

ハイデッガーのいくつかの対話篇について——意志、放下、中動態

國分功一郎（東京工業大学）

ハイデッガーはいくつかの対話篇をものしている。正確には『野の道での会話』に収められた三編、「アンキバシエー」、「塔の登り口の戸口での教師と塔の番人の出会い」、「ロシアの捕虜収容所で年下の男と年上の男の間で行われた夕べの会話」、そして『言葉への途上』に収められた「言葉についての対話——日本の人と問う人との」の四つである。

これらをまとめて眺めて見た時にどうしても問わずにはいられないのは、なぜハイデッガーは対話篇を書いたのかということである。そこに書き記された内容はどのようにして対話の形式で現れねばならなかったのだろうか？ もちろん、さほど考え抜かれた理由があったわけではないだろうという答えもありうる。だが、ハイデッガー自身がこれらの対話篇のうちで、対話という形式そのものに言及し、それを極めて高く評価していることを考えると、そのような答えでこの問いに答えるわけにはいかない。たとえば『ことばについての対話』では次のように述べられている。

- 日本人 では、望ましいのは、ただわれわれがことばから (von) 聞いて語ることなのですね。
- 問う人 語ることが、ことばの本質の方から (von ihrem Wesen her) 呼びかけられ、ことばの本質の方へ導かれるというふうにですね。
- 日本人 どのようにしたら、わたしたちにそれができましょう。
- 問う人 ことばから聞いて語ることは、ただ対話 (Gespräch) だけがそういうものになりうるのではないのでしょうか。
- […]
- 日本人 では、最も大事なことは、ことばのことを (von ことばから聞き)、ことばにふさわしく (言い応えて entsprechend) 言うこと (Sagen) に達することだと、おっしゃるのですね。
- 問う人 そのようにふさわしく (言い応えて) 言うことは、対話によらなければできないと思います。¹

ハイデッガーはここで、ことばに「関して über」、つまりことばの「上方に über」身を置いてこれについて語るのではなくて、ことば「から von」聞いて語ることが肝心であると述べているのだが、その点は今は措いておこう。重要なのは、ことばを巡るハイデッガーの思想にとって、対話もしくは会話 (Gespräch) は望ましいどころか、理想的な形式であったということである。

では、会話はどういう意味で理想的であるのだろうか？ たとえば、いわゆる論文とはどこがどう違うのだろうか？ 三人の語り手が現れる「アンキバシエー」では次のように述べられている。

- 賢者 しかしひょっとして、会話が会話であるのはそもそもそれが何かを欲している場合 [wenn es etwas will] であるといったことに疑念を挟む人がいるかも知れませんよ。
- 科学者 つまりあなたは、私たちは会話の進行を成り行きに任せるべきだと仰りたいのですね？
- 賢者 […] 私には本来の会話においては何か言葉へと到来する [zur Sprache kommen] というこ

¹ Martin Heidegger, 'Aus einem Gespräch von der Sprache', *Unterwegs zur Sprache*, GA, Band 12, Vittorio Klostermann, 1985, S.141, 143/マルティン・ハイデッガー、『ことばについての対話』(ハイデッガー選集 XXI)、手塚富雄訳、理想社、一九六八年、一一八頁、一二〇頁。

が起きているように思えるのです。²

『野の道での会話』を英訳し、これらの対話篇について考えるにあたって避けて通ることのできない重要な研究を残しているブレット・デイヴィスは、その著書『ハイデッガーと意志』の中で、ハイデッガーの注目する会話という形式について、「会話はディベートではないし、議論に勝とうという意志を以て複数人でテーゼを提示・弁護して前に進んでいくものでもない」と述べている³。デイヴィスは実に簡潔なことばで重要な点を突いている。ハイデッガーにとって対話という形式が理想的であったのは、おそらくそれが意志による統制を避けることができるからである。そのことがこの引用では「成り行きに任せる *sich selbst überlassen*」と言われている。先の引用ではそのことが、会話によってこそ、「語ることは、ことばの本質の方から呼びかけられ、ことばの本質の方へ導かれる」と呼ばれていたのだとも考えられよう。

確かに会話は、そこで何か目的が意図されていたり、意志によって統制されていたならば、会話とは言われまいだろう。そこがディベートとの違いであり、この点は多くの人々が納得できるものと思われる。またここから、いわゆる論文と会話の違いも明らかである。論文は明確なテーゼを提示し、それを読み手に納得してもらうという目的によって貫かれている。「成り行き任せ」では論文にはならない。すると、上記の二つの引用文で書かれていることがハイデッガーの強い信念であったとしたら、彼の思想は論文には不向きだということになるだろう。だが、ハイデッガーは実際には論文も書いているのだから、論文という形式そのものを投げ捨てたわけではない。また後に見るようにハイデッガーは論文という形式どころか、西洋のことばそのものに批判的であった。したがって、ある種の妥協によって、本当は論文では書けないことだと自身では強く信じていることを仕方なく論文の形で書いたことがあったかもしれない。だとすれば、わざわざ対話篇という形式で彼が書き記したことは、どうしてもこの形式で書き記されねばならなかったのだと考えなければならない。つまり、ハイデッガーのいくつかの対話篇は、その内容が対話篇という形式を要請したと考えられねばならない。そして、先に述べたようにその内容は、何らかの仕方で「意志 *Wille*」なるものに関わっているように思われる。

*

実際、ハイデッガーの対話篇のうちのいくつかは意志を問いに付し、これを否定的に論じている。たとえば最も分かりやすいのが「ロシアの捕虜収容所で年下の男と年上の男の間で行われた夕べの会話」であり、そこでは年下の男が「ひょっとしてそもそも意志自体が悪なのです」と口にする⁴。最も興味深いのは「アンキバシエー」での意志批判だが、これは後に言及することにしよう。ハイデッガーが特に『野の道での会話』において明示的に意志批判を展開していることは、ある意味では驚くに当たらない。編者によれば、そこに収められた三つの対話篇は第二次大戦が終局に向かいつつあった一九四四年から四五年にかけての冬に成立したものだというのが、この時期はハイデッガーが意志批判の必要性を強く確信するに至っ

² Heidegger, 'Ἀγχιβασιή', *Feldweg-Gespräche*, GA, Band 77, Vittorio Klostermann, 1995, S.56-57 / ハイデッガー、「アンキバシエー」、『野の道の会話』、麻生建+クラウス・オピリーク訳、創文社、二〇〇一年、七三～七四頁。

³ Bret W. Davis, *Heidegger and the Will – On the way to Gelassenheit*, Northwestern University Press, 2007, p.194.

⁴ Heidegger, 'Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager...', GA, Band 77, op.cit., S.208 / ハイデッガー、「ロシアの捕虜収容所で…」、『野の道の会話』、前掲書、二九一頁。

た時期だと考えられるからである。後に二巻本で出版されることになる『ニーチェ』は、ハンナ・アレントが指摘しているように、ハイデガーが意志なる概念に一時期は惹かれつつも結局そこから離反するに至るその道筋を記したドキュメントに他ならないが、これを構成するレクチャーとエッセイはちょうど一九三六年から一九四六年にかけてのものである。アレントによれば、「転回」以前の初期の著作には、「意志の働き」という言葉は現れないし、一九二七年出版の『存在と時間』にはニーチェの名前は見られない。「意志の能力に関するハイデガーの位置は〔…〕ニーチェの著作に関する彼の驚くほど注意深い探求から直接に生じている」⁵。

最初ニーチェに付き従っているように見えるハイデガーは、そこから離反するだけでなく、最終的にニーチェの「力への意志」を批判するようになる。たとえばアレントは『ニーチェ』の巻末近くに見られる次の言葉を引用している。

「意志が始まりを所有したことなどあったためしがないのであって、意志は常に忘却を通じて本質的にそのもとを離れてしまっているのだ。最も深い忘却とは、回想しないことである」⁶。

意志は自らが始まりであると主張する。自らは、つまり、自発的で、独立した、ゼロからの出発、つまり「無からの創造」であると主張する。ところが、ハイデガーによれば「意志が始まりを所有したことなどあったためしがない」。意志がそのようなことを主張しているのは、ただ過去のことを忘れていからである。自らが置かれている歴史のことを忘れていから、あるいは回想するまいとしているからである。ハイデガーはしたがってここで、意志することは忘れようとするのだと述べていることになる。

『ニーチェ』における意志批判への道筋をここで跡づけることはできない。ただ、ある意味では同書の結論の一つとすら言えるかもしれないこのことばは、後の有名な講義『思惟とは何の謂いか』での定式、「思惟することは回想することである〔Denken ist Andenken〕」⁷と合わせて考えれば、意志することは考えまいとすることである、と展開することができるだろう。ニーチェにも意志の概念にも言及する同講義では、意志することは憎むことであり、復讐心を抱くことだとまで述べられることになる⁸。

ハイデガーの意志批判は彼自身のより大きなプロジェクトと直接につながっている。いわゆる形而上学批判である。ハイデガーの形而上学批判とは何であるのかを、正確且つ詳細に説明することは私の手には余るし、ここではそのための時間もない。ただ指摘できるのは、その批判の中で取り上げられている形而上学が、意志あるいは意志的主体との共犯関係にあるものとして定義されていることである。たとえば一例を引くと、一九四三年にその主要部分が書かれたという「ニーチェの言葉「神は死せり」」では、次のように言われている。

⁵ Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Two / Willing*, One-volume Edition, Harcourt Inc., 1978, p.172 / ハンナ・アレント『精神の生活(下)』、佐藤和夫訳、岩波書店、一九九四年、二〇六頁。

⁶ 'Der Wille hat den Anfang nie zu eigen gehabt, hat ihn wesentlich je schon verlassen durch das Vergessen. Die tiefste Vergessenheit ist das Nicht-Erinnern.' (Martin Heidegger, *Nietzsche, Zweiter Band*, GA, Band 6.2, Vittorio Klostermann, 1997, S.468 / ハイデガー、『ニーチェ III』、藪田宗人訳、白水社、二〇〇七年、二四二ページ。

⁷ Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, GA, Band 8, Vittorio Klostermann, 2002, S.162 / ハイデガー、『思惟とは何の謂いか』、ハイデガー全集第八巻、四日谷敬子訳、創文社、二〇〇六年、一七二ページ。

⁸ 「「有った」はすべての意欲にとって躓きの石となる。それは、意志がもはや転がしえない当の石である。こうして「有った」は、あらゆる意欲の悲哀の種となり、歯軋りの種となる」(*Was heißt Denken?*, op.cit., S.96 / 『思惟とは何の謂いか』、前掲書、一〇三ページ)。

「主体の主体性と共に、この主体性の本質として意志が輝きの発揮に至る。近世の形而上学は主体性の形而上学として、存在者の存在を意志という意味で考えるのである」。⁹

なぜ形而上学批判に言及したのかというと、よく知られているように、ハイデッガーは自らの用いている西洋のことばそのものが形而上学のことばであると述べているからである¹⁰。つまり西洋のことばが形而上学のことばであり、形而上学が意志の形而上学であるならば、ハイデッガーが乗り越えようとしたことばとは、意志に支配されたことば、あるいは意志の形而上学に支配されたことばであると考えることができる。『ヒューマニズム書簡』では、主観と客観というカテゴリーを批判して、このようなものは西洋の論理学と文法学が作り出したものにすぎないのであって、ことばをそのような文法から解放しなければならないという大胆な、しかしハイデッガーのそれまでの歩みからすれば決して驚くべきではない主張まで述べられている¹¹。主観／客観、主体／客体、主語／目的語については後に述べることにするが、これらの対が意志の概念と相性がよいことは直観的に理解できることである。

以上を踏まえるならば、ハイデッガーが残したいいくつかの対話篇の重要性はより際立ってくる。それらの対話篇は形式において意志を排除するものであると同時に、その内容においても意志を否定的に取り上げていることになるからだ。ハイデッガーの対話篇では形式と内容が対応している。そしてその対応する形式と内容が標的としているものの一つが、意志あるいは意志の形而上学だと考えられる。以下では私が最も重要な対話篇であると考えている「アンキバシエー」を主として取り上げることにするが、この対話篇は、もしかしたら、ハイデッガーの考える西洋的な文法から解放されたことばなるものの探究であるのかもしれない。そして、だとするならば、ハイデッガーの対話篇を読むためには文法について考えなければならないだろう。本稿では後に、ある古代の文法に言及しながら、ハイデッガーが求めながらも、ついで明示的に示すことのなかったことばの姿の一側面を描き出す試みに手をつけてみたい。それを通じ、主観／客観図式をどう批判的に乗り越えるかについても、一つの展望を示したいと思う。

[ここまで『言葉についての対話』を『野の道での会話』と並べて論じてきたけれども、両者は執筆時期も異なり、また前者には明らかにモデルとなった実際の会話があるという違いも見逃せない（但し、後者

⁹ Heidegger, 'Nietzsches Wort »Gott ist tot«', *Holzwege*, GA, Band 5, S.243-244 / ハイデッガー、「ニーチェの言葉「神は死せり」」、『柚道』、茅野良男＋ハンス・ブロッカルト訳、創文社、一九八八年、二七二頁。

近代の形而上学は「技術」としても論じられている。一九三六年から四六年にわたって書かれた手記である「形而上学の超克」では次のような仕方で、意志と形而上学と技術がいわば等式で結ばれている。「〈意志への意志〉は完結した形而上学の世界という非歴史的な領域のうちでそれ自体を整備し、算定するのであるが、そのとき〈意志への意志〉が出現する根本形式を、端的に「技術」と言うことができる」(Heidegger, 'Überwindung der Metaphysik', *Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, Vittorio Klostermann, 2000, S.78 / 「形而上学の超克」、『技術への問い』、関口浩訳、平凡社ライブラリー、二〇一三年、一三一頁)。

¹⁰ 「困難なことは言葉にある。我々の西洋の言葉は、常に様々な仕方で形而上学的思考の言葉である」(Heidegger, 'Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik', *Identität und Differenz*, GA, Band 11, Vittorio Klostermann, 2006, S.78 / ハイデッガー、「形而上学の存在-神-論の様態」、『同一性と差異性』(ハイデッガー選集X)、大江精志郎訳、理想社、一九六〇年)。

¹¹ 「その際、「主観・主格」とか「客観・目的格」とかは、形而上学の作り出した不適切な題目であって、この形而上学が西洋的「論理学」と「文法学」の形態において、早い時期からこの場の解釈を強引に支配してしまったのである。この出来事のうちに隠されている事柄を、私たちは今日になってようやく予感しうようになってきているにすぎない。言葉を文法から解放して、もっと根源的な本質構造の中へと置き入れることは、思索と詩作に取っておかれている」

(Heidegger, 'Brief über den Humanismus', *Wegmarken*, GA, Band 9, 1976, p.314 / ハイデッガー、『ヒューマニズムについて』、渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、一九九七年、一九頁)。

にモデルとなった実際の会話がなかったのかどうかは分からない)。日本の思想とことばを扱った『言葉についての対話』を、『野の道での会話』の三つの対話篇と並べて論じるためには、ここまで述べてきた以上の準備作業が必要になろう。以下では前者は取り上げないことにする。但し、ここまで述べてきた、ハイデッカーにおける対話篇の位置付けについては、『言葉についての対話』を読む上でも多少参考にはなるだろうと思う。]

*

「アンキバシエー」の重要性は他の対話篇と比べても際立っているように思われる。この対話篇だけが単独で出版されたことがある。また、おそらく最初に書かれた対話篇であるとともに、四つの中で最も大部である。そして何より、会話なるものを考える上での重要な概念を提示している。但し、今述べたことについてすぐに注意書きを加えなければならない。単独で出版されたことがあっても、その単行本に収められたのは末尾部分の三分の一であり、その中ではこの対話篇に先だつて一つの講演原稿が置かれていた。事情が少しだけ込み入っているので確認しておく、その単行本は *Gelassenheit* というタイトルを与えられて一九五九年に出版されている。その中には二つのテキストが収録されている。一つ目が作曲家コンラート・クローツァーの記念祭で読まれた講演原稿で、そのタイトルもまた“*Gelassenheit*”である。二つ目は先に述べた通り、「アンキバシエー」の末尾部分なのだが、タイトルは“*Zur Erörterung der Gelassenheit*”になっている。ここでは辻村公一氏の訳に従って、前者を「放下」、後者を「放下の所在究明に向かって」と訳すことにする¹²。

なぜ一九四四年の冬に書かれた「アンキバシエー」の一部が五九年にこのような形で単行本として出版されたのか？ 私は当時ハイデッカーにとって喫緊の課題に思われた原子力の問題がこの出版と関係しているように考えているが、その点についてはここで論じることはできない。ただ一つ言えるのは、単行本『放下』で読まれる「所在究明」と、全集七七巻『野の道での会話』で読まれる「アンキバシエー」とではかなり印象が異なってくるということである。前者では、クローツァーの記念式典での講演だということにこの作曲家についてはほとんど何も述べず、現代人は思惟から闘争していて、その現代人は土着性を失っており、そうした時代は「原子力時代 *Atomzeitalter*」と呼ばれうるであろうと述べる「放下」なるテキストの後でこの対話篇が読まれる。だからこの対話篇は技術論との関連で読まれることになる。対し、「アンキバシエー」では冒頭で長々と論じられる認識論が読者の心に強く印象づけられることになる。単行本『放下』の構成によって、ハイデッカーは、「アンキバシエー」の中のどこに力点を置くのかを選択しているように思われる。

そして、この単行本の構成によって何より強調されることになるのが、その中でキーワードとして現れる *Gelassenheit* の語に他ならない。このキーワードそのものが本のタイトルになっている。対話篇も「放下

¹² Heidegger, *Gelassenheit*, Klett-Cotta, 2012/ハイデッカー、『放下』（ハイデッカー選集 XV）、辻村公一訳、理想社、一九六三年。なお、「アンキバシエー」には三人の語り手、「科学者 *Forscher*」、「学者 *Gelehrte*」、「賢者 *Weise*」が現れるが、「放下の所在究明に向かって」では、「賢者」が「教師 *Lehrer*」に改められている。この変更の理由については次の分析がある。Andrew Mitchell, 'Praxis and *Gelassenheit*: The "Practice" of the Limit', François Raffoul and David Pettigrew (eds.), *Heidegger and Practical Philosophy*, SUNY Press, 2002, p.333.

の所在究明に向かって」と題され、そこでは会話は始まってまもなく（単行本では四ページ目で）「放下」が取り上げられる。単行本『放下』はその意味で『野の道での会話』が我々の元に届けられた今でも、一冊の本として読まれるべきものである。ハイデッガーがわざわざ単行本の形で出版した以上、単行本『放下』は今もなお単行本の形で読まれる必要があると思われるのである。

放下は意志の形而上学からの脱却、それに支配された近代技術からの脱却を明確に指し示した語である。したがってそれはハイデッガーの哲学にとって中心となるべき、もしかしたら「存在」の語と並んで現れてもおかしくないほどに重要な語であると言ってよい。だが、放下はその他のテキストではほとんど論じられていない¹³。これは驚くべきことであると思われる。そしてこのこともまたハイデッガーにおける対話篇の重要性を浮き彫りにする。おそらく、放下は対話篇という形態で語られねばならなかった。放下を論考で論述することはできない。放下それ自体がそのことを拒む。なぜならば、放下は意志の支配のもとには訪れることがないからである。

実際、会話の中でも放下は少々変わった仕方で導入される。実際にこの語が現れる箇所を見てみよう。

- 学者 夜になって歩くのもゆっくりになりましたから、じっくりものを考える時間ができましたね。
教師 しかしそのためにこうして人里離れたところにまで来てしまったわけです。
研究者 この会話の中で我々の手を取って、あるいはもっと正確に言えば、言葉で我々を導いてくれている目立たない道案内が、ますます信じられるようになってきましたよ。
学者 この道案内は欠かせません。会話がますます難しくなっていますからね。
教師 あなたの仰るその難しさというのが何か不慣れなことを指していて、その不慣れなことが、意志という習慣になってしまっているものから我々が脱却することであるならば、確かにそうですね。
学者 いまあなたは意欲ではなくて意志から脱却すると仰いましたね。
研究者 しかも、人をハッとさせるようなとてもない要求をずいぶんと落^グち着^クいて口にされた。
教師 私がいささかでも本当の放下し切った落^グち着^クきを持ち合わせていれば、今申し上げた脱却なども私には無用ということになるでしょうが。
学者 意欲することからの脱却なら我々にもできるわけですから、その点でならば、我々も放下を目覚めさせることに貢献できますよ。
教師 むしろ、放下へと向かって目を覚まし続けていることに、と言うべきでしょうね。
学者 放下を目覚めさせる、ではなぜダメなのですか？
教師 我々は放下を独力で我々のうちに目覚めさせるのではないからです。
研究者 すると放下はどこか別のところから引き起こされる、と。
教師 いや、引き起こされるのではなくて、そのままそれとして認^グめ^クられるのです。
学者 放下という語が何を意味しているのか、私にはまだよく分かってはいません。ですが、それでもおおよそ次のようなことは予感しています。我々の存在が、意欲するとは別のものの内へと引^グき^ク込まれてあることを認^グめ^クられた時、放下が目覚める、と。
研究者 あなた方はしきりに「するがままにしておく」という意味の言葉を使っておられます。そのため一種の受動性が言われているという印象が生じてくる。しかしここで問題になっているのは、単に力なきまま物事が滑り行き、漂うに任せるといったことではないと思います。

¹³ 私が確認したところでは、次の二カ所に Gelassenheit の語が現れるが、この語についての説明はほとんど何もない。Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Band 3, Vittorio Klostermann, 1991, S.238 / ハイデッガー、『カントと形而上学の問題』、門脇卓爾+ハルトムート・ブフナー訳、創文社、二〇〇三年、二三〇頁。Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, GA, Band 29/30, Vittorio Klostermann, 1992, S.137 / 『形而上学の根本諸概念——世界・有限性・孤独』、川原栄峰+セヴェリン・ミュラー訳、創文社、一九九八年、一五二頁。

- 学者 たぶん放下のうちには、世界中のいかなる所行よりも、人類のいかなる製作物よりも高い行為が隠されているんですよ。
- 教師 とはいえ、その高い行為は決して能動性のことではありません。
- 研究者 すると、ここで「横たわる」という言い方をしてもよいとすれば、放下は能動性と受動性の区別の外部に横たわっていることになる……。
- 学者 それは放下が意志の領域には属していないからです。
- 研究者 ただ、意欲することから放下への移行は極めて困難であるように思われますが。¹⁴

「放下 *Gelassenheit*」の語は、最初、「ずいぶん^グと^ラ落ち^セ着^シいて口にされた」という研究者の発話の中に副詞として現れる。教師はその発話を受けて「放下」という名詞を持ち出す。この語は急速にキーワード化され、放下の目覚めが問題とされる。但し、我々が自分たちの力で放下を「目覚めさせる」とか、これを「引き起こす」などと考えるとはならないと教師は言う。すなわち、主体と客体の構図でこれを考えてはいけない。ではどうすればいいのか？ この後、教師は「我々は何もせずに待つべきなのだ」と言い、それに対して学者が「そんなものは慰めにもならない」と突っ込みをいれるのだが、あまり話ははっきりしない。いや、はっきりしないというより、このようなやりとりで読者を巻き込むことで、読者が読者なりの仕方¹⁵で放下へと至ることこそを求めているとも解釈できよう。実際、単行本『放下』では、放下は最初の講演で触れられた後、パフォーマンスによって示されるかのように、この語が会話の中に到来するのである。同書の構成はそのような効果を持つものとして読むことができる。

放下を巡っては、意志によるコントロールの外に立つことが徹底されている。たとえば、上のような経緯で放下の語が導入されたことについて、誰も自分が放下を名指したとは言わない。その命名をなしたのは「我々の中の誰でもない」¹⁵。まさしく会話をしながら待っていることで、語そのものがその場に到来したかのように描かれているのである。また、会話の進行が語り手たちに気づきを与える場面も描かれている。「待つこと *warten*」と「きつとくるものと期待して待つこと *erwarten*」とが区別され、前者は意志の外にある、非意志的だが、受動的でもない「待つこと」として定義された後、科学者は会話の進行によって自分が放下に、そして待つことに関わることができるようになったと強調する¹⁶。

プロットについてはまだまだ多くの分析がなされねばならないが、それはここでは叶わないので、意志概念の扱いに集中することにしよう。注目したいのは先の引用文末尾のやりとりである。研究者は放下について、一見したところそれは受動性のようにも見えるがそうではないだろうし、ましてや、「物事が滑り行き、漂うに任せる」ことではあり得ないと指摘する。教師はそれに答えて、放下は能動性でもない¹⁶と付け加える。つまり、研究者がまとめるように、「放下は能動性と受動性の区別の外部に横たわっている」。すなわち、能動と受動を対立させるパースペクティブそのものの外部へと至ることがここで念頭に置かれている。

¹⁴ Heidegger, 'Zur Erörterung der Gelassenheit', *Gelassenheit*, op.cit., S.31-33 ['*Ἀγχιβασιῆν*', op.cit., S.107-109] / 「放下の所在究明に向かつて」、『放下』、前掲書、四八～五二頁 [「アンキバシエー」、『野の道での会話』、前掲書、一四四～一四六頁]。

¹⁵ 'Zur Erörterung der Gelassenheit', op.cit., S.47 ['*Ἀγχιβασιῆν*', op.cit., S.119] / 「放下の所在究明に向かつて」、前掲書、七八頁 [「アンキバシエー」、前掲書、一六二頁]。

¹⁶ ハイデッガーは「待つこと *warten*」と「きつとくるものと期待して待つこと *erwarten*」とを区別して、前者を意志の外にある、非意志的だが、受動的でもない「待つこと」として定義している ('Zur Erörterung der Gelassenheit', op.cit., S.42-43 ['*Ἀγχιβασιῆν*', op.cit., S.115-117] / 「放下の所在究明に向かつて」、前掲書、六八～七一頁 [「アンキバシエー」、前掲書、一五六～一五八頁])。

興味深いのは学者の応答である。彼は能動と受動の区別を意志と結びつける。放下が能動性と受動性の外部にあるということは、それが意志の領域の外部にあるということである。すなわち、ハイデガーは、能動と受動を対立させるパースペクティブが意志の概念に直結すると見ている。意志が、能動と受動の対立によってもたらされる効果であるとすれば、意志の外部に至るという課題は、能動と受動に支配された言語の外に出ることを要請するだろう。能動と受動の対立はおそらく、先に言及した主観と客観の対立と並び、我々のことばを縛り付けている「西洋の文法」である。ハイデガーによれば、ことばはそこから解放されねばならない。だが、能動／受動の対立はいかなる意味で意志の概念と結びついているのだろうか？ どうして意志の領域が能動／受動の対立と重なるのだろうか？ これを考える上で大変参考になる文法事項がある。「中動態」である。

*

中動態とはかつてのインドヨーロッパ語に遍く存在した文法カテゴリーである。たとえば古典ギリシア語にはこの態が存在する。このカテゴリーを理解する上で最も大切なのは、この「中動態 Middle Voice」という名称が誤り、あるいは少なくともミスリーディングだということである。中動態は能動態と受動態の間にある態ではない。つまり中動態は中間的なものではない (Middle voice is not middle)。

というのも、現在、能動態と受動態が対立しているように、かつては能動態と中動態が対立しており、受動は中動態が担う意味の一つにすぎなかったからである。この点が理解されていないと、能動態と受動態の対立の中に中動態を位置づけることになってしまう。したがって、中動態について考えるにあたって最も重要なのは、中動態の意味を定義することではなくて、能動態と中動態の対立の意味を定義することである。というのも能動態は、受動態に対立する時と中動態に対立する時とでは、その意味が違って来るからである¹⁷。その点に注意しながら、中動態を定義した数少ない言語学者の一人がエミール・バンヴェニストである。バンヴェニストは能動態と中動態の定立を次のように定義している。

「以上のような照合から十分明白に、本来の意味で言語的な一つの区別、主語と過程との関係に関わる一つの区別が現れて来る。能動では、動詞は主語から出発して、主語の外で完遂する過程を指し示している。これに対立する態である中動では、動詞は主語がその座 [siège] となるような過程を表している。つまり、主語は過程の内部にある」¹⁸。

能動態と受動態の対立においてはするかさされるかが問題となる。それに対し、能動態と受動態の対立では主語が動詞によって名指される過程の外にあるか内にあるかが問題となる。以上の定義を押しえた上で、この変化の意味について考えよう。動詞の態を巡るこの大きな構造変革はいったい何をもたらしたのだろうか？

¹⁷ 「[言語の] 進化の両端をとれば、動詞の能動態がまずは中動態に対立し、次いで受動態に対立するのが見て取れる。これら二つのタイプの対立の中で問題となるのは相異なる [二つの] カテゴリーである。それらに共通の項、つまり「能動」という項は、「中動」に対立された時には、「受動」に対立された時と同じ意味を持ち得ない」(Émile Benveniste, « Actif et moyen dans le verbe », *Problèmes de linguistique générale*, I, coll. « tel », Gallimard, 2012, p.169 / バンヴェニスト, 「動詞の能動態と中動態」、『一般言語学の諸問題』、岸本通夫監訳、みすず書房、一九八三年、一六六頁)。

¹⁸ Benveniste, « Actif et moyen... », op. cit., p.172 / 一六九頁。

ギリシア語の動詞 φαίνομαι (ファイノマイ) を例に考えてみよう。この動詞は中動態に活用している。能動態では φαίνω (ファイノー) となる。英語を使って説明すると、ファイノーは I show を意味する。私が何かを誰かに向かって見せるわけだから、動作が主語の外で完遂しているという意味で能動態である。ではそれが中動態になるとどうなるか？ 主語は動詞が名指す過程の内側にいる。ファイノマイはつまり私が現れるということであり、I appear という意味になる。今の英語ならば、これを I show myself と表現することもできる。また、私が現れるのだから、私が見せられるということでもあって、つまりファイノマイは I am shown と翻訳できる意味ももつことになる。中動態はこのように、今の言語であれば、自動詞、再帰表現、受動態などで表現できる意味の複合体としてある¹⁹。

ここで注目すべきは、中動態において、現在の言語であれば自動詞と受動態によって担われる意味が同居しているという事態である。両者は似ている。I appear も I am shown も同一の事態を指し示しているからである。単に私が現れて人目に触れるのである。ところがこれを能動態と受動態とを対立させるパースペクティブから眺めるとどうなるか？ I appear と I am shown という姉妹表現は明確に対立させられることになる。というのも、現在のパースペクティブにおいては、前者は能動態だが、後者は受動態だからである。

これは何を意味しているだろうか？ 能動態と受動態とを対立させる現在の言語のパースペクティブにおいては、同じ事態を指している表現、かつてのパースペクティブでは区別されることのなかった意味が対立させられるということである。すなわち、そのパースペクティブにおいては、私が自分で現れるのか (I appear)、それとも私は現れることを強制されるのか (I am shown) は何としてでも区別されねばならない。比喩的に言えば、私たちが用いている、能動態と受動態の対立を根底に据えた言語は、「君は自分で現れたのかね？ それとも現れることを強制されたのかね？」と言語の使用者に尋問してくるのである。

この尋問において問題とされているのが、他ならぬ意志ではないだろうか？ というのもこの新しい対立は、私が現れて人の目に触れるというただそれだけの事態について、私がそれを自分の意志で行ったのか、それともそうではなかったのかを何としてでも区別しようとするからである。「放下の所在究明に向かって」で述べられている通り、確かに能動態と受動態の対立は意志の概念と切り離せない。そして、この言語は何か無理なことをしようとしている。私が自分の意志で現れるのかそれともそうではないのかは、最終的には誰にも分からないからである。そこには単にファイノマイという事実があるにすぎない。この言語がハイデガーの言うような意味での形而上学の言語なのかは分からないが、確かにこの言語には何か無理がある。

ここで一つ付け加えておかねばならないのは、能動態と受動態の対立に飲み込まれつつあったとはいえ、中動態がまだ残っていた古代ギリシアにおいては、意志の概念が存在しなかったということである。これは少なからぬギリシアの専門家が述べているところである。意志の形而上学、あるいは意志の形而上学の言語は、ハイデガーが「近代の形而上学」というのと同じ意味で「近代的」である可能性が極めて高い

¹⁹ 以上の記述は次の論文を参考にしてしている。細江逸記、「我が國語の動詞の相 (Voice) を論じ、動詞の活用形式の分岐するに至りし原理の一端に及ぶ」、市河三喜編、『岡倉先生 記念論文集』、岡倉先生還暦祝賀会発行、一九二八年。細江こそは、バンヴェニストと同じく、そしてバンヴェニストよりも遙か昔に、中動態を能動態との対立において定義することの重要性に気付いていた数少ない学者の一人である。

のだ²⁰。

*

ハイデッガーは能動／受動の対立に加えて、主体（主語）／客体（目的語）という対立をも疑っていたのだ。最後にその点について述べてこの発表を終えることにしたい。中動態を参照することで、後者の対立についてもそこから抜け出すためのヒントを得ることができる。

ジョルジオ・アガンベン『身体の使用』で、「使用」つまり「使う」ことを論じている。我々は主体がまずあって、それが周囲にある客体を使うと考える。しかしそうだろうか？ むしろ、「なにものかとの使用関係に入るためには、わたしはそれ〔使用するという動作〕の影響を受けなければならず、わたし自身をそれを使用する者として構成しなければならない」²¹。あらかじめ存在している主体が客体を使用するのではない。使用の中で主体が「使用する者」として構成されねばならない。アガンベンはバンヴェニストによる中動態の定義を参照しながら次のように述べる。「主体は動作を支配するのではなく、みずからが動作の起こる場所なのである」²²。

たとえば車いすを使う時のことを考えてみればよい。車いすを使うためには、私たちは車いすを使う主体として自らを構成しなければならない。あらかじめ存在していた主体として、車いすを支配しようとするならば、車いすをうまく使うことはできない。ある意味では私たちが車いすに使われることにもなるのであり、私はうまく車いすの使用が起こる場所にならねばならない。この意味で使用と支配は対立する。

アガンベンは以上の考えを説明するにあたり、ギリシア語の *χρήσθαι*（クレスタイ）という動詞に注目している。この動詞は一般的には「使用する」と翻訳されるけれども、そこには留まらない広い意味を持っている。たとえば、*χρήσθαι θεοῖς*（クレスタイ・テオイス）と言えば、字義通りには「神のもの〔*θεός* の与格〕を使用する」だが、実際には「神託に伺いを立てる」という意味になる。また、*χρήσθαι νόστου*（クレスタイ・ノストウ）と言えば、字義通りには「回帰〔*νόστος* の属格〕を使用する」だが、実際には「郷愁を覚える」を意味する。

クレスタイは中動態に活用している。ギリシア語のこの動詞は、使用においては主体が客体を支配するのではなくて、主体が使用のための場所にならねばならないことをはっきりと示している。使用において、主体はまさしく過程の場所（「座」）になっている。更に興味深いのは、この動詞が目的語を対格で取らないことである。「神託に伺いを立てる」では「神のもの」は与格に、「郷愁を覚える」では「回帰」が

²⁰ アレントは次のように述べている。「意志の能力は、古代ギリシア人には知られていなかった」(Arendt, *The life of Mind, Two / Willing*, op.cit., p.3/アレント、前掲書、五ページ)。ジャン＝ピエール・ヴェルナンは、バンヴェニストの中動態についての議論にも言及しつつ次のように述べている。「一人のギリシア文明史家としてこの結論を翻訳すれば、ギリシアには意志というカテゴリーがない [there is no category of the will in Greece]」(Richard Macksey & Eugenio Donato (eds.), *The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, 1970; 40th Anniversary edition, 2007, The Johns Hopkins University Press, p.151-152)。次も参照されたい。Bruno Snell, *The discovery of the mind : the Greek origins of European thought*, translated by T.G. Rosenmeyer, Basil Blackwell, 1960, p.182-183/ブルーノ・スネル『精神の発見——ギリシア人におけるヨーロッパ的思考の発生に関する研究』、新井靖一訳、創文社、一九七四年、三三七ページ

²¹ Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, 2014, p.55/ジョルジオ・アガンベン、『身体の使用』、みすず書房、二〇一六年、六一頁。

²² Agamben, *L'uso dei corpi*, op.cit., p.53/『身体の使用』、前掲書、五九頁。

属格に格変化している。クレスタイ、すなわち使用においては、主体と客体の対立は存在しない。なぜならば、使うというのは主体による客体の支配ではないからだ。使うとは、主体が場所になって使用が発生することであると同時に、主体が使用する者として自らを構成することである。クレスタイはその事態を実に正確に表現している。

この事実と関連して非常に興味深いのが、アガンベンもフーコーを通じて軽く触れているプラトンの対話篇『アルキビアデス』である。ソクラテスはその中で靴職人の例をあげて、まさしくこのクレスタイの話をしている（129C～130C）。ソクラテスがそこで擁護するテーゼとは、使う者と使われる物は別物だというものである。ソクラテスは次のように言う。靴職人はナイフを用いて革を切断するだろうが、その際、靴職人とナイフは別物であろう。つまり使う者と使われる物は別だ、と。ところが、ソクラテスは大変興味深いことに——ある意味では自らの議論の限界を示すかのように——次のように話を続けるのだ。靴職人はしかし、ナイフだけではなくて、自分の手や目も使うのではないかね、と。

もし使う者と使われる物が別だとしたら、靴職人にとって、自分が使う自分の手や目はどう位置づけられるのだろうか？もしここでプラトンが使用においては主体と客体の対立は存在しないのであって、むしろ主体は使用のための場所であるし、主体は使用において使用する者として自らを構成しなければならないというクレスタイの論理を受け入れることができていたならば、その後の哲学史は大きく変わっていたかもしれない。クレスタイの中動態としての性格に注意することができたならば、ハイデッガーの言うような意志の形而上学の言語は現れなかったかもしれない。だが、プラトンは断固としてその道を拒絶する。使う者と使われる物は別なのだから、靴職人とその手や目は別だと考えねばならないと主張する。そして、人間というのは魂であって、その魂が身体を使用しているのだ、魂が使う者であり、身体が使われる物だという結論が導き出される。ここに主体と客体、魂と身体二分法が成立する。

ジャック・デリダは論文「差延」の中で、「おそらく哲学は、このような中動態、すなわちある種の非-他動詞性をまず能動態と受動態へと振り分け、それを抑圧することで自らを構成したのだ」と述べている²³。デリダは全く何の証拠も挙げず、勘だけでこのように断言しているのだが、私にはデリダの勘は正しいと思える。そしてこの『アルキビアデス』の一節こそ、その抑圧の場面に他ならないと思われるのだ。ハイデッガーが批判した意志の形而上学、そして意志の形而上学の言語は、確かに何かを抑圧することで生まれた。ハイデッガーの夢見たことばが中動態をもつ言葉であるとは言わない。だが、中動態を失ったことばが何か無理をしていることはおそらく間違いないのであり、それと、ハイデッガーの言う形而上学の成立が関係していることもかなり可能性が高いと思われる。ハイデッガーの対話篇はこの壮大な仮説を考えるために欠かすことのできないテキストであって、今後も更なる研究が望まれる。

²³ Jacques Derrida, 'La différance', *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972, p.9/ジャック・デリダ、『哲学の余白〈上〉』、藤本一勇他訳、法政大学出版局、二〇〇七年、四四頁。