個人研究発表

人間と有機体の存在論的差異

―ハイデガー有機体論の意義と射程―

齋藤 元紀

序

本稿の狙いは、ジャック・デリダによるハイデガー批判、そして近年の新たなハイデガー解釈を手がかりとして、ハイデガー有機体論の持つ意義と射程、すなわち人間と有機体の間の存在論的差異の意義と射程を明らかにすることにある。周知のように無機物・有機体・人間という存在者の区分は、アリストテレスにはじまる。この区分は、以後の西洋哲学の歴史において、例えばトマスなどによってそのモチーフは変奏されつつも、なおその基本的な構図を変えぬまま今日まで保持されていると言ってよい。二十世紀において、あらためて存在論に新たな展開を生み出したハイデガーもまた、その思索の前期に属する『形而上学の根本諸概念』講義（以下『根本諸概念』講義と略記）において、このような存在者の存在論的差異について論じている。

この差異のもつ意義については、近年主に二つの解釈が提出されている。それは一つにはデリダに代表される人間中心的解釈(1)であり、もう一つはチョウに代表される自然中心的解釈(2)である。センセーショナルに迎えられたデリダの批判的解釈によれば、人間と有機体との差異は、基礎存在論的と称されてはいるが、結局のところ人間中心的な差異に他ならず、有機体は人間より低次の存在者と見なされているとされる。他方チョウの解釈によれば、

人間と有機体の差異は、中期以降存在と同一視される、自然を中心とした差異に基づいたものであり、その場合有機体には、むしろ固有の自律的な存在様態が認められるとされる。まったく両極に位置する両者の相違は、最終的な解釈の基準を前期の基礎存在論に求めるか、あるいは中期以降の存在論に求めるかという点に集約されると言えよう(3)。

しかし人間と有機体の差異は、こうした単純な二者択一に収まりきらない問題を孕んでいるように思われる。というのも、第一にこの講義自体が前期から中期への微妙な移行段階に跨っていること、第二に—これは後に見るように—前者の解釈は基礎存在論を極端に人間中心主義へと歪曲するなど、多くの矛盾点と問題点とを孕んでいること、第三に後者の解釈においては、積極的に中期以降の思索が導入されている点は評価できるが、なおロゴスの問題に関して解釈上の大きな余地を残しているように考えられること(4)、こうした理由を挙げられるからである。

それゆえ本稿の論究は、前期と中期の移行段階を中心に、特に第二、第三の問題点に関わることになる。ここで重要なのは、第三のロゴスの差異という問題点である。ハイデガー自身は、このロゴスの差異をある程度人間と有機体の差異として認めている。しかし『根本諸概念』講義および同時期のハイデガーのテクストに即した場合、このロゴスの差異は、従来とは別様の解釈可能性をもつように思われる。ハイデガーによるアリストテレスへの遡行において新たに取り出された帰結によれば、実のところこのようなロゴス中心的差異は、そもそも人間と有機体とを絶対的に区分する基準ではないのである。

とはいえ、このことは決してネガティヴな結論を生じるものではない。むしろロゴス中心的差異が人間と有機体の基準足りえないことを示すことこそ、翻って、人間と有機体の差異を自然中心的差異のうちに送り返すポジティヴな論拠足りうるのではないだろうか。換言すれば、前期のロゴス中心的差異の観点に立つハイデガーにとってなお不可解な謎として見なされていたものこそ、他ならぬ自然中心的差異であり、それが同時に、本来の人間と有機体の差

異であったと言えるのではないだろうか。そうであるなら、この自然中心的差異の根源たる自然は、この時期のハイデガーにとって、動物と人間とをどこまでも隔てる謎、つまり「深淵」である一方、他方では人間自身のうちに打ち開かれる存在そのものの「深淵」として、結局は同じ一つの「深淵」として考えられていたのではないだろうか。そればかりでなく、有機体の存在そのものは、存在概念を自然へと変貌させ、さらに転回の契機を準備するようハイデガーを促す射程を持っていたのではないだろうか。

本稿はこうした問題に答えるために、まず、人間と有機体の存在論的差異の基本的構図を『根本諸概念』講義に即して確認する（第1節）。次に、デリダによる人間中心的差異の解釈の問題点を再検討する（第2節）。さらに、こうした人間中心的差異、ないし人間と有機体の絶対的区分というものがロゴス中心的差異のうちに認められるのかどうかを『アリストテレス『形而上学』第九巻』における存在者の区分に即して確認する（第3節）。そしてロゴス中心的差異においては捉え切れない人間と有機体の差異を、「深淵」と表現される自然中心的差異に求める（第4節）。以上の考察を通じて、ハイデガー有機体論における人間と有機体の差異を決定する基準の最終的な所在と、その意義とを明らかにすることにしたい。

一、人間と動物の差異

ハイデガーの有機体論(5)は、『根本諸概念』講義の第二部において論じられているが、この第二部の最終的な目的は、有機体の本質規定ではなく、あくまで人間の本質規定にある。つまりハイデガーの有機体論は、人間の本質規定の途上において、人間の本質と比較されうる限りでの有機体の本質規定を意図したものに他ならないのである。そうした意味で、この有機体論は人間の本質規定を目指す「比較考察」であり、以下の三つのテーゼの解明が試みられる(6)。

第一テーゼ　石は無世界的(weltlos)である。
第二テーゼ　動物は世界貧困的(weltarm)である。
第三テーゼ　人間は世界形成的(weltbildend)である。

ハイデガーは主として第二テーゼの解明から比較考察に着手するが、その際、有機体の本質規定は、生物学の立場ではなく、形而上学の立場から遂行される。ペゲラーの指摘しているように、ハイデガーは生物学上の理論としての生命全体論に依拠しつつもそれを批判しており(7)、第二テーゼはあくまで「形而上学のテーゼ」であって、生物学的にではなく「哲学的に」読まれるべきであると主張する(8)。とはいえそうした形而上学的考察は、例えばシェーラーの有機体論などによって可能となるわけではない(9)。この時期のハイデガーにとって、形而上学や哲学は存在論によってのみ基礎づけられるものであった(10)。つまりこの比較考察は、形而上学-存在論的立場から遂行されるものなのであり、その意味で、形而上学-存在論は生物学に先立つのである(11)。

ところでこうした形而上学-存在論による有機体の本質規定は、それが比較考察である限り、あくまで第三テーゼ、とりわけその「世界」の意味を基準としている。したがってその場合の「世界」とは、「人間の世界」に他ならない(12)。ここで「世界」とは、人間が他の存在者と関係する際のいわば「関わりあい方」を意味する。人間は他の存在者に存在者「として」(als)関わりあう、換言すれば、人間は「ロゴス」を通じて存在者を企投し世界を形成する。第三テーゼにおける人間の「世界形成」とは、人間が他の存在者を存在者「として」覚知する(vernehmen)、「ロゴス」を通じて「態度をとる」(sich verhalten)ということなのである(13)。

このような「として」による他の存在者への「態度」(Vernehmen)を基準として、石と動物の本質は規定される。まず石には、そもそも他の存在者に関わる可能性が無いがゆえに、石の無世界性とは「存在者への無接近性」を意味する(14)。他方、石と比べれば、動物は明らかに他の存在者へと関わる可能性を持つが、しかし他の存在者に存在者「として」態度をとりはしない。ハイデガーはこうした「として」という態度の「欠如」(Entbehrung)を、動物の本質に決定的なものとして考える。動物の「行動」(Benehmen)は、ただ「衝動」(Trieb)によって駆り立てられているにすぎない(15)。その行動が衝動的であ

る限り、動物は、自らの行動が向かう先の周囲環境をそのもの「として」は知らない。これは換言すれば、周囲環境へと「没入していること」(Hingenommenheit)であり、「として」という態度を「奪取されていること」(Genommenheit)である。こうした「として」という態度の奪取・欠如によって、動物の本質は「蒙朧」(Benommenheit)と規定される[16]。これこそ、第二テーゼの「世界貧困」が意味する動物の本質である。したがって、三つのテーゼは内容的に次のように表現できる。

第一テーゼ　石は他の存在者へ関わる可能性がそもそも無い。

第二テーゼ　動物は他の存在者に関わるが、人間のような「として」を欠如しているという意味で、貧困である。

第三テーゼ　人間は他の存在者に存在者「として」態度をとる。

このように見るならば、人間と動物の差異は、形而上学・存在論的な「として」の差異、つまりは「ロゴス」の差異を基準としたものであると言ってよい。ただし注意すべきは、このロゴスの差異は、形而上学的な秩序段階を生じるような差異、価値評価を含んだ差異、質的・量的差異とは無関係であるという点である[17]。換言すれば、ロゴスの差異は、形而上学・存在論的にみて、どこまでも中立的な、純粋に「として」という構造に関する差異であることを意味する。この点を積極的に推し進めるなら、人間とは別の独自の世界を動物に認めることに繋がろう。人間に「開示可能性」(die Offenbarkeit)が認められるのに対して、動物に――「として」を欠如した――独自の「開性」(das Offenheit)が認められる、とハイデガーが述べているのは、そのためである[18]。この点を考慮するならば、第二テーゼはさらに次のように言い換えることができる。

第二テーゼ　動物は他の存在者と関係するが、人間とは別様の、独自の仕方で関係する。

したがって、人間と動物の存在論的差異は、生命全体論に批判的に依拠しつつ、形而上学・存在論的立場から考察されたものであり、価値評価や程度の差異とは無関係な、ロゴスの差異として、さしあた

り考えられるのである。

二、人間中心的差異

しかし、中立的で純粋に構造的な差異であるとはいえ、人間の観点から見た「として」の欠如によって決定されているのだから、人間と動物の差異は、結局人間中心的なものではないのだろうか。こうした批判を近年あらためて投げかけたのが、ジャック・デリダである。ここでは、特に人間と動物の差異に関わる、デリダの第二テーゼの批判的解釈を中心に論及することとする(19)。

デリダの批判の主眼は、第二テーゼを人間中心的(anthropozentrisch)と解釈することにある(20)。そのためのデリダの解釈は、①人間と動物との間に絶対的境界線、絶対的差異があることを前提とし、ハイデガーが差し控えたヒエラルキー化や価値評価をむしろ積極的に第二テーゼに読み込むことにある(21)。この手続きを支えるために、デリダは②第二テーゼ解釈の基準を『存在と時間』における基礎存在論に帰し、さらにその基礎存在論をドグマティックな人間中心主義である点に求めている。それは、動物の存在性格が「実存範疇やカテゴリー」にも当てはまらず、また「動物との共存在の根源的な可能性も真剣に考えられてはいない」というように、基礎存在論の用語によって動物の存在論的位置の不明確さを主張していることからも明らかである(22)。この当然の帰結として、③基礎存在論と存在論的差異の概念さえもが人間中心主義の危機に晒されることになる(23)。

しかしこのようなデリダの解釈には、問題点が残る。それはまず第一に価値評価の有無の問題、第二に人間と動物との差異を決定する最終的な基準の所在についての問題、そして第三に動物と人間との間の絶対的境界線という前提そのものの問題である。まず、第二テーゼに価値評価を組み込もうとするのは、ハイデガーが価値評価を控えた姿勢を過度に軽視するものであると言える。ハイデガーは、第二テーゼが存在論的でありながら、なお人間中心的な価値評価を含んでしまう点を認め、最終的には第二テーゼを否定すべきであるとさえ主張しているので

ある[24]。ここで問題なのは、その第二テーゼの意義が否定され中立化される次元、換言すれば、人間中心主義が否定されうる次元の所在である。ハイデガーはそれを、第三テーゼの解明が完了する地点に求めている[25]。これは、第二に挙げた、デリダの最終的な基準の問題に関わることになる。デリダがあくまでも第二テーゼに価値評価を組み込もうとするのは、人間と動物との差異の基準を基礎存在論に求め、しかもこの基礎存在論を人間中心主義と見なすからである。しかしそのためには、まずハイデガーの第二テーゼの解明が基礎存在論と同一の視点から遂行されていること、次いで基礎存在論が人間中心主義であることが論証されねばならない。それを度外視するとしても、デリダの戦略では、人間中心主義が否定される次元は、再び人間中心主義のうちに回収されてしまうことになる。なぜなら、第三テーゼの解明が完了することによって第二テーゼの人間中心主義が否定され中立化されるにしても、そもそも第三テーゼの解明の完了する地点が人間中心的な基礎存在論の内部に予め設定されてしまっているのであれば、その内部で否定され中立化された第二テーゼも、やはり人間中心主義のうちに留まることになるからである。しかし第三テーゼの解明の完了する地点は、なお人間中心的な基礎存在論のうちに留まるのだろうか。ここで、改めてハイデガーが第三テーゼにおいて目指していた本来の意図を思い起こす必要がある。

確かに『存在と時間』にはじまる基礎存在論の試みが人間を基点としたものであることは否定できないにしても、その際の人間とは、不断にロゴスを通じて「存在」との関わり合いのうちに立つ「現-存在」であった。この存在とロゴスの不可分の関係性を規定することこそが、第三テーゼの目指す人間の本質規定に他ならない。するとこうした第三テーゼの解明の途上において動物と人間との差異が論じられるならば、その差異は人間を中心にするよりもむしろ、ロゴスと存在の二点を中心として考察されねばならないことになる。既に見たように、動物と人間との差異は、「として」の差異、ロゴスの差異に求められていた。そうであるなら、さしあたりこのロ

ゴスの差異を中心に、人間と動物の差異は検討されるべきであろう。ここにデリダの第三の問題点が関わってくる。まずこのロゴスの差異において、デリダがその解釈において前提としている絶対的境界線が認められうるのかどうかが検討されねばならないのである。

既に見たように、ハイデガーにとってこのロゴスの差異は、形而上学-存在論の立場から遂行されていた。周知のように、ハイデガーにとって形而上学-存在論の問題圏は、アリストテレスとの批判的対決の場を意味する。そうであるなら、「形而上学のテーゼ」とされた第二テーゼもやはり、アリストテレスとの批判的対決が原理的に不可避であると考えられる(26)。つまり人間と動物の差異は、この形而上学-存在論の問題圏内において、しかもアリストテレスとのロゴスに関する批判的対決の場において見届けられねばならないのである。

三、ロゴス中心的差異

とはいえ、ここでハイデガーによるアリストテレスのロゴス解釈をすべてにわたって検討している紙幅はない。そこで本節では『根本諸概念』講義に近い時期に成立した、『アリストテレス『形而上学』第九巻』におけるアリストテレスのロゴス解釈において、デリダの主張するような動物と人間の絶対的境界線が見出されるのかどうかを検討する。

『アリストテレス『形而上学』第九巻』第十三節においてハイデガーは、アリストテレスの『霊魂論』、『ニコマコス倫理学』、『形而上学』の解釈を通じて存在者の区分を行なっているが、その区分は、有魂-無魂（エンプシュコン-アプシュコン）と、ロゴスを持つ-ロゴスを持たない（ロゴン・エコン-アロゴン）という二つの図式を軸にしている(27)。魂の有無の図式によれば、存在者はそれぞれ、人間・動物・植物（有魂）と石（無魂）とに区分される。他方ロゴスの有無の図式によれば、伝統的な意味では人間こそがロゴスを持つ動物なのであるから、その他の動物、植物、石といった存在者はロゴスを持たないことになるが、ハイデガーはそうした伝統的な解釈を斥ける。

ハイデガーの解釈によれば、アリストテレスが動物の特徴と見なしたアイステーシス（知覚）[28]は、ロゴスと内的類縁性があるとされる。つまりアイステーシスは、ロゴスと同じくアレーテウエイン（真を語ること）なのである。すると動物がアイステーティコン（知覚的）、クリティコン（判別的）である以上、動物にはロゴスが認められることになる。さらにハイデガーは、アリストテレスが『形而上学』においてある種の動物にプロネーシス（思慮）すら認めているとする。ハイデガーはこうした点を論拠として、動物と人間との差異が伝統的なロゴスの有無の図式によっては単純に区分できないと主張するのである。「そうすると、もちろん、事態が要求していることは、我々は簡単に動物にロゴスを否認しているわけではないということ—換言すれば、この問題を我々は開いたままにしておく(offen lassen)ということである。そしてまさしくこれがアリストテレスの立場なのである。」[29]ただし、ここでの動物のロゴスはアイステーシスに関係する限りでのものであり、またそのプロネーシスも人間とは異なる限りでのものである。そもそも、動物と人間との間の本質的な境界線がどこに引かれうるかもここでは度外視されているのであり、最終的に人間と動物との違いは「存在者に態度をとる」というロゴスの差異に再び帰着させられるのである[30]。

しかし目下の主題である『根本諸概念』講義との関係において着目すべきは、まず第一に、ここでの有魂・無魂の図式と、ロゴスを持つ・ロゴスを持たないという図式とによる存在者の区分は、それぞれ第一テーゼと第二テーゼとの関係、第二テーゼと第三テーゼとの関係を支えていると考えられること、それゆえ第二に、ハイデガーはアリストテレスのロゴス解釈に倣って、第二テーゼと第三テーゼにおけるロゴスについての問題を開いたままにしておいたということ、換言すれば、ロゴスの有無は実のところ人間と動物の間では絶対的基準とはなりえないということである。人間とは異なる意味であるにせよ、動物は独自のロゴスを持つのであって、この点は既に確認したように、人間とは異なる意味であるにせよ、動物には独自の開性が認められるという第

二テーゼの主張に符合する。ここから、第二テーゼと第三テーゼの差異は、単純に「として」の有無、「ロゴス」の有無によっては決定しえない微妙なものであることが明らかになる。つまりロゴスは、人間の本質規定に関しては積極的に適用しえるにしても、人間と動物の差異に関しては積極的に適用しえないのである。

するとデリダの批判に対しては、次のような応答を試みることができるだろう。このように人間におけるロゴスから出発して存在を問うハイデガーの姿勢は、人間中心的というよりも——敢えてデリダの表現を借りるならば——ロゴス中心的(logozentrisch)であると言える。しかし、ハイデガーがアリストテレス解釈から取り出した帰結によれば、ロゴスの有無によっては動物と人間との間の差異を一義的に規定することはできない。そうなるとまず第一に、そもそもデリダが解釈Ⅰにおいて前提していた、人間と動物との間の絶対的な境界線がここではもはや維持しえないことになる。すると第二に、この前提が維持できない以上、ヒエラルキー化や価値評価という区別を第二テーゼに読み込む戦略は、斥けられねばならない。またこの前提からは第三に、第二テーゼを否定し中立化する次元、人間中心主義が否定される次元は、デリダの主張するような人間中心的差異のうちには回収されえなくなる。というのもその次元は、人間の本質をなすロゴスによる差異のうちにさえ留まらず、むしろいっそう根源的な差異のうちへと送り返されると考えられるからである。そしてそれこそ、第三テーゼの解明が完了する地点に他ならない。さらに第四に、このようにしてヒエラルキー化と価値評価が拒否され、ロゴスの差異によってさえ規定されないことによって、動物の独自性は積極的に確保されることになる。基礎存在論的に見て有機体が道具的存在者でもなければ眼前存在者でもないというのは、デリダがその解釈②や③で主張するようなドグマティックなものでも、基礎存在論を脅かすものでもなく、むしろ基礎存在論の術語においては捉え切れない独自の存在様態を有機体に認めるということなのである。

ハイデガーは『根本諸概念』講義において、ロゴ

スの有無こそが人間と動物との差異であり、その差異を「深淵」(Abgrund)と表現していた(31)。しかしより正確に言うならば、ロゴスの有無が人間と動物の差異の絶対的基準とはならないがゆえに、その差異は、ロゴスによって一義的に区分できない、根源的差異という意味での「深淵」なのである(32)。すると最終的な問題は、このロゴスによっては架橋できない根源的差異としての深淵はどのように考えるべきか、さらにまた、そうした根源的差異としての深淵において確保されうるであろう有機体の独自の存在様態とは何か、ということになろう。これは、既に指摘しておいた第三テーゼの解明の途上において問われるべきもう一つの中心点、すなわち存在に関係する。

四、自然中心的差異

これまでのデリダに対する応答をつうじて、既に根源的差異としての深淵の諸特徴は明らかになっている。それは、非人間中心的差異、非ロゴス的差異、非形而上学的差異の三点である。この三点は、他ならぬ中期以降のハイデガーにおける存在概念に集約されると言ってよいであろう。中期以降のハイデガーは、存在をフォアゾクラティカーに遡って根源的な意味での自然、すなわちピュシスとして捉える。この時のハイデガーの立場は、チョウの表現を借りるならば、いわば自然中心的(physiozentrisch)なものである(33)。転回を経て後期に至って、この自然概念は十全な展開を見せるが、しかしペゲラーやリーデルの指摘するように、前期の基礎存在論の内部においては不十分にしか展開されなかった(34)。『根本諸概念』講義においてようやく、この自然概念は存在者全体の支配、ないしピュシスという名でその姿を現す(35)。自然が人間を支配しているというのは、人間から見れば、存在者全体の支配のうちに人間が被投されているということである。人間は自然をロゴスによって語り出しつつも、それを明確に自覚することはできず、謎を帯びた存在者の全体的支配としてしか理解できない。したがってこうした自然が積極的に開示されるのは、ロゴスという企投性の契機においてではなく、むしろ被投性の契機にお

いてである。

被投性の契機によって現存在が存在そのものに直面する位相は、大別して二つある。一つは自己自身の存在（無）に現存在を直面させる位相であり、もう一つは、存在者の全体の崩落に際して立ち上がる存在そのもの（無）に現存在を直面させる位相である。『存在と時間』における「不安」、『根本諸概念』講義における「深い退屈」は前者であり、『形而上学とは何か』における「不安」は後者に当たる。とはいえ、こうした被投性の二つの位相はまったく別の存在を開示するというわけではなく、結局は現存在の存在から見た存在そのものに他ならない。このことを鑑みるならば、現存在の只中に明け開く「深淵」(36)とハイデガーが表現しているものは、深い退屈という気分において開示される、無性と謎を帯びた自然そのものであると考えられる。つまり深淵とは、人間が被投されている存在者全体の支配でありながら、同時に人間の存在そのものである存在、すなわち根源的な意味での自然そのものなのである。

他方このような被投性の契機は、有機体に関しても見出すことができる。ハイデガーは、人間が有機体相互の連関のうちに被投されている、と言う。というのも、人間と有機体との関係を、人間を中心に見るのではなく、有機体の側から見るのであれば、人間は有機体相互の連関のうちに立たされた存在者と見なせるからである。このように有機体に関して被投的に視点を逆転させるはたらきは、『根本諸概念』講義においては「置き移し」(Sichversetzen)と呼ばれる。「…人間的現存在はそれ自身、生命的なものの環境連関へと、特有のしかたで置き移された存在(ein eigentümliches Versetzsein)である。」(37) 置き移しは、情態性や気分のように人間を無へと被投的に直面させるのではなく、有機体相互の連関へと直面させる被投的契機である。ところが、このとき有機体相互の連関を通じて人間に開示されるものは、自然なのである。「我々にとって、縄張りのうちにおいて開示されるのは、存在者一般の内部における生命的なものの内的な支配性格であり、生命そのものにおいて生きており、それ自身を超え出る内的な自然の崇高さなのである。」(38) ここで述べられている自然

が、『存在と時間』において述べられたような道具的存在者としての自然でも、個別科学の対象となる眼前存在者としての自然でもないことは明らかである。ここで着目すべきは、自然のもつ「崇高さ」の含意であろう。この「崇高さ」は、一つの気分として、被投性の契機であると見てよい(39)。すると、ここではっきりとハイデガーは規定していないが、有機的生命の連関への置き移し、また崇高さという気分の二つの被投性の契機を介して開示されるものとは、他ならぬピュシスとしての自然と言えるのではないだろうか。そうであるならこの時、ロゴスという企投性によっては架橋できない、根源的な差異として考えられていた人間と動物の間の深淵も、本来はこの人間が被投されている根源的な自然であると考えることができよう。このように見るならば、現存在の只中に開く深淵と、人間と動物との間に開く深淵とは、全く別なものではなく、未だこの時期では十全な形をとっていないにせよ、根源的には同一の自然そのものから生じたものなのであると考えられよう。それゆえハイデガーは、この根源的な自然への人間の被投的事態を、自然の包括的支配であると同時に人間の本質としても述べているのである(40)。したがって、動物と人間との差異は、最終的にはこの根源的な自然のもつ、深淵としての差異であると結論できる。この時有機体は、自然を人間に告示し気づかせる、独特な被投的契機そのものとしての存在者であると言えるであろう(41)。逆に言えば、有機体を通じてはじめて、人間は深淵としての根源的な自然に気づくことができるのである。

結語

本稿では、『根本諸概念』講義における第二テーゼの解釈を中心に、ハイデガーの有機体論に向けられたデリダの批判を手がかりとして、人間中心的差異、ロゴス中心的差異、さらに中期以降の自然中心的差異を検討しつつ、人間と動物との差異の最終的な基準を求めてきた。ハイデガーにおける人間と動物との差異に関する本稿の結論は、以下の諸点である。①人間と動物の差異は、生命全体論に批判的に依拠しつつ、形而上学・存在論的立場から考察され

ている。②人間と動物との差異は、人間中心的なヒエラルキーや価値評価といったものとは無関係である。③このようなヒエラルキーや価値評価が差し控えられているのは、人間の本質であるロゴスを中心とした場合でさえ、有機体と人間との間に絶対的な差異を設けることができないからである。④ロゴス中心的観点から見れば、動物と人間との間は消極的に深淵としてしか表現しえないが、自然中心的観点から見れば、積極的に自然（ピュシス）による根源的な差異としての深淵として開かれていると言える。⑤人間にとって有機体は、こうした根源的な自然つまりは存在を告示する場、被投的契機そのものとしての存在者である。⑥人間と動物の間の差異は、人間中心主義によって基礎存在論を崩壊に至らしめる契機なのではなく、むしろ自然を中心として、存在論全体を転回(Kehre)する契機である。とはいえ、こうした自然中心的な差異が、前期の著作としての『根本諸概念』講義において完全なものとして構想されていたとは言い難い。むしろこの時期のハイデガーにとって、その視点は基礎存在論的な問題構成の延長線上で、わずかに展開されたに過ぎなかったのである。しかしその自然中心的差異が些かなりとも自覚されることにより、有機的生命は『存在と時間』におけるような存在論的に低い位置を改められ、むしろ自然、すなわち存在を人間に告示する存在者という、独自の位置を獲得するに至ったのであると言えよう。このように考えるならば、ハイデガー有機体論の射程は、基礎存在論のうちに没するものではなく、中期以降の存在の思索の転回にとって最初の、そして重要な一歩を切り開くものであったと言えるのではないだろうか。その意味で、ハイデガーの提示した人間と有機体の存在論的差異の持つ意義は、単にアリストテレスのモチーフの再解釈にとどまるものではなく、むしろそのモチーフの存在論的に――そして存在の歴史的にも――ドラスティックな解体にあったのである。

凡例

略記号GAはハイデッガー全集版を、それに続く数字は全集版巻数を表わす。略記号SZは、*Sein und*

Zeit, 7. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986. を表わす。

註

（1） J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Editions Galilée, Paris 1987.（『精神について―ハイデッガーと問い』港道隆訳、人文書院、一九九〇年。）

（2） K. K. Cho, *Ökologische Suggestibilität in der Spätphilosophie Heideggers*, in: *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1987, S. 32-67.（『意識と自然』志水紀代子／山本博史監訳、法政大学出版局、一九九四年、三四 - 七七頁。）

（3） なお『根本諸概念』講義の刊行（一九八三年）以前、ハイデガーの有機体論は人間中心的なものとして批判的に解釈されるか、もしくは全く看過されるかのどちらかであった。前者にプレスナー、レーヴィットの名を挙げることができる。デリダの解釈はこの前者の批判点を継承したものであると見てよい。また後者はハイデガーの内在的研究の一般的動向であり、とりわけ日本における研究では大勢を占めてきたと言える。こうした状況は、『存在と時間』における有機的生命体の否定的な取り扱いに起因すると考えられる。

（4） K. K. Cho, a. a. O., S. 47.（上掲訳書四八頁。）チョウは、人間の動物性にロゴスの有無が関わらない点からロゴスに言及しないのだが、それでは不十分である。むしろ本稿は、リーデルが指摘するような、ロゴスによって捉え切れ「無い」という場合の「無さ」を重視する立場に立つ。Vgl. Manfred Riedel,*Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum "anderen Anfang" der Philosophie*, in: *Von Heidegger her*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, S. 66.

（5） ハイデガーは『根本諸概念』講義において「生命」(Leben)、「有機体」(Organismus)、「有機的生」(organisches Leben)」といった用語を、区別せず動植物に宛てている。本稿ではこれに倣っ

て、人間以外の無機物ではない存在者（動物と植物をも含めた広義の意味での有機的生命体）に関しての言及の際には、総じて有機体ないし有機的生命体という表現を宛てた。なお動物、植物への個別の言及に関してはその限りではない。従ってまた当然のことながら、人間は有機体には含めない。

（6）GA29/30, S. 263.

（7）Vgl. Otto Pöggeler, *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende*, in: *Philosophische Rundschau* 32.(Heft1/2), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, S. 49.

（8）GA29/30, S. 315.

（9）術語上のみならず内容上でも、シェーラーとハイデガーの有機体論には著しい類似性が見出されるが、しかしハイデガーはあくまでもシェーラーのような「段階」説には反対の立場を採っている。またこのことは同時に、後に見るようなヒエラルキー化を避けるハイデガーの立場を明確に表している点で重視すべきである。Vgl. GA29/30, S. 283.

（10）この点については、以下を参照。渡辺二郎著『ハイデガーの存在思想』第二版、勁草書房、一九八五年、第一章第一節および第二節、特に五七頁以下。

（11）ハイデガーは有機体の比較考察にあたって、形而上学と、動物学や生物学などの実証科学とが「両義的」な関係をもたねばならず、「科学と形而上学の内的統一が運命の事柄」であるとも述べている。Vgl. GA29/30, S. 277, 279. ここから加藤恵介氏は、比較考察が形而上学と実証科学の一種の循環運動であると解釈している。参照、加藤恵介「世界をもつものと持たないもの」（『倫理学年報』第三十八集、一九八八年、一七八頁以下。）しかしハイデガーの論述からすれば、この循環は形而上学的な省察へと向けられたものと解すべきである。Vgl.GA29/30, S. 277, 292, 328, 332, 385.

（12）a. a. O., S. 263.

（13）a. a. O., S. 346, 397f., 443, 450, 454f. 460, 486.

(14) a. a. O., S. 290.
(15) a. a. O., S. 346.
(16) a. a. O., S. 360.
(17) a. a. O., S. 274, 287f., 383f.
(18) a. a. O., S. 392.
(19) 精神を主題とするデリダの問題設定そのものに関する批判として、以下の論考を挙げておく。Vgl. David Farrell Krell, *Spiriting Heidegger*, in:*Of Derrida, Heidegger, and spirit*, Northwestern University Press,Evanston, Illinois 1993, p. 21.
(20) Derrida, a. a. O., p. 86.（上掲訳書八八頁。）
(21) a. a. O., p. 85.（上掲訳書八七頁。）
(22) a. a. O., p. 88f.（上掲訳書九〇頁以下。）
(23) a. a. O., p. 89.（上掲訳書九一頁。）
(24) GA29/30, S. 394. とはいえ、ハイデガーはここで実際に第二テーゼを否定し、中立化することには消極的な姿勢をとっている。ここには、なお基礎存在論的観点が色濃く反映していると言える。
(25) a. a. O., S. 395.
(26) GA21, S. 215.
(27) 簡略に図示すると、左図のようになる。

(28) Aristoteles, *De anima*, A2 403b.
(29) GA33, S. 126.
(30) a. a. O., S. 197.
(31) GA29/30, S. 384, 409.
(32)『ヒューマニズム書簡』では、動物は「我々の脱自的本質からある一つの深淵によって隔てられている」とされている。確かに人間の脱自的本質は「ロゴス」であるが、しかしハイデガーはそれ以外にも人間と動物を隔てるものの可能性を示唆している。Vgl. GA9, S. 326.
(33) K. K. Cho, a. a. O., S. 62.（上掲訳書六二頁。）
(34) Vgl. Otto P?ggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Verlag G?nter Neske, Pfullingen 1963, S. 208.（『ハイデッガーの根本問題』大橋良介・溝口宏平訳、晃洋書房、一九八五年、二五四頁。）Manfred Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, S.87.
(35) GA29/30, S. 39.
(36) a. a. O., S. 411.
(37) a. a. O., S. 403.
(38) a. a. O.
(39) とりわけここでの「崇高さ」とハイデガーの気分論との関係に言及した研究としては、以下を参照。牧野英二「驚異と崇高――ウィトゲンシュタインとハイデガーにおける感情の問題――」（『法政大学文学部紀要』第四十三号、一九九八年。）Vgl. Riedel, *Das Natürliche in der Natur*, a. a. O., S. 64A172.
(40) GA29/30, S. 403f.
(41) 有機体によって存在（自然）が開示され、それが同時に現存在の変容を要請するであれば、この有機体という存在者自身は存在（自然）の「形式的告示」(die folmale Anzeige) の場と考えられる。Vgl. R. J. A. van Dijk,*Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, in: *Heidegger Studies*, Vol.7.,Dunker & Humblot, Berlin 1991, p. 89-109.

（さいとう　もとき　法政大学）

個人研究発表

ニーチェの「人間」批判

――ドゥルーズ『ニーチェと哲学』再読――

村田　憲郎

1　ニーチェの「陽気さ」について

カール・レーヴィットによれば、ナチス時代にニーチェの著作の公認の序文書き兼刊行者であったアルフレート・ボイムラーは、ニーチェが描き出したのは「力対力」「戦いとしての世界」であると主張したという。そして彼が提出した定式とは「英雄的実在論」、つまり「苦難に馴れ、苦難を探し出す」という英雄観であったという。レーヴィットはボイムラーの解釈の問題を、「もし解釈者が哲学者として時局に便乗する意志を持つときには、ニーチェ解釈がどんなものになるか」ということであるとしている。ボイムラーはニーチェの世界観に戦いと勝利が一切である世界、「原始ゲルマン的」世界という性格を見るが、その際ニーチェ自身が持つ「英雄的-牧歌的」な側面を見落としているとレーヴィットは言う。ボイムラーの描き出したニーチェは、苦痛に耐えつつも戦い続ける悲壮な英雄だったのである(1)。このことを知るとき、近年の「陽気な」ニーチェ像はボイムラー＝ナチ的なニーチェ像に対する異議申し立てとして形成されてきたとも考えられる。

ドゥルーズの解釈もまたこの線上に位置している。ドゥルーズによれば、ニーチェの最大の敵はニヒリズムであるが、実はニヒリズムとは弁証法のあらゆる形態である。弁証法とはニヒリズムであり、具体的にはヘーゲル、フォイエルバッハ、シュティ

ルナーがおのおの否定的ニヒリズム、反動的ニヒリズム、過激な自己破壊的ニヒリズムに対応するという。

ドゥルーズの言うニヒリズムとは何か。端的に言って、生の価値を否定するあらゆる形態のことである。それはまず第一に、超感性的な神の優越性を立てることによって生を否定する。「ニヒリズムとは次のことを意味している。生によって引き受けられた無という価値、生にこの無の価値を与える高級な価値という虚構、高級な価値の中で自己を実現する無への意志。」NP.215 (170) ここにヘーゲルが対応するとされる。しかし第二に、またニヒリズムと通常言われる場合の意味にも即していることだが、ニヒリズムはこの超感性的な神という価値までも否定してしまう。「人々は超感性界、高級な価値に対して敵対的に反応し、それらの存在とそれらの一切の有効性とを否定する。」NP215 (170) ここにフォイエルバッハが対応するとされる。この場合神的な価値は否定されるわけだが、にもかかわらず依然として生は価値を剥奪されたままである。この段階にまでニヒリズムが発展すると、人間はもはや絶望の中で受動的に死を待つのみになってしまう。この段階が受動的ニヒリズムである。『ツァラトストラはこう言った』に登場する「ましな人間たち」はこの段階に属し、ショーペンハウアーもここに属するとされる。そこでこの段階において「人間」がとりうる最良の選択は、「自己破壊」であるとされる。ドゥルーズの考えでは、ニーチェが「能動的ペシミズム」と呼んだこの「自己破壊」にはシュティルナーが対応するとされる(2)。この能動的自己破壊は、受動的に死を待つことから区別される。このようなニヒリズムの全過程を経て、永劫回帰へといたり、あらゆる価値の転換が行われるわけである。

もとを辿れば、そもそも超感性的価値の設定は生に対するルサンチマンに由来するものであった。周知のようにニーチェは、『道徳の系譜』の中でルサンチマンが道徳の起源であることを突き止めた。このルサンチマンから身を守るために、「陽気さ」が称揚されるのだとすれば、それは容易に想像できることである。私たちが日常的に実感できることだが、陽

気でいることは見苦しいルサンチマンから逃れる一つの手段である。

実際のところ八〇年代の日本では、このような日常的実感を肯定してくれる思想家としてドゥルーズが受容されたように思われる。ともに受容されたフーコーもまた「陽気なポジティヴィスト」として、ニーチェに由来するこの陽気さを共有していた。しかし九〇年代に入ってからはもろもろの社会的状況を反映してか、手のひらを返すようにこのような「陽気さ」が強調されることはなくなったように思われる。そのこと自体はどうでもよいことなのだが、ドゥルーズにせよフーコーにせよ、彼らの思想そのものまでもが単なる流行遅れとされるのではなにごとも問題化できないだろう。

ところでここで問題にしたいのは、単に陽気でありさえすればルサンチマンを克服できるというわけではないということである。当たり前のことだが、日常的ルサンチマンから逃れるためにせよ、あるいはナチ的なニーチェ読解を避けるためにせよ、陽気であればよいというわけではない。というのもニヒリズムの根はもっと深いのだから。そのことをドゥルーズ自身もまた見落としているわけではない。

2　ルサンチマン

周知のようにルサンチマンとは、「本来の「反動」、すなわち行動上の復讐が禁じられているので、単に想像上の復讐によってのみその埋め合わせをつけるような輩の「反感」」GM.1.1.である。直ちに復讐行動をとることができない「奴隷」「賤民」は、攻撃を与えた「貴族」に対して怨恨を抱く。ここから生ずる「想像上の復讐」が奴隷道徳の起源であることを『道徳の系譜』は示したのだった。

貴族道徳が「わたしは良い gut、ゆえにお前は悪い schlecht」と言うのに対して、奴隷道徳は、「お前は悪い böse、ゆえにわたしは良い gut」と言う。貴族は「充ち足りた、有り余る力を持った、従って必然的に能動的な人間として、幸福から行動を分離するすべをも知らなかった」。貴族は「自分たち自身を

まさに「幸福な者」と感じた」。したがって貴族にとってはまずは自分が良き者としてあり、相手はただその帰結として「悪い schlecht（＝素朴）」であるのにすぎない。この「悪い schlecht」にはそれゆえ「憐憫、斟酌、容赦が絶えず混入され、加味されている」。しかし他方、行動することのできない奴隷にとっては、「幸福は本質的に麻酔、混迷、安静、平和、「安息日」、気のばし、大の字になることとして、手短に言えば、受動的なものとして現れる」。貴族の幸福が能動的であるのに対して、奴隷の幸福は受動的である。奴隷にとってまず存在するのは「お前は悪い böse」、つまり自分自身ではなく、自分よりも行動的な貴族である。「彼の魂は横目を使う」。「彼はまず「悪い敵」を、すなわち「悪人」を構想する。しかもこれを基礎概念として、それからやがてその模倣として、その対照物として、さらにもう一つ「善人」を案出する――これが自分自身なのだ。」こうして「良い gut」と「悪い schlecht」が、「善 gut」と「悪 böse」に転換する。貴族道徳において「われら高貴なる者、われらよき者、われら美しき者、われら幸いなる者」であった者が奴隷道徳において「悪人」とされてしまう。

この点に関してはおよそさまざまなニーチェ解釈の中でも合意が成立する点だと思われるが、ドゥルーズにとって重要な点は幸福に関して現れる「能動的」「受動的」という区別である。

受動的であるとは、行動し自ら与えるのではなく、与えられることを欲し、慰められることを欲するということである。しかしこの受動性は「能動 Aktion」に対する「反動 Reaktion」の帰結でもある。この「能動」と「反動」を「力への意志」の二つの類型、貴族と奴隷に対応する類型として基礎においたところにドゥルーズの解釈の固有性がある。

3　ニーチェの「人間」批判

ニーチェ自身は上で依拠した節のすぐあとで、「人間」に対する嫌悪を、次のように表明している。

「何が今日、「人間」に対するわれわれの嫌悪を起こさせるのか。――疑いもなく、われわれは人間に苦しんでいるのだからだ。――それは恐怖ではない。むしろ、われわれがもはや人間について恐るべき何ものをも持たないということ、「人間」という蛆虫が眼の前でうごめいているということだ。「温順な人間」、救いようのないほど凡庸で活気のない人間が、自分を目標や頂点として、歴史の意義として、「より高級な人間」として感じることを知ったということ、――否、むしろ、そういう人間が、そこいらにあふれている不具者や疾病者や疲労者や老衰者――全ヨーロッパが今日その悪臭を発し始めている――とは違い、自分を少なくとも比較的により上出来な者、少なくともまだ生活力を持っている者、少なくとも生に「然り」を言う者として感じる限り、そう自負すべきある種の権利を有するということ、これが「人間」に嫌悪を感じさせるゆえんなのだ。」『道徳の系譜』第二論文、11

『ツァラトストラ』の中では、「人間」は「大地の皮膚病」とも言われているが、ここでは「人間」が奴隷道徳によってすっかり飼い慣らされ、凡庸さであふれかえりながらも、とるに足らないささいな差別意識を根拠に自らの「生」への権利を要求していることに対する嫌悪が表明されている。

このことを考えるとき、八〇年代日本的な世俗的受容のあり方がいかにニーチェを裏切るものであったかがよくわかるが、それでは反対に、果たしてニーチェは、貴族と奴隷の位階秩序を相対的なものではなく絶対的なものとして称揚したのだろうか。つまりニーチェの「人間」批判とは、「奴隷的」な人間の批判であって、「人間」一般に対する批判ではないということになるのか。このことを考えるにはやはり、有名な「力への意志 Wille zur Macht」の教説を考慮に入れなければならない。

ボイムラーのナチ的ニーチェ解釈を思い出してみよう。そこでは「力対力」「戦いとしての世界」がニーチェの世界観をなすとされている。実際のとこ

ろ「力への意志」の教説を思い浮かべてみるとき、このようなイメージは正当化されるかのように思われる。しかしこの場合の「力 Macht」とはどのような力のことなのだろうか。

ドゥルーズはニーチェ解釈上の注意点として、「力への意志が「支配欲」を、あるいは「力を欲すること」を意味すると信じ込むこと」N.76はまず第一に避けるべきことであるとしているが、この点はボイムラーをまに受けて単純にニーチェはナチだと信じ込まないためにも、あるいは現実社会でのもろもろの競争や実力主義の肯定というイメージでニーチェを捉えないためにも無視できない。

かりに力への意志がいわゆる日常的意味での「支配欲」であるとすれば、力への意志が一定の既成の価値に従属してしまうことになる。この場合力への意志に価値が先行することになり、結局のところなぜ力への意志が「新しい価値定立の原理」であるのか理解できなくなってしまう。したがって力への意志は自分とは別の何ものかに対する欲望ではないと考えなければならない。このように考えるとき、「力への意志」でもって支配欲、名誉欲、金銭欲等々の世俗的欲望を連想することはできないことがわかる。

この「力への意志」はしたがって社会的な既存の制度内での人間的な行動力としては現れない。ではどこに現れるのか。『力への意志』のある断片によれば、「力への意志」とは「原始的な感情形態」(688)であるという。また別の断片では、「力への意志」とは「一つのパトス」(635)であると言われている。つまり「力への意志」は感情として、パトスとして最初に現れるのである。私たちは朝目覚めたときに気分爽快で、体力の充実を感じたり、ふとしたきっかけで昂揚を感じたりする場合を思い浮かべてみることができる。

しかし他方でこの「力への意志」は、単独で現れることは絶対にない。「力への意志は抵抗に当面してのみ発現することができる」(656)。あるいは別の箇所では、「働きかけも抵抗もしない無関心は、それ自身では思考されうるかもしれないが、存在しない」(634)とも言われている。つまり「力への意志」

は常に複数であり、力の多数性のぶつかりあいによって生じ、あるいは一つの力であるように見えてもそこにはすでに多数性が伏在している。このような多様性が「身体」と言われる(3)。実際に私たちが力を感じる場合を考えてみると、それは重いものを持ち上げたり、激しく抵抗してくるものを押しとどめたりする場合であることがわかるだろう。このようにして力というものは他の力との衝突においてしか感知可能ではない。

しかし二つ以上の力が衝突するとき、強い力は弱い力を支配し、弱い力は強い力に服従する。このとき能動的な力と反動的な力との差異が生まれる。この力の質的差異は、相対的な力の量によって決定される。このとき重要なことは、弱い力が服従するといっても、単純に強い力によって同化されてしまうわけではなく、逆に抵抗する力、つまり反動的な力を形成するということである。

「「生」とは、さまざまの闘争者が互いにふぞろいな成長をとげる力の確立過程の持続的な形式であると定義されうるかもしれない。この点では服従のうちにも抵抗があり、自主的な力は決して放棄されてはいない。同じく命令のうちでも、敵対者の絶対的な力は打倒されてはおらず、同化されてはおらず、解消されてはいないということが認められる。「服従」と「命令」とは戦戯の形式である。」『力への意志』642

こうして考えるとき、人間においては「力への意志」を感じることができるのは、つねにすでに反動的な力、奴隷的な力につきまとわれている場合でしかないのではないかという疑問が持ち上がってくる。結局のところドゥルーズが『ニーチェと哲学』で中心に据えた問いはこれだったのである。

「人間は、本質的に反動的なものではあるまいか。反動化は人間を構成するものではあるまいか。ルサンチマン、やましい良心、ニヒリズムは、心理学上の諸特徴ではなく、人間における人間性の基礎のごときものである。それらは、

人間存在そのものの原理である。人間、大地の皮膚病、大地の反動。まさしくこの意味において、ツァラトストラは人間たちへの「大いなる軽蔑」について語り、「大いなる嫌悪」について語るのだ。別の感性、別の生成、それらはなお人間のものであろうか。」『ニーチェと哲学』p.99 (73)

「人間」というのは、意識から出発して諸力の場である身体を探求してしまう。しかし意識に現れる限りでは、いかなる身体的感覚もすでにあとなるものである。「私たちは、原因に関する経験を絶対に持ってはいない。」WM (551) ニーチェは『力への意志』の中で「身体を手引きとして」(659) 考えることを自分に課しているが、その際人間的身体にとどまらず、原始的な有機体の原形質運動等々、非人間的な身体を考慮に入れることを忘れなかった。そして人間的身体に関しては、身体的感覚に因果性の図式を当てはめることに対してこの上なく警戒している。「私たちは、力、緊張、抵抗の感情を、すでに行為の開始に他ならない筋肉感情を、原因であると誤解してきた。」(551) 他方で、身体に関するいわゆる「主観的」な、主知主義的な内省と手を切って機械論的生理学に頼ったとしても、そこには依然として因果性の罠がある。さらに機械論的生理学のもう一つの罠は、おのおのが自律的な計量可能な物理的力を基礎におくことによって、力の根源的な多元性を無視してしまうことである。

根源的な「力への意志」であるかのように見えた、意識に現れる感情、感覚がすでに作り上げられたものならば、人間は行動の根拠として自分の感情を利用することは論理的に許されないことになる。ここから感性だけで生きる情念的な人間というものに対する批判を読みとれる。しかし他方で因果性およびそれに依拠する自然科学もまた、「力への意志」をありのままに捉えることはできない。ここからすべてを計算しようとする合理的な人間というものに対する批判を読みとれる。ニーチェの思想が近代的合理主義の批判であることはおそらく広く一般に了解されているだろうが、ニーチェはまたいわいる情念の

単純な擁護者でもない。

4　貴族と奴隷

残る問題は、貴族と奴隷がいかにして構成されるかである。貴族も奴隷も等しく能動的な力と反動的な力との衝突によって構成されているのだから、貴族と奴隷の区別を成立させるのは、その衝突のあり方の違い、諸力の組み合わせである。

貴族とは直ちに復讐行動に移ることのできる人間であったことを思いだそう。これは外的な刺激に対して直接に反応できるということである。この反応こそが貴族における反動的な力の役割である。しかしそのためには、反動的な力は現実の外界に向けられ、いつでも復讐行為をとる用意ができているのでなければならない。反動的な力をこのような機能へ服させ、監視するのが能動的な力の役割である。この能力が忘却能力であるとされる。忘却能力は、

「……一つの能動的な、厳密な意味において積極的な阻止能力であって、いやしくもわれわれによって体験され、経験され、われわれに摂取されるほどのものが――われわれの身体的栄養、すなわちいわゆる「身体的同化」の行われる千態万様の過程全体と同じく――、消化（それは「精神的浄化」と呼んでよいであろう）の状態になってわれわれの意識にのぼらないのも、この阻止能力のせいである。意識の扉や窓を一時的に閉鎖すること、意識化における隷属的な諸器官が相互に共働したり対抗するための喧噪や闘争に煩わされないこと、新しいものに、わけてもより高級の機能や器官に、統制や予測や予定に（われわれの有機体の組織は嘉頭政体だから）再び地位が与えられるようになるためのわずかばかりの静穏、わずかばかりの意識の「白紙状態」――これが、前述のように、心的秩序、安静、礼儀のいわば門番であり執司であるあの能動的な健忘の効用である。」『道徳の系譜』第二論文、1

ここでニーチェは忘却能力を、身体組織のもろもろの運動が意識にのぼらないための「阻止能力」に例えているが、ドゥルーズによればこのことはルサンチマンにも当てはまる。現在の刺激に対しては即座に反応することが要求されるが、過去に被った苦痛、侮辱に対しては端的に忘れることが要求される。それゆえこの忘却能力を欠いている人間は「消化不良者にも比せられるべき」者、つまりは奴隷であるということになる。

この忘却能力が失われ、現在の刺激でないものが意識の中に流れ込むとき、奴隷が生じる。奴隷とルサンチマンは能動的な力が反動的な力を監視しきれなくなったときに生まれる。彼が行動することができないのは、過去の痕跡が意識の中に流れ込み、現在の刺激に対して即座に反応することが難しくなっているからでもある。この症状が進行すると、奴隷は現在の刺激さえ過去の痕跡と関係づけ、現実の中にことごとくルサンチマンの対象を見出すようになってしまう。

そもそもより強い力、支配する力である能動的な力は、なぜ自分より弱い力、服従する力である反動的な力に負けてしまうのか。なぜルサンチマンが蔓延し、奴隷が勝利を収めるのか。ドゥルーズによればヨーロッパの歴史はニヒリズムの歴史であり、貴族と生の肯定が存在したときにはいつでも、引き続いて生の否定の形態が現れた。ギリシアにはソクラテスが現れ、ローマにはキリスト教が現れ、ルネサンスの後には宗教改革が起こった。この疑問に関してドゥルーズは次のように答えている。

「実のところ虚弱者たち、奴隷たちは、彼らの力を算術的に加算することによって勝利するのではなく、他者の力を引き算することでそうするのである。彼らは強者を、強者たるがゆえにできる可能性を持つことから切り離してしまう。彼らは自らの「力」を組み立てることによってではなく、自らの伝染する「力」によって勝つのである。だから彼らは、あらゆる力が反動的なものへと成長してしまうよう引きずって行

く。それこそが「退化」なのである。」『ニーチェ』p.48

この点に関してはドゥルーズが「奴隷の真理」と呼んだ弁証法の正しさに異論の余地はない。勝利を収めるのはいつも「奴隷」なのである。

5　ヒューマニズムではないドゥルーズの実践的側面について

ここまでニーチェとドゥルーズに即して、貴族を良いもの、高貴なものとして扱ってきた。しかしその際貴族的人間の不可能性に注意を払うことによって、「陽気な」ニーチェ解釈に陥らないように配慮してきた。というのも、ニーチェ的な「陽気さ」は、私たちが日常生活において振る舞っている態度を単純に連想させるようなものではないだろうからである。

近年のいわゆる「ポストモダン」による「ヒューマニズム」批判は、そもそもは神の被造物としての理性的で自由な人間というヨーロッパ中心主義的な捉え方を問題化するためのものだった。そこには伝統的な「人間」という捉え方自体が、ヨーロッパ＝キリスト教的人間性をモデルとするものではなかったかという疑いがあった。しかし他方でこの問題化自体が人間の普遍的尊厳を宙づりにするものであったため、例えばマイノリティ擁護など、もろもろの実践的言説の根拠がなくなってしまう。そこでそれに代わる根拠として、他者と関係をもつことは楽しく、自己のうちに差異をはらんでいることは楽しいという形で差異が肯定された。思想潮流として差異の肯定と人間中心主義批判とが同時になされたことはこの意味で必然的だったし、ヘーゲル流の「主人と奴隷の弁証法」がルサンチマン的、奴隷的意識であるとして敬遠されたのもそのような理由によるものだった。

しかしこのいわゆる「ポストモダン」の受容のあり方の不毛さが近年問題となっている。現実問題として、もろもろの文化的差異が引き起こす深刻な社

会的問題に巻き込まれている人々に対しては、「差異は享受するものだ」という「ポストモダン」的言説は何も事態を変えず、かえって問題を深刻化する危険がある。「ヒューマニズム」批判はこのような残酷な無関心あるいは興味本位な態度の肯定であってはならないはずである。

かつてサルトルは『実存主義とはヒューマニズムである』の中で、「人間は苔や腐食物や花キャベツではなく、まず第一に、主体的に自らを生きる投企なのである」ゆえに、「人間は石ころや机よりも尊厳である」と訴えた。このヒューマニズムはハイデガーを始めさまざまな批判を浴びたけれども、サルトルの提出した「人間は各人が自らを選択するものだが、これは各人が自らを選ぶことによって全人類を選択するということをも意味する」という論拠はそれなりに、社会的問題に関する知識人の実践的なアンガージュマンの根拠になりえていた。

それではドゥルーズはどうか。なるほどドゥルーズ自身がすでに、自分にとっては実際的な「政治的」実践よりも、それを準備するような研究の方が重要であることを隠していなかった。例えば『記号と事件』では、クレッソールという一学生がドゥルーズに送った手紙に関する応答が掲載されている。ドゥルーズはそこで実際の政治運動に参加しさえすれば問題が解決するわけではないという趣旨の見解を述べている。「問題は特定の排他的集団の性質には関係なくて、(同性愛とか麻薬といった)特定のものが生み出す効果を、他の手段によって生み出すことができる、そんな横断的関係に関わっているんだ。」p.23ことの起こりはクレッソールが自分の行っている活動に参加するようドゥルーズに要請し、自分が編集する雑誌に論文を載せるよう要請した際にドゥルーズが断ったため、腹立ち紛れに手紙で彼に罵倒を浴びせたことにある(彼の批判は、ドゥルーズがただ大学にこもって本を書くばかりで、デモや集会に参加しないことをなじったものらしい)(4)。

しかし彼自身は、『ニーチェと哲学』で典型的に示した「弁証法」への拒絶にも関わらず、「欲望する機械」の概念をガタリとともに練り上げた『アンチ・オイディプス』以降、マルクス主義者を自称して、

新左翼運動と独特の関係を結ぶことになったことからもわかるように、現実的な実践への意志を持っていなかったわけではないのである。

ところでこの点に関しては、「欲望する機械」の機能としての「生産」という概念のもつ含意の開発や、またテクスト外的にはガタリを通じて知ったアントニオ・ネグリらおよび「アウトノミア」運動への関心等も重要な契機であるだろう。しかしまた、マルクスこそはニヒリズムの三形態であるヘーゲル、フォイエルバッハ、シュティルナーを別の視点、すなわち経済的下部構造から批判した思想家であることを思い出せば、彼は自分がマルクスと同様、ニヒリズムの問題に対してすでに一定の解答をなしえたと考えているということもありうることである。この推測は、結局哲学以前的な意味で「無邪気な」ドゥルーズという平板なイメージに収まってしまう。

そこで別の契機として浮かび上がってくるのは『マゾッホとサド』(5)である。実際ニーチェ的な「運命愛」、「逆境への愛」が日常語に翻訳されるとき、それは「マゾヒズム」と呼ばれ、意味の平板化を被る。この「マゾヒズム」を「サディズム」の単なる補完物という地位から救い出し、むしろその積極的な潜在性を開発することがこの著作の課題であった。このことを念頭に置けば、哲学的厳密性をまったく損なうことなく、抑圧された人々をその苦悩をも含めて愛することができたドゥルーズ像を私たちは思い描くことができる。

結局のところはおそらく、苦悩と陽気さとが対立させられるのは、哲学以前の素朴な言説においてでしかないだろう。しかし苦悩がまた快楽でもあることを体験することができるのは、哲学的思考であれ社会的実践であれ、その深みへの愛、その深みに至ろうとする意志をもってでしかないのではなかろうか。

註

(1) カール・レーヴィット、『ニーチェの哲学』S.290-296参照。この点に関してレーヴィット

自身は、ボイムラーが永劫回帰の意味を読みとれなかったことを指摘して、永劫回帰のない力への意志は価値や正義を打ち立てることができないと批判する。

(2) NP.Chap.5参照。ちなみに、この弁証法家たちとの関係もまた、レーヴィットがすでにもっていたものである。『ヘーゲルからニーチェへ』I参照。

(3) ニーチェは人間以前の有機体にも、あるいは無機物の中にさえ「力への意志」を認めているので、このように定義された身体は、複数の力がぶつかりあうときにはいつも成立することになる。ドゥルーズはこの意味で「もろもろの力の関係だけが、化学的、生理学的、社会的、政治的な身体を構成する」NP.65(45)と述べ、非有機体にも身体性を認めているが、ニーチェ自身が次のように述べている。「精神の全発達にあって問題なのは、おそらくは身体である。すなわちそれは、一つの高次の身体がおのれを形成しつつあるということの可感的となっていく歴史である。有機的なものはさらに一層高い段階へと上昇していく。自然を認識しようとの私たちの熱望は、身体がおのれを完成しようとする一つの手段である。ないしはむしろ、身体の栄養、居住の仕方、生活法を変化せしめるべく無数の実験がなされているのである。意識と意識のうちでの価値評価、あらゆる種類の快と不快は、こうした諸変化と諸実験を示すものである。結局のところ、問題なのは人間では全然ない、人間は超克されるべきであるからである。」『力への意志』676

(4) 他方またこの本の中で注目すべきことは、訳者後書きにもあるように、自殺に先立つ九年前、自殺に関してドゥルーズが述べていたことである。「主体化、つまり「外」の線を折り畳む操作は、単に保身に励み、難を逃れる方法だと考えられてはならない。それどころか、主体化こそ線に挑み、線をまたぐ唯一の方法なのです。その結果、死や自殺に向かって歩むことになるかもしれませんが、シュレーターとの風変わりな

対談でフーコー自身が述べているように、その場合の自殺は生に充ちあふれた芸術になりおおせているのです。」p.191ここで彼がシュティルナーから学んだ「能動的自己破壊」を結びつけずにはいられないが、いずれにせよこの点を考慮すれば、ドゥルーズ的な陽気さを共有することの困難さが思いやられるだろう。

(5) この著作でも、フロイトの「死の衝動」と「生の衝動」とについて、『ニーチェと哲学』における「能動的な力」と「反動的な力」に関してと同じ挙措が（ただし反転したかたちで）繰り返される。「死と破壊への衝動は、間違いなく無意識に備わっている、というより与えられているのだが、決まって生への衝動と混同されたかたちとしてなのだ。〈エロス〉と呼ばれることは、〈タナトス〉の現前化の条件のようなものである。したがって破壊、破壊に含まれる否定性は、必然的に建設もしくは快感原則への従属的融合といったものとしてあらわれてしまう。」p.40つまりここでも「タナトス」は「エロス」と絡み合ったかたちでしか現れえない。

（ちなみにデリダが「差異」を「絡み合い」として考えているのに対して、ドゥルーズには「純粋差異」の概念があるため、結局ドゥルーズは同一性を起源におく伝統的哲学と同じ帰結に陥るのではないか、という批判を時たま耳にするが、この点に関しては以上のような論点から、二人を対立させる必要を筆者は感じていない。逆に言えば、デリダが好んでハイデガーから援用する「純粋自己触発」は「純粋差異」であるし、これを現前する起源として措定してしまうという誘惑に対しては絶えず抵抗しなければならない。）

ところでもう一つ興味深い点は、この著作では「弁証法」の概念が積極的に多用されていることである。「弁証法的精神がマゾッホの言動の活力となっているのである。」p.31この点に関してもまた、ドゥルーズの新たな側面として精緻な読解が要請されよう。

略号について

ドゥルーズ

NP 『ニーチェと哲学』足立和浩訳、国文社

(*Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1692)

N 『ニーチェ』湯浅博雄訳、朝日出版社

ニーチェ

GM 『道徳の系譜』木場深定訳、岩波文庫、数字は章番号

WM 『権力への意志』原佑訳、ちくま学芸文庫、数字は断章番号（クレーナー・ポケット版を踏襲とのこと）

その他、邦訳しか参照していないものは特に銘記しない。

（むらた　のりお　一橋大学）

個人研究発表

「取り囲む」こと

『探求』のUmgebung概念をめぐって

水本　正晴

1　『探求』第一部と第二部

ウィトゲンシュタインの『哲学探求』（以下『探求』）は、周知のように二部に分かれている。それを読んだ者は、パートIは主に言語について語られており、パートIIは主に知覚について語られている、という印象を受ける。これら二つの部分は主題的に分裂しており、相互に無関係にさえ見える。ハッカー（一九九六）も、彼のbulkyなアナリティック・コメンタリーシリーズの最後の巻の序文において、ウィトゲンシュタインは第II部を第I部の中に組み入れて出版しようと思っていたのだという『探求』の編者の証言に対し（彼がそのような意図を持ったであろうことは認めながら）、もしそれが実行されていたとしても失敗したであろう、と決め付け、こう続ける。

> 確かにいかにしてそのような多くの題材、特にアスペクトの知覚についての長たらしい議論が、議論の構造の大きな分裂なしに現存するテキストの中へと組み入れられ得たか、理解困難である。(xvi)

そこで彼は、ウィトゲンシュタインの一九四六年以降の手稿は「新しい方向への旅立ち」を示していると考えるフォン・ライトに従って、結論する。

> ウィトゲンシュタインが「将来の」ある段階におい

て、第二部を第一部のテキストの中へと組み入れたであろうとなかろうと、事実彼はしなかったのである。第二部は同じ本の一部分をなしてはいないのである。(xvii)

そしてこれが『探求』のコメンタリーのシリーズを第二部の分析なくして終わらせた彼の正当化なのである。

しかしこれは、『探求』の分析を19年もの間に渡って続けてきた人間の態度としてはあまりにも残念な結論であろう。彼らの意見を認め、もし第二部が全く新しい方向へ向かってしまっているとしても、それをもって二つの部分が何の関連もない、ということは帰結しない。百歩譲ってそこに何の関連もなかったとしても、今度はウィトゲンシュタインの思想が「いかに」変化し、どの方向へ進み始めたのか、を示すことが彼の義務なのであり、それによってまた第一部の読みにも新たな光を投げかけることができるはずなのである。あれほど異なるウィトゲンシュタインの二つの著作、『論考』と『探求』の間の関係についての研究には事欠かないのに、同じ書物の中の第一部と第二部の繋がりが、哲学的に有意義な研究に値しないことがあろうか。

ハッカーは、明らかに、後期ウィトゲンシュタインの思想の核心は『探求』第一部に、それゆえ言語ゲーム論にあると考えている。だが例えばラッシュ・リースは、『青色本・茶色本』の序文で、アスペクトや「何かを何かとして見る」ことを巡る議論の背景には、『探求』前半部で彼の示した言語の描像があまりにメカニカルなものになっているのではないかという危惧があるのだと示唆し、その序文を「言語ゲームでそれほど多くのことができるわけではない」という言葉で結んでいる。彼のこの文章が正当な注目を集めてきたとは言い難いが、私はむしろリースに従い、第二部の重要性を視野に入れながら『探求』全体を有機的に捉えることを目指したい。私はそのために、ここでUmgebungというあまり注目されることのない語を取り上げて、その語の背後に横たわる考えを掘り起こしてみたい。この語は解釈者の間でもほとんど言及されることはなく、たと

え例外的に注目されても、『探求』第一部の使用を中心として展開されており、第二部における使用は考察から抜け落ちてきた。これに対し、私はここで、この語への注目が『探求』の本当の転回点を明らかにし、延いては『探求』全体、さらには『確実性』を含むウィトゲンシュタインの後期思想全体に全く新しいアスペクトを切り開くことになると主張する。

2　Umstand と Umgebung

『探求』に登場するUmgebungの節（とページ数）5、18、97、216、250、412、539 (2)、540 (2)、583 (2)、584 (3)、603、p.181、p. 195、p. 208、p. 210、p. 215、p. 219（下線は『探求』第三版のRegisterに実際に登場するもの。（）の中の数字は複数回登場した場合の数）

一九六七年の第三版から付いた『探求』巻末のインデクスには、Umgebungという語がすでに挙げられているが、そこにはたった5つしか登録を見出せない。ところが私の調べた結果では、上に見るように、十七箇所に渡り、計二十二回も使用されているのである。インデクスは、第二部における言及の全てを無視している。そしてこれが、これまで第二部におけるこの語の役割が見逃されてきた一因であろう。編集者は、ここにおけるこの語の使用を重要でないと考えたか、少なくとも第一部における使用とは性質が異なり、第一部の使用こそが本質的である、と考えたのであろう。しかし、果たしてそれは本当であろうか。

『探求』におけるこの語の使用を一つ一つ見ていけば、第一部の前半（第二一六節まで）は、様々な仕方で使われ定まった意味を持たないが、それ以降、この語は以下のようにUmstandという語とほぼ同じ意味で使われているのがわかる。

自分にとって全く親しみのない言語が通用している未知の国へ、研究者としてやってきたと思え。どのような状況(Umständen)のもとであなたは、その土地の人たちが命令を下し、命令を理解し、これに従い、命令に逆らう、等などと言うであろうか。（PU

206）

なぜ犬は痛がっているふりをすることができないのか。[…] 恐らく、特定の状況の下では、痛みを感じていないのに痛がっているようななき声を出すよう、教え込むことができよう。だが、本当にそう見せかけるためには、この振る舞いにはまだ相変わらず正当な周囲（Umgebung）が欠如している。（PU 250）

どのような種類の状況（Umständen）のもとで我々は相手に問うのだろうか。「あなたがこれを想像した時、あなたの中で何が起こっていたいるのか」と。――そして、どのような種類の答えを我々はそこで期待しているのか。（PU394）

[…] 私はこの命題を、自分の見ている明るさの効果が脳の一定部分の興奮によって生み出されているのを示すことを目的とするような、ある実験の最中に発言することもできたであろう。――しかし、私はこの命題を、日常的なパラドクシカルでない意味を持っているような環境（Umgebung）の中では発言しなかった。（PU 412）

ここにおいて考察の主題となっているのは、特定の状況の下で有意味となり得ているが、もしそれらが違っていれば意味をなさなかったか、違った意味を持ったであろうような発話や振る舞いである。Umgebung も Umstand も、そのような発話や振る舞いに先立ち、それらに意味を与え、理解可能にする何かと考えられている。だがそれら自体が分析の対象となっているのではない。主題はあくまでもそれらを前提して行われる言語ゲームである。しかしながら、これ以降、Umgebung はそれまでの Umstand の意味を引き継ぎながら、さらにそれとは違った新しい独自の意味を持つようになる。それは両方の語が使われている、第五三九節から始まる。（そこの英訳では Umgebung はアンスコムにより context と訳されている。）

私は微笑を浮かべた頭部を描出している像を見

る。その微笑をある時には好意あるものとして、ある時には悪意に満ちたものとして捉える時、私は何をしているのか。私はそれをしばしば、好意ないし悪意に満ちた空間的・時間的取り囲み(Umgebung)の中で表象しているのではないか。すると、私は、この像に加えて、この微笑を浮かべている者が遊んでいる子供を見下ろして笑っているとか、その反対に敵の悲しみを見下して笑っているとか、想像しているのかもしれない。

この点については、私が一見好ましい状況をそれ以上の取り囲み(Umgebung)によって別様に解釈することもできる、という事実によって、いささかの変化も生じない。特別な事情(Umstände)が私の解釈を転換しないなら、私はある種の微笑を好意あるものと捉え、「好意ある[微笑]」と呼び、それに応じて反応するだろう。(PU 539)

ここにおける「微笑」は、明らかに一つのアスペクトとして捉えられており(直前の第五三六節を見よ)、第二部のアスペクト転換の議論を先取りするものとして興味深い。そしてこのような考えこそが『探求』後半を特徴づけるものであると私は考える。この節の第一のパラグラフによれば、像を違った風に見るということは、取り囲みを「想像する(vorstellen)」、「解釈する(deuten)」と結びついている。Umgebungもアスペクトを転換させ得る背景であるが、事実的に世界の側にあるUmstandに対し、Umgebungは我々自身のそのような(我々の側の)「活動」と結びついていることに注目して欲しい。こうしてこれまで単に「条件」として要請されてきたUmgebungが積極的に主題化されてくるように見える。そのことは、次のような節からも見て取れる。

ある人は一秒間衷心からの愛や希望を感覚できるのだろうか。——この一秒に何が先行し、あるいは後続しようとも。——今起こっていることに意味があるのは——このような状況(Umgebung)においてである。状況(Umgebung)がそれに重要性を付与するのである。・・・(微笑んでいる口が微笑んでいるの

は、人間の顔の場合だけである。）（PU 583 強調前者水本、後者原文）

ここにおいてUmgebungは文の主語として使われ、出来事や振る舞いに意義を与えるという積極的な役割を担っている。その意味で取り囲まれるものよりもむしろ取り囲みそのものがここで強く意識され、強調されているのである。（それに対し、前半部においてはUmstandもUmgebungもここまで積極的な意味で主語となっている例は見られない。）そして次の節に、有名な「王の戴冠式」の例が述べられていることにも注意せねばならない。そこでは、壮麗な戴冠式も、その出来事のうちの一分間をその状況(Umgebung)から切り離して別の状況の下に置いてみれば、それが全く滑稽なものと見えてくる、ということが語られる。ここでもUmgebungと我々の想像との関係が密接であることに異論はないであろう。

さらに注目すべきことに、『探求』の第二部においては、Umgebungは"umgeben"と動詞の形で以下のように使われている。

私は二つの画像を見ている。一方ではウサギ・あひるの頭がウサギに取り巻かれて(umgeben)おり、他方ではあひるに(取り巻かれているのを)。私には同等性が認められない。(PU p. 195)

そしてそれを取り囲む(umgeben)自分の空想次第で、私はそれを様々なアスペクトの中に見ることができる。(PU p. 210)

「それが私の口に出かかっている」という言葉は、「今や私はその先を知っている！」というのと同じように、体験の表現ではない。――我々はこの言葉をある種の状況(Situationen)の中で用いるが、それは特別な種類の振る舞いに、また多くの特色ある体験に取り囲まれて(umgeben)いる。(PU p. 219)

最初の例だけでもこの概念が第二部においてもいかに重要であるかがわかるはずである。第二部の主要な主題であるアスペクトの変化は、像が取り囲ま

れることによってもたらされるとここで明確に示されているのである。上の第五三九節において、明らかに「取り囲みによるアスペクトの変化」という考えがすでに前提されていたが、それがアスペクトの転換を主題的に論じる第二部になって、取り囲みの働きはよりはっきりと意識され、その語自身が動詞として使われるようになったのである。

第二の例においては、Umgebungは何か発見されることを待っているようなものではなく、主体が自発的な想像によってUmgebungするものとして登場する。Umgebungが単なる背景のようなものに留まる限り、それは我々の思考の主題としては現われない。それは「知っている」と意識されない知として、普段はただ「文脈」と呼ばれているものである。しかしそれが動詞として使われることによって、それは今や主体の意志的な活動と結びつき、思考や信念の形成、あるいは世界の認識においてアクティヴな役割を演じている。地と図の対比からすれば、今や背景としての地が考察の主題となっているのである。

第三の例においては、ある表現がある特定の状況の中で用いられるのであるが、その状況自体が様々なものに取り囲まれているとされている。ここで「取り囲む」ものは、具体的には振る舞いであり体験であるが、さらに重要なものとして「語を思い出す」といった時間的に後の出来事も含まれる、ということである。このことは、取り囲みとして考えられるものの範囲がいかに広いかを物語っている。（よって取り囲みには当然、社会的状況や自然誌も含まれ、時間的には現在（あるいは未来）が常に過去を取り囲む、という関係にあることがわかる。）そして、この取り囲みは空間的にも時間的にも同心円状に広がっていき、さらに広い取り囲み、そのまたさらに・・・と続いていくのである。

このような「取り囲み」は「状況」と違い、自発的な活動と結びつき、アスペクト転換をもたらすことのできるダイナミックな概念であること言えよう。

3 『探求』内の転回と連続性

このような「取り囲み」の考えは、以下に示すよ

うに『確実性』にまで引き継がれており、私はこれがウィトゲンシュタインの最も円熟した思想を代表するものであると考えている。ここではこの思想を彼の（単なる「後期」と区別して）「最後期」の思想と呼びたい。そしてこれまでの議論が正しいならば、我々が『探求』内部に見出すべきギャップは、フォン・ライトやハッカーの主張するような第一部と第二部の間にではなく、この思想が現われる前と後、に見出されねばならないと言えるだろう。ではそれは、具体的にはどこにあるのか。

ウィトゲンシュタインは1944年の秋までに書き上げた（後に『探求』となる）部分に対し、45年の1月序文を書く。それはフォン・ライトにより『探求』の「中間版」と呼ばれているものであるが、その時点においてそれは全体で三〇〇節から成り、最後の節は現在の第421節であった。ところが彼はすぐに新しいタイプ原稿を口述し始める。このTS228と中間版から『探求』第一部の最終稿（TS227）が出来上がるのであるが、TS 228は主に既に書かれた手稿から成っていることから、そこに登場する考えは以前からすでに彼の中にあったことがわかる。

しかし上に示したように、この「取り囲み」の考え方が登場するのは第五三九節からであり、中間版の中にはこの考えを展開した部分は恐らく含まれていなかった。このことは彼が意図的にこの考えを『探求』後半まで保留しておいたと見ることができよう。さらに、『茶色本』の構成、つまりそれが第一部と第二部に分かれ、第一部がアウグスティヌスの言語観から出発して言語ゲームの考えを導き、第二部でアスペクトや「として見る」ことが論じられる、という構成を見れば、ますます『探求』第二部の議論が唐突な方向転換であったという考えに説得力はなくなる。『探求』が『茶色本』の書き直しとして意図されていたのなら、『探求』第二部はすでに最初からある程度想定されていたと考えるべきであろう。『探求』第二部の基となる手稿は主に一九四六年から四九年の間に書かれたわけだが、内容的にはすでに見たように第一部の後半（四二二節以降）と連続的に繋がっており、後者ははるか中間版以前の草

稿から選び取って構成されたものであった。実際、『探求』第四二一節（中間版）以前はUmgebungは（アドホックな使われ方で）六個所に登場するのに対し（Umstandは一九個所）、それ以降（第二部も含めて）は十個所一五回も使われている（Umstand一二個所）。第二部に先立って既にここからそれまでと違う展開が始まっているのは明らかだろう（これ以降、『探求』「前半部」とは第四二一節までを、「後半部」は第四二二節以降と第二部を合わせたものを意味する）。それはウィトゲンシュタインが『探求』後半部のアプローチを前半とは違うものと意識していたことを示すかもしれないが、同時に第二部が「全く新しい方向への出発」であった、ということを逆に否定するものである。

4　アスペクトと「取り囲み」

ではしかし、この「取り囲み」によって、『探求』に実質的には何が加わったというのだろう。この考えがアスペクトを巡る議論と結びついているのを上に見た。よってこの問いへの答えは、「取り囲み」の導入によってアスペクト概念がいかに変貌したかを示すことによって答えることができよう。『探求』の「として見る」ことやアスペクトを巡る議論は特に第二部で集中的に論じられるが、前半部ですでにアスペクトの概念が方法論的に重要な役割を演じているのは見逃されがちである。ただしそこではそれは「取り囲み」でなく「展望」という概念と結びついている。ベイカー（1991）は『探求』前半部の übersichtlich 念を分析し、そこにおけるウィトゲンシュタインの方法論を、異なる表現や別の可能性を並置することによって正しいアスペクトを見えるようにする、というものであると説得的に論証する。それは我々を捉えて放さない特定の見方（像）（e.g. PU115）から自由になるためであり、そこで問題となっているのは我々が陥りがちな哲学的思考様式であった。よってそこにおけるアスペクトは主に失われたり（PU 63）、隠されていたり（PU 129）、逃げてしまう（PU 387）ようなものである。それに対し、第四九三節では、想像によってアスペクトが全く変わってしまうことが示唆され、第五三六節では、臆

病な顔を大胆な顔と考えることができると言う時、我々はアスペクトについて語っているのだとされる（後者はすでに見た第五三九節の取り囲みによるアスペクトの転換の議論に直接繋がっていく）。ここで浮かび上がる『探求』前半部と後半部のアプローチの違いは以下のようなものである。

前半部においては「状況」が言語ゲームに先立ちそれを制約するものとして前提されていた。それを正しく見ない者は、誤った像に捉えられてしまい、逆に誤った像に捉えられた者は状況を見ようとしない（よって「考えるな、見よ！」）。展望の効いた叙述によって、我々は新しいアスペクト（別の可能性）を見出すことができる。しかしそれはまだ、何が「正しい」アスペクトであるかについては語っていない。そしてそこにこそ状況が必要とされるのである。ところが後半部において、ウィトゲンシュタインは逆に状況を捨象してみよ、と勧めているかのようである。つまり命題や像や振る舞いを、それを取り囲む状況から切り離し（PU 525, 583-4, 652, etc.）、（想像により）別の取り囲みを与えることで、それが（アスペクト転換の結果）別様に見える、という事実に目を向けさせるのである。まとめるならば、状況は言わば「非自発的取り囲み」、想像は「自発的取り囲み」として相互補完的に働いているのであり、それによって初めてアスペクトと取り囲みの間のダイナミックな関係が浮き彫りにされるのである。

5 「規則に従うこと」と取り囲み

こうして『探求』の前半部と後半部とが「取り囲み」の思想を媒介としていかに密接に結びついているかが見えてくる。取り囲みの考えを理解した我々は、その観点からもう一度『探求』前半部の議論を捉え返すように促されるのであり、その意味で『探求』後半部は前半部の思想をあたかも取り囲むような役割を果たしているのである。そしてその結果『探求』前半部はそのアスペクトを転換することになる。以下ではそれを具体的に見るために、その考えを前提すれば規則に従うことを巡る議論がどのように見えてくるかを簡単に見てみよう。

5-1.「事実」　ネッカーキューヴやウサギ-あひるの図のように、確定した取り囲みのない図形は、どちらのアスペクトが「正しい」か、という事実性を欠いている。だが他方、特定の状況の中に埋め込まれていれば、例えばそれはウサギとして見る「べき」である、ということが言えるようになる。「意味している」「規則に従っている」といった事実も、それを取り囲む状況の中で初めて成立するのである。この「事実の状況依存性」と呼ぶべきものを無視すれば、我々は規則や行為を恣意的にいかようにでも解釈できる、という考えに屈することになる。「状況」がなければ「いかなる規則に従っているか」に事実性(fact of matter)は存在し得ないからである。しかしもしそうならば、例えばこれまでの過去の足し算は有限である以上、新たなクワスの慣習で取り囲めば、過去我々が「何をしていたか」についてのアスペクトは転換し、我々はずっと足し算でプラスでなくクワスを行っていたのだ、ということが事実となるかもしれない。だがこれは取り囲みには終わりがない、ということを意味しているだけで、同様のことは歴史的出来事についてよく起こることであり、人はしばしばその時には本人にも決して知り得ないことをなしてしまうことがある。(例えば「後に独裁者となる男を生んだ」)　しかしそれでも事実は取り囲みに依存していることに変わりはなく、ここから事実の反実在論を導き出してはならないのである。

　マクドウェル(McDowell 1984)がクリプキの懐疑論に対し、共同体による慣習を持ち出して事実を擁護したのは恐らくこのような考えを背景にしてであろう。しかし、そのように慣習を取り囲みとして与えることがいかにして我々の恣意的な解釈を制約するのか、の具体的なメカニズムが与えられない限り、それがなぜそもそもクリプキの懐疑に対する解答であるのかを見て取ることは非常に困難である。そこでは我々は、規則に従うことは様々な解釈の中からあるものを(自発的に)選択することであり、よってそれぞれの場面で我々は「決断」をしているのである、といった根元的規約主義(それは結局全ての理解を解釈に、全ての「見る」を「として見る」に還元する立場である)に容易に陥ってしまう。

5.2.「自然」　これに対し、取り囲みの議論が明らかにするのは、取り囲みによってアスペクトが「自然に」転換する、ということである。これは状況がアスペクトを自然に制約している、ということであり、それは我々の自発的解釈や決断に先立っているのである。このことはアスペクトを見ることが言語ゲームよりも遥かにプリミティヴな能力であることを示している。その意味でアスペクト転換は動物にも可能であるかもしれない。そしてその時人間に特徴的であるのは恐らく「自発的に」アスペクトを転換させる能力であろう。我々はここにリースの言っていた言語ゲームという方法論の限界を見て取ることができる。ウィトゲンシュタインは確かに『探求』前半部において我々の慣習を含んだ「自然の諸事実」を強調する。しかしこのアスペクト転換という自然が与えられない限り、目につくのは我々を「盲目的に」規則に従わせる傾性ばかりなのであり、それを（あまりにメカニカルな説明だとして）拒否するならば、今度は逆に我々の「自然な」部分を全く捨象して、規則に従う行為を全て自発的判断に還元してしまう根元的規約主義しか残されていないかのように見えてしまう。取り囲みの議論によって初めて、自分自身の行為もすでに（状況に制約された）特定のアスペクトの下で捉えられている、ということが明らかになり、我々がいかにして「自然に」規則に従うことができているかが理解できるようになるのである。

5.3.「存在論的ギャップ」　このような考え方の理解を妨げる要因の一つに、我々がアスペクトを何か「内的な」ものと考えてしまうことがある。アスペクトを「私的な」ものや我々の「頭の中」にあるものと考えると、アスペクトによって行為をいかに捉えるか、という疑似問題が生じてくる。（あたかも両者を比べることができるかのように。）確かに『探求』前半部では、「像」と世界との間にはギャップがあるかのように語られる。しかし、我々が哲学の病から抜け出すのは、正しいアスペクトを見るようになることによってであり、それがアスペクト転換の過程

であるのならば、そこにあったのは存在論的ギャップであったと考える必要はない。例えば欲求の場合であっても「ここにケーキがあって欲しい」と我々が望む時、我々はまさにここにケーキを望んでいるのであり、頭の中に望んでいるのではない。実際、「内的像」という概念は、「外的像」をモデルにしており混乱を招く（PU p. 178）。アスペクトの認知が「視覚体験プラス解釈」（p.193）ではないとすれば、経験内容としてのアスペクトがすでに概念的であっても、世界との間に存在論的ギャップはないと考えるべきであろう。

5.4. 「誤り」と「規範」　しかし、存在論的ギャップがないにしても、アスペクトとそれに従って身体を動かす「傾性」の（二つの自然の）関係はあくまでも「自然な」繋がりでしかない以上、自分が「何」をすべきか（観察によらない実践知としてのアスペクト）、と「何」をしているか（そのアスペクトの下で捉えられた行為）、との間に（存在論的でなく内容に関する）ギャップ（例えば簡単な計算間違い等）は生じ得る。しかしこのタイプの「誤り」の場合、（アスペクト転換が生じない限り）訂正されたり非難されるのはアスペクトでなく行為の方なのであり、これはアスペクトによる行為のコントロール可能性の問題である（「規範性」はまさにここにおいて意識されることになる）。だが圧倒的に多くの場合「誤り」は行為でなくアスペクトに関わっており、本人はより広い取り囲みを知った結果アスペクトが転換することでそれを認識する。このことが意味するのは、ここでの誤りの原因は（取り囲む状況についての）無知に存する、ということである。とにかくいずれの場合においても、規則と行為はすでに同一のアスペクトの下で捉えられている以上、そこに通常（自発的）「解釈」で埋めるべきギャップはない、ということは指摘しておかねばなるまい。

6　まとめと展望　Umgebungプログラム

小論ではウィトゲンシュタインが『探求』第二部を第一部後半に組み込もうと考えていた、というアンスコムらの証言を内容的にも確証することができ

たのではないかと思う。もしそうならば、それが行われてもきっと失敗したであろうと決め付けるハッカーの言葉がいかに根拠のないものであったかが示せたはずである。『探求』内部に新しい方向への「転換」があるとしても、それは第一部の後半からすでに始まっていた。しかも『茶色本』との連続性を考えれば、『探求』は第二部も含めた全体で初めて完結するのであり、ウィトゲンシュタインが『探求』に第二部を付け足したのは決して単なる気まぐれではなかったのである。

最後に、上で少しだけ展開した「取り囲み」の思想は、言わば「Umgebung プログラム」として一つの大きな全体をなすべきものであり、ここではその射程を（規則に従うこと以外の）いくつかの重要なトピックについて粗描を与えることで浮かび上がらせたい。

(1) 数学の哲学

この取り囲みの考えはその起源から彼の数学の哲学の展開と密接に関わっている。我々が『探求』第二部で見たUmgebungの動詞としての使われ方もMS119の一九三七年の書き込みに既に見られ（PO p. 379）、この考え方の数学の哲学との繋がりをうかがわせる。『探求』において排中律の問題が「像」の観点から語られている（PU 352）ように、そもそも数学的「ねばならぬ」も「像」と「他の可能性を見ないこと」によって考えられているのであり、「証明は展望可能でなければならない」という要請もここに関わっている。であれば、そこにもやはり取り囲みによるアスペクト転換の可能性が前提されていると考えるべきであり、以下のようなウィトゲンシュタインの言葉はそれを確証するものである。

> 証明は命題の取り囲み（Umgebung）である。（RFM p.195（rev. p. 433））

またここで初めて我々は、彼がいかなる意味で「証明が命題に意味を与える」と考えていたかを明確に理解することができるのである。この観点から彼の数学の哲学は読み直されねばならない。

(2) 心的内容の因果的効力

ボゴジアン（1989）は、この問題が我々のように意味や心的内容の非還元論的立場を取る者にとってのただ一つの最も大きな困難であると考える(p. 549)。しかしすでに見たように、（アスペクト（心的内容）と自然に結びついていれば）身体を動かす動力因は盲目的な傾性でよいのであり、アスペクトはそのような身体の運動と（教育と訓練を含めて）「統制的に」関わる。その結びつきは例えばエンジンに対するステアリングのような関り方ではないだろうか。その意味でこの繋がりは出来事因果というよりは事実因果であると理解すべきであろう。アスペクトを頭の中のものとするならともかく、アスペクトと世界の間に存在論的ギャップはない以上、心的内容は頭の中に限定されていない。よって我々はむしろ日常心理学に基づいた語り方、例えば「彼は信号が青に変わったから車を発車した」をそのまま（事実因果の意味で）因果言明としてもよい、ということになる。

(3) 自発性／受動性

上において解釈や想像を自発的なものと見なしてきたが、それはそれらがある種の活動であるからだとか、カント的に悟性の働きであるからではない。それは一般にそれらが与えられた文脈から独立になされたり、新しい文脈を生み出す端緒であるからであり、自発性／受動性の区別こそが実は取り囲みに依存しているのである。概念能力の働き即自発性としてしまうならば、いかに脅迫されていようともそこに判断が働いている限り全て自発的行為と見なされねばならなくなる。しかしそれではそもそもこの区別の眼目を失ってしまうことになろう。この点についてはアリストテレス（『ニコマコス倫理学』）による分析が役に立つ。曖昧な部分もあるが、彼の考えは我々の取り囲みによる定義に近い。彼は二種類の非自発的（不随意的）行為を区別した／一つは脅迫などによる強制された行為であり、もう一つは無知ゆえになされた行為である。だが両者は適切な取り囲みを与えることで初めて非自発的となることに注

意したい。我々の自発性／受動性の区別は本質的に取り囲みに相対的なのであり、そこから取り囲みをより大きくすればするほど人間の自発性が失われて歴史的必然の中に飲み込まれていくのが理解できよう。

(4) 行為論

ニコマコス倫理学におけるアリストテレスの関心は倫理的なものであり、我々のものとは少々異なるが、我々は少なくとも通常は「自発的に」誤ることはあり得ない。よって我々の誤りについても、この観点からもう一度捉え直すことができよう。対応する二つの誤りを考えるならば、まず脅迫は、状況に対するコントロールの欠如、と見れば、それに対応するものは、やろうとしてできなかったもの、例えば言い間違い、書き間違いのような主に身体のコントロールの欠如に由来するもの、とできよう。そしてもう一つはそのまま、無知ゆえになされた誤りである。後者は行為の場合には理解しやすい。しかし経験における誤りは、無知との繋がりを認識するのは難しい。だからこそ哲学者は経験における誤りを説明するのに失敗してきたのであり、逆にこのことが経験を究極の正当化への根拠とする考えを可能にしてきたのである。本論で粗描した誤りのモデルは取り囲みによるアスペクト転換という考えを使うことで初めて経験の内容と無知との繋がりを示すことができたのである。

経験におけるコントロールの欠如は、アンスコムが実践的知識とした「観察に拠らない知識」をアスペクトとして理解することで、また興味深い事実を説明する。例えば禁煙に取り組むある人のアスペクトによれば、ある経験が「最後の一本を吸う」という経験であるとしよう。しかしその認識を誤りにしないためには、彼はそのアスペクトを以後の行為で自ら取り囲むことによってそれを「事実」としなければならないのである。コントロールが欠如すれば、その認識は誤ったアスペクトに基づいていたことになる。「知っていれば意志の弱さはあり得ない」というソクラテス的理想が成立しないのは、よって、「知識」そのものが以後の行為に依存している、

という事実によって説明されるのである。この理解にもアスペクトが不可欠であった。

(5) 全体論

クワインは『二つのドグマ』において、「体系全体を出来るだけ乱すまいという我々の自然な傾向」について語っている。その「自然な」傾向には、取り囲みによるアスペクトの自然な転換を加えねばならない。全体論的制約は整合性を前提し我々の(自発的)推論と判断に依存するものと、アスペクトと取り囲みによる自然な制約とがあり、後者は主に経験内容を制約している。丹治(Tanji 1998)もクワインの全体論は観察文にまで拡張されねばならないと指摘したが、それに加えてそこにおける全体論的制約が「自然な」ものであることを強調しなければ、様々な可能な傾性としてのアスペクトの内どれが「正しい」ものであるか、クワインのアプローチでは文字どおり理論の全体を自発的に検査してみるまでは言えないことになる。そのような全体論はあまりに不自然であり、その意味で彼の自然主義は不自然な自然主義であると言わねばならない。

(6) 内在主義

我々は経験を「外的」な制約と考えることを拒否する。また我々は「誤り」が(コントロールの問題であるトリヴィアルな例を除けば)無知に存するとした。適切な状況の下では経験内容としてのアスペクトとはそれだけで「知識」としての権利を持つのであり、そこでは正当化も検証も必要ない。それが誤っている可能性も当然あるが、それは状況についての我々の無知に起因するのであり、それが正しく捉えられている限り我々は我々の自然な認識能力によって経験的知識を得ることができる。これは一種の**reliabilism**であるが、認識論的外在主義と違って「外からの」正当化をも要請しない。この立場は、あくまで(社会に取り囲まれた)個人の視点に留まりながら「正当化」も「誤りの認識」も全て全体論的に理解できるとする。そしてここでは知識とは「達成される」ものであるよりは最もプリミティヴなものであり、「正当化の仕方」も「信念」も「真理」もむ

しろ知識に依存し知識によって説明されるものとされ、その結果主観は「知識と信念」から成るのではなく「知識と無知」から成り、同時に世界も「既知と未知の絡み合った構造」(フッサール)として捉えられることとなる。この無知が我々に実在論的態度を不可避的に要請することから、このような徹底的な内在主義であっても心に「外部」を組み入れることが出来、独我論に陥ることはないのである。

(7) 相対主義

我々を取り囲む状況も、すでに特定のアスペクトの下で捉えられている。しかしこれは循環ではない。状況としての取り囲みは同心円状に広がってき、最後には無知に到達するが、そのような無知も含めて全体が究極のアスペクトとして「世界像」を構成している。この世界像は究極の取り囲みとして機能し、我々の個々のアスペクトに安定性を与えているのである。確かにこのイメージはデーヴィッドソンの批判する概念枠相対主義のように見える。そして実際我々はそれを否定する必要はないのであり、世界像と世界との間に存在論的ギャップがなければ我々はすでに世界と無媒介的に接触しているのである。もちろんこのことは我々の世界像が必ず共有されている、ということを保証しない。しかし「もし」共有されていなければその違いは世界像の違いとして文法に反映されることであろう。それ以上の独立の規準は存在していないし、必要でもない。そう考えれば彼の『確実性』が、我々とラディカルに異なるアスペクト(世界像)を持つ懐疑論者との対話としてウィトゲンシュタインの次の必然的なステップであったことがわかるのである。そこではそのような状況において世界像を共有するためには「説得」しかないことが示唆されているが、それこそが「取り囲み」の実践であると理解できよう。つまり相手を取り囲むことにより、相手のアスペクトを転換させるのである。「改宗」はこのようにして起こる。

これは論証の正しい方が勝つ、というこれまでの主知主義的モデルから、「正しい・誤り」を「説得性」の中へ還元し、より説得的な世界像が相手の世界像を取り囲み、その結果アスペクト転換を起こさせ

る、という自然主義的「取り囲みモデル」への転換であると言えよう。ここでは我々は中立的な第三者を必要としない。そのような立場を偽って主張するのがこれまでの哲学であったのなら、ウィトゲンシュタインの立場はそのような哲学からのラディカルな離反である。しかもこれは自然主義的態度を前提したものであり、反相対主義者の言うような安易な懐疑主義ではない。またウィトゲンシュタインがしばしば強調する「根拠を欠いた信念」(PU, 223, 607, p. 200, 215、UG 166, 175, 212, 253) というのもまた、我々が常に無知に取り囲まれてある、ということを考え合わせれば決して哲学的脅威ではない。我々の世界像の内部では、根拠を欠いていることは問題にならない。時に起こる自分自身の世界像と信念とのギャップがそのような事実を意識させるだけであり、その時には多くの場合信念がアスペクト転換を被り「誤った信念」として見えてくるであろう。そしてそれが蓄積すればまれに世界像そのものが転換することもあるであろう。これはクーンらの提示する「科学革命」のプロセスと何ら変わるものではない。

この「取り囲みモデル」は我々の通常の見解の食い違いを特定の「正しさ」の規準にもって判断するのではなく、それを「無知」の問題に還元する。つまり、我々がアスペクトを共有できていないのは、お互いが相手の見解の取り囲みを「知らない」からなのである。他者の理解は相手を「知る」ことによってなされるのであり、決して同情や感情移入によるのではないのである。もちろんこのことは、単に知るだけで我々のアスペクトが一つに収束していく、ということを含意しない。それどころか相手のアスペクトを知ることができれば我々はそもそもそのような一元的な世界を必要としないであろう。

Bibliography

Baker, G., *Philosophical Investigations section 122:*

neglected aspects, *Wittgenstein*・s *Philosophical Investigations*: *Text and Context*, ed. by H-J Glock, Routledge, (1991).

Boghossian, P. A., *The Rule-Following Considerations*, *Mind*, Vol. 98,(1989).

Brandon, R., *Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV. (1995).

Candlish, S., *Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung*, *Wittgenstein's Philosophical Investigations*: *Text and Context*, ed. by H-J Glock, Routledge, (1991).

Gier, N. F., *Wittgenstein and Phenomenology*, State University of NewYork, (1981).

Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Mind and Will*, Blackwell, (1996).

McDowell, J., *Wittgenstein on Following a Rule*, *Synthese*, Vol. 58, No. 3, (1984).

McDowell, J., *Mind and World*, Harvard, (1994).

水本正晴「「事実」と「出来事」デーヴィッドソン的アプローチに抗して」科学基礎論研究第九二号、1999年。

Strawson, P. F., *Review of the Philosophical Investigations*, *Mind* Vol. 63 (1954).

von Wright, G. H., *The Origin and Composition of the Investigations*,Wittgenstein, Blackwell, (1982).

Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books* (BB), Basil Blackwell, (1994)

Wittgenstein, L., *Uber Gewissheit*, Harper Torchbooks (UG), (1969)

Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM), (rev.1983)

Wittgenstein, L., *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics* (LFM), Cambridge, 1939, ed. by Cora Diamond, The University of Chicago Press, (1975)

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, (1958).

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations* (PU), Blackwell, (1958).

Wittgenstein, L., "*Cause and Reason*", Philosophical

Occasions(PO), Hackett, (1993)
黒崎宏「訳・解説者まえがき」『哲学探求』第二部・
読解 訳・解説 黒崎宏 産業図書一九九五年

（みずもと　まさはる　一橋大学）

編集後記

今回は、シンポジウムのテーマが「身体論再考の試み」ということで、いずれも旧来の哲学・思想史研究の枠には収まりきれない研究者の方々に発表していただきました。このことはロゴスの他者としての身体に対する哲学的アプローチが、まだまだ決して豊かに開発されたとは言えない状況を考えると、必然的だと言えるかもしれません。いずれにせよ、連絡の段階から当日の発表、寄稿に至るまで、発表してくださったお三方には本当にお世話になりました。どうもありがとうございます。

個人研究発表に関しても、例年になく自主的に申し出てくださった方がほとんどで、改めて「若手ゼミ」という場がどういう意義をもっているのかを考えさせられました。

今年も編集者側のさまざまの不手際のせいで予定よりも大幅に刊行が遅れてしまいました。毎度のことではありますが、執筆者をはじめご迷惑をこうむった方々にこの場を借りて深くお詫びさせていただきます。

さて実は現在、この『探求』のあり方自体を考え直そうという意見がでてきました。そもそもわざわざ研究発表していただいた方に執筆料まで支払ってもらうというあり方が、既存の研究会・学会と乖離してしまいました。一方でもちろん既存の学会・研究会の権威や過度の専門化にとらわれないという「若手ゼミ」の理念を尊重することが大切ですが、他方では「若手ゼミ」や『探求』自体がその他の研究会および研究誌のためのスパーリング的な性格をももっているため、現在新たな方向性を模索している段階です。一つの提案として、大学生協の片隅で販売するよりも、ホームページを開設して、アマチュアの人々や学生にも開放するというあり方のほうが理想的なのではないかというものもあります。

そういうわけで、『探求』を購入してくださった方々、OBの方々、新しく「若手ゼミ」に来てくれた若い世代の方々の率直なご意見をお待ちしています。

次回の「若手ゼミ」で、『探求』のあり方も含めて

議論していきたいと考えています。

九十八年度世話人
『哲学の探求』編集担当
村田憲郎（一橋大学）
042-577-3850
E-mail: gsd9711@srv.cc.hit-u.ac.jp

哲学の探求　第26号

発行：1998年12月1日

発行者：全国若手哲学研究者ゼミナール

連絡先：村田憲郎

〒186 - 0002 東京都国立市東3 - 16 - 13

ハウスシェリー202

☎042 - 577 - 3850

印刷所：東海大学印刷業務課

☎0463-58-1211

定価　1000円