的であり、国家——国民国家を含む——が主体にどのように現れうるのか、そして主体が国家やその人民にどのように関わりうるのかを探究している。ここで言う「ケア」とは感情的なケアのことであり、たとえば自らの人民を愛すること、自らのネーションに誇りをもつこと、あるいは自らの国家に対して愛国的であることなどを意味する。最後の点に関して言えば、シュタイン自身の個人史が示唆するように、プロイセンのような国家を支持し、防衛しようとする意味での愛国心は、必ずしもドイツ人のようなネーションに関わるものではない。というのも、すでに論じたように、国家は必ずしも国民国家ではなく、ドイツ人のような人民は複数の国家に分かたれていることもありうるからである。シュタイン自身の言葉で言い換えれば、彼女はドイツ・ネーションにではなくプロイセンに忠誠を誓っていたのである (Tuorila-Kahanpää 2003)。しかしながら、この節の最後で示唆するように、国民国家においては、自らの国家へのケアと、自らのネーションや人民へのケアとは相互に結びつくことがよくあり、ケアする主体にはあたかも同じものであるかのように現れるのである。

『国家研究』第1節eにおいてシュタインは、個人と国家との関係が、どの程度まで、またいかなる仕方で人民共同体との関係に基づくかを考察している。彼女はまず、これらの存在者のあいだの「関係」を依存関係として検討する。彼女の議論によれば、原理的には、個人と国家との不可分の結びつきなど存在せず、このことは、すでに論じたように国家と人民に同様の結びつきが存在しないのと同じである (ESGA 7, 31)。つまり、特定の国家はその領域に存在する人民を基盤として成立しうるが、国家は人民とは別の種類の存在者であり、その存在条件は互いに依存してはいない。これと同様に、国家は特定の個人とも別の種類の存在者である。たとえ国家が君主制であって君主の行為に依存するとしても、その君主は特定の個人である必要はなく、個人なら誰でもよい。

シュタインはさらに、国家・人民・ネーションと個人との関係を感情的関係の観点から検討する。プロイセンを例にして彼女が論じるように、国家は原理的に人民やネーションと感情的に結びつくものではない。「傑出した度合いで国家であった形成体、たとえばか

つてのプロイセンは、「プロイセン人民」の統一に依拠することはできなかつたし、国家に関する責任感、それをもっとも傑出したしかたで背負ったフリードリヒ大王においてさえ、いかなるナショナルな感情にも根拠づけられていなかった」(ESGA 7, 30-31)。ここでシュタインが指摘しているのは、プロイセン国家の基盤となりうる「プロイセン人民」や「プロイセン・ネーション」といった集団は存在せず、人民に基づいて形成されるような国民的感情も存在しなかったということである。

とはいえシュタインは、国家と個人とのあいだに感情的な結びつきがありうるという考えを退けるわけではない。むしろ彼女はその価値を認めている。彼女は次のように述べる。

ともかくここには結びつきが成り立ちうるし、実際に結びつきが成り立つなら、それは正常で健全なことであるようにみえる。個々人を呪縛するような国家は——それらの個々人が自由な献身というかたちで国家に尽くす場合にも、彼らが義務を強制される場合にも——ある何らかの（あるいは複数の）人民の人格〔Volkspersönlichkeit〕からなる組織でないならば、私たちにはつねに奇妙で不気味なものに感じられる。それはあたかも、始動させ動き続けさせるために人間の生を要求するが、それ自体として生きることはなく、自分が独占する生に無関心なままの機械であるかのようである。(ESGA7, 31)。

ここでシュタインが指摘しているのは、国家への奉仕は、自分の人民に奉仕するという感覚を同時的に伴わず、奉仕を行う人民がより高次の集合的行為者を形成していないときには、奇妙であるか、さらには問題含みでさえあるということである。つまりここで問題になっているのは、住民が当の国家の住民としての連帯感を相互に連帯を感じることで一つの共同体が形成されるということがなく、そのためにその国家が「生へと至る」ことがないようなケースである。もし国家が単なる組織体で、同じ領土に住む人民の生を組織化する機能を欠いているならば、国家への奉仕は、国家に奉仕したいという人びとの実際の意志とは別のものによって動機づけられることになる。

自分の人民をケアせずに国家に奉仕することの奇妙さについてのシュタインの議論には前提があり、それは、人民やネーションとは異なり「国家には心〔Seele〕も心的な〔seelisch〕的生産力もない」(ESGA7, 31)のであって、国家は単に組織的な制度であるというものがある。それとは対症的に、シュタインにとって、人民は、もしそれに属する個々人が相互に、そして共同体に対して献身的なしかたで共に生きるならば、「心（Seele）」つまり、心的な中核を持つ（ESGA6, 229）。したがって、自分の人民への奉仕は自分の国家への奉仕とは異なる。シュタインによれば、人民の個々の成員は単に人民を担い構成するだけでなく、「それによって心的に養われる〔von ihr seelisch genährt werden〕」(ESGA7, 31)。つまり、共同体としての人民が、個々の成員の価値・習慣・見解を導き、その個人に意味

形成や帰属感の基盤を与えるのである。そのため彼女は続けてこう述べる。「国家が〔個人から〕心的な献身を受けることは、奇妙に——そして、その存在にとって必要であるとはいえ、ある意味では不適切に——みえる」(ESGA7, 31)。国家が社会組織や安全といった外的な利益を提供するにとどまるのに対して、人民は意味と自己イメージを与えるのである。

したがってシュタインは感情的な関わりについて、それが国家への関わりである場合と自分の人民に対する関わりである場合とでは異なるのが自然にみえると論じる。彼女が述べるように、「誰かが自分の人民を愛するが、国家は人民の外的な形式として派生的にしか愛さないという場合の方が、国家そのものをそれ自体のために直接的に愛する場合よりも、私たちにははるかに自然で理解可能に思われる」(ESGA7, 31)。とはいえこのことは、シュタインの体系において、国家がその国境線の内側で生きる共同体にとって重要でなくなり価値を持たなくなるということを意味しない。人民に基づいていなくても、国家はその住民が自らの目的を実現し、共同体を改善していくための安全な空間を確保できる。したがって国家は実践的・物質的な事柄において住民をケアすることができ、そのことが個人に国家への忠誠を動機づけることもありうる。しかしながら、その場合にも、個人が国家に抱くケアは実際の動機づけに基づくものである——国家が危機にさらされると、自分たちの物質的安全もまた危機にさらされてしまう、というわけである。

シュタインの議論にもとづいて、現象学的な国民国家論をさらに展開することができる。ここで役に立つのは、ネーションに対する感情的結びつきに関するアンダーソンの見解である (Anderson 2016)。彼によれば、共同体としてのネーションのイメージ——「深く、水平的な同志愛」や「友愛」(Anderson 2016, 7)——こそが、個々人を、ネーションのために誰かを殺したり、また死ぬことをもいとわないようにするのである (Anderson 2016, 203)。シュタイン的な用語で言えば、アンダーソンの議論は、自らをネーションとみなす人民においては、個人と共同体とのあいだに強い感情的な結びつきが生じることを意味している。さらに、国家が建てられる基盤が単なる人民、つまり人民 [Volk] という意味での人民ではまったく異なる人々である場合とは異なり、その基盤がネーションであるならば、その国家はあたかもネーションの生命を保障するものとして現れる。するとこう論じることができるようになる。つまり、国家を保障することは「私たち」ネーションを保障することとして現れ、ひいては国家が徐々にネーションそれ自体として現れるようになる、と。こうして国家と人民とは、実際には異なるものでありながら、あたかも一つの存在者、すなわち自分の共同体であるかのように現れる。ネーションと国民国家の認知に生じるこうした融合は、多くの国民国家において、人民を称揚するかのようには国家を称揚するナショナリスティックなエートスに見ることができる。たとえばフィンランドの国家のシンボル——国旗や国歌——は、フィンランド人民・言語・文化のシンボルとして同時に

理解されることがよくある。

国民国家において国家とネーションが認知や主題的同一化のもとで融合することによって、家族や自らの人民、文化といった共同体に向けられていた感情が、いまや国家へと向けられるようになる——私はこのように示唆したい。シュタイン的な思考の筋にしたがえば、国家はこのようにして、愛しケアすべき有機的な精神的共同体として現れることになり、人はこうして現われた共同体を、自分のアイデンティティや日常的な共同体を国家制度と結びつけながら愛したりケアしたりするのである。したがって、帰属感やアイデンティティの感情が向かう先は、国家と区別された共同体ではもはやなく、「私たち」としての国家になる。かつては人が自分の家族やその他の近しい共同体のために死ぬ覚悟をもっていたのだとすると、国民国家においては、そのような感情や献身が国家へと向けられるのである。

以上のような状況を可視化するのに、以下のような定式が役立つだろう。

ネーションへと「発展」した人民共同体（感情的結びつき）

+

国家共同体（組織）

=

国民国家

→国家に対する主体の感情的結びつき

ここでは、自分の共同体——人民であれ、あるいはシュタインの言う自覚的なたちでの人民としてのネーションであれ——に対する感情的な結びつきが、国民国家としての国家に向けられる。というのも、国民国家は主体にとって、ネーションそのものと近似的に同一のものとして現れるからである。そのため人は、自分のネーションのために殺したり死んだりするだけでなく、自分の国家のためにもそうする意志を持つのである。こうして人は、自らの人民と自らの国家とを、あたかも同じ一つのもののようにケアするのである。

結論

以上の議論によって明らかになったのは、シュタインの分析が、戦間期初期における国民国家とナショナリズムをめぐる議論に対して、後のナショナリズム理論の古典とも多くの点で関わる、ある種の批判的な展望を与えていることである。さらに最後に論じたように、シュタインの分析は、国民国家という形式におけるナショナリズムについての暫定的な現象学的記述も提示している。私はこの論証を、まず人民とネーションを区別するシュ

タインの議論から始め、次に彼女の国民国家批判を経て、最後に『国家研究』における国家と個人の関係に至るという時系列的な構成で提示してきた。

私が示そうとしてきたように、国民国家という形式をとったナショナリズムについてのシュタインの議論は、今日なおナショナリズム研究のパラダイムを形づくっている多くの後続の古典的理論とも響き合う、興味深い初期の現象学的分析である。したがってシュタインの仕事は、歴史的にも哲学的にも興味深い。歴史的には、それは戦間期初期の国民国家に関する議論を提示するが、それは彼女の同時代の他の議論とは異なり、明示的に規範的であるよりもむしろ記述的であり、また国民国家に対しても暗黙のうちに批判的である。大戦からわずか10年足らずで書かれ出版されたこのテキストは、帝国の崩壊といくつかの小規模な国民国家の出現のあとに生じた新たな状況をめぐる議論を垣間見せるものであり、それゆえ、1990年代から2000年代のヨーロッパにおいて抱かれていた感慨との大まかな類比関係にある。哲学的には、シュタインの現象学的・存在論的理論は、概念的区別から国民国家におけるナショナリズムの現象学へと滑り込むように展開する記述を提示する点で興味深い。この理論そのものは、現象学の内部であれ外部であれ、ナショナリズムと国家についてのさらなる研究に向けて、批判や展開を通じて発展させうる議論と分析を提供している。

文献

- Anderson, B. R. O. (2016). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised edition). Verso.
- Billig, M. (1995). *Banal nationalism*. Sage.
- Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (1st ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558764>
- Calcagno, A. (2014). *Lived experience from the inside out: Social and political philosophy in Edith Stein*. Duquesne University Press.
- Carr, E. H. (2016). *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939* (M. Cox, Ed.). Palgrave Macmillan UK. <https://doi.org/10.1057/978-1-349-95076-8>
- Gellner, E. (1969). *Thought and change* (2. impr). Weidenfeld and Nicolson.
- Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism*. Cornell University Press.
- Hagård, B. (1971). Arvet från Rudolf Kjellén. *Svensk Tidskrift*.
- Heiskanen, J. (2021). Nations and Nationalism in International Relations. In B. de Carvalho, J. Costa Lopez, & H. Leira (Eds.), *The Routledge handbook of historical international relations* (pp. 244-252). Routledge, Taylor & Francis Group.
- Kant, I. (1996). *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth-century questions*

- (J. Schmidt, Ed.). University of California Press.
- McGrew, A. G., & Lewis, P. G. (1992). *Global politics: Globalization and the nation-state*. Polity Press Blackwell Publishers.
- Mudde, C. (2019). *The far right today*. Polity.
- Reyes-Gacitúa, E., & Calcagno, A. (2020). Introduction. In E. Reyes-Gacitúa & A. Calcagno (Eds.), *Edith Stein's An Investigation Concerning the State: Sociality, Nationhood, Ethics* (Vol. 110, pp. vii–x). Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-33781-0>
- Secrétan, P. (1992). *Erkenntnis und Aufstieg: Einführung in die Philosophie von Edith Stein*. Tyrolia ; Echter.
- Steber, M., & Gotto, B. (2014). Volksgemeinschaft. In M. Steber & B. Gotto (Eds.), *Visions of Community in Nazi Germany* (pp. 1–26). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199689590.003.0001>
- Stein, E. (1922). *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*; reprinted ESGA, Volume 6, 2010.
- Stein, E. (1925). *Eine Untersuchung über den Staat*; reprinted ESGA, Volume 7, 2006.
- Stilz, A. (2019). *Territorial sovereignty: A philosophical exploration* (First edition). Oxford University Press.
- Taieb, H. (2020). Acts of the State and Representation in Edith Stein. *Journal of Social Ontology*, 6(1), 21–45. <https://doi.org/10.1515/jso-2019-0017>
- Tuorila-Kahanpää, E. (2003). *Euroopan ikoni: Edith Steinin elämä 1891–1942*. Minerva.

(著者：ミンナ・ケルットゥ・ケッキ・Minna Kerttu Kekki・ヘルシンキ大学)

(訳者：植村 玄輝・うえむら げんき・岡山大学)

介助者の「伴い方」がもたらす「できる」の変化：ある身体障害者の生の現象学

Change of Body-Schema and “I can” Generated by the “Way of Accompanying” of the Caregiver: Phenomenology of a Life with Physical Disability

酒井 麻依子 (Maiko SAKAI) ・ 油田 優衣 (Yui YUDA)

Abstract

My body is the source of “I can,” “I want” and “I try” or “I do,” and at the same time, it is the means of them. How the body makes these possibilities, desires, and comportments possible is not simple and needs to be clarified. However, in the description of the able-body’s experience, this subject has been overlooked as their actions progress too smoothly. In the experiences of those who live with personal assistance, the bodies of others are interwoven with their own, and phenomenological research lets us consider the structure of possibilities and desires in relation to the body.

We phenomenologically examined the experiences of a person with physical disabilities who lives with 24-hour assistance. One of the authors, Yuda, is a researcher in disability studies who has Spinal Muscular Atrophy Type II, which is a genetic condition that causes worsening muscle weakness throughout the body, and lives with 24-hour personal assistance. The other author, Sakai, is a non-disabled person and a researcher in phenomenology. We described the former’s experiences of receiving assistance through an interview conducted by the latter and analyzed those experiences together.

In the interview, Yuda told that her parent’s physical standards had become deeply ingrained in her, and that even after her caregiver changed from her parent to occupational personal assistants, she still used the latter in the same way as she used her parent’s body. This means that her parent’s body, as her body-schema, deeply constitutes her way of interacting with the world. As we proceeded with our examination, it became clear that the “way of accompanying” (body and atmosphere) of the caregiver determines the height of the “hurdle of what I can.” If the “hurdle of what I can” is lowered, an action that was once within the range of estranged possibilities enters the range of familiar possibilities, and therefore, the action becomes easily desired and actually performed.

序論

本稿では、24時間にわたって他人による介助を利用しつつ生活する1人の身体障害者の経験を現象学的に考察する。

油田は、全身の筋力が衰えていくSMA（脊髄性筋萎縮症）Ⅱ型の当事者であり、24時間の介助を受けながら生活している、障害学の研究者である。もう1人の酒井は健常者

であり、哲学・現象学の研究者である。研究手法としては、油田の介助を受ける経験を、酒井によるインタビューを通じて記述し、その経験を2人で分析する。このことによって、これまで生きられてはいたものの、ほとんど語られることのなかった介助を受ける者の身体的な経験を他の人々にも共有可能なものとしつつ、その経験の構造を明らかにすることを目指す。

介助を受ける者の経験についての研究はそれ自体において価値のあるものであるといえ、さらなる意義ももっている。介助を受けながら生活する者と比較すると、健常者の場合、日常的な行動を引っかかりなく行えることが多い。もとより、私の身体は「できる」、「やりたい」、「やってみる」ということの源泉であり、同時にそれらの手段である。だが、可能性、欲求、行為というものが互いにどのように関わっているのかについては、「引っかかり」の少ない健常者の身体経験の記述においては、行動があまりに滑らかに進行してしまうがゆえに見過ごされてしまうのではないか。むしろ、私の身体に他者の身体が織り込まれた介助を受ける者の経験記述は「引っかかり」をもつがゆえに、それらの関係性を正確に捉えられるのではないだろうか。

これと同様の指摘はすでにWeiss (2015) によって行われている。それによると、例えば異性愛の白人男性のような優勢な主体は、彼らが多くの場合に世界に「うまくはまっている fit」ために、世界と関わる際の自らの身体が、たまたまその「うまくはまった状態 fitting」を可能にしていることに気づかない。それゆえ「うまくはまっていない状態」は、「うまくはまっている状態がこれまで教えることのできた分よりも、ずっと多くのことを私たちに教えてくれる潜在力をもった経験なのである」(Weiss 2015, 92)。本研究は「うまくはまっている状態」の条件について反省を促すものでありつつ、時と場合に応じて「うまくはまっていない状態」を経験する、健常者も含めたすべての人々が共通してもっている経験の条件や構造を明らかにできる可能性をもつ。そして将来的には、健常な身体による健常な身体の記事が行われてきた従来の現象学¹を見直し、拡張することにもつながる

1 障害についての現象学的研究として、Martiny (2015) があげられる。Martinyは従来の障害の現象学が病の現象学の枠組みに則ることによって、障害を健常さや健康さの欠如状態として扱い、障害と共に生きることの様々な側面を不可視化していることを批判する。同研究は、脳性まひの人々のインタビューを分析し、新たな障害の現象学的研究のモデルを提案している。Weiss (2015) は、差別論の文脈で批判的人種理論やジェンダー論と並べて障害学を取り上げ、現象学がいかに障害学に寄与するかを論じている。この点に関して、本研究は、障害の現象学として障害者差別を扱うことの重要性を認めつつも、他方で、障害と共に生きることが被差別経験としてではなく、それとは別の仕方でも語られることの重要性を主張したい。差別は当事者の生きている経験の重要な側面ではあるものの、差別という用語によってはすくい取れない経験も豊かに存在していると考えからである（もちろんそのような経験も差別と絡み合っていてきている可能性は大いにある）。ほかにも、障害者の経験の現象学的な研究 (ex. 河合 2014、稲原 2015、稲原 2018) はいくつかあるが、本研究が主題とする介助について扱ったものは河合 (2017) を除いては見当たらない。河合は、脳性まひ者としての自身の身体経験を記述す

であろう。

なお、介助についての研究は、障害学の分野において、自立生活運動の文脈の中でなされてきた。介助者との関係について、自立生活運動のコミュニティでは「介助者手足論」や「指示介助」といった理念が語られ、障害者介助の現場で大きな影響力をもってきた。「介助者手足論」とは、究極（1998）の言葉を借りれば、「介助者は障害者が「やってほしい」ことだけをやる。その言葉に先走ってはならず、その言葉を享けて物事を行うこと。障害者が主体なのであるから、介助者は勝手な判断を働かせてはならない」という考え方である。「指示介助」は手足論に基づいて、「障害者が決め、それを手段に徹した立場からアシストすること。介助者がやるべきこと、介助者にやってほしいことは、目の前のその人にまず尋ね、その指示に応じて行く」（前田 2009）というものである。これらは、介助者＝健常者のパターナリズムによって障害者の意思が侵害されてきたことへのアンチテーゼとして機能してきた言説であるといえよう。

障害学の中では、障害者介助の現場の記述や手足論の限界などについてフィールド調査をもとにいくつも行われており、国内の研究の代表的なものとしては、前田（2009）、深田（2013）、石島（2021）がある。介助の経験を扱った海外の研究は、日本に比べると少なく、ボディワークという側面から介助者の経験を記述したGarcía-Santesmases et al.（2022）や、介助者と障害者の間の権力関係やバウンダリーの問題を論じたUngerson（1999）の研究がある。これらの研究は、介助現場に存在する関係性の豊かさや難しさを描き出すことに貢献してきた。

本研究はこれらの研究と同様、介助現場や介助する／される経験を描き出すための「言語的資源」（熊谷・國分 2017）を増やすという目的においては共通している。一方で、本研究はこれらの先行研究と異なり、介助を行う者による研究、もしくは介助を行う者への調査に基づいた研究ではなく、介助を受ける者自身がインタビュー兼分析者として、介助される経験を記述・考察する点に特徴がある。そのような特徴をもつ本研究は、介助される側の経験により迫ることができるだろう。

本研究のインタビューは、2024年5月12日に油田の自宅で2時間半ほど行われた。なお、このインタビューにおいて、インタビュアーである酒井が、介助される経験をもっていないことが重要であったように思われる。というのも、経験が記述される際、油田が語ったことに対して、酒井は、介助される経験を油田と共有していないからこそ、その経験を理解しようと質問を重ねたし、（本稿では扱えないものの）油田の語りに触発されて自らの

の中で、介助の経験についても論じている。ただし、そこで扱われたのは、動作訓練の際の介助者（トレーナー）と自らの身体の実験のされ方であるため、本研究が記述する、生活上の様々な行為において介助を利用する油田の経験とは大きく異なっている。

経験を語ることとなった。そして、それがまた油田を触発し、自己反省では及ばない身体的な経験の言語化を試みさせることとなった。

また、本研究はインタビューで行われた経験の記述についての分析も、油田と酒井の共同で行った。介助を受ける当事者と（介助を受ける経験をもたない）現象学者がインタビューという形で経験の記述を行い、共同で分析を行ったことは、現象学的研究として2つの長所をもつ。1つ目は、この研究方法が、2人での分析を行ったことにより、現象学において必要とされる「事象から触発されつつ距離をとって分析する」「ジグザグ」（村上 2015, 564）の運動をただ1人の人間による現象学的記述よりも効果的に行えたように思われる点である。油田は記述の分析を行う中でさらに、それがどのような経験であったかについて思い返しつつ記述を重ねていった。そして、そのようにして豊かになっていく記述を2人で分析するときには、経験そのもののもの「大変」、「楽」、「窮屈」のような意味そのものからは一定の距離を取る現象学的還元を行い、その意味がどのように生じているかを分析している。

2つ目の長所は、研究者が当事者にインタビューを行い分析するタイプの研究方法が陥りかねない「当事者である「私」を置き去りにし」、「仮説や理論を検証するために使われ」（稲原 2018, 31）のような事態を避けられたように思われる点である。分析の際には、酒井が提案した分析に対して、しばしば油田が違和感を表明したり、訂正を行ったりすることがあり、その過程を通して、一方的な客体化を避け、より油田の腑に落ちる分析に近づいていった。

本研究の流れは次のようになっている。第1節では、油田の生活において、介助者が親から職業的な介助者になったことに伴う変化を扱う。第2節では介助者のタイプや雰囲気は2つに区別され、第3節ではそれらのタイプ・雰囲気が油田自身の欲求の発生を左右していることが明らかにされる。第4節では介助者のタイプ・雰囲気が行為の可能性を変化させていること、そして可能性がいかに欲求と関わっているかが考察される。

1 「親基準の身体」への気づき

油田は現在、行政が提供する公的な介助サービスを利用し、一日24時間ずっと自分の生活に介助者を入れながら生活している。油田は大学進学を機に今の生活、つまり24時間介助を使いながらの一人暮らしを始めたが、それまでは実家に住んでおり、主に母と祖母の介助を受けて生活していた。

インタビューの中で親の介助についての話題になったとき、油田は自分自身に「親の身体基準」が深く染み付いていることに最近気づき始めたと言った。

①

油田：親はやっぱり小さい頃から介助してるから（私の介助は）うまいと思ってたけど、でも、最近思ったんだけど、実家に18年ぐらいいて、親が一番介助うまいと思ってたけど、そうではないなっていうのが一人暮らししてからわかった。なんだろう……親の「大変」とか「できない」とか「しんどい」の基準をめちゃめちゃインストールしちゃってて、この18年で、でも、親より力があつたり体力ある人って、めっちゃいるわけじゃないですか。その人に出会って、この（私の）介助って意外と大変じゃないんだみたいな。そういうのはやっぱり一人暮らしして8年、9年（して）やっとなんか崩されてきたかも。なんか親の身体基準になってたかも。親は例えば「抱っこはしんどいから1秒でも短く」とか「抱っこする時間を短くする、距離を短くする」をモットーにしてたから、「あ、全ての人がそうなんだ」みたいな（ふうに思った）。（でも）そうではないのかみたいな、最近思ったりして。なんか親の基準をめちゃめちゃインストールされて、親の身体感覚っていうの？ 親がしんどいから「抱っこって極力控えねばならぬものだ！」みたいなね。

酒井：逆にその親の身体の基準に合わせて……

油田：あ、そうそうそうそう。だから、一人暮らししたときも、私めちゃめちゃ極力ヘルパーさんたちに対して、抱っこ、抱えてる時間、距離をなるべく短くみたいと思ってたけど、どうでもいいヘルパーさんもあるんだと。

酒井：それは聞いてわかったの？ ヘルパーさんに。

油田：例えば、距離を短くするために（移乗の際に）車椅子を（私に）なるべく近づけて、みたいな選択肢もあるけど、「（遠くにある車椅子を近くまで持ってくるのが面倒だから）いやもう直接遠くから抱っこで行っちゃうわ」みたいな人もいて。

酒井：もう向こうから提案してみたいな感じ？

油田：そうそうそうそう、もう（遠くにある車いすのところまで抱っこして）ダイレクトで行こうか、みたいな。「それしんどくないですか？」「うん全然」みたいな感じの人がいたり。あとやっぱり顔色見ても、そんなしんどそうじゃない。力いるけど、別にそんなダメージじゃないんだな、みたいな。（……）ここ数年かな。親基準の身体……なんていうの、しんどいとか大変って、親だけっていうか、一部やったんやなみたいな、のは最近かな、発見したのは。

酒井：それが面白い。

油田：結構でもやっぱり強くインストールされると思う。ちっちゃい頃、誰に介助してもらって、その介助者が何をしんどいって言ったかとか、何が大変そうかみたいなって、結構残るなあって。一人暮らししてから7、8年で、でも、なんかやっぱり抜けないから。

油田は一人暮らしをして（＝親の介助ではなく、親以外の他人から介助を受けながらの

生活をして) 8年以上が経った最近、ようやく自分自身に「親の身体基準」が強く「インストール」されていたことを自覚し始めたという。母や祖母は、油田の介助(特に抱きかかえ)を大変そうに行っていた。それは、実際に母や祖母からそう発言されたこともあったし、介助しているときの母や祖母の表情、あるいは、抱きかかえられたときの感覚から、油田にも伝わってくるものだったという。18年間、母や祖母からの介助を受けてきた油田には、自身の介助を大変そうにする彼女らの身体基準が自身の中に入り込み、「自分の介助は(誰にとっても)大変なものでしんどいものなのだ」という考えが強く「インストール」されてしまったという。

この油田の語りにおいて、「親の身体基準」という言葉は、途中で「親基準の身体」という言葉に横滑りしているが、この「親基準の身体」という言葉からは、親の身体が個別具体的な身体であるにもかかわらず、長年の生活を通して、あらゆる介助者(あるいは健常者)に共通の身体へと一般化されたことが読み取れる。言わば親の「顔をもった」身体は、油田にとって、あまねく身体というものの基準・スタンダードになっていたのだ。このことをメルロ＝ポンティの概念を用いつつ分析してみよう。油田が長らくそれを通して生活してきた親の身体は、油田自身の身体と分かちがたい形で油田の身体図式²を構成しており、油田自身の世界との関わり方を作り上げてきた。これがスタンダードであるがゆえに、その存在に気づき得ず、介助者が親以外に代わってもなお親の身体を含んだ油田の身体図式は更新されにくかった。

しかしながら、ときおりある介助者側からの(親が大事にしていたやり方とは違った)提案により、「しんどいか大変って、親だけっていうか、一部やったんやな」と気づき始めたという。続けて、「親基準の身体」に気づいた大きなきっかけの一つとして油田が語ったのは、1年前(インタビュー当時から)に介助者2人と行った東京ディズニーリゾートへの旅行での話である。

②

油田：例えば、前にディズニー行ったときも、乗り物にめっちゃ移乗しないといけないじゃないですか。昔、実家にいた頃だったら、やっぱ移乗って大変だったから、親と家族にとって。なるべく少なく。あまり乗り物も「これ乗りたい」「あれ乗りたい」って言ったら、も

2 身体図式という言葉は次のように説明できる。「私」は通常、手や腕、体幹、足のような身体の諸器官をバラバラに捉えて動かしているわけではなく、むしろ全体を一つのまとまりとして捉え、各器官をもはや意識されえないような形で協同させつつ動かしている。このような器官同士の協同を可能にし、また手指で書いていた文字を腕全体を用いて書く場合のように、器官同士の間で相互に運動や感覚を変換可能にしてくれる体系こそが、身体図式である。身体図式そのものは意識されず、むしろ私たちの企てや行為を可能にする。

う（家族が）夜には死んでみたいなのがあったから、あんまりディズニーランドとか、そんなたくさん移乗を要するところ（に行くの）は……と思ってたけど。去年行ったディズニーでね、介助者が2人いたんだけど、「全然何個でも乗ろう！」みたいな感じの人だったから。で、夜もそんな疲れた感じしないし、「は！ 若い！ 若いっていうか元気！ 親とは違う！」みたいな（笑）。当たり前なんだけど。「あ、抱っこをそんな厭わない人もいるのかー」みたいなね、の気づいたかも。旅行とかでよく思うかな。

酒井：なんかそれってさ、親の体力と介助者の体力の、この違いが、油田さんの体力みたいな、何かやりたいことをやるときの、なんつうの、使える……

油田：あー、リソースじゃないけど……

酒井：リソースというか、なんか、例えば親だったらまあ6ぐらいかな、みたいな。

油田：あー、体力ゲージがね。私のやりたいことをこのゲージの中でいかにやるかみたいな。

酒井：っていうのもあるのかなあ？

油田：だから私もそうね、何かやるときは介助する人の体力ゲージを加味しないといけないから。それはやっぱ18年間、親のゲージで育てられてきたから、このゲージの中でいかにやるかみたいな。でも1人暮らしして、「え、もっとでかい人もいるんだな」みたいなのに気づくみたいな感じかな。

また、次のようにも語る。

③

油田：アトラクションもよっぽど乗りたい乗り物だったら、有限なこの体力ゲージの中のを使ってやろうと思うけど。「ちょっとでも乗りたいのがあったら乗れば（いいやん）」みたいなことを言ってくれる人がいなかったから。そういうのに付き合ってくれる介助者がいることの変化かなー。

酒井：それは面白い観点。ディズニーとかだと、時間ゲージもある。それはもうみんなに限られてて、とりあえず閉園までには帰らなきゃいけないとか、そこはまたちょっと違う？

油田：そうね、もし親と行っていたら、親がこの有限な体力のうち、どの乗り物にどれぐらいを使うかみたいな、考えたりするかもしれない。（……）介助者2人と、まあ2人で行けたのもあったんだけど、行ったときは無限にあったから、「いいの？ こんなに乗っても？」みたいな。

酒井：うん面白いな、なんかあれみたい。替えのバッテリーがある感じ。

油田：そうね、替えっていうか無限だったね。やっぱ若いからな。わかんないけど。やっぱ、私は24個上の親とか50個上のおばあちゃんの基準で生きてきたから、同年代の人の体力がよくわかんなかった。25（歳）上、50（歳）上のおかあおばあ基準だから、若い子ってめちゃ

元気みたいなのか、あと（親と）同い年でも元気な人いるんだなみたいなのはあるかもしれない。

油田は18年間ずっと「親の体力ゲージ」を加味しながら自分のやりたいことをやってきた。その中で、「親の体力ゲージ」が一般的なものだとして刷り込まれてしまったために、（本来、一人ひとり腕力も体力も千差万別のはずの）介助者の体力も、親と同じくらいの程度だとみなしていた。油田の行動は、介助者の身体に大きく依存している（もちろん車椅子や油田自身の身体にも依存しているが）。親の身体を介して世界につながっている状態において、油田は一律、親の身体基準に沿って世界を見ていたし、それしか選択肢がないがゆえに、親の身体基準が存在していること自体にも気づかなかった。油田はその親の身体基準に基づいて「できる」ことを、自分の「できる」こととして把握していた。しかし、複数の介助者の身体を介しての生活の年数を重ねたことや、東京ディズニーリゾートへ行ったときに2人の介助者がアトラクションの乗り物への移乗を何回もやってくれたこと、何回抱きかかえても彼女らに疲れが見えなかったことで、目の前の介助者の体力が「親とは違う」という当たり前のことに気づいたという。介助者からの提案という促しがあったことで、「できる」、つまり行為の可能性が広がった。そのことが、長らく絶対的なものとなっていた親基準の身体を相対化する契機となったのだ。

ただし、「でも、なんかやっぱり抜けない」という表現からもわかるように、「親の身体基準」への自覚がすぐさまそこから脱却につながるわけではない。職業的な介助者による介助に移行してもなお、親の身体基準は、油田の身体図式として残存しており、根強く油田の生活世界を規定している。その中で徐々に親基準の身体では絶対しないようなことを介助者に頼むことが増えてきた。このことを、身体図式のゆっくりした組み替え³として捉えることもできるだろう。

2 効率重視の介助者と「遊び」のある介助者

次に欲求の議論に移ろう。上述のような行為の可能性の広がり、つまり「できる」の広がりとは「やりたい」という欲求の芽生えを促している。このことを見るために引き続きインタビューを分析していく。

インタビューにおいて酒井が、前田（2022a）などを念頭に置きながら、介助にはあまりスムーズに行きすぎない方がよいとされる側面があることについて油田に意見を問いか

3 このような身体の変化に伴う身体図式の組み替えは、介助を使う者の場合とそうではない者との間で、時間的なものだけではない違いがあるように思われるが、この点については別稿にゆずる。

け、介助の仕方の違いについての話になるのが以下である。

④

酒井：すごいスムーズに行くっていうことって、この介助の文脈では、なんかあんまり実は、そこに引っかかりがあった方がいいんだみたいな話もあったりするじゃないですか？ それは（油田さんとしては）どうなんだろうと思うけど。

油田：あー。もあるけどね。よくばりだけど、そうね、どっちなんやろ。そういう隙間があるっていうか、なんていうの、のは大事だと思う。（……）そういう遊びがあった方がいいかもしれない。たまになんか思いがけないことを言って（介助者が）ちゃんと反応できるみたいなのは大事なんじゃないかな。

（……）

油田：なんか私は（介助者が）予想外のことにどれだけ対応できてるかみたいな、（そこが）大事かもしれない。

酒井：予想外っていうのは？

油田：なんか介助者の中で、「私(油田)はこういう生活して、こういうときにこれをやって」みたいな、「ここに収まってくれないと嫌です！」みたいな感じになると、きついから。たまに、介助者が想定してたと違うことを指示されたとかやるときに対応できるかっていうのはすごいやっぱ大事かなと思って。自分の選択肢が狭められないためにも。

（……）

酒井：それは、油田さんの普段こうしてもらうけど、ちょっとこうしたいなみたいなときに言って……

油田：一応ルーティンは想定されてるけど、別に生活っていろいろ全く同じパターンではないし、変わるから、そこについて来れる人なのかなとか。まあ、（ついて来れない人でも）ついて来させるけど。そういうのが得意な人なのかなとかは見るかな。

酒井：ある種の臨機応変みたいな……

油田：そうね。この後いきなり私が「散歩に行きます」に対応できるかどうかみたいな。なんかそれはたぶん、施設とか病院とか親元でも、決められた生活を強いられてきた、その反動みたいながあると思う。そういうときに「え、そんなことやるの？」みたいに言われたら、すごい嫌に感じちゃうから。介助する側の、なんだろう、予想を超えられる隙間があるかっていう。（……）だから、いろんな可能性に開かれといてほしい。急に今晚散歩行っても大丈夫とか、遊びに行ってもいいとか、急に朝方風呂に入り出しても大丈夫でいてほしいみたいな感じ。

油田にとって「遊び」や「隙間」があるというのは、予想外のことに開かれているとい

うこと⁴である。続く油田の語りからは、介助者が「遊び」がある人か否か、予想外に開かれているか否かによって、目的に関わることをだけを行うか、目的とは関わらない、いわゆる「無駄」なことを行うかどうか左右されることが示唆されている。

⑤

酒井：この介助者さんだから、こうしようかな、みたいなことはある？

油田：あるあるある。結構まあ、めっちゃあるかなあ。その人の得手不得手もあったり雰囲気とかもあるから。なんだろうな。この人のときはダラダラショッピングしてもいいとか。この人（のとき）は早くもう無駄をせずに帰ろうみたいな人もいる。「待たれてる」みたいなのが嫌かも。

酒井：「待たれてる」は、待つ感を出してくるってこと？

油田：いや別に意識的にか（どうかは）わかんないけど、なんだろうね。例えば、買い物に行って、服をダラダラ見てたときに、ずっとこうやって（※顔や体に力を入れ、ガチっと硬い表情をする油田）待たれてたら、なんかもう落ち着かないじゃないですか。なんかそんなときにフラフラフラって待ってくれてる、待ってくれてる？ なんだろうね……っていうのが楽だったり。

（……）

油田：あとはなんだろう。散歩とかウィンドウショッピングって、スタートがあってゴール（があってという感じ）じゃない？ なんかグルグルグルグル（って感じ）。あれに付き合える人のときは楽だけど、「早く終わらないかな」みたいな、なんだろう、「今はスタートからここらへんで、もう少しで家に帰れて」みたいな、早く終わりたいみたいな人のときはちょっとウィンドウショッピングはできんくないですか。

（……）

なんかたぶん、「1言って10やる」ってときは、もうルーティンで、スタートがあってゴールがあって、これをやれみたいな感じだけど、散歩とかって別にゴールを目指すわけではないじゃないですか。あれに付き合える人が楽かもしない。

酒井：もしかして待ってる、待ち構えてる人って……

油田：終わるのを待ってる。

（……）

酒井：その違いが、その介助者の雰囲気みたいなことによって変わるのなんなんだろうね？

油田：なんなんだろうねえ。でも、散歩とかウィンドウショッピングって終わりが見えない

4 この油田の語りに関連することとして、前田（2022b）も、介助において「「予想もしなかった」利用者の選択につねに開かれた状態を保っておくこと」の重要性を指摘している。

じゃないですか。終わりが見えないのに耐えられるかって結構大事じゃないですか？「これいつ終わるんだろう」みたいに思われたらきついけど、終わりが無い「どこ行くんだろう」みたいなのに付き合えるってすごい重要な気がしてて。

(……)

なんかやっぱり、「今日どこ行く？」とか「何に乗ってく？」とかめっちゃ聞かれるの嫌なんです。まあ、知りたいのはわかるけど。なんかそういう、先の見えなさみたいなものにも付き合ってくれる人がいると、楽。「ゴールこれです！」って言うと、なんか寄り道しにくいし、なんか想定したいんだなっていうか、その人の想定内に収まって行動しないといけない感じがしちゃって。

油田はこの箇所の語りにおいて、「ダラダラ」、「フラフラフラ」、「グルグルグルグル」といった身体的な動作を形容するオノマトペを用いており、ここに「遊び」のある介助者との行動における心理的・身体的な軽やかさが表現されていると考えられる。この点に関しては、油田が別の論考（油田 2019）において、介助者によって油田の心理的・身体的な「軽やかさ」が変化することも指摘している。

上の語りでは、散歩やウィンドウショッピングといった「ゴールのない」、あるいはゴールの見えない行為と一緒にできるかどうか、介助者の雰囲気によって異なると述べられている。油田は明確に2種類の介助者を区別しており、一方には「ゴールを目指して待ってる感」のある介助者、他方には「先の見えないこと」や「終わりのないこと」に「付き合える」介助者が置かれており、前者は効率重視の態度と結びつけられることになる。油田は、その態度を表すために、「工程表」という比喻を用いている。

⑥

油田：工程表を持ちたいみたいな、ヘルパーさんはいるなと思う。

酒井：例えば旅行とか？

油田：旅行でもだし、例えば今日ちょっと、うん、ちょっと近くに出るときも、（私が）何に乗るかとか知りたいみたいな。「工程表を持ちたいタイプねー」みたいな。

油田は自分のその日のスケジュールないし外出の際の動きを把握したがる介助者を「工程表を持ちたいタイプ」と言い表している。これは先ほど語られた、「先の見えないこと」に耐えられない介助者に対応している。通常、工程表とは常にある目的（建物の建築のような）ないしゴールのために作られるものであり、そこに余白、隙間、「遊び」のようなものは書き込まれない。そのため工程表を持ちたいタイプの介助者が同行する場合には、寄り道のような「余計なこと」がやりづらい。「遊び」があるからこそ「無駄」は可能に

なるのである。このように、介助者が予想外に開かれていることと、「遊び」があることと、油田が「無駄」を行えることは密接に結びついている。

3 「身体」の変化と欲求の芽生え

「無駄」や「遊び」という文脈のつながりから、話題は、以前、油田が友人と江ノ島への旅行に行ったときの旅行記のエピソードに移る。その旅行記において、油田は観光地において、写真撮影スポットになっているブランコ型のベンチを通り過ぎようとした際に、同行していた介助者からベンチに移乗して写真を撮るかと提案され、そのときに初めて「あ、私もそこにみんなと座って写真を撮ってみたいかも」という気持ちが湧き上がったと記述していた（油田・水流、2023）。

⑦

油田：さっきの体力ゲージの話にも重なるけど、言ってみれば別にわざわざベンチに座らなくてもいいだろうし。

酒井：旅行自体の遂行はできるみたいな

油田：そうそうそう。でもそこは「(写真を)撮りたいなら撮る？」みたいなのは、嬉しいってうか、あーやっていいんだなみたいな、言っちゃえばかっこつき無駄みたいなことを付き合ってくれる人とかは楽しいのかな。最近無駄が大事だなと思う。無駄がない、無駄を切り詰めていったら、施設じゃないと思います。

(……)

油田：だからいかに無駄を増やせるかとかさー。無駄ってゴールないじゃないですか。あれに付き合える人がいるかみたいな(ので)やっぱり全然違うな。もちろんしんどいときは無駄を省いて、例えば風呂に入るとか寝る準備をするみたいなのを遂行してもらって楽だけど。

第2節で見た語りにおいても「無駄」という言葉は出てきたが、ここでは改めて同じ言葉が強調されている。「かっこつき無駄」とは、実際には無駄であるかどうかはさておき、無駄と見なされがちな行為のことであり、油田はこの「無駄」には「ゴールがない」と述べているのである。

さらに次の語りから、介助のタイプの違いによって、実は欲求の芽生えが左右されるということも見えてくる。

⑧

油田：効率大事だけど、(それに)縛られると自分が窮屈になっていく気がするかな。

酒井：そうなってくると、なんかやりたい、ここでこれやってもいいかなみたいなのは、あんまないかもしれないってこと？

油田：例えば、寄り道して店に入るとかは、人によるかもしれない。

酒井：そこはもしかしたらしたいこととか欲求が出てくるか出てこないかみたいなのも……

油田：あると思う。よっぽど入りたい店なら入るけど。ちょっと気になるな、くらいならスルーしちゃうかもしれない。

よほど気になるくらいの欲求ならば目的になりうるが、ちょっと気になる程度の欲求であれば目的になりえず、行為として実現されることなしに弾かれてしまう。後者の弱い欲求の場合、取り立ててそれをやりたい（限られた体力ゲージを消費するに足るほどの、あるいは相手（＝介助者）を納得させられるほどの）理由⁵というものが用意できない。

⑨

油田：なんか理由をね、求められるのが嫌。あるときもあるけど、なんとなくとかのときもある。

酒井：なんとなくが、なんとなくのまんまでいける。

油田：そうそう、なんとなくのままで行ける人のときは楽だなと思う。

酒井：あ、なんとなくってさっきのウィンドウショッピングとかも？

油田：そうそう、なんとなく、散歩とか、散歩のさ、選ぶルートもさ、なんとなくじゃないですか。いかにね、なんとなくを増やせるかは大事です。

ショッピングにはゴールや目的があり、それはどの介助者でも遂行可能なのだが、散歩やウィンドウショッピングにはそれらが無い。ウィンドウショッピングは、今日はウィンドウショッピングしに行くぞ、という自発的な意欲なしに、なんとなくやるものである。しかし、効率重視の介助者の場合には、理由を述べて納得させねばならないという圧力を感じるために、散歩やウィンドウショッピングをやりづらく、それが窮屈さにつながっているのだと思われる。

第2節において介助の隙間や「遊び」があることは予想外に開かれており、それが「無駄」を可能にしていると考察したが、それはすなわち欲求に開かれているということでもある。効率重視の介助では、欲求が生まれる隙、「遊び」がないのだ。

実はこの「遊び」のない効率重視の介助と、第1節において確認した親の身体基準とい

5 ここには障害者と介助者との関係の中に政治性があることが示唆されている。この点に関しては稿を改めて論じる。

う問題はつながっている。

⑩

油田：ちっちゃい頃から、特に親はずっとね介助してて、家事もあり仕事もありみたいな人も多くて、その中でやっぱり子供の無駄になかなか付き合えないじゃないですか。だからやっぱり自分自身も効率重視の癖はついてて、いかに一人暮らしをしてヘルパーさんを使って、無駄を増やせるかみたいなのが、すごい面白いとこっていうか。そこが醍醐味かもしれないと思う。いかに無駄と余計なことを生活に増やせるかが自立生活の醍醐味だなあというか。

酒井：（……）さっき親の身体の基準で、さっきの親の体力ゲージで、運ばれる時間のことを考えちゃうとか

油田：親の価値基準とかね。

酒井：織り込み済みになってるってのが、無駄を排してしまうことにつながってるのかな？

油田：あー、そうかも。だから無駄にベンチに座って写真を撮るとか、別になくてもいいと思うからスルーしようとするし、アトラクションもよっぽど乗りたい乗り物だったら、有限なこの体力ゲージの中のをを使ってやろうと思うけど。なんか（実家にいた頃は）ちょっとでも乗りたいのがあったら乗れば（いいやん）みたいなことを言ってくれる人がいなかったから。そういうのに付き合ってくれる介助者がいることの変化かなー。

ここでは親が油田の介助のために使える体力や時間が、仕事として交代しつつ介助を行う他の介助者に比べて限られているために、親は効率重視にならざるをえないことが指摘されている。油田もその中で介助を受けて生活してきたために、自身に効率を重視するような価値観が染みついていることを感じている。そして、染みついた親の身体基準およびそこに含まれている効率重視の価値観——①での「抱っこはしんどいから1秒でも短く」というモットー——に基づく介助のやり方が、油田の欲求の発生を大いに左右してきたことが⑩では語られているのである。

4 「身近な／疎遠な」可能性と欲求

インタビューとは別の日に油田が語ったことによれば、介助者からの提案があるまでは、油田にとっては遊園地に行くこと自体が魅力的な行為ではなかった。というのも、幼少期に家族で遊園地に行った際の乗り物への移乗の大変さや乗れる乗り物の少なさから、そんなに楽しめないだろうという予測をもっていたからだ。そして、介助の担い手が親から他の職業的な介助者になってもなお、油田は移乗の際の介助者の変なことを考えており、そ

のことが遊園地を「そこまでして行かなくてもよいもの」にしていた。ここでは、遊園地に行くことへの欲求は、行きたいのに行けないといった具合に抑えられているのではなく、そもそも行きたいと思わないという具合の、欲求が湧いてこない状態であった。長年の親の身体基準で生活する中で、遊園地に行くということは油田の欲求の範囲からは外れていたのだ。そしてその行為への欲求は、介助者側からの提案があって初めて生じた。ただし、単に提案があったから欲求が湧いたのではない。これから考察していくように、むしろ可能性が広がったことが、欲求を生じさせたのだ。

実は、今回のインタビューで話題になった行為のうち、ベンチに移乗して写真を撮ることも、遊園地に行くことも、やろうと思えば（＝介助者に無理をさせれば）できるという意味では、初めから可能なことではあった。しかし油田はそれを欲求していなかったし、あるいは思いつきもしなかった。介助者の提案や促しによって「できる」が広がったからこそ、「やりたい」になった、つまりそれが欲求として自覚されるに至った（欲求が生まれた）のである。この可能性と欲求の関係を以下で考察しよう。

まず、「できる」ということ、つまり可能性には程度があり、「やすやすとできる」や「普通にできる」のような身近な可能性から、「無理をすればできる」、「原理的にはできる」のような疎遠な可能性までの広がりが存在する。ハードル競争の比喩を用いれば、身近な可能性の範囲の行為は「できるのハードル」が低く、疎遠な可能性の範囲の行為は「できるのハードル」が高いのである。

そして、「やりたい」、つまり欲求の方にも当然、強弱という程度がある。欲求は一枚岩ではなく、「すごくやりたい」、「ちょっとやりたい」、「できればやりたい」、「自覚されえない「やりたい」」のような層をなしている。

これらの2要素のうち、「できるのハードル」を海面、欲求の層を陸に例えると、次の図のようになる。

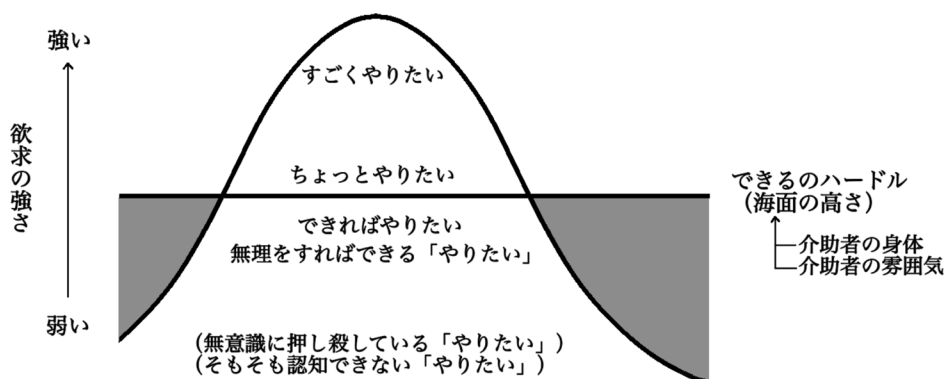


図1 欲求の強さと「できるのハードル」の関係

陸の最上部に位置する、強く欲求されている行為の場合には、「できるのハードル」（海面）が高かったとしても、「できるのハードル」を越えて（海面上に現れて）いるために、油田はその行為を実際に行ったり、試みたりするであろう。しかし、陸の中腹に位置する「ちょっとやりたい」のような弱い欲求の場合には、「できるのハードル」が高ければ諦めるであろう⁶し、「無理をすればできる「やりたい」」のように、さらに弱い欲求であれば「できるのハードル」の高さゆえに、別の言い方をすれば可能性が疎遠であるがゆえに、そもそも自覚されなかったりする。逆に、弱い欲求の場合でも、「できるのハードル」が低くなれば、その欲求は目の目を見て、自覚され、行為に移されうるものになる。

実際、遊園地での「ちょっとでも乗りたいのがあったら乗れば（いいやん）」という介助者の言葉は、乗り物に移乗するという行為に関して、「できるのハードル」を下げた。介助者が移乗を身体的にも心理的にも負担に思っていないことが示され、身近な可能性の中に乗り物への移乗という行為が入ったのだ。そしてその言葉が、口先だけの言葉ではなく、相手の抱え方⁷などで油田自身が感じる「できる」の拡大を伴っているということも重要である。仮に介助者が、すでに疲れているのに無理をして同じ言葉を言ったとすれば、油田はそれを身近な可能性とは捉えず、したがって「できるのハードル」は下がらずに、欲求が行為に移されることはなかったであろう。

油田の経験において、親による介助から、もっと体力のある介助者による介助に変わったとき、あるいは効率重視の介助者から「遊び」のある介助者に変ったときには、「できるのハードル」、つまり、海面が下がり、それまで目の目を見ることのなかった中腹から下部の欲求が、欲求として自覚されるようになったのだ⁸。

「できるのハードル」の高さ、図でいうところの海面の高さを左右しているのは、介助者の身体（体力や腕力や体の使い方）や雰囲気（効率重視か、「遊び」があるか）である。我々は「できるのハードル」を上下させるこれらの要素をまとめて介助者の障害者への「伴い方」と呼ぶことにしたい。

6 「無理をすれば（させれば）できる」の場合、そしてそれに対する欲求が弱い場合には、無駄に体力を減らさなくてもよいよな、という介助者の体力ゲージへの配慮により、「無理すればできること」をやらないとも油田は語る。

7 油田はインタビューの中で、コツを得ている人に抱えられるときには自分自身を軽く感じ、反対に力の弱い人やコツを得ていない人に抱えられるときには自分自身を重たく感じると述べている。

8 本研究では、欲求として自覚されるということ、欲求が生じるということとを区別していない。欲求が初めから存在していたと言っているのは、その欲求が自覚された後、週及的にであると思われるからである。ここで我々は、それが何に対する欲求であるかということが判然としている場合のものを欲求と読んでいる。ただし、自分が何を欲求しているかはわからないけれども、何らかの違和感や「感じ」のようなものを我々は経験することがあり、それらは欲求に類する、欲求未満のものと呼ばれうるものであろう。

「できるのハードル」が下がるということは、(介助者に)無理させればできる、頑張らせればできるといった疎遠な可能性の範囲にあった行為が、簡単にできるという身近な可能性の範囲に入ってくるということを意味する。これは可能性の拡大でもある。介助者の「伴い方」の変化による「できるのハードル」の下降は、とりも直さず、身近な可能性の範囲の拡大なのだ⁹。そして「できるのハードル」が下がると、ある同一の行為に対する欲求は、「無理をすればできることをやりたい」より、もっと現実的で身近な「やりたい」になる。現実的な「できる」が出てきて、「やりたい」になるのであり、身近な「できる」が広がって、「やりたい」も広がるのである¹⁰。

結論

本研究では、油田の介助を受ける経験の記述を行い、介助者という身体が変わることによる欲求と行為の可能性の変化を考察した。

複数人の介助者の身体を使った油田の生活は特殊なものに思えるかもしれないが、見方を変えれば、介助を使わない人々もまた自らの身体を使っているのであって、身体が可能性の範囲を画しているという構造は共通している。そのため、本研究で明らかにした、可能性と欲求の議論は介助を使わない人々にも適用しうるものであると考えられる。油田のように自らの用いる身体(介助者)が変化する経験においては、可能性の範囲が際立って変化するため、介助を用いない人々に比べて欲求の生成と可能性の関係をより深く反省することができたのである。

また、かねてより障害学において、障害者にとって他者である介助者の存在それ自体が、障害者の意思決定に織り込まれていることが指摘されてきた(前田 2009、石島 2021)。本研究は、その織り込まれ方を、具体的な経験記述に基づき、介助者の「伴い方」と欲求

9 分析を進める中で、このような身近な可能性の拡大が、対象の現れの変化をもたらしていることも示唆された。油田は、ベンチやアトラクションのエピソードについて、介助者からの提案や促しをきっかけに、自分には関係ないと思っていたベンチが「自分に関係あるもの」になったと語った。油田によれば、その瞬間からベンチが「身近なもの」になったし、ベンチに座る、そして写真を撮って楽しむという行為もまた、自分に関係する選択肢になったのである。そうなったときに、「やりたいかも」という欲求が生じたと述べていた。油田は、ベンチもディズニーリゾートのアトラクションも、以前は自分には関係のない風景であったのに対して、実際に乗れるとわかってからは、「身近」、「手が届く範囲のものになった」と語っていた。身近な可能性の範囲がその対象を含むことができるようになったとき、対象もまた身近で手近な存在となるのである。

10 たとえ「できる」ということがわかったとしても、そのことだけで「やりたい」、あるいは「やってみよう」になるとは限らない。この可能性と欲求と行為が直結しているわけではなく、さらにここにそれが「正当な欲求」であるとみなされるかどうか、社会的な承認があるかどうかに関わっており、この点に関しては現在分析を進めている。

の生成の関係という観点から明らかにしたと言える。

本研究が扱った事例はあくまでも1人の経験であり、他の介助を受けながら生活する人々が同じ経験をしている、とは言うことはできない。しかし、たった1人の経験であることは、それが他の人々の経験から孤立していることを意味しない。現象学とは、個別の経験から出発して、その経験を可能にしている人間存在の経験の構造を明らかにする学問である。聞き手が語りに触発されて自分自身の経験を振り返るように、この研究が他の人々の経験を呼び覚まし、新たな語りの場を開くことを期待して、本稿の結びとしたい。

【謝辞】

本研究は、JSPS 科研費24K15896の助成を受けたものです。

【凡例】

外国語文献からの引用は論者の翻訳によるものであり、邦訳のあるものについては原書のページ数の後に邦訳のページ数を併記した。

【参考文献】

稲原美苗 (2015)、「フェミニスト現象学における障害の身体論の展開：哲学的当事者研究の可能性」、『大阪大学大学院文学研究科紀要』、Vol. 55、pp. 1-18。

稲原美苗 (2018)、「当事者とともに——現象学的質的研究の可能性を考える——」、『現象学と社会科学』、Vol.1、pp. 31-48。

石島健太郎 (2021)、『考える手足：ALS患者と介助者の社会学』、晃洋書房。

河合翔 (2014)、「「障害と身体の現象学」という可能性：当事者が語る脳性まひの身体論」、メルロ＝ポンティ研究、vol. 18、pp. 53-64。

河合翔 (2017)、「脳性まひ者の身体の現象学を起点とする障害者支援の再構築」、大阪大学。

究極Q太郎 (1998)、「介助者とは何か?」、『現代思想』26 (2)、青土社、pp.176-183。

熊谷晋一郎・國分功一郎 (2017)「対談 来たるべき当事者研究」、熊谷晋一郎 (編)『みんなの当事者研究 (臨床心理学増刊第9号)』、金剛出版、pp.12-34。

深田耕一郎 (2013)、『贈与と福祉』、生活書院。

前田拓也 (2009)、『介助現場の社会学：身体障害者の自立生活と介助者のリアリティ』、生活書院。

前田拓也 (2022a)、「介助が「できるようになる」とはどのようなことか：身体障害者の自立生

- 活運動における介助者の経験と語りから」、『現象学と社会科学』vol. 5、日本現象学社会科学会、pp. 31-41。
- 前田拓也 (2022b)、「「できるようになる」ための場と拠りどころ」、岸政彦編『生活史論集』、ナカニシヤ出版、pp. 401-451。
- 村上靖彦 (2015)、「現象学的な質的研究の方法論」、『看護研究』、vol. 48 No. 6、pp. 558-565。
- 油田優衣 (2019)、「強迫的・排他的な理想としての〈強い障害者像〉：介助者との関係における「私」の体験から」、『臨床心理学』増刊第11号、pp. 27-40。
- 油田優衣・水流かなこ (2023)、「ユイとカナコの江ノ島旅行記」、『潜福』3、pp. 78-89。
- García-Santesmases, Andrea, Gómez, Daniel López, Balaguer, Asun Pié (2022), "Being just their hands?: Personal assistance for disabled people as bodywork", *Sociology of Health & Illness*: Vol. 45, Issue 6, pp. 1334-1353.
- Garland-Thomson, Rosemarie (2011), "Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept", *Hypatia*, Vol. 26, No. 3, pp. 591-609.
- Martiny, Kristian Moltke (2015), "How to develop a phenomenological model of disability", *Medicine, Health Care and Philosophy*, Vol. 18, pp. 553-565.
- Merleau-Ponty, Maurice (2011), *Phénoménologie de la perception*, tel, Gallimard, [1945]. (邦訳『知覚の現象学1』、竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、2006年)
- Ungerson, Clare (1999), "Personal Assistants and Disabled People: An Examination of a Hybrid Form of Work and Care", *Work, Employment and Society*, Vol. 13, Issue 4, pp. 583-600.
- Weiss, Gail (2015), "The normal, the natural, and the normative: A Merleau-Pontian legacy to feminist theory, critical race theory, and disability studies", *Continental Philosophy Review* Vol. 48, pp. 77-93.

(酒井 麻依子・さかい まいこ・高知大学教育学部)
(油田 優衣・ゆだ ゆい・京都大学大学院教育学研究科博士後期課程)

The Problem of Natural Attitude in Merleau-Ponty

Izumi NONOMURA
(Sophia University)

Abstract

This paper clarifies the status of the natural attitude in Merleau-Ponty's phenomenology, explains why he criticizes the natural attitude but nonetheless retains it, and shows how this duality motivates his later project. In *Ideen I*, Husserl suspends the general thesis of the natural attitude, but in *Ideen II*, which Merleau-Ponty references in *Phenomenology of Perception*, he brackets the presuppositions of the naturalistic attitude and distinguishes the personalistic attitude from it. Although Merleau-Ponty does not explicitly adopt this distinction in *Phenomenology of Perception*, he later refers to it in "The Philosopher and His Shadow" (1959). Building on Merleau-Ponty's notion of objective thought, this paper argues that the status of the natural attitude in *Phenomenology of Perception* poses a problem for him. Although the phenomenological reduction opens up the field of embodied perception without rejecting the natural attitude, Merleau-Ponty also introduces a hierarchy within perception, but without specifying any non-arbitrary criteria for classifying perceptual experiences. How, then, can phenomenology both criticize the socio-historical conditions that shape perception while preserving certain aspects of those conditions? By tracing Merleau-Ponty's later discussion of the natural and naturalistic attitudes, this paper shows that he reframes phenomenological reduction to describe how subjects easily shift between the personalistic and naturalistic stances, and to clarify the naturalness with which such shifts critically transform perceptual life.

Introduction

In 1939, Maurice Merleau-Ponty visited Louvain, Belgium, where Edmund Husserl's manuscripts were archived. There, he directly examined later, unpublished materials, such as *Ideen II*, enabling his *Phenomenology of Perception* to shed new light on the potential of Husserl's phenomenology. Although some scholars have regarded Merleau-Ponty's interpretation of Husserl as a creative reading (e.g., Dillon 1998), others have recently contended that it adequately captures Husserl's later ideas (e.g., Zahavi 2003, 159).

Ideen II, which Merleau-Ponty references in *Phenomenology of Perception*, features a famous distinction between natural and naturalistic (or natural-scientific) attitudes. In *Ideen I*, Husserl suspends the general thesis of the natural attitude, but in *Ideen II* he thematizes the presuppositions of the naturalistic attitude. This change has prompted a series of studies investigating what Husserl believes the natural attitude to be (e.g., Hori 2017; Kudo 2001; Luft 2011).

Although Merleau-Ponty does not adopt this distinction in *Phenomenology of Perception*,

he refers to it in a 1959 article. This suggests a renewed focus on the relationship between the object that undergoes phenomenological reduction and the insights it reveals. However, it does not mean that Merleau-Ponty had come to consider phenomenology fundamentally flawed and was abandoning his earlier method to move toward his later ontology. I believe that his philosophical development was instead motivated by an explanation of how the natural attitude is tied to cultural views; in *Phenomenology of Perception*, some of what he says about the natural attitude and the phenomenological reduction is not entirely clear. A phenomenologist performs the *epoché* of the natural attitude, shifting to the transcendental attitude. In contrast to idealistic phenomenology, Merleau-Ponty claims that phenomenological reduction opens up the phenomenal field—the perceptual field within which subjects engage in bodily interaction with the world. In its description, Merleau-Ponty introduces a hierarchical distinction within perception; however, in my view, he did not fully clarify any non-arbitrary criterion for classifying perceptual experience. Thus, it remains unclear how the socio-historical conditions that phenomenology must address are to be both criticized and, in certain respects, preserved. While feminist (or critical) phenomenologists have also discussed these points, this paper traces Merleau-Ponty's consideration of a topic he explicitly discusses in his later article: the distinction between the natural attitude and the naturalistic attitude. It then examines how Merleau-Pontian phenomenology addresses the issue.

This paper argues that the status of the natural attitude poses a problem for Merleau-Ponty and that one of the purposes of his phenomenology, as discussed in his later works, is to clarify the naturalness of the natural attitude. The discussion proceeds as follows: 1) I describe the relationship between the natural attitude and objective thought in *Phenomenology of Perception*, then introduce two interpretations of objective thought from previous studies. 2) I show that Merleau-Ponty's conception of how the natural attitude may be criticized is in line with that of *Ideen I*. 3) I describe the details of his position, showing that, despite this criticism, he does not reject the natural attitude. 4) I discuss the problem of the natural attitude, examining its relationship with the transcendental attitude. 5) Drawing on Merleau-Ponty's article "The Philosopher and His Shadow," I show that clarifying the naturalness of the natural attitude has become part of the purpose of phenomenology.

1 Natural attitude and objective thought

In *Phenomenology of Perception*, two opposing positions—empiricism and intellectualism—are examined in light of scientific findings and phenomenological assumptions. Although the two positions may seem quite different, Merleau-Ponty reveals an assumption common to both. Referring to Husserl's notion of the "natural attitude," he argues that they fall into the same fallacy: they presuppose absolute objectivity.

We pass from an absolute objectivity to an absolute subjectivity, but this second idea is worth only as much as the first, and only finds support in contrast to the first, which is to say, through it. The kinship of intellectualism and empiricism is in this way much less visible and much more

profound than is believed. It does not merely stem from their common use of the anthropological definition of sensation, but rather from the fact that both maintain the natural or dogmatic attitude [...]. By throwing me toward the world of things, the natural attitude assures me of grasping a “real” beyond appearances and the “true” beyond illusions. (Merleau-Ponty 1945, 49; 2012, 41)

The natural attitude is a naïve view of the world, held by empiricism and intellectualism alike. The natural attitude assumes that people can grasp the “real” or “true” without being absorbed in appearances and illusions. According to it, the world consists of objective, subject-independent things, rather than merely subjective, internal constructs.

I propose focusing on “objective thought,” Merleau-Ponty’s term for the mode of thinking that is inherent in the natural attitude, to understand the details of the natural attitude.¹ For example: “[Objective thought] takes the world as ready-made or as the milieu of every possible event and treats perception as one of these events” (Merleau-Ponty 1945, 240; 2012, 214). “The consistent function of objective thought is to reduce all of the phenomena that attest to the union of the subject and the world, and to substitute for them the clear idea of the object as an in-itself and of the subject as a pure consciousness” (Merleau-Ponty 1945, 370; 2012, 334). This way of thinking is a basic principle of both empiricism and intellectualism.² Therefore, the natural attitude is inseparable from objective thought.³

Previous studies have adopted two positions on objective thought. According to Komarine Romdenh-Romluc, this thinking is prejudiced and “must be rejected” because it reinforces the view that there is an objective world (Romdenh-Romluc 2011, 19, 35). According to her, objective thought is our everyday conceptual framework, particularly the tendency to believe that the world is composed of entities that are mutually independent and causally determined. The concomitant tendency to forget that perceptual experiences involve phenomena distorts consciousness, the world, and the relationships between the two. For this reason, she writes, Merleau-Ponty provided an alternative conception of objective thought.

Taylor Carman criticizes Romdenh-Romluc’s interpretation. He argues that Merleau-Ponty does not reject objective thought but merely notes its limits regarding the way of

1 Romdenh-Romluc’s reading of *Phenomenology of Perception* distinguishes the natural attitude from objective thought: The natural attitude presupposes the existence of a subject-independent world, while objective thought is the view that the world consists of determinate entities in external relationships. She draws a corresponding distinction between two stages of transcendental and phenomenological reduction. Her analysis successfully connects Husserl’s evolving thought with Merleau-Ponty’s position, and is useful for organizing the argument in a coherent manner. However, Merleau-Ponty does not explicitly distinguish multiple objects of the *epoché*, and Romdenh-Romluc’s analysis misses an important nuance: Merleau-Ponty does not treat the natural attitude and objective thought as wholly separable.

2 See also: “At first glance, there is nothing in common between these physiological hypotheses and the intellectualist conception. In fact, as we will see, there is this in common: the two doctrines presuppose the priority of objective thought, have only one mode of being at their disposal, that is, objective being [...]” (Merleau-Ponty 1945, 386–387; 2012, 351).

3 See also: “We all live in the natural attitude, i.e., in the conviction that we are part of the world, subjected to the action of the external world and passively receiving this action” (Merleau-Ponty 2000, 71).

thinking (Carman 2020, 31). Because objective thought is also “common sense” (Merleau-Ponty 1945, 86; 2012, 74), what he rejects is only the *ideal* of the thinking, namely, the objectivist view; indeed, Merleau-Ponty writes: “The ideal of objective thought—the system of experience as a bundle of physico-mathematical correlations” (Merleau-Ponty 1945, 402; 2012, 366). According to Carman, perception is inherently “nonobjective,” as it involves a perceiver’s situated view “from somewhere”; by contrast, what is perceived through objective thought is *normed* as “a view from everywhere” (Carman 2020, 18–19). That is, objects that are perceived become something that is the same for everyone. What is perceived is not one private entity for each individual, but a public unity that can be shared by others who have different perspectives. Without such understanding, it would be difficult to exchange or discuss the perceived objects. Thus, objective thought involves a “benign” function: to facilitate ordinary understanding (Carman 2020, 14).

In the controversy between the two positions on how objective thought is situated within phenomenology, Carman’s view may seem the more plausible; Husserl’s conception of the natural attitude aligns with the concept of the lifeworld (Luft 2011, 48, 72), and Merleau-Ponty views Husserl’s later thought favorably. The case, however, is not so simple: neither position alone correctly captures Merleau-Ponty’s thought but both interpretations fit his writings. Hence, it is important to examine the implications of this duality, rather than to resolve it through interpretation and to defend either of the established positions. Therefore, let us first examine what Romdenh-Romluc says about the natural attitude.

2 Criticizing the natural attitude

In the introduction to “The Body,” Part One of *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty discusses how commonsense understanding is derived from our perceptual experience. As Ted Toadvine noted, intellectualism and empiricism are “continuous” with the natural tendency of perception (Toadvine 2009, 65): “[Objective thought] in the end makes us lose contact with the perceptual experience of which it is nevertheless the result and the natural continuation [*suite naturelle*]” (Merleau-Ponty 1945, 86; 2012, 74). That is, science alienated from perceptual experience derives from that experience. From a phenomenological perspective, how can we then say that our contact with perceptual experience has been lost? *Phenomenology of Perception* describes the temporal process of perception.

A subject perceives an object from a certain perspective, and accordingly, the object appears in a certain form. What the subject perceives is usually an original impression, spatially and temporally localized, but that has a unity that transcends temporal and spatial differences. For example, a house we initially see from the front will look different if we go around to look at the back, and even more different if we enter; but even so, we believe that we are looking at the same house. Because these various appearances indicate the same house, one posits that the house must be a single, independent entity. We look at the house itself, not one of its appearances, and we believe that the properties we perceive from our point of view are inherent in the object. The object’s perceived properties seem to emanate

from itself, and this experience leads us to believe that the object must exist in an adequate sense. Perception exceeds the limits of the perceiver's experience and we forget that it is perspectival, for an adequate posing of the object takes away the constraints of one's point of view. The object should be taken as an independent thing that can be separated from the perceiving subject. In this case, what is perceived is no longer a perceptual sense (*sens*) but an idea (*idée*) or meaning (*signification*). This shift from a perceptual experience to an idea derives from the perceptual process. In this way, Merleau-Ponty reveals that objective thought is a "natural continuation [*suite naturelle*]" of perceptual experience itself; as such, it is continuous with the natural attitude.

Ideen I likewise states that positive science belongs to a natural attitude. In *Ideen I*, the natural attitude presupposes scenes of daily life, while science, which is usually assumed to be an empirical endeavor, is the investigation of our surrounding world within the natural attitude. Section 27 outlines the natural attitude: in sensory and perceptual experience, physical things and other human beings with minds are both out there for me. Multiple things exist around the subject: not only the object of which we are explicitly aware but also other things that appear when we turn our attention toward them. These things appear to the subject not only with physical properties but also with values and practical characteristics. They are present both as practical items, such as a "table" on which a "book" or a "drinking glass" rests, and as entities with social characteristics, such as "friends," "superiors," or "strangers." Thus, the natural attitude is a way of being for people who enjoy a life taken for granted.

Through these portrayals, Husserl aims to reveal the beliefs the basic aspects of life presuppose, along with the process that leads from them to the scientific enterprise. According to Husserl, subjects live an everyday life, thinking, judging, and showing a willingness to engage in various activities. Both in subjects' current acts and in the co-present horizon beyond attention, things are posited as "there"—as actuality. Even though the content of the subject's actions may vary, they are still directed toward the same world: an actual one to which the actual subject and the other objects of perception belong. Naturally, ordinary experience includes fallible events, such as hallucinations, and objects do not necessarily exist as they are given to the subject. In this case, the incorrect object is considered not to belong to the world, from which its existence is eliminated. Therefore, a study that comprehensively recognizes what exists in the world is required. In this respect, "[t]o cognize the world"—going beyond mere experiential knowledge (*bloße Erfahrungskunde*)—is "the aim of the sciences belonging to the natural attitude" (Husserl 1950, 63; 1982, 57; emphasis in original). To ground phenomenology, *Ideen I* starts from the natural (*natürliche*) attitude. Its essential character includes "general positing" (Husserl 1950, 63; 1982, 57): our implicit belief, permeating both everyday life and the empirical sciences, that the world exists independently of a cognizant subject. Through the "phenomenological epoché," phenomenology brackets its own validity and moves to a transcendental attitude that thematizes the correlation between subjectivity and the world. Thus, in both *Phenomenology of Perception* and *Ideen I*, the natural attitude is continuous with science. Merleau-Ponty characterizes "objective thought" as

positing in general.

Why, then, is the natural attitude's treatment in *Phenomenology of Perception* similar to that seen in *Ideen I*? First, phenomenological reduction through criticism of the natural attitude is a fundamental and consistent procedure in Husserl's phenomenology. In section 39 of his later work, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, he writes: "Now, how can the pregivenness of the life-world become a universal subject of investigation in its own right? Clearly, only through a *total change* of the natural attitude [*natürlichen Einstellung*], such that we no longer live, as heretofore, as human beings within natural existence, constantly effecting the validity of the pregiven world; rather, we must constantly suspend [*enthalten*] this" (Husserl 1954, 151; 1970, 148; emphasis in original, with my modification). The natural attitude, which accepts the world as given, does not adequately problematize its validity. To focus on the lifeworld, phenomenology therefore distances itself from such a naïve form of engagement. Throughout his philosophy, Husserl fairly consistently maintains that phenomenologists must suspend the natural attitude. Merleau-Ponty adopts this method.

Second, the purpose of phenomenology is to reconstitute those dimensions of the world which the natural attitude has forgotten. Merleau-Ponty calls this "radical reflection," a new way to think about reconstituting perception: "radical reflection is conscious of its own dependence on an unreflected life" (Merleau-Ponty 1945, IX; 2012, lxxviii). Toadvine argues that this concept is opposed to intellectualism and empiricism because both, "by failing to consider their own conditions of possibility remain incomplete as forms of reflection" (Toadvine 2009, 65). Thus, the act of criticizing objective thought and moving to radical thought corresponds to the transition from the natural attitude to the transcendental attitude. Radical reflection expresses phenomenological reduction.

However, *Phenomenology of Perception* also permits a different interpretation from that of scholars such as Romdenh-Romluc, who hold that Merleau-Ponty criticizes objective thought (and even dismisses the natural attitude). This alternative interpretation suggests that the natural attitude plays a more complex role in phenomenological reduction. Therefore, in the next section, I examine how Merleau-Ponty does not entirely reject the thought or attitude, an interpretation exemplified by Carman's view.

3 Second-order perception and conservation of the natural attitude

As the previous section noted, the natural attitude in *Phenomenology of Perception* is one of working with objective thought through self-forgetting. This attitude is derived from the original perceptual experience, which causes its own loss. Overcoming the natural attitude is the goal of phenomenology as a radical reflection, yet the book's preface does not reject the attitude.

Because we are through and through related to the world, the only way for us to catch sight of ourselves is by suspending this movement, by refusing to be complicit with it [...], or again, to

put it out of play. This is *not because we renounce the certainties of common sense and of the natural attitude*—on the contrary, these are the constant theme of philosophy [...]. (Merleau-Ponty 1945, VIII; 2012, lxxvii; emphasis added)

Phenomenology thematizes the obvious presuppositions of ordinary experiences, first to understand them and then to go beyond them. However, phenomenology should not abandon naïve understanding as a false view but must clarify the content of the natural attitude. What does it mean, then, to thematize the natural attitude?

Merleau-Ponty assigns a hierarchy to perception:

There is an empirical or second-order perception—the one that we exercise at each moment—that, because it is chock-full of previous acquisitions and plays out, so to speak, on the surface of being, hides this fundamental phenomenon from us. (Merleau-Ponty 1945, 53–54; 2012, 45)

Thus, it is possible to distinguish between fundamental and second-order perception. The former (the primordial phenomenon) is one's original knowledge of the world, whereas the latter is conceptual, "only given to me as significations" (Merleau-Ponty 1945, 54; 2012, 45). An example of second-order perception is when one perceives a door or a table and finds that these perceptions are "only the supports and guides for a practical intention that is directed elsewhere" (Merleau-Ponty 1945, 54; 2012, 45). In other words, perceptions serve as a way to use a door to enter a room, or a table to eat or write. Second-order perception is merely "chock-full of previous acquisitions and plays out, so to speak, on the surface of being" (Merleau-Ponty 1945, 54; 2012, 45); insofar as these tools' roles and uses are predetermined, their meaning is fixed, and it is difficult to find another way of being. Even everyday perception is not necessarily lived if its contents are limited to conceptual meaning.

Second-order perception should be thematized because it "hides this fundamental phenomenon from us." The "moon illusion," which Merleau-Ponty examines in *Phenomenology of Perception* (Merleau-Ponty 1945, 35, 39; 2012, 29–30, 33–34), offers a typical example of such concealment.⁴ The moon near the horizon appears larger to us than the moon at its zenith, but if we look at the moon through a tube, we can see that its size at any given time is the same. Thus, the differing size perception of the moon is considered an optical illusion; the moon in the tube is the correct perception, and the larger moon near the horizon is perceived incorrectly. This supports the assumption that linear perspective is correct because a moon far enough from the perceiver makes no difference in perspective. However, in Merleau-Ponty's view, the perception of a larger moon near the horizon is our fundamental and authentic perception, and the moon seen through the tube is only a second-order perception—one that frames the primordial perception as an optical illusion. The second-order perception dismisses the validity of the fundamental phenomenon; this implies that it conceals the primordial

4 This example had already been discussed in Alain's *Système des beaux-arts*. According to him, the moon appears larger when near the horizon only because we assume it is; in truth, the size we perceive is constant (Alain 2023, 240).

perception.

Merleau-Ponty notes that we exercise second-order perception “at each moment” (Merleau-Ponty 1945, 54; 2012, 45). This type of perception is a basic part of our everyday experience. In other words, second-order perception is an experience realized in the natural attitude. Second-order perception includes not only perception in particular experimental situations but also in mundane situations. Let us return to the mode of perception known as perspective. The linear perspective is the view established after the Renaissance. This cultural perception differs from the perception Merleau-Ponty seeks to clarify: the kind implied by the moon illusion. The linear perspective should be phenomenologically reduced to shed light on the fundamental phenomenon. Because Merleau-Ponty’s position does not require us to abandon the natural attitude, we do not need to reject certain natural, naïve modes of perception, such as perspective. On the contrary, they are constitutive aspects of our lives. This means that we do not need to renounce second-order perceptions in the natural attitude either, although they should be phenomenologically reduced. The problem, for Merleau-Ponty, is that even though a perspective is derived from the depth of perception, we take it for granted and forget its origins.

Thus, conceptual involvement in our everyday experience provides the framework we need for our everyday life. The natural attitude entails it, but this is not a reason to reject it. Merleau-Ponty holds two viewpoints on the natural attitude, as an object of both critique and preservation. We can recognize the paradox of the natural attitude in *Phenomenology of Perception*.

4 The problem of the natural attitude and the transcendental attitude

4.1 Two inseparable attitudes

By now it has become clear that, in *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty acknowledges the paradox of the natural attitude and even accepts it. This idea of phenomenological reduction raises various questions. First, has phenomenological reduction brought about a different kind of experience from everyday experience, or has it changed the way we understand our existing experience?

As Gen Kida noted, for Merleau-Ponty, “the unreflective natural attitude is both the starting point and the arrival point of philosophical reflection” (Kida 1984, 106). In *Phenomenology of Perception*, the natural attitude is not separate from the transcendental attitude. Eugen Fink’s reading of Husserl greatly influenced Merleau-Ponty in this regard. According to Fink, phenomenologists and those with a natural attitude share common ground; however, non-philosophers are too absorbed in their attitudes to thematize them. By criticizing this situation, phenomenologists replace a naïve natural attitude with the natural attitude as a “transcendental situation” (Fink 1966, 154). To go beyond the natural attitude is not to devalue everyday activities by regarding them as mere appearances, but rather to transform how we relate to objects. Merleau-Ponty’s article on Husserl’s phenomenology, “The Philosopher and Sociology” (1951), clearly states the two attitudes’ inseparability.

In it, Merleau-Ponty raises the issue that sociology and philosophy have long ceased to interact, plunging our ability to understand culture in general into crisis. To overcome such difficulties, he takes up Husserl's phenomenology, emphasizing that although Husserl seeks to elucidate the essential structure of pure consciousness, in his later work he thematizes history. Even if philosophers discuss pure consciousness, they can do so only within a community shaped by its linguistic history. The issues of transcendental language that Fink discusses are also found here. Merleau-Ponty believes that even in *Ideen I*, before Husserl brought the lifeworld to the foreground in his later works, he was not merely engaged in a formal reflection on essence, but was performing a phenomenology that thematized concrete experience. Even phenomenology cannot allow a phenomenologist to escape from the world; it is merely an experiential means to "verify" the world through eidetic intuition. Both the subject thematized by philosophy and the subject who practices philosophy can exist only in connection with the socio-historical world. Thus, Merleau-Ponty writes:

In spite of all his trenchant formulations constantly reaffirming the radical distinction between the natural and the transcendental attitude, Husserl is well aware from the start that they do in fact encroach upon one another [...]. (Merleau-Ponty 1960, 133; 1964, 106)

The natural attitude is that of the subject thematized by philosophy; the transcendental attitude is that of the philosophizing subject. Since both attitudes can exist only within the historical horizon, they "encroach upon one another"—in other words, they overlap. If a phenomenology is possible within historical and concrete life, then the distinction between attitudes turns out to be nothing more than a methodological requirement. The fact that the subject is situated within the historical world is what makes possible both the experiencing subject and the subject engaged in phenomenology. Thus, the natural attitude itself contains a transcendental aspect, because the subject who practices phenomenology is made possible by the linguistic and social resources that the natural attitude deploys in the lifeworld.

What should phenomenologists do when the natural and transcendental attitudes prove inseparable? The 1951 article states: "The [phenomenological] reflection is no longer the passage to a different order which reabsorbs the order of present things; it is first and foremost a more acute awareness of the way in which we are rooted in them" (Merleau-Ponty 1960, 131; 1964, 105). The substance is found in a lecture note within "Human Sciences and Phenomenology" (1950–1952), which overlaps with the article:

But to suspend them [assertions] is not to deny them, still less to deny the bond that binds us to the physical, social, and cultural world; on the contrary, it is to *see* this bond, to become aware of it. (Merleau-Ponty 2000, 59; emphasis in original)

We have acquired certain cultural customs and norms. However, within the culture we share, they are taken for granted to such an extent that people sometimes regard them as universal events and values. Phenomenology reveals the assumptions our environment has embedded in us, making us aware of the conditions that make experience possible. The experience to

which the subject belongs has certain conditions, and one purpose of phenomenology is to draw attention to them. In his lectures at the Sorbonne in 1949–52, Merleau-Ponty employed anthropology and psychoanalysis to examine the non-essentialist and social relationships among the various components of the personality (cf. Sakai 2020).

Yet again, this is not a denial of the physical, social, and cultural world; it must not only grasp what precedes reflection but “must also recognize that the very operation of reflection must itself be rooted in a pre-philosophical operation of being” (Morris 2018, 85). This characterization allows Merleau-Ponty to preserve the natural attitude; when phenomenologists recognize the natural attitude as a transcendental one, they understand that it is the attitude the subject has while the perceptual experience occurs, and that objective thought is attributed to it. What emerges through phenomenological reduction, as Pollard (2018, 408) clarifies, is that the natural attitude “involves a tacit thesis to the effect that there exists a world of subject-independent spatio-temporal objects”; at the same time, the natural attitude consists of “originary faith” (Merleau-Ponty 1945, 371; 2012, 336) that the world depends on the bodily subject. Thus, the phenomenological reduction does not produce a different perceptual experience from everyday life but changes how we understand the experience.

4.2 Issues concerning the natural attitude

How valid are these ideas? It remains questionable whether the experience one grasps in the natural attitude can be understood in a new way through radical thought.

First, if the natural attitude can be found in perceptual experience “at each moment” (Merleau-Ponty 1945, 54; 2012, 45), can phenomenology distinguish, without being arbitrary, between the ideal, “second-order perception” and the “fundamental phenomenon” from which objective thought is derived? Although Merleau-Ponty’s phenomenology includes both the larger moon perception and linear perspective, with the former as fundamental and the latter as derivative, it would not be possible to order the two in this way. This is because linear perspective is also a lively mode of perception that people often use. For example, a driver who sees a small traffic light that is set to red will slow down to stop. This is not only a conceptual perception of a red light, indicating that one ought to stop, but also a habituated and lived perceptual practice of safe driving in which the driver, per a linear perspective framework, naturally anticipates that there is an intersection at the end of the road. Linear perspective is thus an affinity with depth and is one of the fundamental phenomena. Indeed, outside of *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty refers to Erwin Panofsky’s work on perspective, noting that a particular kind of perspective has become the perceptual mode, or style, of an era: “Once acquired, this [perspective] image of the world seems *natural*. We end up perceiving according to this system” (Merleau-Ponty 2001, 544; 2010, 438; emphasis added). If one’s mystical feelings about the large moon near the horizon derive from seeing the moon as no smaller than buildings and forests, which are actually closer to oneself, those feelings likely refer to the framework of linear perspective that is at work.

Thus, actual perception is intimately related to our historical cognitive framework, and it

would be arbitrary to seek some pure and ahistorical aspect of perception that escapes from such a framework. Therefore, we cannot necessarily give a definitive ordering to the fundamental phenomena and the second-order perceptions within our lived experience. Previous research on Merleau-Ponty's notion of the natural attitude has not fully addressed this lack of clarity. Pollard (2018) notes that the natural attitude has two aspects, which he seeks to integrate: our assumption that the world's existence is subject-independent, and the primordial faith from which this assumption derives. In *Phenomenology of Perception*, Merleau-Ponty maintains that perception is intimately linked to what is historical and cultural, so integrating the two aspects requires a clear consideration of the subject's historical and cultural context. Indeed, Pollard (2018, 405) mentions that the subject finds its historical situation inescapable, and that objective thought is enhanced through education and learning. Nevertheless, he does not adequately explain how such historical conditions are relevant to bodily relations with the world, and only briefly touches on the need for "continual and ongoing effort against a natural perceptual process" (Pollard 2018, 409). It remains unclear how the tacit thesis of the subject-independent world relates to how this thesis is based on the body-world relationship. Thus, Pollard's argument is insufficiently supported by the claim that the natural attitude is based on primordial faith. However, the fault is not Pollard's; it stems from Merleau-Ponty's own lack of clarity. Nonetheless, Pollard is not entirely successful in identifying the core issue in *Phenomenology of Perception*.

Even after becoming aware of the naïveté inherent in our everyday attitude, without renouncing the natural attitude, we would end up merely following objective thought and the constructed views it establishes. In other words, we could not question existing frameworks or expose what has been hidden. Indeed, classical phenomenology, as represented by Husserl and Merleau-Ponty, has often been criticized for its male bias. Phenomenology does not explain the first-person experience by applying a theory; rather, through description, it aims to grasp the lived experience that has not been thematized because it was taken for granted. However, arguably classical phenomenology itself left some aspects of "lived experience" inadequately thematized: oppressed experiences, such as those related to gender, race, disability, or sexuality. Iris Marion Young, for example, argues that classical phenomenology overlooks the bodily experience of pregnant women, treating the white male body's experience as if it were universal (Young 2005, 47). Joan Scott, a historian, philosophically and politically criticizes the view that experience is "uncontestable evidence" (Scott 1991, 777), which should be made visible. This is because categories structure experience, these historical categories are constructed through discourse, and without a critical examination of them, historical repression is reproduced rather than analyzed. Thus, Scott calls for a critique of the "ideological system" of experience (Scott 1991, 778). Feminist phenomenology takes this view seriously, holding that it reveals valid methodological problems with classical phenomenology, such as Husserl's or Merleau-Ponty's. Feminist phenomenologists have discussed phenomenological reduction in pursuit of a critical successor to classical phenomenology (Alcoff 2000; Al-Saji 2017; Sano 2023).

In short, we can identify two ambiguities within *Phenomenology of Perception*. They

involve the assumption that the subject-independent world exists. First, how is this assumption related, within the natural attitude, to originary faith and socio-historical conditions? Second, how can we consider these socio-historical conditions while taking a step back from naïve understanding? Thus, there is a concern that Merleau-Ponty's position does not address self-evidence critically enough.

5 Clarifying the naturalness of the natural attitude

A natural attitude results in the development of the sciences and a loss of contact with perceptual experience. However, so long as we perceive this attitude critically, there is no need to renounce it. Views that do so risk making the distinction between primordial and second-order perceptions arbitrary, merely reproducing the historical framework. As the previous sections have indicated, I think that this motivates Merleau-Ponty's thematization of the natural attitude. Accepting the paradox of the natural attitude, as in his earlier writings, leads him to seek to clarify what this paradox means; he examines this issue in "The Philosopher and His Shadow" (1959). Written after the publication of *Ideen II* in 1952, Merleau-Ponty's article appears to be the place in his published work where he explicitly distinguishes between the "natural attitude" and the "naturalistic attitude."⁵

In my opinion, this has two implications. First, although *Phenomenology of Perception* was influenced by *Ideen II*, this distinction between the natural and naturalistic attitudes is not particularly significant in *Phenomenology of Perception*. Second, because this distinction is nonetheless an important issue, both for the study of Husserl's thought and for phenomenological theory in general, Merleau-Ponty's explicit reference to it in his later work shows that he recognizes its philosophical significance. However, previous studies have paid little attention to this issue.⁶

It is important to clarify what Merleau-Ponty is actually discussing when he explicitly refers to this distinction. In this section, I examine Merleau-Ponty's view of the distinction and discuss the issues that phenomenology should address, drawing on insights from his 1959 article.

In *Ideen II*, the natural world, or Nature is the object of thought for natural scientists. Accordingly, it is natural for scientists to aim for an "objective" reality. However, their attitude is not naïvely natural, but "naturalistic [*naturalistisch*]" or "natural-scientific [*naturwissenschaftlich*]", an "artificial" attitude (Husserl 1952, 183; 1989, 192). The attitude that phenomenology thematizes is a "*new attitude*" that we are now intent on; in a certain sense it is very natural,

5 The lectures commonly known as the "Philosophy of Today," given at the Collège de France in 1958–59, attempted to elaborate on the problems Husserl addresses. The notes for these lectures can be found as a draft of "The Philosopher and His Shadow," which adopts several concepts from *Ideen II*.

6 For example, Pollard (2018, 408) refers to "The Philosopher and His Shadow" when explaining what the natural attitude is, as part of his attempt to clarify the significance of phenomenological reduction in *Phenomenology of Perception*. However, he conflates the two texts' different treatments of the distinction between the natural attitude and the naturalistic attitude.

but it is *not a nature-attitude*” (Husserl 1952, 180; 1989, 189; emphasis in original). Husserl calls the attitude of everyday life, which he considers a natural attitude, the “personalistic [*personalistisch*]” attitude (Husserl 1952, 183; 1989, 192–193). In contrast with scientific inquiry’s impersonal approach, people in everyday life apply their own values and moral norms. The distinction between natural and naturalistic attitudes leads to a change in the natural attitude’s relationship with the sciences between *Ideen I* and *II*. In the latter, the natural attitude, as the personalistic attitude, faces the “lifeworld,” which is the foundation of the sciences. People relate to each other as members of a community that has legal, social, and ethical characteristics. By contrast, scientists’ attitudes are derived from the forgetfulness of their lives. Their idealization of the lifeworld illegitimately makes it absolute, producing Nature, the object of science.

According to Merleau-Ponty’s interpretation, in *Ideen II* Husserl makes two claims regarding reduction. On the one hand, “reduction goes beyond the natural attitude” (Merleau-Ponty 1960, 205; 1964, 162), so it is “not ‘natural [*de nature*]’ (*natural*)” (Merleau-Ponty 1960, 204; 1964, 161). In other words, reduction overcomes the prejudices of objective nature, which are independent of the cognizing subject, and reveals how naïve the naturalistic attitude’s natural-scientific assumptions are. On the other hand, even if reduction goes beyond the natural attitude, it does so insofar as it “preserves ‘the whole world of the natural attitude’” (Merleau-Ponty 1960, 205; 1964, 162). In that sense, “[r]elative to this scientific *naturalism*, the *natural* attitude involves a higher truth that we must regain” (Merleau-Ponty 1960, 206; 1964, 163; emphasis in original). In other words, the natural attitude includes “[o]ur most natural life as man” (Merleau-Ponty 1960, 206; 1964, 163), which the naturalistic attitude cannot account for; whereas it is precisely toward this life that the personalistic attitude is directed. By “natural,” as I noted in the previous section, Merleau-Ponty probably means the state of life in which even a perspective that is artificial and could be different, appears “natural” if it belongs to an established system. Perceiving certain styles and institutions as the ones to take for granted, we do so and live according to them.

Compared to previous descriptions, “The Philosopher and His Shadow” does not simply assert that the natural and transcendental attitudes overlap, but adopts a more complex view of the two.

The truth is that the relationships between the natural and the transcendental attitudes are not simple, are not side by side or sequential [...]. It is the natural attitude which, by reiterating its own procedures, seesaws in phenomenology. It is the natural attitude itself which goes beyond itself in phenomenology — and so it does not go beyond itself. Reciprocally, the transcendental attitude is still and in spite of everything “natural” (*natürlich*). There is a truth of the natural attitude — there is even a secondary, derivative truth of naturalism. (Merleau-Ponty 1960, 207; 1964, 164)

In contrast with 1951’s “The Philosopher and Sociology,” the 1959 article distinguishes between the two attitudes more clearly and addresses how they relate to each other. The natural attitude switches to a phenomenological and transcendental one when it questions its

own essential mode of thought, objective thought, or self-evidence. In this sense, transcendental attitudes are based on natural ones.

What does Merleau-Ponty mean by stating that the transcendental attitude is also natural? Here he refers to two kinds of truth: “a truth of the natural attitude” and a “truth of naturalism.” Phenomenology must reveal the evidence, or truth, in our embodied interaction with the sensory and historical world. At the same time, the transcendental attitude affirms that the natural sciences are true (though secondary) insofar as they disclose hidden dimensions of the world. It preserves the objects of experience in the natural attitude without abandoning them. Indeed, Merleau-Ponty refers to scientific insights not only in his early works, such as *The Structure of Behavior* and *Phenomenology of Perception*, but also in his lecture notes for the Collège de France. This suggests that he recognizes the sciences as one way of understanding the world. Nevertheless, he accepts them only insofar as he considers the relationship between perception and the sciences—not by adopting a mode of objective thought. As concrete, phenomenological justification is not fully discussed in the 1959 article, the topic is outside this paper’s scope. What we can say is that Merleau-Ponty affirms scientific findings by taking science’s limitations into account. Therefore, the transcendental attitude does not reject naturalness as the taken-for-granted, which both the natural attitude and the naturalistic attitude share. The transcendental attitude is then able to confirm the truth of both the natural attitude and the natural sciences as one way of capturing aspects of the world, and thus, can affirm more kinds of truth. Both the natural and transcendental attitudes are thus understood in a more complex manner than before, through the progression of phenomenological investigation—a reflection that repeatedly re-examines the relationship between the natural attitude and the naturalistic attitude.

What is phenomenology’s task in this relationship between the natural attitude and the transcendental attitude? Does this task differ from describing perceptual phenomena as the transcendental field, as in *Phenomenology of Perception*? We must examine the following passages to consider this issue:

At least this difficulty [of properly understanding the relationship between the scientific natural world and everyday world] is overcome practically in our life, since we drift constantly and without difficulty from the naturalist to the personalist attitude. It is only a question of making reflection equal to what we do *with complete naturalness* in going from one attitude to another—of describing alterations of intentional apprehensions, articulations of experience, and essential relationships between constituting multiplicities which give an account of differences of being among what is constituted. (Merleau-Ponty 1960, 225; 1964, 178; emphasis added)

We shift easily between personalistic and naturalistic attitudes, Merleau-Ponty writes in this quotation, and these shifts are natural acts. His interpretation of Husserl, which focuses on this point, is similar to that of Alia Al-Saji, who considers Husserl’s natural attitude to be an attitude that “has been *naturalized*” (Al-Saji 2017, 144; emphasis in original), or habituated, by the subject’s naïve way of living. This means that the subject has forgotten how the attitude was formed and is unaware of its general operation, which has become “invisible.”

This is a concrete characterization of how, according to Merleau-Ponty's argument, the naturalistic attitude can easily penetrate our everyday life. The naturalistic and personalistic attitudes, which should be distinguished from a phenomenological perspective, are closely linked, insofar as they are both taken for granted under the natural attitude. Al-Saji makes an important claim: that critical phenomenology not only analyzes the structure of oppressive experience but also, through a fine-grained description of it, creates "possibility by articulating experience anew, interrupting its naturalizing tendencies and making that experience hesitate" (Al-Saji 2017, 152).

Merleau-Ponty emphasizes the same point, insisting that we must capture the reflection in which we shift naturally between the personalistic and naturalistic attitudes. Al-Saji's view corresponds to phenomenology as a form of awareness, as discussed in "The Philosopher and Sociology" (which the fourth section examined). However, the direction of inquiry in the 1959 article differs from hers, because Merleau-Ponty is concerned not only with how the prior situations that consciously condition subjects come about, but also with describing the "essential relationships" of those cases in which the interrelations of the constituted experience are natural. In other words, it is necessary to clarify how subjects' physical, social, and cultural conditions are transparent to them in the natural attitude that features in their social and cultural lives. Here, we can see how Merleau-Ponty would answer a question later posed by Yasuyuki Sano: What kind of action is a description of lived experience that serves as an occasion for ideological criticism (Sano 2023, 98)?

Thus, it turns out that Merleau-Ponty sets out a new task for phenomenology. Asserting that traditional concepts of Nature have been "mutilated," he proposes a rediscovery of "brute being" (Merleau-Ponty 1960, 217; 1964, 172). For his argument to succeed, it is necessary to reveal a nature that is not artificial, because our perceptual nature cannot be exhausted by human conceptual recognition. In this respect, his later investigation is, as Morris puts it, a "phenomenology of nature" that "studies the pre-reflective field of appearing—nature—as the most general and encompassing domain of being's appearing" (Morris 2018, 122).⁷ If this paper's argument is correct, Merleau-Ponty presents another issue for phenomenology: it needs to clarify why the traditional idea of Nature has been so easily defaced. This topic further develops his discussion in *Phenomenology of Perception* of how perception is idealized. Although that earlier discussion addresses a science that depends on perceptual experience, showing how it leads to idealization, it does not clarify in what sense such a relationship is "natural" beyond mere naïveté. An investigation of the concept of Nature is thus required. Such an inquiry not only reveals how nature is understood before science objectifies it and understands it theoretically, but also examines the concept of "naturalness" that is commonly accepted in our culture. In this sense, the inquiries of the late 1950s amounted to a *phenomenology of cultural naturalness*.

The fourth section showed that the distinction between fundamental and second-order

⁷ This issue is concretely thematized and developed through the concepts of Nature and flesh (*chair*). However, this paper does not pursue this issue, which is tangential to its objective.

perceptions may become arbitrary; now it becomes clear how Merleau-Ponty addresses this issue. He does not clarify any criterion for distinguishing them; instead, he seeks to describe the relationship between them phenomenologically. We can find a concrete account of the process of habituation, as previous research (e.g., Ngo 2017) has noted. However, when examining how traditions are formed, Merleau-Ponty also discusses semiotic motivation and institutions. Although these themes lie beyond the scope of this paper, they indicate the broader significance of its topic. By describing the naturalness of the natural attitude, it becomes possible to reexamine customs and social structures that have been unquestioningly accepted, then to reform them without arbitrariness; clarifying how they became invisible enables us to address their underlying causes. We could then, with greater certainty, avoid the repetitive reproduction of inherited traditions simply by being aware of our dogmatic attitude.

Conclusion

This study aims to clarify Merleau-Ponty's argument regarding the natural attitude. The natural attitude described in *Phenomenology of Perception* involves two contradictory aspects. This means that if phenomenologists shift to the transcendental attitude through the phenomenological reduction of the natural attitude, they simultaneously criticize and conserve the natural attitude. When Merleau-Ponty discusses this relationship between the natural and transcendental attitudes, he does not explicitly refer to Husserl's distinction between the natural attitude and the naturalistic attitude in *Ideen II*.

Merleau-Ponty recognized that the paradox of the natural attitude is significant for phenomenology. However, this interpretation threatens to arbitrarily distinguish between fundamental and second-order perceptions, merely reproducing the historical framework. These are issues concerning the phenomenological reduction in *Phenomenology of Perception* that previous research has not sufficiently clarified.

This paper has examined how Merleau-Ponty addresses this issue by focusing on "The Philosopher and His Shadow." In this article, Merleau-Ponty refers to the distinction between the natural and naturalistic attitudes. This makes it clear how he addresses the ambiguity of the former. On the one hand, it is the basis of the naturalistic attitude; on the other, of the personalistic attitude.

In clarifying these two aspects, Merleau-Ponty does not depart from what he has already shown in *Phenomenology of Perception*. He focuses on how easily one transitions between the personalistic attitude and the naturalistic attitude, and he argues for a phenomenological description of their naturalness. This indicates that Merleau-Ponty's later phenomenology aims to elucidate non-artificial Nature and explore the concept of Nature that has been mutilated. This makes it possible to conceive the relationship between primordial perception and second-order perception in a different way from simply identifying the clear criteria that separate them. At the same time, it indicates that there is a means of critically transforming the perceptual world.

This study's interpretation of phenomenology has two strengths. First, it demonstrates

how Merleau-Ponty develops Husserl's phenomenology. Although Fink heavily influenced his reading, Merleau-Ponty critically expanded upon his own earlier interpretations through a detailed examination of *Ideen II*. Second, the ideas in this paper capture the relationship between Merleau-Ponty's discussion of the institution of knowledge, the history of the concept of Nature, and his later ontology. For him, these arguments concerning language and institution are not a detour from his later thought but an essential route. More concrete details remain tasks for future research; however, through this analysis, we can now develop a comprehensive view of his middle and later thought.

References

- Alain. 2023. *Le système des beaux-arts*. SHS EDITIONS.
- Alcoff, Linda M. 2000. "Phenomenology, Post-structuralism, and Feminist Theory on the Concept of Experience." In *Feminist Phenomenology*, edited by Linda Fisher and Lester Embree, 39–56. Kluwer. https://doi.org/10.1007/978-94-015-9488-2_3
- Al-Saji, Alia. 2017. "Feminist Phenomenology." In *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*, edited by Ann Garry, Serene J. Khader and Alison Stone, 143–154. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315758152-13>
- Carman, Taylor. 2020. *Merleau-Ponty*. 2nd ed. Routledge.
- Dillon, Martin C. 1998. *Merleau-Ponty's Ontology*. 2nd ed. Northwestern University Press.
- Fink, Eugen. 1966. *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*. Martinus Nijhoff.
- Hori, Eizo. 2017. *Husserl no kouki kangen shiso: Crisis he no shyusoku* [Husserl's later concept of reduction: a convergence toward the *Crisis*]. Koyo Shobo. In Japanese.
- Husserl, Edmund. 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Husserliana*, Band III. Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Husserliana*, Band IV. Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana*, Band VI. Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Translated by David Carr. Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund. 1982. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book. General Introduction to a Pure Phenomenology*. Translated by F. Kersten. Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund. 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*. Translated by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Kluwer Academic.
- Kida, Gen. 1984. *Merleau-Ponty no Shiso* [Merleau-Ponty's thought]. Iwanami Shoten. In Japanese.
- Kudo, Kazuo. 2001. *Husserl genshogaku no riro: Cartesian Meditations kenkyu = Der Weg der Phänomenologie Husserls: Studien zu den "Cartesischen Meditationen."* Koyo Shobo. In Japanese.
- Luft, Sebastian. 2011. *Subjectivity and Lifeworld in Transcendental Phenomenology*. Northwestern

University Press.

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

Merleau-Ponty, Maurice. 1960. *Signes*. Gallimard.

Merleau-Ponty, Maurice. 1964. *Signs*. Translated by Richard C. McCleary. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 2000. *Parcours deux : 1951–1961*. Édition établie par Jacques Prunair. Verdier.

Merleau-Ponty, Maurice. 2001. *Psychologie et pédagogie de l'enfant : Cours de Sorbonne 1949–1952*. Verdier.

Merleau-Ponty, Maurice. 2010. *Child Psychology and Pedagogy: The Sorbonne Lectures 1949–1952*. Translated by Talia Welsh. Northwestern University Press.

Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *Phenomenology of Perception*. Translated by Donald Landes. Routledge.

Morris, David. 2018. *Merleau-Ponty's Developmental Ontology*. Northwestern University Press.

Ngo, Helen. 2017. *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. Lexington Books.

Pollard, Christopher. 2018. "What is Original in Merleau-Ponty's View of the Phenomenological Reduction?" *Human Studies* 41: 395–413. <https://doi.org/10.1007/s10746-018-9471-y>

Romdenh-Romluc, Komarine. 2011. *Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*. Routledge.

Sakai, Maiko. 2020. *Merleau-Ponty Arawareru tasha/kieru tasha: "Kodomo no shinrigaku-kyoikugaku" kogi kara = Merleau-Ponty: autrui apparaissant, autrui disparaissant*. Koyo Shobo. In Japanese.

Sano, Yasuyuki. 2023. "The Status of Reduction in Feminist Phenomenology." *Annual Review of the Phenomenological Association of Japan* 39: 87–99. In Japanese.

Scott, Joan W. 1991. "The Evidence of Experience." *Critical Inquiry* 17 (4): 773–797.

Toadvine, Ted. 2009. *Merleau-Ponty's Philosophy of Nature*. Northwestern University Press.

Young, Iris M. 2005. *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press.

Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.

Acknowledgments

I would like to thank Yoshiki Kokuryo, Yasuyuki Sano, Hayden Kee, and three anonymous reviewers for their helpful comments on an earlier version of this paper. This work was supported by JST SPRING (Grant Number JPMJSP2108) and JSPS KAKENHI (Grant Number 23KJ0442).

(Izumi NONOMURA, Sophia University)

現象学的還元と存在論的コミットメント

Phenomenological Reduction and Ontological Commitment

綿引 周 (Amane WATAHIKI)

Abstract

This paper analyzes the concept of phenomenological reduction by examining its relation to ontological commitment in Husserl's *Ideas I*. Contrary to the common reading that reduction suspends or forbids ontological commitment, I argue that—given Husserl's conception of pure phenomenology as an a priori eidetic science—reduction should instead be understood as a restriction on the justificatory grounds for phenomenological claims. After distinguishing two rival interpretations—(R1) reduction excludes ontological commitment to reduced entities, and (R2), that reduction prohibits appealing to knowledge of reduced entities to justify phenomenological theses—I argue that only (R2) coheres with the project of phenomenology as an a priori eidetic-descriptive science, presented in *Ideas I*.

Section 1 reconstructs Husserl's account of epoché/reduction and motivates interpretations (R1) and (R2). Section 2 delineates the scope of reduction: Pure consciousness is exempt from reduction, whereas not just individual material things and their transcendent essences (e.g., the essence “material thing as such”) are subject to it. Section 3 demonstrates that the constitution project requires phenomenology to remain ontologically committed to such transcendent essences. Drawing on Husserl's correlation thesis between reality and (ideal) full givenness, I contend that the laws governing indefinitely harmonious courses of experience entail the possibility—and thus, on Husserl's Platonic view, the existence—of the relevant essences. Section 4 shows that although Husserl did not appropriately articulate the relation between phenomenology and ontology in the period immediately preceding the publication of *Ideas I*, he later revised his view, ultimately accommodating the conclusion that phenomenological descriptions can imply ontological truths. Nevertheless, phenomenology is not epistemically grounded by ontology.

The paper concludes that phenomenological reduction does not limit phenomenology's ontological commitments, but should instead be understood as regulating the sources of epistemic justification for phenomenological claims. This reconceptualization offers a preliminary framework for developing a methodologically robust principle for phenomenological inquiry.

序

現象学的還元とは何か？ 本稿では現象学的還元と存在論的コミットメントの關係に着目することで現象学的還元の概念を明確化することを試みる。具体的には、現象学的還元

についてのふたつの解釈を比較し『イデーンI』で提示されているアプリアリな形相学としての純粋現象学の構想を前提するならば、現象学的還元は存在論的コミットメントを制限するのではなく、認識的正当化に用いてよい認識への制約として理解する解釈が優先されるべきであることを示す。

存在論的コミットメントとは、理論や命題、何であれ真でありうるものが真であるためには存在しなくてはならない存在者や存在者の種のことである（Bricker 2016; 高取 2021）¹。例えば「ポチは犬だ」という文が真であるためには、ポチと、犬という種が存在しなければならないと想定しよう。この場合、当の文はポチという存在者や、犬という種に存在論的にコミットしている、あるいは、その文の存在論的コミットメントはポチや犬という種である、などの言い方をする。

現象学も学問である以上、存在論的コミットメントをもつと考えるのがひとまづは自然な考えである。『イデーンI』では明確に「現象学は現象学的態度における、超越論的に純粋な諸体験の記述の本質学であろうとする」（III/1, 156）と述べられている。学問である以上、現象学は認識を、真理の獲得を目指すのであり、現象学もその成果の面から見れば、真理を主張する客観的な内容である。現象学も真理を主張する内容を持つ限りは、存在論的コミットメントをもつと考えるのが自然である。

他方、現象学のエッセンスとも言える方法論である現象学的還元は「存在定立」の「括弧入れ」や「遮断」によって特徴づけられる。こうした表現から〈Xを現象学的に還元する〉ことは〈Xへの存在論的コミットメントを禁止する〉ことであるという理解が促されたとしても不思議ではない。実際、先行研究では、現象学的還元のこの理解を前提に議論が進められていることがしばしばある。

しかしフッサールの著作の中には認識的正当化に関わる操作として現象学的還元を理解することを促す記述も見つかる。以下で論じるように『イデーンI』で提示されている現象学の構想を前提にすると、この二番目の解釈が優先されるべきである。

その際、本稿では『イデーンI』の時期に着目する。そのため、現象学的還元のアイディアの通時的な変化を追うことは意図していない。

第1節では『イデーンI』におけるフッサールの論述を整理し現象学的還元に関する二つの可能な解釈を提示する。第2節で現象学的還元が適用される範囲を確認した後で、第3節では物質的事物の構成の問題に取り組もうとするなら還元が適用されたはずの「超越的本質」に対して現象学が存在論的コミットメントをもつことになる」と指摘する。第4

1 本稿ではある命題や理論の存在論的コミットメントとは、命題や理論が真であるならばその存在が含意される存在者（それゆえ隠伏のコミットメントを含む）として理解し、「含意」については厳密含意を念頭において議論を進める。もちろんどのコミットメントの基準を採用した場合に本稿の結論が導かれる／導かれないのかは、さらなる探求の主題でありうる。

節では1910/11年冬学期の「現象学の根本問題」講義のための草稿と『イデーンI』を参照し本稿の議論の帰結がフッサールの発展した見解と整合的であることを確認することで本稿の議論を補強する。

1.『イデーンI』における現象学的還元の二つの読み方

本節では主に『イデーン I』を参照して現象学的還元に関するフッサールの論述を検討し現象学的還元に関する二つの可能な読み方を提示する。

後でも確認するが「現象学的還元」と「現象学的エポケー」は互いの言い換えである。現象学的エポケーはある一定の目的を果たすために遂行されるエポケーである。以下ではエポケー、現象学的エポケーないし現象学的還元という順番で、フッサールによるそれぞれの特徴づけを確認していく。

なお、のちにフッサールは「現象学的心理学的還元・エポケー」と「超越論的還元・エポケー」を区別するようになるが、以下で問題となる『イデーン I』の「現象学的還元」は「超越論的還元」にあたる²。以下でも超越論的（現象学的）還元・エポケーの意味で現象学的還元・エポケー、あるいは単に「還元」という言い方をすることにする。

1.1 エポケー

エポケーはさしあたりデカルトが『省察』の中で行った「懐疑の試み」の一契機としてとり出される。ここで「懐疑の試み」は単純な「懐疑」とは異なるとされる。両者の違いは何か（の存在）を確信することと両立可能か、不可能かという点にある。我々はある存在を疑うと同時にそれに定立を割り当てること、したがって「眼前にある〔vorhanden〕」という性格でそれを意識することはできない（III/1, 62）。しかし疑おうと試みるだけであれば、その確信を保ったままでもできる。フッサールによれば何かを疑おうと試みることは「定立を反定立に変えること、設定立〔die Position〕を否定に変えることではない。それは憶測や推測、未決定性（Unentschiedenheit）、懐疑（語のどの意味であれ）に変えることではない」（II/1, 62）。したがって何かを疑おうと試みることは、その何かに対する確信と両立可能である。

次の箇所（「遮断」と表現されている）エポケーはこの懐疑の試みの一契機として取り出される。

2 1929年に『イデーン I』改作の意図を持って進められたとされる加筆修正では、第二篇第32節のタイトルは「現象学的エポケー」から「超越論的現象学的エポケー」へと修正されている。

ある定立や〔……〕一定の持続する定立と結びついた懷疑の試みのなかで「遮断」は反定立の変容の中で、またそれと共に遂行される。つまり懷疑の試みに伴いその基礎をなす非存在の「仮定〔Ansetzen〕」と共に遂行される（III/1, 63-4）。

懷疑の試みは、エポケーと非存在の仮定（ $+\alpha$ ）として分析される。目下の議論にとって重要なのはデカルトの懷疑の試みについてのフッサールの分析を評価したり、それを完成させたりすることではない（フッサール自身エポケーと非存在の仮定だけで懷疑の試みの完全な分析になるとは述べていない）。重要なのは次の2点である。

1. エポケーは懷疑の試みだけではなく他の文脈にも登場しうるし、エポケー単独でも遂行することができる（III/1, 64）
2. 懷疑の試みと同様、我々は任意のものについて自らの自由な選択に基づいて（つまり「しようと思えばいつでも」）エポケーすることができる（III/1, 62）

エポケーするかどうかを自由に選ぶことができるからこそ、何をエポケーし何をエポケーしないかが問題になる。

懷疑の試みと同様、エポケーはエポケーされる信念の様態を変えない（III/1, 63）。しかしまたエポケーの以前と以後とで意識のあり方が全く同じというわけでもない。エポケーの遂行者の意識はある独特な変容を受け、その変容をフッサールは定立を「〔働きの外〔außer Aktion〕〕に置く、「遮断する〔ausschalten〕」、「括弧に入れる」とか、定立は体験だが、我々はその体験を「使用しない〔keinen Gebrauch machen〕」と表現している（III/1, 63）。

最後にエポケーが適用されるものについて若干の注記をしておく。エポケーはさしあたり「定立」——ある一定の種類の作用に含まれる（様々な様態の）信念を表す要素——に対する操作として導入された。しかしこのことは定立される対象に「エポケー」という語を使うことを妨げるものではない（III/1, 64）。

ではどのような場合にエポケーは「現象学的エポケー」と呼ばれるのか。これを次に見ていく。

1.2 現象学的エポケー

『イデーンI』で現象学的エポケーはここで「発見的機能」と「予防的機能」と呼ぶ次のふたつの機能を担うエポケーである。

- 1.（発見的機能）自然的態度の一般定立をエポケーすることで世界や世界内の事物、他者の

存在をエポケーした後でも経験可能で、妥当な判断を下すことができる領域として純粹意識の領域の発見を促す。

2. (予防的機能) 純粹意識領域以外の領域をエポケーすることで「他の類への誤謬」を防ぐ。

発見的機能を果たすものとして、現象学的エポケーは自然的態度の一般定立 (die Generalthesis) のエポケーとして特徴づけられる。自然的態度の一般定立とは、世界とその内部の存在者に対する一般的な定立である (III/1, 56-61)。

一般定立は世界内の個々の事物の定立の総和として捉えられるものではなく、個々の事物の定立が破棄される場合にその前提として機能する定立である。例えば自分が見ていたものが幻覚だと判明することは、見ていたものは世界内にはないと判明することである。このとき暗黙理に経験対象の存在は世界の存在と対比されている。

一般定立は我々自身や他者の定立も含む。一般定立によって自分自身や他者は世界内に存在し世界内の他の事物と実在的な (例えば因果的な) 諸関係に立つ人間として定立されている。そのために我々の意識体験も人間の物質的身体のどこかに位置づけられ、世界内の他の出来事と同様に脳内の過程に随伴する実在的な過程であるという解釈が促される。

この一般定立を「遮断」することによってフッサールが目指しているのは「意識一般の[……] 本質への確かな一般的洞察」(III/1, 68) を得ることである。すなわち「意識はそれ自身の性質を持ち、その絶対的な固有本質の中で、現象学的遮断には影響を受けない性質をもつ」(III/1, 68) という洞察である。実際、一般定立をエポケーしても、つまり世界が存在するかどうかに関する判断を控えてもなお、我々は自分の意識体験を反省的に経験し続けることができるし、自分の意識的経験についてその真偽が問題になるような仕方では判断を下すことができるように思われる。つまり世界の存在を括弧に入れても学問的探究のための存在領域——純粹意識の領域、現象学の学問区域——が残されていることを我々は理解することができる。この洞察を与えるからこそ自然的態度のエポケーは現象学的エポケーの名に値する (III/1, 68)。現象学的エポケーが「現象学的」と呼ばれるのは、それが現象学の領域である純粹意識へのアクセスを可能にする操作だからである。

他方で、ひとたび純粹意識を発見したら現象学的エポケーが用済みになるわけではない。現象学的エポケーは現象学研究を間違いなく進めるための方法という方法論的機能をもつ。

[……]「括弧入れ」は我々に常に次のことを思い出させるという方法論的機能をもつ。すなわち当該の「エポケーの対象となる」存在領野・認識領野は超越論的現象学の存在領野・認識領野として研究されるべき領野の外にあること、そして例の括弧に入れられた区域に属する諸前提からの干渉は反意味的な混同、真の他の類への移行による誤謬 (metábasis) の指標であるということである。(III/1, 130)

ここで「他の類への移行による誤謬」、「反意味的な混同」とは、ある種類の対象や事実を他の種類の対象や事実とみなすことによる誤謬である。フッサールの主著の一つである『論理学研究』全体の目的は論理的对象や法則を心理学的対象や法則とみなす論理学的心理主義が「他の類への移行による誤謬」を侵していること、そして論理的概念は心理学的概念に還元不可能であると指摘することにあった。『イデー・I』公刊の直前、1910年に書かれた論文「厳密学としての哲学」では、意識を単なる物質的な過程やそれに随伴する現象とみなす自然主義的哲学の傾向も（「他の類への移行」という言葉は出てこないまでも）「意識の自然化」として批判されている（XXV, 8ff.）。『イデー・I』で現象学的エポケーに期待されていることのひとつもこの最後の種類の誤謬、つまり純粋意識を何か他のもの、物質的過程やそれに随伴する現象とみなす誤謬を予防することである。

この予防的機能を果たすための現象学的エポケーは現象学研究の領野の外にこぼれるものをひとつずつ特定し、それにエポケーを施すという手順を取る。この過程は「一步一步の退行・還元（die Reduktion）」という様相を呈するため、現象学的エポケーは現象学的還元とも呼ばれる（III/1, 69）。

ただし現象学的エポケーが一步一步の「退行・還元」と見えるとしても次のふたつの誤解は避けられなくてはならない。

第一に、たとえフッサールが純粋意識の領域を、こうした一步一步の還元・退行の後に残る「残余（das Residuum）」（e.g. III/1, 33; 68; 107; 121; 123; 124）として語るとしてもそのことは、純粋意識の領域がこの世界、あるいは存在者全体のなかの極々小さな一部であるという理解は正確ではない。というのも純粋意識はそのなかで自然や世界、他者が志向的に現れる（さらには「構成される」）場であるという性格ももつからである。『イデー・I』でもフッサールはすでにこのことを指して、現象学的還元が完遂された後でも世界全体は現象学の領野に「組み込まれる（sich einordnen）」、「属する」のだと表現している（III/1, 159; 310）。

第二に、後年フッサールが強調するように自然的态度のエポケーは「一步一步」という性格を持たない（VI, 153）。つまり個々の事物の定立を順々に遮断していくことで到達されるようなものではない。そうではなく、そうした定立の背景を成す世界の定立全体を括弧に入れることで、一気に成し遂げられるものである。ただしこのことは、次節で見ていくように、自然的态度の一般定立を括弧に入れた後で、さらに他の類への移行を防ぐために、各種の質料的／形式的形相学や神の存在を順々に明示的に括弧に入れていくことと矛盾しない。その限りで現象学的エポケーのことを現象学的還元と呼ぶ理由についてのフッサールの上記の説明は自然的态度のエポケーが「一步一步」という性格をもたないとしても撤回されるべきものではない。

これまでに現象学的還元ないし現象学エポケーが「現象学的」と呼ばれる理由を述べて

きた。しかしいずれにせよ現象学的還元は基本的にはエポケーであるという点は見過ごされてはならない。現象学的還元を遂行することが何を意味するのかを説明する箇所でエポケーを特徴付けたのと同じ表現が用いられていることがこのことを裏付けている (III/1, 106; cf. I, 61)。

1.3 現象学的還元の二つの読み方

「定立を括弧に入れる」「遮断する」という説明や他の箇所で見つかる「存在定立を行わない」などの表現から、現象学的還元について次の理解が出て来たとしてもおかしくはない。

(R1) Xが現象学的に還元されるなら、現象学はXへの存在論的コミットメントを持たない。

いくつかの研究ではこの理解が前提されている。Skirke (2021) は「超越論的現象学は、存在論的なコミットメントをすべての一切のものに対して一時的に保留」する方法論的な理由を有すると書いている (他にも Smith 2016を参照)。また現象学的還元ないし現象学的エポケーを「中立化」と同一視する解釈を取る場合も (Drummond 1990; 斎藤 2002)、現象学的還元に関するこの理解が促されるように思われる。

これに対してザハヴィ (Zahavi 2002, p. 61; 2017, p. 60) は現象学的エポケーの実行は「存在論的コミットメントの回避や中立性」を要求するという解釈を退けることで (R1) を退けているように思われる。この種の解釈に対抗してザハヴィは主観と実在世界の依存関係を主張している。しかしこれはある特定の種類の対象に現象学が存在論的コミットメントをもつかどうかとは独立の論点である。例えばザハヴィの指摘する通り意識と世界の間には相互的な構成関係があることを認めたとしても (Zahavi 2017, p. 114)、あるいは「エポケーや還元を遂行することは主題的な再定位を行うことだ」 (Zahavi 2017, p. 59) と言い換えたとしても、現象学が特定の種や個物を存在論的コミットメントとして持つかどうかは決まらない。

現象学的還元について (R1) と対立するわけではないが、それとは異なる理解もありうる。ある箇所でフッサールは定立を遮断することで「そうした定立に基礎をおく動機づけによってさらに新たな定立へと自ら動かされる」 (III/1, 106-7) ことがなくなると書いている。ここでの「動機づけ」が理性的な動機づけであるとする、現象学的還元を次のように理解することも可能であるように思われる。

(R2) Xが現象学的に還元されるなら、Xが存在する/しかじかであるという認識によって、

現象学的認識が正当化されることはない。³

現象学的還元を（R2）に近い仕方の特徴づけている研究者は少ないが存在する。例えば Bower（2023）が現象学的還元はこの種の説明を与えている。しかしなぜ（R1）ではなく（R2）の読み方が優先されるべきなのかは説明されていない。

もちろんどちらの特徴づけもフッサールが現象学的還元について述べている全てのことを限なく捉えられているわけではない。例えば現象学的還元は自我分裂（die Ichspaltung）を引き起こすとか、恒常的な態度にならなくてはならないとか、宗教的回心に比すべきものであるといった、後年になると強調される還元の側面は捉えられない。しかしここに挙げるような特徴づけを重ねることで現象学的還元は方法論として広く利用可能なものへと近づいていくはずである。

（R1）と（R2）はともに実質的な方法論的機能をもつと考えられる。（R1）が正しいとしたら、我々は誤った現象学的記述を避けるための以下の手続きを得ることができる。

1. 所与の現象学的記述Pについて、その存在論的コミットメントを評価せよ。
2. Pが還元された種類の存在者に存在論的にコミットするなら、その記述を撤回、または訂正せよ。

また（R2）が正しい場合も以下の手続きを踏むことで、現象学的記述の適切さを判断することができる。

1. 所与の現象学的記述Pについて、Pが何によって正当化されているかを特定せよ。⁴
2. Pが還元された種類の存在者の認識なしに正当化されえないなら、その記述を撤回、または訂正せよ。

例として (i) 「物質的事物であり、かつSが見ているようなものが存在する」($\exists x ((x \text{ は物質的事物である}) \& (S \text{ は } x \text{ を見る}))$) と (ii) 「何らかの物質的事物が存在するということをSが見る」($S \text{ は } \exists x (x \text{ が物質的事物である}) \text{ ことを見る}$) というふたつの記述を取り上げよう。前者 (i) が事物の存在にコミットしているとしたら、(R1) によれば現象学的記述からは排除されるべきである。対して後者 (ii) はSとSの視覚的知覚作用、そ

3 ここで「現象学的認識」は「その命題内容が現象学の客観的内容を構成するような認識」を指す。

4 認識的正当化の関係項を認識として一貫させるなら、「現象学的記述P」は「Pが表現する命題を内容とする認識」として読み替えられるべきだが、簡潔さを優先して以下でもたびたびこのような省略的な表現を用いる。

してノエマにしかコミットしていない（ように解釈することができる）としたら許容可能である。ただし「S」の解釈が経験的自我や人間であるとしたら、やはり現象学的記述としては排除されるべき、ということになる。

また前者 (i) の認識は物質的事物に関する認識によってしか正当化できないとしたら、(R2) によって現象学的記述からは排除される。他方、後者 (ii) の認識は自らの作用とノエマ、そして純粹自我の原的所与性によって直接（理性的に）動機づけられ、正当化されるなら、現象学的記述からは排除されない。

(R1)、(R2)、それぞれの読みにより排除される記述の外延は必ずしも一致しない。仮に{ソクラテス}というシングルトンが（またそのみが）現象学的還元の対象になるとしよう。ところで「ソクラテスは人間である」という命題が真であるためには、ソクラテスが存在する必要がある。しかしソクラテスが存在するならば{ソクラテス}というシングルトンが存在する。したがって「ソクラテスは人間である」という命題が真であるためには、そのシングルトンも存在する必要があると考えられる。それゆえ「ソクラテスは人間である」という命題の存在論的コミットメントには{ソクラテス}というシングルトンが含まれる。したがって (R1) によれば{ソクラテス}が現象学的還元の対象であるとしたら「ソクラテスは人間である」という記述は撤回されなければならない。

しかしソクラテスが人間であることの認識は例えば{ソクラテス}が存在するという認識によって正当化される必要はない。集合やシングルトンという概念をもたない子どもでも、ソクラテスが人間であると知ることができる。したがって (R2) に従えば{ソクラテス}が現象学的還元の範囲内にあっても「ソクラテスは人間である」という記述は撤回される必要がない。

上述の通り既存の研究の多くは現象学的還元について (R1) の理解を前提にしているように思われる。他方で、(R2) の方向で還元を解釈する研究はわずかしかな存在しない。このことから (R1) を優先的に検討する動機が与えられる。そこで以下では、この (R1) が現象学的還元の特徴づけとして適切かどうかを検討する。

2. 現象学的還元の範囲

本節では現象学的還元の範囲を確認する。特に (1) 純粹意識の領域は現象学的還元の対象とならないこと、(2) 個々の物質的事物だけではなく物質的事物という本質ないし形相も現象学的還元の対象となること、この二点を確認する。

2.1 純粹意識

フッサールは『イデーン I』で純粹意識の領域だけは現象学的還元の適用範囲から外し

ていた。この点は、現象学的還元が導入されたとき既に予告されていた。その箇所でフッサールは「適切な理由から我々はこのエポケーの普遍性を限定する」(III/1, 65)と述べている。というのもエポケーが制限なしに遂行されてしまえば「もはや変容されざる判断のための領域」は残らないからであり、フッサールによればこのことは「学問のための領域」も残らないことを意味する。しかし『イデーン I』におけるフッサールの目標は「新しい学問領野」、つまり「純粹意識の領域」(第二篇第三章のタイトル)という現象学のための学問領野を発見することにあるのであり、現象学的エポケーないし現象学的還元はそのために導入されるのだった。したがってエポケーは無制限に適用されてはならない。フッサールが純粹意識と呼ぶ領域は還元の対象外となる。

このことは、たとえ仮に現象学的還元が(R1)のように、還元された対象への存在論的コミットメントを禁止する操作として理解されとしても、なおも現象学は純粹意識への存在論的コミットメントをもつことを意味する。しかしそもそも現象学的還元は(R1)を含意するような仕方であられるべきか、というのが本稿の問いだった。この問いに取り組む前に、何が現象学的に還元されるのかを確認しておこう。

2.2 現象学的還元の範囲に関する問い

エポケーの具体的な範囲については同じ著作の第2編第4章で検討されている。「現象学的還元の範囲に関する問い。自然科学と精神科学」と題された第56節では、次のように述べられている。

純粹意識一般へと視線を向けつつそれを手にしたいまでもまだ、それとは反対に、純粹意識研究という目的にとって何が一般に遮断されたままでなければならないのか、そして必要な遮断は自然領野だけにかかわるのかどうかを検討するのは有益である。(III/1, 122)

この問題設定が置かれたあと同節では「物理的世界と心理物理的世界の遮断」によって「価値評価的意識機能や実践的意識機能を通じて構成されるすべての個別的対象性」もまた遮断されると述べられている。例えば技術や芸術作品、(文化的事実としての)諸学問の成果、国家や慣習、宗教などに並んで、「あらゆる自然科学と精神科学がまさしく自然的態度を要求する学問として、その認識成素全体と共に遮断を被る」(III/1, 122)とされる。さらに(57節で純粹自我は還元の後でも残り続けるものだと指摘された後で)第58節では神の存在と「形式論理学とマテーシスの全体」(III/1, 127)が、そして第59節では質料形相的諸学科が遮断されている⁵。

5 これらの「形相学」はアプリアリな学問である以上、自然的世界の定立に依存しないにもかかわらず、

ここで質料的形相的諸学科あるいは「質料存在論」とは空間や事物、動物、人間などの「超越的本質」に関する「本質法則」を特定しようとする学問（分野）であり「純粹幾何学」も質料存在論に含まれる。対して現象学は純粹意識の領域に属する「内在的本質」にかかわる形相学である。したがって現象学は、超越的本質についての言表や、それらに関する本質法則の特定に向かうべきではないとフッサールはいう。

したがって現象学はその内在性において、そうした超越的本質のいかなる存在定立も行われ
てはならないし、そうした超越的本質の妥当性や非妥当性等々についての言表 [Aussagen]、
そうした〔超越的本質〕に対応する対象性の理念的可能性についての言表 [Aussagen] を行
うべきではなく、また、それら超越的本質に関係する本質法則を確定するべきではない。
(III/1, 128-9)

本質もそれについて真なる判断を下すことができる以上は広い意味における対象である。
そして対象は、それが有限の経験のなかで十全に与えられることがあれば内在的、そうで
なければ超越的と呼ばれる。十全に与えられるとは、対象のすべての特徴（契機）に対応
する直観の内容（ノエマ的要素）が充実され、かつその充実が最高度に達していることで
ある。質料存在論は一般に、この意味で十全に与えられることが決してない、超越的本質
についての本質学であり、現象学は内在的本質についての本質学である。

上記の箇所に続けてフッサールは、「超越的形相的領圏」つまり超越的本質を現象学的
に還元しなくてはならないと述べている。

超越的形相的諸領域や学科は原理的には、純粹体験領野と現実結びついている現象学のた
めに、いかなる前提 [die Prämiss] も拠出しない。ところで現象学を（以前既に述べられた
規範に即して）ほかならぬこの純粹性において基礎づける [begründen] ことが我々の目標
であるのだから [……] 我々は明確に、あらゆる超越的-形相的領圏とそれに属する諸存在
論にまで徹底した還元を拡大する。(III/1, 129)

したがって超越的本質は現象学的に還元される。(R1) に従えばこのことから、現象学
が超越的本質に存在論的にコミットしないことが出てくる。しかし (R1) のこの帰結に
反して、現象学は超越的本質、特に個々の物質的事物がその個別例となるような、物質的
事物一般 (materielles Ding überhaupt, 以下：事物) という本質（領域であり最上位の類）

遮断されている。このことから、現象学的還元は必ずしも自然的態度の一般定立のエポケーに限られ
ないことがわかる。

に存在論的コミットメントをもつ。次節でこのことを示す。

3. 構成分析は超越的本質を存在論的コミットメントとしてもつ

本節では、構成分析というプロジェクトを掲げることで現象学は超越的本質に存在論的にコミットしていることを示す。構成分析の単純さから事物に議論を限定するが、最後に述べるように以下の議論はすべての超越的本質に一般化できる。

議論の出発点は、意識と対象間のアプリアリな相関関係について述べたフッサールのテーゼである。

フッサールは、対象の存在ないし現実性と、その対象についての十全な所与性が「相関的に同値である」と主張している。あるいは、フッサールによれば十全な所与性に根拠づけられた（動機づけられた）定立は完全な「理性格」をもつ、すなわち完全に正当化されるので（cf. III/1, 321-2）、対象の存在は、その対象の完全に理性的な定立可能性とも相関的に同値である。理性定立と存在の関係について考察している一連の議論 (§§142-144) の最後の節「現実性と原的に与える意識：最終的規定」で、この相関関係が明確に打ち出されている。

（相関テーゼ）

真に存在するという形相は十全に与えられているという形相、そして明証的に定立可能であるという形相と相関的に同値である（III/1, 332）

しかしこのテーゼはこのままで正しいことはありえない。もし文字通りに受け取るなら、事物が現実存在しないことになってしまう。なぜなら事物は原理的に、不十全にしか与えられないからである（III/1, 319）。このことは、動物や人間、文化的対象などの「超越的」対象すべてに共通する。また、個体的な超越的对象が不十全にしか与えられないために、そうした対象の本質もまた不十全にしか与えられない（III/1, 13）。超越的本質とは、不十全にしか与えられない本質のことである。したがって対象の存在と相関する明証を完全な明証の意味で理解してしまうと、普通の物体を含む任意の超越的对象が現実存在しないことが出てきてしまう。しかしこの帰結は到底受け入れられるものではない。

とはいえこの論点はフッサール自身を取り上げて論じている。なるほど事物のように「原理的にはただ不十全にしか現出しない（したがってまた不十全にしか知覚可能でない）対象が存在する」（III/1, 331）。しかし

我々が限定を加えていたことが見過ごされてはならない。我々は、完結した現出の中では

[in abgeschlossener Erscheinung] [事物は] 不十全に [しか] 知覚可能 [でない] と言ったのだ。(III/1, 331)

同じことを(ノエシスの側について)言い換えれば、事物が不十全にしか与えられないとしても、それはある有限の経験系列においてのことである。上の指摘の後、フッサールは次のように続けている。

しかしそれにもかかわらず(カント的意味での)「理念」としては完全な所与性が予め描かれている——ある本質類型の中で絶対的に規定されている、連続的現出作用の無限の過程のシステムとして[……] 確固とした本質法則性に支配され、アプリアリに規定された諸現出の連続体が[……] 予め描かれている。(III/1, 331)

ここで「連続的現出作用の無限の過程のシステム」とはある完結した実在ではないように思われる。というのも、もしこの連続的な現出作用や現出を「辿り尽くす」ことが可能であるなら、神にはそれができただろう。しかしフッサールは神にとっても事物はパースペクティブ的にしか与えられないと述べているのだった(III/1, 351)。またここでの完全な所与性は「理念」であり、それが「カント的意味」であるという限定が付せられていることは、フッサールが次のような考えを持っていたことを示唆している。すなわち、事物についての経験を「辿り尽くす」ことはできず、したがって事物が十全に与えられることは決してない。しかしある一定の(「予め描かれた」)経験系列を辿り続けることで、事物の十全な所与性に限りなく接近していくことができる。

実のところ「相関テーゼ」の先ほど省略した部分では、今まさに加えた修正が意図されているように思われる。

[相関テーゼに続けて] ——しかしこれは有限な所与性という意味においてか、理念という形式にある所与性という意味においてかのいずれかである。(III/1, 332) [強調点引用者]

つまり事物などの超越的対象の存在と同値であるのは、十全な所与性か、または十全な所与性に限りなく接近する一定の経験系列である。

この経験の過程をフッサールはある箇所で「連続的調和的」と形容する(III/1, 331)。「事物構成の問題」についてもっばら問題となるのは、連続的調和的な経験の過程である。

連続的調和的な経験の過程は全くの無秩序な経験の集合であるわけではなく、そこにはある一定の規則性が見られる。

事物の領域的理念〔die Idee〕、規定的意味内容を伴い、存在するものとして定立された事物の同一的Xは——諸現出の多様に規則を指定している〔vorschreiben〕。つまり〔……〕〔事物などの〕領域の理念は、無限に進行し、理念的な全体として受け取られ、完全に決定され、決定的に秩序づけられた、確固として閉じた現出系列を指定している〔……〕(III/1, 350)

ここで「規則」という表現が出てくるが、この規則は本質法則である（少なくとも本質法則を前提する）。次の箇所では、今度は（定立的）意識がその下に立つ「規範」という言い方で、それがノエシス的・ノエマ的連関に関する本質法則に「他ならない」と述べられている。

〈各類の定立的意識が〔……〕規範のもとに立つ〉ことは、それ自身、現象学的な事実である。規範とは、その類の種と形式に応じて厳密に分析されるべき、また記述されるべきある一定のノエシス的・ノエマ的連関に係る本質法則に他ならない。(III/1, 333)

事物の十全な所与性へと限りなく接近する調和的な経験が従うべき本質法則が存在すること、このことを理解することで我々は「物質的事物の現象学的構成の問題」(III/1, 344)を把握することになる。

ある巨大な、相対的に完結した現象学的学科の基準となる普遍の問題を我々は把握する。すなわち超越論的意識内での事物という領域の対象性の一般的「構成」の問題、あるいは簡潔に表現すれば「事物一般の現象学的構成」の問題である。(III/1, 344)

この問題を以下では簡単に「事物構成の問題」と呼ぶ。事物構成の問題とは、事物の十全な所与性へ限りなく近づく調和的な経験が従うべき本質法則を記述するという問題である。相關テーゼを前提するならこのことは、事物の現実存在と「同値」な調和的な経験が従う本質法則を記述するという問題である。フッサールはある箇所（III/1, 352-352）、事物の現実存在とこの本質法則との対応関係を「代表する」という言葉で言い表している。その言い方を借りるなら、現象学的記述の一部は、「現実の事物を代表する」ノエシス・ノエマ的連関を、しかし個々のノエシス・ノエマ的出来事を記述するのではなくて、それらが従う法則を記述するようなものである。

調和的な経験が従うべき本質法則は「物質的事物が存在するとしたら、その経験は然々のように進行しなければならない」といった形式の超越論的論証によって与えられるものではない。記述学である現象学は現実の、または想像上の様々なバリエーションの経験を実際に辿ることで、調和的な経験が従うべき本質法則の記述を獲得する。そのように得られた

記述の真理は調和的経験が従うべき法則が成立することを含意する。

無限に調和的に進行する経験が従うべき法則が成り立つならば、そのような経験が可能であるのでなければならない。仮にそのような経験が不可能であるとしたら、調和的経験が従うべき法則は成り立たず、その法則についてのいかなる記述も真ではありえないだろう。

しかし調和的に進行し続ける経験が可能であるならば、相関テーゼにより、そのような経験の過程で経験される事物が存在することが可能であるのでなければならない。このことと、フッサール自身が明示的に支持していた本質ないし形相に関するプラトン主義的見解を前提にすると、事物という本質が存在することが導かれる。ここで本質に関するプラトン主義的見解とは、本質が存在するためには、その個別事例が存在することが可能である必要があり、かつそれで十分であるという考えである。例えば次の箇所を見てみよう。

個体的対象と本質の間にある（それ自身形相的な）連関、それによればすべての個体的対象にはその本質としてある本質要素が属しており、かつすべての本質には、その本質の事実への個別化であるような可能な個的なものども〔die mögliche Individuen〕が対応する〔……〕。
(III/1, 20)

ここでは、本質との間に「対応関係」があるのは可能な個的对象であると述べられている。さらにもっと後の箇所ではより明確に、本質の場合「可能性は現実性と合致する」(III/1, 325)と述べられている。本質に関するこの見解は構成分析が経験のアプリオリな構造の探究である（cf. III/1, 319; 331）ためには前提する必要があると考えるのが尤もらしい。この点が認められるなら、以下の論証が構成できる。

現象学は事物の十全な所与性に限りなく接近していく、連続的に調和的な経験が従う法則を記述する。その記述が真であるためには、そのような法則が成立しなければならない。そのような法則が成り立つならば、ある事物について、十全な所与性に限りなく接近していく連続的に調和的な経験が可能であるのでなければならない。ところで相関テーゼによれば、ある事物について、十全な所与性に限りなく接近する連続的に調和的な経験が可能であるならば、その事物は存在するのでなければならない。したがって何らかの事物が存在することが可能である。本質に関するプラトン主義的見解からは、ある事物が存在することが可能であるならば、事物という本質が存在することが出てくる。すなわち連続的に調和的な経験に関する法則を記述する命題が真であるならば、事物という本質が存在する。このことは、現象学が事物という本質に対して存在論的コミットメントをもつことを意味する。

この議論は構成分析の対象となる任意の超越的本質に拡張できる。この帰結は、存在論的コミットメントに対して制約を課すものとして現象学的還元を理解する（R1）のような解釈と相容れない。というのもフッサールは事物をはじめとする超越的本質も現象学的に還元していたからである。

4. 現象学的記述と存在論の関係

これまでの議論が正しければ、現象学的記述は、例えば「事物という本質が存在する」のような（形式的／質料的存在論に含まれるべき命題という意味で）存在論的な命題の真理を含意することになる。つまり現象学的記述が真であるなら、ある一定の存在論的命題が真であるのでなければならない。しかし一見したところ、この帰結と整合しないように思われるフッサールのテキストが存在する。最後にそうしたテキストを検討する。以下で確認するように『イデーンI』公刊直前の時期までのフッサールは現象学と存在論の関係についての適切な理解を欠いていた。しかし後年は自身の理解を修正している。この修正を踏まえると、現象学的記述が存在論的命題の真理を含意するという前節までの議論の帰結にはフッサール自身も同意するであろうと期待される。前節までの議論が単に『イデーンI』で提示された現象学の構想だけではなく、フッサール自身のより発展した見解とも整合的であることを示すことで、本稿の議論を補強することがこの節の目標である。

1910/11年冬学期の「現象学の根本問題」の講義原稿でフッサールは次のように述べている。

〈私が使用しない判断〉、あるいはより適切に言えば、〈私がある学問の領分内では、何かを主張する〔die Festtelling〕のための前提として受け取らない諸命題〉が、当の学問領分内での主張に影響を与えないこと、このことは明証的である。（XIII, 152）

ここで「私が使用しない判断」とは、エポケーされた判断である。それをフッサールはここで、ある学問領野で「前提として受け取らない」命題と言い換えている。この引用箇所では、ある学問領野内で何かを主張するとき、その主張はエポケーされた判断の真偽には「影響を受けない」と述べられている。これが正しければ、存在論が現象学的に還元されているとき、現象学的記述の真理は存在論的命題の真偽から「影響を受けない」はずである。しかしこれまでに示してきたように、もし現象学的記述が存在論的命題を含意するなら明らかに、現象学的記述の真偽は存在論的命題の真偽に「影響を受ける」——存在論的命題が偽であるなら、現象学的記述も偽であるのでなければならない。「現象学の根本問題」で述べられていることは、現象学が事物という本質に存在論的にコミットしていると

いう主張と相いれないように見える。

しかしこの引用箇所最後の一文には後年（編者によれば1921年頃）フッサール自身が批判的な注釈を付け加えている。

そのように言うことはできない。実際次のように反論することができるだろう。私は幾何学の区域内で一定の命題だけを使用し、他の命題区域については判断しないとしても、それによって一方と他方の命題が真理として（現実的であれ仮言的であれ）互いに独立であると言われているわけではない。（XIII, 153. Anm. 1）

例えば、ピタゴラスの定理を証明する際、フォイエルバッハの定理について判断しないとしてもそのことは、一方の真理と他方の真理が独立であることを意味しない。一定の公理を前提して一方が真であるなら、他方も真であるのでなければならない。それゆえ元々の記述は端的に誤りであり、後年のフッサールの注の内容に従って訂正されるべきであると筆者は考える。

同じ注釈の中でフッサールは、現象学的判断と存在論的判断の関係について触れている。

存在論的に偽な判断を下し、かつ現象学的に正しい判断を下すことも、その反対も可能である。しかし〔両者〕を結びつける本質相関関係のおかげで、真理の独立性そのものは成り立たない。判断行為、真理に向かうことの独立性、認識それ自身の独立性は、真理としての、あるいは要求されている〔*prätendiert*〕真理、仮言的真理としての関連する判断それ自身、事態、判断態の独立性を意味しない。（XIII, 153. Anm. 1）

ここでフッサールは明確に存在論的真理と現象学的真理の間には「真理の独立性」が成り立たないと述べている。「現象学の根本問題」の該当箇所は、フッサールの後年の注釈に従い訂正されるなら、前節までの議論からの帰結とも整合する。

次に『イデーニ I』の最後の節を見てみよう。ここでは現象学と存在論の間には「緊密な関係」があると指摘された後で、次のように述べられている。

しかし明確に述べられなくてはならないことは、構成的現象学と対応する形式存在論や質料存在論の間のこの連関において、後者による前者の基礎づけといったものは何もないことである。（III/1, 359）

しかし現象学の命題が存在論の命題を含意するなら、そして「現象学の根本問題」で述べ

られているように「私の存在〔論〕的判断が正しく〔……〕私の現象学的判断が正しくない〔……〕こともありうる」(XIII, 203)としたら、現象学者の判断は存在論的な認識から訂正を受ける可能性があることになる⁶。

『イデーニ I』の大半の箇所ではフッサールは「基礎づけ〔begründen〕」という言葉を経験的正当化の意味で用いている。ここでの「基礎づけ」もその意味で用いられているなら、フッサールは、現象学が存在論による認識的正当化を受けないと述べているように見える。そうだとしたら、そのことは、現象学的記述は存在論的認識によって訂正可能であることが出てくるといふ本稿の議論の帰結と整合しないように思われる。

この問題は、現象学的記述はそれが真であるならば最終的には、関連する経験によって正当化を受けることを踏まえれば解消する。探求の途上では、現象学的記述は誤ることがあり、存在論的判断を参照して現象学的記述を訂正することも実践上はありうる。しかしもし現象学的記述が真であるならば、その記述が存在論的判断や実証的经验ではなく、純粹意識領域に関係する経験（直観）によって正当化され、存在論によって正当化を受ける必要はない。このことこそ、現象学が存在論に「基礎づけ」られるわけではないということとフッサールが意味していたことだと考えられる。したがって『イデーニ I』最終節の例の箇所は、現象学が存在論と存在論的コミットメントを一部共有していることと矛盾するわけではない。むしろ取り上げた箇所は、現象学的還元が認識の正当化に制約を課すものであるという解釈との親和性が高い。

結語

現象学的エポケーないし現象学的還元についてのフッサールの特徴づけを踏まえるなら、それが現象学の存在論的コミットメントを制限する機能をもつという理解は自然に思われる。しかし2.1で確認したように、たとえ還元に関するこの理解を前提にしても現象学が存在論的コミットメントをもたないことにはならない。それだけではなく、そもそも現象学的還元は現象学の存在論的コミットメントに対して、いかなる制約も課すべきではない。なぜなら3節で示したように、現象学は還元したはずの超越的本質への存在論的コミットメントをもつからである。

本稿の議論の最大の貢献は、現象学的還元と存在論的コミットメントとの関係を明確に

6 『イデーニ I』の続編として同時期に書かれた草稿で存在論的公理が現象学的記述の規準（Kriterion）として役立つと述べられているときも（Hua V, 83）、この訂正可能性が前提になっているように思われる。

した点にあると言えるだろう。しかしまた1節で(R2)として定式化した現象学的還元の理解を推し進める動機も与えている。もちろん(R2)もフッサールの様々な論述やプロジェクトとの整合性という観点から検討されるべきである。本稿でその作業には取り組むには至らなかったが、以上の議論を通じて現象学的還元を広く利用可能な方法論的規範として使用に耐えるものにするために、今後、検討すべき論点がより明確になったと期待する。

謝辞

本稿の査読を担当した匿名の査読者に深く感謝する。査読者による丁寧な読解と建設的な指摘は本稿の議論を一層精緻にし全体の明確性と完成度を高める上で大きな助けとなった。本研究はJSPS科研費JP24H00809、JSPS25K16048の支援を受けたものである。

文献

- フッサール全集 (Husserliana) からの引用は、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示した。邦訳のある文献は適宜翻訳も参考にした。
- Bricker, P. (2016) "Ontological Commitment," In (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ontological-commitment/> (最終アクセス: 2025/08/30)
- Bower, M. E. M. (2023). "Phenomenological reduction and the nature of perceptual experience," *Husserl studies*, 39(2), 161–178.
- Drummond, J. J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism: Noema and Object*. Springer.
- Skirke, C. (2021). "Internalism and externalism in transcendental phenomenology," *European Journal for Philosophy of Science*.
- Smith, J. (2016). *Experiencing phenomenology: An introduction*. Routledge.
- Zahavi, D. (2002). *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.
- (2017). *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. Oxford University Press.
- 斎藤慶典 (2002) 『フッサール：起源への哲学』(講談社)
- 高取正大 (2021) 「適切な存在論的コミットメントの基準はどのような制約を満たすべきか」(Comtemporary and Applied Philosophy、応用哲学会、Vol. 13, 1–36)

(綿引 周・わたひき あまね・東京大学)

A Study on “Universality” in Early Heidegger : Exploring the Relationship between “Essentially Occasional Expressions” and “Formalization/Generalization”

Ryo YAMAZAKI

(Keio University)

Introduction

In early Heidegger’s philosophical contemplation about factual life (*faktisches Leben*) and existence (*Existenz*), one of the foremost challenges was to address the concepts of individuality and universality in a *cohesive* manner¹. This problem is closely intertwined with the examination of linguistic phenomena known as indexicals (such as “I”, “now”, and “here”). Notably, for Heidegger’s *Existenz*, indexicals such as *Ich* and *Da* have a pivotal role. As he puts it, “Dasein is an entity which is in each case [*je*] I myself; its Being is in each case mine.” (SZ, 114: [M&R] 150). His mentor Husserl (and the contemporary philosophy of language) considers these indexicals to have the intrinsic components of both individuality and universality.

Therefore, within the studies of early Heidegger, it is significant to explore the intricate nexus between individuality and universality by focusing on indexicals. In the historical context of Heidegger’s intellectual evolution, a pivot observation emerges. During his early years, Heidegger’s contemplations were influenced by Husserl’s argument on essentially occasional expressions (*die wesentlich okkasionellen Ausdrücke*) and the discernment of formalization/generalization (*Formalisierung/Generalisierung*); he accepted his teacher’s views on *both* “individuality” and “universality” after critical assessment². However, due to space limitations, this study cannot fully address both aspects; therefore, we will focus on the aspect of universality, which has not been adequately addressed in previous studies.

Based on Heidegger’s early writings and lecture courses, this study aims to provide answers to the following specific questions: How did Heidegger connect and accept critically Husserl’s arguments concerning essentially occasional expressions and formalization/generalization? While some scholars have acknowledged the influence of Husserl’s two concepts on Heidegger³, the inner nature of their relationship remains unclear. For example, in the analysis of Saito (2012), universality was mainly linked to discussions of formalization, while essentially occasional expressions were mainly linked to individuality.⁴ However,

1 Cf. Saito (2012), Kap. 1.

2 For Japanese studies in Heidegger that address essentially occasional expressions in detail, see Kamiya (2010) and Sakazume (2018).

3 Cf. Saito (2012); Tamura (2013); Wakami (2004); Wakami (2007).

4 Cf. Saito (2012), 36–40. Wakami (2007) connects universality to eidetic reduction, and “individuality” to essentially occasional expression.

considering the two meanings of indexicals, there is room for doubt in linking essentially occasional expressions solely to individuality. Rather, as will be discussed, Heidegger focuses on the meaning of the universality included in essentially occasional expressions and, by combining this with the distinction between formalization/generalization, attempts to give expression to what may be called special universality.⁵ More specifically, Heidegger understood the universality included in essentially occasional expressions as formalization rather than generalization, while he sought to contemplate a universality that does not detach itself from individual life (existence) by incorporating the element of “motivation from the general to the particular” inherent in “essentially occasional expressions” into the “universality obtained through formalization.”

The rest of this paper is as follows. In Section 1, we take a brief look at Husserl’s discussion of essentially occasional expressions (1-1) and formalization/generalization (1-2). In Section 2, based on Heidegger’s early writings and lecture courses, we demonstrate how Heidegger connects and treats both arguments. Finally, Section 3 shows the way Heidegger connects these ideas and attempts to consider special universality from formalization/generalization to essentially occasional expressions, and vice versa.

1. Overview of Husserl’s Discussion

1-1. Essentially Occasional Expressions

Essentially occasional expressions (*die wesentlich okkasionellen Ausdrücke*) (hereinafter WOA) was introduced by Husserl in the first *Logical Investigation* to distinguish them from objective expressions.⁶ “[W]e call an expression essentially subjective and occasional, or, more briefly, *essentially occasional* if it belongs to a conceptually unified group of possible meanings, in whose case it is essential to orient actual meaning to the occasion, the speaker and the situation” (Hua XIX, 87: [F] 218). WOA must incorporate the speaker and the situation in order to fully understand its meaning, and includes so-called indexicals such as “now,” “here,” and “I.”⁷ By contrast, objective expressions containing mathematical propositions such as $2+3=5$ are defined as the expressions that “can be understood without necessarily directing one’s attention to the person uttering it, or to the circumstances of the utterance.” (Hua XIX, 86: [F] 218). Husserl then connects WOA primarily to everyday expressions and objective expression to theoretical and academic expressions⁸.

5 Kisiel (2006) appropriately points out two types of universality (corresponding to “generalization” and “formalization”) and links them to “essentially occasional expressions.” Unfortunately, however, the details are not discussed.

6 Since this study cannot engage with detailed interpretations of Husserl’s WOA, we only explain and utilize them as necessary (cf. Philipse (1982); D. W. Smith (1982); Mulligan & B. Smith (1986); Schuhmann (1993)).

7 It also includes expressions linked to definite articles and impersonal existential expressions such as “there is ...” (*Es gibt ...*) (cf. Hua XIX, § 28 of the First Investigation).

8 Cf. Hua XIX, 87: [F] 219.

What is characteristic of Husserl's analysis of WOA is that he confirms that "two meanings are here built upon one another in a peculiar fashion, two meanings are superimposed in a unique way" (Hua XIX, 89: [F] 219). Such expressions have aspects related to universality and aspects related to individuality. Husserl explains this as follows, using the example of the personal pronoun "I."

The word 'I' names a different person from case to case, and does so by way of an ever altering meaning. What its meaning is at the moment, can be gleaned only from the living utterance and from the intuitive circumstances which surround it. If we read the word without knowing who wrote it, it is perhaps not meaningless, but is at least estranged from its normal sense. [...] [W]e know it to be a word, and a word with which whoever is speaker designates himself. (Hua XIX, 87: [F] 218–219.)

For example, in the case of the expression "I" (or sentences containing it), if it is not clear who the "I" in question refers to, the expression cannot be considered understood. Depending on the individual context, "I" may refer to Husserl, or it may refer to Heidegger. Nevertheless, it is generally understood (at least by those who are competent in the language) that "I" is "a word with which whoever is speaker designates himself" (Hua XIX, 87: [F] 219). Thus, Husserl refers to the former meaning as the meaning indicated (*angezeigte Bedeutung*) or individual meaning, and refers to the latter, which is indicated by the universal semantic function, as the indicating meaning (*anzeigende Bedeutung*)⁹.

However, in *Logical Investigations*, Husserl ultimately takes steps to eliminate WOA. Husserl discusses such expressions in the first place because he worries that such expressions with fluctuating meanings may violate his basic principle in the book, which is that meaning is the unshakeable "ideal unity."¹⁰ However, Husserl ultimately provides a negative answer to such possibilities: "ideally speaking, each subjective expression is replaceable by an objective expression which will preserve the identity of each momentary meaning-intention (Hua XIX, 95: [F] 223)." It is this that Husserl refers to as the unbounded range of objective reason (*die Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*) (ibid.).¹¹

1-2. Formalization/Generalization

Formalization (*Formalisierung*) and generalization (*Generalisierung*) are distinctions

9 In terms of Kaplan's modern indexical analysis, these two meanings can be said to correspond to "character" and "content," respectively (cf. D. W. Smith (1982)).

10 Cf. Hua XIX, 105: [F] 230.

11 In Schuhmann's words, the limitlessness of objective reason proves that all expressions can be reduced to objective expressions that "would enjoy species-like ideal and identical meanings." (Schuhmann (1993), 114). However, Husserl himself directs self-criticism at this in the preface to the second edition of *Logical Investigations*, calling it "an act of violence" (*Gewaltstreich*) due to "the imperfect conception of the essence of 'truth in itself'" (cf. Hua XVIII, 12: [F] 7). For a detailed examination of this issue from the perspective of Heidegger studies, see Kamiya (2010).

introduced by Husserl in *Ideen I*, § 13. Husserl describes these distinctions as follows.

Accordingly, the subordinating of an *essence* to the formal universality of a *pure-logical* essence must not be mistaken for the subordinating of an essence to its higher essential *genera* (Hua III/1, 31: [K] 26).

The former operation is formalization, and the latter is generalization. In Husserl's example, in generalization, the essence of a triangle belongs to the summum genus of spatial shape, and the essence of "red" belongs to the summum genus of sensuous quality (but a "triangle" will not belong to that genus). In contrast, in formalization, the essence of "triangle" and 'red' are all subsumed under the categorical heading of essence.¹² Alternatively, based on the Heideggerian interpretation and vocabulary described below, the process of generalization from "red" to "color" and then to the sensuous quality involves a staged constraint on the domain of similar phenomena, and it is not possible to jump directly from "red" to the sensuous quality. However, in the case of formalization, it is possible to generalize from "red" to "something" in one fell swoop, wherein there is no specific level-boundness to the genus-order¹³.

In this regard, what is important for Husserl (and also for Heidegger) is that formalization is not related to the formation of genera. To regard what is obtained through formalization as "the genus of materially filled essences" is a perversion that misunderstands "any object whatever (the empty Something)" as "the genus with respect to objects of all sorts" (Hua III/1, 31: [K] 26).

2. Essentially Occasional Expressions and Formalization/Generalization in Early Heidegger

How are the distinctions of formalization/generalization and WOA treated in Heidegger's early works? Since Heidegger does not explicitly mention WOA, it is difficult to demonstrate based on Heidegger's texts that the two are treated in conjunction with each other. In this section, we show that Heidegger treats WOA and formalization/generalization in conjunction with each other primarily by referring to his 1915 habilitation thesis, *Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meaning* (in GA 1), and his 1919 war emergency semester lecture, "The Idea of Philosophy and the Problem of Worldview" (in GA 56/57).

2-1. 1919 War Emergency Semester Lecture

In the war emergency semester lecture of 1919, Heidegger examines Natorp's criticism of Husserl's phenomenological method and adds his own countercriticism, which provides a link to the connection in question. What is noteworthy here is Natorp's criticism of description

12 Cf. Hua III/1, 31: [K] 26.

13 Cf. GA 56/57, 114 [S] 96; GA 60, 58: [F&G] 40.

using language: since description must use universal concepts, it is “a circumscription of something into generalities” and “subsumption” (GA 56/57, 101: [S] 85). According to Natorp, even something that claims to be a pure description is already an objectification mediated by general concepts, and therefore “there is no immediate apprehension of experience,” and even phenomenology has a “theoretical character” (GA 56/57, 101: [S] 85–86).

Heidegger points out Natorp’s lack of understanding of phenomenology in his other criticisms, although he evaluates the criticism related to language as “the crudest, but already sufficiently threatening objection” (GA 56/57, 111: [S] 93)¹⁴. In response, regarding the idea that “all language is itself already objectifying” (GA 56/57, 111: [S] 93), he points out the following dogma associated with it: “the generalization of the meaning function [*Generalisierung der Bedeutungsfunktion*], its character of universality, is identical with the theoretical and conceptual universality of the genus concept” (GA 56/57, 111: [S] 94).

If this is a dogma, then for Heidegger, there exists a linguistic expression with a different kind of character of universality. Heidegger argues that there is such universality, based on the “formal theoretization” distinguished from one that is limited to a “particular sphere of reality” (GA 56/57, 114: [S] 96). According to Heidegger, the latter has a “level-boundedness”: it is not true that “at every level the potential motive exists for the judgement that it is a brown” or “for the judgement that it is color,” and such theoretization is inevitably constrained by some domain or content of a genus (GA 56/57, 114: [S] 96). By contrast, the former theoretization has no such boundedness. Just as it is possible to move directly from “red” to “something” (*Etwas*), “each level can in itself be considered from a formal point of view.” As Heidegger put it, “formal objectification is free” (GA 56/57, 114: [S] 97). These discussions are clearly based on the distinction of formalization/generalization. In fact, in the winter semester lecture of 1919/20 *Basic Problems of Phenomenology* (GA 58), the distinction between those theoretizations is clearly described as corresponding to Husserl’s formalization/generalization.¹⁵

Furthermore, Heidegger argues that such formal characterization is not applied only to the theoretical, but also the environmental: “the environmental is something” (GA 56/57, 114–115: [S] 97). However, in this case, the meaning of “something” refers to the experienceable in general (*Erlebbares überhaupt*) (GA 56/57, 115: [S] 97; translation modified). Such something is indeed indifferent (*Indifferenz*) to “every particular species of object” (*jede bestimmte Objektartigkeit*); however, unlike theoretical formal categories, it is not something that is obtained by the de-vivifying theoretization. Rather, it is the “highest potentiality of life” and has the character of “not-yet” (*Noch-nicht*) (GA 56/57, 115: [S] 97). In that sense, it is something as the pre-worldly in general (*das Vor-weltliche überhaupt*).

After these considerations, Heidegger concludes as follows.

It now becomes clear to what extent the motivation of the formally objective is qualitatively different from that of the object-specific, and how the former at once refers *back* to a

14 For example, S. Crowell interprets Heidegger as having taken Natorp’s criticism seriously and elaborated his “formal indication” (*formale Anzeige*) (cf. Crowell (2001), chap. 7).

15 Cf. GA 58, 216–217: [C] 163. Note that in this lecture, his distance from Husserl became clearer than in the war emergency semester lecture of 1919.

fundamental level of life in and for itself. Signification therefore, linguistic expression, does not need to be theoretical or even object-specific, but is primordially living and experiential, whether *pre-wordly or wordly* (GA 56/57, 116–117: [S] 98)¹⁶.

From this conclusion, which refers to the problem of language again, it can be conceived that by introducing the distinction between formalization/generalization, Heidegger believes that it is possible to undermine the dogma underlying Natorp's criticism that there are non-objectifying and non-theoretical linguistic expressions. If so, what kind of linguistic expressions are these? If formal theoretization that reaches the experienceable in general is non-objectifying and non-theoretical, so what kind of linguistic expression corresponds to it?

What is noteworthy here is that in this lecture, the de-vivification (*Entlebung*) in which environmental experiences connected to life are theorized and objectified is described as a loss of connection with the historical "I." Even in theoretical comportment, "I" am directed to something, but this "I" is the "theoretical I," which, according to Heidegger, is "no longer *I myself*," that is, it is not the "historical I" (GA 56/57, 74: [S] 62). Conversely, my environmental experience is constituted by the connection with the "historical I:" "*More precisely*: only through the accord of this particular 'I' (*das jeweilige eigene Ich*) does it experience something environmental, where we can say 'it worlds' (*es weltet*)" (GA 56/57, 73: [S] 62). Furthermore, in the 1919 summer semester lecture "On the Nature of Universities and Academic Studies", these are described using the very term "situation." There, it is said that when purely theoretical objectivity is grasped, the situational character is lost, and "situational I" and "historical [I]" are excluded (GA 56/57, 206: [S] 174).

Therefore, based on the above, the linguistic expression in question must satisfy (at least) the following requirements.

- (1) It relates to universality (formal universality) that differs from the general one.
- (2) It maintains a connection with "I" and "the situation."
- (3) It has a connection with the experienceable in general.

From here, we examine the discussion of pronouns in the 1915 habilitation thesis, *Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meaning*, and confirm that pronouns, including WOA, satisfy the above three requirements.

2-2. 1915 Habilitation Thesis

In his 1915 habilitation thesis, Heidegger, while still under the influence of Neo-Kantianism, analyzes Duns Scotus's (and Thomas von Erfurt's) logic and philosophy of language using Husserl's concepts. In this section, by utilizing only a small portion of that thesis¹⁷, we try to

16 The world (*die Welt*) as Heidegger's technical term is not a collection of objective entities, but something closely connected to life or *Existenz*. For example, in the same lecture, the neologism *es weltet* is used in contrast to the objective *es gibt* (GA 56/57, 88–89: [S] 61).

17 This habilitation thesis has abundant resources for research. For example, Watanabe (2014) and Crowell

demonstrate that among the various categories of meaning explored in the thesis as parts of speech (*Redeteil*), the pronoun emerges as fulfilling the aforementioned three requirements.

According to Heidegger, “Duns Scotus is manifestly conscious of the pronoun’s preeminent significance in the domain of meaning” (GA 1, 378: [B&G] 169). Moreover, this importance ultimately consists in the fact that pronouns are related to both individuality and universality. At the end of his discussion on pronouns, Heidegger clearly states that “as surely as pronouns are applied to individual objects, just as surely is their meaning function a universal one,” and goes on to say that elucidating this universal function is the task of the philosophy of language (GA1, 380: [B&G] 170).

Heidegger describes the semantic or meaning function of pronouns as follows.

[I]n pronouns, the object is not determined in its contents as this object and no other. The pronoun’s meaning function therefore can rightfully be called indeterminate [*unbestimmt*], or better, not determinative [*nicht bestimmend*] [...] (GA 1, 372: [B&G] 166).

With the noun, I intend an object *as* an object. With pronoun I intend a *highly specific* [*ganz bestimmten*] object, albeit the pronoun does not determinate it in its content (GA 1, 375: [B&G] 168)

First, the fact that the semantic function of pronouns is said to access individual objects *without determining their content* suggests a connection with formalization/ generalization. Because the “determined content” mentioned in these passages is also expressed as “conceptually graspable What” (*Was*) (GA1, 376: [B&G] 168) or “conceptually determined genera” (GA 1, 354: [B&G] 156)¹⁸. Therefore, if, as Heidegger emphasizes, pronouns have a universal semantic function, then the universality indicated by that semantic function must be a universality that differs from that of a genus¹⁹. In other words, a pronoun does not determine the genus-content of its object. Thus, the semantic function of such pronouns can be considered to satisfy the requirements of (1).

Second, the fact that pronouns, including personal pronouns and demonstrative pronouns, belong to WOA makes them suitable material for the second aforementioned requirement. WOA is an expression that could not be understood in isolation from individual circumstances.

(2001) provide detailed analyses of the arguments in this theory in relation to E. Lask. It should be noted that the work Heidegger discusses in this theory, *De modis significandi*, is actually by Thomas of Erfurt rather than Scotus. However, since this study cannot address the subtle differences between them, Scotus’s name is used for convenience in the following discussion.

18 Heidegger comments on Scotus’s understanding of individuals as follows: “Regarding the question of the extent to which the individual can be cognized, Duns Scotus rightly decides that it *cannot be cognized by means of the lowest species concept, the one most directly applicable to it.*” (GA1, 352: [B&G] 155)

19 In addition, it could also serve as grounds that Heidegger sees Husserl’s doctrine of the forms of meaning in Scotus (GA 1, 203: [B&G] 32) and that he points out that the term “general” cannot be used in relation to “being” (*Ens*) as “something in general” (GA 1, 217: [B&G] 44). Furthermore, Heidegger often refers to Chapter 11 of the first *Logical Investigation* alongside *Ideas I* when discussing formalization/generalization, which is also suggestive (cf. GA 60, 57: [F&G] 39; SZ, 77: [M&R] 107–108).

In addition, Heidegger, for example, provides the following explanation of pronouns in the same essay.

The pronoun's meaning function, which in itself is not restricted to a definite object, receives the univocal direction of its fulfillment, which comes to light in *individual instances of application*, from diverse moments that stand in relation to the phenomenon of the direction of fulfillment in general (GA 1, 375: [B&G] 168; emphasis added).

From this passage, we can see the influence of the discussion of WOA in *Logical Investigations*, which we looked at earlier. For the use and understanding of pronouns, it is precisely the "individual instances of application" that is indispensable.

Finally, it is worth noting that the semantic function of such pronouns is said to be derived from the indeterminate yet determinable (*unbestimmt und doch bestimmbar*) "materia prima."

Duns Scotus derives this essential property of the pronoun from the materia prima. The latter is namely indeterminate in itself; it lacks all form *such that it neither includes nor excludes form*. Materia prima does not possess any *specific* tendency to be determined by a *definite* form. It, as it were, "rests" in any indifferent form; it is accessible to every form (GA 1, 372: [B&G] 166).

As we saw earlier in the war emergency semester lecture of 1919, the feature of being indeterminate yet determinable also applies to something in general as the experienceable in general. Indeed, that something was considered to be indifferent to "every particular species of object" (GA 56/57, 115: [S] 97). Furthermore, in his habilitation thesis, Heidegger states that the realm of modes of being (*modus essendi*) correlated with various modes of meaning (*modus significandi*) coincides with that of "Ens" as "something in general," and he already refers to this something in general as the experienceable in general.²⁰ Therefore, pronouns can be said to satisfy the above requirement (3) in this respect. Indeed, it can also be said that pronouns emerge as a mode of meaning correlated with the mode of being of the experienceable in general.²¹

Accordingly, it can be confirmed that the description of pronouns reflecting the discussion about WOA satisfies the three requirements mentioned earlier. This allows us to understand the *fact* that Heidegger connects the distinction between "formalization/generalization" and WOA, and furthermore, that it appeared in an important context for Heidegger at the time, namely, the search for linguistic expressions that could capture factual life without objectifying or theoretizing it²².

20 Cf. GA 1, 309, 314, 318.

21 However, Heidegger avoids discussing materia prima in his habilitation thesis. On this subject, Lask's theory of categories (theory of form and matter) may be useful as a reference.

22 As evidence that Heidegger focused on WOA, for example, as Kisiel also points out (cf. Kisiel (1993), 556), we can cite G. Stern's doctoral dissertation submitted to Husserl, *Die Rolle der Situationskategorie bei den logischen Sätzen*, and the book published based on it *Über das Haben*. For example, in the same

3. How Does Heidegger Connect WOA with Formalization/Generalization?

In the previous chapters, this study confirmed the fact that Heidegger connects WOA and the distinction of formalization/generalization in important contexts. However, the question remains: how does Heidegger connect them? As will be shown, Heidegger connects them in a way that complements each other to capture a special universality that cannot be separated from individuality. Therefore, in the following, we first look at how formalization/generalization complements WOA (3-1) and then look at how WOA complements formalization/generalization (3-2).

3-1. How Formalization/Generalization Complements WOA

The point here is what is meant by the universality included in the indicating meaning of WOA. Given Husserl's intention as mentioned earlier, it can be thought of as an ideal universality or species. For Husserl believed that even in the case of WOA, what would ultimately be guaranteed was "ideal unities [...] fixed species untouched by the flux of our subjective picturing and thinking" (Hua XIX, 94: [F] 223). In fact, Husserl states regarding the indexical term "here" as follows: "The meaning of 'here' is in part universal and conceptual, inasmuch as it always names a place as such" (Hua XIX, 85: [F] 220). However, it is important to note that the universality in this case does not belong to the order of genus.²³ For example, when considering the WOA "I," its indicating meaning or universal semantic function is to "designate whoever is speaking," but the universality it possesses cannot be that of genus. Certainly, it is objective and universal in the sense that it can be understood by anyone who speaks the language and can be applied to many individuals depending on the situation, but it is still nonsense to think that it forms a "I-genus." This is because it is unclear what kind of genus-order such an I-genus belongs to: what should be the higher or lower genus of that?

Therefore, to grasp the universality of WOA, the concept of universality that is not general is necessary. At this point, the significance of Heidegger's introduction of the distinction of formalization/generalization becomes clear. This is because, as Husserl stated in *Ideas I*, formalization is not related to any real content and therefore does not form a genus. In fact, what was observed in the discussion of the habilitation thesis was that the universality of the semantic function of pronouns does not constitute a general definition.

book, while employing concepts derived from Heidegger such as *Situation* and *Bedeutsamkeit*, criticism of the "the *unbounded range of objective reason*" is developed (cf. Stern (1928), 161).

23 Although Husserl presents two meanings, the indicated meaning and the indicating meaning, he does not provide a detailed analysis of the former, perhaps because he considers the latter to constitute the fundamental meaning of WOA. Therefore, it cannot be said that Husserl in his *Logical Investigations* necessarily rejects such ideas regarding the universality of "the indicating meaning," and in fact, such formal universality is included within that of *Spezies* (cf. Hashizume (2017), Chapter 1). Nevertheless, it is important to note that Heidegger attempts to clarify this point in his own way.

3-2. How WOA Complements Formalization/Generalization

Certainly, in the war emergency semester of 1919, something as a formal category in Husserl and something as the pre-worldly in general in Heidegger are both considered to be correlatives of the same formal theoretization. However, there is already a difference between them: while the former is the final stage of motivational relation, the latter plays, as it were, a role in initiating a motivation (in the form of “not-yet”)²⁴.

[T]he sense of the something as the experienceable implies the moment of “out towards” [*auf zu*], of “direction towards” [*Richtung auf*], “into a (particular) world” [In eine (bestimmte) Welt *hinein*], and indeed in its undiminished “vital impetus” (GA 56/57, 115: [S] 97)²⁵.

The contrast with Husserl’s version of “something” is even clearer in the winter semester lecture of 1919/20. In this lecture, Heidegger argues that “something” experienced “*in the indeterminacy of a particular context of meaningfulness*” (GA 58, 106 : [C] 85) has “not the least to do with the formal-logical something of objectivity.” (GA 58, 107: [C] 85). While “the formal-logic something in general” conceals, „factual vital, personal life-relations,” “the pre-theoretical something” bears “the highest potential uncanniness and the most complete uncanniness of life” (GA 58, 107: [C] 85)²⁶.

Accordingly, for Heidegger, the something corresponding to Husserl’s formalization is something that is obtained through motivation that proceeds by concealing the “life-relation” from individual life to theoretical something, whereas the “the pre-theoretical something” or “pre-worldly something” corresponding to his own conception of formalization is rather something *from which* motivation to the experience of individual concrete life begins. In other words, from Heidegger’s point of view, Husserl’s formalization (though different from generalization) detaches itself from life, whereas the formalization Heidegger seeks is, so to speak, to remain close to life and follow its concrete manifestations.

This is precisely the place where WOA plays an important role. For two meanings of WOA are related in such a way that the universal semantic function motivates the fulfillment of the “individual meaning.” For example (especially in the listener’s experience), if you see the word “this” written down, you may understand that it refers to “something around the speaker”, but unless you know what it is concretely, you do *not yet* fully understand the meaning of “this.” This “not-yet” will motivate one to seek the fulfillment of the indicated or individual meaning, and something as the pre-theoretical in general can be said to be the extreme case of Heidegger’s formalization in this direction: it is not yet something determined, but is still something. By incorporating these characteristics of WOA into formalization,

24 For a discussion of motivational relations, refer Wakami (2007).

25 The expression “vital impetus” indicates the influence of Bergson, and the influence of *Lebensphilosophie* such as Dilthey’s is evident in this discussion, but this study does not deal with those topics.

26 However, further study is needed to determine how such expressions used in texts from this period, when his ideas were still developing, relate to concepts such as anxiety (*Angst*) and uncanniness (*Unheimlichkeit*) in his magnum opus, *Being and Time*.

Heidegger is attempting to differentiate himself from Husserl.

However, such something is extremely formalized: how can something that has become so empty motivate some fulfillment? Since Heidegger himself was still in the process of trial and error, it must be said that it is extremely difficult to fully answer this question²⁷. Therefore, this study attempts to indicate one possible direction, albeit in a very tentative form, with the help of the analysis in *Being and Time*.

Now, the fact that “something” in the 1919 war emergency semester is related to “the world (*die Welt*)” and to significance (*Bedeutsamkeit*) can already be clearly understood from the lecture course in the next semester *Basic Problems of Phenomenology*.

Even the “something” that I experience as such, that I experience as underdetermined, without determination, I experience in the indeterminacy of a particular context of meaningfulness – an “obscure” noise in the room (“something is not right,” “something is giving me the creeps”) (GA 58, 106: [C] 85)²⁸.

In light of this passage, something as the experienceable in general or something pre-worldly in general can be considered to have the mode of being of “for the sake of (Um-zu)” in the terminology of *Being and Time*. And that is what expresses the mode of being of the ready-to-hand (*das Zuhandene*). Such something is completely empty in terms of what they are, but it is determined in terms of how they are. Thus, it can be considered that even something, which is extremely empty, is understood by Heidegger as “something for the sake of ...” Moreover, factual life, or *Dasein*, concretely determines (or fulfills) for the sake of what that something is, by referring to its own factual situations and who it is²⁹. For example, just as the WOA “this” leads to the indicated meaning of “hammer” through the indicating meaning of something around the speaker, something leads to the indicated meaning of “hammer” as “something for the sake of hammering nails” through the indicating meaning of “something for the sake of ...” This process is not something we occasionally engage in. Rather, it is our essential hermeneutic tendency as *Dasein* to understand all entities in advance under the empty determination of “something for the sake of ...,” and then to comport concretely toward those entities, that is, to fulfill those contents.

27 It is also necessary to discuss the details of the correlation between something and WOA, the process by which thinking deepens from something to the world, and various points associated with the transition from hermeneutics of factual life to existential analysis. Additionally, it should be noted that formalization is treated negatively in § 17 of *Being and Time*, though the formalization in question may refer to theoretical formalization.

28 In *Being and Time*, there is a passage that reads as follows: “The ‘nothing’ of readiness-to-hand is grounded in the most primordial ‘something’ – in the *world*.” (SZ, 187: [M&R] 232).

29 Significantly, in his 1927 summer semester lecture *The Basic Problems of Phenomenology*, this issue is discussed in relation to “individualization” (cf. GA 24, 414–415: [H] 292–293).

Conclusion

This study examined the reception of Husserl by early Heidegger from the perspective of the unified relationship between individuality and universality, focusing on the topic of universality, which has not been studied extensively until now. It was demonstrated that Heidegger sought to rethink universality (and individuality) by making use of Husserl's discussion of WOA and formalization/generalization in a complementary manner. In sum, Heidegger understands the universality included in WOA as formalization rather than generalization, while at the same time incorporating the element of "motivation from the universal to the particular" included in WOA into the universality obtained through formalization, thereby preventing the universality from becoming detached from individual *Existenz*. In our view, advancing the above discussion enables us to shed new light on the nature and genesis of the formal indication (*formale Anzeige*) that has long puzzled Heidegger scholars³⁰. It is assumed that Heidegger combined WOA and formalization/generalization and then refined them further as a method that transcends both of them, resulting in formal indication. By doing so, it seems possible to organize the three meanings of content meaning (*Gehaltssinn*), relational meaning (*Bezugssinn*), and actualization (or enactment) meaning (*Vollzugssinn*) in the same way.

In addition, the discussion of universality that this study focuses on may provide a better understanding of the universality of Being in the context of *Being and Time*. For example, Heidegger argues as follows.

Being, as the basic theme of philosophy, is no class or genus of entities; yet it pertains to every entity. Its "universality" [*Universalität*] is to be sought higher up. Being and the structure of Being lie beyond every entity and every possible character which an entity may possess. *Being is the transcendens pure and simple*. And the transcendence of Dasein's Being is distinctive in that it implies the possibility and the necessity of the most radical *individuation*. (SZ, 38: [M&R] 62)

The yet mysterious connection between universality, which is different from class or genus and individualization may be resolved by combining WOA and formalization/generalization as discussed in this study³¹.

References

Works by M. Heidegger

In accordance with convention, page numbers for *Sein und Zeit (Being and Time)* are indicated after the abbreviation SZ, and volume numbers and page numbers for the *Gesamtausgabe* are indicated after the abbreviation GA. All English translations in the text follow the existing

30 For pioneering work on this point, see Sakazume (2018).

31 The original Japanese paper was supported by the JST Support for Pioneering Research Initiated by the Next Generation (JPMJSP2123). I would like to express our gratitude for this support. I would also like to thank the anonymous reviewers who provided appropriate advice on the submitted manuscript.

translations. Page numbers for each English translation are also indicated in brackets (e. g. [M&R]) after the following abbreviations.

- SZ: *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 2006. ([M&R]: J. Macquarrie & E. Robinson (transl.) *Being and Time*, New York: Harper & Row, 1962.)
- *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975 ff.
- GA 1: *Frühe Schriften*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 1978. ([B&G]: J. Bagchee & J. Gower (transl.) *Duns Scotus's Doctrine of Categories and Meaning*, Bloomington: Indianapolis University Press, 2022.)
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, 1975. ([H]: A. Hofstadter (transl.) *The Basic Problems of Phenomenology (Revised Edition)*, Bloomington: Indianapolis University Press, 1988.)
- GA 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. v. B. Heimbüchel, 1987. ([S]: T. Sadler (transl.) *Towards the definition of philosophy*, London & New Brunswick: The Athlone Press, 2000.)
- GA 58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. H.-H. Gander, 1992. ([C]: S. Campbell (transl.) *The Basic Problems of Phenomenology: Winter Semester 1919/1920*, London & New York: Bloomsbury Academic, 2013.)
- GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. v. M. Jung/T. Regehly/C. Strube, 1995. ([F&G]: M. Fritsch & J. A. Gosetti-Ferencei (transl.) *The Phenomenology of Religious Life*, Bloomington: Indianapolis University Press, 2010.)

Works by E. Husserl

In accordance with convention, citations from *Husserliana* are indicated by the abbreviation *Hua* followed by the volume number in Roman numerals and the page number in Arabic numerals. All English translations in the text follow the existing translations. Page numbers for each English translation are also indicated in brackets (e. g. [K]) after the following abbreviations.

- Hua III/1: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. v. K. Schuhmann, Martinus Nijhoff, 1976. ([K]: F. Kersten (transl.) *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to A Pure Phenomenology*, The Hague/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1983.)
- Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. v. E. Holenstein, Martinus Nijhoff, 1975. ([F]: J. Findlay (transl.) *Logical Investigations. Volume I*, London/New York: Routledge, 2001.)
- Hua XIX: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, hrsg. v. U. Panzer, Springer, 1984. ([F]: J. Findlay (transl.) *Logical Investigations. Volume I*, London/New York: Routledge, 2001.)

Works by Other Authors

- Crowell, Steven (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press.
- Hashizume, Humiaki, (2017): *Husserl genshogaku ni okeru fuhensei no mondai* [*The Problem of Universality in Husserl's Phenomenology*] (Dissertation, Waseda University). (橋詰 史晶『フッサー

ル現象学における普遍性の問題』、博士論文、早稲田大学)

- Kamiya, Ken (2010): *Shoki Heidegger ni okeru tetsugaku no teigi no mondai* [*The Problem of the Definition of Philosophy in Early Heidegger*] (Master's Thesis, Keio University). (神谷 健『初期ハイデガーに於ける哲学の定義の問題』、修士論文、慶應義塾大学)
- Kisiel, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press.
- Kisiel, Theodore (2006): „Die formale Anzeige als Schlüssel zu Heideggers Logik der philosophischen Begriffsbildung“, in: A. Denker & H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger und die Logik*, Rodopi, s. 49–64.
- Mulligan, Kevin & Smith, Barry (1986): “A Husserlian Theory of Indexicality”, in: *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 28, pp. 133–63.
- Philipse, Herman (1982): “The Problem of Occasional Expressions in Edmund Husserl's Logical Investigations,” *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 14 (2), 1982, pp. 168–185.
- Schuhmann, Karl (1993): “Husserl's Theory of Indexicals,” in: F. M. Kirkland and D. P. Chattopadhyaya (eds.), *Phenomenology: East and West*, Kluwer Academic Publishers, pp. 111–127.
- Smith, David Woodruff (1982): “Husserl on Demonstrative Reference and Perception,” in: H. Dreyfus & H. Hall, *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge: The MIT Press, pp. 193–213.
- Stern, Günther (1928): *Über das Haben: Sieben Kapitel zur Ontologie der Erkenntnis*, Bonn; Verlag von Friedrich Cohen.
- Saito, Motoki (2012): *Sonzai no kaishakugaku: Heidegger Sonzai to Jikan no kozo, tenkai, hampuku* [*Hermeneutik des Seins: Struktur, Kehre und Wiederholung von Martin Heideggers Sein und Zeit*], Hosei University Press. (齋藤 元紀『存在の解釈学——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』、法政大学出版局)
- Sakazume, Yuta (2018): *Heidegger tetsugaku ni okeru rekishirikai: shoyosei no saikeiken toshite no rekishi* [*Understanding History in Heidegger's Philosophy: History as a Re-experiencing of Givenness*] (Dissertation, Kyoto University). (酒詰 悠太『ハイデガー哲学における歴史理解——所与性の再経験としての歴史』、博士論文、京都大学)
- Tamura, Miki (2013): “Zenki Heidegger no hohogainen: shoki Freiburg kogi ni okeru rekishisei o rikaisuru toiu kadai to hohoronteki-keisei ni tsuite [Heideggers Methodologie: die Aufgabe “Geschichtlichkeit zu verstehen” und Methodenbildung Heideggers in seinen frühen Freiburger Vorlesungen],” *Annual Review of the Phenomenological Association of Japan*, Vol. 29, pp. 133–140. (田村 未希「前期ハイデガーの方法概念——初期フライブルク講義における「歴史性を理解する」という課題と方法論的形成について——」『現象学年報』(29)、133–140頁)
- Wakami, Rie (2004): “Heidegger no genshogakuteki-kangen [Heideggers phänomenologische Reduktion],” *Annual Review of the Phenomenological Association of Japan*, Vol. 20, pp. 159–166. (若見 理江「ハイデガーの現象学的還元」、『現象学年報』(20)、159–166頁)
- ——— (2007) “Heidegger ni okeru keishikiteki-kokuji no keiseikatei [Die Entstehung der formalen Anzeige bei Heidegger],” *The Otani Gakuho*, Vol. 86 (2), pp.18–36. (若見 理江「ハイデガーにおける形式的告示の形成過程」、『大谷学報』(86; 2)、18–36頁)
- Watanabe, Kazunori (2014): *Saishoki Heidegger no imiron: hassei, keisei, tenkai* [*Die Erörterung von Sinn beim frühen Heidegger: Entstehung, Gestaltung, Entwicklung*], Koyo Shobo. (渡邊 和典『最初期ハイデッガーの意味論——発生・形成・展開——』、晃洋書房)

(Ryo YAMAZAKI, Keio University)

欧米での「政治現象学」の発展と人種差別問題への現象学の貢献について

有坂 陽子 (Yoko ARISAKA)

1. はじめに

従来フッサールやハイデgger、メルロ＝ポンティ等の理論的な内容の分析に焦点が当てられていた現象学は、2000年以降、主にアメリカを中心に発展された応用的現象学の一部として「政治現象学」(political phenomenology)としても貢献を果たしている。特に人種差別問題を扱う「人種の哲学」(philosophy of race)の一環としては2000年代後半より重要な発展がみられる。

ラウトレッジ出版社から2024年に哲学ハンドブックシリーズの一環として出版された『政治現象学ハンドブック』(*The Routledge Handbook of Political Phenomenology*)は、500ページにわたる包括的な編集書であるが、私はこの中で人種(Race)という章を担当した。本稿ではこれに基づき、まず政治現象学とは何か、そして人種の哲学とはどのような哲学で、なぜ現象学が特に人種の哲学に向いているか、等の点を踏まえながらこれらの動きを紹介してみたい。

2. 政治現象学

まず、政治現象学とはどのような現象学かについてだが、それは主要な現象学の論理的枠組みやその方法を使用しながら、現代の政治問題や概念を現象学的に経験という観点からとらえ、論理的かつ政治的には実践的な面も含む重要な役割を果たす分野である。Steffen Herrmann, Gerhard Thonhauser, Sophie Loidolt, Tobias Matzner, Nils Baratella編集による『ラウトレッジ政治現象学ハンドブック』は、この分野に関する最初の主要な編集書で、この書の構成と内容を紹介することによって政治現象学として扱われている内容をより具体的に詳しく示すことができると思うので、以下、まとめて記述してみたい。

このハンドブックは、30名以上の国際的な現象学者チームによる35章から成り立ち、第1部「現象学の創始者たち」、第2部「実存的現象学」(Existential Phenomenology)、第3部「社会・政治世界の現象学」、第4部「他性の現象学」、第5部「現象学と議論」、第6部「現代的展開」という構成で、それぞれのパートに編者による序文とまとめの「コンテキスト」が添えられている。

登場する現象学者はフッサール、シェーラー、ハイデgger、サルトル、メルロ＝ポン

ティ、ボーヴォワール、イリガライ、シュッツ、レヴィナス、デリダ、リクール、そして特に政治的な研究に貢献したアーレントやファノン、近年の現象学者のベルンハルト・ヴァルデンフェルス、ギュンター・アンダース、ヤン・パトチカも含まれている。これらの現象学者を参照しながら、扱われているテーマとしては、クリティカル・セオリーとの関係、植民地主義と反植民地主義、全体主義と個人主義、ポスト・マルクス主義、クィア理論、等の包括的な問題と現象学との関係を分析した研究と、最後の第6部の現代的展開は一番大きなセクションだが、ここでは現代思想で政治的テーマとされている諸々の動きと現象学との関係についての10章から成り立つ。フェミニズム、人種、交差性（インターセクショナリティ）、人種の無知（white ignorance）、現象学の脱植民地化（decolonization）、移民、障害、感情、テクノロジー、エコロジー、の各章が収録されている。

このように、政治現象学では、現象学の代表的な哲学者のみでなく、その周辺的な位置に属する議論も踏まえ、政治的問題との関係を掘り下げた研究が様々な分野で行われている。その中でも特に人種の哲学の一部としての政治現象学は、ここ20年以来アメリカで顕著な成長を遂げてきた分野である。では人種の哲学と現象学との関係はどのようなものか。

3.1 人種の哲学

現象学は1990年代からアメリカで顕著な発達を続けている人種の哲学（philosophy of race）の重要な一部として貢献を続けているが、人種の哲学で研究されている分野は現象学だけではない。ここではまず人種の哲学にはどのような分野あるかを簡単に紹介してみたい¹。そして次に続くセクションでそこからなぜ現象学が特に人種の哲学に重要な貢献をするようになったのか、という点を明らかにし、そして現在どのような研究が行われているかについて紹介していきたい。

アメリカの黒人思想家たちのレイシズムに関する議論の歴史、人種の定義の諸々やレイシズムの種類などに関しての議論はここでは詳しくは紹介できないが²、人種の哲学は20世紀初頭の黒人社会学者W.E.B. デュボイスの哲学や、60年代後半からのブラック・フェミニズム（Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks）、70年、80年代のCornel West、Naomi Zack, Lennard Harris, Lucius Outlaw、Bernard Boxillなどの黒人哲学者の先駆者達が切り開いた基盤に哲学の様々な分野の中で徐々に根を張りつつけて行った。人種の哲学は哲学

1 人種の哲学についても大がかりで包括的な編集書がラウトレッジ・コンパニオンシリーズ（Taylor, Alcoff, Anderson 2016）とオックスフォード・ハンドブック（Zack 2027）として二冊出ている。

2 詳しくはArisaka 2024を参照。

内でもあからさまにある人種差別により、なかなか正当な哲学として受け入れられなかったが、それでも少数の黒人哲学者の努力によって着々と地道に広がっていった。

フェミニスト哲学と同様、現在人種の哲学も哲学的に多様な理論的アプローチ、方法論、立場の違いがあり、分野内議論の闘争もある。政治哲学ではレイシズムの問題は当然扱われているが、分析哲学系でも、形而上学では「人種とは何か」「人種本質主義批判」等のオントロジーとしての問題が論議され、認識論では「レイシズムについての知と無知」(epistemology of ignorance)や、認識主観の人種差別の状況性 (situated knowledge about racism) などが研究されてきた。その他哲学史ではカントやヘーゲルのレイシズム分析が盛んに研究され³、科学哲学史（特に生物哲学）では「人種」というカテゴリーがどのように科学史や生物史から生まれ、その後医学を含む科学にどのように影響を与えたか、その認識論的位置づけはどのようなものか、等がテーマとしてあり、倫理学・道徳哲学ではレイシストの行動の動機や道徳心理学や感情論からの分析が行われている。この「レイシズムの個人化、感情心理化」と、政治哲学における「レイシズムの歴史とその制度化」は、理論的にもポリティックスの面においても対立している⁴（アメリカでは、一般的に前者は政治的な「右」、後者は「左」と位置づけられることが多い）。

そして、あらゆる哲学の分野の中でも特にここ20年で顕著な展開がみられるのが現象学、特に実存的現象学である。次に、それについて少し詳しく紹介してみたい。

3.2 現象学と人種の哲学

なぜ現象学が特に人種の哲学の発展において効果的であったのか。形而上学や倫理学等の従来の哲学的なアプローチは、既存の学問的枠組みに依存した理論的なものにとどまりがちであった（例えば、正義の理論内で人種差別的不正義を扱ったり、形而上学における人種の本質主義の議論を批判したり、レイシズムにおける「悪」とは何か、を検討する、等）。これらは人種差別問題を第三人称的立場から「理論」として分析し、それを論じる哲学者の立場は直接には理論には現れず、あくまでもセオリーに基づき議論が進められた

3 Park 参照。

4 Jorge Garcia の著名な「The Heart of Racism」(2000) という論文は、レイシズムを「差別的動機、意思」のみからとらえるべきであり、「無意識な差別」を差別とは言えない、と論じ、その立場は現在でも特に白人層から支持が多い（白人である自分はレイシストではないのに、白人は自動的に優遇階級であり人種としてレイシストだと一括に扱われるのは間違っているという立場を強調するため）。その批判として Tommy Shelby や Charles Mills は、レイシズムは個人の問題ではなく、歴史と制度によって定着しているので、そのシステム自体を把握して改善しないと無意識な個人も歴史的にすでに制度化されているレイシズムを継続してしまう、と論じているが、この対立は哲学を超えてアメリカではパターン化した人種問題の一般的な左右対立で論じられている。

(そしてそれが「哲学である」とされた)。それに対し、現象学的立場の決定的な利点は、人種差別によって影響を受けた「当事者」が、自らの経験や立場を哲学的に表現するのを可能にしたという点である。それは単なる感情や心理的内容の描写ではなく、「経験的現象」および「経験された人種化の実体化」の問題や、「差別と被差別の絡まりの現れ」、「差別する者の志向性」、「レイシズムにおける間主観性」等の生きた経験に基づく内容のテーマ化を、第一人称の視点から分析することを可能にした。

また、政治的にも重要な点として、(他者に)有色人種と捉えられる哲学者達は、アカデミアにも横行する従来のレイシズムにより、哲学者として正当に扱われなかったり、発言する場を与えられなかったり、さりげなく差別的なコメントを聞かされてその黙認を強いられたり、発言の内容が当たり前のように否定されたりする場面が多い。「当事者の立場」の現象学では、まさにそのような問題も「差別体験はどのように自己形成と自己表示を作り出すか」、「疎外とはどのような体験であるか」、「無意識に差別するという相手にみられる盲点を見る立場とは」のように体験される差別の場を直接テーマとして分析するので、理論的ではなく現実的にレイシズムの影響自体を問題化し把握することを可能にしたのである。

そのような意味では、政治活動、アクティビズムとして60年代後半から活発になった公民権運動の反人種差別活動の延長として、それまで黙殺されていたアカデミアにおけるレイシズムを暴露し、それを変えていく手段としても有効であった。アメリカ哲学会(APA)でも、2000年から黒人哲学者、アジア人、アジア・アメリカン系哲学者と哲学⁵、ラテン系哲学者、ネイティブ・アメリカン哲学者らをサポートする特別委員会が立ち上げられ、人種問題以外でも障害、LGBTQ関係各種のダイバーシティ委員会も成立された。これらのグループは毎年APAの各学会で主催パネルをいくつか計画し、APAより毎年ニュースレター論文集を出版して研究活動を紹介している。

人種の哲学、特にその現象学は、このように理論的にはマルクス主義、クリティカル・

5 私 は2001年にアジア人、アジア・アメリカン哲学者と哲学委員会 (Committee for Asian and Asian-American Philosophers and Philosophies) の創立の際のメンバーとして3年間加わりAPAディバーシティ委員会ニュースレターの第一号の編集をし、パシフィックAPAのディバーシティ・プログラム委員も3年務めたが、はじめはそれらの改革は「アジア人哲学者委員会」(Committee for Asian Philosophers) という名前で成立された。ところが、Asian Americanの哲学者もアジアンとして差別を受けている、そしてさらに、アジア人でなくても、アジア哲学を専門としている哲学者はメインストリームから疎外される、という点より、委員会の名前が現在のややこしいものに変更された。その時、これらの委員会は人種マイノリティ哲学者の保護のためにたちあげられたものなので、白人でアジア哲学をやっている哲学者はメンバーにはふさわしくない、という反対もあったが、最終的には、幹事はアジア系のみだが、インクルーシブにメンバーとしては白人でも専門がアジア哲学なら良いという事になった。それらのAPAに関する経歴についてはArisaka 2022参照。アジア人女性に関する哲学的考察はArisaka 2000参照。

セオリー等の政治論やフェミニズム、交差性との関係も保ちながら、実践の面でも哲学という学術的内容だけでなくアカデミアの在り方、つまり（白人男性の築いてきた）「象牙の塔」を根本から改革しようとする試みにおいても実に有効な哲学のおよび実践的手段となった。

そして、2006年に出版されたLinda Alcoffの *Visible Identities: Race, Gender, and the Self* を機に人種の哲学の現象学は大きな広がりを見せた。それまでの主な枠組みであった「黒人、白人」という二元的な枠を超えて、「見られることによって人種化された身体性、主体性、アイデンティティとは」という観点から、ラテン系、アジア系、アラブ系等の人種化されたアイデンティティ形成とそれぞれ特有にある差別問題の違いや共通点等の分析へと広がっていき、またそれらを（副）専門とする哲学者がAPAやアルコフ等その分野で活躍する一方すでに哲学界一般で立場が成立された哲学者が力を入れたサポートにより各地の大学でテニュアを取れるようになり（まだ人種の哲学がメインの専門な場合は難しい）、一つの分野として定着していった。

アルコフ以外にもRobert Bernasconi (2023)、Lewis Gordon (1995; 2023) やGeorge Yancy (2016) 等の現象学と存在論的の主要な研究者らにより、人種の哲学の中でも過去20年間で批判的人種哲学 (critical philosophy of race) という分野を成立させて多くの人種マイノリティの若手哲学者たちに研究の場を提供し、博士論文をサポートし、テニュア・トラックの仕事が取れるよう協力し、当事者経験に基づく第一人称の証言を通じて哲学の領域で人種問題に取り組むことを正当化した。ブラック・ライヴス・マター以後のアメリカでは、このような当事者経験に基づく現象学的批判的方法論は不可欠になりつつある。

しかし以前の「黒白二元枠」と、ラテン系、アラブ系、ネイティブ・アメリカン、そしてアジア系を含む人口統計的な多様性を反映する方向へシフトした枠組みとの間には多少の対立がある。特にアジア系の人口は、アメリカでは「白人同化」が進み、その中でも東アジア人（中国、台湾、シンガポール、韓国、日本）は教育や収入の面でも特権階級に同化し、多くの東アジア系移民は政治的にも右派が多く、他の有色人種に対する差別意識がある場合が多い（よく聞くのは、私たちが「上」に上がったのは努力したからで、それを可能にしたのは勤勉で努力が美德とされる東アジア文化と自由で素晴らしいアメリカ文化、誰でも努力さえすれば上に行けるのに、黒人とラテン系はできないのね、やはり文化の違いだわ、という批判）。それゆえ黒人、ラテン系人口に比べると、「不利な立場にいる有色人種」というカテゴリーには当てはまらない、という批判があり、また、東アジア移民は黒人、ラテン系と距離をとろうとする場合が多い。しかし、そのような風潮により、現実

として定着している黄禍論に基づくアジア人への差別は無視されがちである⁶。

また一般的に、黒人、ネイティブ・アメリカンは「国内、われらアメリカ人自身の責任問題」だが、アジア人、ラテン系は「外部からの侵入者」として、ゼノフォビア、ナショナリズム、レイシズムとの間の問題にもかわり、従来のアメリカ史の中での奴隷問題とそのレガシーを主にテーマとしてその賠償問題や制度的不平等の改善を目的とする黒白二元枠の議論とは別の問題定義やテーマを扱おうとするので、人種の哲学を従来の黒白二元枠から理解する哲学者は、他の人種グループがあれこれかきまわすのを好まず、焦点がぼやけないようそれまでの枠組みを保護しようと議論している（なぜなら、やはり最終的には歴史的にも決定的に黒人が一番制度的に差別被害を被っており、現在もその現状は改善されていないからである。外国からアメリカン・ドリームを追いかけて「後から来てあっという間にトップにあがる」アジア系が「私達も被害者」と言っても、それは黒人アクティビスト達にとってはレベル違いの問題なのだ。ラテン系、ネイティブ・アメリカンはまた別の問題があるが、ここでは省く）。

では次に、どのような現象学が応用されているか見てみたい。人種の哲学における現象学では、理論的立場としては根本的なフッサールの「現象学的還元」の手段およびエポケーによる超越的立場から志向性のプロセスと内容を分析する、という方法論的出発点は共用されているが、フッサールでは人種や差別問題は扱われず、ノエマとして現れるのは「椅子」のような事物、志向性では時間・空間体験、間主観性論等は普遍的な現象学的超越論として分析されているが、フッサールの立場から「差別や人種化の現象」に焦点をあてた分析も論理的に不可能とは言えない。このような試みは政治現象学と近い批判的現象学で研究されている⁷。しかしフッサール現象学を元にした人種やレイシズムの政治現象学はそれ以外はほとんどない。

人種の哲学としての現象学のレファレンスとして登場する現象学者は実存的現象学を切り開いたハイデgger、現象学者の中では唯一レイシズムについての見解を論じたサルトル、身体性に焦点をあてたメルロ＝ポンティ、そして一番重要なのがサルトルの影響を受けつつ脱植民地化とレイシズムを正面から実存的現象学の観点から分析したマルティニーク出身の精神科医フランツ・ファノン（1925-1961）である。

ハイデggerを扱った最近の文献としては、ニカラグア出身のMariana Ortegaの *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self* (2016) があげられる。オルテガはハイデggerの現存在と世界内存在を時間的かつ関係的にとらえる実存的現象

6 アジア人差別に関してはKim and Sundstrom参照。

7 批判的現象学についてはWeiss, Gail, Gayle Salamon, and Ann V. MurphyおよびMagri and McQueen参照。

学は、世間化、身体化としての自己と他をより具体的に表象できるとし、ここから人種化された者や移民の自己性を分析する上で有用であることを示す。しかし、ハイデガーではMitseinの議論が未熟であり、人種化された個人は社会生活においてどのような間存在を得るのか、という点を示すには展開が必要である。しかしその延長を検討すると、人種化された現存在は社会的自己としての安定性を見出せず、「多重的自己」として生きている、という点を、ラティエナの例を使って分析している。

その他最近の文献で注目されるのは、中国ベトナム系オーストラリア人のHelen Ngoのメルロ＝ポンティの身体論とサルトルの「視線、まなざし」(*le regard*)を応用し、アジア人としての主体が他から人種化され、それを内面化する過程を分析した*The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment* (2017、邦題『人種差別の習慣—人種化された身体のパノプティクス』、小手川正二郎、酒井麻依子、野々村伊純訳、2023)がある。また、韓国系アメリカ人のEmily Leeは、同じくレイシズムと身体性をテーマとした編著を二冊、そして2024年には人種マイノリティ女性の現象学(*A Phenomenology for Women of Color: Merleau-Ponty and Identity in Difference*)を出版した。

一概に人種問題を語る身体性を含む実存的現象学として一番影響があったといえるファノンも、人種問題の出発点としてサルトルの「視線」を使っている。ファノンの『黒い皮膚、白い仮面』(*Peau Noir, Masques Blancs*, 1952、邦訳はすでに1968年⁸⁾)の第五章の初めに出てくる「見て、黒人！」(*Regardez, un nègre!*)という白人の子供の電車の中での一言が、ファノンをその場で凍らせ、ふい打ちをうけた彼の自己はそこで抹殺され、自己自身から「疎外」され、彼はその場で白人の「視線」により決めつけられた「黒人」に縮小されてしまい、息ができなくなる。この描写は多くのファノニアンの実存的現象学の出発点で、この分析から「他による自己の人種化」の研究は目覚ましく発展していった。ファノンについての文献は、Lewis Gordonが実存的現象学の立場から数点出版している。黒白樫の人種差別の現象学に関しては、George Yancyが多くの研究を出版している。

4. これからの展望

これまで、人種の哲学の現象学に関する文献のほとんどは、米国を背景とした枠組みに基づき、伝統的なアメリカの人種カテゴリー（黒人、白人、アジア系、先住民、ヒスパニックなど）を用いて分析されてきた。しかし、ヨーロッパ、アジア、インド、アフリカ、アラビア語圏、その他の地域では、「政治的人種化」の歴史と過程がそれぞれ違い、現れる「人種」もアメリカのカテゴリーとは異なる場合が多い。例えば、ヨーロッパでは、ヨー

8 初版は『黒い皮膚、白い仮面、地に呪われた者』として1968年にフランツ・ファノン集としてすでに出版されている。その後『黒い皮膚、白い仮面』は1970年、1998年、2020年に版が繰り返し出され、最新の新装版の翻訳は海老坂武、加藤晴久による。

ロッパ中心主義、移民と移民後のアイデンティティ、現在も残っている植民地時代的レイシズム、イスラムフォビア、ジブシーへのレイシズム、その他の文化的差別形態が含まれ、反ムスリムレイシズムはおそらく一番深刻な問題だが、それには宗教も関係している。アジアでは、欧米からは皆「アジア人」と括られるが、アジア内部の人種差別問題（日本人による中国人・韓国人・東南アジア人へのレイシズム）の問題があり、これは白人同化を目指すヨーロッパ中心主義やコロニアリズム的心理現象との関係もある。このように、地域独特の人種化現象の現象学を詳細に検討し、その相互関係を探る必要性が強くある。歴史的、文化的、政治的文脈は米国での発展とは大きく異なり、米国を基盤とした枠組みは適さない場合があり、アメリカのカテゴリーを他の文脈で使用する必要は必ずしもない。

言語も重要な要素だ。例えば、エドゥアール・グリッサンやエメ・セゼールのようなフランスの反差別思想家の著作は、英語に翻訳されていないか、最近になってようやく翻訳されたばかりである。脱植民地化分析では、アフリカはほとんどの場合ヨーロッパの枠組みで捉えられがちだが、アフリカ内には現象学的に検討する価値のある極めて豊かな歴史的・現在の潮流が存在し⁹、アラビア語圏も文化的に極めて多様であり、一つの理論的枠組みでまとめることは困難である。イスラム圏も同様の多様性を有し、例えばインドネシアはイスラム教国だが、他のアラビア語圏のイスラム文化よりもアジアの他の文化との共通点が多い。これらのグローバルレイシズム問題に見られるテーマに関する議論は一般に少なく、ましてや現象学的な議論はまだほとんどない。文化的差異は、宗教や他の文化的指標との関係において様々な交差的な強調点を生み出し、グローバルな文脈において人種化された主体の分析を他の地域分析に包含することは、人種の哲学における研究の「米国ヘゲモニー」を緩和する一歩である。特に地域文化的主体の立場から人種化を映し出す事を可能とする現象学は、これからそのような方向でも伸びていくことを期待したい。

参考文献

- Alcoff, Linda Martin. 2006. *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. Oxford University Press.
- Alcoff, Linda Martin. 2021. "Critical Philosophy of Race." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/critical-phil-race/>.
- Arisaka, Yoko. 2000. "Asian Women: Invisibility, Locations, and Claims to Philosophy." In N. Zack, ed. *Women of Color and Philosophy: A Critical Reader*. Blackwell. 219–23.
- Arisaka, Yoko. 2010. "Paradox of Dignity: Everyday Racism and the Failure of Multiculturalism." *Ethik und Gesellschaft* 10 (2). <https://doi.org/10.18156/eug-2-2010-art-3>.

9 Graness 参照。

- Arisaka, Yoko. 2022. „Institutional Change through “Diversity Initiatives” : The Case of Philosophy in the USA.” *East Asian Journal of Philosophy* 2:1. 153–161.
- Arisaka, Yoko. 2024. “Race.” In H. Steffen, et al, ed. *Routledge Handbook of Political Phenomenology*. Routledge. 372–383.
- Bernasconi, Robert. 2023. *Critical Philosophy of Race*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau Noir, Masques Blancs*. Paris Seuil.
- Garcia, Jorge. 1996. “The Heart of Racism” . *Journal of Social Philosophy* 27. 5–45.
- Gordon, Lewis. 2000. *Existentialia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. Routledge.
- Gordon, Lewis. 2017. “Phenomenology and Race.” In N. Zack, ed. *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. 294–304.
- Gordon, Lewis. 2023. *Black Existentialism and Decolonizing Knowledge*. The MIT Press.
- Graneß, Anke. 2023. *Philosophie in Afrika. Herausforderungen einer globalen Philosophiegeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Kim, David and Sundstrom, Ron. 2023. “Anti-Asian Racism.” *American Philosophical Quarterly* 60 (4): 411–424.
- Lee, Emily, ed. 2014. *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*. State University of New York Press.
- Lee, Emily, ed. 2019. *Race as Phenomena: Between Phenomenology and Philosophy of Race*. Rowman and Littlefield.
- Lee, Emily. 2024. *A Phenomenology for Women of Color: Merleau-Ponty and Identity in Difference*. Lexington Books.
- Li, Jingjing. 2022. *Comparing Husserl’s Phenomenology and Chinese Yogacara in a Multicultural World: A Journey Beyond Orientalism*. Bloomsbury.
- Magri, Elisa, McQueen, Paddy. 2023. *Critical Phenomenology: An Introduction*. Polity Press.
- Mills, Charles. 2003. “‘Heart’ Attack: A Critique of Jorge Garcia’s Volitional Conception of Racism.” *The Journal of Ethics* 7. 29–62
- Ngo, Helen. 2017. *The Habits of Racism: A Phenomenology of Racism and Racialized Embodiment*. Lexington Books.
- Ortega, Mariana. 2016. *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*. State University of New York Press.
- Park, Peter. 2014. *Africa, Asia, and the History of Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Shelby, Tommy. 2002. “Is Racism in the ‘Heart’ ?” *Journal of Social Philosophy* 33. 411–420.
- Taylor, Paul, Linda Alcoff, and Luvell Anderson, eds. 2018. *The Routledge Companion to Philosophy of Race*. New York/London: Routledge.
- Weiss, Gail, Gayle Salamon, and Ann V. Murphy, eds. 2019. *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Northwestern University Press.
- Zack, Naomi. 2000. *Women of Color and Philosophy: A Critical Reader*. Blackwell.
- Zack, Naomi, ed. 2017. *The Oxford Handbook of Philosophy and Race*. Oxford University Press.
- フランツ・ファノン『黒い皮膚、白い仮面』新装版、海老坂武、加藤晴久訳、みすず書房、2020年。

ヘレン・ンゴ『人種差別の習慣——人種化された身体の現象学』、小手川正二郎、酒井麻依存子、
野々村伊純訳、法政大学出版局、2023年。

(有坂 陽子・ありさか ようこ・南山大学)

現象学における英国という選択肢 — ウォーリック大学滞在記

景山 洋平 (Yohei KAGEYAMA)

筆者は、2024年度に勤務先の関西学院大学から一年間のサバティカルをいただき、英国・ウォーリック大学の訪問教授 (visiting professor) として在外研究に従事した。本稿ではそこで得た経験や知見のうち『現象学年報』に記すに値するものをまとめた。

ウォーリック大学 (University of Warwick) は英国・イングランドのコヴェントリー市にある。1965年設立の若い大学だが、英国の研究型大学グループであるラッセル・グループに属する名門校である。哲学分野の評価はきわめて高く、2024年のタイムズ・ハイアー・エデュケーションの英国大学ランキングの哲学部門では、オックスフォード大学やケンブリッジ大学をおさえて2位にランクインしている。英国ないし英語圏におけるいわゆる「大陸哲学」の研究拠点として有名であり、既に退職しているが英国を代表するヘーゲル研究者の一人である Stephen Houlgate が在籍していた。また、ポスト・カント・ヨーロッパ哲学研究センター (The Centre for Research in Post-Kantian European Philosophy) を設置しており、2024~2025年の期間ではハーバード大学の Jensen Suther やイエール大学の Martin Hägglund、フライブルク大学の Inga Römer を含むレクチャー・シリーズを毎月開くなど、「大陸哲学」関連の研究者が集まる国際的なトポスにもなっている。

筆者がウォーリック大学に滞在したのは偶然かつ個人的な事情によるもので、同大学の准教授で、新世代のハイデガー研究者として世界をリードする存在である Tobias Keiling が友人だからである。筆者から Keiling に依頼して、ウォーリック大学から訪問教授のステータスを与えられ、大学図書館や E-Book を含むデータベースや情報システムなど施設を無料で利用できるようにしていただいた。訪問教授に授業などの義務はなく、Keiling とアフタヌーンティーでスコーンを食べながら議論したり、前述のレクチャー・シリーズの一員として講演した他は、まったく自由かつ独立に研究していた。

1 オックスフォード大学でみた現代の「英語圏のハイデガー研究」

筆者の専門であるハイデガー研究に関して特に印象深かったのは、5月にオックスフォード大学で開催されたシンポジウム “Ontological Pluralism” である。エディット・シュタイン研究でも知られる Kris McDaniel の著作が主題の会だが、企画者は上述の Keiling であり、他にも Mark Wrathall (オックスフォード大学)、Kate Withy (ジョージタウン大学)、Sacha Golob (キングス・カレッジ・ロンドン) など英語圏の最高峰のハイデガー研究者

が集まり、「英語圏のハイデガー研究」の最良の展覧会という趣だった。

特に初日は、私とほぼ同世代のGolob、Keiling、Withyが熱のこもった講演を行い、研究水準の高さに感動したとともに、率直にいて「日本はこのままでは置いていかれる」と危機感を抱いた。英語圏が日本語圏とは比べものにならないほど大きいという規模効果によるだろうが、ハイデガー研究における現象学的な事象解明の「質」も哲学史的な文献研究の「量」も、ドレイファスの『世界内存在』が邦訳された2000年よりも遥かに高まっている。例えばGolobは、*Heidegger on Concepts, Freedom and Normativity* (2016) の著者でありいわゆる「分析系ハイデガー研究」の現役の代表者の一人だが、当日の講演では、フーコーを念頭に置きつつ、現存在の時間性と世界時間の関係についてハイデガーを批判して後者を強調した上で、ハイデガーの時間概念が具体的な解釈学的状況における「危機」の経験に動機づけられている、という議論を展開した。その際、初期フライブルク期とマールブルク期の講義（「直観と表現の現象学」や「アリストテレス哲学の根本諸概念」など）が手堅く論拠とされており、Golobが現代フランス哲学の成果を取り入れつつ、地道な文献研究に支えられた考察を行っていることが見て取れた。つまり、ハイデガー研究のある特定の側面におのれを閉じ込めずに、多様な研究成果を柔軟に学びながら自分の思考を形づくっているのである。同じような視野の広さとそれ故の研究水準の高さは、それぞれハイデガーを主題として講演したWithyとKeilingにもいえる（この二人は「分析系ハイデガー研究」では全くない）。その様子を見て筆者が強く感じたのは、広大な英語圏のアカデミアにおいてそれぞれ個性的で優秀なハイデガー研究者が共存し、このシンポジウムのような場で相互作用して研究水準を全方位的に高めていくダイナミズムである。日本で「英語圏のハイデガー研究」というといまだにドレイファスとその周辺がイメージされがちのように思うが、現在進行形の英語圏の研究のこうした発展に取り残されないように視野を広く持つ必要があるだろう。

2 研究拠点としての英国とウォーリック大学のメリット

次に、現象学の研究拠点としての英国と特にウォーリック大学のメリットについて記したい。前述のとおり筆者がウォーリック大学に滞在した最大の理由はKeilingが友人だという気安さであり、必ず英国に行きたいわけではなかった。博士学生時代にヴァッタールに二年以上留学したので、「今度はドイツ以外のどこかに住みたい」くらいの軽い気持ちだった。しかし結果的に、英国とウォーリック大学の研究拠点としての良さをつくづく感じる一年となった。

第一に、筆者はどちらかというと現象学の古典研究の側面を重視しているが、同時に日本人としてフッサールやハイデガーが生きた歴史的文脈においては端的にアウトサイダー

であり、そうした人間にとって英国とウォーリック大学という環境は非常に居心地が良かった。いうまでもなく英国は、英語圏として米国との強い関係がありつつ、伝統的なヨーロッパの国でもある。また上述のとおり、ウォーリック大学は英国における「大陸哲学」の重要な研究拠点である。こうした環境だから、哲学古典の歴史的重みを自然に尊重する気風があるとともに、例えばハイデガーのナチス加担のようなヨーロッパ大陸の歴史的文脈から地理的に離れていることで落ち着いて古典研究に従事できる安心感もあった。また、英国における大陸哲学の拠点というウォーリック大学のハイブリッドな性格はスタッフにも表れている。Keilingがフライブルク大学でドイツ語の博士論文で学位を取得したドイツ人であることもそうだが、ヘーゲル研究の現在の優れた所属研究者であるEliza Littleが後述の国際交流行事でボーヴォワールについて発表するなど、「英語圏派」や「フランス派」や「ドイツ派」といったナショナルな区別にとらわれない自由闊達な研究文化があった。

第二に、英国の「ヨーロッパの英語圏」という中間的な位置は、国際的な研究ネットワークの構築をサバティカル中の課題としていた筆者にとって非常にありがたいものだった。ウォーリック大学滞在中、筆者は、ドイツ・チュービンゲン大学に2回と南ドイツのボイロン修道院に1回、フランス・高等師範学校に1回、英国・エディンバラ大学とオックスフォード大学に1回ずつ、米国のジョージタウン大学に1回、そしてイタリアのローマ・ラ・サピエンツァ大学に1回、研究打ち合わせと資料収集と講演と学会発表のために訪れた。コヴェントリー市から近いオックスフォード以外は、近郊のバーミンガム空港から出発するわけだが、当然のことながら、日本からフランスや米国東海岸に出張するよりも遥かに低価格かつ少ない時間と労力で現地に行ける。さすがに米国は大西洋を渡るのでやや遠いが、イングランドからヨーロッパ大陸へ出張は西宮から東京へのそれと比べてすら楽である。現象学をふくめて少子化が進む日本の学界の活路の一つは国際交流の拡大であろうが、そのための拠点として英国がとて有益だったことを強調しておきたい。

こうした事情から、これから留学する初期キャリア研究者にも、サバティカルで在外研究するシニアの研究者にも、「フッサールやハイデガーだからドイツ、メルロ＝ポンティやレヴィナスだからフランス」のようなナショナルな固定観念にとらわれず、実益を考えて在外研究の拠点を計画してほしい。

3 日本人・アジア人研究者として見たこと

次に、英国やウォーリック大学と直接には関係しないが、日本人・アジア人の現象学者として今日のヨーロッパについて非常に印象的だったことを記したい。それは英語圏で

「世界哲学 (world philosophy)」、ドイツ語圏で「間文化哲学 (interkulturelle Philosophie)」と呼ばれる研究領域への、特に若い世代での関心の高まりである。「世界哲学」といっても、日本で近年唱道されるのとはニュアンスが異なり、非西洋圏の哲学がもっぱら念頭にあるだろう。

筆者は京都学派を中心とした近代日本哲学でもドイツ語や英語で論文を発表しているが、そのおかげもありサバティカル中にチュービンゲン大学、エディンバラ大学、ウォーリック大学で近代日本哲学と現象学に関する講演に招待していただいた。チュービンゲンでは西田幾多郎と現象学の世界概念について、エディンバラとウォーリックでは日本のハイデガー受容における哲学的問題について論じた。そこで良い意味で驚きだったのは、聴衆の多さと熱意である。例えばエディンバラ大学は、日本国籍の森里武講師の活躍により英国における世界哲学研究の拠点の一つとなっており、筆者も森里氏の招待によりエディンバラで講演を行った。森里氏が博士院生を指導していることも知っていたので、筆者としては大学院ゼミのような場で5～6人を相手に話すことを想像していた。しかし驚いたことに当日の会場には40名ほどの学生や初期キャリア研究者が集まり、和辻哲郎の哲学について熱心に質問してくださった。チュービンゲンとウォーリックでも、オンライン参加を含めてやはり30名ほどは集まっていたように記憶する。

世界哲学や間文化哲学をめぐるこうした熱意は、従来の比較文化的な枠組みを超えて、現代世界の本格的な多極化に向かい合わねばならないという問題意識によるものかもしれない。筆者は、そして恐らくは『現象学年報』の読者の多くも、近代日本哲学研究からキャリアを始めたわけではないだろう。そもそも全く研究したことがない人が多いかもしれない。しかし、欧米諸国でも、イランや中国のような非西洋圏の国家でも、近代日本が現象学をふくむ西洋哲学を受容しつつ非常に高度な哲学的思索の系譜を残したことは既にとてもよく知られており、そのことが今日の世界において持つ重要性も認められている。そのなかで近代日本の哲学について語れることは、日本国内で想像できるよりも遥かに大きな意義を持っているとここで強調しておきたい。

4 国際交流としてできること

在外研究中にそこまで負担をかけずにできる国際交流についても記したい。それは、滞在先の研究機関をホストとして、日本や他の国とのグラデュエート・カンファレンスやワークショップをオンラインで開催することである。筆者は、Keilingおよび中国・同済大学のGuang Yang教授と共同で、日英中の大学院生が三日間発表するWarwick-East Asia Graduate Conference in Continental Philosophyを企画・開催した。

日本側の私としては、ウォーリック大学に少しでも恩を返したい気持ちが出発点だった。

とはいえ、日本の有為な初期キャリア研究者に外国語で外国人と議論する経験を積んでもらいたい思惑もあったし、日本の優秀な大学院生を英国のトップスクールの教員・学生に紹介することで日本の研究コミュニティのプレゼンスに寄与したい欲もあった。日本から3名の大学院生に発表してもらったが、こうした目的は十分に達成されたと考えている。付言すると、ウォーリック大学側も学生の教育に資する交流事業を極めて好意的に受け止めてくれており、今後もこの行事を継続していく予定である。

5 生活について

最後に、ロンドンではないイングランドの地方都市という限定つきだが、日常生活のことを簡単に述べよう。

安いスーパーであれば、食料品の価格は日本とそこまで変わらない。しかし住居費は日本より相当高いので覚悟が必要である。学生なら、税制で優遇された学生専用のマンションが非常によく整備されており、料金も特別に設定されている。シニアの研究者が半年以内の短期間で滞在するなら、いわゆる民泊も有力な選択肢となるだろう。ただし冬場の民泊は、家主が節電のためにセントラルヒーティングを切ってとても寒いことがあるので、防寒対策をしていただきたい。また、築年数の古い建物が多く、雨がちな気候でもあるから、日本人には想像しがたいほどカビが発生しやすい。筆者もカビを生やしてしまい、保険で賠償金を払うことになってしまった。必ず毎日換気をしてほしい。

また、日本よりも遥かにキャッシュレス社会で、そもそも現金を受けつけない店がかなりあるので、クレジットカードや他のキャッシュレス決済手段を準備することが絶対に必要である。特に大学内のカフェやスーパーはキャッシュレスが多い。

謝辞

素晴らしい機会を与えてくれたTobiasに心から感謝します。

(景山 洋平・かげやま ようへい・関西学院大学)

【書評】

押山詩織里『〈砂漠〉の中で生きるためにアーレントの政治哲学の現象学的解明』(法政大学出版局、2024年)ⁱ

木村 史人 (Fumito KIMURA)

評者は、2025年7月に実施された参議院議員通常選挙の余熱がまだ残っている同年8月に、この書評を書いている。その選挙の過程や結果については様々な意見があるだろうが、その過程や結果から、日本という国の将来や、その政治システムである民主主義に不安を覚えた人が多かったのは事実であろうⁱⁱ。

そんな時代について考えるために参考になるのが、押山詩織里氏の著書『〈砂漠〉の中で生きるために アーレントの政治哲学の現象学的解明』(法政大学出版局)である。というのは、本書はユダヤ人の思想家であるハンナ・アーレントの思想の中でも、特に「政治」とそれを構成する人々の「行為 (action)」について考究しているためである。本書の冒頭では、「人と人の間で形成される関係性が失われること」(1頁)が「砂漠の拡大」と表現され、本書全体でその意味するところとその危険性が考察されることになる。

本書で押山氏は、「政治的生」が「共通感覚」と「世界への愛」の「共-起源的」な相互作用の間でのみ、はじめて顕在化可能であることを明らかに(7頁)することを目的とするが、このことは、政治が実現する「現れの空間」が常に存在するのではなく、潜在し隠れてしまうこともあることを示している。「現れの空間」が開かれているためには、構想力(想像力)が必要である。構想力とは、他者が異なった意見をもっているかもしれないことを想像する力であり、さらにはそうした異なった意見に耳を傾け理解しようとする努力として、「精神の拡張」を行う能力である。さらに押山氏は、仮にその意見に同意できないとしても相手が「そのような存在」として世界に現れていることを認めることでもあるとする。そのような構想力が発揮され、他者の語りに相互に耳を傾けあうなかで、互いの実存があらわになるとなる「現れの空間」が顕在化される。それゆえ、「政治的想像力とは、私の話を聞いている「誰か」が、私とは異なる意見を持っているかもしれないと想像する力であり、自分とは異なる他者の意見に耳を傾け、理解しようとする努力であ」(2頁)るとされる。

本書では、以上の問題について、随所でそれまでの議論が丁寧にまとめられる。一例をあげると、第二章の最後には、その章で明らかになったことが三点に整理されている(72頁)。このような整理は、各章の最後だけでなく、節の途中でも随所になされ、一読しただけではその意を十全に汲み尽くすことのできない、アーレントの思想解釈の難解さを

和らげ、誤解する余地を減らしているため、読者はスムーズに議論の展開を追うことができる。

本書全体を見渡すならば、第一章の「『政治的生』の現象学的解釈」では、ゾーエーとは区別される「生」としてのビオスは、政治が営まれる領域としての「ポリス」においてのみ実現するとされる。その「ポリス」とは「ある時間に、ある場所で偶然集まった人々が、互いに向けて語り始めることでそのつど形成される、『人間関係の網の目』」(28頁)であり、言論行為である語りと聴取によって構成される「現れの空間」として、「現れ」と「隠れ」の構造を有する。この「現れの空間」としての「ポリス」は、人間存在の現れにリアリティをもたらすものであるため、それが隠されることは、人間存在の唯一性と差異性が隠蔽され、人間存在の現実性が奪われることであるとされる。

第二章では、カントが『判断力批判』で美感的判断が「あらゆる関心から自由」であるとしたことを、「ある行為が自己や自己の属する共同体にとって有用であるか否かへの関心から自由であることとして読み換え」(57頁)、政治的文脈まで拡張するアーレントの議論が追跡される。「構想力の自由」による「精神の拡張」がなされることで、「注視者」の視点」(60頁)に立つことができることと結びついている「共通感覚」が、世界の中で他者とともに生きる条件であるとされる。さらには、新たに行為を始める自由としての「自発性」とは、異質な他者へと自らの意見をさらけだし、解釈を委ねる「勇気」によって可能となるとされ、そしてこの「勇気」の根源には「世界への愛」があることが示される。

第三章では、本書の美点のひとつである、先行研究との綿密かつ的確・誠実な対話と、その対話を通じて自身の見解を彫琢していく姿勢が顕著に見られる。やや詳しく論述を追ってみたい。アーレントによる「行為者」と「注視者」との間には断絶があり、「行為者」に対して「注視者」のほうが優位な立場にあるとし、「アーレントが伝統的形而上学的な行為に対する観照の優位の立場に後退してしまったと」(97頁)するバイナーの解釈に対して、押山氏はヴィラの解釈を検討することで批判的に応答する。具体的には、「注視者」とは固定化した概念、習慣、偏見を「宙吊り」にする批判的思考と、世界へと開いていく視野の広い反省的判断とを行うことで、その「意見」に真実性をもたらす者であり、「ある事柄に対する『注視者』は、同時に自らの『意見』によって作り出された論争の当事者であり、『行為者』で」(100頁)もあるという意味で、同じコインの裏表の関係にあるとする。

押山氏は、このような「行為者」と「注視者」が相互転換することを明らかにしたヴィラの解釈を評価しつつ、政治的真実性とリアリティについては、ヴィラもまた不十分であるとする。そこで押山氏は、ボスニア・ヘルツェゴビナ紛争における「民族浄化」の虐殺

に対する裁判といったより具体的な事例を考えるオルコウスキーの議論を提示する。オルコウスキーによれば、市民、軍人、医師、ジャーナリスト、政治家たちといった、様々な立場からなる「語り手」たちは、「注視者」であるとともに、その証言を行っているという意味で「行為者」でもある。このような「注視者」でありかつ「行為者」である者による証言という「行為」の重要性は、以下のようにまとめられる。「著者の解釈によれば、あるひとつの出来事は、「行為者」たちの証言が開かれた公平な場で語られ、批判され、判断が下されることによって、初めて「現れの空間」にもたらされ、明るみに出ることができる。そこでは、ひとつの出来事が新たに「出生」する」（107-8頁）のである。

続いての第四章でも、先行研究への対話を通じて、解釈が研磨されていく。押山氏は、従来のアーレントの「世界」および「世界への愛」についての議論は、神学的解釈（クリステヴァやキースら）、共同体主義的解釈（サンデル）、カント的解釈（ペイナー、ベンハビブラ）に分けられると整理したうえで、それらは「『同胞愛』と『世界への愛』の区別が不十分であったために、「世界への愛」が「現れの空間」そのものの条件であるという重要な論点が看過されてきた」（127頁）とする。押山氏は、『アウグスティヌスの愛の概念』（1929年）の「自己への愛」「神への愛」に関する解釈を参照しつつ、「自己への愛」が、同じアイデンティティを共有する共同体への愛であり、異質な他者を排除する構造を有する「同胞愛」の起源であるとする。そしてこのような「同胞愛」に対して、自分とは異なる他者に対する尊敬の感情・連帯の感情である「政治的友情」こそが、「世界」が現象するための前提条件であるとし、ボレンの「共通感覚」についての解釈を参照しつつ、そこに異質な他者へと「距離」を取りながら、その他者へと「接近」という対照的な働きを見出す。

最後の第五章では、「現れの空間」が開かれるためには、政治的な「赦し」と「約束」が必要であることが論じられる。もし政治的な「赦し」が可能でなければ、過去になされた加害に対して、復讐し、さらにその復讐に対しても復讐が起こるという連鎖を止めることができない。そして、そのような関係においては「現れの空間」は開かれないため、新たに行為を始めることも困難となる。押山氏は、デリダの「赦し」についての議論を参照しつつ、アーレントにおける「赦し」とは、ある行為の結果を放免することではなく、過ちを犯した者が、再び対話の場である「現れの空間」に参入することを赦すことであるとする。また、他者とともに交わす「約束」は、複数性の「網の目」のなかでなされるために、その結果が予見できないという性格を有する「行為」を安定させることができる。第五章では、このような「赦し」と「約束」を可能にする源泉・起源として、そこまでで論じられてきた「共通感覚」と「世界への愛」が改めて位置づけられる。

本書のタイトルにある「砂漠」とは、「世界への愛」が喪失されることによる「世界への無関心」と、「世界への愛」ではなく「同胞愛」に支配され、さらに構想力・想像力

が欠如することで自分とは異なった立場へと精神を拡張することができなくなることの帰結としての「異質な他者の排除」によって、「人々の多様な「現れ」が消失する危機的状況」（178頁）である。本書で押山氏は、「世界への愛」や「共通感覚」、「現れの空間」、「注視者」、「同胞愛」といったアーレントの込み入った概念の連関を丁寧に解きほぐすことによって、彼女の政治思想を哲学的に解明することに成功したといえる。

本書は、以上のような啓発的な議論を行い、現代社会に対して多くの有意義な見解を提供する点で、優れた著作といえる。とはいえ、どのような著書でもそうであるように、いくつか不分明なところ、著者に尋ねてみたくなるところも散見される。

まず、本書の副題「アーレントの政治哲学の現象学的解明」にも入っている「現象学」あるいは「現象」という語の持ちいられ方であるⁱⁱⁱ。本書の中で、「従来の多くの諸研究は、アーレントの政治哲学の現象学的意味を見落としてきた」（29頁）とされ、アーレントの思想は「人間存在の複数性に依拠した現象学的存在論」（29頁）、「現象学的政治哲学」（55頁）であり、「政治的生」、「共通感覚」、「世界への愛」の現象学的構造（7頁）を明らかにするものとされる以上、「現象学」・「現象」という語は本書の最重要の概念のひとつであるといっていよい。しかし、本書のなかで「現象学・現象」がどのように用いられているのかについての明確な定義は、管見では見当たらなかった。「現象学」という語で何を意味するのかが一義的に確定しているわけではなく、フッサールが提起したような「現象学的還元（エポケー）」によって露わとなるような意識の体験やその構造を析出することを意味する場合もあれば、より広義に「一人称的な」経験から研究を始めることを意味することもあるだろう。そうであるからこそ、本書で用いられる「現象学・現象」について、著者の理解を明示してほしかったと思う。

しかしながら、本書を読み進めれば、著者がなぜアーレントの思想を「現象学的存在論」や「現象学的政治哲学」と呼ぶのかについて、おおよその推測を行うことは可能である。それは、アーレントの「現れ」を重視し解釈する立場である。例えば、押山氏は以下のように述べている。

「…」構想力によって「精神の拡張」が行われることではじめて他者の意見に耳を傾ける態度をとることが可能になる。他者の語りに相互に耳を傾ける態度こそが、他者との相互的言語行為の間で互いの実存をあらわにする「現れの空間」を顕在化させる条件である（61頁）

「現れの空間」とは、自分や他者が「誰であるのか」が現れる場であるが、そのような「現れの空間」はいつでもどこでも開かれているわけではない。むしろ、歴史上の多くの国家（例えば、全体主義国家）のように、自分の意見を表明することが難しい共同体は存在し

ていた。また、たとえ意見を表明することが権利として認められたとしても、それが真摯に聞かれるような場が存在していない状況（例えば、同調圧力が強い集団や現在のSNSなど）もあるだろう。これらの状況では「現れの空間」は閉じられており、それゆえ個々人の「誰」は現象することができない。本書における「現象」とは、そのような「行為」をなすことによって個々人の「誰」が現れることを、それが隠蔽されるという表裏一体の可能性とともに言い表す語であり、そして本書では誰かが現われることを可能にする「現れの空間」としての「ポリス」が、どのように構成されているのかを明らかにするという意味での「現象学」が遂行されているといえるだろう。

また、議論の循環・ないしは混乱が認められる箇所もあった^{iv}。一例をあげると、「序論」では「「共通感覚」は、他者の立場に立って思考する「構想力の自由」によって「他者と世界を共有する感覚」である」（18頁）とされる一方で、第二章の終わりでは「「構想力の自由」は「世界を共有する感覚」としての政治的共通感覚によって成り立つ」（72頁）と言われたりもしている。つまり、一見したところ「序論」では、「共通感覚」の根底に「構想力の自由」があるとされるのに対して、第二章では「構想力の自由」の根底に「（政治的）共通感覚」があるようにも見える。これらは本書の概念群が極めて密接に関係しつつ、相互に基づけあっているという有機性を有することによる混乱であると思われるが、もう少し整理することもできたように思われる。

さらに、本書では、「現れの空間」を構成する要素について詳細に解明され、「現れの空間」の喪失、すなわち「砂漠化」が指摘されているが、それらを克服する方途については示されず、検討されてもいない。「現れの空間」を、それを可能にする構成要素にまで分解し明らかにすることは、「現れの空間」が失われつつあるときに、それに対する防波堤を築くことや、あるいは失われてしまったときに復活させることに役立つだろう。押山氏が、現在の日本の政治的状況の内に、そのような「砂漠化」が実現しつつあることを見て取り危惧しているとすれば、本書でその克服への提言がなされなかった点は、——本書のなかにはその手掛かりとなるような洞察が散りばめられているがゆえに——評者にとっては残念に思われた。

このことは、本書の「はじめに」で言及された「「マイノリティ」——少数民族、移民、難民、障害者、LGBTQ＋等」への応答にもかかわる。「はじめに」では、そのようなマイノリティたちの声がないかのように扱われることが想像力の欠如の結果であり、「砂漠化」の具体例であると指摘されるために、読者は本書を読み進めることで、こうしたアクチュアルな問題に対するアーレントの思想的立場からの応答を期待するだろう。しかしながら、本書は最後までアーレントの思想研究の枠内にとどまり、上記の現代的な問題については主題的に考察されていない。アーレントの思想を生かして、現代が抱える困難な問題にどのように応答できるのかについては、押山氏の今後の研究の進展を期待したい。

本書から学ぶことができることとして最後に述べておきたいのは、「勇気」についてである。世界へと現れることは、漫然となされることなく、そのためには「勇気」が必要である。「世界を共有する」勇気を失ったとしたら、人間の政治的自由と複数性の喪失が引き起こされる」（68頁）ことになるが、そのためには、ただ自身の損得を配慮するような「生命への愛」から抜け出し、「世界への愛（amor mundi）」を選」（67頁）ばなくてはならない。このような世界へと現れることがなぜ「勇気」と呼ばれるのかといえ、
「勇気は「行為者」を世界へ参入させる力である。また、勇気は異質な他者の前に自分自身を曝し、他者によってなされる偶然的で多様な解釈に自身の行為の意味を委ねる「思い切りよさ」を意味する」（68頁）ためである。つまり、我々は世界に現れることを決断することはできても、どのように現れるのかを自分でコントロールすることはできないし、さらには一度世界に現れてしまったならばそれを撤回することもできないという「非力さ」を有する存在なのである。

以上の指摘から、現在の日本の言論状況や、SNSへの評者自身の関わりを振り返るならば、自分が「勇気」を失っている「意気地なし」であることがわかり、忸怩たる思いとなる。相互に想像力を働かせることで成立する「現れの空間」であるとはとても言うことができないSNSの中で、ある問題について政治的な「意見」を述べることは難しい。だから、SNSをしていたとしても、研究のことやプライベートのことについて発信するだけで、政治的なことについて「意見」を述べていない者が多いのではないだろうか。評者もその一人である。無論、前述したように「現れの空間」が成立していない以上、そうした場で自分の「意見」を述べることは、誤解され、それによって攻撃されるリスクを孕んでいるために、そこで「沈黙」を選ぶことは仕方ないし、ある意味で賢いともいえるだろう。

しかし、本書を読んだ今、はたしてそれでよいのだろうか、と評者が自問自答しているのも事実である。まず第一に、そうした「砂漠化」した中であっても、そこに進み出る「勇気」を持つべきかもしれないし、さらに第二に、「現れの空間」を構成するためにも、「勇気」をもって何かをするべきなのではないか。さらに言えば、第一の意味での「勇気」をもって、「意見」を述べることは、「砂漠」に木を植え、水をやることで、「現れの空間」を再生させる一歩となるかもしれない。

以上は現在の様々な状況を眺めると、夢想的に思われる。しかし、押山詩織里氏の『〈砂漠〉の中で生きるために アーレントの政治哲学の現象学的解明』は、現代の政治的状况について考えるきっかけとなるだけではなく、「現れの空間」へ現象する「勇気」を芽生えさせる書でもあった。

（木村 史人・きむら ふみと・立正大学）

i 本書から引用する際には、頁数のみを本文中に記す。

また、本書については2024年10月5日に、日本アーレント研究会主催の公開合評会が開催され、その模様は同研究会の機関誌『Arendt Platz』第10号に、著者の押山詩緒里氏による「自著紹介」のほか、評者の橋爪大輝、渡名喜庸哲、齋藤元紀による論考として収められている。筆者も本書評を執筆するにあたって、参考にさせて頂いた。

<https://arendtjapan.wixsite.com/arendt/> 研究会誌（2025/09/21閲覧）

- ii 近年、多くの論者が民主主義と資本主義の危機について指摘している。例えば、大澤真幸は民主主義と資本主義の関係は、以前は論理的にも歴史的にも「おしどり夫婦」であったのに対して、近年では「仲がよかった民主主義と資本主義との関係が、離婚を覚悟しなくてはならないほどに破綻しつつあるのだ」（大澤真幸『西洋近代の罪 自由・平等・民主主義はこのまま敗北するのか』朝日新聞出版、2025年、33頁）と述べている。また成田悠輔は21世紀に入って以降、民主主義的な国では経済成長が伸び悩んでいること、また、民主主義の国家ほどコロナ禍で人が亡くなり、経済の失墜も大きかったことを指摘したうえで、「インターネットやSNSの浸透に伴って民主主義の「劣化」が起きた」（成田悠輔『22世紀の民主主義 選挙はアルゴリズムになり、政治家はネコになる』SBクリエイティブ株式会社、2022年）としている。
- iii この問題については、注1で述べた公開合評会での齋藤元紀の評者コメントにおいても指摘されている。
- iv 本書全体の概念群の付置およびその循環性については、注1で述べた公開合評会での橋爪大輝の評者コメントにおいて詳細に言及されるとともに、わかりやすく図示されている。

【書評】

田村正資『問いが世界をつくりだす：メルロ＝ポンティ 曖昧な世界の存在論』（青土社、2024年）

富山 豊 (Yutaka TOMIYAMA)

「世界は試問的な様態で実在している」。田村正資『問いが世界をつくりだす：メルロ＝ポンティ 曖昧な世界の存在論』（青土社）は、晩年のメルロ＝ポンティが『見えるものと見えないもの』において表明したこのテーゼをめぐる解釈の試みである。タイトルにも見て取れる通り、本書はこのテーゼを世界の「存在論」として展開し、世界についての我々の「経験」に曖昧さがあり、世界そのものは我々の説明を待たずにあらかじめ確定しているという常識的な描像ではなく、世界そのものが曖昧さ、未規定性を含み、我々の問いかけによって世界そのものが創り出されていくという独特の描像を提示する。とはいえそれは、単なる主観的観念論の表明ではない。本書はこの描像を、我々が知覚において実在を直接に捉えていること、それが「私たちにとっての即自」であることをどのように理解すればよいのかという問いの解明から導き出す。著者の描き出すメルロ＝ポンティは、フッサールの「志向性」の分析を引き受けつつ、知覚における「超越と内在」、つまり知覚される対象が知覚されうる限りで存在するという内在性と、対象は知覚に与えられたものを超えているという超越性の両面を整合的に説明する道を模索した。つまり著者の理解するメルロ＝ポンティの現象学は（そして評者の理解する限りフッサールの現象学もだが）、対象の超越性を無視してそれを意識への現れに還元してしまうような立場ではない。

本書はこれらのことを明らかにするために、知覚における未規定なものの地平の分析から議論を始め、我々が知覚された対象を探索する世界の空間性、そしてそこで展開される我々の行為の分析、そこから我々の行為を導く規範性の分析を経由して「動機づけ」の分析へと到る。この「動機づけ」概念はフッサール現象学でも重要な鍵概念であるが、著者の描くところによれば、メルロ＝ポンティの現象学においても中心的な役割を果たしている。この「動機づけ」概念を手掛かりに我々が生きるこの世界の根源的な偶然性が語られることで、世界そのものが曖昧なもの、試問的なものとして実在するというテーゼが示されることとなる。

以上の議論を展開する著者の叙述は明晰であり、（少なくとも評者のような不慣れな読者には）しばしば捉えどころのないメルロ＝ポンティのテキストを明瞭なパラフレーズと豊富な具体例によって明らかにしていく手腕は見事と言うほかない。先行研究の整理とそれに対する批判的検討も周到になされており、とりわけ知覚内容についての概念主義論争

などのいわゆる「分析哲学」寄りの議論への目配りが利いているのも本書の特色であろう。各章の末尾には丁寧な振り返りと次章への予告が配されており、錯綜する議論を見失いがちな読者へのケアも忘れられていない。それゆえぜひ本書を直接読んでいただきたいところではあるが、以下では評者に理解し得た限りで全体の議論の流れを簡単に辿った上で、評者の視点から見て気になった論点を紙幅の許す限りで指摘しておきたい。

全体の概要

著者はまず、メルロ＝ポンティによるライブニッツ批判から議論を説き起こす。知覚される事物は様々なパースペクティヴから異なる相貌を我々に見せるが、事物そのものはそのどの相貌とも同一視できない。ライブニッツはこうした対象をパースペクティヴを伴わない理念的なもののみなしてしまうが、それでは知覚される対象そのものは知覚不可能なものになってしまう。だが、じっさいの知覚が対象の一面しか見えていない不十分なものであるのは確かである。ここでメルロ＝ポンティはフッサールに倣い、一面しか見えていない知覚であっても、対象はその一面だけを持ったものとして現れているのではなく、そのつど未規定な背後を持ったものとして現れていることを指摘する。興味深いことに、メルロ＝ポンティにおいてそれを支えるのは知覚される対象を「図」として浮かび上がらせている、背景に退いた「地」の領野である。対象は様々なものに取り囲まれており、それはもしそこから見れば別の側面が見えるだろうという可能な視点を成している。では、そうした可能な視点の総体として、対象を余すところなく見て取るような「あらゆる視点からの眺め」の相関者として対象を理解し、個々の視点をこの特権的な眺めからの隔たりによって序列づけてはどうか。ケリーによるこうした先行研究の議論に対して、著者はそうした視点を我々が持ちうるものではないとして退ける。むしろ、それぞれの対象には様々な行為の文脈においてその特徴を適切に見て取るための視点があり、そうした視点から対象をよりよく見ようとする動機づけによって知覚の適切性という規範が説明される。

では、これら様々な視点からの眺めが「同じ対象」についてのものであることは何が保証しているのか。メルロ＝ポンティが影響を受けたグールヴィッチはそれを個々の知覚経験同士が互いを参照し合うシステムによって説明したが、これでは対象の実在性は無数の参照を部分的に辿ることによって推定的にしか確証できないし、また参照を辿るためには個々の知覚に先立ってシステム全体が与えられていることになってしまう。それゆえメルロ＝ポンティは個々の経験を繋ぐものを、「参照」ではなく本質的に曖昧な「素描」、本質的に未規定的な「領野」として捉えようとする。その内実を支えているのが、先にも触れた周囲の対象が取り囲む背景としての「地」である。

しかし、こうした知覚の特徴はある意味では「逆説」的なものである。パークリが（い

わゆるマスター・アーギュメントにおいて) 議論していたように、知覚される事物は「知覚される限りで」存在すると考えられる。この意味で事物は知覚に内在的である。しかし、知覚はいまだ知覚されていない未規定な面を残すのだから、事物は知覚に尽きない超越的なものである。この二面性をどう説明するか。メルロ＝ポンティはこれを「私たちにとっての即自」として捉え、パークリのように神の精神を持ち出さずに、我々が身体を使って対象を探索する運動を介した知覚可能性によって理解しようとする。その内実を構成するのが、ひとつの対象に直面しつつパースペクティヴを移行させるときに現れる「奥行き」の経験であり、また何かを「地」としてその上に共にあるものを運動可能な「図」とみなす「共存」の経験である。

ここから、本書の後半部では知覚による「動機づけ」が主題となっていくが、この転換点を成す第五章は一見したところやや唐突である。というのも、これまで知覚および知覚される対象の分析が議題になってきたのに、ここでは急に規則・規範に従う行為が議題に上ったように見えるからである。しかしここでは、知覚が我々の行為(や知覚)を動機づけることによってその内容を得ること、さらにその動機づけがある種の規範性を帯びることを論じる後続の章に向けて、そもそも我々の行為を動機づける規範とはどのようなものなのかが明らかにされている。ここでのポイントは、我々は自らの行為を導く際にしばしば命題的な規則の形で表し得ない「しっくりこない」、「ちょうどいい」といった感覚的な規範によって動機づけられているということである。

では、こうした我々の行為と「意図」や思考はどのような関係にあるのか。サルは、特定の達成条件を持った「意図」に基づくことで我々の行為が志向性を持ち、意図的行為になると考えていた。これに対して明確な意図を持たない没入的行為の存在を主張していたのがドレイファスである。明確な意図を持たなくても、我々は身の周りのものからアフオーダンス的に動機づけを得て、意識せずとも行為を導いていくことができる。この対立においてはドレイファスに寄りながらも、没入的対処にも意識的な反省が介入しうることを指摘したロムデン＝ロムラックを引き、著者はさらに我々が仮想的な状況にも没入的な運動技能を転用できることを指摘する。つまり、可能的なものもある種の現実の一種として、我々を動機づけ、行為を導くことができるのである。

では、「動機づけ」とはどのような関係なのだろうか。これが行為を一意的に決定するような因果関係なら、我々は自由ではないことになる。著者は、ラソーレやオコネルの研究を引きながら、外延の同一性に基づく代入的書き換え(著者はこれを単に「外延による書き換え」と書いているがこれはやや不親切である)によって関係が保たれないこと、一方が必ず他方を引き起こすというのではなく、むしろ動機づけられた行為によって動機づけるものが理解可能になるという意味的な関係であること、以上の二点によって動機づけは因果関係とは異なると指摘している。また、動機づけは理由のように明確に意識されて

いる必要はないこと、理由を持っても動機づけられないことがあること、錯視のように理由があっても動機づけが退けられないことがあることなどから、合理性とも異なる。そして、たとえばボールが飛んできたことの知覚が避けることを動機づける場合のように、動機づけは一定のタイプに属する行為を動機づける（しゃがんで避けても身体を傾けてもよい）。このタイプの選択の余地の未規定性が、後続の自由の議論の基礎となる。また、対象の不適切な知覚が「よりよく」見えるような視点をとるよう動機づける場合のように、動機づけは「～した方がよい」、「～するべきだ」という要請を伴う規範性を持つ。

それでは、こうした動機づけは我々の「自由」とどう関係するのか。まずメルロ＝ポンティは、自由とは不自由さに対しての自由なのだから、不自由さを担う心理的－歴史的構造としての動機づけが自由の必要条件だと述べる。しかしこれでは十分条件にはなっていないというクワントの批判に対して、著者は動機づけが行為を一意的には決定しないことと世界の偶然性から生じる「情念」の働きによって答えている。つまり、一定の動機づけを持っていたとしても、世界の中でじっさいにどのような機会に遭遇するかは偶然的であるし、その際に典型的に選択可能などの行為を採るか、また採らないかは主体の決断に委ねられる。しかし、一度選ばれたならば、その行為の事実はその後その主体を動機づける力を持つ。この働きをメルロ＝ポンティは「情念」と呼ぶ。

続く議論では、ドレイファスとマクダウェルの概念主義論争を紹介しながら、ドレイファスの基礎づけ主義的な感覚概念が退けられている。他方で、我々の知覚に基づく対処の学習は、その時限りではないある程度の一般性を持って為される。これは必ずしもマクダウェルの言うような意味で概念的である必要はなく、この点で、一般性か文脈依存性かの二者択一という前提は無効であり、知覚経験は概念的とも非概念的とも言い切れない。むしろそれは、未規定的なものの地平を伴った動機づけによってその内容を得る。

続く第九章は「英雄と悲劇」と題されており、些か意外な印象を受けるが、じっさいにはこれまでの議論と深く関わっている。ここでは、世界（あるいは歴史）の根源的な偶然性のゆえに、我々は自身の主観的なパースペクティブからの見通しが歴史の歩みと一致するかどうかを賭けざるを得ず、その成否によって結果として英雄と悲劇とに命運が分かれるということが語られる。

これ以降の本書終結部の議論は本書の中でもひとときわ抽象的な議論が展開されており、著者の明晰な論述の努力にも拘わらず、正直なところ評者はまだ噛み砕ききれていない。だがここでは、我々が常に既に同じひとつの世界を見ているという根源的な知覚的信念が語られ、フッサール流の超越論的な反省哲学の成否が問われることになる。そして最後に、エイヤーの「人間が生存する以前に太陽はすでにあつた」という命題を現象学的な立場では素朴には肯定できないことを主張する。それは、我々が世界の中で身体を持って対象を探索する知覚経験という経験の大地を抜きにしては、「客観的な事物」の認識もあり得な

いからである。そしてこうした経験は本質的に「未規定性」、「偶然性」に取り囲まれているのであった。それゆえ世界は常に我々の問いかけに開かれているという意味で「試問的な状態で実在している」。それは「理想的な観察者にとっても確定的な記述で覆い尽くすことのできない仕方で存在している」のである（なお、さらにこのあと、こうした世界の絶えざる更新、創造としての「知覚」が、中期メルロ＝ポンティの「表現」論とも接続することに触れて本書の議論は閉じられる）。

評者の所見

さて、先にも述べたように、難解なテキストを明晰な議論と豊富な具体例による周到な叙述でできる限り明らかにしようとする著者の努力と力量は見事と言うほかない。その上で、あえて気になる点を挙げて、今後の議論の手掛かりとしたい。

まず、知覚の未規定性は必ずしも対象のより適切な、より「開示的」な知覚を動機づけないのではないか、という点が挙げられる。あるいは少なくとも、この語の通常の意味においては決して知覚や行為を「動機づけ」てはいないにも拘わらず、なおこれを「動機づけ」と呼ぶのであればかなりの説明が必要なのではないだろうか。評者がそう考える理由は、評者の専門であるフッサールの志向性理論にある。というのも、フッサールにとって未規定的な「志向」の知覚による「充実化」は、一般には決してその実現が予期されるものではないし、まして意図されるものでもないからである（Hua XIX/2, p. 573）。たとえば地面から僅かに露出した巨大な鉄球が地面に埋まっているように見える場合、もちろん埋まっている部分は見えていない。それゆえここには未規定性の地平があり、我々はこれを「掘り起こして裏から見れば球体が続いていることが確認できるであろうようなもの」として知覚している。だが、余程の酔狂でもない限り、我々はこれを「掘り起こそう」などと意図しないし、掘り起こされた裏側がいつか見られると予期もしない。また行為についても同様であり、たとえば我々は線路の脇にある梯子を駅のホームから眺めたとき、それが昇り降りするためのものだというアフォーダンスは認知するであろうが、昇り降りすることに動機づけられたりはしない。少なくとも上記の二例において、本書第七章で述べられていたような「～した方がよい」、「～するべきだ」といった要請など我々は受け取っていないのではないだろうか（田村、2024、p. 194）。確かにここには、ある種の規範性は存在している。もし線路から転落したならばその梯子からホームに昇った方がよいし、あるいは目の前で誰かが転落したのならその梯子を降りて助けた方がよい場合もあるかもしれない。前者の例で言えば、もしそれが「裏側も球体だろう」と主張してしまったのであれば、「掘ったけど半球だった」という証言が出た時には主張を撤回しなければならない。つまり、こうした場合に志向性がもたらす規範性とは、あるタイプの行為を促すような動

機づけではなく、もししかじかの状況になったならば撤回の義務や説明責任が生じる、という複雑な推論的関係の規範性である。この関係があるからこそ、じっさいに必要に迫られたときには直ちに我々は行為へと動機づけられる。評者はこれをプログラミングにおける遅延評価になぞらえて拙著の中で論じたことがある（富山、2023、pp. 222-223）。つまり、確かにここには動機づけの関係があるのだが、それはより大きな行為の文脈において必要があれば一定の行為へと動機づけられる、というものであり、知覚によって直ちに一定の行為へと動機づけられる場合だけではないのではないだろうか。著者自身が挙げている例でも、「地面の上に置かれた平たく大きい石」（田村、2024、p. 187）がそれを足場にするような行為を動機づけるとは一般には限らず、たとえばそれが道路の脇を流れる川の中に見えた場合、直ちにはそこを踏むことを動機づけず、たとえば車を避けるために道路を離れる必要が生じた場合など、別の文脈との接続を考える必要があるのではないだろうか。

また、これは著者と言うよりはメルロ＝ポンティへの疑問になるかもしれないが、「典型的なある距離と典型的なある方向において得られる知覚」（田村、2024、p. 55）というひとつの視点を特権的な視点として、それとの隔たりにおいて各視点の序列と規範性を説明している点も気にかかる。というのも、私（やおそらくフッサール）の理解するところでは「よりよく見る」とは必ずしも「それまでよりも適切な視点から見る」場合だけではなく、「視点自体はそれまでよりも適切な視点というわけではないが、それまで開示されていなかった側面についての開示を追加できるがゆえに、トータルでよりよく見たことになる」ような場合があるからである。たとえば、三角柱を三角柱であると認識するためには、底面が三角形でることがわかるような視点（たとえば真上）から見るだけでなく、錐体などではなく柱体であることがわかるような視点（たとえば真横）からも見る必要がある。これは、前者よりも後者の視点の方がよりよい視点だから移行しなければならないのではなく、前者だけでは足りない（そして後者だけでも足りない）がゆえに、複数の視点からの情報を集めなければならないからではないだろうか。この点は、著者が「たったひとつの的確な視点へと促される」場合として挙げている、絵画などの観賞の場合でも（例外的だが）生じうる（田村、2024、p. 60）。たとえば、ホルバインの『大使たち』を正面から観賞した後、引き伸ばされた髑髏のギミックを鑑賞するために接近して斜め上から「も」観賞しなければならないような場合である。確かに著者も、文脈によって適切な視点が変わり得るということは適切に強調しているのだが、そこでの「視点」がそのつど単数形である必要もないように思われるのである。なお、これももちろん、射映的な現出を積み重ねて対象をより十全的に規定していこうとするフッサールの予料地平の議論を念頭に置いてのものである。

また、動機づけが因果性とも合理性とも異なるという主張自体にはそれほど異論はない

のだが、その根拠となる非外延性の説明にはやや疑問が残る。「二人の思い出の曲」を「ある特定の波長を持った音の系列」に置き換えてしまうとなぜ涙を流したのか、という動機づけの説明にならないのは事実だが、それは「説明」というものが非外延的だからであって、その音の系列によって涙が動機づけられたこと自体は事実ではないだろうか（田村、2024、p. 190）。逆に、因果関係であっても代入的な書き換えによって因果関係の説明にならなくなるケースはあり得る。また、「彼女」を「パートナーと出会う以前の彼女」に置き換えた場合は確かに「同一人物」ではあるが、この書き換えを共外延的と言えるかどうかはかなり疑わしい（「パートナーに殴られたことで彼女は怪我をした」は因果関係だがこの置き換えによって真理値が変わらないとは評者には思われない）。

以上、気になった論点のうちいくつかを取り上げて指摘したが、本書が見事な解釈研究であることは疑いない。「面白かった！」という感想を著者に捧げるとともに、同様の読者に数多く恵まれることを切に願う。

文献表

田村正資、『問いが世界をつくりだす：メルロ＝ポンティ 曖昧な世界の存在論』、青土社、2024
富山豊、『フッサール：志向性の哲学』、青土社、2023

（富山 豊・とみやま ゆたか・千葉工業大学）

【書評】

赤阪辰太郎『サルトル 風通しのよい哲学』（大阪大学出版会、2024年）

森 功次（Norihide MORI）

前期サルトルをつらぬく「形而上学」

本書は前期サルトルの文学論および哲学的思想を、「形而上学」という語をキーワードに読み解こうとする著作である。読解対象として主にあつかわれるのは1940年代まで（『文学とは何か』『倫理学ノート』あたりまで）の論考であり、サルトルの戯曲や小説は特に取り上げられない。その意味で、本書はサルトルの哲学面をダイレクトに論じる著作と言ってよい。本書の元になっているのは、著者が2019年に提出した博士論文である。出版にさいして加筆・修正はなされているが、それは主に議論の補足や扱う話題の追加であり、一般向けにわかりやすく書き直すという方向性ではないだろう。内容的にも、本書は完全に専門家向けの学術書である。

「形而上学」という語を切り口にサルトルを読み解く——この試みを意外なものだと思う人もいるかもしれない。というのも、初期の想像力論（*L'imagination*, 1936）でサルトルは「形而上学」を、経験に先立って原理・理論を立ててしまう悪しきやり方だとして、厳しく批判していたからだ（なお、そこで対比的に良いやり方として掲げられたのが「現象学」である）。しかし本書が丁寧に示しているように、サルトルは前期の様々な論考をつうじて「形而上学」という語を使い続けており、それらの用法を見ていくと実は批判的な用法はあまり多くない。むしろ『存在と無』では、議論の土台を成す問いを「形而上学の問い」として位置づけてすらいる。また同時代の文学論を見れば、ボーヴォワールやメルロ＝ポンティも文学・小説と形而上学とを結びつける論考を発表していた（メルロ＝ポンティには「小説と形而上学」（『意味と無意味』所収）¹、ボーヴォワールには「文学と形而上学」（『実存主義と常識』に所収）という論考がある）。当時この界限では、「形而上学」という言葉づかいは文学を語る上での流行語だったのだ。結局、前期サルトル思想の中で「形而上学」という考え方は、ずっと何らかの位置を占め続けているのである。

近年のサルトル研究を見渡せば、サルトルのこうした「形而上学」観を考察する先行研究はないわけではない。本書でもヴァンサン・ド・コールビテールやアラン・フラジョリ

1 これについては八幡恵一の論文「問主観性と形而上学——メルロ＝ポンティ「小説と形而上学」について」（『年報 地域文化研究』（東京大学）、2015年、pp. 137-154）が参考になる。

エの研究が挙げられている。そうした研究動向の中にあつて、本書の挑戦は、前期の論考に出てくる一連の「形而上学」を一貫したものとして読み解こうとする点にある。本書の結論はこうだ。「形而上学は生とかかわるさまざまな場面〔ここで著者が主に念頭に置いているのは文学と哲学である〕に姿をあらわすのだが、その根本的な構造としては、次のようなものを備えている。すなわち、われわれがそのなかで生き、そこから逃れることができない条件としての存在そのものへと向かいながら、そこで「なぜこうなのか」と問いかけ、それに対してひとつの独自の態度を取ることで答えを与えてしまう、という構造である」(p. 227)。このいわば「生の条件への態度そのもの」(p. 2)としての「形而上学」が前期サルトルをつらぬいている、というのが本書の大きな主張となっている。

本書の構成

この本書の挑戦が成功しているかについてはまた後で述べるとして、ここで本書全体の構成と、各パートでの主な主張を紹介しておこう。本書は大きく三部（六章）に分かれており、各パートは基本的にサルトルの論考を年代順にあつかう並びになっている。

第一部（第一章、第二章）では、初期の文学批評、従軍中の日記（『奇妙な戦争——戦中日記』）、ボーヴォワール宛の手紙などで「形而上学」がどのように語られていたのかが分析される。その読解を通じて、第一章では「各々の人間が独自に形而上学をもつ」というテーゼが示され、第二章では、私一人だけで世界を認識＝把握したいという「形而上学的自尊心 (orgueil métaphysique²³)」がサルトルの中にあることが示されたのち、形而上学は生と哲学の結節点である、という考え方が示される。この時期のサルトルは、形而上

2 筆者はこの語を邦訳にならって「形而上学的自尊心」と訳しているが、ここで語られる世界認識が〈すでに成し遂げられている誇らしい達成〉として語られるのではなく、〈できるかどうかわからないが野心的に目指されているもの〉として語られていることに鑑みれば、このorgueilは「慢心」や「思い上がり」と訳してもいい語だと私は思う。

3 ちなみに著者は検討していないが、サルトルがこの認識による世界所有について語っている箇所では、形而上学だけでは不十分で芸術も必要だ、とも述べられている（著者はp. 58の引用部分では、この部分をあえて省略して引用している）。以下、その省略されている部分を引用しておく。

「このような〔世界の〕所有とは本質的に、文章 (phrases) によって世界の意味 (le sens du monde) をつかまえることなのだが、それには形而上学だけでは十分ではない。芸術もまた必要である。なぜなら、それをつかまえる文章がそれ自体で対象 (objet) でなければ、つまり、世界の意味が概念的にむき出しの状態で見れるのではなく、ひとつの素材をつうじてそこに現れるものでなければ、私は満足しないからだ。世界の意味は、その意味をつかまえる美的な文章であるひとつのもの (chose) を介して——すなわち、私によって創られ、かつそれ自体で存在する対象を介して——つかまえられるなければならない。」(1939年2月24日の日記より（邦訳該当箇所はp. 298））

この時期のサルトルにおける、この芸術と形而上学との補完関係について、著者はもうすこし踏み込んで考察してもよかったのではないか。

学を捨てたわけではなく、むしろ新たな形而上学観を育てていた。筆者はここにハイデガー（およびそれを紹介するアンリ・コルバンやジャン・ヴァールの仕事）からの影響があることを丁寧に示していく。

第二部（第三章、第四章）では、『存在と無』（1943）の読解がなされる。まず第三章では、存在論と形而上学との区別が示される。存在論とは即自や対自の構造・役割を解明しようとするものであって、『存在と無』の大部分はこの作業に費やされている（実際、『存在と無』の副題は「現象学的存在論の試み」であった）。だが、こうした存在論の根底をなすものとして対自と即自という領域区分を導入することの決定は、サルトルは形而上学の仕事とみなしていた。その意味で、形而上学は『存在と無』の理論的基盤をなしているとも言える。

第二部の最後には、補論として、サルトルの痛み・病についての理論を紹介するパートが挟まれている。このパートでは「痛み（苦痛）douleur」「病mal」「病気maladie」の三つをめぐる議論が身体論とあわせてクリアに整理されている（個人的には、この補論はとても良い箇所だと思った）。

第三部（第五章、第六章）では、『文学とは何か』（1948）の中にも存在欲求（もしくは自己の存在を正当化されたいという欲求）の議論が通底していることが示される。第五章では、主に作者側についての議論が、第六章では主に読者側についての議論が扱われる。第五章では、作者側の存在欲求が読者からの承認を受けることで満たされる（作者はそれを目指して書く）、という文学論が示される。第六章では、理念の実現不可能性を読者が自覚することで倫理的な行為が促される、という読者側への影響が論じられる。『文学とは何か』に見られるこうした議論の中にも、戦前に用意されていた「形而上学」の営み——すなわち、「われわれが選んだわけではないにもかかわらず課され、逃れることができない諸条件を前にして、問いを発し、それに答えを与えつつ、ひとつの態度を決定し、それを通じて世界を独自の仕方でも構造化していく」こと——が息づいている、と著者は第三部をまとめている（p. 220）。

「形而上学」のいくつかの意味

本書が丁寧に追っているように、たしかにサルトルは各所で「形而上学」という語を使用している。だが、その用法は様々だ。著者自身が本書の冒頭で「形而上学」の多様な用法を以下の4つにまとめている（p. 13）。

- ①書くことと生との結節点にある作家にとっての世界認識をあらわす用法、
- ②哲学と生との結節点をなす場という用法、

③現象学的存在論を根底から支える次元としての形而上学という用法

④批判的なニュアンスで語られる用法

④の用法は、先に述べたように主に初期の想像力論の中で見られるものであり、そこではドクサに囚われた態度が所与を歪めてしまうものとして批判される。本書ではあまりこの用法はあつかわれていない。①と②はそれぞれ文学と哲学に関わる用法だ（①は広い意味では哲学者にも適用されるものだが）。この二つは、本書の主張として、前期サルトルをつらぬくものとして著者が提示しようとする「形而上学」に近いものだ。またそれは、概ねサルトルによく結びつけられがちなアンガージュマン思想と親和的なものだろう。

問題は③の用法だ。先に述べたように、こちらの用法は『存在と無』では存在論と対比される形で出てくる。著者はこの用法を説明するにあたって、サルトルが区分した三つの問いを挙げている（p. 87）。

1. なぜ存在が存在するのか（pourquoi l'être est）
2. 存在があるのはなぜか（pourquoi est-ce qu'il y a de l'être）
3. なぜ対自が存在するのか

著者のまとめによれば、1は存在の起源についての問いであり、2は対自にとって現れるその存在の起源についての問いである。サルトルは1の問いを、問いかけという行為そのものがそもそも存在を前提しているのであるから無意味な問いだ、として退ける（p. 87）。2の問いは**存在論**の問いであり、対自の構造や働きはそこで考察される。そして先に述べたように、そうした議論を可能にするためのそもそもの前提として対自と即自という区分を導入することは、**形而上学**に属する作業とされる。この3の問いで扱われる形而上学が、先述の③の用法にあたるわけだ。

しかしこの③の用法は、第一部や第三部で主に考察される①や②の用法とどう関係するのだろうか。正直に言えば、私は本書を読んでもその関係は最後までよくわからなかった。これは④の用法と同じく、本書で打ち出される「状況を把握し、態度決定する」ということとはかなり別種の用法なのではないか。以下、その疑問の理由をいくつか示そう。

まず③の用法で語られる形而上学は、同一性条件や射程がかなり異なる。『存在と無』の議論は、個人的な表現としてではなく、哲学理論として提示されている。サルトルはヘーゲルやハイデガーやフッサールを批判し、より正しい理論として自説を提示しているのだ。つまりこの理論は、「こういう考え方もありますよ」という形ではなく、「あなたたちは自説をあきらめてこちらの理論を採用すべきですよ」という規範的な含みを持って提示されているわけだ。この種の形而上学は、〈個々人がそれぞれ別のものをもつもの〉と

というような仕方——いわば誰その「思想」「態度」のようなニュアンスで——語られるべきものではない。しかも、これは多くの人が共有できる形而上学である。この形而上学を採用するにあたってサルトルのような人生を送る必要はない。ハイデガーやヘーゲルの読解をつうじてつくられた形而上学であるとはいえ、この理論自体は、どの時代の人でも採用できる普遍的なものとして提示されているだろう。もちろん、この理論を採用するにあたって、世界大戦や深い失恋を経験する必要もない。

それに対して、文学作品から読み取られる形而上学（①）は、その作家に、さらにいえばその作品に属するものでしかない。しかもその形而上学は、文体や技法を少し変更してしまうと内容が変わってしまうようなものだろうから、その形而上学は実際には小説の文章に依存して存在するような形而上学だろう。「プルーストの形而上学」として語られるものは、結局は『失われた時を求めて』の形而上学に等しい。そしてその形而上学を読者は無理に自分の人生に採用する必要もない。作品に示される形而上学は、ただ作品の味わいを支えていれば十分なのである。

結局、①と③の「形而上学」は、同一性条件も採用するための要件も、まったく異なる。

また文学論の中で語られるいくつかの「形而上学」の間にも、ニュアンスの差があるように思われる。以下その違いを説明しよう。

本書の第一部では「各々の人間が独自に形而上学をもつ」というテーゼが出されるが、このテーゼに従うと、形而上学をもつことそれ自体は何ら特別なことではないことになってしまう——誰しもが状況をふまえて何らかの態度をとっていることになるのだから。しかし大戦中から戦後にかけてサルトルたちが語っていた「形而上学的小説」とは、作品をつうじて実存主義的思想を表現するという新しい文学動向を指す用語であった（この種の作品では、たいてい自由に未来が決定されていないキャラクターが描かれる）。しかも、そうした表現を成し遂げている作品は、今の時代を描いている作品として高く評価されるのだ。これはつまり、「形而上学的作家」は他の作家と違って、何かを成し遂げているということだ。戦争期以降のサルトルの文学論を理解するには、むしろこちらの「形而上学」で何が語られているかを説明しなければならない。その説明は、戦前の文学論から抽出される「形而上学」とは何かしら違うものになるはずであるし、少なくともその説明は、どの時代の作家にも当てはまるような説明になってはならないだろう。

この点と関連させつつ、本書全体にわたる姿勢についても、ひとつ気になった点を指摘しておきたい。本書は「形而上学」の各種の用法をつうじて、前期サルトルをつらぬくひとつの共通要素を抽出しようとしている。しかしその方針から、「形而上学」という言葉を使ってしか表せないような新しいサルトル観は出てきているのだろうか。結局そこから出てきたのは、従来よく言われていたようなサルトル観（つまり「状況」「選択」「世界把握」といった言葉で説明されるようなアンガージュマン思想）でしかないのではないか。

現代のサルトル研究はむしろ、サルトルの中の細かな変化を明らかにする形で進展している（近年進んでいる未刊行草稿の公開は、その動向を後押ししている要因のひとつだろう）。ヘーゲル・フッサール・ハイデガーの受容、一世代前のフランス哲学との対決、ドイツ留学、従軍と占領の経験、失恋、文学的成功による芸術観の変化、などをつうじて、サルトルの思想が前期の中でも大きく変化してきていることは、二次文献を丹念に追っている筆者も十分承知しているはずだ（し、実際筆者自身も第二章では、ハイデガーの影響による思想変化を論じている）。そうした研究動向の中であって、あえて前期をつらぬく共通要素を抜き出すことにどのような学術的意味があるのか（繰り返すが、本書は一般向けの紹介書ではなく、学術的な専門書なのだ）。ある種の「形而上学」が通底している、ということを書の結論としていいのか。そこが本書を読んでいて私が最も気になった点である。

「風通しのよさ」とは何か

最後にもうひとつ気になった点を挙げておく。それは本書の副題ともなっている「風通しのよさ」という表現についてである。

副題になっているにもかかわらず、この「風通しのよさ」について論じている箇所は本書ではほとんどない。私の見るところ、この表現に関わる話をしているのは「世界に根づかない」という態度をサルトルが選択していたことが論じられる第二章第五節と、終章最後の「いまなおサルトルを読むことの意義」と題された節、この二箇所のみである。少し長いですが、終章の記述を引用しておこう。

「個人の独自性に光を当ててゆくサルトルの仕事に触れるとき、われわれ自身の世界認識も触発されざるをえない。ひとつの絶対者〔おそらくここで念頭に置かれているのは、各時代の人々、および小説や戯曲の登場人物たち、である〕がある時代に、ある仕方で世界を構造化した。そのとき、世界はそのような仕方で無化され、軽くなった。この事実は絶対的である。

こうした個々の世界構成に触れることは、われわれの世界経験に可能なバリエーションが多数あることを具体的に証言する。その意味で、サルトルの思想は、人間が常に、与えられたものに対してオルタナティブなものを生み出しながら営まれていることをわれわれに教える哲学、いうならば、風通しのよい哲学なのである。」（p. 229）

このようなサルトル観はたしかに新しい。サルトルが論じる「自由」のポジティブかつ楽観的な面を、極端に強調する解釈と言ってもいいだろう。

しかしここまで極端にポジティブな読解を提示するのであれば、従来の解釈との違いをもう少し説明してほしかった。というのもサルトル思想における「自由」とは、従来は「責任」や「不安」といった、いわば「厳しい」概念とセットで語られてきたからだ——「私は自由の刑に処されている (je suis condamné à être libre)」(EN484)という表現は、その自由の「重み」を象徴する表現としてよく引用されてきた。「自由である」というのは逃れられない端的な事実であり、それは良いことを必ずしも含意しない。拷問され自白を強要される瞬間の捕虜ですら、サルトルのいう意味では自由なのである。そしてこの自由は、存在論上の不安も生む。だからこそ芸術創作が、自己の正当化を求める作業として語られるのだ。

また、サルトルの批評活動やその後の政治的発言を見ても、彼は多方面に厳しい批判を行ってきた人である（その結果、彼は多くの人間関係を壊してきたのだが）。そうした批判的姿勢をふまえると、各人の世界把握とは、ただ自由勝手にやっていいものではなく、当人の価値観と責任を伴うものであり、下手な世界観を提示するとその姿勢を他人から厳しく批判されるものである。結局、世界経験にバリエーションがあるとしても、その中からどれを選ぶかには責任とリスクが伴う。こうした厳しさがあるからこそ、戦争の惨禍を経て現代の人間がおかれた状況に真摯に目を向ける「形而上学的作家」は、道徳的に高く評価されるのである。

「風通しのよさ」という表現は、こうした従来のサルトル像とどう関係するのだろうか。もし著者が「風通しのよさ」という表現で従来のサルトル像を打ち砕こうとしているのであれば、そこまでの論理構成と論拠はもっと丁寧に説明してほしかった——著者としては副題に掲げるくらいこだわりのある表現なのだろうし、何よりそのサルトル像を示すのはかなりチャレンジングな試みのみだから。しかし残念ながら本書にはそうした説明はほとんどないし、その説明不足のために結局、著者がこの表現にどのような学術的含意をもたせようとしているのかは最後まで判然としなかった。風通しをよくするためには、その穴は埋められなければならない⁴。

(森 功次・もり のりひで・大妻女子大学)

4 本書評執筆に際しては、関大聡氏との意見交換が大いに参考になった。また張乃烽氏にも合評会での資料を見せていただいた。感謝とともにここに記す。なお関大聡も本書の書評を日仏哲学会の『フランス文学・思想研究』に執筆されるとのことなので、関心ある方はそちらもご覧いただきたい。

日本現象学会会則

- 第 1 条 本会は日本現象学会（The Phenomenological Association of Japan）と称する。
- 第 2 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 3 条 本会はこの目的を達成するために次の事業を行う。
- ・ 1 年 1 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
- 第 4 条 本会の会員は現象学に関心を持つ学術研究者とする。入会には委員会の承認を要する。
- 第 5 条 本会は次の役員をおく。
- ・ 事務局長 1 名
 - ・ 委 員 20 数名
 - ・ 会計監査 2 名
- 第 6 条 総会は年 1 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 7 条 委員の任期は 4 年とする。
- 第 8 条 会計監査の任期は 4 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 9 条 役員はすべて重任を妨げない。
- 第 10 条 委員は委員会を構成し、総会の決定にしたがって会の運営について協議決定する。委員会に企画実行委員会、編集委員会、国際交流委員会などの小委員会・WGを必要に応じて設置する。また委員の互選により、事務局長を選出する。
- 第 11 条 会計監査は年 1 回会計を監査する。
- 第 12 条 会員は会費として年 3000 円を納入する。
- 第 13 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。委員会の決議と総会の承認は、出席者の過半数の同意を必要とする。
- 第 14 条 当会の会計年度は、毎年 4 月 1 日にはじまり、翌年 3 月 31 日に終わる。
- 第 15 条 当会の所在地は事務局に置く。

（昭和 55 年 5 月 30 日制定）

（会費は昭和 62 年度より『年報』代を含め 3000 円に改定）

（第 14 条は平成 29 年 11 月 12 日に追加）

（2020 年に委員数、会費を改訂し、委員会の設置と事務局長の選出を規定）

（2023 年に第 3 条と第 5 条の「左」を「次」に修正、第 5 条に「事務局長 1 名」を追記、第 13 条に議決方法を追記、第 15 条を追加、会則全体の漢数字をアラビア数字に修正）

研究奨励賞について

本学会では、若手研究者を対象とした「研究奨励賞」が設けられております。2012年の設置以来、本章はこれまで合計10編の論文に贈られて来ました。2024年度の第11回受賞者は、残念ながら「該当なし」という結果となりました。

編集後記

『現象学年報』第41号をお送りします。前任の植村玄輝委員から編集委員長の役を引き継ぎ、植村前編集委員長や中澤瞳副編集委員長の多大なるご支援のもと、滞りなく刊行できたことを嬉しく思います。何よりも査読者の方々、そして論文を投稿して下さった会員および特集論文やエッセイを寄稿して下さいました方々に感謝申し上げます。

本号は、昨年度の大会シンポジウム「身体経験の変容と現象学」にもとづく特集です。同シンポジウムにゲストとしてご登壇いただいた稲見昌彦先生、そして本学会会員からの登壇者である長坂真澄先生と染谷昌義先生より、それぞれご玉稿を賜りました。先生方に心より感謝申し上げます。

昨年度の大会における男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ「出産育児とキャリア形成：親になることと研究・教育活動」の報告を、オーガナイザーの中澤瞳先生にご執筆いただきました。学会のあり方にとっても重要な示唆に満ちたワークショップの記録を残して頂いたことに感謝申し上げます。

本号には、ヘルシンキ大学のミンナ＝ケルトゥ・ケッキ先生による特別寄稿「ナショナリズムをめぐる初期の現象学——エディット・シュタインと人民、ネーション、国民国家」も掲載されております。ケッキ先生、そしてご多忙の折に翻訳をご担当いただいた植村玄輝先生に感謝いたします。

本号には、一般論文3篇が掲載されております。本数こそ少ないですが、いずれも全11篇の投稿論文から厳正な審査を経て採用されたものです。本誌の投稿のためのハードルは制度改正によって下がっております。また、査読専門員制度の導入により、現象学に関するさまざまな主題の論文によりフィットした査読を行うことが可能になっております。キャリアの長短にかかわらず、ぜひとも本誌への投稿をあらためてご検討ください。

巻末には、書評とエッセイが掲載されております。木村史人先生には押山詩緒里著『〈砂漠〉の中で生きるために』を、富谷豊先生には田村正資著『問いが世界をつくりだす——メルロ＝ポンティ 曖昧な世界の存在論』を、森功次先生には赤阪辰太郎著『サルトル——風通しのよい哲学』を評していただきました。そして、最近の海外学会事情をお伝えいただくべく、有坂陽子先生に欧米における政治現象学という分野の趨勢について、景山洋平先生に英国ウォーリック大学での研究滞在について、貴重なエッセイをお寄せいただきました。先生方に感謝申し上げます。

本号の作成にあたって、大阪書籍印刷の宮田末男さんに格別のご配慮をいただきました。記してお礼申し上げます。

(小手川 正二郎)

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、下記の学会事務局にご照会ください。学会費は、年間3000円です。

日本現象学会事務局

〒168-0064 東京都杉並区永福 1-9-1

明治大学和泉キャンパス 池田喬研究室内

公式ホームページ（入会申込書はこのホームページからも入手可能です。）

<http://pa-j.jp/>

●編集委員●

植 村 玄 輝
小手川 正二郎
中 澤 瞳

現象学年報 41

2025年11月 1 日 発行

編集発行 日本現象学会

〒168-0064 東京都杉並区永福 1-9-1
明治大学和泉キャンパス 池田喬研究室内

印刷 大阪書籍印刷株式会社

〒555-0044 大阪市西淀川区百島 1-3-78
TEL 06(6476)3324 FAX 06(6476)3329

ISSN 0289-825X

