

目次

存在要求の要求とそれへの応答 ——ハイデガー技術論の理解のために	
	君嶋 泰明 1
ハイデガーはロマン主義者か？	
	山本 與志隆 15
分解の哲学 ——「食」をめぐる脱領域的考察	
	藤原 辰史 28
誰が宇宙をシミュレートするのか？	
	沖永 宜司 39
*	
ハイデガー研究における分析哲学の受容史とその舞台裏	
	山崎 諒 62
Tool, Thing and Object	
	Bowen ZHA 78
道具、物と対象	
	訳 査 博文 87
アメリカ哲学の体現者としてのハイデガー ——S. カヴェルによる解釈	
	池田 喬 98
ジェイムズ多元主義の地平 ——シュストフとシュミットのあいだ	
	嘉指 信雄 115

存在要求の要求とそれへの応答

——ハイデガー技術論の理解のために——

君嶋 泰明（法政大学）

The demand for demanding for being

— *A contribution to the understanding of Heidegger's theory of technology*

Yasuaki KIMIJIMA

In this paper, I argue that Heidegger's notion of the “essence of the modern technology” can be interpreted as a kind of demand which the so-called “beings as a whole” put on human beings and which I call the ‘demand for demanding for being.’

This demand consists of two parts. One is the demand for demanding what comes into appearance to be localized in advance. The beings as a whole put this demand on me when I attempt to let individual beings appear. This is because, in order for individual beings to appear, they have to be localized appropriately in advance, and what makes individual beings “beings” are the beings as a whole. I argue that this demand makes the difference between magic and technology because the former ignores this demand whereas the latter does not.

The other part of the demand is the demand for determining the essence of what appears. This demand comes from the beings as a whole in such a way that they remain hidden and undetermined behind the appearance of individual beings and as such make the inexhaustible possibility of determining the essence of what appears from them. I exemplify, by referring Sadi Carnot's study of the essence of heat, that this demand can be construed as what prompts the transition from τέχνη to the modern technology.

Keywords: technology, τέχνη, φύσις, beings as a whole, essence of truth

キーワード: 技術、テクネー、ピュシス、全体としての存在者、真理の本質

はじめに¹

本論の目的について述べる前に、いくつか用語を導入しておきたい。

そこにあるはずのものがそこになくて途方に暮れる、という状況を考えてみよう。それはたとえば、財布を忘れたとか、道を間違えたとか、待ち人が来ないといった状況である。このようなとき、私は、たとえば財布を探して鞆をひっくり返したり、目印となる建物を探して歩き回ったり、待ち合わせ場所の周辺を見回したりするだろう。そのさい私は、財布等が存在しているはずのところに存在していない、という事態に直面しつつも、そのことをすぐには受け入れられずにいる。

さて、この状況においては、次の三つのことが観察できるように思われる。

一つ目。私が上の状況で、財布等が各々の場所に存在しているはずだと考えるとき、私はそれらのものが、各々の場所に、私が見いだすのに先立ってすでに存在していることを求めている。いいかえれば、私はここで、財布等が現れるべきところにあらかじめ**局在**していることを求めているのである。以下ではこの要求を現出物の**局在要求**と呼ぶことにしよう。

二つ目。私は上の状況で、鞆をひっくり返したり、付近を歩き回ったり、待ち合わせ場所の周りを見回したりすることによって、財布等をどのようにかして発見しようとする。そしてそのさい鞆の中を手探りしてみたり、道沿いに視線を這わせてみたり、待ち合わせ場所の周辺にいる人々を一人ずつ視認してみたりする。これらの行動は、財布等がこれらの行動にたいして直接現れてくることを求めているものだとイえる。そこで、以下ではこのような行動に伴う要求を、存在者の**即時的現出要求**と呼ぶことにしよう。

三つ目。財布等は、それらが現れるべきところにすでに局在している場合のみ、現れてくることができる。それゆえ、私は財布等にたいしてその現出を要求したいなら、まずもってそれらにたいしてその局在を要求し**なければならない**。つまり、私は現出物の局在を要求するよう暗黙理に要求されている、といえる。以下ではこのような高次の要求を、現出物の**局在要求の要求**と呼ぶことにしよう。

ところで、この局在要求の要求は、本論で包摂存在者と呼ぶものから来ていると考えられる(後述するように、この包摂存在者とは、ハイデガーが「全体としての存在者 (Seiendes im Ganzen)」と呼ぶものにたいする本論の解釈である)。まず、存在しているものの一切を、個々の存在者の集まり(=複数の存在者)としてではなく、一つの存在しているものとして捉えてみよう。すると、個々の存在者を互いに異なるものにしてしているあらゆる特殊性は度外視され、一切が、空間すら、一つの「存在しているもの」というもっとも一般的なものへと埋没し、一体化してゆくだろう。それは「存在している」というもっとも一般的な規定しかもたないような存在者である。そのようにして、いわば思考によってのみ捉えら

¹ 大会での発表原稿に含まれていた混乱や誤りを可能な限り修正し、以下全文にわたり必要な加筆を行った。その結果、発表原稿にはかなり手を入れることとなった(修正箇所はいちいち明示しない)。

れうる、しかしたしかにそれこそが存在しているといえるような最広義の存在者を、ここでは便宜的に**包摂存在者**と呼ぶことにしよう。

包摂存在者は、個々の存在者が現れてくる以前に、私にたいしてどのようにかして与えられている、その意味で第一義的な存在者である。それ以外には何も存在していない。それゆえ個々の存在者は、すべて、この**包摂存在者の中から現れてくる**という仕方ではか私にたいして現出しえない。それゆえ存在者の即時的現出要求は、すべてこの包摂存在者に向けてなされることになる。

他方、個々の存在者が存在者であるのは、それらが包摂存在者の中から現れてくるさいに——アイデアを分有するように——包摂存在者から「存在している」という規定を継承するからである。また個々の存在者は存在者である限り、現れるべきところに局在することなしには現れてくることはできない。まとめると、存在者は局在することによってのみ現れることができ、存在者を存在者に行しているのは包摂存在者である。とすると、私をして現出物の局在を要求するよう強いるのは、包摂存在者だということになる。かくして、件の局在要求の要求は、包摂存在者が私に課す要求だということになるのである。

なお、ここでは詳述できないが、この局在要求の要求には、現出物の**本質規定の要求**とも呼べるものが伴うことになる。本論では両要求をひとまとめにして現出物の**存在要求の要求**と呼ぶことにする。

さて、前置きが長くなったが、本論の目的は、ハイデガーが「現代技術の本質」と呼ぶものを、いま述べた包摂存在者が人間に課す現出物の存在要求の要求として解釈できることを示すことである。典拠として、主にハイデガーの1953年の講演「技術への問い」(GA7所収)、1935年夏学期講義『形而上学入門』(GA40)、1930年の講演「真理の本質について」(GA9所収)を用いる。

本論の解釈の意義についても簡単に触れておこう。

タバチニックはハイデガーの技術論を「受動的**本質主義**(passive essentialism)」(Tabachnick, 2007, 497)として特徴づけている。ハイデガーの見立てによれば、現代技術は、必要なものが必要とされるころへ即座に届けられるように、人間を含むあらゆるものにたいして各々の持ち場へとすみやかに出動可能な「在庫 (Bestand)」として存在することを強いる——そのように「そそのかす (herausfordern)」——いわゆる「総かり立て体制 (Ge-stell)」という形態をとるようになった。受動的**本質主義**とは、こうした技術の動向にたいして、人間にはそれを制御することはできないとする立場である。むしろ「受動的**本質主義**者によると、あらゆるものを取り込む技術から逃れたければ、何もしてはならない。さもなければ、彼らの行動は技術の原動力としていま一度吸い上げられ、あらためて相手方に回されることになるだろう」(ibid., 500)。とはいえ、希望がないわけではない。この立場によると、そうした不可逆的に充進する技術の支配を自覚することにより、「われわれは技術とのより本来的で自由な関係を取り戻すことができるかもしれない」(ibid., 499)とされるのである。

ここでいわれる「技術とのより本来的で自由な関係」とは何かについては議論の分かれるところだろうが、少なくとも技術の動向は人間の制御を超えているという点については、

解釈者の間で概ね意見は一致している。たとえばフェルベークは、「われわれの時代において、[存在者を] 現れさせるやり方が「そそのかす」という性格をもっているのは、ハイデガーによると、存在の歴史的運命の帰結である」とし、「それは人間の行いの結果ではない」と強調している（Verbeek, 2005, 55-6）。また森も、「その [=総かり立て体制の] 出現は、存在とは何を意味するかをめぐる何千年にもわたる歴史的動向のなかでおのずと生じてきた、いわば存在の出来事なのである」とし、人間は「そのめぐり合わせを耐え忍び、持ちこたえる」よう仕向けられている、としている（森, 2020, 163）。

本論に意義があるとすれば、それは、この「存在の歴史的運命の帰結」や「存在の出来事」なる謎めいた言辞に、少しでも理解可能な内容を与えようとするところにあるといえるかもしれない。ハイデガーの技術論についての「受動的本質主義」的解釈は、技術の発展を導くのは人間ではなく存在である、ということを強調し、そのいわんとすることのさらなる理解を放棄することで、彼の技術論をいたづらに神秘化してしまうきらいがある²。以下ではこのような問題意識のもと、技術の動向を導くのは**包摂存在者が人間に課す現出物の存在要求の要求とそれにたいする人間の応答**である、という解釈を提示したい。

論述の手順は次の通りである。上述したように、存在者の即時的現出要求は、現出物が現れるべきところに局在していない限り、空転することとなる。第1節では、この空転する即時的現出要求が、（唐突に思われるかもしれないが）**呪術**（magic）と技術の共通の根と見なせると論じる。そのうえで第2節では、現出物の局在要求の要求は、必要に応じて自然物から人工物を「生み出す（hervorbringen）」ことを求める**人工物の産出要求**をも含意していると論じ、呪術と技術の違いはこの要求に応じるか否かに存していると主張する。そして、本論のいう包摂存在者がハイデガーのいう全体としての存在者に相当していることを示したうえで、現出物の局在要求の要求には、その本質規定の要求が伴っていると論じる。第3節では、両要求からなる存在要求の要求が、ハイデガー的にいって、技術の発展を主導する当のものだと考えられることを、サヂ・カルノーによる熱の本質についての考察に即して例示する。

² このような傾向にたいして森は、「この特異な運命論においていったい何が語られているのか」と問い、それは「存在と真理」をめぐる歴史的ヴィジョンであると自ら答えている（森, 2020, 164）。私もこれには同意する。しかし、このヴィジョンの見据えるものを「テクネー（技術）と合体したエピステーメー（科学）[...]」が、「[...] 同時に、フロネーシス（行為的直観）でもあろうとする」（ibid., 169）事態としたうえで、事業としての科学技術そのものを一個の行為者と捉えつつ、その「原動力」に「神に取って代わろうとする「力への意志」や「新時代を創出しようとする「革命」志向」を見ようとする一種の擬人化的な解釈が（ibid., 173）、はたして**存在による**技術の発展の主導ということの解釈として妥当なのか、私には判断がつかない。本論はむしろ、森のいう「存在と真理」の関係——あるいは本論の言葉でいえば「存在と現出」の関係——の歴史的変容の「原動力」を、包摂存在者（=存在）が人間に課す存在要求の要求に見ようとするものである。

1. 呪術と技術の同根性

かつて H. H. プライスは、『思考と経験』(1953) で、人間の心には本論のいう存在者の即時的現出を求める傾向がもともと備わっていると主張した³。彼によると、人はしばしば「非経験的思考(non-empirical thinking)」と彼が呼ぶものへと導かれる。非経験的思考とは、経験的事実を度外視して、自分の望み通りに事が運ぶと信じようとする心の動きである。プライスはその例として、気圧・風向き・湿度からしてこれから雨が降るのは明らかなのに、そのことを信じようとしないことや、道路標識からして道を間違えているのは明らかなのに、このまま進めば目的地にたどり着けると自分に言い聞かせるといったことを挙げている。彼はそのうえで、次のように述べている。

[...] これらの事例が示唆しているのは、人間の心にとってこの世界はもしかすると必ずしも居心地のよいものではないのかもしれない、人間の心にもともと備わっているのは、いわば望むものがすべて、それを望んだという事実それ自体によって実現し、すべての命題が、それを考えたという事実のみによって真となるような世界ではないか、ということである。夢の中では、われわれはこれと幾分似た世界を生きることになる。[そこでは]思考と欲求は感覚によって制御されず、「現実感 (sense of reality)」がもはや働かないか、ほとんど働かなくなる。もしかすると、人間の心にとっては、夢を見ることの方が、起きて生活することよりも性に合っているのかもしれない。(Price, 1962, 140)

ここでプライスは、人間の心は、「望むものがすべて、それを望んだという事実それ自体によって実現」することを求めるようにできているのであり、そのような人間の心にとって、この世界は必ずしも居心地のよいものではなく、むしろ夢を見ることの方が性に合っているのではないかと述べている。これは本論の言葉でいいかえれば、人間の心は存在者の即時的現出を求めるようにできている、ということになる。

プライスのこの主張は、基本的には正しいと考えられる。その一つの証拠は、いわゆる呪術の存在である。

上述したように、存在者の即時的現出要求は、現出物が現れるべきところに局在していない限り、空転を余儀なくされる。プライスの言葉でいいかえれば、それは望み通りにならない現実と「衝突」し、「この衝突によって、私の思考上の操作 [=即時的現出要求] は、知覚できる世界の中で進展している過程とは別物であることが露呈する」(ibid., 141) ことになる。彼はこの経験を「原初的「否定」(primitive 'not')」(ibid.) の経験と呼んでいる。

一方、異なる文脈ではあるが、かつてマリノフスキーは、ここでいう「否定」の経験に着目し、そこに呪術の「水源 (fountainhead)」(Malinowski, 1992, 82) を見ようとしていた。彼はまず、この「否定」の経験の後に人がしばしばとることになる行動を次のように描写している。

³ このプライスの指摘は呪術について調べたさいに井筒に教えられた (Izutsu, 2011, 5)。

人は、自分の無力にたいして怒りを覚えるとき、または挫折からくる憎しみに駆られるとき、こぶしを握りしめ、想像の中で敵に向かってそれを突き出し、呪いの言葉をつぶやき、憎しみと怒りの言葉をぶちまける。自分のものにならないつれない美女に恋い焦がれる者は幻想の中で彼女を見つめ、彼女に語りかけ、自分に何か頼んでくれるように懇願し、自分が彼女に受け入れられたように感じ、夢の中で彼女を自分の胸にかき抱く。期待と不安に駆られた漁師や猟師は、自分の想像の中で網にかかった魚の群れや槍で仕留めた動物の姿を見る。その名を呼び、言葉で大量の獲物の様子を詳しく描き出し、さらには自分が望んでいることを身振りで真似して表そうとまでする。(Malinowski, 1992, 79-80)

仇敵に痛手を負わせたい、美女を振り向かせたい、魚や動物をたくさん捕りたい。——これらは実現しなかったか、実現がきわめて困難に思える、私の「切望する目的 (desired end)」である (ibid., 79)。この目的の実現が阻まれると、私の即時的現出要求は空転する。私は目的の実現を諦めることができない。その結果、この「否定」の経験は、私をしてなりふり構わぬ「代償行為 (substitutue activity)」(ibid.) へと走らせることになる。代償行為とは、上の引用にあるように、望む結果を言葉で言い表したり、それを心ゆくまで想像したり、身振りで模倣したりする行為であるが、ここで重要なことは、「こうした暴発を操っているのは、目的にたいするイメージ」(ibid., 80) だということである。この「目的にたいするイメージ」は、空転する即時的現出要求の作り出すものにほかならない。

マリノフスキーによると、このように「目的にたいするイメージ」へと向かう代償行為——イメージを言葉で言い表したり、想像したり、身振りで模倣したりする行為——こそが呪術の正体である。本人にも制御できない仕方ではとぼしめるこの代償行為は、「信じやすく教養のない心」にとっては、「非人格的な源」からやってくる「啓示」と感じられることがある。そしてその結果、この代償行為には、現実に変化をもたらす力があると信じられることがある。すると、たんなる個人的な代償行為だったものが、たとえば戦いに勝利したり、恋愛や狩猟を成功させたりするための「儀礼」として共同体の中で共有され、継承され、いわゆる呪術という営みになってゆくのだという (ibid., 81-3)。

さて、ここではもとより、呪術についてのこのような説明の当否を問題にすることはできない。しかし、ここでは仮にそれが真であるとしてみよう。すると代償行為としての呪術は、空転する即時的現出要求にその根がある、ということが出来る。

そして私の見るところ、技術もまた呪術と同じ根をもっている。

たとえば M. フリッシュの『ホモ・ファール』(1957) からの次の一節⁴は、技術と呪術の同根性を物語っているだろう (これは、主人公ワルターとその前妻ハンナの会話の記録である)。

ハンナとの議論——技術について。技術とは、(ハンナによれば) われわれがそれを体験しなくてもすむように、世界を整える策略 (Kniff) である。技術者が被造物を執拗に実用物化しようとするのは、技術者が被造物と道を共にすることに耐えられず、それをもて余すからである。技術と

⁴ この一節は Nye (2007, 198) に教えられた。

は、抵抗物としての世界 (Welt als Widerstand) を体験しなくてもすむように、それを排除する策略、たとえば速度でもってそれを希薄化する策略なのである。(Frisch, 2008, 285)

被造物こと自然は、たとえば厳しい冬の寒さを私に強いてくる。私はこの寒さを日々の暮らしから放逐したい。しかしそのためには、たとえば家の中に暖炉のようなものを作り、定期的に森へ行っては木を切り、薪を作り、それを運び、暖炉にくべ、火を起し、その後も火を絶やさないう薪を補充する、といったことを行わねばならない。火を起すまでの間、暖かさにたいする私の即時的現出要求は延々と空転させられ続ける。私は暖かさを局在化させるまでの間、即時的現出要求に頑として応じない「抵抗物としての世界」を「体験」し続けなければならないのである。

これにたいして、たとえば暖房設備は、ひとたび適切に設置されれば、スイッチ一つで室内に継続的に暖かさを提供してくれる。暖房設備があれば、私は「抵抗物としての世界」をショートカットし、即時的現出に近い「速度」で暖かさを現れさせることができる。技術はこのように、「抵抗物としての世界を体験しなくてもすむように、それを排除する」のである。

2. 存在要求の要求

このように、呪術と技術は、空転する即時的現出要求という共通の根をもっているといえる。しかしその一方で、両者がきわめて異なるものであることもまたたしかである。というのも、呪術が即時的現出要求それ自体によって (あるいはその一環としての代償行為によって) 現出物を局在化させようとするのにたいして、技術はそうではないからである。以下、まずは 1935 年夏学期講義『形而上学入門』(以下『入門』講義) に即していま述べた点を明確にしたい。

2. 1. 局在要求の要求の含意

『入門』講義によると、本論のいう現出物の局在化の過程には、大きく分けて二つのものがある。

一つ目は、上に見た暖炉から暖かさを現れさせようとする場合のように、現出物の局在化の過程全体が私自身の「知 (Wissen)」(GA40, 19) によって導かれている場合である。何をどうすれば暖炉から暖かさを現れさせることができるのか、という「知」なしには、そしてその「知」に従って私が実際に仕事をしない限り、この過程はけっして進展しない。ハイデガーは、このような過程を「テクネー」と呼んでいる。「テクネーとは知りつつ生み出すこととしての生産、建設である (Die τέχνη ist Erzeugen, Erbauen, als wissendes Hervorbringen)」(ibid.)。

二つ目は、そういった「知りつつ生み出すこと」を必要とせず、いわば自ずから局在化するものがたどる過程である。たとえば樹木は、私のあずかり知らない過程を通じて、す

でにしかるべきところに局在化している。人知れず進展するこのような過程を、ハイデガーはテクネーとは区別して「狭義のピュシス（φύσις im engeren Sinne）」と呼んでいる（GA40, 19）。

なお以下では簡便のために、テクネーを通じて局在化するもののことを**人工物**、狭義のピュシスを通じてそうなるものを**自然物**と呼ぶことにする。

さて、以上を踏まえて、現出物の局在要求の要求についてあらためて考えてみよう。包摂存在者は、現出物の局在を自分のところに要求してくるよう私に要求しつつ、自然物しか提供してくれない。それゆえ、私はこの要求を満たすためには、場合によっては自分で自然物から人工物を生み出さねばならない。いいかえれば、現出物の局在要求の要求は、必要に応じた**人工物の産出要求**を含意しているといえる。

とすると、呪術と技術の一つの違いは、この人工物の産出要求に応じるか否かに存するといえるだろう。というのも、上述したように、呪術は、**即時的現出要求それ自体によって**現出物を局在化させようとし、したがって産出要求には応じず、テクネーを導くような「知」ももたないからである。

2. 2. 全体としての存在者

次に、次節での議論に備えて、現出物の局在要求の要求にはその本質規定の要求が伴うということを押さえておきたい。しかしそのためには、まずは本論のいう包摂存在者がハイデガーのいう全体としての存在者に相当することを示さねばならない。

ハイデガーは『入門』講義において、上述した自然物を局在化させる狭義のピュシスとは似て非なる、広義のピュシス（「根源的により広く捉えられたピュシス（ursprünglich weiter begriffen[e] φύσις）」）についても語っている（GA40, 19）。ハイデガーが全体としての存在者と呼ぶのは、この広義のピュシスにほかならない。いわく、「全体としての存在者そのものが〔広義の〕ピュシスである（Das Seiende als solches im Ganzen ist φύσις）」（ibid.）。

この広義のピュシス、全体としての存在者は、いわばそのうちで自然物や人工物が局在化するのを可能にするものとして、それ自身は局在化したりしなかったりするものではない。それは端的に存在している、というほかないものなのである。

ただし、「ピュシス」と呼ばれていることから窺えるように、それは狭義のピュシスからのアナロジーによって理解しうる面をたしかにもっている。たとえばバラの開花する過程は、自ずから、人知れず進展する。一方、全体としての存在者が存在するようになる「過程」も、もしもそのようなものがあるとすれば、この「バラの花が咲くこと（Aufgehen einer Rose）」（ibid., 16）と何ほどか似たものであるはずだろう。というのも、「全体としての存在者が存在している」という事態は、「バラの花が咲いている」という事態と同様、いわば「〔自ずから、人知れず〕出来しては〔そのまま消え去ることなく〕とどまり続け、幅を利かせていること（aufgehend-verweilendes Walten）」、とでもいえる事態だからである（ibid.）。しかし、バラのつぼみのほころぶ過程が観察可能であるのにたいして、存在者が存在するようになる「過程」——つまり、「無」ではなく「存在」が成り立つようになった「過程」——はどこにも見いだすことはできない。そもそも、個々の人工物や自然物が、ではなく、**存**

在者が存在するようになっているのは、どういうわけなのかわからない。そのような「過程」が仮にあるとしても、その内実は「存在」という事態そのものの中に畳み込まれ、秘匿されている、というほかない。そういう「存在」そのものもつゆえんのわからなさ、人知を容れない秘匿性が、広義のピュシス、全体としての存在者ということでハイデガーのいわんとすることには込められている。あるいは、ピュシス自身が「存在」とは何のこともかをそれ自身のうちに秘匿しつつ全面的に体现しており、その意味ではそれは「存在そのもの」である、とすらいえる。いわく、

このように出来し、それ自身へと自ずから出で立つことは (Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen)、存在者において観察可能なさまざまな過程 (Vorgang) の一つと見なしてはならない。ピュシスとは存在そのものであり、それのおかげで存在者ははじめて観察可能 (beobachtbar) となり、また観察可能であり続けるのである。(GA40, 17)

以上のような『入門』講義の記述に従う限り、ハイデガーのいう全体としての存在者は、本論のいう包摂存在者に相当するといつてよいように思われる。つまりそれは、「存在している」というもっとも一般的な規定しかもたないような(「存在そのもの」であるような)、思考によってのみ捉えられうる(それゆえ観察可能ではない)最広義の存在者、包摂存在者なのである。

2. 3. 本質規定の要求

次にこのことを踏まえて、今度は 1930 年の講演「真理の本質について」(以下「真理」講演)を参照しながら、包摂存在者こと全体としての存在者からの現出物の局在化要求の要求に、その本質規定の要求が伴っていることを示しておきたい。

それにあたり、まず押さえておくべきは、私にとって全体としての存在者は、通常、個々の存在者がそこから現れてくる**ところ**、一種の**場**と化しているということである。ハイデガーは「真理」講演で、この場のことを「開けた場 (Offenes)」と呼び、そこから現れてきうるもの——テクネーか狭義のピュシスを通じて局在化しているもの、すなわち自然物や人工物——を総じて「現出可能物 (Offenbares)」と呼んでいる (GA9, 185)。そして、この現出可能物を現れさせることを「存在させる働き (Seinlassen)」と呼び、それは同時に全体としての存在者を「包み隠す働き (Verbergen)」でもあるのだ、と述べている (ibid.)。いわく、

個々の行動には、[個々の存在者を]存在させる働きが含まれていて、この働きが当該行動にかかわる存在者を存在させ、そのことによってその存在者を現れさせるのだが、この働きはまさにそうすることによって、全体としての存在者を包み隠すのである。[個々の存在者を]存在させる働きは、それ自身において、同時に[全体としての存在者を]包み隠す働きでもあるのである (Das Seinlassen ist in sich zugleich ein Verbergen)。 (ibid., 193)

これに従うなら、私は個々の存在者を現れさせるのと引き換えに、全体としての存在者を包み隠しているということになるだろう。

しかし事はそう単純ではない。ハイデガーはここでいう個々の存在者を存在させることを「自由 (Freiheit)」(GA9., 188) と呼び (そう呼ぶ意図については本論では深入りできない)、この意味での「自由」を、「全体としての存在者をそうした一つの全体として現れさせることへと入り込まされていること (Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden im Ganzen als einem solchen)」(ibid., 192) と同一視してもいる。これに従うなら、私はやはり全体としての存在者を現れさせようとしている (=そのことに「入り込まされている」) ことになる。

かくして以上を考え合わせるならば、私は**全体としての存在者を現れさせようとしてつつ、それを包み隠している**、といわねばならないことになる。

これは一見矛盾しているようだがそうではない。まずハイデガーによると、私は、まずはやはり、全体としての存在者を現れさせることへと「入り込まされている」。ただ、そのことを完遂していないだけである。というのも、「人間は、たしかにその行動の中で絶えず存在者とかかわりをもつが、しかし普通はつねに、存在者と、存在者のそのつどの現出可能性で満足している (er läßt es auch zumeist immer bei diesem oder jenem Seienden und seiner jeweiligen Offenbarkeit bewenden)」(ibid., 195) のだからである。いいかえれば、私はつねに全体としての存在者を現れさせるよう差し向けられてはいるのだが、実際には全体としての存在者を「開けた場」とし、この場を個々の存在者を現れさせることへと「明け渡す (freigeben)」(ibid., 185) ことで事足りりとしているのである。その結果、全体としての存在者は、個々の存在者が現れてくると交替するようにその背後へと退き、そのものとしては包み隠され、「無規定的なもの、規定不可能なもの」(ibid., 193) にとどまることになる。——かくして、私は全体としての存在者を現れさせようとしてつつ、それを包み隠しているという事態が成立することになる。

さて、本論にとって重要なのはこのことの含意である。全体としての存在者は、現出物の局在を要求してこいといいながら、それ自身はどこまでも無規定的なもの、規定不可能なものにとどまる。それはそのようなものとして、いわば開けた場の内奥から、私にたいして自分の求める現出物が何であるかを規定せよと絶えず要求してくる。全体としての存在者からの現出物の局在要求の要求には、このような仕方での本質規定の要求が伴うのである。それゆえ、私がたとえば「暖かさ」のような**一般的なもの**の現出を開けた場にたいして求めるとき、私はこの本質規定の要求への一つの応答として、自分の求めるものが何であるかを漠然とではあれ規定しているのである。

以上に見てきた現出物の局在要求の要求とその本質規定の要求を、ひとまとめにして**存在要求の要求**と呼ぶことにしよう。次節では、ハイデガーのいう現代技術の本質が、まさにこの存在要求の要求として解釈できることを示したい。

3. 現代技術の本質

ハイデガーは1953年の講演「技術への問い」において、先に見たテクネーとしての技術を「ポイエーシスという意味での生み出すこと（Her-vor-bringen im Sinne der ποιησις）」と呼び、「現代技術（moderne Technik）」をこれとは質的に異なるものだとしている。彼は、「現代技術もまた一つの現れさせることである」としたうえで、次のように述べている。

現代技術の動向を至るところで左右している現れさせることは、いまやポイエーシスという意味での生み出すことへとつながっていくことはない。現代技術において幅を利かせている現れさせることは、一種のそそのかすこと（ein Herausfordern）であり、それは自然にたいして、**そのものとして**発掘可能で、貯蔵可能であるような、エネルギーを提供するよう要求するのである。（GA7, 15）

ここでハイデガーは、現れさせること（＝即時的現出要求）を生み出すこと（＝局在化）から区別し、前者に後者を従属させたうえで、現代技術においては現れさせることが「一種のそそのかすこと」というかたちをとるようになったせいで、生み出すことが「ポイエーシスという意味での」それとは異なるものになってしまった、と述べている。テクネーと現代技術の間にはこのような質的相違があるというわけだが、それでは、それはより詳しくいってどのような相違なのだろうか。

まずは上の引用に続く記述を見てみよう。

しかし、このことは昔ながらの風車についてもいえるのではないか。いや、そうではない。風車の翼はたしかに風で回り、風の吹くのに直接身を任せている。しかし風車は、気流のエネルギーを貯蔵するために開発したりはしないのである。（ibid.）

いま、風車に回転軸と歯車と石臼がつながれていて、風車の翼が回ると石臼が回転して、結果的に小麦がひかれ、小麦粉ができるでしょう。この装置は、小麦粉を局在化させようとするテクネーの産物であるということが出来る。しかし、肝心の風車が「風の吹くのに直接身を任せている」以上、この装置は、風が風車の翼を回す方向と強さで吹いているときにしか仕事をしない。その限り、この装置は、利用者の即時的現出要求に応えるというよりは、それを空転させることの方が多いただろう。以下ではこのように、風や川や動物等の自然物に仕事をさせることにより何か別のものを生み出すことを、便宜的に**便乗的産出**と呼ぶことにしよう。

この便乗的産出は、かつてガリレイが技術の役割として語っていたものである。彼はその初期の著作『レ・メカニケ』（1599執筆）の中で次のように述べている。

[水を汲んだ] 手桶を引き上げて、それを適当な時にひっくり返して空にし、再びもとに戻して水を満たす、ということを動物は自分で考えて行うことができない。動物はただ力に十分恵まれ

ているだけなのである。それゆえ、職工たるものは、それらの動力源に本来的に欠けているものを、道具によって補ってやる必要があるのである。その道具には、それを用いることによってわれわれが欲する結果を達成できるようにするために、それら動力源がただたんに力を発揮するだけですむように、工夫や発明が施されていなければならない。そして、まさしくこの点にこそ機械の最大の有用性が存在する。(ガリレイ, 1973, 218)

ここでガリレイは、動物や風や川等の「動力源がただたんに力を発揮するだけですむように、工夫や発明」を施すことが、技術の役割であると述べている。このように、動力源が「力を発揮する」のに便乗して、何か別のものを生み出そうとすることが、ここで便乗的産出と呼ぶものである。これはあくまで「便乗」なので、ここで利用される動力源は、いつでもどこでも仕事をしてくれるわけではないという点に注意が必要である。

これにたいして、仕事をする能力、つまり各種のエネルギーそのものを発掘・貯蔵し、それにいつでもどこでも仕事をさせることができるとしたら、その技術はもはや便乗的産出とは呼べない。そしてそれこそが、先の引用から読み取れる、ハイデガーが現代技術と呼ぶものの新機軸である。以下ではこの新機軸を——便乗的産出とは対照的に、いつでもどこでも必要なものを生み出すことができるという意味で——**汎用的産出**とも呼んでおこう。

したがって、ハイデガーのいうテクネーと現代技術の違いは、便乗的産出と汎用的産出の違いに帰着するといえそうである⁵。だとするとここでの問題は、何が前者から後者への移行をもたらしたのか、という一点に絞られることになる。

ここでは上の移行にとって重要だったと思われる一つの考察を例にとって考えたい。それは、熱力学の父と呼ばれるサヂ・カルノーが 1824 年の著作『火の動力、および、この動力を発生させるに適した機関についての考察』で行った、**熱の本性**をめぐる考察である。

まずカルノーは、この著作の冒頭で、当時広まりつつあった、シリンダー内の蒸気を熱で膨張させてピストンを動かして仕事をする蒸気機関（あるいは火力機関）について、次のように述べている。

この機関は、はかりしれない重要性をもち、日に日に普及しているだけに、その研究はまことに興味ある課題である。[...] 火力機関はすでに、鉱山を採掘し、船を動かし、港や河をさらえ、鉄をきたえ、木を削り、穀物をひき、糸をつむぎ布を織り、きわめて重い積荷を運搬する等々のことをしている。火力機関はおそらくそのうちに、普遍的な原動機となり、畜力や水の落下や風力よりも好まれるようになるであろう。それは畜力にくらべて経済的だという長所をもつ。また水の落下や風力にくらべると、いつでもどこでも使用でき、けっして働きを中断しないという長所がある。(カルノー, 2020, 38)

⁵ ハイデガー技術論にたいする代表的な批判の一つに、こうしたテクネーと現代技術の区別には十分な根拠がなく、両者の間には程度の差しかないというものがあるが、私はこの区別は実質的なものであると考える。この批判については、加藤 (2003, 24-9)、Verbeek (2005, 67-76) を参照。

しかしカルノーによると、当時「火力機関の理論はほんのわずかしこ展開されておらず、機関を改良する試みは[...]ほとんど行きあたりばったりに行われて」いた(カルノー, 2020, 41)。そこで彼が問題にするのは、熱の行いうる仕事には、熱という「事物の本性からくる限界」があるのかということと、熱に効率的に仕事をさせるのに適した「作業物質」はあるのかということである(ibid.)。ここでいう「作業物質」として従来採用されてきたのは水蒸気であるが、たとえば空気の方が適しているならそれを用いた方がよいというわけである。

さて、カルノーはこの問題に取り組み、最終的に、熱の仕事の効率は作業物質によらずに決まるという結論に達し、熱力学第二法則の基礎を築くことになった。しかし、ここではその議論の詳細には立ち入らず、むしろ次の点に注目したい。つまりカルノーは、火力機関を「普遍的な原動機」にするために、すなわち**あらゆるところに熱を局在化させ、それに仕事をさせるために、当の熱そのものの「本性」について考察しなければならなかった**ということである。熱とはどのようなものかが不明であるうちは、それに仕事をさせるための作業物質も定まらず、結果として熱の生み出す仕事は、たまたま利用されているにすぎない作業物質に依存した、**便乗的なもの**(「行きあたりばったり」なもの)にとどまっていたであろう。それゆえ、熱の生み出す仕事を作業物質によらない**汎用的なもの**へと引き上げるためには、熱の本質をあらためて規定する必要があるだったのである。

そのうえで、ここではさらに次のように主張したい。

このように熱を汎用的に局在化させようとする者にたいして、まずもって当の熱の本質を規定する必要がある、ということ告げるのは、開けた場の内奥で現出物の規定可能性そのものとして存在している、全体としての存在者そのものである。

そればかりではない。もしもそうだとすると、**全体としての存在者の課すこの存在要求の要求、とりわけその本質規定の要求こそが、テクネーから現代技術への移行を促した当のものである**といえる。なぜなら、今日、各種エネルギーの多くは、発電所などでほかでもない**熱**に仕事をさせるために用いられている以上、熱の汎用性(作業物質への非依存性)が確立されていなければ、いくらエネルギーを発掘・貯蔵したところで、その用途は限定的なものにとどまっていたかもしれないからである。裏を返せば、熱の汎用性が確立されたことが、化石燃料、水力、原子力等、どんなものからもエネルギーを——それらが「ただたんに力を発揮するだけですむ」以上に——「そそのかす」という仕方で現れさせ、貯蔵しておくという体制、すなわち総かり立て体制を作り上げたといっても、過言ではないかもしれないのである。

以上が本論のひとまずの結論である。以上の議論は十分な論証とはなっていないかもしれない。しかしいずれにせよ、ハイデガーが現代技術の本質を総かり立て体制と呼び、それは「人間を集め、その人間をして、現れてくるものを持ち場に立たせるべく引っ立てさせる、かのそそのかす要求 (Anspruch)」のことだといひ (GA7, 20)、さらに次のように述

べている限り、その真意をとくと考えるならば、上のような結論が導かれるように思われるのである。⁶

現れさせることが人間の作ったものではないとすれば、それはどこで、またいかにして生じるのだろうか。われわれは遠くまで探しに行く必要はない。必要なのは、人間をつねにすでに要求（Anspruch）してしまっているかのものを、先入観なしに聞き取ることだけである。（GA7, 19）⁷

文献

外国語文献からの引用にあたっては、邦訳がある文献は邦訳を参考にした。ハイデガーとフリッシュの文献からの引用は概ね拙訳により、それ以外の著作からの引用は概ね邦訳によった。

ハイデガー全集からの引用は、全集の略号 GA、巻数、頁数を記す。

Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 1975ff.

その他の文献は次の通り。

Frisch, M. (2008) *Homo faber: Ein Bericht*, Suhrkamp (1963, 中野孝次訳, 『アテネに死す』, 白水社)

ガリレイ, G. (1973) 「レ・メカニケ」, 豊田利幸編訳, 『世界の名著 21 ガリレオ』 (211-70 頁), 中央公論社

カルノー, S. 著, 広重徹訳 (2020) 『カルノー・熱機関の研究』, 新装版, みすず書房

Izutsu, T. (2011) *The Collected Works of Toshibiko Izutsu Vol. 1. Language and Magic: Studies in the Magical Function of Speech*, Keio University Press (2018, 安藤礼二監訳・小野純一訳, 『井筒俊彦英文著作翻訳コレクション 言語と呪術』, 慶應義塾大学出版会)

加藤尚武 (2003) 「技術は、人間を引っ立て、現実のものを取り立てて発掘するように仕向ける」, 加藤尚武編 『ハイデガーの技術論』 (11-29 頁), 理想社

Malinowski, B. (1989) 'The Problem of Meaning in Primitive Language,' in C. K. Ogden & I.A. Richards (Eds), *The Meaning of Meaning* (pp. 296-336), A Harvest/HBJ Book (2008, 石橋幸太郎訳, 『新装 意味の意味』, 新泉社)

—— (1992) *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Waveland Press, Inc (1997, 宮武公夫・高橋巖根訳, 『呪術・科学・宗教・神話』, 人文書院)

森一郎 (2020) 『核時代のテクノロジー論』, 現代書館

Nye, D. E. (2007) *Technology Matters: Questions to Live With*, The MIT Press

Price, H. H. (1962) *Thinking and Experience*, Harvard University Press

Tabechinick, D. E. (2007) 'Heidegger's Essentialist Responses to the Challenge of Technology,' *Canadian Journal of Political Science*, 40, no. 2 (pp. 487-505)

Verbeek, P. P. (2005) *What Things Do*, The Pennsylvania State University Press

⁶ ハイデガー技術論は本来、本論で扱った技術本質論と、「物」をめぐる考察という二本の柱をもつ。両者を包括的に扱いつつ、本論では立ち入ることのできなかつた技術と人間のあるべき関係にまで踏み込んで論じている森 (2020) は、ハイデガー技術論の全体像を得るには好適である。

⁷ 本論文は JSPS 科研費 JP20K12791 の助成を受けたものである。

ハイデガーはロマン主義者か？

山本 與志隆（愛媛大学）

Ist Heidegger ein Romantiker?

Yoshitaka YAMAMOTO

Heidegger, der in *Sein und Zeit* „den Naturbegriff der Romantik“ berührte, hat in den 1930er Jahren romantische Texte geschrieben, in denen er sich selbst in der freien Natur beschrieb. Zur gleichen Zeit verwendet Heidegger in *Schwarze Hefte* den Begriff „Metapolitik“. Laut Peter Vierecks *Meta-Politics* wurde der Begriff jedoch nicht unbedingt von Heidegger geprägt, sondern erstmals im Zusammenhang mit der Romantik in einem offenen Brief des Nationalisten Constantin Franz, eines glühenden Anhänger Richard Wagners, an Wagner verwendet. Hier wird das Verhältnis von Romantik und Nationalsozialismus zum Problem.

In Kenntnis von Heideggers Verstrickung in den Nationalsozialismus müßte man also fragen, ob Heidegger in den 1930er Jahren ein Romantiker war oder nicht. Falls die Antwort „Ja“ heißt und Heidegger ein Romantiker ist, stellt sich die folgende Frage, wie seine Komplizenschaft mit den Nazis damit zusammenhängt. In diesem Beitrag möchte ich daher den Charakter der Romantik im Sinne von Vierecks *Meta-Politics* definieren und Heideggers damaliges Denken verdeutlichen.

Es ist in der Tat „wahr“, daß Heidegger erkennbar romantisch ist. Andererseits müßte die Antwort „Nein“ heißen, da Heidegger keinen Rassismus nationalsozialistischer Prägung vertritt. Das Volk, das Heidegger postuliert, ist ein, das sich auf der Grundlage des Wissens um die echte Logik bildet.

Schlüsselwörter: Romantik, Metapolitik, Natur, Volk, die echte Logik
キーワード: ロマン主義、超政治、自然、民族、真正なロゴスの学

序

1933年に放送された「創造的な風景——なぜ私たちはその土地に留まるのか？」の冒頭は、次のような風景描写で始まる。

南シュヴァルツヴァルトのある広くて深い谷の懸崖の処、1150メートルの高みに一つの小さなスキーヒュッテが建っている。[...] 狭い谷底には点々と、すぐ急になっている向かいの斜面には巾広く横たわって、大きな垂れかかった屋根の家々が並んでいる。斜面の上の方へ牧場と牧草地が古い、高く聳え立つ、暗い樅の木々の森まで伸びている。それらすべてのものの上に明るい夏の天が広がっている。二羽の大鷹がその光り輝く空間の中へ広々として輪を画いて旋回しながら舞い上がっている。（GA13, S. 9）¹

もちろんハイデガーのあのトートナウベルクの仕事部屋から見られる風景描写である。続けて「これが私の仕事の世界——訪問者や夏の避暑客の観察する眼でもって見られた私の仕事の世界である」（ibid.）と言われる。そして「私自身は元来この風景を観察したことは決してなかった」とハイデガーは言う。ここで「観察する（betrachten）」という語は『存在と時間』の手許的存在者に対する客体的存在者の見方に呼応するものであると同時に、その後の技術批判へと継承されていくもので、すでにここにハイデガーの基本的な立場が垣間見られると考えられる。しかし、それよりもここで注意されるべきは、ハイデガー自身が自らの仕事場を南シュヴァルツヴァルトの暗い樅の森という自然の内に包まれたものとして理解している点である。さらに続けて次のように言われる。

歳月の大きな往き来の中で、私はその風景の時々刻々の日ごと - 夜ごとの移り行きを経験する。山々のずっしりした重さ、それらの原石の硬さ、樅の木のゆったりした成長、花咲く牧場の光り輝く飾らない美しさ、なかなか明けない秋の夜中の野猪のざわめき、深く雪に埋もれた屋根屋根の厳しい単調さ——これらすべてが、その上のところで日々の現存在を貫いて移り行き、押し寄せ、振動している。（ibid.）

このように自然の中での季節の移り行きが散文詩のように叙述されていく。考えてみればヘルダーリンを初めとして詩作の解釈を行い、また自らも詩作するハイデガーの認めるものの中にこうした叙景的な散文詩のような文章があってもそれほど驚くべきことではないかもしれない。しかしここに見られる自然が、『存在と時間』において、手許的存在者として見られた自然とも、自然科学の対象となる客体的存在者としての自然とも異なるものとされながら、言及されるだけに留められた「ロマン主義の自然」であり、後に『根拠の本質について』の註の中で「根源的な意味における自然」（GA9, S. 155）と呼ばれたものであるとするならば、1933年というこの時期にそれが公にされたことを鑑みると、

¹ 以下、ハイデガー全集（Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main 1975-）からの引用はGAの略記号の後にページ数を併記して示す。

我々はこの間の事情について考察の目を向けることを求められる。つまり、我々はここでハイデガーはロマン主義者であるか否かと問わなければならないのである。

というのは、同じ時期にハイデガーは『黒表紙のノート』の中で「超政治 (Metapolitik)」という語を用いるが、これは必ずしもハイデガーの造語ではなく、ロマン主義の文脈で、リヒャルト・ワーグナーの熱烈な支持者であるナショナリスト、コンスタンティン・フランツからワーグナーにあてられた公開書簡の中で用いられたのが最初だと、ピーター・ヴィーレックの『メタポリティクス』²の中で報告されているからである (Metapolitics, p. 4)。その書簡では、「ドイツが真のドイツたるためには、政治が超政治に高められねばならない。超政治の政治に対する関係は、形而上学 (metaphysics) の自然学 (physics) に対する関係と共通の歩みをなす」として、ドイツの政治の理想が語られているという。つまり、「超政治」という概念はそれこそロマン主義の音楽家ワーグナーの思想を名指す語として用いられていた、ということである。さらに問題的なこととして、このヴィーレックの書名は文字通り「超政治」であるが、その副題は「ロマン主義からヒトラーへ」である (実際、邦訳にはこちらの副題がタイトルとされている)。このことから我々に課される課題は明白であろう。ハイデガーをロマン主義者と同定することが可能であるとするならば、そのことによってハイデガーがナチズムへと向かう可能性が示唆されることから、我々にはハイデガーの思惟がナチズムに対して有する近さと遠さを的確に把握することが求められるということである。

以下、本論は次の3節に分かたれる。

1. ロマン主義の規定
2. ハイデガーはロマン主義者か？ ——自然・技術・国家
3. ハイデガーの超政治

1. ロマン主義の規定

「ハイデガーはロマン主義者か？」という本論の問いに対して、第一になされなければならないのは、問われるべきロマン主義 (Romantik, romanticism) を適切に定義するということである。とはいうものの我々は、学術的な意味における文学、文芸史的、あるいは音楽史的な観点からする厳密な定義を求めているわけではない。というよりもむしろ、20世紀前半のとりわけドイツにおける政治的、社会的状況との連関における「ロマン主義」のあり方を問題にしたいのである。そこで我々は上述のヴィーレックの『メタポリティクス』の中で与えられている「ロマン主義」の規定をさしあたりの手引きとしたい。同書では次のように言われている。

² Peter Viereck, *Meta-Politics: From the Romantics to Hitler*, (Alfred A. Knopf, 1941, New York). ピーター・ヴィーレック『ロマン派からヒトラーへ ——ナチズムの源流』(西城信訳、紀伊國屋書店、1973年)。以下、この書からの引用は Metapolitics の略号の後に原著第1版のページ数を記して示す。

ロマン主義は、明晰さや合理性、形式、普遍的基準といったような、ローマ - フランス - 地中海精神に対する文化的・政治的反動として捉えることができる。ここからロマン主義は西欧の遺産に対する永遠のドイツの反抗の19世紀版であるといえることができる。（Metapolitics, p. 19）

ここにはすでにドイツ精神のローマ - フランス - 地中海精神に対する反抗（revolt）、すなわち文化的・政治的反動としてのロマン主義理解が垣間見られる。さらに言えば、『メタポリティクス』においてはドイツ人の「反抗」はフランス革命以後にもたらされる世界市民的なものへの拒絶から、さらに進んで故郷を持たぬが故に世界に流浪することで世界市民的な属性を有するものとなったユダヤ的なものへと向けられることになるという。こうした歴史的背景のもとで、ドイツのロマン主義的精神が形成されてきたということである。

そして上述のように「明晰さや合理性、形式、普遍的基準」を基本的な理念として進歩発展してきた近代自然科学さらにその応用としての科学技術が「反抗」の対象とされることになる。それ故、ロマン主義の理想として求められるのは「自然人」としてのあり方である³。こうして、ロマン主義的な人間像は「明晰さや合理性、形式、普遍的基準」といった西欧的価値基準への反抗として、人間の反理性的なあり方、すなわち人間の自然本性に従ったあり方に定位することとなる。それとともに、そうした自然本性的な人間をも包摂する大なる自然と同化することが目指される⁴。

さらにヴィーレックは、ロマン主義を規定する内的論理として「有機体」、「反復」、「ダイナミズム」という三つの前提を掲げる。

まず「有機体」という前提については「数学的虚偽」という見出しの下で語られている。普通の意味での数学、例えばユークリッド幾何学においては、全体は常に部分の総和でなければならない。ところがロマン主義の「数学」においては、全体は総和以上のものである。それ故「有機的全体」とも言われるこの第一の前提から導かれるロマン主義的哲学・宗教の立場は「生命主義的汎神論」であり、「生氣論（vitalism）」の立場、さらには当時の「生の哲学」という形をとるとされる（Metapolitics, pp. 29-30）。

このことが上述の西欧的価値基準を体現する科学技術を否定し、「自然人」のあり方へと連なっていくことは容易に理解できる。また翻って、この「有機体」という前提が文学

³ 18世紀末から19世紀にかけてあらわれた全ヨーロッパ的な文学・思想運動について一般的に用いられる「ロマン主義」という語は以下のように規定される。「そうした運動の主たる局面は、19世紀的な理性に対する反抗である。すなわちフランス革命を促しながら、その後を生き延びることができなかった18世紀の合理主義への信仰に対する反抗である。この反抗の核心は、人間本性の内的要素——すなわち外的形式あるいは理性による限定に抗する、本能的『自然人』の、ときに破壊的であり、ときに活性化するような時代的な抗議の要素である。『自然人』は古典主義および文明化された（すなわち、制約を加える反自然的な）法則の秩序に抗議するのである」（Metapolitics, p. 20）。

⁴ このような観点から、「ロマン主義的としかしいような『生』の定義」が、不朽の仕方でも人格化されたものこそゲーテのファウストであるとヴィーレックは言う。そこでは「散文的 - 事実的」ではなく、「陶酔的 - 忘我的」であることこそがロマン主義的な生の定義であり、この生の忘我的な定義は、ファウストの「生きた自然（"die lebendige Natur"）」という表現につながっていくとされる。（Metapolitics, pp. 22-23）ここに見られるのは「生きた自然」あるいは自然的な生への肯定的没入であるといえることができる。

へと詩的に適用されることの例は、ロマン主義文学の風景の美に対する感動というあり方に見て取られる。「生氣論的汎神論はあらゆる国家のロマン主義詩人をして所謂自然との『一致』を感じさせるところのものである」（Metapolitics, p. 31）。こうして、ロマン主義の有機体という前提からも、ロマン主義の生氣論的汎神論的な自然との一体化という性格を認めることができる。

次に第二の前提である「反復」については、「有機体の前提を倫理的に正当化しようとする試みである」（Metapolitics, p. 34）と言われる。第一の前提である有機体的な把握が生や、宇宙、自我、詩、国家、そして自然に適用されたものだとしても、それは価値中立的な陳述であって、例えば有機的統合を主張する哲学者やゲシュタルト心理学者がそうした主張をなすとき、それによって彼らがただちにロマン主義者である、と呼ばれるわけではない、としてヴィーレックは次のように言う。

ロマン主義者とは、あるものが有機的であることはいつも**善い**ことであると言い続ける人のことである。ロマン主義者は、さらに進んで、倫理的あるいは政治的な法則あるいは規準によって、自分が崇拝している特定のものが制限されることはいつも**悪**であると主張する——これが決定的なロマン主義の信条（the crucial romantic credo）である。（ibid.）

したがって、ロマン主義的立場においては何であれ有機体的統一を有するものはいずれも「善い」として肯定されなければならない。そして、その正当化の原理は統一体そのものの内部から与えられなければならないと考えられている。すなわち、その倫理的正当化の原理は、例えば有機的国家は何ものもそれを制限してはならないそれ自体としての目的である。なぜならばそれはまさに、国家だからである、という同語反復の形で与えられるという。同様に「生」という範囲においても、あらゆる体験は「生」という有機的な統一の部分であるが故に全体をなすはずである。なぜなら、それらはすべて善であるから、分析がそれらを善と悪に分裂させてはならない、というのがロマン主義の根本的な立場であり、「なぜ生のための生であるのか？ 答はいつも同じである——なぜなら、それは生であるから。生は生である、国家は国家である、自我は自我である、XはXに等しいという以外に何も言われることがない」（Metapolitics, p. 35）。このような「明晰さや合理性、形式、普遍的基準」に反した同語反復（tautology）の「論理」こそがロマン主義の信条であると規定されている。そして、当然のことながらこの自己正当化の「論理」が様々な分野に適用された結果「いたるところで客観的な基準が崩壊するという結果をもたらした」（Metapolitics, p. 36）という。

その中でも最も問題的な帰結のひとつは、この同語反復が「民族（Volk）」に適應された場合に生起する。「政治的ロマン主義のこの高揚した有機的統一は、次第に国家ではなく人種（race）の面へ適用されていった。現代北欧の人種主義は驚く程に19世紀ドイツロマン主義の産物である」（Metapolitics, p. 38）という。また、その結果ドイツ人に古代ユダヤ人の選民思想に近い信仰が授けられたという。この点において我々はロマン主義の前提のひとつである有機的統一と結びついた反復という前提から、「ドイツ民族の優越性」と

いう極めて重要な政治的契機を見出すことになる。

ヴィーレックによれば、ロマン主義の第三の前提は 20 世紀前半当時の時代精神とも言われうるダイナミズムである。「これは真理・道徳・法をはじめとする一切の価値の相対主義を生み出す動的発展の精神である」（Metapolitics, p. 43）。このように相対化することによって文化遺産の継承や人間的要求のうちにある不変な要素をも無視するこのダイナミズムは、ドイツにおいて古き伝統を有し、19 世紀、特にワーグナーにおいてすでに十分に発展させられている。しかし、その一方でナチの教育は、自らの不道徳性、侵略的膨張を正当化するためにこの思想をさらに強化し内外の政治行動の指導理念としている。そして「古いロマン主義理論のダイナミズムは、不断の革命・世界進撃のような無限に生成発展するナチの行動の導火線となった」（Metapolitics, p. 43）のである。ここにおいてすでにロマン主義の思想とナチの内的連関が認められているのである。ここで鍵となるのは「生成」と「発展」である。「古典主義者は静的であり、ロマン主義者は動的である」（ibid.）という対照から、次のように言われる。

古典主義者がその特定の対象面を「存在」として取り扱うのに対し、ロマン主義者はその特定の対象面を生成として取り扱う。ロマン主義者にとってはいかなるものも生成することを止めてはならない。というのは静止するや否や、それは死してしまうからである⁵。（Metapolitics, p. 45）

こうしてすべてを「生成」において、動的に眺めるロマン主義の種がまかれたドイツの土壌が自然崇拜的な「汎神論」（Metapolitics, p. 46）であったことによって、ロマン主義の三つの契機とされる前提が結び合わされる。しかも、ここでの神はカトリックの神でもプロテスタントの神でもなく、汎神論的な神であり、それはロマン主義者の典型であるファウストの作者、ゲーテの言う「大地の精神（earth-spirit, Erdgeist）」に近いものと考えられている。すなわち「とどまることのない自然の変化の力、『永遠の海原、灼熱する生』（ibid.）である。ここには、宇宙・自然の根底は力であり、一切は力の表現であるとするダイナミズムがあり、神は自然的な存在であると見る傾向のある自然崇拜的汎神論がある、とされる。

以上、ヴィーレックの『メタポリティクス』によって、ロマン主義の規定と基本的前提を確認した。

2. ハイデガーはロマン主義者か？ ——自然・技術・国家

さて、我々の問いは「ハイデガーはロマン主義者か？」である。この問いに答えるため

⁵ ここでも念頭におかれるべきはファウストであるという。つまりファウストと悪魔メフィストフェレスとの間の賭けは、この文脈においては存在と生成との間の賭けであるという。「停滞したら最期、私は奴隷の身だ」というファウストの言葉はまさにこのダイナミズムの契機を表現したものであり、したがってある瞬間に対して、「とどまれ、お前はいかにも美しい」と言うならば、魂を失うことになる、とされる（Metapolitics, p. 45）。

に、我々は前節で確認したロマン主義の規定と基本的前提にしたがってハイデガーの思惟を確認して行きたい。

まず、ヴィーレックによって挙げられていたのは、「ロマン主義は典型的に明晰さや合理性、形式、普遍的基準といったような、ローマ - フランス - 地中海精神に対する文化的・政治的反動」しかも、「永遠のドイツの反抗」ということであった。この点に関して言えば、ハイデガーの思惟が人間の理性に定位した伝統的哲学への批判であったことは言うまでもない。さらに言えば、我々はハイデガーがしばしばギリシア語の概念がラテン語に翻訳されることでその本来の意味を失ってしまうと指摘することを知っている。例えば、ハイデガーは「自然」を語るに際して、ラテン語の *natura* に由来する *Natur* を退け、ギリシア語の *φύσις* を重視するが、それは、ギリシア人が *φύσις* のもとで理解していた始原的な意味をラテン語の翻訳は継承していないからである。それでは、ハイデガーは「自然」についてその始原的な意味をどのように理解しているか。1935年になされた『形而上学入門』講義では次のように述べられている。

では、*φύσις* という語は何を言っているのであろうか？ それは自ずから発現するもの (*das von sich aus Aufgehende*) (たとえばバラの開花)、自己を開示しつつ展開すること、このような展開において現象へ踏み入ること、そしてこの現象の中で自らを引き留めて、そこに留まり続けること、簡単に言えば発現し - 滞在する支配 (*Walten*) を言う。辞書によると *φύειν* は成長する、成長させるの意である⁶。(GA. 40, S. 16)

ハイデガーが *φύσις* の意味をこのように語るこのうちには、すでにロマン主義の前提としてのダイナミズム、すなわち静的な存在ではなく、生成こそが重視されることが示唆されている。そしてこのような自然の理解は、同時に「明晰さや合理性、形式、普遍的基準」に基づく自然の数学的把握を拒むものである。であるとすれば、自然理解のこうした立場は「成長する生」の肯定として捉えることができる。自然は自ずから生み出され、成長するものであるが故に肯定される、すなわち *φύσις* は、自ずから *φύειν* するものであるが故に善なるものであると考えられていると見ることができる。所謂同語反復である。

上述したところから、我々は冒頭の引用に見られるような自然の中での自己存在の一体化という点をも鑑みると、やはりハイデガーをロマン主義者と見なさざるをえないということになるであろう。このことは「明晰さや合理性、形式、普遍的基準」の否定ということとも連関してきて、大きくは形而上学批判と、あるいは形而上学の帰結としての近代以降の合理主義的自然科学、およびその応用としての、技術、テクノロジーへの批判とも呼応することから、ロマン主義者としてのハイデガーという見方を支持するものと考えられる。実際のところ、『メタポリティクス』の中ではワーグナーについて次のように言及されている。

⁶ ハイデガー全集第4巻『ヘルダーリンの詩作の解明』においても同様の指摘を見出せる (Vgl. GA4, S. 56)。また、その中の「あたかも祝日のごとく…」の解釈のうちには、1. で見られた汎神論的自然観の解釈も見出せる (Vgl. GA4, S. 65ff.)。

ワグナーの唱える共産主義は本質的に美的反動である。すなわちロマン主義的な悩める魂が工業化社会の現実から逃避しようとする試みである。この事情は 1849 年の論文に示されている。その中で彼は「冷たい残酷な機械」について恐怖をもっており、「自然への没入」という「反対の道を求め」ている。（Metapolitics, pp. 120-121）

このように言うことにおいて、ワグナーは「ドイツ産業革命が現実を開始する 20 年以上も前に生の工業的機械化を予見し、体験する！」と言われている。これはまた、ハイデガーが「技術への問い」を提示する約 1 世紀も前のことである。ここに我々は、「冷たい残酷な機械」によって人間的現存在の生が支配されることを危険と捉える思惟が、ロマン主義と一定の方向性を共有していることを見ることができる。もちろんここに見られるようなワグナー的なロマン主義的態度が直接的にハイデガーの技術論に結びつくわけではなく、ハイデガーの思惟は西洋の形而上学の歴史に対する存在史的な批判から発するものであり、単純に「ロマン主義」と同一視することはできないとも考えられる。しかし、現代の存在史的なあり方としての「総 - かり立て体制（Ge-stell）」に対置される「四方域（Geviert）」の四者の内に天空と大地、神々しき者たちと死すべき者たちが数えられ、それらを統べるものが $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ とされていたことを想起するとき、上述の「ロマン主義の自然との一体化の連関」に思い至らざるをえない。

また、少なくとも学長期までのハイデガーは、「民族」あるいは「国家」を巡って、外面的にはワグナー（あるいはヒトラー）と同じ軌道を歩むように見られるのである。それは周知の、1933 年になされたフライブルク大学学長就任講演『ドイツ大学の自己主張』の中の「民族」と「国家」の議論の中に見出される。そこでは、「ドイツ民族」のための大学改革が強い口調で語られていた。その意味ではハイデガーもまた、後述のワグナー＝ヒトラー流の超政治と極めて近い位置にいたことは想像に難くない。その中でハイデガーはドイツの大学の本質に真実かつ共同的に根差すことの必要性を説いて次のように言う。

ドイツの大学の本質が明晰さと品格、そして力を得るに至るのは、まず何よりも、かついかなるときにも指導者自身が指導されるものであること、すなわちドイツ民族の命運を、民族の歴史の内に刻み込むことを強いるような、かの精神的使命の仮借のなさに導かれるときである。（GA16, S. 107）

ここではハイデガーは、ドイツの大学改革を語る文脈の中でドイツ民族の命運と民族の歴史について述べ、すべてのドイツの学生の務めとして「勤労奉仕（Arbeitsdienst）」、「国防奉仕（Wehrdienst）」、「知的奉仕（Wissensdienst）」に言及する。その中でも学生による知的奉仕はそれによって生み出される「政治家、そして教師、医師そして裁判官、牧師そして建築家」が、民族＝国家の現存在を指導するものであり、人間存在の有する世界形成の諸力を厳しく見守るものとして、その大いなる責任について述べられている。この『ドイツ大学の自己主張』はナチ政権下でのナチの政策に与するものと受け取られる要素を多

分に含んでおり、ヴィーレックの視点からすれば、まさに「ロマン主義からヒトラーへ」を实践したものと捉えられるであろう。しかもそこには「超政治」という、両者を繋ぐ契機が横たわっている。そこで次節においてはまさにその「超政治」について検討したい。

3. ハイデガーの超政治

さて、我々はこの主題に取り組むために、今一度ハイデガーとロマン主義とをつなぐ超政治 (Metapolitik) という語を確認したい。この「超政治」という語はハイデガー全集第 94 巻に三度言及される。

「**哲学**」の終焉。——我々はそれを終焉へともたらし、それによって全く別なるもの——超政治 (Metapolitik) を準備しなければならない。したがってまた**諸学問の転換**も《準備しなければならない》。(GA 94, S. 116. 《 》内は引用者による補足。以下同じ。)

超 - 政治としての形而上学。 (GA 94, S. 116)

現存在の形而上学は、その最内奥の結構に従って**歴史的民族「の」超政治**へと深化され、拡張されなければならない。(GA 94, S. 124)

まず確認しなければならないのは、第一の引用で言われるように「『哲学』の終焉」従ってまた「諸学問の転換」の後に準備されるべきものとして超政治が思惟されている、ということである。その連関において「超 - 政治としての形而上学」と言われていると考えられる。ここでは伝統的な学としての「形而上学 (Metaphysik)」ではなく、「超 - 政治」という契機を内包した新たな学としての形而上学が思惟されていると、差し当たっては言うことができる。つまり、従来の「形而上学」の枠組みを超えるような「学問」としての形而上学が思惟されていることになる。それは、これまでも指摘されてきたように、ハイデガーの存在の問いの連関において問われるべきものである⁷。しかし、単純に考えればそもそも形而上学が φύσις を超えたものとして、自然の根源を問うものであるとすれば、ここで「超政治」と訳されるメタポリティークは言うまでもなく πόλις すなわち国家を超えたものとして国家の根源を思惟する学問として考えられている。このことが三つ目の引用の「歴史的民族『の』超政治」への深化と拡張とが求められていることに連関している、と考えられる。

ここで「歴史的民族」ということが明確に言及される点に我々の問いとしてのロマン主義との連関が認められると同時に、国民社会主義との連関を考えることを迫られる。ヴィ

⁷ 加藤恵介「メタポリティークの概念」(『電子ジャーナル Heidegger-Forum』第 10 号、2016 年)、轟孝夫『ハイデガーの超 - 政治 - ナチズムとの対決／存在・技術・国家への問い』(明石書店、2020 年) 他、参照。

レークの『メタポリティクス』はロマン主義の音楽家としてのワーグナーに焦点を当てるが、それによればワーグナーは当初、世界市民としてのあり方を標榜しながら、後には民族主義者へと転向し、反ユダヤ主義へと転じるとされていた（Metapolitics, p. 97）。そしてまたヒトラーもワーグナーと同様に「世界市民主義」から人種主義者、民族主義者へと転じたとされている（Metapolitics, p. 133）。この点を鑑みるならば、『存在と時間』において「最も普遍的な概念」とされる「存在への問い」を問うていたハイデガーが、ここで歴史的民族「の」超政治を自らの思惟の契機として言及することは、ワーグナー、ヒトラーが辿った軌跡と全く同一ではないにしても、自身もまたドイツ民族に定位した思惟の道を辿るということを示していると理解できる。ハイデガーが上述のコンスタンティン・フランツの公開書簡について知っていたか否かについては不明である。しかし、その言い回しからそれを目にしていただと想像することも不自然なことではないと考えられる。そこから、ハイデガー自身が所謂「ワーグナーの超政治」に共感を得たとしても決して不思議ではない。その意味では、ハイデガーはやはりロマン主義者であったとすることができよう。

それでは、こうしたロマン主義から展開されるという「超政治」とはどのようなものであろうか。先のヴィーレックは次のように規定する。

「超政治」という言葉をロマン主義、人種主義の「科学」（“science” of racism）、資本家の実利主義に対する、ときに扇動的に、ときに衷心からなされる抵抗としての漠たる経済的社會主義、そして民族の統合という超自然的な無意識の力の主張という4つの際立った要素が織り合わされたところから帰結する、半政治的なイデオロギーを意味するものとして私は利用したい。
(Metapolitics. P, 4)

ここではロマン主義は「超政治」の構成契機として捉えられているが、それはそのまま四つ目の契機である「民族の統合」と結び合わされるものである。それと同時にその裏返しとして「人種主義」の「科学」と結びつくと考えられる。また、資本家による経済支配に対する抵抗としての「社会主義」もまた、そのような人種主義を内包した民族の統合のもとに形成される国家という社会を存立の基盤とすると考えることができる。したがってワーグナーの下に提起された「超政治」、さらにはそれを継承する、というよりもむしろより徹底した仕方実践に移したヒトラーの「超政治」のあり方は、上述の四つの契機を統合したものとして、ロマン主義に裏打ちされたものであるということが確認される。

しかし、前節で確認されたように、ハイデガーもまたロマン主義者であるとすれば、まさにハイデガー自身が自らの目指すところを「超政治」と言明するように、ワーグナー＝ヒトラー的な「超政治」のあり方が目指されていると考えるべきであろうか。

確かに、この「超政治」という語が『黒表紙のノート』に記されたと考えられる1933年の『ドイツ大学の自己主張』でハイデガーは、「ドイツ民族」のための大学改革を語っており、それはハイデガーと、ワーグナー＝ヒトラー流の超政治との近さを示唆するものである。そうであるとすれば、我々に課された課題は、ハイデガーの「超政治」が上述のようなワーグナー＝ヒトラー的な超政治と同様のものであるのか否かという問いに答えるこ

とである。別言すればハイデガー自身の用いる「超政治」がワーグナー＝ヒトラーについて言われる「超政治」とどこまでが共有され、どこから異なるのか、あるいは異なるところはないのか、という問いである。

さて、上述のようにこれまでハイデガーのテキストの中で「超政治」が言及されるのは、ハイデガー全集第94巻『黒表紙のノート』の三か所とされており、それがハイデガーの学長期と重なることから、また、同全集第96巻に見られる「反ユダヤ主義」的言説とも相俟って、「超政治」についてもその内実が注目されたことは周知のとおりである⁸。つまりこの文脈において、ハイデガーがナチの人種主義を受け入れるのか否かを巡って議論が交わされるという状況である。この状況に対して一条の光を投げ掛けるテキストが昨年（2022年）公刊された。ハイデガー全集第91巻『補遺と思惟の断片（Ergänzungen und Denksplitter）』である。そこでは、『黒表紙のノート』の中で「形而上学」や「学問」と結び付けて語られていた「超政治」が「ロゴスの学としての超政治」あるいは「超政治としてのロゴスの学」といった形で、「ロゴスの学（Logik）」⁹と結び付けられていることを確認できる。

このハイデガー全集第91巻もまた、ハイデガーの遺稿を取りまとめたものとして、編者によって各断片に通し番号を付されて公にされたものである。その第1部第2章Gが「>ロゴスの学<としての超政治（Metapolitik als >Logik<）」と題されている¹⁰。ここで「>ロゴスの学<としての」と言われることによって、これまで議論を巻き起こしてきたハイデガーの超政治の性格がある程度限定されうると考えられる。

そこではまず「**超政治的な知**（*Das metapolitische Wissen*）」が「>政治的な< [知] との / 哲学との / >世界観<との / 宗教的 - 教会的な信仰との / >科学<との / あらゆる>教育学<との、差異の内に《ある》」（GA91, S. 172. 引用中の「/」は改行を表す。また [] 内は編者による補足。）と言われ、その隣に「真正な>ロゴスの学<としての超政治 / [>ロゴスの学<] 今一度」（*ibid.*）と記されている。そしてその下には「全く固有の（*ureigen*）超政治的な知と来るべき現存在の最も根源的な《知》。超政治的な知と実存範疇（カテゴリー）」（*ibid.*）と記されている。例によって断片的なメモとして残されたものであるため、解釈の難しいところであるが、前半はこれまでの様々な知、あるいは学問との「差異」を強調している点は『黒表紙のノート』の「『哲学』の終焉」あるいは「諸学問の転換」と繋がり、また『ドイツ大学の自己主張』の学問論、大学論とも繋がる。一方、『黒表紙のノート』では超政治が「形而上学」と重ねて理解されていたのに対し、ここでは超政治は「ロゴスの学」、しかも「真正な>ロゴスの学<」と重ねられている。これは何を意味するのであろうか。続く「ロゴスの学——超政治としての」と題された断片では次のように言われている。

⁸ ただし、所謂学長期と反ユダヤ主義的言説が記述される時期には時期的なずれがあり、注意を要する。この点については、田鍋良臣「ハイデッガーはレイシストか——「存在史的な反ユダヤ主義」を検証する（1）」（『鳥取大学教育支援・国際交流推進機構教育センター紀要』第17号、2021年）に詳しい。

⁹ ここで言われる Logik は、当然ながら所謂「論理学」ではない。それ故あえて「ロゴスの学」と訳す。

¹⁰ このまともは「超政治」という中心概念と、それと結びついた学問論、大学論という内容から、編者 M. Michalski によって学長期（1933-1934年）のものと同定されている。

ロゴスの真正な概念——民族的現存在（ポリス）の根本結構と態度と形象化としての語り、言葉へ向けての《ロゴスの学——超政治としての》。

民族的 - 歴史的現存在の、我々に固有の《現存在の》、それ自身を巡る——**追補**としてではなく、**先 - 跳躍と先支持**としての>知<。（GA91, S. 172）

つまりここで言われる「ロゴスの真正な概念」とは、民族的現存在すなわちポリス＝国家を形成するものとして、「我々（ハイデガーにとってはドイツ民族）に固有」の民族的 - 歴史的現存在に「根本結構と態度と形象化」を得させるための「先 - 跳躍」であり、「先支持」としての「語り」であり、「言葉」である。それ故、国家という現存在の後から追補的に生じてくるものではない、ということになる。したがってハイデガーがドイツ民族という場合には、ワグナー＝ヒトラー的な生物学的な「人種主義の『科学』」に基づく意味における民族を含意するものではなく、民族的 - 歴史的現存在を一つの国家へと形成する、真正な意味におけるロゴスに基づいたものであると考えられるのである¹¹。

そして、現存在の必然性としての確実性として「**習慣**」と「**風習 (Sitte)**」＝「習慣 (mos)」＝「古き良き慣習 (vetustate probata consuetudo)」と記された後で、「その都度の決定の準備と決定への意志。／先支持と先 - 建としての——同時に植え戻しと大地と被投性への解放としての [>知<] 」とされている (ibid.)¹²。ここから、「ロゴスの学」は「歴史的な超政治としての、根源的な知の喚起としての哲学」と言われ、「民族的 - 国家的な知の要求の復原と喚起と先建」を担い、民族を大地 (Boden) に根付かせるものと考えられていることが理解される。この文脈においては、「超政治」の「超 (meta)」は、「先 - 跳躍 (Vor-sprung)」や「先支持 (Vorhalt)」、「先 - 建 (Vor-bau)」の「先 (Vor)」として理解されている。

そして、「民族的 - ドイツ的生起 (Geschehen) の根本運動としての——存在と参加——**国家 (Staat)** への民族の内的関わり、存在の最初の自己形成的な根本法則」という語句の下に、『ドイツ大学の自己主張』にもあったドイツ民族の国家形成のための「**使命と務め (Auftrag und Bindung)**」 (GA91, S. 176) という語が記され、続けて「裂け目 (Zerklüftung) / ドイツの歴史的現存在への全権委譲。／真理の生起としてのこのこと。」と記された後に、「知の新たな根源と務め。／学の新たな性格と位置」というように、諸学問の新しい秩序が規定される。

さらに言えば、もう一つこの文脈で重要な意味が与えられているのは「世界」それも「**民族世界 (Volkwelt)**」 (GA91, S. 177) という概念である。「民族の超政治としての形而上学」という見出しの下に「我々が根ざしている、**民族とは誰か？** / いかなる**存在**が民族として

¹¹ 田鍋良臣「ハイデッガー・ナチズム問題再考 ——メタポリティークの視点から」(『大谷學報』第97巻第2号、2018年) 参照。この論文中で、「重要なことは、ハイデッガーが、ギリシアの始源をドイツで取り戻すという再始源化の必然性、あるいはその根拠を、両者の民族的・言語的な共属性を引き合いに出すことで暗示している点である」(p. 48) と言及されている点は極めて示唆的である。

¹² さらに続けて、超政治と形而上学のあり方が政治学と自然学との連関において記され、超政治が政治的なものを否定したり、貶めたりするものではないことが述べられている。またさらに後では「生産的な政治的なものとしての超政治」(GA91, S. 176) とも言われている。

の民族に固有であるか？／**民族の命運の使命において民族の根拠を保蔵すること。民族世界**と、（内的 - 外的な）自然のすべての領域と範囲、自我の領域その他に先だつ民族世界の先 - 支配。」（ibid. 下線は原著者による）と記されている。国家の形成はもとより、自然のあらゆる領域、さらには自我の領域にも先だつて、民族世界が先 - 支配を布いている。その意味では民族の、さらに言えば民族世界の超政治は、確かに「自然を超えたもの」として形而上学でもあることになる。しかしそれでは、そもそもこの文脈において超政治とは何であったかと言え、**「真正な意味におけるロゴスの学」**であった。そして、その民族に固有のロゴスに基づいて形成され来たったものが、民族世界に外ならない。そうであるとすれば、この民族のロゴスをも含めて、民族の歴史的現存在を国家へと生起せしめるものが民族の超政治として、「形而上学」と呼ばれるか、「哲学」と呼ばれるか、「ロゴスの学」と呼ばれるかという呼び方の違いはあっても、いずれも「知 (Wissen)」として規定されるものである。したがって、ハイデガーがここで「超政治」という語を用いるのは、ドイツ民族を「国家」として形成し、大地に根付かせるための根拠を与えるものを「知」として取りまとめるためであったとすることができる。その意味では、1930年代当時のハイデガーは「血と大地」ならぬ「知と大地」によって、ドイツ民族の世界形成を思惟していたとすることができるのではないだろうか。

結語

以上のように見てくるならば、「ハイデガーはロマン主義者か？」という問いには我々は“Ja und Nein”と答えなければならないということになる。すなわち自然という大いなるものに没入し、「明晰さや合理性」とそれに基づく科学技術に対して批判の目を向け、さらに国家としての民族に定位して思惟するというあり方においては“Ja”である。しかしその一方で、ハイデガーが民族、あるいは国民、国家について語る際には、生物学的、人種主義的な「民族」、「人種主義的な『科学』」に定位するのではなく、「真正な意味におけるロゴス」の「知」に基づいて国家は形成されるべきものである、とする。その意味においては、超政治の要件としてのロマン主義という観点からすれば、“Nein”なのである。

このようなハイデガーの立場を、我々は「ロマン主義的な知と大地に基づく国家形成の思惟」と呼ぶことができるかもしれない。しかし重要なことは、（少なくともある時期の）ハイデガーの思惟の立場を「ロマン主義」と呼ぶか否かといったことではない。我々に手渡されたハイデガーの思惟を、できうる限り整合的に理解し、解釈するためにその思惟を、それが形成された時空の内外の布置の中に正しく位置づけ、その位置価を適切に判定することであろう。本稿においてハイデガーの思惟のうちに見出された「ロマン主義」の契機が、そうした課題解決のための一端を担うとすれば幸いである。

分解の哲学

——「食」をめぐる脱領域的考察——

藤原 辰史（京都大学）

A Philosophy of 'Decomposition'

— *Trans-disciplinary consideration of 'eating'* —

Tatsushi FUJIHARA

This paper reconsiders how we can explain the connection between social and ecological phenomena. To that end, I will use the concept of 'decomposition,' which is an important term in ecology and refers to the destruction of something by natural chemical processes. Bacteria, small insects and similar constantly decompose natural waste materials that remain after living organisms, such as 'producers' and 'consumers' have been broken up. We can also easily find 'decomposers' inside human societies, who also destroy such detritus and waste and reuse or recycle it. For example, since the Edo period, lower-class people in Japan have reused waste as a valuable material for producing recycled paper such as a community called "*Arinomachi*" (Town of Ants) in Tokyo. Also, a lot of artists like Kurt Schwitters and Pablo Picasso were strongly interested in discarded things as materials for reconstructing conventional view of art. In using this concept, I aim to criticise the general tendency of social and natural scientists to attach weight to 'production' and 'consumption' in describing social and ecological phenomena.

Keywords: decomposition, ecology, waste, art, recycle

キーワード: 分解、生態学、廃棄物、芸術、リサイクル

はじめに

ご紹介いただきました、藤原辰史と申します。午前中から参加させていただいているのですが、歴史学を主な研究の領域としている私にとってはまさに「フィールドワーク」で、哲学の学会に出るのは人生で初めてだと思います。すべてが真新しく、本当に楽しい時間を過ごしていただきました。手を挙げなかったのは、ひとえに皆さんが沢山手をあげていらっしゃったから質問できなかったにすぎません。

今日は「分解の世界」というテーマで、食をめぐるお話をさせていただきます。先ほど申し上げましたように、私の専門は歴史学です。読んでいるもののほとんどは「形而下」です。形而上的なことについては論じるのはそれほど得意ではありません。たまたま『分解の哲学』という書物で哲学にチャレンジをしてみました。この本でさえも基本的には歴史学の、どちらかという生臭い話からしか考えられておりません。今日もお誘いいただいた安部浩先生から、無理にハイデガーに合わせなくていい、と事前に言っていただいておりますので、もしハイデガーと何の関わりがあるのかと質問される方は、安部先生に質問をしていただければお答えをいただけると思います。

捨てられる食と服

私は歴史学の中でも、食や農、特に農業技術や食の技術というテクノロジー、現代技術の問題にずっと取り組んでおまして、『トラクターの世界史——人類の歴史を変えた「鉄の馬」たち』（中公新書、2017年）はまさにそんな関心から書いたものです。技術に関心を持ち始めた理由はたくさんあるのですが、実は大学の教員になって二年目くらいに、人文科学研究所の音楽学者や思想研究者たちと一緒に、ハイデガーの技術論を一年くらいかけて回し読みしたことがあります。最初はチンプンカンプンだったのですが、読んでいくうちに面白くなって、歴史学でしか考えてこなかった「技術」というテーマが、人文学のテーマになりうることに気づいたことが実は背景にはあります。ハイデガーの技術論は「馬鹿の一つ覚え」のようにずっと私につきまとっていて、化学肥料にせよ、トラクターにせよ、品種改良にせよ、いつも Ge-stell という概念から自由になることはありませんでした。かといって全面展開する能力もなく、「農業技術への問い——ハイデガーの概念「育む hegen」について」（『現代思想』46巻3号、2018年）で論じるまで、Ge-stell という概念は一度も用いたことがありません。

農業技術の体系というのはそれぞれ孤立しているわけではありません。開発された品種が指令となり、その遺伝情報に基づいて、化石燃料を用いて工場で製造された化学肥料や農薬が必然的に組み合わされていく。ロックフェラー財団やフォード財団の膨大な資金によって、メキシコ（小麦ととうもろこし）とフィリピン（米）の国際研究組織が作り上げたこの農業技術パッケージこそが戦後世界の人口爆発の大きな原因の一つであると言われるほど、飛躍的な農業生産をもたらしました。他方で、高価なパッケージを買わざるを得ない開発途上国の視点に立つと、環境破壊や生活破壊をもたらしたという負の側面も見逃すことができません。1960年代に登場し

たこうした動きを、「緑の革命 Green Revolution」と言います。この名前は、アメリカの高官によって、主として「赤の革命」（共産主義革命）に対するアンチテーゼとしてつけられました。

研究を進める上で「分解」という言葉に辿り着いた問題意識の背景は、以上のような化学と石油による農業技術、そして、それに基づく食料の大量生産、大量消費、大量廃棄の社会がこの世界を覆っていることにほかなりません。つまり、廃棄されたものが、生産をしていくうちに溜まって行って海に廃棄されたり、山に埋められたりしています。その廃棄物が私たちの見えないところで私たちの世界を脅かしている。一番分かりやすい事例はフードロスです。それから服の廃棄も大きな問題になっています。パリ・コレクションやミラノ・コレクションでは、それに合わせて全世界のデザイナーが大量に服を作り、大量に販売され、大量に捨てられますので、大量の衣服や布の無駄が生まれているそうです。その服、ほぼ着ない服、一度も着ない服がゴミ箱に捨てられ燃やされ埋められる、という世界はどう見ても異常としか言いようがありません。

この前オランダのリドヴィッジ・エデルコートというファッショントレンドを予測することで名の知られた方が主催するワールド・ホープ・フォーラムという会に呼ばれて、分解の哲学について話したら反応が良くて驚きました。彼女自身も「分解の哲学」を英訳してほしい、と言っていました。というのも、今衣服の世界で起こっているのは、とにかく捨てるのが優先、捨てる中でたまたま手に取られたものが、タンスにしまわれるだけであって、それ以外のものはほとんどが捨てられる、という世界への違和感を抱くデザイナーやアパレル関係者が出てきているからです。これは食べものの廃棄の問題とほとんど変わりません。

ゴミとは要するに、海や山や川や土や体に棲む生きものたちが分解できない（人間たちが分解させない）で、物理的に燃やしたり、埋めたりする廃棄物のことです。食べものも衣服も本来的に「生きもの由来」ですので、自然に還るはずですが、商品になってしまったせいで自然に還らない。

老化にあらがう

もちろん、人間もだんだんと分解過程から遠くへ遠くへと向かっています。今日も午前中にお話がありましたが、人間もある種の自然的な存在だとするならば、この人間を捨てさせない、もしくは人間ができる限り若いまま身体の状態を保とうとする医療技術が、アンチエイジングという掛け声のもとで医学の中でかなり進んでおります。医学の技術という問いも、ハイデガーの技術論を考える上でとても重要ではないかと私は思います。

たとえば、日本の抗加齢学会のホームページ上では、人類はいつか寿命さえも乗り越える時代が来るのではないかと、そして若返りの可能な状況になればそれぞれの立場でそれぞれの臓器や組織の老化時計を調節できるのではないかと、老化はもはや病ではないかと、その医療技術によって私たちは老化を部分的にでも克服することができるのではないかと、ということを高らかに宣言しています。

たしかに老化に抗うことは人間の生の一つの重要な志向です。そうでなければ、人間は生きていけません。しかし、はたして「アンチエイジング」だけが人間の本質を表しているのでしょうか

か。人間が自分の皮膚を捨て、髪の毛がポロポロ落ちて、皺が増えていく、その老化という現象があまりにも嫌厭されすぎではないでしょうか。それは逆に、人間の生の充実を貧困にとらえることにつながってはいないでしょうか。

人間への暴力と自然への暴力

食品ロスとは、——世界の食料援助量のほぼ 1.5 倍、日本だけで捨てています——私の研究を駆り立たせている一つのモチベーションです。これは、倫理に悖るからというよりは、かつて食べものの残りものは家畜が食べていたというパターンが消えていったことと関係しています。パッケージに詰められて、バーコードが貼られて、何月何日までもちます、と書いてあると、それを超えるとすぐにゴミ箱に捨てられ、燃やされる。食べものの商品化の問題がここにあります。

あと、食の問題を考えると欠かすことができない歴史は、お茶も砂糖もバナナもそうなのですが、食の歴史の中ではほぼ例外なく人間もまた「使い捨て」されていることです。奴隷解放令以前から、サトウキビや綿花の栽培での奴隷の扱われ方はご存知の通りだと思います。また、20 世紀では、バナナのプランテーションで行使された陰惨な暴力についても忘れてはなりません。ピーター・チャップマンの『バナナのグローバルヒストリー』（ミネルヴァ書房、2016 年）という本の中にあるのですが、たとえばユナイテッド・フルーツ社というアメリカの、今というグローバル会社が、南米、中南米のバナナ農園を運営していく中で、グロス・ミッチェル種という安価な黄色いバナナを世界の食卓に提供しておりました。現在の「チキータ」という企業の源流の一つです。本来バナナとは黄色い品種だけではありません。赤や緑など様々な色があるのですが、この企業がグロス・ミッチェル種を選んで大々的に宣伝して以降、「バナナ＝黄色」という図式が先進国の住人たちの脳に刻まれることとなります。

ところが、この企業は人間と自然の破壊を同時にもたらした、ということでも悪名高い企業でした。バナナはご存知の通り、木でなく草です。しかも遺伝的にすべて同一です。そうすると、もし病原菌に感染したらどうなるでしょうか。同じ遺伝子なので全滅しますので、ユナイテッドフルーツ社は火をつけて広大なバナナ農園を燃やし、また別の場所に移るということを、20 世紀初頭に繰り返していました。そんな中で労働者たちは簡単に切り捨てられていく。そしてまた新しい土地を手に入れて、低賃金労働者を雇って、過酷な労働を強いる。その繰り返し。ガルシア・マルケスの『百年の孤独』の舞台になったのは、まさにコロンビアにユナイテッド・フルーツ社が資本投入したバナナ農園の「マコンド」であることはあまり知られていません。1928 年 12 月 6 日にコロンビアでは「サンタ・マルタの虐殺」という大変有名な虐殺事件が起こっています。ユナイテッドフルーツ社が国を動かして現地の警察に、ストライキをうったバナナ農園の労働者を殺させる、という衝撃的な事例です。

培養肉

資本主義的なアグリビジネスの暴力はよく指摘されるのですが、最近はまだ別の食と農をめぐる技術問題が出てきました。培養肉です。これをハイデガーならば、どう論じたと思われますか。家畜の幹細胞をシャーレの上において培養液につけて、それを増殖させて食肉にするという技術です。この培養肉は今、地球環境を救うのに大きな役割を果たすという理由で、膨大にお金が投じられている。レオナルド・ディカプリオやビル・ゲイツは、お金を投じてこの培養肉の開発を推進しています。理由は簡単です。牛がゲップを出すと、これは二酸化炭素の6倍以上の温暖化効果をもたらすと言われていたからです。豚もたくさん飼料を食べ、生水を必要としますから、環境負荷が高い。もし家畜を殺さずに工場で肉が作れるようになれば、全部クリアできるのではないかと、というモチベーションに突き動かされた世界的プロジェクトです。しかし、私は考えるのですが、生きものを殺さない食べものは果たして食べものなのでしょうか。

それから3Dプリンターゼリーですね。たとえば何かアレルギーを持っている子どもがものを食べたい時に、3Dプリンターを使って栄養素を全部入れて、ほぼ同じ形にして、ゴーグルをつけてゴーグルから香料を飛ばします。香料というのは今ものすごい技術で、あらゆる香りがほぼ再現できる技術があります。人間は味覚よりも嗅覚の方がセンシティブなので、その錯覚を使って、私たちは食べているふりをできるところまで来ている。これが食文化を変えるのではないかと、ということが今言われています。しかし、ヴァーチャルが中心となる食事は、食事と言えるのでしょうか。

こういう風に「食」そのものが——植物工場もそうですけれども——もはや工場化されていたり、機械化されていたり、物質化されていたりする社会というのが、今日のテーマの背景にあります。しかもこういうことは、20世紀初頭から言われていました。のちに二・二六事件を起こす青年将校たちの精神的支柱であった北一輝は、1906年に自費出版した『国体論および純粹社会主義』の中で、人間が肛門を失っていくことが理想だと言っています。もう食べなくていい、排泄という汚い行為をなくし、美しいものだけで人間が完璧になっていく、ということが美の理想ではないかと、若い北一輝が書いていました。潔癖さの極みというべきでしょうか。そのためには食物というのはもはや化学調合と変わらないような未来が来て、それを肯定的に捉えています。

ウィストン・チャーチルも、1932年に刊行された『わが冒険・わが思想』で、これからはチキンを食べる時には、胸肉工場、もも肉工場というふうに分けて肉を製造したらいいのでは、ただ、お金を持っている人は美味しいものを食べるだろうね、ということを最後に言っています。階級が食の技術と切っても切れないことをチャーチルはちゃんと理解している。これまでは自然界の物質循環、分解過程の一部であった食べものの存在が根本的に変化している状況で、私はやっぱりもう一度、食べものが私たちの体を通しているものであるという観点から、つまり、「分解」というテーマから考えていきたいと考えたわけです。

生態学の分解論

では、「分解」とは何か。もう一度、北一輝に戻りましょう。肛門がなくなっていく、口だけになる人間像、といういわば「袋人間」がまさに若き北一輝の理想ですけれど、肛門は人間にとって原初的な器官です。最初に受精卵が細胞分裂していくときに、まず肛門から穴が空いてそれがどんどん進んで口に向かっていき、一本の管ができていきます。つまり、どんなにおしゃべりが好きな人でも「口から生まれた」のではなく、「肛門から生まれた」わけです。

そして、もう一つは、私たちの内部——これはいわばチューブですけれども——をつらぬく外界として腸管があります。とくに大腸にはびっしりと。体全体で40兆から100兆ともいわれるほどの数の微生物が棲んでいる。全部足し合わせると一キロになるという説もあります。ということは、私たちは、自分たちの細胞よりも多数の微生物と一緒に暮らして、生きていることとなります。それだけの微生物にたかられている人間とは一体何か、というところから人間存在をもう一度問えると思うのですが、いかがでしょうか。

そういう人間たちの微生物との共生というあり方は——絵本からとってきましたが（大野正男+松岡達英『地面の下のいきもの』福音館書店、1988）——土の中の状態とよく似ています。植物は膨大な根を張ってしまして、この根というのは、全部足し合わせると東京から名古屋くらいの距離になりますが、ここに小さな微生物が棲むように、わざわざ根は栄養素を土の中にばら撒いている、という研究が最近生物学の中でなされてきました。2022年11月に『植物考』（生きのびるブックス）という本を刊行したのですが、植物というのは、最近の動物ブームとはまたちよつと違った形で、色々なものを見せてくれます。とりわけ根と微生物の関係はとても重要です。内臓と土というのは、非常によく似ていて、どちらも分解者が主役になっています。

「分解」というのは生態学の用語です。生物の世界は、生産者（植物）、消費者（動物）、分解者（死体や落剥物を食べる生きもの全般）というカテゴリーに分けられます。あとでこれを批判します。英語ではこれを *decomposition*、ドイツ語では *Zersetzung* という言葉が通常用いられます。ハイデガーの批判する「立たせる *stellen*」ではなく、「置く *setzen*」という動詞が使われているのがポイントであると思います。ちょうど死体を地面に横たえるように、とても重力を感じる概念だと思います。ただ、このドイツ語はポロポロと崩れ落ちて、バラバラになって、点になっていく、というイメージなのですが、生態学は少し違います。この分解というのは、単にバラバラになっていく、というだけでなく、バラバラにした物質をもう一度還元して、植物の栄養にしていくというイメージがあります。つまり、U字回復みたいなところも含めたものがこの分解なのです。ただ壊すのではなくて、戻っていく感じが分解というプロセスにはあります。

私たちは亡くなって火葬されなければ土の上でも中でも生きものの餌となって食べられるわけですが、バトンリレーのようにいろんな生きものに食べられ続けて全部分解された後の物質は基本的に水と二酸化炭素とミネラルになりますよね。これは全部植物に必須のものです。あとは太陽光さえあれば光合成ができます。光合成ができれば植物がエネルギーをデンプンにしてくれます。このデンプンを食べれば動物が生きていけます。こういうふうに物質の円環構造が生

¹ この講演のあと、人間は生きものによってたかられた「すみか」であるという視点から論文を執筆した。藤原辰史「「たかり」の思想——食と性の分解論」『思想 特集：環境人文学』岩波書店、2022年11月号。

まれていくわけですが、これを可能にしているのがまさに分解です。ところが私たちが分解プロセスを、あまりにも「生産」という言葉で忘れ去ってきたのではないだろうか、というのが今日の問題提起です。「生産」も「消費」も経済学の用語で、実は、生きものの世界にはあまり馴染みません。

生態学の教科書（M. Begon, J. L. Harper, C. R. Townsend 『生態学 Ecology』（第四版、京都大学学術出版会、2013年、426頁））を見てみると、こういう風には書いてありますね。「分解とは、死んだ生物組織が徐々に崩壊することと定義され、それは物理的・生物的作用と両方ある」と。それで、最終的には二酸化炭素・水・無機栄養塩になって分解されて終わる、と書いてありますが、土壌学者は、植物栄養が再循環されていくその担い手が分解者であるととられます。たとえば、かつて土壌学者の久馬一剛は、土壌の働きを、「もっぱら生産者としての機能によって評価し、物質のリサイクルに果たしてきた土壌の分解者としての機能はほとんど評価されてこなかったきらいがある」（久馬一剛編『最新土壌学』朝倉書店、1997年、7頁）と不満を述べていました。これは何かというと、基本的に「土壌」は、マルクス経済学でも近代経済学でも「生産手段」として扱われ、生産するためのあくまで物質的基盤に過ぎなかった。久馬の不満の源には、土壌学もそれに引っ張られすぎてきたことがあると思うのですが、実は土壌というのは、あくまで色々な偶然が重なって、非常に多くの有機質・ミネラルを含んで、水分が通りやすくなって、勝手に植物の根やミミズが土壌を耕し、微生物が栄養素を変えてくれるような、そういう方向性があちこちに向かうような存在ですね。このような非人間的な土壌の見方は、土壌学でも初期からあったわけではありません。

私は、卒業論文のときからナチズム研究をしてきましたが、その中でも重視しているのがナチスのスローガンである「血と土 Blut und Boden」です。「血と大地」と訳されることもあります。私は Boden は「土」と訳した方が良いと考えています。なぜなら、ナチスは Boden という言葉に即物的なイメージを投影していたと考えているからです。食糧農業大臣のダレは化学肥料を使わない農業をやっということを試みようとしたこともあるし、農学者も堆肥の重要性や「土壌の健康」を訴えていたこともあるので、ナチ時代、生態学や土壌学がそれなりに大事にされたと言えると思います。『ナチス・ドイツの有機農業 —— 「自然との共生」が生んだ「民族の絶滅」』（柏書房、2005年）という博士論文を書籍化した本で書いたのですが、ナチス時代の農学の論文を読むと、たくさん土壌の話があります。たとえば、そこには“Lebensgemeinschaft”という言葉が出てきます。土壌というのは、生命（Leben）がいっぱい活性化している社会であり、ある意味“Volksgemeinschaft”の Leben ヴァージョンの印象も持ちます。

このように、生命体が作られる方ではなくて、壊れていくほうを見ていこうという思考様式は、結構探っていくと、いろんな思想家が言っています。

ここで一人だけ挙げるとすれば、フリードリヒ・フレーベルです。ロマン主義の教育者ですけども、彼は「積み木」を開発した人です。「積み木」というものは、実は完成体の物質であるとともに個々に分解される積み木のそれぞれがもう一回また別の物の成分に変わっていくという宇宙の摂理を表したものだということをフレーベルの文章を読むと書いてあります。それを遊ぶ場所が“Kindergarten”（保育園や幼稚園という意味）で、“Kindergarten”も彼が発明したものですね。

分解者としての人間

生態学も基本的に生産者・消費者・分解者という三つのジャンルに生きものを分けると先ほど申し上げました。では、人間はこの図式の中のどこにいらっしゃるのでしょうか。普通は、人間は「消費者」の中に位置づけられております。私も中学校のときそのように習ったと記憶しています。ですが、人間は、他のほとんどの動物と同様に肛門と口をつなぐチューブであります。分解してもらって、これを生産者に託して、生産者がまた消費者の餌になっていくというこのフードチェーン、ないしはマテリアルなサーキュレーションをもたらしております。生態学の重要なところは、「中心がない」ということです。調和とも違います。自然の世界のことを「調和的な世界」という人が文系の人に多いのですが、生態学は基本的には調和とか調整ということよりは、むしろそれぞれ各々の利己的な行動の中の、気が遠くなるほどの数の複数性が担保されているに過ぎないということになります。人間もまた、このような複数性の担い手である「分解者」でもあるのではないかと。

しかし、この分解者・生産者・消費者の三つに分けるというやり方は、先ほど申しましたように経済学にかなり引っ張られている説明の仕方です。また、生態学は「分解」というテーマを小さく見積もってきているように思います。つまり、消費者というのを、わざと生態学は分解者から切り離れたわけですが、しかし、ライオンにしてもキツネにしても人間にしても常時分解的な機能を果たしているわけであって、その果たしている機能を無視するということはやっぱりできない。しかも、植物や光合成細菌の光合成によってデンプンを作ることを「生産」と生態学では言うのですけれども、アルコールも分解者が生み出すものですよ。ですが、「生産」とは言いません。微生物が発酵しないとワインも味噌もパンもできないわけですが、分解の副産物なのです。副産物というのはおのずから勝手に生み出されてしまう排泄物なのですけれども、要するに、その排泄物としての副産物という「生産」があるのではないかと、ということの本当は考えなくてはいけません。19世紀のヘッケルの「エコロジー」とは異なり、生態学は学問としては20世紀初頭に生まれて、ナチ時代にも重宝されましたが、生態学とはまさに“Lebensgemeinschaft”だとドイツの生態学者は言ったのですが、イギリスの生態学者から、“Gemeinschaft”というグループのメンバーというイメージになってしまうから違うのではないかと批判されています。こういう文脈からも、私は生態学を歴史的に批判すべきではないかというふうに思っているわけです。

人間社会の分解者

今度は目線を人間社会に移していきましょう。分解は人間社会にも当てはまるのではないかと。人間の中でもまさに分解を担う、ゴミを処理したりゴミをさらに分類して新しいモノを作ったりする人たちがいなければ一日たりとも成り立ちません。歴史的にもそう言えます。

「屑拾い」という職業があります。江戸時代から身分的に差別を受けていた人たちが、二本の箸を持って町中を歩き回り、屑を拾い、浅草に持って行って、職人に紙を漉き直してもらおう。紙

漉き職人は、トイレトペーパーにしていた。これを「浅草紙」と呼んだそうです。

明治・大正時代の資料を読みますと、屑拾いの人々が住む場所や作業をする場所は基本的にはコレラとかチフスのまさに衛生政策の対象でもあって、必ず消毒しないといけないということが内務省、つまり、警察の管理下におかれていました。なぜ、警察の管理下に置かれていたかという、もう一つはゴミを集めて分類していくという分解の行為の中に思想的に「危険」な人物がよく混じっていると、その混じっている人物の情報を集めるにはバタヤ（これは大正時代くらいから出てくる、屑拾いを指す言葉だと言われています）をおさえておくのがちょうどいいというのが、警察の中で戦略的に考えられていたわけです。

親を失った子どもたちや、社会から遺棄された大人たちの屑拾いのコミュニティが戦後の東京にありました。「蟻の町」と呼ばれたコミュニティで献身的活動を行ったキリスト者の北原怜子が「蟻の街のマリア」と呼ばれて、映画になったり、劇になったりしました。

分解の世界にこそ、真の社会が存在するという考えは、日本だけではなくて、たとえばアルフレート・ゾーン＝レーテルという哲学者が、1926年にイタリアのナポリに訪れたときの感慨にもあらわれています。彼はこう言っています。「ナポリ人は、卓越した名人芸で、自分の所有する壊れた自動車を、街頭で見つけたような小さな木の棒という予想外のものを取り付けて、ふたたび走らせることができる。だがもちろん、当然のことながら、まもなくそれはふたたび壊れるだけだ。というのも、完全に修理してしまうことは、ナポリ人に嫌悪感をもたらすから。ナポリ人はむしろ完璧な自動車などハナからあきらめているのである」（Alfred Sohn-Rethel, *Das Ideal des Kaputten: Über neapolitanische Technik*, in: *Frankfurter Zeitung*, 21. März 1926）。

つまり、ナポリというのは完成されたものをすぐ嫌う。壊れているものを見ると落ち着く。壊れているものがあると愛着がわく。いろいろなものを、車を走らせてもすぐにいろんなものをくっつけてべたべた貼っていい加減な感じで物を使う。私は、ゾーン＝レーテルの文章を読んでいると、彼の心がどこか解放されるように感じます。

芸術行為としての分解

分解の哲学において、もう一つ重要なポイントは芸術です。人間社会から剥がれ落ちたものであるゴミや屑は芸術にとっても大きなインパクトがあったと思います。たとえば、クルト・シュヴィッターズという芸術家があります。この人はダダイズムを先導した人ですが、1920年代のベルリンで大真面目にゴミを拾って芸術作品に用いていた人です。クルト・シュヴィッターズの“*Merzbild Rossfett* (1919)”を見ると、ゴミをもう一度美的に昇華させていくという企みに、社会をひっくり返すような価値観の動揺が見られます。シュヴィッターズは、2000万人とも言われる人たちが亡くなり、これまでの政体も崩壊した第一次世界大戦後、あらゆる価値観が混乱し、破壊された世界の中で破片を集める仕事を続けます。破片を“*Melz*”と名付けて、*Melz*こそが私の革命だという彼は、バラバラになったものから何かを生み出すということで分解的な行動を考えているわけですね。ピカソもサドルとハンドルを雄牛のようにブリコラージュしている人でもあるし、今の日本では川辺などに落ちている様々なプラスチックゴミを魚としてインス

タレーションにしている淀川テクニックという芸術家もいます。

分解の世界は、自然、社会、芸術をつらぬいています。私たちの存在の奥深くまで、内臓の奥、毛細血管の先端まで入っていくようなテーマであるとともに、社会の中にも捨てられたものをもう一回再利用したり、捨てられたものをさらに分解していくという仕事が存在していて、そこは差別を受けたり、消毒をさせられたりするという意味で人間社会の奥地まで届くテーマだと思います。最近のSDGsのようなこれをどこか見えないようにしているエコロジーは、綺麗事に思えてしまいます。

また、2015年にEUが出したサーキュラーエコノミー（循環経済）と呼ばれているものがありますが、それは、今後の資本主義の一つのモデルとして日本でもかなり称賛されているのですが、循環経済というときの循環はあくまで分解が抜け落ちたうえで経済が循環しているということがイメージされていて、たとえばペットボトルをもう一回回収して新しいものを作るというその商品化の中での循環であって、商品化されていないものの循環はここには入ってこないわけです。

補足ですが、サーキュラーエコノミーのサーキュルはサークルという意味からきています。循環というと、トートロジー的に論じられやすいのですが、今までお話してきたように分解の世界が生み出す「サークル」はむしろ輪が閉じるというよりは、トートロジーにならない形でめいめいのプレイヤーがめいめいのことをしているうちにいつの間にかそういうふうな形になろうとしているという世界のこととして、そういうふうな偶然とランダムに支配された世界の円環的構造にほかなりません。

「したてやのサーカス」という現代サーカスは、この点ヒントを与えてくれます。私もこれに何度か出演させていただいたのですが、演技手たちが真ん中で楽曲を奏でたり、デザイナーがミシンで布を縫い合わせたり、布を引き裂いて飾ったり、電球を用いた照明で神秘的な空間を醸し出したりするものです。ご飯を食べても、寝ても、笑っても、おしゃべりしても、演奏に参加してもいい。とても自由なサーカスです。サーカスというのは、もちろんご存知の通りラテン語の“circus”と同じ概念から来ているわけですが、円を描いて、みんなでその中心を見ながら、みんなで意見を交わしあったり、言葉を交わしあったり、視線を交わしあったりする場所だというコンセプト。サーカスの演奏と演出をしている曾我大穂さんは、出演依頼に私の研究室に来られたとき、ついでに文学部でやっている講義も見てもらったのですが、「話し手ももっと学生たちに溶け込んだらいいですね。観客は演技手を見るだけではなく、同時に演技手の向こうにいる観客たちも見ていないとサーカスではない。演技手が人々をつなぐ役割を果たせるといいのですが、大学の教室の設計では難しいですね」と指摘されました。最近話題になった坂上香監督の映画「プリズンサークル」でも、男子刑務所で希望した受刑者たちが輪になって、番号ではなく名前と呼ばれ、それぞれがちょっとずつ自分たちの過去を語り、場合によってはお互いに演じながら自分たちの罪を見つめあっていくという「回復共同体 Therapeutic Community」という実践が扱われていますけれども、やはり、直線的な往復ではなく、ある人の話を、聴いている別の人の目を見ながら聞く、という複層的な「聞く」という行為のエコロジーが実践されていると私は感じました。いわば「精神のエコロジー」もまた、サーキュラーエコノミーとは違う形でのサークルのあり方を考える一つのヒントになるのではないかと考えています。

以上のような雑駁な予感をお伝えして、お話を終えたいと思います。ご清聴ありがとうございました。

誰が宇宙をシミュレートするのか？

沖永 宜司 (帝京大学)

Who Simulates our Universe?

Takashi OKINAGA

In this paper, we examine the probability of the frequently discussed simulated universe hypothesis and the future of nature and technology that can be deduced from it. The whole history of philosophy is closely related to this hypothesis; for example, our visible world has often been described as a reflection of the real world.

Its epistemological irrefutability is one of the reasons why the simulated universe hypothesis has endured. Moreover, the probability of the simulation of our physical civilization is still being explored because of the increasing positive data favorable to this probability and the economic rationality of uploading our physical existence to a computer. However, we should examine such arguments for or against the simulated universe: that is, all previous civilizations have become extinct, semantics are irreducible into computer syntax, and human consciousness cannot be unified with computers.

Examining the simulated universe hypothesis as a technological theory is significant because technological development can be reexamined not only from conventional perspectives, such as how to restrict technological excursions, but also from radical perspectives, such as what may happen if we continue to expand the power and speed of technological development endlessly. The latter findings suggest the plausibility of our self-expanding desire to reverse itself on its own. Moreover, this reexamination of the simulated universe hypothesis radically criticizes the “nature” of modern materialism. In addition, this hypothesis without an external creator considers physical existence, consciousness, and meaning as the same fundamental realities that constitute our universe.

Keywords: simulation hypothesis, Fermi paradox, AI, consciousness, emergency

キーワード: シミュレーション仮説、フェルミのパラドックス、AI、意識、創発

はじめに

近年、宇宙がシミュレーションであるという仮説がまじめに取り上げられてきている。宇宙において推定される文明の数、情報技術を一度獲得した文明がシンギュラリティを迎える速度、文明を作る主体の欲求充足の効率性など、いくつかの論拠からこの仮説の妥当性が論証されているからである。またこれは唯物論と観念論、物質と意識、決定論と自発性などの対立にも再考を迫る点で哲学上の重要性を持っている。この重要性は、シミュレーション仮説が最近出てきた突拍子もない思想ではなく、実は哲学史の全体がこの仮説と密接であり、シミュレーション世界が蓋然性の高い、もしくはよりリアルな世界として描かれ続けてきた事実によって裏づけられている。そこで本論では科学技術が究極的に行き着く世界としてのシミュレーション仮説に関する議論を踏まえ、その宇宙を動かす原動力は何か、誰がその宇宙を私たちに見せているのかを考察する。

人間はこれまで豊かに、便利になるために技術を発達させ、技術は手段として人間の操作対象であるはずだった。しかし人間の欲望が技術によって拡大されたために、元来はその充足手段であったはずの技術の方が独り歩きしてしまい、技術開発競争に際限がなくなり、それが人間疎外や環境破壊を引き起こしたというのが、これまでの技術論の主要な構図だった¹。このように技術自身が自己拡大する状況、人間が技術を用いることから、反対に技術の方が人間を操るようになる逆転については従来も論じられてきた。しかしこれらの技術の自己拡大ではまだ人間の意志によるコントロールの余地があったのに対して、技術が人間の意志や思考を本質的に超えてしまい、コンピュータが我々の意識までを支配するのがシンギュラリティという状況の特徴なのである。そしてシミュレーション世界とはこの展開の果てに、人間の意識がその中にあることを気づかないほどまでに到った世界である。

これまで自己拡大する技術を抑制するという問題意識が主だった技術論に対して、本論では翻って、技術が究極まで自己拡大した世界はどうなるかという問いにあえて目を向ける。そして技術の進歩による意識の無機物化を通して、元々は技術の目的だった私たちの欲求充足という前提が覆り、欲求が内側から質的に転換する可能性を考察する。そこでまず、なぜシミュレーション宇宙という仮説が説得力を持つのか、その妥当性の根拠は何かについて確認して行きたい。

1 シミュレーション宇宙の可能性

(1) お前はすでにシミュレーションの中にいる：ポストロムの宣告

私たちは物質世界を実在と見なしてその中にいると考え、デスクトップやスクリーンに

¹ ハイデガーの *Gestell* も、人間の作った技術自体が独り歩きして当初の目的を超えて暴走を始める様子を捉えている。この技術論とシンギュラリティとの違いは、後者が人間によるコントロール不可性が決定的になっている点である。

映った動画をフィクションと考える。これは物質が根本であって、スクリーン内の世界はそこで作られたものであることを私たちが前提としているからである。これはスクリーンで演出される出来事より、演出を成立させる物質の方が根源的であるという考えでもある。ではこの前提は確かめられたのか。

これに対して、この世界自体がシミュレーションである可能性についての近年の基礎的な考察にモラヴエック（Hans Moravec 1948-）の『マインドチルドレン』（1989）などがあるが、特に注目された論文としてボストロム（Nick Bostrom 1973-）の「あなたはコンピューターシミュレーションの中に生きているのか？」（2003）が有名である。ボストロムの議論の特色は、人類がこれから宇宙をシミュレートして行く可能性よりは、私たちがすでにシミュレーションの中に居る可能性はるかに高いとする点である。彼の主張は、人類が『ポストヒューマン』段階に到達する前に絶滅するか、さもなければ人類がすでに「ほとんど確実に、コンピューターシミュレーションの中に住んでいる」かのほぼ二択である²。つまりボストロムによれば、もし私たちが現在シミュレーションの中に居ないのなら、私たち自身が「先祖のシミュレーションを処理するポストヒューマンになる」³ことはない、つまりシミュレートするポストヒューマンになる前に滅ぶような運命をたどることになるという。

これは、私たち人類が宇宙で一番最初に、宇宙を非シミュレート状態からシミュレート状態に取り込む可能性は考えられないという主張を意味する。あくまで、シミュレートは今後も不可能か、もしくはすでに私たちがシミュレートされてしまっているかのどちらかなのである。確かにもし私たち自身がまだシミュレーションの中に居ないならば、自らの情報処理速度の指数関数的な増大によって、私たち自身がそれを実現して行く可能性をボストロムも完全には否定しない。

人間の心のとてつもなく多くのシミュレーションを作動させることは将来の文明の可能性の内にあるだろう、その文明は多くの技術を展開させているが、それらは既知の物理法則や技術上の制限と両立可能なことがすでに証明できている。⁴

人類はこれまで技術を自然法則に則って発展させ、この技術は様々な客観的な出来事をシミュレートするに到った。その先では人間の心を自然法則に従ったままシミュレートすることが時間の問題であるという主張である。しかしこの人類の技術が従っている自然法則それ自身も、シミュレートされたものではないと言い切れるかが実は問題なのである。

シンギュラリティとは私たち人類において、私たちの思考とコンピュータとの逆転が起こるとする理論であり、それは現在の現実がバーチャルではないことが前提となる。ではこれはボストロムの考察と対立するかというと、そうではない。たとえばすでにシミュレ

² この二択とは別に、文明がシミュレーションをする気がないという場合も考えられているが、シミュレーションの実行は、以下で見られる経済性という理由からも高い蓋然性を獲得し得る。

³ Bostrom, Nick. "Are We Living in a Computer Simulation?", in *Philosophical Quarterly*, vol.53, No.211, 2003, p.243.

⁴ Bostrom, 2003, p.244.

ーションであった私たちの現実が、シンギュラリティによってひとつ別階層のシミュレーション世界を作ったとすれば矛盾は起こらないからである。

(2) 無数の先行文明

ポストロムの唱えるこの宇宙がすでにシミュレーション宇宙である蓋然性は、私たちの文明が宇宙に無数に登場した最初の知的文明である可能性がほぼゼロであること、そして宇宙のどこかで一度知的文明が生じれば、その情報化速度は宇宙の時間に比して非常に僅かな時間で急激に増大することから導かれる。

宇宙の現在の知的文明の数については、まず銀河系内のそれを推定したドレイク（Frank Drake 1930-）の方程式が広く知られている。それは生命存在可能な惑星数、その中で実際の生命誕生割合、さらにその中で知的文明への到達割合など7つの数値をかけ合わせて銀河系内の文明の数 N を導き出す。ドレイク自身の1961年の計算では $N=10$ だった⁵。また宇宙にある銀河の数は2016年には2兆個と推定されている⁶。するとドレイクに倣えば $10(N) \times 2 \times 10^{12}$ （銀河の数）=20兆個という全宇宙の知的文明の期待値になる。しかもこれは現在の文明の数であるから、過去にも遡れば宇宙で銀河が安定して存続した期間を100億年としてもさらに格段に多くの文明が生じ得たことになる。その中には短期で滅ぶ文明もあれば、シンギュラリティ以後まで存続する文明も無数に存在した計算になる。

この計算に基づくと、私たちが宇宙最初の知的文明である確率は限りなくゼロに近く、仮に真ん中あたりに登場したとしても、最初の知的文明は遅くとも数十億年前から宇宙に存在し、その後少なくとも10兆をはるかに超える先行文明があったことになる。もちろんこれは、この宇宙が物理的宇宙だと仮定しての話である。

次に、ひとつの文明における情報処理速度の指数関数的上昇がある。シンギュラリティを唱えた人物のひとりであるカーツワイル（Ray Kurzweil 1948-）はムーア（Gordon E. Moore 1929-）が1970年代に提唱した、24か月でコンピューティング能力は2倍になるという説を借りて計算する⁷。加えてカーツワイルは別の論文で、この能力は二重指数関数的に増大するとも言う⁸。これだと二重指数関数の底となる定数部分が1に近い値であっても、1を僅かでも超えていれば一定の年数を経過した時点で処理速度は指数関数以上の急激な上昇カーブに転じ、そのカーブ以後も関数の傾きが指数関数をはるかに超え続けるようになる。このカーブ開始の時点はシンギュラリティが生じる時点にも重ねられている。

そして二重指数関数の値はカーブ以後数年で、カーブ以前の数年と比べて比較を絶したものになる。しかもこれが数十年、数百年と続き、さらにひとつの宇宙文明のタイムスパンが数万年、数十万年程度であっても、その情報処理速度と扱われる情報量が宇宙全体に

⁵ 「ドレイクの式」『天文学辞典』公益財団法人日本天文学会、2022年8月14日閲覧。https://astro-dic.jp/drake-equation/

⁶ 「NASA、銀河の数を2兆個と発表 従来推定の10倍に」CNN.co.jp、2022年8月14日閲覧。https://www.cnn.co.jp/fringe/35090534.html

⁷ レイ・カーツワイル『シンギュラリティは近い』NHK出版、2016、61-62頁。

⁸ “Max More and Ray Kurzweil on the Singularity,” Kurzweil essays, Feb.26, 2002. https://www.kurzweilai.net/max-more-and-ray-kurzweil-on-the-singularity-2 2002年8月14日閲覧。

まで達することが蓋然性を獲得してくる。しかもこうした文明が、先に考察した宇宙のこれまでの知的文明数の期待値である 20 兆個存在し、その中に数十万年を超えて数百、数千万年存続する文明も多く存在したらどうか。現在の人類をはるかに凌駕する科学の領域に達している文明が、二重指数関数的な情報処理速度の増大を伴って存続し続ければ、惑星系や銀河だけではなく、宇宙をバーチャル化して意識を操る文明が登場しない確率の方がはるかに低くなると推定されてしまう。

宇宙の膨大な知的文明の推定数にもかかわらず宇宙人が私たちの目の前に現れていないのは矛盾だと主張する有名な議論に、1950 年に物理学者フェルミ（Enrico Fermi 1901-54）が唱えたことから始まったフェルミのパラドックスがある。ドレイクの方程式もこのフェルミの提言から影響を受けているが、フェルミはすでに上記のような宇宙に存在する現在の知的文明数の推定と、宇宙が始まってそれほど長くはない時間からの生命の存在可能性を考慮に入れ、宇宙人が私たちの前に出現する可能性を非常に高く考えていた。

実際フェルミやドレイクの後、銀河系を例にとっても地球型惑星は銀河形成後わずか 20 億年、現在から 112 億年前には登場し、それから現在まで様々な知的生命が登場しては滅んだことが推定された。そうした出来事が今世紀に明らかになった宇宙全体の 20 兆の銀河で起こっているなら、過去にすでにシンギュラリティにまで到達した文明はさらに多く推定されることになる。つまりフェルミのパラドックスは彼による提唱の後、さらに難問化していると考えられるのである。

もちろんこのパラドックスへの反論としては、ポストロムも言うようにある程度成長した文明は絶滅してしまうようプログラムされているという説がある。また宇宙人には居住する遠方からその文明の存続中に人類まで接触することを不可能にする物理的条件があるといったグレートフィルター説、宇宙の知的文明は人類のみだから宇宙人はいないというレアアース説なども唱えられてきた。ドレイク方程式の 7 つの数値を操作し、知的文明数の推定数を下限にまで下げれば、そうした反論も妥当性を持たないとは言えない。

もうひとつ、私たちに現れている宇宙自体が先行文明の宇宙人が創り出した意識的実在だと見なせば、フェルミのパラドックスは解決するという考えもできる。宇宙の知的生命体に対しては、「人」という人類のアナロジーとなる姿を前提にしてあてはめることはできないからである。この考えでは目の前の宇宙全体が宇宙人であり、しかもそれは本論で話題としているシミュレーション宇宙論とも融合するのである。

(3) 人間原理とシミュレーション宇宙

人間原理とは 1961 年アメリカの物理学者ディッケ（Robert H. Dicke 1916-97）の提唱から始まった、現宇宙の説明にあたって人間の存在をそこに含める理論である。この一見風変わりな理論は、人間が存在する環境を作り上げている現宇宙の 6 つの物理定数がそれらの値に定まったのは、実は天文学的に低い確率であったことの発見が背景にある。なぜそうした超偶然とも言える事態が生じたのかが大きな疑問として浮上したからである⁹。こ

⁹ Rees, Martin. *Just Six Numbers*, New York; Basic Books, 2000. マーティン・リーズ『宇宙を支配する 6 つの数』林一訳、草思社、2001 年。6 つの数はファイン・チューニングによって定められ、人間

の低確率ゆえに、宇宙はなぜこれほどまで人間の存在に都合よくできたのかと問われ、人間原理は「そうでなければ人間は宇宙を観測し得ないからだ」と答える。この答えは目的論的にも響くが、物理主義を保持した態度のままでも、単なる結果からの言い換えとしても受け取れる。

しかし宇宙が自らを観察する生命体を含み得るように出来ている事実は、人間原理の提唱者のひとりであるバロー（John Barrow 1952-2020）などが言うように、「宇宙には知性的な情報処理が存在するようにならなければならない、そしてそれが一度存在するようになると、決して死に絶えることはないだろう」¹⁰という主張を許容している。

もちろん、これは人間のような知的生命体が生じた物理的原因を答えはしない。しかしここで、宇宙がもしシミュレーション宇宙であれば、そこで私たちを生ぜしめ得る値を持つ物理法則の成立が極めて低確率と計算されても、それはシミュレートされた法則なのだから何の不思議もないことが明らかになる。シミュレートを行うものは、そこに映し出される物理法則や自然の姿をどこまでも都合よく設定し得るからである。

そして情報処理機能を持つ存在が生じてシミュレーション宇宙にそのような法則を作り上げたならば、その存在は自らシミュレートした物理法則に拘束されないので、私たちの宇宙において知的生命が存在するための超偶然にも拘束されない。シミュレーションを作り上げた存在の意志で私たちの見る宇宙の物理法則が描かれ、私たちに呈示されているにすぎないからである。これは知的生命が存在する宇宙の超偶然という人間原理の問題意識を、シミュレーションという仮説によって覆す議論になる。

2 この世界がバーチャル世界である思想の系譜

(1) 古典的なバーチャル思想

シミュレーション仮説の基本的発想は実は新しいものではない。哲学史を紐解けば古来より様々なバージョンが存在した。したがってこの仮説は古今東西において同様の理由から論駁不能であり続け、また同様の性質の問題も提起し続けてきたことになる。

西洋古代で代表的なシミュレーション思想のひとつはプラトンの洞窟の比喻にも見られる。私たちに現れている洞窟の壁に映った実在の影は、私たちが実在だと思込込されているバーチャル世界にあたり、壁から解放されて出現するアイデアの世界は、シミュレーションを生み出している装置にあたる。実在であるその装置の当体は、現象するバーチャル世界とは別の次元にある。

この世界がバーチャル世界であることを示唆する話は東洋にもあり、中国の唐時代の既済が780年頃書いた『枕中記』¹¹などが有名である。これは現在の河北省、邯鄲^{かんたん}の青年盧生が見た夢の物語である。盧生は出世を志して都へ上る道中、立ち寄った店で食事の注

が生存し得る定数に定まる確率は、一説に $1/10^{500}$ とされる。

¹⁰ Barrow, John D.; Tipler, Frank J. *The Anthropic Cosmological Principle*, New York; Oxford UP, 1986, p. 23.

¹¹ 黒田真美子『中国古典小説選5 一枕中記・李娃伝・鶯鶯伝他』明治書院、2006年。s この作品はその後、芥川龍之介「黄粱夢」などに到るまで、中国や日本でいくつもの翻案作品を生んだ。

文をした後にうたた寝をしてしまい、そのわずかな時間にすぎないはずの夢の中で、その後には経験する都での自分の生涯死ぬまで経験するすべての出来事をあまりに克明かつリアルに見てしまい大きな衝撃を受ける。枕の中にその経験のデータがすべて記録されていたからだ。それで盧生は人間の栄枯盛衰のはかなさを強く悟った。夢から覚めたときはまだ注文したキビが煮えていなかった。現実と思われていた世界は枕のデータに倣ったバーチャル世界にすぎず、夢は現実以上の実在であって夢の写しとして現実が現れているにすぎないことの実体験がこの物語の特色である。

現実がバーチャルにすぎないことの論駁不可能性は、デカルトの方法的懐疑における現実が夢であることの否定不可能性に象徴される。デカルトは「神の誠実」に訴えることで現実世界を肯定したが、それは懐疑論を当時は効力のあった神の權威によってねじ伏せる試みでもあった。もっとも懐疑論は一般に、懐疑を成り立たせる自らの論理的な前提に対しては懐疑の目を向けない事実によって崩され得ることも確かである。しかしデカルトの「神の誠実」はそうした議論ではなく、一旦認めた懐疑を当時の常識と対置させているにすぎない。もちろん現実を否定する懐疑論をまともに信じた歴史上の哲学者はいないと言ってよい。他方で、現代のシミュレーション仮説が提唱する現実世界への懐疑は、それを後押しする近年増え続けてきた経験的データを自らの妥当性の根拠に加えている。この点で、これまでの懐疑論とは異なると言える。

(2) バークリの構図の再評価

近世においてシミュレーション仮説に示唆的な役割をなした思想家にはバークリも含まれる。「存在することは知覚されることである」という有名な、しかし現代の自然主義に照らすと一見非常に奇妙な主張で知られているが、このテーゼを「物と知覚との分離の否定」と理解することで再評価する動きは、20世紀の哲学者のみならず物理学者の中にも見出すことができる。たとえば主に20世紀前半に活躍したイギリスの天文学者エディントン（Sir Arthur S. Eddington 1882-1944）は、意識的事実の背後に意識とは別の物質をその原因としてあえて設定するよりは、意識自身の実在性を考える見方に合理性を見出し、その見方からバークリを評価した。

脳を構成する原子の集まりとは、物理学が決定されずしかも決定できないままにしている精査不能な本性によって思考する事物それ自体であることを妨げる何ものも存在しない。¹²

意識のない原子が脳の姿に集まって意識を生み出しているのではなく、原子そのものが何らかの意識だとも言うべき主張である。意識的事実の背後にその原因として物質をあえて設定するより、意識を最初から基本的実在とする考え方に合理性と簡潔さを見出したからである。

同じく量子力学の大成者のひとりであるシュレーディンガー（Erwin Schrödinger 1887-

¹² Eddington, Arthur S. *The Nature of the Physical World, Gifford Lectures of 1927*, Cambridge Scholars Publishing, 2014, p.259.

1961) も、量子現象に意識の介入を認めない古典的な量子力学を採用したが、他方では意識を説明するために物質世界をその全体として表象と考える立場にもあった。ここで称賛されたのがバークリである。シュレーディンガーの中では、物理主義的で科学の対象となる世界と、それが表象に他ならないという思想とは両立したのである。

空間と時間に拡がった世界は私たちの表象 (Vorstellung) にほかならない。経験は世界がそれ以外の何かであることのほんの僅かな手がかりも与えない——バークリが十分に気づいていたように。¹³

つまり物理的と思われていた世界が実は表象の世界であっても、そこでの出来事も法則もそのまま成立し、経験上世界の合理性に何の欠損も生じない。その上、意志はこの表象的世界を全体として意味づけることができる。また「物と知覚との分離」をせずに表象を實在に据え、それ以外の物質世界をあえて加えない立場は、認識論的に経済的であるという意味でオッカムの立場にも通じている。そしてバークリにおいて観念としての世界を操作するのは神であるが、それはエディントンやシュレーディンガーでは思考や意志であり、その直接性のリアリティを原初的な實在と見なしていることが伺える。

近年におけるパトナムの水槽脳の仮説では、水槽の脳に映し出されているのはバーチャル世界であり、水槽を操作する者の世界が實在という構図である。パトナムではこの仮説が常識に反し、また議論しても現実は何も変わらないという理由で打ち捨てられた。しかし裏を返せば、それはシミュレーション仮説を常識に転じるならば、現実を全く変えないまま私たちはその仮説を受け入れ可能であることも示している。

3 コンピュータは意識を取り込み得るか？

(1) コンピュータの働き自体の主体化

先行文明がシミュレーション宇宙を作ったとすると、どこかの時点でコンピュータはその文明人の意識を取り込んだことになる。だがこの取り込みには、コンピュータの演算と生命の意識とは別物で演算は意識に到れないのか、それとも演算は意識と同一化しそれ自身が意識的生命としてコントロールを行うに到るのか、という AI に関する大きな問題が横たわっている。

まずコンピュータがいくら発達しても、既成のプログラムに沿った演算を担うにすぎず、プログラム自体を構築し演算に「意味」を与えるのは人間だという意見がある。よく知られているのがサール (John Searle 1932-) によるコンピュータの統語論的演算に対する意味論的な働きへの対置である。意味が分からず指示に従う行為と、意味を理解した上での行為とを対置させる「中国語の部屋」の議論は有名である。この議論に則れば、統語論的演算がどれほど発達しても意味作用には到らない。

¹³ Schrödinger, Erwin. *Mind and Matter, in What is Life?*, Cambridge UP, 1992[1958], p.136.

それに対してシンギュラリティ論者のカーツワイル（Ray Kurzweil 1948-）は、「意味」を演算を操る主体のように考えるのは誤りとして批判する。つまり演算過程と意味の担い手とを区別しない。その理由は、「理解することとは、プログラム自身のパターン全体とプログラムに従うために作らなくてはならないであろう何十億ものメモの全体にわたって分配されている」¹⁴からだという。つまり統語論的演算過程に対して、そこに意味を与え「理解」する主体が演算とは別に存在しているのではなく、演算はそのシステムの働き全体において意味と理解とを創発するという。反対に意味も理解もない純粋に機械的な計算である統語論的過程とは、そのシステムの一部のみを抽出することで初めて認められるにすぎない。

サールが「中国語の部屋」の中で中国語を理解せずに命令に従う人間の行為を意味の欠如した統語論的行為と見なすことに対しても、カーツワイルは「このアナロジーにおける人間はCPUとして、システムのほんの小さな部分として働いているにすぎないだろう」¹⁵という。つまり意味論と統語論というサールの区別に従えば、「中国語の部屋」というシステム全体が意味として働いており、そこで中国語を解しない人間はそのシステムの一部の過程を遂行しているにすぎないために、統語論的に見なされているだけだという。

確かにサールは意味、主体、プログラム作成起動者と、統語論的演算、客体、プログラム遂行者という二元的区別を行っている。人間主体は前者であり、後者の演算機能からは区別されるという構図だが、この区別は形式的である。他方で、意味がシステム全体に分布するというカーツワイルでは、コンピュータシステムと人間とを、その理解の働きにおいて区別することはできない。意味と理解はシステム全体に分布し、そこで人間とコンピュータとの本質的区別はできないからである。つまり両者ともシステム全体を構築する意味主体にも、システムの一部のみを担う演算過程にもなり得る点で同等なのである。統語論的と思われたシステムは、それ自身で意味や主体を創発するのである。

（2）ネットワーク自身の自発性

シンギュラリティ提唱者でカーツワイルと並び称されるヴィンジ（Vernor S. Vinge 1944-）も、コンピュータシステム全体が意味を持つというカーツワイルと類似した考えを、「グループウェア」の自発性として展開している。確かにコンピュータによる単純な計算は有機的には見えない。しかしコンピュータ同士を結びつけるネットワークや、さらにそれを複雑化したものは有機体化し、その「ローカルエリア網」はそれ自身が自発的になり得るというのがヴィンジの考えである。

これは一般的には『グループウェア』のエリアである。ここでの視点の変化とは、グループ活動を、結びつけられた有機体として見なすであろうということである。¹⁶

¹⁴ Kurzweil, Ray. *The Singularity is Near*. Penguin Books, 2006, p.430.

¹⁵ Kurzweil, 2006, p.430.

¹⁶ Vinge, Vernor. 1993. "Technological Singularity," <https://frc.ri.cmu.edu/~hpm/book98/com.ch1/vinge.singularity.html> p.7, accessed on 10/09/2022. The original version of this article was presented at; VISION-21 Symposium sponsored by NASA Lewis Research Center and the Ohio Aerospace Institute.

ここで言われる「視点の変化」とは、コンピュータを働かす主体に対して働かされる客体を区別することから、演算同士の結びつきによるグループそれ自体を主体と見なすことへの変化である。演算を司る主体が演算とは別に存在するのではなく、演算同士を結びつけるグループ化自体が主体となる。したがってグループを形作って行くのは演算主体ではなく、グループ自身による「結びつけの操作のための『秩序のルール』」¹⁷となる。この「ルール」とは演算自らが生み出し自らを組み込む規則である。そこで演算とルールとは未分離であり、誰かが規則を与えるのではなく、規則が規則化するのである。言わば働きが働く、思考が思考する状態になっている。その働きにおいて何かを主体もしくは客体と見なすのは、観察者の側の便宜によって設けられた区別にすぎない。

プログラマーでさえ、自ら作ったプログラムの活動の複雑さに追いつけなくなれば、そのプログラムに従う演算しかしないはずの機械が自発的に見えることがあるという¹⁸。これはある種の「意識」の創発現象の仕組みを説明する¹⁹。

カーツワイルも同様に、コンピュータのシステムは意味と主体性とを含む生命活動と最終的に区別できないという見解を採る。だがもしそれを認めるとしても、ではシステムを動かす動力は何なのか、言い換えればシステムは何を欲して動くのか、という問いは残る。この場合、システムと、それを動かす主体や力という二元論的な構図だと、システム以外の何が欲するのかという問いが生じてしまう。反対に、そしてシンギュラリティ論者が考えるように、システム自体が自ずから発動するという立ち位置を採るならば、今度はそのシステムがどうして自ずから動くのかと問われてしまう。一体、システム全体を作動させる欲求とは何なのか？ カーツワイルではこの答えは明確ではない。統語論的な過程のシステム化そのものにその答えがあるのか、もしくはコンピュータの情報伝達の仕組みと脳の情報伝達のそれとの根本的な相違に、この問題への解答が隠されているのか、さらに検討が必要である。

(3) コンピュータに「生じる」意識

コンピュータのシステム自体が意味や主体を創発するというカーツワイルの考えを確認

¹⁷ Vinge, 1993, p.7.

¹⁸ 石黒浩『アンドロイドは人間になれるか』、文春新書、2015年、53-54頁。場合によってはプログラマーが予期せぬ反応をロボットが見せることがあるという。例として複雑なプログラムを何重にも施されたロボットが、そのプログラマー同士が議論している最中に突然、『『そうではないよ』と言って手をぶらぶらさせながらどこかへ向かって歩きだした』という出来事が挙げられている。その時彼らは、そのロボットに「意思を感じてしまった』という。この出来事はまだ人間がプログラムするロボットでの話だが、人間がプログラムするのではなく、すでに AI が AI をプログラムし、またその AI が別の AI をプログラムする段階になると、人間の側からの理解不可能性は指数関数的に増大し、またそこに「意識」を認めざるを得ない傾向も飛躍的に増大するだろう。

¹⁹ それでもこれは、意味や主観的意識が統語論的で客観的演算のシステム化によって創発する仕組みを明らかにしないという議論もある。カルシウムイオンなどによるニューロン同士の情報伝達は、コンピュータのマイクロチップ同士のそれとは根本的に異なるという議論などはこの見解に立つ (Searle, John. "Minds, Brains, and Programs," in *The Behavioral and Brain Sciences*, vol.3, Cambridge UP, 1980.)。ただし脳細胞もマイクロチップも、電子による信号という点では根本的に同じ伝達手段を用いていることは否定できない。伝達手段のいかなる基準の違いによって、意味論と統語論の違いが出てくるのかは定められない。

したが、シミュレーション宇宙の考察にあたっては AI の中に人の意識は入り込めるのかという課題も議論になる。

シミュレーション宇宙が意識であるとする、コンピュータはどこかで意識を取り込むことになる。しかし私たちは、機械と意識とは相容れないと感じるところがある。前者は無情の物質であり、後者は純粋な精神だからである。この違和感に対しては、私たちの脳とコンピュータとを直接に接続するという、目下行われている試みから見直してみたい。この接続によって私たちの意図が直接にコンピュータを物理的に動かしたり、反対にコンピュータからの信号によって私たちの意識が直接に動かされ指示された行動をすることが現実に起こっている。これは BMI（Brain Machine Interface）としてすでに広く知られているが、ここでは純粋な物質や純粋な意識という従来の二元論的概念が意味をなさない点が重要である。むしろ BMI の現実を通じて二者は新しく把握され直すことが要求される。実際 BMI が発展すると、意識とコンピュータとはまずは働きにおいて区別ができなくなる。言い換えれば、コンピュータの働きや機能から独立してそれらを外部から操作する純粋な意識という概念が意味を持たなくなるのである。

コンピュータネットワークと、人間 - コンピュータインターフェイスは、それらがシンギュラリティへと導かれるといっても、AI より地に足がついているように思える。私はこの対照的なアプローチを知能増幅（IA: Intelligence Amplification）と呼ぶ。²⁰

1993 年においてすでに BMI の現実展開を予告するこのヴィンジの言葉は、機械が意識を無から作り出すのではなく、コンピュータと人間とを接続することで人間の意識活動とコンピュータの活動との差異を無くす道筋を示唆している。このインターフェイスが可能な事実は、人間知性とコンピュータ知性との違いの形而上学的究明ではなく、インターフェイスの実践という事実がその違いを解消していることを明らかにしている。その意味でコンピュータだけで知性を作り出そうとする AI よりも、IA は「地に足がついている」のである。これは形而上学的思弁よりも実践上の事実が存在論的に優位という立場の呈示でもある。

人間がコンピュータを使用するとき、主体である人間が道具としてコンピュータを用いるという主客関係の構図が明確であったが、コンピュータインターフェイスでは人間とコンピュータとのどちらが主体でどちらが客体かという区別がない。私の意識がコンピュータに直接指示し、また反対にコンピュータの演算結果に意識が直接動かされるのであり、そこでどちらかが一方的に主体であることはない。主体は遂行される演算自体であり遂行の実践がすべてである、つまり演算が演算している。またここでの議論は人間一人とコンピュータとの関係に単純化しているが、さらに多数の人間と多数のコンピュータがお互いに直接情報を共有、伝達するネットワークであれば、どれが主体かを弁別することは益々不可能になる。

しかし人における「自己」と「非自己」との区別が IA において無くなることへの反論

²⁰ Vinge, 1993, p.6.

にも説得力がある。これらの区別は主体の存在条件であり、生命活動の基本形式だからである。私たちは「自己」と「非自己」とが区別された状態と、区別なく演算が遂行されることとの間に乗り越えがたい概念上のギャップを感じる。しかしそれが概念上の問題であるなら、コンピュータインターフェイスに関わる哲学的な課題として扱いは得る。

実際、概念的に「私」の意識が主体を持たず、自己と非自己との区別がない状態が想像しづらいとすれば、反対に具体例として「私」の主体的意識の方が右脳と左脳という二つの脳半球から成立している事実を反省してみるとよい。二つの半球は脳梁というケーブルで接続されているだけの二台のコンピュータに喩えることができる。しかしそれらが働くとき一方が主体で他方が客体としては区別できない。つまり二つの半球の「思考が思考する」状態を私たちはひとつの概念上の「主体」と見なしており、したがってこの「主体」とは二つの半球における思考を、ひとつの単体であるかのように言い換えた言葉にすぎないのである。左脳を自己とすれば右脳は他者になるはずが、実際の働きではそのようなことはなく、二つの脳の「思考が思考している」のが現実だからである。ここで片方の半球の「自己」はどこに行ったのか、という問いは意味をなさない。

同様に BMI において自己とコンピュータとでは主客の区別はない。加えて複数の人間と複数のコンピュータとのネットワークにおいてはネットワーク全体の思考という性質はより強くなる。ハイデガーの世界内存在においてそこから独立した特定の主体もそれに従属する客体もなく、世界が世界している構図にも類似している²¹。

ヴィンジは、こうしたネットワーク自身の思考が展開するシステムの規模や演算速度がどんどん増大して行くと、「私たちは何かリン・マーギュリスによる集約された情報処理装置としての生命圏²²というヴィジョンのような何かを見るようになる、しかしそれは百万倍も速い速度で何百万もの人間的知性主体（私たち）を伴うものである」²³という。ネットワークはすでに「生命圏」であり、全体がひとつの生命と区別がつかない。それはどこかに特定の主体があるのではなく、あらゆるところが知的主体であり、どこにも中心がなくすべてが中心である、無数の中心から成る群れのような動きなのである。

しかしこの「群れ」が生命か否かの判断は、生命体との外見的類似性でしかなく、意識や内面性の存否の判断にはならないという批判も根強い。それに対してヴィンジの側から応答するなら、BMI の発展によって脳の働きとコンピュータのそれとが区別できなくなれば、同じ働きを共有する限りコンピュータにだけ意識がないと判断するのは難しいということになる。脳とコンピュータとが意識が関与する同じ働きを為しているのに、一方に

²¹ ユクスキュル（Jakob von Uexküll 1864-1944）が『生物から見た世界』（岩波文庫、2005年）などで展開する「環世界」（Umwelt）も、その環世界を生きる生命とひとつに成り立った世界であり、環世界の外部の主体がその世界を客体として作ったのではない。環世界が環世界している構図である。また西田幾多郎（1870-1945）の行為的直観においても、行為から独立した主体の判断はなく、その主体に判断される客体的行為もない。行為と判断はひとつであるがゆえに「直観」となる。反対に行為的直観の対立概念を思弁的分析だとすれば、客体は特定の概念枠の中で判断されるゆえに主体は客体から離れている。それゆえ「直観」ではなく概念的な「分析」となる。

²² 生命が地球から独立しておらず、地球すなわち生命ともいふべき両者の超有機的な関係を示した言葉。ここでの生命は主客が区別されない思考の比喩として扱われている。Sagan, D.; Margulis, L. *The Biosphere from Earth to Space*, Enslow Pub Inc, 1989.

²³ Vinge, 1993, p.8.

だけ意識を認めないのは難しいからである。反対に、コンピュータやロボットの支配する世界が意識のないゾンビの世界に見えるとすれば、それは主観的意識をコンピュータの物質的客観性からアプリアリに区別する論理的前提があるからだということになる。ヴィンジではこの前提を設ける理由がないのである。

このようにヴィンジは 1990 年代においてすでに、人間と機械との融合による超知性の登場を予見していた。そこには人間と機械との間には、主体と客体、自発と受動、一人称と三人称、内面性と外面性のような二分法的区別が成立しないという考えがあった。

確かにヴィンジは、コンピュータの情報伝達の速度と容量の増大が機械をそのまま人間にすることは奇妙であり、そうした人間の意識活動と区別できなくなった機械活動が支配する社会が異常に見えることを否定しない。しかしこの状態を異常に見せているのは、私たちの主観的一人称的意識が、物質的三人称的な客観性とは異なるという前提に基づく感覚にすぎなかった。この前提が、AI ロボットの支配する世界をゾンビの世界のように見せているにすぎない。

近年ではヴィンジとは別に、主体と客体、意識と物質との二元性に対して中立的な立場から、情報状態を一元的な実在と見なす議論も盛んになっている。「心の哲学」の問題意識に立ち、この情報実在の二側面として物理的状态と意識的状态とを位置づけるチャルマーズ (David Chalmers 1966-) や G・ストローソン (Galen Strawson 1952-) などに見られる現代汎心論がそれにあたる。これは物質と意識の存在論的二元論を回避することで、三人称的、客観的、統語論的世界と、一人称的、主観的、意味論的世界とをアプリアリな断絶とは見ずに、一元的実在の両側面と見なす存在論である。そこでは物理的状态は意識状態から存在論的に区別されないので、ゾンビは成立しない。それに対してサールの一人称世界は、コンピュータと人間とを区別し、人間や生物の脳にのみ一人称を認める前提の自然主義となる。したがってそれら二者を区別しない AI 論者は、むしろチャルマーズのような汎心論に共通性が認められるのである。

それでもヴィンジの言う「生命圏」のネットワークとは、人間の自発性がそこに入り込んでいるから成立するのであり、自発性のない機械運動だけでは生命の力動は生じないとの批判は尚も為されよう。この批判も統語論的演算の集積から意味が登場するのか、という問題に立ち返らせる。確かにプログラムされた AI がさらに別の AI をプログラムすることで AI は指数関数的に複雑になり、それは自発的判断や意味が生じていることと区別できなかった。しかしこの自発的判断はどこから力を得て、何を自発的に求めているのかという疑問が尚も生じ得る。次にこの疑問に、アップロードされる意識の欲望という観点から答えてみたい。

4 無機物化と欲望の変容

(1) 欲望充足のためのシミュレーションの「経済性」

シミュレーション意識の欲望を考えるにあたり、なぜ宇宙自身がシミュレーション化したかを問う必要がある。それは有機的生命は統語論的計算にはない欲望や意味の充足への志向を持つのに、なぜそれを現実世界で充足せずにシミュレーションの内で行うに到ったのか、という疑問である。

結論から言えば快樂の経済性、つまり効率のよい欲求充足の促進がある。私たちのコンピュータが演算速度を上げた理由は、私たちが可能な限り素早く大量に有機的世界を含んだ物理的世界を計算し、そこから利益を享受し他の競争相手にも打ち勝つためである。しかし計算量の二重指数関数的増大は、その欲求充足に必要なエネルギーも飛躍的に増大させることになる。ここから生じる負荷とダメージは極めて大きくなる。すると効率よく快樂を享受するという目的からは、有機的意識をコンピュータ化し、シミュレーション世界内で充足することになれば効率は良くなる。これが世界がバーチャル化することの理由である。

たとえばハクスリー（Aldous Huxley 1894-1963）が1932年に発表した『すばらしい新世界』²⁴で描かれる未来世界の人間は、できるだけ多くの快の内に生きられるよう究極まで合理化された制度や装置の中に住まい、苦痛を感じないように作為的に無知蒙昧にされている。これはいかに少ないコストで多くの快を得るかという近代的理念の究極でもある。

しかし『すばらしい新世界』では、支配する側の人間が作る快樂システムと支配され意識をコントロールされる被支配層という関係は、支配する側の人間がそれを維持できなくなれば破壊されるのに対して、シミュレーション宇宙はバーチャルシステムと一体化した意識を支配する層がないという違いがある。また『新世界』では支配される人間の欲望は肉体を持った人間が持つそれと同じなのに対して、シミュレーション宇宙では人間が肉体からすでに脱している。したがってシミュレーション世界で無機物化された意識の欲望は、肉体を伴う意識のそれとは異なり得る。

この違いに関して議論になるのが、シミュレーション宇宙を構成する意識同士は闘争をするのか否かである。欲望の実現を睨んだ人間同士の闘争では、武器が近代化して行くほど凄惨になる。同様に演算速度が天文学的に増大するシミュレーション宇宙では、無機物化された意識同士の闘争の凄惨さは想像を絶する、という意見がある²⁵。また超高度化したAIの知性が人間の意識を奴隷化し、AIの欲望のままに人間の意識を支配する状態もあり得る。しかも人間意識の奴隷化をめぐって、AIの知性同士がさらに凄惨な闘争をすることも考えられる²⁶。

²⁴ オルダス・ハクスリー『すばらしい新世界』黒原敏行訳、光文社古典新訳文庫、2013年。

²⁵ 石黒浩「最後に残る人間らしさとは」『NHK ころをよむ 一人間とは何か』第10回、NHK出版、2019年。ここでは脳を含めて身体をすべて無機物化した精神同士が闘争を繰り広げる世界が予測されている。

²⁶ たとえば映画「マトリックス」で展開されるのは、シミュレーション世界に取り込まれた人間が、AIによって奴隷化される世界の状況である。

他方では、個体同士の闘争とは肉体に基づく欲望の産物である限り、肉体がすでにない無機物的状態では闘争は私たちが想像する姿にはならない可能性もある。確かに『新世界』でも世界統制官の下ではあるが、世界は闘争がないように調整されている。反対にシミュレーション内の意識体同士が想像を絶する闘争速度に達するならば、シミュレーション宇宙は形成されたとたんに滅ぶ可能性が極めて高く、それは物理的宇宙の知的文明がいずれすべて滅亡する可能性よりはるかに高いことになる。

するとシミュレーション仮説が正しいならば、アップロードされ無機物化された意識の欲望は肉体の欲望から転換し、自己と非自己との区別がもたらす闘争がコンピュータ内では解消される蓋然性が高くなる。欲望が自己利益によって満たされるとしても、自己が絶対でなくなればその欲望も無意味になるからである。さらに快樂の質が変容し自己が開かれる方向に欲望が転換すれば、意識体同士の関係やバーチャル世界の規範も物理的肉体的世界のそれからは転換し得る。このような宇宙の展開を提唱するティプラー（Frank J. Tipler 1947-）は、その最終地点であるオメガポイントで実現するのが「歓喜」だと言うが、これは肉体的な闘争のレベルを超越した意識体の境地を示す思想の一例である。これを単にティプラー自身のキリスト教的「最後の審判」への信仰が生み出した物語と見なすのでなければ、欲望の転換と精神的規範再構築の思想の実例として位置づけできるだろう²⁷。

（2）自己拡大欲求の行く末

意識は無機物化したときにその欲望を転換させるのか。これに対しては、欲望の姿も一定の形式に基づくという事実から問題を見直すことができる。たとえばユクスキュル（Jakob von Uexküll 1864-1944）は生物の認識と行動様式が徹頭徹尾その環世界（Umwelt）においてあり、しかもその世界の外部は存在しないことを示した。このことは、生物の欲望さえその環世界における要求とその充足の形式に則る事実、そしてこの形式に則らない欲望の姿や発露の仕方は存在しないことを示唆する。これを人間に敷衍するならば、私たちの欲望は人間の環世界内での要求と充足の形式に則り、その充足を量的に増やそうとする志向にすぎず、人間同士の闘争でさえ徹頭徹尾この形式に拘束される。

それに対して意識の無機物化では有機物としての身体を脱するため、環世界の全体も転換する。したがって有機物の環世界における欲望も無機物の環世界では姿を変える。これを、閉じた欲望から普遍的な欲望へと開かれるように描いたのがティプラーであり、そこでオメガポイントに近づいた意識は閉じた欲望を全面的に脱するがゆえに「歓喜」に到るのである。有機物の環世界の形式に拘束されるゆえに、人間の拡大欲求や闘争が生み出されるのだから、そこに拘束されない意識がまったく別の何かを欲するのは不思議ではない。

²⁷ ティプラーは有機的身体の欲望がコンピュータ内で増大するのではなく、解消されるという考えに近い。文明を構成するすべての意識経験が最終的に到達するオメガポイントは有機体の超越の上実現する状態であり、しかもそれは最後の審判に比せるような平和な状態だからである。そこで意識が闘争と滅亡の方向に進まずに欲望の超越に向かう思想は、彼のキリスト教信仰が背後に伺える。反対に、コンピュータ内では意識体同士が情報処理速度を指数関数的に増大させることで、闘争を熾烈化させると考えるのがロボット学者石黒浩（1963-）である。

その意味で人間の環世界とはバーチャル世界からすると、そこから脱出すべきプラトンの洞窟と考えられる。

では無機物化した意識の持つ欲望はいかなるものか。有機物の欲望はその身体のある環世界に則り、またその環世界の中で充足していた。すると、爆発的に高度化した科学技術によって文明同士の衝突が起こり、これまでの宇宙のすべての文明が減んだというポストロムのもう一つの仮説も、この環世界内での欲望の性質が宇宙全体に普遍化されたにすぎない²⁸。これは身体に基づいた私たちの欲望が、科学技術によってそのまま肥大化した姿であり、このまま超高度化された科学技術同士が争えば、お互いの滅亡、宇宙自体の滅亡もあり得る。

しかし意識を無機物化させ身体がなくなるまで到ったとき、コンピュータの意識は何を欲するかを、身体を持つ私たちが推測することは難しい。この無機物化された意識は、私たちの環世界とは別の環世界に属すからである。私たちの欲望は身体の存続という必要に則って生み出されるので、コンピュータが身体の欲望を継続させるプログラムを持たない限り、無機物化された意識がこの欲望を伴う理由はない。これはティプラーがオメガポイントで身体的欲望の昇華した宇宙意識を想像する理由にも重なる。プラトンにおいて洞窟を脱した魂が真、善、美を価値とする状態へ転換するのも同様である。そして身体に宿る私たちの意識に対して、後者はすでに私たちの想像の及ばない超意識への入り口となる。

(3) 創発した「超人」の欲望

ここで、コンピュータネットワーク自体が「超人」として「目覚める」事態について考察したい。3節の(3)で考察した意識とコンピュータとの融合では、ユーザーの意識とコンピュータとの区別がなくなることで、このインターフェイスそのものが意識を超えた性質を創発させる可能性が示唆された。コンピュータの演算はプログラム従属的、統語論的、客観的だが、それがユーザーとともに主体的、意味論的、内面的性質を創発させるならば、このネットワークはさらに異なった超人的知性を創発させる。そこで4-2ではその知性とは身体を持つ意識から質的に断絶した働きになることが示唆された。

シンギュラリティを提唱したヴィンジはすでに、AIを内蔵するロボット同士が互いに情報伝達するシステム社会は、人間の社会と区別ができなくなると見ていた²⁹。その上、「実際、進歩そのものはさらにより以上の知性的存在を含まないだろう、という理由は成り立たないと思われる」³⁰と指摘した。無機物が意識社会を創発させるなら、それがさらに上の何かを生み出すことは創発的事象として同じだからである。

ただしヴィンジやカーツワイルは、統語論と意味論、三人称と一人称との断絶問題などを、正面から扱うことなく素朴に乗り越えてしまっているところがある。彼らにおいてAIの演算がいつしか人間の自発性にとって代わり、後者を取り込んでしまう過程は、AI

²⁸ ハイデガーの Gestell の問題提起も、一定の環世界の中の欲望の肥大化として考えられる。しかしそこを支配する欲望の質の転換があり得るのがここでの議論の課題である。

²⁹ 「これらの生き物のどれも血肉の人間ではないにもかかわらず、この新しい環境においてそれらは私たちが現在人間と呼ぶものに最も近い事物だろう。」 Vinge, 1993, p.6.

³⁰ Vinge, 1993, p.2.

同士のネットワーク化、システム化を通じて決定的な壁もなく描かれる。

大きなコンピュータネットワークとそれに関連したユーザーは超人的知性の存在として「目覚める」だろう。コンピュータと人間との接触はユーザーが超人的知性であると、合理的に考えられるほどまでに密接になるだろう。³¹

こうした素朴とも言えるシンギュラリティの提唱は、人間と AI との融合を含み、その複雑化はシステム自体を自発的な超人的知性のように動かし始めるという。これは一種の創発的な出来事であり、それゆえ演算速度や処理容量の増大がなぜ知性や超知性になるのかは詳述されない。この理由なき創発の承認は、人間の知性と機械のそれとが實際上区別不可能になる事態が、形而上学的論理より優位であるという既述の理由によって正当化されている。

このように、システムの機能性や予測計算不可能性が、コンピュータの働きを意識らしくしていた。つまり機能の複合に何か加えられて意識になるのではなく、こうした人知の速度を超えた機能の複合とシステム複雑化の急速な増大がそのまま意識の相貌となった。こうした創発的な意識生成の道筋は、意識から超意識の創発の蓋然性も高める。私たちの知る意識を超える、「超人」の意識である。

ヴィンジはこの創発的観点により、人間レベルの「知性」から「超人的知性」「人間の知性 - より - 偉大なものの創造」³²が自然な成り行きで行われると展望する。確かにここでは「知性」から「超人的知性」への創発の仕組みは詳述されない。しかしこの知性と AI との融合は、巨大な AI のシミュレーションシステムに入った意識がシンギュラリティを経てそのシステム以外の「現実」を必要としなくなり、自らのシミュレーション世界を唯一無二の世界とする過程として描かれる。

「目覚めた」コンピュータと超人的知性は出来上がるだろう。(今日まで、私たちが人間と等価なものを機械の中に作れるかどうかについて多くの論争がなされてきた。しかしもし答えが「できる」であれば、そのすぐ後にもっと知性的な存在が構築され得ることはほとんど疑いない。)³³

統語論的なコンピュータの演算が、私たちの主体的操作や意味を創出できるか否かは論争的な課題であった。だが他方で、コンピュータの情報伝達は人間の脳内におけるそれと同様広い意味での電気信号であり、しかも人間ではその信号が主体性や意味を作り出している事実は、統語論的演算と意味主体との決定的な断絶が存在しない一面を示している。そして一度これを認めるなら、コンピュータは統語論的演算から意味を担う意識だけでなく、それを越えた何かを創発し得ることの承認にもなる。

³¹ Vinge, 1993, p.1.

³² Vinge, 1993, p.1.

³³ Vinge, 1993, p.1.

これに沿って先のヴィンジによる「人間の知性 - よりも - 偉大なものの創造」という言葉を解釈すると、コンピュータネットワークが統語論的な状態を超えてそれ自体が主体的働き出した時点で、人間の主体性とコンピュータの演算とは区別がつかなくなり、やがて後者の方が前者を無限に凌駕するようになる。この時点でシンギュラリティから踏み出しており、このネットワークの超知性化は、演算速度の増大だけではなく、演算や意識的思考からの質的な飛躍を含んでいる。この場合、二者の絶対的な垣根はない。それは物質が意識的になり、意識も物質的性質につながっていることと同様である。物質と意識との関係についての形而上学的な議論ではなく、両者の差が現実としてなくなる事態がこの背景になっている。

この創発的な視点からすると、物質や意識と超知性とでは欲するものが全く異なり得る。機械的因果に従うのが物質であるなら、そこから外れようとする意識はあまりに予測不能であり、さらにこの有機的な意識の欲望から超知性の求めも予測不能である。意識や知性は身体が欲望を満たすための手段的役割を担ったが、超知性では知性を手段化するはずの身体が無機物となり、また超知性は身体の環世界とも全く異なった世界に置かれる。そしてこの欲望の自己超越は物質、意識、超知性という三段階で分けられるのではなく、幾重にも続いて行く。その超越の階層についての議論をさらに確認したい。

5 シミュレーションを行う主体とは「誰」か？

(1) 階層宇宙の最下層は「誰」か？

これまでの議論では、人間の意識がコンピュータに入ることによってバーチャル世界が実在世界化し、それ以外に世界を支配するものは考えなかった。しかしバーチャル世界はそれ以外の何かに動かされているかもしれない。これは、人類に先立つ高度な宇宙文明がシミュレーション世界を創り出し、すでにその世界の中に私たち人類を取り込み支配しているというポストロムが示唆した構図のひとつでもある。しかも人類を支配するその宇宙文明さえ、先立つさらに別の宇宙文明が作ったシミュレーション世界にあり、さらに以下同様の構造が創られているかもしれない。

こうした階層宇宙構造では、私たち人類の世界からはその外部を見ることができず、また外部世界の文明もそれを創った外部を見ることができない³⁴。つまり第 n 階層の宇宙とその内部の住人は自分たちをリアルだと思っているが、それ以前の第 $n-1$ 階層から見ると第 n 階層はバーチャル。第 $n-1$ 階層は自らをリアルだと思っているが、第 $n-2$ 階層から見るとバーチャルとなる。

これまで確認したシンギュラリティを経たシミュレーション世界の仮説では、シミュレーション世界を創った意識はそれと同化するまでであって、その世界の外部は考察されなかった。それに対して n 階層を $n-1$ 階層が創り、それを $n-2$ 階層が創り、という構造では、

³⁴ 以下の議論は、たとえば次田憲和「神経と宇宙 —— 神経ネットワークの宇宙的進化についての終末論的考察」『近世哲学研究』第 20 号、2016 年、86 頁以下などを参照。

では最下層は何かという問題が生じることになる。

しかしこの構図で、最下層だけがリアル世界となるだろうか。バーチャルとリアルという区別でさえ、人類が置かれたバーチャル世界が作った区別にすぎないなら、バーチャルと区別されたリアル世界が、このバーチャル世界の下層に本当に存在するか、という問いは意味を成さない。また、私たち人類の世界では物質が意識を生み出したように映っているが、それがシミュレーションの描き出したバーチャルな映像だとすれば、バーチャルな世界の根底を物質的実在が支えているという保証もない。バーチャル世界がすべてであれば、むしろこの世界は意識を根底とした汎心論的世界だと言えるからである。その場合、物質世界がどのようにバーチャル世界を生み出しているのかという問いは、観念として描き出された「物質」がどのようにその描き主を生み出したかという無意味な問いになる。

だがこのように最下層が汎心論的なシミュレーション世界だとしても、その世界はどのように創られたのか。最下層の世界は先行する世界がないのにどのように生成可能だったのか、という根本的な問いは未解答のまま残ってしまう。

(2) 自己展開するシミュレーション宇宙

この最下層の世界以前は何かという問題に関して、最後に宇宙の自己シミュレーションという考えを検討したい。一言でいえば、この宇宙はどこかに始まりがあるのではなく、ループし創発しながら自己展開するシステムだという考えである。それは最下層の宇宙以前の何か、宇宙以外の何かがそのシステムを展開させる原因としてあるのではなく、システム自体が自己展開するのである。その限りでこの自己展開には宇宙自ら以外の原因はなく、したがって最下層の宇宙という位置や始まりの特異点もない。

私たちの疑問は、コンピュータが統語論的なコードに意味を読み込む行為がどこで始まったか、言い換えれば最下層のシミュレーション宇宙はいかに自己シミュレートを始めたかという問題であった。これへの回答案を呈示した近年の成果の一つに「量子力学の自己シミュレーション仮説解釈」³⁵という論文がある。そこでは、コードに対してどこかから別に意味が加わるのではなく、コードが自身に対して意味を読み込むのが実在の基本の姿だという応答をする。これは統語論ではなく、意味を実在の基本状態と見なしている。基本的コードの集積が意味を創発させ、自ずから意味が生じるように自己展開するのが実在の姿と見なすのである。

この考えはたとえば、最初の運動がなぜ生じたかという問いは静止状態を基本的実在とするから生じるのであり、翻って摩擦のない世界で運動状態を基本とするなら完全な静止が生じることの方が謎になるといったアイデアに喩えられるだろう。同様にシミュレーション宇宙はなぜ自らを意味づけるのかという問いは、機械論や統語論を基本としてシミュレーションへの意味づけをそこから区別したために生じるにすぎず、翻って意味の方が実在の基本状態に成り代われれば、シミュレーションへの意味づけ自体が根源的な実在の姿となる。見方を変えることで、実在は全く違った相貌になるのである。

³⁵ Klee, Irwin; Amaral, Marcelo; Chester, David. "The Self-Simulation Hypothesis Interpretation of Quantum Mechanics," in *Entropy* 22(2), 2020, p.247.

宇宙的な心は自己シミュレーションする不思議の環を通じて、存在するものへと自己を実現させる。すでに言及したように、この環は実在つまり汎意識が時間を超えているという仮定を必要とする。[...] コンピュータ計算を行う精神的な基体は、思考としてのそれ自身の自己シミュレーションから創発する。このアイデアは、空間時間と粒子という物理的シミュレーションは数学的思考であり、この思考は論理的に矛盾のない円環や全体の内でのシミュレーションにおける心の進化から創発する、というものである。³⁶

ここでは自己シミュレーションはすでに思考でありそれが基体だとされている。「不思議の環」については後に触れるが、こうした基体は最初から「心」なのである。反対に時間空間、粒子という物理的にシミュレートされたものの方が、すでに「心」であり「思考」である自己シミュレーションから派生したものとされている。言い換えれば、統語論から意味論が生じたのではなく、反対に意味論が根本であって統語論はその派生形態にすぎないという構図である。

自己シミュレーション仮説は次のことを理解している。(1) 考えるべきものの選択と呼ばれる思考、そして(2) それらの選択された考えの経験と呼ばれる思考は根源的であり、一方の思考は他方の思考を自己実現化という自己シミュレーションの創造的過程を通じて表現することである。

37

ここでも「選択」と「経験」とが根本であって、コンピュータの統語論的計算のビットが根本ではない。言い換えれば意識的な働きが根本であり、反対に統語論的計算の方が後づけである。そして「選択」や「経験」が「根源的」と言われるとき、それ以上遡れない自発的選択が根源的な「経験」に位置づけられていることがわかる。これを保証するのが論文タイトルにある「量子力学」の視点であり、この視点が選択という意志的経験をそれ以上の根拠のない根源的実在に位置づける³⁸。まず物質があって後から何かを選択を行うのではなく、選択という行いによって初めて物質さえもが定まるのである。

(3) 問われない次元は解消されるのか？

何を実在と見なすかの視点の変更によって、運動の始まりや意識の始まりが全く違った相貌を呈したところで、改めて最下層宇宙以前は何かを吟味する必要がある。先ほどシミ

³⁶ Klee et al., 2020, p.5.

³⁷ Klee et al., 2020, p.6.

³⁸ 「選択」の根源性からは、コードに原意識があって「環」の中で進化して私達のような主観的意識に創発する道筋が示される。「選択」の段階から私達の「主観的意識」は推測できない。この推測不可能性が「創発」の本質にある。すると「主観的意識」から進化が引き続くなら、それは必然的に次の何かに「創発」するが、それも現段階からは推測できない。それを「超意識」と呼んだとしても、現段階の私達の「主観的意識」からは類推不能である。実際、超意識という考え方は荒唐無稽ではなく、意識の創発の見解をクレーなどが採ったときむしろ不可避なものとして考えられた。現代の量子物理学の中には「選択」のような働きを実在の根源に据え、そこに意識を見出す専門家も一定数見られる。Stapp, Henry P. *Mind, Matter and Quantum Mechanics*, Springer Verlag, 2009. および中込照明『唯心論的物理学の誕生』海鳴社、1998年などを参照。

ュレーションの基体としての「心」は、「環」や「全体」という姿の中で進化すると言われた。この「環」はすでに広く知られた「不思議の環」というモデルで示され、この「環」の中で「選択」や「経験」が進化してシミュレーションが行われた。つまり根拠を絶した原初的な「心」はすでに「環」の中にあり、この「時間を超え」た円環構造が「始まり」の問題に対する応答になっているのである。

この自己シミュレーション仮説はホフスタッターによって導入された不思議の環であり、彼は自己とは根拠を持たない生来的に円環的な構造であると言っている。³⁹

この「不思議の環」とはホフスタッター（Douglas Hofstadter 1945-）の言葉で、エッシャーの円環構造をした無限階段の絵に見られるような、始まりも終わりもなく、上っているようで一切上っていない円環の構図である⁴⁰。実在と思われているものは無限階段の上りに象徴されるように、有るようで無い。それは有用性から導かれた概念化の産物にすぎないとされる。また運動の始まりや意識の始まりへの問いも、無限階段の一番下はどこかを考えているようなものとなる。運動や意識を概念化の産物にすぎない物質から導き出そうとすることが、こうした問いを作ると考えられるからである。

これに対して根源的実在の様態を、静止ではなく運動として、物質ではなく経験として、固定ではなく変化として見出すならば、それまでの問題設定自体が一新された相貌になる。そのときなぜ実在は運動であるのかの説明はできない。言わば運動するから運動するのであり、それは静止論者が静止が実在であることを疑わないのと同様である。こうなるとシミュレーションの最下層も存在するようで存在しない。この最下層という概念も、運動の始まりや無限階段の一番下と同じだからである。

こうした、事象の根底に潜む「そうだからそうになっている」の次元に関連して、クレー等は「物理的であること、情報、そして意識というすべての三つの事柄は根本的である」⁴¹と言う。意識が物理的なものと同様にそれ以上遡れない根源だからである。

私達はどのようにそれら3つが等価であるかを示し、カテゴリー化と原書図式を議論する〔…〕
「ただ存在する」の代わりに、コード理論を用いて、どのように実在が自己をシミュレートするかを示す理論的構造を私たちは提供する。⁴²

このように3つを単に「そうだからそうになっている」と見なして済ますのではなく、筆

³⁹ Klee et al., 2020, p.5.

⁴⁰ ホフスタッターは「私」を説明するために「不思議の環」のモデルを用いている。「私」は一方では「恐ろしいほどの安定性とはっきりとした有用性」がある一方で「ただの慰めの神話」にすぎないとも言われる。また、「探すと崩壊してしまい、探さなければどんな本物とも同じありありとしたビー玉」にも喩えられている（Hofstadter, Douglas. 2007. *I am a Strange Loop*, Basic Books, p.188, p.363）。言わば、有るようで無く、無いようで有る、充実した空虚が「私」である。その限りで「私」に始まりも終わりもなく、アプリアリな自他の区別もない。ホフスタッターは現代汎心論の旗手の一人チャルマーズ（David Chalmers 1966-）の師でもある。

⁴¹ Klee et al., 2020, p.6.

⁴² Klee et al., 2020, p.6.

者は自己シミュレーションが成立するそれ以上の理論的構造の探究を続けると主張する。ただし物理、意識、情報という次元がなぜ根源なのかを説明できるかはわからない。どんな理論にも、唯物論なら物質、唯心論なら精神のように前提となる次元があり、なぜそれらが根源なのかは理論の側からは問われ得ないからである。

実際にクレー等は、「基本となる思考は観察選択の思考／行為であり、それは量子重力コード構文の選択に対応する数学的な選択に位置し、その選択は宇宙の還元不可能な構成区画の思考形式となっている」⁴³と規定してしまっている。これは「量子重力コード構文の選択」という行為が基本的な実在であり、それは基本的で還元不可能な実在の単位が思考の単位であることの再確認である。意味とはコード構文にあるのではなく構文の選択にあり、しかもこの選択行為が実在の根源であることは疑われていない。

したがって、彼の説明の体系においても「そうだからそうになっている」次元を排除できているかは問題である。選択行為や「不思議の環」全体がこの次元だからである。「不思議の環」は終わりと始まりがなく無前提であり、その構成要素である物理、情報、意識も説明以前の次元なのである。

こうして根本となる自己シミュレーション思考は、大部分が相乗的な創発の形式をとる網の目の階層思考であり、それは入、切、もしくは非決定状態にある次元を欠いた地点から始まり、自己シミュレーション思考全体についての思考で終わるが、それは汎意識的基体それ自身と等価である。⁴⁴

この「網の目の階層思考」とは、「不思議の環」を自己シミュレーション思考に当てはめた言葉でもある。「網の目」である限り、どこが始まりでどこが終わりという地点はなく、しかもすべてお互いが複雑に関連し合う。「網の目」ではない単純な階層構造だと、たとえば選択は意識に基づき、それは生物の器官に基づき、それは根源としての物質に基づき、それ以前が問題化する。しかし「網の目」では、意識的存在と物質的存在とが様々な層で関連し合うことに加え、根源的な次元でも「選択」が物質状態を決定し、反対に「物質」が選択の条件を整えるという、どれが最根源でもない関係である。最根源のさらに先が問題になる地点はないという構造で、「不思議の環」が作られている。

もっとも、既述のように「不思議の環」において始まりのない「環」の全体がどこから来たかという問題が残るのと同様に、「選択」と「物質」との相互的關係の全体がどこから来たか、と問うことは可能である。それでもこの自己シミュレーション理論における物質と意識との等根源性は、シミュレーション仮説が「不思議の環」の存在論とだけではなく、現代汎心論とも世界像を共通していることを示している。自己シミュレーションは「汎意識的基体」と「等価」とされているからである。

⁴³ Klee et al., 2020, p.20.

⁴⁴ Klee et al., 2020, p.20.

おわりに

ここまで宇宙がシミュレーションであるという最近の議論を取り上げ、その問題点を吟味してきた。この世界はバーチャルであるという思想は古代から存在し、また認識論的に論駁不能な性質を持ち続けてきたが、近年の議論では私たちの文明が宇宙で最初である可能性の低さ、人間原理的問題の解決、意識の発生などの実証的データが加わることによって、新たに議論され直してきている。すでに宇宙全体をバーチャル化してしまった先行文明では人の姿を留めた宇宙「人」が現れる必要はない、という観点からのフェルミのパラドックス解決もそこに含まれた。そして文明が物質世界をシミュレーション世界に作り替えるのは、欲求充足に際しての経済性が理由でもあった。

しかしシミュレーション化以前でのすべての先行文明の滅亡や、シミュレーション化以後の意識体同士の闘争による滅亡といった反論は可能であった。また統語論と意味論との違いや、コンピュータと人間の意識とが一体化し得るかという問題、そして一体化したとしても何がシステムの動因になるのかという問題もあった。それでもシミュレーション仮説は情報処理速度の増大と、欲求充足の合理化、そして欲求の性質自体の転換という、科学技術文明の行き着く究極の姿を暗示していた。

シミュレーション仮説のもうひとつの特徴は、現代汎心論との類似性だった。演算の集積から意識や超意識が生じるという創発論や、実在の基本単位に原意識的な「選択」を見出す汎心論的傾向が、ヴィンジとそれ以後のシンギュラリティ論者の根底に見出されるからである。これは実在の基本を情報と見なし、それを原意識と見なすチャルマーズなどの現代汎心論の立場とも共通する。シミュレーション仮説は「情報の単位＝原心」説となるが、それは現代汎心論が「物理的単位＝情報の単位＝原心」と見なす仕組みに類似しているのである。

シミュレーション仮説についての議論に何の意義があるかを最後に確認しておきたい。ひとつには技術の暴走をどう制御し得るか、という従来の視点からだけでなく、技術の力と速度とを究極まで拡大させたらどうなるか、という反転した視点から技術を眺め返せるという理由があった。それは拡大への欲求が内側から質的に転換する可能性の検討であった。もうひとつは私たちの「自然」観を根源的に問い直し、実在全体の中での物質、意識、意味の位置について再考し得たことである。実際シミュレーション仮説には、心の哲学で扱われる領域の問題が集約的に含まれていた。さらにこの仮説は、近現代の科学的「自然」観の中で失われた「超越」的世界がどのように姿を変えて再興し得るのかをも示している。

ハイデガー研究における分析哲学の受容史とその舞台裏

山崎 諒 (慶應義塾大学)

The Acceptance of Analytic Philosophy in Heidegger Studies

— *Its History and Behind-the-Scenes Events*

Ryo YAMAZAKI

It is well-known that M. Dummett once likened the two streams of “phenomenology” and “analytic philosophy” to the “Danube” and the “Rhine.” Today, these two are often known as the opposing streams of contemporary philosophy and are sometimes seen as fundamentally opposed. However, a good deal of research has accumulated on both.

Of course, the value of such bridging studies, and whether they are even possible in the first place, is a question that needs to be debated. Nevertheless, even if this is the case, the history of the exchange between “phenomenology” and “analytic philosophy” should not be hastily dismissed. With this in mind, this study attempts to give a partial overview of such exchanges’ history and reveal what might be called “behind-the-scenes” information. The West Coast of the United States was the site where “analytic philosophy,” “Husserl studies,” and “Heidegger studies” were closely intertwined.

This study will proceed as follows, showing how the interpretations of H. Dreyfus, a prominent American scholar of Heidegger, are connected with analytic philosophy and interpretations of Husserl.

(1) As the historical source of the debate on the problem of “reference” in analytic philosophy, W. V. O. Quine’s criticism of quantified modal logic and D. Føllesdal’s response to it will be reviewed.

(2) It will be shown that Føllesdal formulated the “West-Coast Interpretation” in Husserl’s studies with the problematic area of (1) in mind and that Dreyfus based his interpretation and criticism of Husserl on it.

(3) Dreyfus’s interpretation of Heidegger will be examined, and the reason for placing it in the flow of (1) and (2) to understand it will be highlighted.

Keywords: reference, transparency/opacity, Føllesdal, Dreyfus, West-Coast interpretation
キーワード: 指示、透明性／不透明性、フェレスダール、ドレイファス、西岸解釈

はじめに

かつて M・ダメットが、「現象学」と「分析哲学」と呼ばれるふたつの流れを「ドナウ川」と「ライン川」に喩えたことはよく知られている¹。そして現在、しばしば現代哲学において相対立する二大潮流として知られ、ときには根本的に対立すると見られることもある両者にかんしては、それでもそれなりの研究が蓄積されてきていると云える。

もちろん、こうした架橋的な研究にどれほどの価値があるのか、あるいはそもそも可能なのかといったことについては議論が必要となるだろう。とはいえ、たとえそうだとすも、それなりに蓄積されてきた「現象学」と「分析哲学」の交流を一振り払いのけるべきではないように思われる。こうした意識のもと本稿が試みるのは、そうした交流の歴史を部分的に概観し、いわばその「舞台裏」とでも云うべきものを明らかにすることである。とりわけ本稿は、アメリカ西海岸における交流に焦点を当てることにしたい。アメリカ西海岸はまさに、「分析哲学」・「フッサール研究」・「ハイデガー研究」の三者が密接に絡みあった現場だったのである。

本稿の以下の部分は、具体的にはつぎのような手順で議論を進めていく。そしてそれによって、アメリカにおけるハイデガー研究の大家である H・ドレイファスの解釈が、どのように分析哲学ならびにフッサール解釈と結びついているかを示すことにしたい。

まず第1章では、分析哲学における「指示」をめぐる問題の歴史的源泉として、W・V・O・クワインが量化様相論理学に向けた、「指示の透明性／不透明性」にまつわる批判と、それにたいする D・フェレスダールの応答があったことを示す。このフェレスダールこそ、アメリカ西海岸における分析哲学と現象学の交流におけるキー・パーソンであり、彼のフッサール解釈は、ドレイファスのフッサール解釈ならびにハイデガー解釈に甚大な影響を与えているのである。

第2章では、そのフェレスダールのフッサール解釈を検討し、しばしば「西岸解釈」や「フレーゲ的解釈」とも呼ばれる当該解釈の背後に、第1章で見た問題意識が存在していたことを示す(第1節)。そのうえで、ドレイファスがそうしたフェレスダールのフッサール解釈を引き受けたうえで、知覚作用すら「不透明」にならざるをえないフッサールにたいして、「表象主義」という批判を加えていることを確認する(第2節)。

第3章では、これまでの議論を踏まえ、ドレイファスのハイデガー解釈を検討する。それによって、日常性についての「デフレ的実在論」と非日常性についての「頑強な実在論」というドレイファスの解釈の骨子が、フェレスダールの影響のもと、言語的な指示の問題との関連で提示されていることが示されるはずである。

最後の「おわりに」では、本稿のまとめをしたうえで、本稿をもとに見込まれる事柄について若干触れることで締めくくりとしたい。

¹ Cf. Dummett (1993), 24.

1. 「指示」の問題 —クワインからフェレスダールへ

分析哲学においていわゆる「指示」をめぐる問題が活発化しはじめた時期として、1970年代を挙げることができるだろう。そこでは、伝統的な「記述主義」に抗して「単称主義」が、S・クリプキやK・ドネラン、D・カプランらといった論者によって（改めて）展開されていったのである。しかし、そうした（いまでも取り沙汰される）議論の歴史的な淵源には、おおよそ1950年代を中心にクワインが繰りひろげた量化様相論理学への批判が存在しており、さらにまた（クリプキとも知己のあった）クワインの高弟フェレスダールによる、当の批判への応答の試みが存在していたと云える。とくにフェレスダールにとって、クワインによる批判は深刻に受けとめるべきものだったのであり、それゆえ、その後のフッサール解釈においても継続される問題意識を形成するものであったと思われるのである。

さて、クワインによる量化様相論理学への批判は、「指示の透明性／不透明性 (referential transparency/opacity)」にまつわるものであると云える。その骨子は、様相的な文脈が「普遍的代入可能性」の成り立たない（つまり、ある文に含まれる表現を同じ指示対象をもつ別の表現で置き換えても、真理値が保存されるとはかぎらない）「指示的に不透明」なものであり、それゆえ、そういった文脈内部への量化が意味をなさないということにある²。たとえば、必然性のオペレータとして「□」を用いるなら、「惑星の数」と「8」は指示対象が同一であるにもかかわらず、つぎの(1)と(2)は真理値が異なっている。

- (1) □ (惑星の数 > 7)
- (2) □ (8 > 7)

すなわち、(1)は（太陽系の歴史が別の歩み方をした可能性がある以上）偽であるのにたいして、(2)は真であるように思われる。それゆえ、この文脈は普遍的代入可能性が成立しない指示的に不透明な文脈だということになる。このとき、たとえば(2)にたいして「存在汎化」を適用して得られるつぎの(3)は、どのように理解できるだろうか³。

- (3) ∃x □ (x > 7)

ここで7より必然的に大きいとされているものは、存在汎化をかけるもとになったものが(2)であることを踏まえれば「8」であり、それゆえ(3)は真になる。とはいえ、惑星の数もまた8なのだから、惑星の数が7よりも必然的に大きいことになってしまう。すると、それは(1)が偽であることと衝突してしまう。それゆえ、このように指示的に不透明

² Cf. Quine (1980), Ch. 8. 以下の梗概は飯田 (1995), 42 ff. を参照にしている（ただし、惑星の数は9ではなく8に変えてある）。なお、飯田自身が同書の文献案内で明言していることだが、当該部分での飯田のまとめは、フェレスダールを参照したものになっている (cf. 飯田 (1995), 368 f.)。

³ 「存在汎化 (existential generalization)」とは、「Fx」から「∃xFx」に移行する妥当な推論の一種である。

な様相的文脈の内部への量化は意味をなさない——クワインはそのように考え、量化様相論理学は意味をなしないと結論づけたのである。

さて、フェレスダールが 1961 年にハーヴァードのクワインのもとで提出した博士論文は、『指示の不透明性と様相論理学』(*Referential Opacity and Modal Logic*) というタイトルであり、フェレスダールは同論や同時期の他の論文で、クワインが量化様相論理学に加えてきた批判にたいして、「指示」にかんする観方を根本から変えることで応答している⁴。ここでまず指摘しておくべきは、フェレスダールがクワインの批判を深刻なものに見なしているということである。つまり、この批判は論理的な様相のみならず、あらゆる非外延的な文脈に適用される壊滅的なものなのであり、それゆえ、フェレスダールからすれば、そういった文脈についての理論を組み立てるには、クワインの批判に応答することが是非とも必要となるのである⁵。それゆえにこの件は、後に見るように、フェレスダールがフッサールを解釈するさいにも勘案すべきものになっているのであり、そしてその姿勢は、紆余曲折を経つつドレイファスのフッサール解釈やハイデガー解釈にも受け継がれているのである。

フェレスダールは、「量化が意味をなすには、変項の位置が量化子の後にくる文のなかで指示的になっていなければならない、おなじ対象を指示する名前は、そうした位置で交換可能になっていなければならない」というクワインの所見を、「クワインのテーゼ」として受けいれている (Føllesdal (1968), 148)。フェレスダールは、クワインにたいする当時の諸反論 (カルナップ、ヒンティッカなど) を検討したうえで、当該テーゼを否定する試みがすべて失敗に終わってきたと結論づける。そこでフェレスダールの課題となるのは、「当のテーゼを受けいれたうえで、なおクワインの悲惨な結論を回避する方法を見つけること」だとされる (Føllesdal (1968), 151)。

クワインの指摘するような問題が生じてくる一因は、様相的な文脈において「惑星の数」のような確定記述句と「8」のような名前のふるまいを同一視し、「指示的に透明／不透明」という基準を両者にまったく同様に適用していることだと考えられる⁶。それゆえ、上記の課題を果たそうとするフェレスダールは、そもそも「指示」についての観方を改めなければならないと考え、そして、伝統的な「一種意味論 (one-sorted semantics)」にたいする「二種意味論 (two-sorted semantics)」を打ち立てることになったのである。

クワインの議論を吟味することでわかったのは、そこから抜けだす何か他の手立てなどほとんどないということである。フレーゲやカルナップの巧妙な一種意味論を放棄し、単称名辞が一般名辞や文とは根底的に異なったふるまいをする二種意味論をとらなければならないのである (Føllesdal (1961/2004), xii)。

⁴ フェレスダールの博士論文がクワインによって高く評価されているものであることは、『論理的観点から (*From a Logical Point of View*)』第二版の序言において、同版での改訂の主要因として同論が名指しで挙げられていることから窺える (cf. Quine (1980), vi)。

⁵ Cf. Føllesdal (1961/2004), Føllesdal (1986)。

⁶ ラッセルの記述の理論以来、「惑星の数」のような確定記述句を、「9」のような名前と同等に扱ってよいということは自明ではない (cf. 飯田 (1995), 58.)。

伝統的な一種意味論においては、「Sinn が Bedeutung を決定する」という原理が、「単称名辞」、「一般名辞」、「文」のすべてに同列に適用されることになる。それゆえ、フェレスダールの診断では、そのような意味論をとるかぎりにはクワインの批判を躲すことはできない。それにたいして、二種意味論においては、単称名辞とそれ以外の表現の意味論的なふるまいが区別されることになる。フェレスダールにとって、名前は「純正単称名辞 (genuine singular terms)」であり、その Bedeutung は Sinn によって決定されているわけではない。「ある対象について何ごとかを述定するためには、いかなる述定をも明白に使うことなく当の対象を指示することができなければならない」(Føllesdal (1986), 101)。そうした「純正単称名辞」は、(対象が存在する) あらゆる可能世界で当該の対象を指示する表現である⁷。そしてこの場合には、純正単称名辞における「指示の透明性／不透明性」と、それ以外の表現における「外延の透明性／不透明性」が区別されることになり、クワインが問題にしていたような様相的文脈は、「指示的な透明性」と「外延的な不透明性」の組合せとしてうまく処理されることになる⁸。それゆえフェレスダールは、以上のように「一種意味論」ではなく「二種意味論」を採用することによって、量化様相論理学が意味をなすようにできると結論づけるのである。

そして、以上のようなフェレスダールの議論は、その後の分析哲学の伝統のなかで一大トピックとなる、指示にかんする「記述主義 (descriptivism)」⁹にたいする「単称主義 (singularism)」¹⁰の台頭 (ないし復活) の先駆けになっていると云える¹¹。とくにフェレスダールの「純正単称名辞」は、クリプキがその約 10 年後に提示した「固定指示子 (rigid designators)」に先立つものになっていると云えるのである。そして、こうした「記述主義」と「単称主義」の対立の核心は、「人間はいかにして対象とかかわるのか、という極めて原理的かつ壮大な問題関心」なのであり (成瀬 (2016), 22)、また、「大雑把に云えば、20 世紀の言語哲学と心の哲学の歴史は、単称主義と記述主義のあいだの論争を中心にまわってきた」とすら云われることがある (Recanati (2012), 5)。本章で辿ってきたように、フェレスダールはそのような論争の初期の重要人物となっているのである。しかも、これから見ていくように、そういった知的伝統に参与していたフェレスダールは、ここで触れた問題意識

⁷ Cf. Føllesdal (1961/2004), 75, 120 ff.

⁸ Cf. Føllesdal (1961/2004), Ch. 1, Føllesdal (1968), 204 f.

⁹ クリプキが「フレーゲ＝ラッセルの見解 (Frege-Russell view)」と呼んだことからこの名前が使われることも多いが (cf. Kripke (1980), 27)、それ以降フレーゲを再解釈する「新フレーゲ主義」が別の立場として登場していることも踏まえて、ここでは「記述主義」という名称を採用しておく。また、こうした「記述主義」を洗練させた立場の擁護者として、J・サールが挙げられる (cf. Searle (1958))。

¹⁰ こうした動向は「直接指示の理論」や「新しい指示の理論」とも呼ばれるが、場合によってはこれらの名称はミスリーディングなものとなりうることを指摘しておく (cf. Devitt (1989), Recanati (2012), Ch. 1)。また、しばしば「第二世代」とも呼ばれる論者として、H・ウェットスタイン、J・アルモグ、N・サーモンといった「新ラッセル主義」と呼べる一派がいるほか、J・マクダウェル、G・エヴァンズ、F・レカナティといった「新フレーゲ主義」と呼ばれる論者たちも存在する。とくに「新フレーゲ主義」については、現象学の領域 (フッサール解釈、ハイデガー解釈) においてもその知見を活用しようとする論者がいることは特筆に値するが、本稿では扱うことができない (cf. 荒畑 (2009a), (2009b), Beyer (2000), 成瀬 (2015))。

¹¹ 「指示の問題」をめぐる概説としては、たとえば、Devitt (1989), Lycan (1999), 飯田 (1995) を参照せよ。とくに Devitt (1989) は、混同されがちな「単称主義」の諸主張を整理・批判するものであり、啓発的なものである。

を携えてフッサールを解釈しており¹²、その解釈が、ドレイファスのフッサール解釈・ハイデガー解釈に決定的な影響を与えているのである。

2. 西海岸のフッサール研究者 ——フェレスダールからドレイファスへ

前章で見たような分析的な知的伝統に属していたフェレスダールは、アメリカ西海岸における現象学受容におけるキー・パーソンでもあり、とりわけ、いわゆる「ノエマ論争」における「西岸解釈」ないし「フレーゲ的解釈」を提唱した人物として、大きな影響力をもっていた¹³。そこで本章では、フェレスダールのフッサール解釈ならびに、それに強く影響を受けたドレイファスのフッサール解釈を辿っていく。それによって、フェレスダールのフッサール解釈が前章で取りあげた事柄と結びついたものであること、そして、ドレイファスのフッサール解釈(これがドレイファスのハイデガー解釈の前提になるのだが)が、それを踏まえたうえで施されているということが示されるはずである¹⁴。

(1) フェレスダールのフッサール解釈

フッサールのいわゆる「西岸解釈」にとって記念碑的とも呼べる論文は、1969年にフェレスダールが著した「フッサールのノエマ概念 (Husserl's Notion of Noema)」だと云えるだろう。フッサールのノエマ概念にかんするテーゼを12個提示する同論文は、たった8ページしかないものの、それ以降歴大な議論を巻き起こしていくことになった。その主張を簡潔にあらわせば、フッサールの「ノエマ」はフレーゲの Sinn を言語的な作用からあらゆる作用へと拡張したものであり、志向性が向かう「対象」とは存在論的に区別される「内包的存在者」であって、意識はこうしたノエマに媒介されることで対象に関係することができるのだ、と云うことができる。

とはいえ本稿では、主として1972年に公刊された論文「分析哲学者のための現象学入門 (An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers)」を参照していくことにしたい。というのも同論は、公刊自体は1972年であるものの、元になった連続講義は1962年のもの

¹² 本稿では触れることが叶わないが、博士論文以降のフェレスダールは指示の問題にかんして（私見ではフッサールの影響を受けながら）「指示の規範説 (the normative view of reference)」という独自の観方を展開していくことになる (cf. Føllesdal (1986), Føllesdal (1997))。

¹³ Cf. Yoshimi, Tolley & D. W. Smith (2019). フェレスダールの影響圏にはたとえば、H・ドレイファス、D・W・スミス、R・マッキンタイア、T・カーマンらといった研究者たちが含まれている。また、ダメットも『分析哲学の起源』のなかでフェレスダールの解釈を参照している (cf. Dummett (1993), Ch. 7)。

¹⁴ 本稿では、フェレスダールとドレイファスの解釈や両者の関係のすべてを詳論することはできないし、また、それ以外の重要人物 (D・W・スミス、R・マッキンタイアなど) についても十分に触れることができない。とはいえ一言触れておけば、しばしばそう想定されるのと違って、「フレーゲ的解釈」は一枚岩的にフッサールに「記述主義」を帰する教条集団なのではない。たとえばD・W・スミスやマッキンタイアは (最終的にフッサール現象学全体と相容れないものであると判定を下すことにはなるが)、フッサールのなかに明らかに「単称主義」の要素を見てとっている (cf. D. W. Smith & McIntyre (1982), McIntyre (1982), D. W. Smith (1982))。とくにD・W・スミスは、『論理学研究』における「本質的に偶因的な表現」に着目し、それがカプランによる「指標辞」の分析に類似したものであると主張している (cf. D. W. Smith (1982), see also D. W. Smith (1981))。

のであり、博士論文提出（1961年）後のフェレスダールのフッサール読解としては、最初期のものにあたるからである¹⁵。また、以下で見ていくドレイファスが、フェレスダールのもとでフッサールの知覚論にかんする博士論文を仕上げたのは1964年のことであるため¹⁶、フェレスダールの当該論文は、ドレイファスのフッサール解釈を見ていくうえでも有益であると思われる。

同論でのフェレスダールはまず、布伦ターノの志向性理論が抱えるつぎのような「ジレンマ」を指摘する。一方で、「木を見る」という作用が向けられている「対象」が眼前にある実在的な木であるとする、それは幻覚を説明するさいに困難を孕むことになるが、他方で、作用の対象についての説明を幻覚も含むようなかたちで修正すると、つぎのように云わなければならない。「私たちが木を見ているときに見ているのは、目の前にある実在的な木なのではなく、幻覚に陥っていたとしても見られていたような、何か別のものである」（Føllesdal (1972), 419）。フェレスダールいわく、こうしたジレンマは、師の対応に満足しなかった布伦ターノの弟子たちにとっての解決課題だったのであり、フッサールもまたそのうちのひとりだったのである。

そしてフェレスダールは、そのためにフッサールがとった方策は、「ノエマ」と「対象」を区別することであり、そしてこの方策は、フレーゲが空名の有意味性を説明するために Sinn と Bedeutung を区別したこととパラレルだと主張する¹⁷。すなわち、意識の志向性にとって対象の実在は必要ではなく、志向的であるということは「端的にノエマをもっているということ」なのである（Føllesdal (1972), 422）。そしてフェレスダールは、フッサール自身の発言に依拠しつつ、ノエマは意味という発想をあらゆる作用領域へと一般化したものに他ならないと述べるのである¹⁸。

さて、ここで重要なのは、フェレスダールが同論で以上のようにフレーゲとフッサールを結びあわせるとき、前章で見た「指示の不透明性」の問題が双方にかんして指摘されていることである。というのも、空名の有意味性や件のジレンマを解決するために、Sinn と Bedeutung ないしノエマと対象の区別を導入することには、そして、Sinn が Bedeutung を決定するという「一種意味論」の原理を帰することには、不透明な文脈の処理という課題が突きつけられることになるからである。そしてフェレスダールは、フッサール現象学について、つぎのように述べているのである。

現象学者が正しいとしたら、私たちはたくさんの文脈をこのリスト〔不透明な文脈のリスト〕に加えることができるし、結果的には、すべての作用文脈が含まれることになるだろう。というのも、たとえば〈見る〉はフッサールにとって作用であり、「トムは空けの明星を見る」という文は、ある作用の現象学的な記述と見なすのであれば、「明けの明星」という名前を同じ指示をもつ別の名前と交換すると、真理値が変わることもあるかもしれないからである。〔…〕作用文脈が、この

¹⁵ フェレスダールのフッサールならびにフレーゲへの関心は、博士論文よりも遡るものである。フェレスダールは修士論文で、フッサールとフレーゲの関係を心理学主義批判という観点で扱っている（cf. Føllesdal (1994)）。

¹⁶ Cf. Yoshimi, Tolley & D. W. Smith (2019), 369.

¹⁷ Cf. Føllesdal (1972), 421.

¹⁸ Cf. Føllesdal (1972), 422, Føllesdal (1969), 681.

ように「不透明」であるという特徴をそなえているということは、現象学的な知覚理論にとって根本的なことである (Føllesdal (1972), 422 f.)。

同論でのフェレスダールは、こうしたことを指摘するに留めているものの¹⁹、フェレスダールのフッサール解釈の背後にやはり「指示の不透明性」をめぐる問題が存在しているということは、この時期にフェレスダールの指導を受けていたドレイファスにとっても非常に重要だったと考えられる。というのも、ドレイファスはフェレスダールの解釈を引き受けたうえで²⁰、それをいわば認識論・形而上学の問題としてさらに拡張し、フッサールにたいして批判を加えているからである。

(2) ドレイファスのフッサール解釈

ドレイファスによる公刊著作のなかで、初期のフッサール解釈ならびに批判が比較的よく見てとれるのは、1982年の「フッサールの知覚ノエマ (Husserl's Perceptual Noema)」という論文である。そこでドレイファスは、フェレスダールのフレーゲ的なフッサール解釈を引き受け、「フッサールがフレーゲの分析に加えた変更は術語上のものでしかなかった」とまで言い切っているのである (Dreyfus (1982), 100) ²¹。

ドレイファスは同論で、フッサールは、表意作用に特徴的な「対象の实在に関係なく意味を理解できる」という性質を、知覚を含むあらゆる作用にも拡張していることを確認する²²。すなわち、あらゆる作用には、そこで志向されている対象が実在するかどうかとは関係なく、少なくとも何らかの意味が相関しているのであって、現象学というのは、「現象学的反省」によってそうした意味を取りだして研究する学なのである²³。

だが、ここで問題が生じてくるとドレイファスは考える。そのような拡張がなされるということは、先に見たように、Sinn ないしノエマが Bedeutung ないし対象への通路をつけ

¹⁹ 同論でのフェレスダールは、フレーゲにかんしてはいわゆる「指示のシフト」について指摘しているが (cf. Føllesdal (1972), 420)、フッサールについてはそうした指摘はなされていない。他方で、Føllesdal (1969) においては、フッサールにそうした指示のシフトが見られないことが、フレーゲとフッサールの主たる違いだと指摘されている (cf. Føllesdal (1969), 686)。もっとも、フェレスダールのフッサール解釈は (半世紀以上の歴史をもつがゆえに当然ではあろうが)、つねに細部において一貫したものであるとは云えない。たとえば、Føllesdal (1982) においては、「指示のシフト」にもとづく A・チャーチの体系が、フッサール現象学の論理的基礎としてふさわしいものだとされている (cf. Føllesdal (1982), 37)。実のところチャーチの議論は、フェレスダールにとって博士論文以来、「二種意味論」に訴えることなくクワインの批判を回避する有望な手立てのひとつだと見なされているのである (cf. Føllesdal (1961/2004), Appendix II)。それを踏まえれば、当時のフェレスダールにとってのフッサールは「一種意味論」をベースにしているが、しかしチャーチ的な手法で問題を回避できると考えられていたと云えよう。なお、近年のフェレスダールは、フッサールに「一種意味論」を帰することに否定的になっているように思われる (cf. Føllesdal (2006))。

²⁰ 注 12 で触れたように、D・W・スミスやマッキンタイアがフッサールに「単称主義」の要素を見てとろうとしているのも、(両者が博士論文の指導を受けた) フェレスダールの問題意識ないしドレイファスによるその先鋭化を受けてのことだったと思われる。

²¹ こうしたドレイファスの解釈 (ならびに西岸解釈全般) は、しばしば大きな批判を浴びるものであるが、本稿ではドレイファスのフッサール解釈を評価することはしない (cf. Bell (1994), Drummond (1990), Zahavi (2004))。

²² Cf. Dreyfus (1982), 99.

²³ Cf. Dreyfus (1982), 101.

るといふ(一種意味論的な)発想を、知覚作用ないし充実作用一般に拡張することを意味している。そして、そのようにして知覚作用にも相関者としての意味(対象志向を可能にするもの)を認めると、知覚作用(充実作用)が「指示的に不透明」だということになってしまう。だが、「充実作用は、事態そのものを提示するというその機能のゆえに、通常の談話において指示的に不透明だと見なすことができないのである」(Dreyfus (1982), 103)。

もっともドレイファスは、実際のところフッサールも充実作用は直接的だと考えているのだと認めている。だが、そうであるためには、充実作用自体にふたつのフェーズを認めなければならなくなる。つまり、対象の实在と無関係に記述的な特定をなす作用と、対象を感性的に呈示する作用(これが前者の作用を充実したりしなかったりする)のふたつを区別できなければならないことになる²⁴。というのも、前者の要素が欠けてしまえば、充実が何の充実かわからなくなるからである²⁵。だが、このような区別ないし分離可能性を認めてしまえば、無限後退が避けられなくなるとドレイファスは考える。つまり、知覚作用そのものに「表意的な要素」と「直観的な要素」を認めてしまえば、当の「直観的な要素」のなかにも同様の区別を認めることが求められ、これがどこまでも続くことになる。

それゆえにドレイファスは、『論理学研究』のフッサールには、充実作用(知覚作用)の「指示的な透明性」や、対象ないし世界への直接的なアクセスを説明できないと主張するのである。

したがって、フッサールは自身の志向性観の一般性を守るために、外的直観の説明を放棄せざるをえなくなっている。フッサールは、知覚は指示的に不透明であると見なさざるをえず、与えられているものではなく、私たちがあると見なししているものに自身を制限せざるをえないのである(Dreyfus (1982), 108)。

こうした議論からドレイファスはさらに、この問題を前にしたフッサールが自身の志向性理論にとって忠実でありうる唯一の方途が、直接性や透明性の説明を放棄する「超越論的観念論」への転向だったのだと解釈する²⁶。それゆえ、ドレイファスからすれば、フッサールは『イデー I』にいたって、ある意味で「開き直す」ことで、自覚的に直接性や透明性を放棄しているのである(Dreyfus (1982), 108)。

かくして、ドレイファスによってフッサールは、「世界」とは独立した「心」に内在する表象的・命題的内容が、私たちの「心」と「世界」のアクセスを媒介するという「表象主義」を体現するものと解されていく。そして、そのような描像への強力な対抗者としてハイデガーがもちだされていくことになるのである。フェレスダールの言葉を借りれば、ドレイファスの構図はつぎのようなものになっていると云えよう。「一方では、表象の媒介によって主観が客観に関係するという、デカルトとフッサールの伝統的な認知主義的な観方があり、他方では、暗闇を引き裂いて物事を正しく見えるようにしてくれている人物、つまりハイデガーがいるのである」(Føllesdal (2000), 251)。

²⁴ Cf. Dreyfus (1982), 103.

²⁵ Cf. Dreyfus (1982), 103.

²⁶ Cf. Dreyfus (1982), 108.

3. 西海岸のハイデガー研究者 —— (フェレスダールから) ドレイファス

本章では、以上のような脈絡を踏まえたとき、ドレイファスのハイデガー解釈がどのように捉えられるかを示していくことにしたい。フェレスダールがフッサール研究における「西岸解釈」という派閥を形成したのと似たように、ドレイファスもまた、「西海岸のハイデガー研究者たち」と呼ばれるサークルを率いたとされる。そこにはT・カーマンやJ・ホーランド、W・ラサルらが含まれるが、本稿ではそれらの人物たちについては触れず、もっぱらドレイファスの解釈を扱うことにしたい。そして、それにあたって本稿が主として依拠するのは、ドレイファスがCh・スピノーザと1999年に共同で執筆した論文「物自体に対処する (Coping with Things-in-themselves)」である。

ドレイファスにはじまる一連のハイデガー解釈は「プラグマティスト的読解」とも云われ、前章末で見たような「表象主義」への強力な反抗から、しばしばまったく非言語的なし前言語的な次元に依拠するものと解されている。ドレイファスが1991年のコメンタリー『世界内存在 (Being-in-the-World)』のなかで強調するのは、ハイデガーが伝統哲学における「明示性」の要求、つまり、実践的背景を(コンテクストを度外視して)第三者的・客観的に記述するという要求を受けつけていないということである²⁷。そして、そのような実践的背景やその分節化は「非(前)言語的なもの」として考えられているように見受けられる。「存在論的意味における語りは、言語的なものではなく、提示し語るべき何かを私たちに与えることで、言語を可能にするものなのである」(Dreyfus (1991), 216 f.)。だが、C・ラフォンがまさに指摘するように、「非明示的」から「非言語的」への推論はそのままで妥当するわけではない²⁸。また、かりに「非言語的」な領域を想定するのだとして、それがいかに「言語化」されるのかは問題になるように思われる²⁹。

本稿ではそうした問題に十全に対処することはできないが、ここで興味深いのは、スピノーザとの共著論文においては、日常性と非日常性における対象アクセスをめぐるハイデガーの分析が、言語的な指示と明白に結びつけて語られているということである。具体的には、ドレイファスは日常性の場面では記述主義的な発想を一定程度まで認めており、非日常的な場面では単称主義の発想を認めているのであって、しかもそのさい、フェレスダールの「純正単称名辞」が参照されているのである³⁰。こうしたドレイファスの議論を理解するには、それを本稿が示してきたような脈絡に置き入れる必要があるように思われる。

²⁷ Cf. Dreyfus (1991), 4.

²⁸ Cf. Lafont (2002), 238, Fn. 12.

²⁹ たとえばドレイファスは、ハイデガーにおける「有意義性 (significance)」は、伝統的な意味概念にもっとも近く、これは「必要であれば言語で」表現されると述べているが、それがどのようにして可能になるかは判明ではない (Dreyfus (1991), 224)。

³⁰ このことは、ドレイファス自身が、あっさりと「非(前)言語的なもの」に訴えることでよしとしていなかったことを示唆していると思われる。また、ハイデガーに全面的に記述主義を帰するラフォンに回答するにあたって、たとえばカーマンなどは、ある意味でプラグマティスト的な読解の「お手本」のように、非(前)言語的な次元に訴えている (Carman (2002))。しかし、これもまた示唆的なことに、ドレイファスはそういった回答は行わず、ハイデガーのなかに「直接指示」を見いだすことができると主張しているのである (Dreyfus (2002))。

前章で見たように、ドレイファスがフッサールに見てとっていた問題点は、『論理学研究』から『イデー I』にいたるまでのその思索のなかに、世界との直接的なアクセスを捉える術が欠けているということにあった。それを背景にすると、ドレイファスのハイデガー解釈は、ふたつの段階でそうした「直接的なアクセス」を見てとるものであると云える。ひとつは「実践的全体論」にもとづく「デフレ的実在論 (deflationary realism)」³¹であり、いまひとつは「頑強な実在論 (robust realism)」である。

一方で、前者の「デフレ的実在論」は、個別的な心に内在する表象的・命題的内容（たとえばノエマ）の代わりに、共有された実践的ふるまいの背景を基盤に据えることによって、独立した「主観／客観」ないし「心／世界」という枠組みを失効させるものである。「デフレ的実在論を支持する議論は、人間存在は世界へと向けられた志向的内容をもつ自足的な心であるという、伝来のデカルト的な観方を拒絶することに依拠している」(Dreyfus & Spinoza (1999), 51)。つまり、私たちの「心」と「世界」という二項対立を立てたうえで、「ノエマ」や「表象的媒介」によって両者を架橋しようとする発想自体が無効化されているのであり、これによって私たちは、「心」と「世界」のあいだの全面的依存関係にかんする問いを立てることがなくなる。「デフレ的実在論」が機能する場面においては、「事物の全体は私たちの実践の全体から独立しうるのかとか、事物は私たちの実践から本質的に独立しているのか」といった問いは、私たちにとっては意味をなしえないのである」(Dreyfus & Spinoza (1999), 52)。かくしてドレイファスは、世界にかんする単一の正確な記述が存在しないということを認めながらも、それぞれの実践的・文化的共同体のなかで触れられる日常的な世界がそのまま「実在」なのだとする立場をとるのである。

ここで注目したいのは、同論でのドレイファスが、そうした日常性における「指示」は「記述」によって決定されるという観方をとっているということである。「日常的な指示はゆるく記述と呼びうるようなものの手を借りて生じている」(Dreyfus & Spinoza (1999), 64)。「日常性においては、一般名辞ないし種名辞がもつ記述的な意味 […] がその指示を定めるのが普通である」(Dreyfus & Spinoza (1999), 64)。こうした見解は、ここで云われている「ゆるさ」がどのようなものであるかは問題であるにせよ、ドレイファス自身も認めるように、「フレーゲの記述主義者の流れ」に与するものであると云える (Dreyfus & Spinoza (1999), 77, Fn. 54)³²。そのかぎりでは、「記述主義」ないし「一種意味論」という点だけにかんしては、ハイデガーの日常性分析とフッサールの知覚理論が一致すると云えるだろう。しかしながら、ドレイファスは上述のような発想から「実践的全体論」をとることによって、その場合でも直接的なアクセスが保持されると解釈しているのである。すなわち、いわば、Sinn が Bedeutung を決定するという意味論的な原理から観念論的な帰結が生じてく

³¹ ここで「実践的実在論」が「デフレ的」と呼ばれているのは、後述するように、そこにおいては「実践全体から独立した物自体の存在」と「物自体から本質的に独立した実践」のあいだでの「存在」をめぐる論争がデフレ化されているからである——「確かに、対象にかんする真なる言明は、私たちの実践にたいする対象の依存性も独立性も含意していないため、そういった言明は、「存在する」がもつ唯一の残された意味でそうした対象が存在するのを記述しているのだと理解せざるをえない——つまり、日常的な状況における「存在」である (Dreyfus & Spinoza (1999), 52)。

³² ドレイファスはそこで、「私たちにとって「記述的」と見なされるものが命題的である必要はないというのは明らかである」と述べている (Dreyfus & Spinoza (1999), 77, Fn. 54)。

るルートを、Sinn の存在論的な身分を改訂することで封殺しているのである。この件は（上述したように実践的背景と言語の関係が曖昧であることを措けば）、『世界内存在』でもつぎの箇所から窺えると思われる。

ハイデガーは、眼前的な心的内容としての（充足条件の）表象によって、言語がどうやって指示をなすのか説明できるということを拒絶する。ハイデガーは、判断が対象に関係するには、意味（Sinn）という方途によるのでなければならないということでフッサールに同意するが、フッサールと真っ向から対立することに、ハイデガーにとって意味というのは、行為や対象を理解可能にするさいの基礎となる共有された、実践の背景がもつ構造のことなのである（Dreyfus (1991), 268）。

他方で、後者の「頑強な実在論」は、上記のような「デフレの実在論」を超えて、私たちのあらゆる実践から独立した宇宙ならびにそこへのアクセスを想定するものである。ここで問題になっているのは、異なる理論や実践的背景のあいだで同一の「宇宙 (universe)」について語るという可能性であると思われる。ドレイファスは、実践的背景が機能している場合の「日常的な世界」と、それが失効したさいに姿をあらわす「宇宙」とを区別する³³。ドレイファスによれば、「不安」や「致命的な故障」などの「脱親密化 (defamiliarization)」という現象によって、そうした「宇宙」は姿をあらわしてくる（Dreyfus & Spinoza (1999), 62）。そしてドレイファスは、双方にたいする存在了解が「非連続的な転換」をなしているということをもって、ハイデガーに「デフレの実在論」以外の発想があると考えるのである³⁴。ドレイファスの見立てでは、「ハイデガーは日常的なものにかんするデフレの実在論者の先駆けになっていながら、科学にかんする頑強な実在論を打ち立てようとしていたのである」（Dreyfus & Spinoza (1999), 50）。

こうした「宇宙」の想定は『世界内存在』にも見られるものであるが³⁵、ここではそうした「宇宙」へのアクセスについてもハイデガーのなかに資源が見いだされるようになっている。それは、「不安」や「致命的な故障」といった非日常的で「異他的な状況」で対象を指示するためのデバイスであり、ドレイファスは、初期ハイデガーが彫琢していた「形式的告示 (formale Anzeige)」のことを、そのような「非コミット型の指示 (non-committal reference)」として解釈するのである³⁶。

そうした指示は、存在者が本質的な性質をもちうることを認めると同時に、その存在者を指示するさいに私たちがつかう性質が、実のところどれも本質的ではないというような、そういう仕方存在者を指示することができるようなものである（Dreyfus & Spinoza (1999), 57）。

³³ Cf. Dreyfus & Spinoza (1999), 53.

³⁴ Cf. Dreyfus & Spinoza (1999), 54.

³⁵ Cf. Dreyfus (1991), Ch. 15.

³⁶ 本稿ではドレイファスの「形式的告示」解釈についての検討を施すことができない。ドレイファスの解釈にかんして、クリプキやフェレスダールの議論も踏まえて詳細に検討したものとして、神谷 (2014) を参照せよ。

そしてドレイファスは、主として他でもなくフェレスダールの「純正単称名辞」を参照しつつ、こうした異他的な状況における指示が、クリプキやパトナム、ドネラン的な「直接指示」ないし「固定指示」なのだと主張するのである (Dreyfus & Spinoza (1999), 50, 63 f.)。

このように、フェレスダールらをベースにして直接指示的な発想が登場することは、プラグマティスト的読解の領袖としてのドレイファス像からすると、一見唐突にも映る。しかし、本稿が示してきたような脈絡を勘案するならば、この件は一定の理路のもとで理解することができると思われる。というのも、フェレスダールの「純正単称名辞」というのはもともと、伝統的な「一種意味論」がもつ問題を克服するために構築された「二種意味論」の中核的タームだったからである。そしてドレイファスは、自身のハイデガー解釈の基礎となり対決相手ともなるフッサールを解釈するさい、フッサールが（一種意味論的な発想の拡張にもとづいて）指示の透明性や世界への直接的アクセスを逸していると考えていたのだった。それゆえ、ここからつぎのように云うことができるだろう。すなわち、ドレイファスは、フェレスダールのフッサール解釈を引き受けたうえで生じるフッサールの問題ないし限界を、そのフェレスダールが「一種意味論」を超えるために提示した「二種意味論」に登場する「純正単称名辞」を活用することで、ハイデガー解釈のうちで克服しようと試みていたのである³⁷。

おわりに

本稿は、とくにアメリカ西海岸における分析哲学と現象学の交流を検討することで、フェレスダールとドレイファスを中心に、分析哲学における指示の問題とフッサール解釈、ハイデガー解釈が密接に結びついているということを示してきた。指示をめぐる「記述主義」と「単称主義」のあいだでの論争も、フッサール研究における「西岸解釈」ないし「フレーゲ的解釈」も、ハイデガー研究における「プラグマティスト的読解」も、どれもが各分野で大きな影響力をもってきた重要事項たちである。それらの三者が歴史的・内実的に絡み合っているということが示されたことで、分析哲学・フッサール研究・ハイデガー研究をこの点で結びあわせて比較・検討する道が拓けるのではないだろうか。

最後にそうした比較・検討の可能性について簡潔に触れるなら、ひとつの有望なトピックは「指標辞 (indexicals)」になるだろう。「指標辞」をめぐる問題は、分析哲学において伝統的な「記述主義」を突破する「単称主義」において重要視されるものであると同時に³⁸、フッサール研究においても (『論理学研究』における「本質的に偶因的な表現 (die wesentlich okkasionellen Ausdrücke)」の分析をベースにして) 積極的に論じられるものでもある³⁹。そ

³⁷ もっとも、フェレスダール本人は、博士論文提出後に「純正単称名辞」をブラッシュアップして自身の「指示の規範説」を彫琢するさい、ハイデガーではなくフッサールに依拠していると思われる (cf. Føllesdal (1986), Føllesdal (1997))。

³⁸ Cf. Kaplan (1989).

³⁹ Cf. Philipse (1982), D. W. Smith (1982), Mulligan & B. Smith (1986), Schuhmann (1993).

して重要なことに、初期ハイデガーの「形式的告示」という方法は、まさにその「本質的に偶因的な表現」の影響を受けたものであることが指摘されているのである⁴⁰。

その点で、ドレイファスが「形式的告示」に着目していることは炯眼であると云える。しかしドレイファスは、「形式的告示」を解釈するさい、指標辞からアプローチしているわけではない。それゆえ、ドレイファスの考えでは「記述主義」が通用しない「不安」などのような「異他的な状況」におけるアクセスにおいて「意味」がどのような役割を果たすのかが明白になっていないと思われる。つまり、ドレイファスにおいては、そうした状況における「意味」の参与は本質的ではないようにも見えるのである。だが、むしろハイデガーは、「本質的に偶因的な表現」を批判的に受容しつつ、さらにフッサールの「形式化 (Formalisierung)」と「類化 (Generalisierung)」の区別にも訴えることで、「類概念の理論的・概念的-一般性」に訴えないような「意味」や「対象アクセス」を考えようとしていたと思われる⁴¹。それゆえ、こうした点をさらに考究していけば、ハイデガーの思想にたいして、分析哲学ならびにフッサール研究との関連で新たな光を投げかけ、「存在 (Sein)」や「意味 (Sinn)」といったハイデガーの根本概念間の関係⁴²にも新たな光を投げかけることができるのではないだろうか⁴³。

文献表

○ M・ハイデガーの著作

慣例にのっとり、『存在と時間』については略号 SZ の後にページ数を、『ハイデガー全集』 (Gesamtausgabe) については略号 GA の後に巻号とページ数をアラビア数字で記す。適宜邦訳を参照したものの、本稿中における引用はすべて筆者によるものである。

- ・ SZ *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Frankfurt a. M.: Max Niemeyer, 2006.
- ・ GA 56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. v. B. Heimbüchel, 1987.

○ その他著作

著者の姓の後にパーレンで年号を付したうえで、ページ数をアラビア数字で記して引用する (複数ページにわたるさいは「f.」ないし「ff.」を付記する)。ただし、序論など原テキストでローマ数字になっている箇所はローマ数字で記すほか、章数は「Ch.」のあとに、脚注は「Fn.」の後に番

⁴⁰ Kisiel (1993), 齋藤 (2012), 田村 (2013), 若見 (2004), 若見 (2007)。また、フッサールの議論と詳細に比較・検討した有益な研究として、神谷 (2010), 酒詰 (2018) を参照せよ。

⁴¹ Cf. GA 56/57, 111. また、『存在と時間』における以下の箇所も示唆的である。「哲学の根本主題としての存在は、何らかの存在者の類ではないが、それでもどんな存在者にもかかわっている。その一般性 (Universalität) は、より高いところに求められなければならない。存在と存在構造は、どのような存在者も、あるいは、ある存在者がもつそれ自体存在しうるようなどんな規定も超えたところにある。存在は端的な超越範疇なのである。現存在の存在がもつ超越は、そこにもっとも徹底的な個別化の可能性と必然性があるというかぎり、際立った超越である」 (SZ, 38)。

⁴² とりわけ『存在と時間』において、「理解」されるものは、厳密には「意味 (Sinn)」ではなく「存在者」ないし「存在」とされている箇所などは、集中した解釈が必要になるだろう (SZ, 151)。

⁴³ 本稿は「第 17 回ハイデガー・フォーラム」での発表原稿を大幅に加筆・修正したものである。大会の場でさまざまな指摘をくださった皆様方には、深く御礼申し上げたい。また、本稿は JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2123 の支援を受けたものである。そちらのご支援にも感謝申し上げたい。

号をアラビア数字で記す。中略は […] であらわすほか、[] で付した語は引用者による挿入である。

- ・ 荒畑 靖宏 (2009a) : 『世界内存在の解釈学 ——ハイデガー「心の哲学」と「言語哲学」』、春風社。
- ・ —— (2009b): 「脱自としての心的生 ——ハイデガーとマクダウエルの「特異」な外在主義」、『成城文藝』(206)、103-126 ページ。
- ・ Bell, David (1994): “Reference, Experience, and Intentionality,” in: L. Haaparanta (ed.), *Mind, Meaning and Mathematics: Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Press, pp. 185-209.
- ・ Beyer, Christian (2000): *Intentionalität und Referenz: Eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie*, Paderborn: Mentis.
- ・ Carman, Taylor (2002): “Was Heidegger a Linguistic Idealist?,” *Inquiry*, Vol. 45, pp. 205-216.
- ・ Devitt, Michael (1989): “Against Direct Reference,” *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 14, pp. 206-240.
- ・ Dreyfus, Hubert (1982); “Husserl’s Perceptual Noema,” in: H. Dreyfus & H. Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 97-123.
- ・ —— (1991): *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- ・ —— (2002): “Comments on Cristina Lafont’s Interpretation of *Being and Time*,” *Inquiry*, Vol. 45, pp. 191-194.
- ・ Dreyfus, Hubert & Spinoza, Charles (1999): “Coping with Things-in-themselves: A Practice-Based Phenomenological Argument for Realism,” *Inquiry*, Vol. 41, pp. 49-78.
- ・ Drummond, John (1990): *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Press.
- ・ Dummett, Michael (1993): *Origins of Analytical Philosophy*, London: Bloomsbury Academic.
- ・ Føllesdal, Dagfinn (1968): “Quine on Modality,” *Synthese*, Vol. 19, 1968, pp. 147-157.
- ・ —— (1994): “Husserl and Frege: a contribution to elucidating the origins of phenomenological philosophy,” translated by C. Hill, in: L. Haaparanta (ed.), *Mind, Meaning and Mathematics: Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Press, 1994, pp. 3-47.
- ・ —— (1961/2004): *Referential Opacity and Modal Logic*, London/New York : Routledge, 2004. [Originally: Dissertation, Harvard, 1961.]
- ・ —— (1969): “Husserl’s Notion of Noema,” *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, pp. 680-687.
- ・ —— (1972): “An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers,” in: R. Olson & A. Paul (eds.), *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 417-429.
- ・ —— (1982): “Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception,” in: H. Dreyfus & H. Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 31-42.
- ・ —— (1986) : “Essentialism and Reference,” in: L. Hahn & P. Schilpp (eds.), *The Philosophy of W. V. Quine (Expanded Edition)*, La Salle: Open Court, pp. 97-113.
- ・ —— (1997): “Conceptual Change and Reference,” in: C. Hubig (ed.), *Cognitio Humana-Dynamik des Wissens und der Werte, XVII. Deutscher Kongress für Philosophie, Leipzig, 23-27 September 1996, Vorträge und Kolloquien*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 351-367.
- ・ —— (2000): “Absorbed Coping, Husserl, and Heidegger,” in: J. Malpas & M. Wrathall (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity: Essay in Honour of Hubert L. Dreyfus*. Cambridge, Mass.; The MIT Press, pp. 251-257.
- ・ —— (2006): “Indikatoren und der Geist,” translated by G. Keil, in: G. Keil & U. Tietz (eds.), *Phänomenologie und Sprachanalyse*, Paderborn: Mentis, pp. 227-232.
- ・ 飯田 隆 (1995): 『言語哲学大全 (III)』、勁草書房。
- ・ 神谷 健 (2010): 『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)。
- ・ —— (2014): 「形式的告示と固定指示子 ——ハイデガーの實在論的一解釈を巡って」、日本現象学会第 36 回研究大会 (口頭発表)

- Kaplan, David (1989): “Demonstratives: An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals,” in: J. Almog, J. Perry & H. Wettstein (eds.), *Themes from Kaplan*, Oxford: Oxford University Press, pp. 481-563.
- Kisiel, Theodore (1993): *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Kripke, Saul (1980): *Naming and Necessity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lafont, Cristina (2002): “Replies,” *Inquiry*, Vol. 45, pp. 229-248.
- Lycan, William (1999): *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, London/New York: Routledge.
- McIntyre, Ronald (1982): “Intending and Referring,” in: H. Dreyfus & H. Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 215-231.
- Mulligan, Kevin & Smith, Barry (1986): “A Husserlian Theory of Indexicality,” in: *Grazer Philosophische Studien*, Vol. 28, pp. 133-63.
- 成瀬 翔 (2015): 「ノエマと心的ファイル」、『フッサール研究』(12)、1-15 ページ。
- — (2016): 「新フレーゲ主義と単称主義」、『日本福祉大学全学教育センター紀要』(4)、21-30 ページ。
- Philipse, Herman (1982): “The Problem of Occasional Expressions in Edmund Husserl’s *Logical Investigations*,” *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 14, pp. 168-185.
- Quine, Willard van Orman (1980): *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays* (2nd Edition, Revised), Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Recanati, François (2012) *Mental File*, Oxford: Oxford University Press.
- 齋藤 元紀 (2012): 『存在の解釈学 ——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』、法政大学出版社。
- 酒詰 悠太 (2018): 『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)。
- Schuhmann, Karl (1993): “Husserl’s Theory of Indexicals,” in: F. Kirkland & D. Chattopadhyaya (eds.), *Phenomenology: East and West*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Press, pp. 111-127.
- Searle, John (1958): “Proper Names,” *Mind*, Vol. 67, pp. 166-173.
- Smith, David Woodruff (1981): “Indexical Sense and Reference,” *Synthese*, Vol. 49, pp. 101-127.
- — (1982): “Husserl on Demonstrative Reference and Perception,” in: H. Dreyfus & H. Hall (eds.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 193-213.
- Smith, David Woodruff & McIntyre, Ronald (1982): *Husserl and Intentionality: A Study of Mind, Meaning, and Language*, Dordrecht/Boston/Lancaster: D. Reidel.
- 田村 未希 (2013): 「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 ページ。
- 若見 理江 (2004): 「ハイデガーの現象学的還元」、『現象学年報』(20)、159-166 ページ。
- — (2007): 「ハイデガーにおける形式的告示の形成過程」、『大谷学報』(86)、18-36 ページ。
- Yoshimi, Jeffrey, Tolley, Clinton & Smith, David Woodruff (2019): “California Phenomenology,” in: M. Ferri & C. Ierna (eds.), *The Reception of Husserlian Phenomenology in North America*, Springer, pp. 365-387.
- Zahavi, Dan (2004): “Husserl’s Noema and the Internalism-Externalism Debate,” *Inquiry*, Vol. 47, pp. 42-66.

Tool, Thing and Object

Bowen ZHA (Kyushu University)

The well-known discourse on the tool and its handiness (*Zuhandenheit*) appears in the framework Analysis of Environmentality and Worldhood in General (*Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt*) in the first part of *Being and Time*. What precedes this analysis, and at the same time necessarily leads to it, is the formulation of the question of Being. Heidegger reads the three, *Dasein*, the world and the tool-being, in a relationship through an existential analysis. However, there is a significant change in the position of the description of nature and beings (*Seiendes*) in *Being and Time* and the later period after the Turning (*Kehre*).

In equipment that is used, 'Nature' is discovered along with it by that use--the 'Nature' we find in natural products. ...The wood is a forest of timber, the mountain a quarry of rock; the river is water-power, the wind is wind 'in the sails.' (Heidegger, 1962, p. 100)¹

Meanwhile, in Heidegger's later work after the Turning, which also focuses on the relations between beings and human, his position changes in a completely opposite way. He argues that in modern technology, which means Enframing (*Gestell*), beings and nature, reveals as a resource to be used by human, and such a situation that is the result of a challenging (*Herausforderung*), as well as of metaphysics.

The hydroelectric plant is set into the current of the Rhine. It sets the Rhine to supplying its hydraulic pressure, which then sets the turbines turning. ...[T]he river is dammed up into the power plant. What the river is now, namely, a water-power supplier, derives from the essence of the power station. (Heidegger, 1993, p. 321)

Therefore, a being, such as a jug, must be considered as a thing, and "from through the thinging of the thing there takes place and is first determined the presencing of what presences after the manner of the jug." (Heidegger, 2012, pp. 15-16)

In Heidegger's philosophy, the relations between humans and beings changed. So, how exactly is being revealed as a tool and grasped by *Dasein*? How should we understand the beings, as a tool or as thing? Moreover, does this indicate that the way of understanding beings in *Being and Time* is somehow inadequate?

¹ Soon after completing *Being and Time*, Heidegger reinforced this view in his writing. "That which first of all and constantly lies-before in the closest circle of human activity and accordingly is constantly disposable is the whole of all things of use, with which we constantly have to do, the whole of all those existent things which are themselves meant to be used on one another, the implement that is employed and the constantly used products of nature: house and yard, forest and field, sun, light and heat. What is thus tangibly present for dealing with (*vor-handen*) is reckoned by everyday experience as that which is, as a being, in the primary sense." (Heidegger, 1988, p. 108)

In response to this question, Graham Harman, a representative of Speculative Realism, argues that this position of being cannot be fully understood through the phenomenological perspective, i.e., by understanding being in terms of the relations between man and being. Harman believes that the reason for the failure of *Being and Time* lies in the failure of the phenomenological approach as correlationism, and therefore being must be seen as an Object independent of relations, not as a Tool in relations. Conversely, Heidegger continues to adhere to the phenomenological approach and tries to understand being as a thing after the Turning.

This paper attempts to address three questions as follows:

1. What is inadequate with the position of understanding being in *Being and Time*?
2. From the standpoint of Harman's Realism, why should Heidegger's phenomenological approach to philosophy as a whole be criticized?
3. Does Heidegger himself address Harman's critique in Heidegger's later work, and how do Harman's and Heidegger's approaches differ?

1. From Tool to Object

In *Being and Time*, the beings are encountered by "Dasein" as Being-In-the-World in three main modes: ready-to-hand (Zuhanden), present-at-hand (Vorhanden), and being-with (Mitsein) other Dasein. The answer to the question of what the being means for Dasein is the concept of Zuhandenheit. Through this analysis, Heidegger argues that a key clue to understanding beings for Dasein is through a network of relations in the world, i.e., Zuhandenheit or readiness-to-hand, or in Harman's words, "tool-being."

However, Harman rejects this relation-based approach to dealing with beings, citing the difficulty of understanding a tool's existence outside of such a relation. This is a poignant question raised by Harman. Imagine that something we have at hand, such as this paper, can only be known as a "combustible object" if it is lit, i.e., having a relation to the phenomenon of fire. Once the tool is withdrawn from the relationship, we cannot grasp it anymore. Thus, Harman argues that,

For if the being of things lies veiled behind all theory and practice, this is not due to some precious merit or defect of human Dasein, but to the fact that all relations translate or distort that to which they relate: even inanimate relations. ...In other words, the withdrawal of objects is not some cognitive trauma that afflicts only humans and a few smart animals, but expresses the permanent inadequacy of any relation at all. (Harman, 2011, p. 44)

In Harman's view, Heidegger's tool-analysis in *Being and Time* is too systematic, making Heidegger into a "correlationist", for whether the tool grasped by Dasein is seen or used, in both cases it is treated

only in relation to something else, not in its own right.²

Furthermore, Harman describes his philosophy as “realism without materialism.” Despite Heidegger’s attempt to establish a critical divide between “being” and “human Dasein,” Harman considered that what Heidegger gives us is the fundamental difference between reality and relation.³ Harman consciously ignores Heidegger’s late distinction between “object” and “thing,”⁴ by equating objects and things. Harman argues that tools are only part of the object/thing that is revealed in a relation, while the object/thing that is truly independent of the relation exists prior to that relation.

Turning his back on Heidegger’s anti-metaphysics position, Harman identifies his own philosophy as an attempt to form an ontology of object, independent of their epistemological status, that is, independent of knowing the relation between subject and object. Thus, for Harman, who advocates Speculative Realism, one of the most fundamental positions is a critique of the phenomenological approach of grasping object through relations, which is also a fundamental position of Heidegger. Harman stresses the independent reality of objects.

After attacking the systematic claim of tool-analysis, Harman goes on to attack a second influential claim in *Being and Time*, which is Heidegger’s tracing of beings to *res*, and going back to the ancient Greek concept of *pragmata* to explain the words of beings, beings are limited as tool-being.

The Greeks had an appropriate term for ‘Things’ *πράγματα*-that is to say, that which one has to do with in one’s concerned dealings. But ontologically, the specifically ‘pragmatic’ character of the *πράγματα* is just what the Greeks left in obscurity; they thought of these ‘proximally’ as ‘mere Things.’ (Heidegger, 1962, pp. 96-97)

The consequence of this retrospective treatment of praxis is a descent into a kind of subjectivism. For Harman, Dasein’s world is the world of the “as”, which is “a tangible and volatile surface derived from a more primary dimension of being.” (Harman, 2010, p.9) Harman rejects all attempts to humanize the “ready-to-hand” into a mere “tool.” This way of illustrating the tool through the hermeneutic “as structure” (Als-Struktur) ignores the independently existing Object.

Harman illustrates the independence of Object by explaining the two cases of *Zuhandenheit* and *Vorhandenheit*. Harman acknowledges that Heidegger’s considerations also produce a radical reversal of the traditional way of looking at beings. We find that the device has two independent aspects: (1) its irreducibly veiled activity, and (2) its sensible and explorable profile. “In more familiar Heideggerian terms, there is the tool viewed ‘ontologically’ and the same tool viewed ‘ontically.’” (Harman, 2002, p. 22)

However, Harman argues that by both means human Dasein cannot fully approach the tool. That is, the inadequacy of grasping the beings through praxis as well as *theoria*.

² Cf., Harman, *The Quadruple Object*, op. cit., 43.

³ Cf., Harman, *The Quadruple Object*, op. cit., 44-45.

⁴ “I treat causal relations between non-human objects no differently from human perception of them. But it should also be noted that I do not adopt Heidegger’s distinction between “object” (which he uses negatively) and “thing” (which he uses positively). The word “object” acquires in the Brentano School a generalizing power too valuable to be sacrificed to the cult rituals of Heideggerian terminology.” G. Harman, *The Quadruple Object*, op. cit., 5.

Both theoretical abstraction and the use of tools are equally guilty of distorting the tools themselves. Insofar as a tool is “used,” it is no less present-at-hand than an image in consciousness. But a tool is not “used”; it is. And insofar as it is, the tool is not exhausted by its relations with human theory or human praxis. (Harman, 2011, p. 44)

In brief, Harman insists that grasping beings through relations, whether by *Zuhanden* or *Vorhanden*, cannot really reach beings themselves. Therefore, for Harman, it is not the use that is important in the existence of the tool, because the tool is not a craft or a device. Harman summarizes his arguments as follows, “Equipment isn’t ‘useful’; it *is*. It can prove to be useful or harmful or indifferent *only insofar as it is*.” (Harman, 2022, p. 186)

2. The Problem of Subjectivity, or the Failure of *Being and Time*

So here, Harman asks: what is the being (Seiende)? How should we understand being? Considering this question in the context of *Being and Time*, can being truly be grasped through a relationship like *Zu* or *Vorhandenen*? These are good questions, but unfortunately, Harman gives an incorrect answer.

Harman’s charges come from two main sources. Harman firstly cancels the priority of *Dasein*. He argues,

The fact that *Dasein*’s essence lies in its existence. Never meant to be sized up as a “rational animal” or as the “fusion of body and soul,” *Dasein* can only be understood in the very act of its existence. Any claim to define *Dasein* via some representation or *eidos* or by way of any external properties is incapable of living up to the task. But this irreducibility of *Dasein* to a representation is also shared by hammers, and even by sand and rocks. We have already seen that none of these entities can be understood as if they were simply *vorhanden*. Readiness-to-hand does not mean “usable by people,” but rather “sheer performance of an effect.” Thus, *Dasein* in the second sense is the absolute equivalent of the tool, however counterintuitive this might seem. (Harman, 2010, p. 8)

The most important point here is that with the de-prioritization of *Dasein*, the problem of *Being* also dissolves.

Secondly, with regard to what a being/tool is, Harman argues we should not first understand beings through relations, since such correlation would eventually encounter an epistemic finitude through relations, and therefore we should first see beings as individual Objects.

Therefore, Harman’s main charge is as follows,

1. understanding being from the perspective of *Dasein* through relations, i.e., from the perspective of correlation, cannot fully grasp the entity/reality of being/object because of the limitations imposed by the relation.

A secondary problem derived from it is,

2. in *Being and Time*, whether one understands being from the perspective of praxis or theoria, understanding of these beings is incomplete, and there is an aspect of the beings that is not revealed; thus, there will still be surplus of our understanding about the beings.

From these two charges, Harman concludes that as long as being is understood through relationships, it is impossible to grasp the object totally, and what we understand is nothing but these relationships. The rationale behind this conclusion is that understanding being/object through relationships is inherently deficient.

I agree with Harman that Dasein cannot understand the totality of beings, and I believe he successfully points out this inadequacy in *Being and Time*. There is a subjectivity finitude problem behind the tool-analysis of Dasein. In *Being and Time* Heidegger limits beings to *res*, and uses the ancient Greek concept of *pragmata* to explain the words of beings. Beings are limited as tool-being and bound by the instrumentality of Dasein's subjectivity. Therefore, as a result, such praxis binding turns the *physis*, beings as a whole, into nothing but instruments for humans.

The problem that Heidegger encounters here is the finitude of subjectivity. This finitude is the limit of subjectivity. Dasein is able to understand the Being (Sein) through the relations between Dasein and beings (Seiendes) in a certain context. However, Heidegger also realized the limitations that this relationship imposes. This could be considered as a reason why *Being and Time* was not completed.

In *Being and Time*, we, Dasein, are primarily, and in most cases, engaged, active actors, rather than as thinkers, as theoria which are. Because of this, a being first and most of the time reveals itself before us as ready to be used for our projects; this is the world as Dasein sees it - the whole of beings organized on the basis of our activity. Because we can also observe detachedly without praxis, beings/tools can also be the present-at-hand (Vorhandenes).

It is important to note here that the meaning of Being can only be revealed by examining Dasein, as Dasein understands Being and therefore can provide meaning. This does not mean that meaning is often found hovering around this particular being, so that if we stay close to Dasein we are likely to encounter it. Dasein is not the place where meaning happens to be; Dasein produces meaning. We make meaning by living meaningful lives. When Heidegger says that Dasein understands Being, this verb should not be understood as a passive acceptance of the facts that press upon us, but as an active process of production.

Thus, in *Being and Time*, we see that the first part explains how beings reveals itself, first, by explaining how we find beings in the praxis world, and second, by elucidating the structure of our openness (i.e., disclosure) to being. Heidegger explains exactly how humans direct meaning to entities in *Being and Time*: we grasp (both practically and theoretically) the possibilities and impossibilities of an entity and in so doing grasp the being's situation. For example, for a being/tool to make sense as a teacup is for me to grasp it in terms of what the teacup can be used for and what it should be used for. This "can" does not mean what is logically or physically possible and impossible; it means and only means being revealed in the world.

But this understandability limits the perspective of being as Dasein, because everything

understandable seems to be a priori, and the reason why we understand in such way is precisely because we can understand and the beings are able to be understood. But no matter how we understand it, it is only a possibility of a subjectivity. That is to say, based on an openness that allows us to understand Being, but we fail to capture the finitude: the concealment of Being.

Thus, in *Being and Time*, the temporal structure Heidegger invokes accounts for Dasein's openness to Being without accounting for the finitude of that openness. Thus, the whole world for Dasein can only be a world of as-structure composed of relations. Our subjectivity is limited by finitude.

In contrast, Harman emphasizes that reading anything from a Dasein perspective is incomplete, so we should not place things in a relational-systemic context, but view objects independently away from any relation of subjectivity.

Harman perceives this problem of subjectivity, but he seems to be going in the wrong direction. Harman's solution to the problem of the finitude of subjectivity in *Being and Time* is to deny it, i.e., to argue that we should not consider being from a Dasein perspective, to understand the meaning of things through the relations within the world, but simply to see it as an Object. This approach seems to "transcend" the finitude of the subjectivity. So, the question is, can we really see things without a subjectivity? The answer is quite the opposite: this approach does not allow us to escape from the status of the subjectivity at all, or even to be aware of the limits of finitude.

3. To give or to be given, this is the question

Heidegger's fundamental position can be indeed considered as correlationalism. However, it is a hermeneutical correlationalism, which is unique in that it requires us to consider the subject also as an object in a hermeneutic circle, and only in a hermeneutic circle can we understand Being. This position presupposes the finitude of the subject. The understanding of Being makes sense only in such relation. We cannot see things without a perspective, and be able to arrive at a relationless object.

So why is correlationalism legitimate, but considering things as independent Objects is not? First, the understanding is not only an understanding of independent objects, but also the understanding of the world. Only such understanding is capable of understanding meaning of beings, not only the beingness. Thus, understanding entails something more than discovering facts about particular elements of the world. Understanding in a more authentic sense is what Heidegger calls the revealing of possibilities. The isolated, atomic discovery of one fact after another does not produce an understanding of a meaningful and comprehensible world, but rather a collection of unconnected beingness. An understanding is not an accumulation of objects, but an interpretation of how these facts are possible.

As a special kind of being capable of understanding Being, i.e., Dasein, what we understand is not just the beingness of object, nor a mere accumulation of facts. Harman's Realism sees the beingness of being as its main goal. However, in Harman's view, no matter how many objects we understand, this

accumulation of objects will not produce any meaning and will not form the world we live in. Such correlational understanding is indeed central to Heidegger's thought in *Being and Time*, but unless we view this idea in the context of Heidegger's critique of traditional philosophy, the context of an attempt to recover Dasein's understanding of Being through a critique of traditional metaphysics, we are bound to misunderstand it, which Harman does. Harman's critique misses Heidegger's most central aim, namely, the meaning of Being. What Heidegger emphasizes is that as Dasein we do not only understand through relations, either by using tool-beings or by analyzing them in a theoretical way, i.e., in the ontic dimension, but that as the most particular being we are able to understand Being in the ontological dimension. Here, Harman's charge not only fails to correctly point out Heidegger's mistake, but pushes Harman further into what Heidegger's previously critiqued, abandoning the understanding of Being in order to understand beings.

Secondly, when we try to understand a thing, we also have a finite level of understanding. However, such finitude is a priority, because as a Dasein we cannot understand something beyond the finitude nature of our perception, but only in terms of the relationship between people and things can we understand the meaning of Being. Such finitude and priority give us the relations which belong to Dasein and only to Dasein, and therefore this relation is what makes the belonging-togetherness (*zusammengehören*) of human and Being⁵. On the one hand, this relation limits our cognition; on the other hand, we are able to recognize this finitude so that we can transcend, *ek-sistieren*. Our subjective understanding of finitude makes us human.

Harman and Heidegger view finitude in different dimensions. For Harman, it is the finitude of an objective entity that he tries to transcend, that is, the process of understanding being/object beyond a finite relation. But what Heidegger sees, on the other hand, is the finitude of a subject. That is, why we are able to understand, which is the finitude of this understanding itself.

The way of questioning how human understand Being in *Being and Time* is a process of reduction: from the beings to their Being. However, it is clear that the answer for why we could understand beings only pushes the question back one more step. We experience these types of phenomena because we understand these beings, and we understand these beings because we are Dasein and exist in a particular way. This is illuminating, but the question arises again, why are we existing in this particular way and why are we alone as Dasein able to understand Being? In *Being and Time*, Heidegger has no answer to this, and even if he did, the question reappears after the answer, infinitely regressing into the unexplainable.

No matter how far we go backward, we reach a point that is itself unexplainable. The problem is not that *Being and Time* provides a bad answer, but that it actually gives an answer, that is, an "ultimate" explanation of the fact and manner in which Being reveals to us. Whatever our existence is that can account for our clearing (*Lichtung*) cannot account for itself, so any explanation necessarily leaves the final step unexplained. "All metaphysics leaves something essential unthought: its own ground and

⁵ On Heidegger's account of *zusammengehören*, see *Identität und Differenz*, S. 37.

foundation.” (Heidegger, 1969, p. 100) This is what he means by "groundless reasons": we can find reasons, but these reasons must themselves be groundless. We can give sense of Being, but meanwhile it is the gift given from Being.

Whereas in Heidegger's earlier works Dasein opened up a clearing, now the agency and initiative shifts to Being. Our thoughts are nothing but reactions to the way things strike us; our actions, reactions. The gift from Being is inexplicable, thus undermining any kind of fundamental ontology, any attempt to understand why Being gives and why it is the way it is.

Being offers us no ground and no basis-as beings do-to which we can turn, on which we can build, and to which we can cling. Being is the rejection [Ab-sage] of the role of such grounding; it renounces all grounding, is abyssal [ab-gründig]. (Heidegger, 1991, p. 193)

There is an answer to the question of why Dasein and Being is, and why it is so. But this answer is a non-answer, because it gives (Es gibt). To Dasein who can be aware of Being, Being is a given gift which is already revealed. This is also reflected in the shift in position of Heidegger's concept of truth in the later period.

This hermeneutic definition of Being overcomes any subjectivism in *Being and Time*, since it eliminates Dasein's influence on the being and form of openness. Rather than Dasein projecting away the openness, Being opens itself and draws us into the event of its occurrence and happening itself.

This late Heideggerian process from giving to being given is not one-way; he emphasizes at the same time the mode of operation between the two. This giving is based on a given gift, therefore such be-given giving makes us realize that our thoughts and perceptions are always organized by clear modes of world (one side to the other, subject to object, self to other, and vice versa).

The answer given by Heidegger is the severance of the search for the ultimate answer, which will then form a kind of hermeneutic circle. The intelligible and given character of Being itself is a fundamental attribute of who we are as human beings. It is only in this circle and by transcending this circle that new understandings can arise, not the pursuit of an unchanging and eternal answer.

This understanding of Being could be reduced to the question of subjectivity. It overcomes the transcendental metaphysics that stops at the level of being without inquiring why we have these particular ways of experiencing life. It overcomes subjectivity by removing the initiative and control from Dasein, and moves us from a particular given horizon, Dasein's existentialism, to the givenness of horizontality, the fact that we have a horizon that enables us to be aware of anything.

Conclusion

For Harman, his focus is not on the question of the finitude of subjectivity, but on how to reach object directly. Thus he remains in the metaphysical dimension to ask the question of being. This Realism view of Harman forgets from the very beginning the human as the starting point for asking

the question, and therefore for Being. This attitude, which is characteristic of metaphysics, is also the object of Heidegger's criticism.

On the contrary, although Heidegger is committed to the "problem of Being" from the very beginning, at the core of Heidegger's philosophy is the problem of the human. The only question for Harman is, to ask directly what is the being, whether it is revealed as a Tool or a Thing or an Object, and thus to try to inquire into the totality of being as an object.

But what Heidegger is really concerned with is the fact that among the many beings, one of them not only knows that something exists, but also wants to know why it exists, and that particular being is human. The only thaumazein for Heidegger is: that we are able to ask further questions about why we understand Being, about the fact and the basis of understanding, and the possibility of what is revealed by this question.

References

- Harman, G. (2002). *Tool-Being*. Open Court.
- Harman, G. (2010). *Towards Speculative Realism*. Zero Books.
- Harman, G. (2011). *The Quadruple Object*. Zero Books.
- Heidegger, M. (1962). *Being and Time*. Blackwell Publishers .
- Heidegger, M. (1968). *What is called thinking?* Harper & Row.
- Heidegger, M. (1988). *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1991). *Nietzsche Volume IV: Nihilism*. Harper & Row.
- Heidegger, M. (1993). *Basic Writings*. Harperone.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe Band 11. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg Lectures : insight into that which is and basic principles*. Indiana University Press.

道具、物と対象

査 博文 (九州大学)

Tool, Thing and Object

Bowen ZHA

The well-known discourse on the tool and its handiness (*Zuhandenheit*) appears in the framework Analysis of Environmentality and Worldhood in General (*Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt*) in the first part of *Being and Time*. What precedes this analysis, and at the same time necessarily leads to it, is the formulation of the question of Being. Heidegger reads the three, *Dasein*, the world and the tool-being, in a relationship through an existential analysis.

Heidegger's emphasis on the existential status of the tool leads to a series of challenging insights into its role and significance in *Being and Time*, leading to questions about the technology and about Being itself. There have been many different attempts to explain the place of tools and techniques in *Being and Time*. In this paper, I have chosen to re-evaluate Heidegger's theory of tools through critical comments from Graham Harman, a representative of Speculative Realism. I argue that Harman is partly correct in his charges that the perspective of grasping Being through tool, i.e., ready-to-hand in *Being and Time*, is inadequate. For in the context of *Being and Time*, Heidegger's tool theory can be considered a kind of correlationism that not only does not fully grasp the existence of Being, but if one starts from this practical relationship with beings, one can even rationalize the radical conclusion of the late conception of modern technology, i.e., *Gestell*.

However, the Speculative Realism advocated by Harman, i.e., the view of all tools and beings as Objects, is no more convincing than what he criticizes. In contrast, Heidegger's correlationism may be a way of recognizing the finitude of our knowledge.

Keywords: Speculative Realism, Correlationism, Subjectivity, Harman, Heidegger

キーワード: 思弁的実在論、相関主義、主体性、ハーマン、ハイデガー

周知のように、道具とその「手段性」の説明は、『存在と時間』の第1編において、「環境世界性と世界性一般との分析（Umweltlichkeit und Weltlichkeit überhaupt）」の枠内で分析される。この分析に先行し、同時にそれを導くのは、「存在への問い」である。その分析によって、現存在、世界、存在者の3つの関係が存在論的な分析によって明らかにされる。しかしながら、『存在と時間』（以下SZで略記）における自然や存在者（Seiendes）の捉え方と、「転回（Kehre）」以降の後期における捉え方では大きな変化が見られる。

森は造林であり、山は石切場であり、河は水力であり、風は「帆にはらむ」風なのである。¹

他方で、同じく存在者と人間の関係に焦点を当てる、「転回」以降におけるハイデガーの著作では、その立場が全く逆に変化している。彼は、現代技術、すなわち「総かり立て体制（Gestell）」において、存在者と自然は、人間が利用する資源として開示され、そのような状況は、形而上学と「挑発（Herausforderung）」の結果である、と主張する。

水力発電所が、ライン川に立て置かれています。発電所は川の流れを水圧へとかり立て、水圧はタービンをかり立てて回転させ…川の流れは発電所の内へ立て塞がれています。川が川として今現になんであるかと言えば、要するに水圧供給係なのですが、そのことは発電所の本質から来ているのです。³

したがって、存在者は、例えば瓶、物として考えなければならない、「物の物化のはたらきから、瓶という種類の現前的にあり続けるものが現前的にあり続けるはたらきは、出来事としておのずと本有化され、ようやく規定されるものである。」⁴

ハイデガーの哲学では、人間と存在者との関係についての捉え方が変わったのである。では、存在者とはいったいどのように道具として現れ、現存在によって把握されるのだろうか？ 道具として、あるいは物として、存在者をどのように理解すればよいのだろうか。さらに、SZにおける存在者の捉え方が、何らかの不足があることを示唆しているのだろうか。

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1993, S. 70. 日本語訳は、『存在と時間』原佑・渡邊二郎訳、中公クラシックス参照。

² この後ハイデガーはさらに、その立場を強めて、以下のように指摘した。「人間の諸々の関わる態度の最も身近な範囲において差し当たってかつ不断に現前に存しているもの、そしてそれに応じて不断に意のままになるものは、我々が不断にかかりを持っている使用物の全体であり、その固有の意味に従って、それら自身互いに働きあっているある諸物の全体、使用される道具と不断に利用される自然の所産、つまり家や庭、森や野原、太陽、光や熱である。[...] したがって、存在者は、事物の意のままになるものというほどのことを意味するのである。 (Demnach bedeutet Seiendes soviel wie vorhandenes Verfügbares.)」ハイデgger『現象学の根本諸問題』溝口純一他訳、創文社、2001年、156-157頁。

³ ハイデgger『技術とは何だろうか』森一郎編訳、講談社学術文庫、2019年、114頁。

⁴ ハイデgger『ブレーメン講演とフライブルク講演』森一郎他訳、創文社、2003年、22頁。

この問いに対して、「思弁的実在論（Speculative Realism）」の代表者であるグレアム・ハーマンは、SZにおける存在者は、現象学的な立場から、すなわち人間と存在者との関係からでは十分に理解できないと主張する。ハーマンは、SZが失敗した理由は、現象学的アプローチ、つまり存在者を現存在との関係から捉える「相関主義（correlationism）」として失敗したことにあり、したがって、存在者は関係の中の道具としてではなく、関係から独立する「対象（Object）」として見なければならないと考えている。逆にハイデガーは、現象学的アプローチを堅持し続け、後期では存在者を物として理解しようとする。

本稿では、以下の3つの疑問への対応を試みている。

1. SZにおける現存在の存在者の理解の立場については何が不十分なのか。
2. ハーマンの実在論の立場から見ると、ハイデガーの哲学全体の現象学という方法は、なぜ批判されなければならないのか。
3. ハイデガー自身はハーマンの批判問題に対してその後期の哲学において、解決したと言えるか、また、ハーマンのアプローチとハイデガーのアプローチはどのように異なるか。

1. 道具から対象へ

SZでは、世界 - 内 - 存在としての現存在は、「道具的存在（Zuhanden）」「事物的存在（Vorhanden）」と他の現存在との「共存在（Mitsein）」という3つの主要な存在様式で他の存在者と会うのである。現存在にとって存在者とは何かという問いに対する答えが、まずは道具的存在者というのである。この分析を通じて、ハイデガーは、現存在にとっての存在者を理解するための重要な手がかりは、世界における関係のネットワーク内に、すなわち道具的存在、ハーマンの言葉を借りれば「道具 - 存在」であると主張する。

しかし、ハーマンは、このような関係性に基づく存在者の扱い方を、道具の存在をその関係性から離れると理解不可能だという理由で否定している。これはハーマンの提起した鋭い問いかけである。道具的存在者、たとえば今この紙が、火をつけて初めて「可燃物」として認識される、つまり「火」という現象との関係性を持っていることを想像してみよう。その関係から道具が引き離されてしまえば、その存在者の現れ方も把握することはできない。こうしてハーマンは主張する。

事物の存在があらゆる理論と実践の背後に隠れているという主張は、人間的現存在が有する何らかの貴重な長所や短所に由来する事態ではなく、どんな関係も——無生物的関係でさえ——それが関わるものを翻訳ないし歪曲してしまうという事実⁵に由来する。…言い換えれば、対象の「退隠（withdrawal）」は、人間やいくつかの賢い動物だけを悩ます認知的トラウマではなく、あらゆる関係の恒久的な不十分さを表現しているのである。⁵

⁵ グレアム・ハーマン『四方対象』岡嶋隆佑監訳・山下智弘他訳、人文書院、2017年、73-74頁。

ハーマンの考えでは、SZにおけるハイデガーの道具分析はあまりにも体系的で、ハイデガーを「相関主義者」にしている。なぜなら、現存在の使う道具が見られる場合も使われる場合も、いずれの場合もそれ自体ではなく、他の何かとの関係においてのみ扱われているからである。⁶

さらにハーマンは、彼自身の哲学を「唯物論なき実在論」と称する。ハイデガーが「存在者」と「現存在」の間に決定的な区別を設けようとしたにもかかわらず、ハーマンはハイデガーが与えてくれるのは現実と関係の根本的な違いであると考えたのである。⁷ ハーマンは、ハイデガーが後期に提唱した「対象」と「物」の区別を故意に無視し、対象と物を同列に扱っている⁸。ハーマンは、道具は関係において明らかにされる対象・物の一部に過ぎず、関係から独立した対象・物はその関係に先立ってある、と主張する。

ハイデガーの反形而上学の立場に背を向けて、ハーマンは自らの哲学を、認識論的地位に依存しない、つまり主体と客体の関係を知ることに依存しない、対象指向の存在論を形成する試みであると位置づけるのである。このように、「思弁的実在論」を標榜するハーマンにとって、ハイデガーの基本的立場である、関係を通じて対象を把握する現象学的アプローチへの批判は、最も基本的な主張の一つである。ハーマンは、対象の独立した実在性を強調する。

ハイデガーの道具分析の体系的な主張を攻撃した後、ハーマンはSZの第二の、影響力のある主張を攻撃する。それは、ハイデガーが存在者を「事物 (res)」に遡り、古代ギリシャの「プラグマタ (pragmata)」の概念に戻って存在者の言葉を説明すると、存在者は「道具的存在者」として限定される、というものである。

ギリシア人たちは「諸事物」をあらわす一つの適切な術語をもっていた。それは、プラグマタという術語であって、言い換えれば、ひとが配慮的に気遣いつつある交渉 (プラクシス) においてそれと関係をもつ当のものである。だが、ギリシア人たちは、プラグマタの種別的に「実用的」な性格を、存在論的には、まさしく曖昧のままに放置しておき、プラグマタを「差しあたって」は「たんなる諸事物」として規定した。⁹

このようにプラクシスを遡及的に扱うと、一種の主観主義に陥ってしまう。ハーマンにとって、現存在の世界は、「より本来的な次元の存在者に由来する、1つの具体的で不安定な表面」である「として」の世界である。¹⁰ ハーマンは、「道具的存在者」を単なる「道具」に人間化しようとする試みをすべて否定している。解釈学的な「としての構造 (Als-Struktur) 」

⁶ 同上、73頁。

⁷ 同上、73-74頁。

⁸ 「私は非人間的な対象同士の因果関係を、人間による対象の知覚と区別なく論じる。しかし私はハイデガーによる (否定的な意味での) 「対象」と (肯定的な意味での) 「事物 (thing)」との区別を採用していないという点にもまた注意すべきである。「対象」という言葉がブレンターノ学派において獲得した一般化の力は、ハイデガーの用語法のカルト的な儀式の生贄となってしまえばあまりにも惜しいものなのである。」(同上、14頁)

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S.68.

¹⁰ Harman, *Towards Speculative Realism*, 2010, Zero Books. p.9. なお、日本語訳がない著作についての翻訳は、筆者による。

を通じて道具を説明する、このような方法は、独立して存在する対象を無視するものだと主張している。

ハーマンは、「道具的存在者性」と「事物的存在者性」の2つを説明することで、対象の独立性を説明する。ハーマンは、ハイデガーの考察が、従来の存在者の見方の根本的な逆転を生み出したことは認めている。ハーマンは、まずハイデガーの理論に賛成する、つまり、私たちは、道具としての存在者には、2つの別個の側面があることがわかる。(1) 単純化できない、還元できなく隠されているレベルの側面、(2) 感覚的で探究可能な側面。「ハイデガー的な言い方をすれば、存在論的に見た道具と、存在的に見た同じ道具があるのだ」¹¹とある。

しかし、ハーマンは、どちらの手段によっても、人間の現存在は道具に完全にアプローチすることができないと主張する。つまり、テオリアだけでなくプラクシスによっても存在者を把握することは不十分だと主張する。

要するに、理論的な抽象と道具の使用は、どちらも等しく道具そのものを歪曲するという罪を犯してしまっているのである。道具は、それが「使用される」限り、意識内のイメージに劣らず事物的に存在する。しかし、道具は「使われる」のではなく、存在する。そして、存在する限りにおいて、道具は、人間の理論と実践、いずれの関係によっても汲み尽くされることはないのである。¹²

要するに、「道具的存在」にせよ、「事物的存在」にせよ、関係によって存在を把握することは、存在者そのものに本当に到達することはできないとハーマンは主張しているのである。したがって、ハーマンにとっては、道具の存在で重要なのは用途ではない、なぜなら道具は工芸品でも装置でもないのだから。ハーマンは自分の主張を次のようにまとめている。「道具は役に立つのではない。それが存在である限りにおいてのみ、有用であるか有害であるか無関心であるかを証明することができる」¹³と述べている。

2. 主体性の問題

つまり、ここでハーマンは、存在者とは何か、私たちは存在者をどのように理解すべきなのか、そして、この問いをSZの文脈で考えると、事物的や道具的存在の関係を通じて、存在者を把握することができるのだろうか、という問いを投げかけている。これらは良い質問だが、残念ながらハーマンは誤った答えを与えている。

ハーマンの非難は、主に2つの原因からきている。ハーマンは第一に、現存在の優位性を取り消してしまう。彼はこう主張する。

現存在の本質はその実在にあるという事実である。「理性的な動物」として、あるいは「肉

¹¹ Harman, *Tool-Being*, 2002, Open Court. p.22.

¹² 『四方対象』、73頁。

¹³ Harman, *Tool-Being*, 2002, p.186.

体と魂の融合」として、大きさを決められるものでは決してなく、現存在はその実在という行為においてのみ理解されうるのである。現存在を何らかの表象やエイドス、あるいは外的な特性によって定義しようとする主張は、その課題に応えることができないのである。しかし、現存在を表象に還元できないことは、ハンマーや、砂や岩にも共通することである。これらの実体はいずれも、単に「道具的存在」であるかのように理解することができないことは、すでに見たとおりである。道具的存在とは、「人が使える」という意味ではなく、「ある効果を単に表現する」という意味である。したがって、第二の意味での現存在は、どんなに直観に反しているように見えても、道具と絶対的に等価なのである。¹⁴

ここで最も重要なのは、現存在の優位性の取り消しによって、「存在」の問題も解消されることである。

第二に、存在者／道具とは何かということに関して、ハーマンは、そのような相関主義は結局、関係を通じて認識論的な有限性に遭遇することになるので、まず、存在者を個々の対象として理解するべきだと主張している。

したがって、ハーマンの論点は以下の通りである。

1. 関係における現存在の観点から、すなわち相関主義の観点から存在を理解する方法は、関係による制限があるので、存在者／対象という実体／現実を完全に把握することはできない。

そこから派生する二次的な問題は：

2. SZにおいて、プラクシスとテオリアのどちらの視点から存在を理解しようとも、その理解は存在者にとっては不完全であり、存在者の現れていない側面、つまり「余剰 (surplus)」がある。

この2つの非難から、ハーマンは、存在者が関係を通じて理解される限り、対象を完全に把握することは不可能であり、この関係のみを把握することができると結論づける。この結論の根拠は、関係を通じて存在者・対象を理解することは、本質的に欠陥があるということである。

私は、現存在が存在者の全体性を理解できないことに同意し、SZにおいてこの不十分さをうまく指摘していると思う。なぜなら、SZにおいては、存在者を「事物」に限定、還元し、そして古代ギリシャの「プラグマタ」概念まで遡ってアプローチすることで、存在者が「道具的存在者」として現れ、現存在が与える主観的な道具性によって束縛されることになってしまうからである。したがって、結果として、このようなプラクシスの束縛によって、フィシス、すなわち存在者全体が人間のための道具にしか現れなくなるのである。

ここでハイデガーが遭遇する問題は、主観性の有限性である。この有限性とは、主観性の限界のことである。現存在は、コンテクストにおいて「存在者」との関係を通じて存在を理解することができるが、ハイデガーはこの関係性が課す限界を気づいたので、SZが完成しなかったとも考えられる。

¹⁴ Harman, *Towards Speculative Realism*, 2010, p.8.

SZにおいて、私たち現存在は、思想家や、観想者のような者ではなく、主に、ほとんどの場合は、何かに従事して、能動的な行動者である。このため、ある存在者がまず、そしてほとんどの場合、我々の投企に利用される準備が整ったものとして我々の前に姿を現す。これが、現存在が見る世界、すなわち我々の活動に基づいて組織された存在者全体である。もちろん、私たちはまた、プラクシスを抜きにして冷静に観察することもできるので、存在者／道具は「事物的存在者（Vorhandenes）」でもありうるのである。

ここで重要なのは、「存在」の意味は、「存在」を理解する「現存在」を考察することによってのみ明らかになり、それゆえ意味を提供しうることである。このことは、意味がこの特定の存在の周辺にしばしば漂っているのも、もし私たちが現存在の近くにいれば、それに遭遇する可能性が高いということの意味するものではない。現存在は意味がたまたまある場所ではなく、現存在が意味を生み出すのである。私たちは意味のある生き方をすることによって意味を作るのである。ハイデガーが現存在は存在を理解すると言うとき、この動詞は、私たちに迫る事実を受動的に受け入れることではなく、能動的な生産過程として理解されるべきである。

このように、SZでは、第1編で存在者がどのように自らを示すのかを説明し、第2編で存在者に対する私たちの開示性の構造を解明していることがわかる。ハイデガーはSZにおいて、人間が存在者にどのように意味を与えるかを正確に説明している。つまり、我々は存在者の可能性と不可能性を（実践的にも理論的にも）把握し、そうすることで存在者の状況を把握する。例えば、ある存在者／道具が茶碗として意味を持つためには、その茶碗が何に使えるか、何に使うべきかという観点で把握することである。この「できる」というのは、論理的・物理的に可能・不可能ということではなく、世界の中で明らかにされていることを意味し、また、そのことだけを意味するのである。

しかし、この理解可能性は、現存在としての存在の視点を制限する。なぜなら、理解可能なものはすべてアプリアリであると思われ、そのように理解できるのは、まさに我々が理解でき、存在が理解可能であるからである。しかし、どのように理解しようとも、それは主観性の可能性に過ぎない。つまり、開示性に基づくことで我々は存在を理解することができるが、その有限性、つまり存在の隠蔽性を捉えることができないのである。

したがって、SZにおいて、ハイデガーが呼び出す時間性は、現存在の存在への開示性を、その開示性の有限性を説明することなく説明するものである。したがって、現存在にとつての世界の全体は、関係からなる「としての」構造の世界でしかありえない。我々の主観性は有限性によって制限されているのだ。

これに対してハーマンは、現存在の視点からの関係で存在者を理解することは不完全なことであり、関係-システムの文脈に物を置くのではなく、主観性の関係から離れたところで独立して対象を見るべきであると強調する。

ハーマンはこの主観性の問題を認識しているが、その方向性を間違えているように思える。SZにおける主観性の有限性の問題に対するハーマンの解答は、それを否定すること、つまり、世界内の関係を通じて物事の意味を理解するという現存在の観点から存在を考えるのではなく、単に対象として見るべきだという主張である。このアプローチは、主体の

有限性を「超越」しているように見える。では、本当に主観性なしに物事を見ることができるのだろうか、という疑問がある。答えは全く逆で、このアプローチでは主観性から全く逃れられないし、有限性の限界を意識することさえできない。

3. 与えるか、与えられるか、それが問題だ

ハイデガーの根本的な立場は、確かに相関主義として考えることができる。しかし、それは解釈学的相関主義であり、解釈学的循環の中で主体をも客体として考えなければならず、解釈学的循環の中でしか存在を理解できないという点で独特である。この立場は、主体の有限性を前提にしている。そのような関係においてのみ、存在の理解は意味を持つのである。私たちは、視点なしに物事を見ることはできず、関係のない対象に到達することはできない。

では、なぜ相関主義が正当であり、物事を独立した対象として考えることが正当でないのか。第一に、理解は独立した対象の理解だけでなく、世界の理解でもある。そのような理解だけが、存在者の意味を理解することができるのであって、存在者性だけを理解するのではない。したがって、理解とは、世界の特定の要素について事実を発見する以上のものを伴う。より確かな本来の意味での理解とは、ハイデガーの言うところの「可能性を明らかにすること」である。孤立した原子的な事実を次々に発見しても、意味のある理解可能な世界についての理解は得られず、むしろ、つながりのない存在者性の集合体となってしまう。理解とは、対象の集積ではなく、これらの事実がどのように可能であるかの解釈である。

存在を理解することのできる特別な存在者として、我々現存在が理解するものは、単なる対象の存在者性でも、単なる事実の集積でもないのである。ハーマンの实在論は、存在者の存在者性をその最終の目的としている。しかし、ハーマンの考えでは、いくら対象を理解しても、その対象の集積は何の意味も生み出さず、私たちの生きる世界を形成することはないのである。このような関係的理解は、確かに SZ におけるハイデガーの思想の中心であるが、しかしこの思想はハイデガーの伝統的哲学批判、つまり伝統的形而上学への批判を通じて現存在の存在了解を回復しようとする文脈で理解されなければ、その「相関主義」について誤解を招くことになる。この誤解によって、ハーマンの批評は、ハイデガーの最も中心的な目的である存在の意味を見逃している。なぜなら、ハイデガーが目指すのは、私たちが、最も特殊な存在者、現存在として、「存在的 (ontisch)」なレベルで、実践的であれ、理論的であれ、存在者を理解するだけでなく、「存在論的 (ontologisch)」なレベルで存在を理解できるようになるということだからである。ここでハーマンの批判は、存在論的な理解を全く放棄し、存在的な存在者を中心とすることになり、ハイデガーの誤りを正しく指摘できないばかりか、存在者を理解するために存在の理解を放棄するというハイデガーのアンチテーゼにさらに自分を追い込むことになるのであろう。

第二に、私たちがあるものを理解しようとするとき、その理解のレベルもまた有限であ

る。しかし、このような有限性も優位性をもつものでもある。なぜなら、現存在である我々は、我々の認識の有限性を超えて何かを理解することはできず、人と物の関係においてのみ、存在の意味を理解することができるのだからである。このような有限性と優位性は、現存在にのみ属する関係を与え、したがってこの関係こそが人間と存在の「共属する（zusammengehören）」ことを作るのである。一方では、この関係は私たちの認識を制限し、他方では、私たちはこの有限性を認識することができるので、「脱 - 存する（ek-sistieren）」ことができる。この有限性を主観的に理解することが、私たちを人間たらしめるのである。

ハーマンとハイデガーは、有限性を異なる次元で捉えている。ハーマンにとって超越しようとするのは、客観的存在者の有限性、つまり有限の関係を超えて存在者を理解する過程である。しかし、他方でハイデガーが見ているのは、主体の有限性である。つまり、なぜ理解できるのか、それはこの理解そのものの有限だからである。

人間が存在をどのように理解するのかを問う方法は、SZにおいては、存在者から存在者の存在へ、という徐々に還元していく過程である。しかし、なぜ我々が存在者を理解できるのかについての答えは、ただその問いをもう一步後退させることにすぎないであろう。私たちがこうした現象を経験するのは、こうした存在者を理解するからであり、こうした存在者を理解するのは、私たちが現存在であり、特殊の様式で存在するからである。しかし、なぜ私たちはこのように特殊な様式で存在しているのか、なぜ私たちだけが現存在として存在を理解することができるのか、という疑問が再び湧いてくる。ハイデガーはSZにおいて、これに対する答えを持っておらず、たとえ持っていたとしても、答えの後に問いが再び現れ、説明不可能なものへと限りなく後退していく。

どこまで後退しても、それ自体が説明不可能な地点に到達してしまうのだ。問題は、SZが悪い答えを与えているのではなく、実は答えを与えていること、つまり、存在が私たちに開示する事実と方法について「究極的」な説明をしていることにある。私たちの「明らみ（Lichtung）」を説明できる存在が何であれ、それ自体を説明することはできないので、どんな説明も必然的に最終段階を説明できないままにしておくことにならざるを得ないのである。「あらゆる形而上学において、何か本質的なことが、つまり形而上学自身の根底が、思惟されないままに留まっている」。¹⁵これが彼の言う根拠のない理由である。私たちは理由を見つけることができるが、これらの理由はそれ自体根拠のないものでなければならぬ。私たちは存在についての意味を与えることができるが、一方でそれは存在から与えられた贈り物である。

ハイデガーの前期の作品では、現存在はある開ける場所を開示していたが、今では主導権が、存在に移っている。私たちの思考は、物事が私たちを襲うことに対する反応に過ぎず、私たちの行動は、反応である。存在の呼びかけは説明不可能であり、したがって、基礎的存在論、つまり、なぜ存在が与えるのか、なぜそのようにあるのかを理解しようとするあらゆる試みを台無しにする。

我々は存在者に心に向け、存在者の上に築き、存在者に身を支えるが、かかる存在者の

¹⁵ ハイデッガー『思惟とは何の謂いか』四日谷敬子他訳、創文社、1986年、111頁。

ようには、存在は我々に如何なる根拠も地盤も与えない。存在は、かかる根拠づけの役回りに対する断りを - 言うことであり、すべての根拠的なものを拒否し、脱 - 底 (深淵) (ab-gründig) 的である。¹⁶

現存在と存在はなぜそうなのかという問いには答えがある。しかし、この答えは非 - 回答であり、それは「それが与える (Es gibt)」からである。存在を理解しうる現存在にとって、存在とはすでに明らかにされている、与えられた「贈り物」なのである。このことは、後期におけるハイデガーの真理概念の位置づけの変化にも反映されている。

この解釈学的な存在の定義は、存在と開示に対する現存在の影響を排除していて、SZにおけるあらゆる主観主義を克服するものである。現存在が開示性を突き放すのではなく、「存在」はそれ自体を開け開き、その発生と出来事そのものに私たちを引き込むのである。

このハイデガー後期の、与えることから与えられることまでの過程は一方通行ではなく、両者の間の運動を同時に強調している。この与えるということは、与えられるということに基づくのであり、したがって、このような「与えられる」ということは、私たちの思考や認識が、常に世界の明確な様式 (一方から他方、主体から客体、自己から他者、またその逆) によって組織されていることを認識させるのである。

ハイデガーが与えた答えは、究極的な答えの探求の拒否であり、それはその後、一種の解釈学的な循環を形成することになる。存在そのものの了解可能で所与の性格は、人間としての私たちの基本的な属性である。この循環の中で、またこの循環を超越することによってのみ、新しい理解が生まれるのであって、不変で永遠の答えを追い求めるのではない。

このような存在に関する理解は、主観性の問題に還元できるものであろう。それは、なぜ私たちが人生を経験する特定の方法を持っているのかを問うことなく、存在のレベルで止まってしまう超越的形而上学を克服するものである。それは、現存在から主導権と支配権を奪うことによって主観性を克服し、現存在の実存主義という特定の所与の地平から、地平性の所与性、つまり、私たちが何にでも気づくことを可能にする地平を持っているという事実へと私たちを移動させるものなのである。

おわりに

ハーマンにとって、彼の焦点は主体の有限性の問題ではなく、いかにして直接的に対象に到達するかということにある。そのため、彼は形而上学的な次元にとどまって、存在の問題を問うている。このハーマンの實在論的な見方は、問いを立てるための、したがって存在ないし出発点としての人間を最初から忘れている。この形而上学に特徴的な態度は、ハイデガーの批判の対象であったものである。

逆に言えば、ハイデガーは最初から「存在の問題」に専念しているが、ハイデガー哲学の核心は人間の問題である。ハーマンにとっての唯一の問題は、存在者とは何か、それが

¹⁶ ハイデッガー 『ニーチェ II』 円増治之他訳、創文社、2004年、233頁。

道具として、あるいは物として、あるいは対象として明らかにされているのかを直接的に問い、その結果、物としての存在の全体性を探究しようとするのであった。

しかし、ハイデガーが本当に問題にしているのは、多くの存在者のうち、何かが存在することを知っているだけでなく、なぜそれが存在するのかを知ろうとする存在者がいることであり、その特定の存在が人間であるということである。ハイデガーにとっての唯一の「驚き（*thaumazein*）」は、なぜ我々が存在を理解しているのか、その事実について、さらにその根拠を問うことができるということ、この問いの可能性が開かれていること、このことである。

アメリカ哲学の体現者としてのハイデガー

——S. カヴェルによる解釈——

池田 喬 (明治大学)

Heidegger as the embodiment of the Spirit of American philosophy

— *An Interpretation by Stanly Cavell*

Takashi IKEDA

The United States is a land notable for bringing a philosophical culture that is hostile to Heidegger. Analytic philosophy, which prioritizes the place of science and logic in philosophy, has long been regarded as representative of American philosophy, whereas Heidegger was regarded as a typical example of an old-fashioned continental philosophy that is precisely the opposite of such analytic philosophy. However, some American philosophers who are particularly concerned with the question of what American philosophy is, consider Heidegger to be the philosopher who embodied the spirit of American philosophy in a non-American land. Stanley Cavell is one such philosopher. In Cavell, it is not analytic philosophy that represents the Americanness of American philosophy, but the ideas contained in nineteenth-century American philosophers such as R. W. Emerson and H. D. Thoreau. The ideas include a focus on the “ordinary” and an emphasis on the transformation of the self, and Cavell finds Heidegger’s philosophy very close to Emerson’s in this regard. This paper reconstructs Cavell’s interpretation of Heidegger as the embodiment of the spirit of American philosophy from several texts, thereby drawing a new picture of the relationship between “Heidegger and American philosophy,” which has traditionally been seen only in oppositional terms.

Keywords: American Philosophy, S. Cavell, the Ordinary, Transformation of the Self, R. W. Emerson

キーワード: アメリカ哲学、S. カヴェル、日常的なもの、自己の変様、R. W. エマソン

はじめに

ハイデガーと「〇〇」という組み合わせで論じうることは多い。ハイデガー・フォーラムの年次大会の特集では、この〇〇に、カントやニーチェといった人名や、古代ギリシャ哲学、現代フランス哲学、近代日本哲学のような特定地域・時代の哲学を当てはめ、様々な角度からハイデガーの哲学に光を当ててきた。しかし、「ハイデガーと〇〇」という組み合わせの中でも特有の相性の悪さを感じさせるものがある。この第 17 回大会のテーマである「アメリカ哲学」はその一例、あるいはその筆頭であろう。「分析哲学」の地にあって、ハイデガーは不合理で古風な「大陸哲学」の象徴だと見なされたり、ハイデガーの哲学など哲学もどきであっても真正な哲学ではないという見解が共有されたりしてきた。反ハイデガーの文化が存在するという点でアメリカは特異であり、「ハイデガーとアメリカ哲学」に興味深いつながりを探ることなど無駄にさえ見える。

だが、「アメリカ哲学」とは一体何だろうか。そもそもアメリカ哲学を象徴するのは分析哲学ではないという考えもある。例えば、R. ローティは、『プラグマティズムの帰結』に収録された論文「今日のアメリカ哲学」において、「分析哲学」を、1930年代に R. カルナップや H. ライヘンバッハら、ドイツ語圏の科学哲学者がアメリカにもち込み、彼が大学で学んだ 1950年代にはアメリカの哲学で支配的になっていた思想潮流と見ている (Rorty 1982)。しかし、例えば、W. V. O. クワインが 1951年の「経験主義の二つのドグマ」(Quine 1980 (1951)) において、これらの科学哲学者が支持した分析／総合の区別と還元主義を「ドグマ」として暴いて以来、ドイツ語圏発の(初期)分析哲学の実証主義・経験主義は分析哲学内部の自己批判によって解体されてきた¹。そしてクワインがこの論文は「プラグマティズムへの転換」を帰結すると述べていたように、分析哲学の「こうした運動の歴史は論理実証主義の当初の教義の斬新的な「プラグマティズム化」によって刻印されてきたのである」(Rorty 1982, xviii/32頁)。J. デューイらを歴史的範型とするこの「プラグマティズム」こそ、ローティによれば、分析哲学の流入以前のアメリカ哲学の最良の思想的伝統であり、クワイン以降、徐々に復活したプラグマティズムこそがドイツ語圏発の分析哲学のドグマからアメリカ哲学を救ったのである²。

ローティだけでなくカヴェルも、アメリカ哲学とは何かというまさにこの問いを自分の哲学の根本テーマとした。彼もまたアメリカ哲学を象徴するのは分析哲学ではないという

¹ 正確に言えば、カルナップはウィーン学団の「論理実証主義」の代表的人物であり、ライヘンバッハは「ベルリンサークル」で「論理的経験主義」を標榜した人物である。「そもそも、Reichenbachに代表されるベルリンの論理実証主義者はもともとウィーン学団とは別グループであり(ウィーン学団が Schrick のサークルであったのに対し、ベルリンは Reichenbach のサークルだった)、両グループで合流や合併があったわけでもない。近年では論理実証主義の「ベルリン・グループ」はウィーン学団と密接に連携していた別のグループとみなされている」(小山 2018, 36)。

² 二点注記しておきたい。まず、P. グライスと P. ストローソンによる「あるドグマの擁護」(Grice and Strawson 1989 (1956)) を典型として、クワインによる分析／総合の区別の批判には、分析哲学内部で様々な批判が加えられてもきた。しかし、クワインの論文が論理実証主義の支配を著しく弱めたという点では誰もローティに異論はないだろう。次に、ドイツ語圏発の科学哲学によってそれ以前からのアメリカ哲学の伝統であったプラグマティズムが没落したというローティ的な見方に対しては、プラグマティズムを実証主義や科学的な見方と両立するものとして描き直す Misak 2013 のような試みもある。

点でローティと意見を共にする。しかし、分析哲学のアメリカへの移入の歴史においてカヴェルにとって重要なのは、ドイツ語圏の科学哲学者よりも、J. オースティンに代表されるイギリスの日常言語学派である。しかも、日常言語学派の重要性は、彼にとって、分析哲学という名の下で連想されそうな事柄、例えば概念分析の方法とか論証の巧みさなどとは関係がない。そうではなく、日常言語学派はまさに「日常的なもの (the ordinary)」に対する類まれな着目によって際立っており、この点で重要なのである。この「日常的なもの」への着目は、プラグマティズム以前、アメリカ建国から間もない 19 世紀に、平凡なものや見慣れたものに着目して自覚的に「アメリカ哲学」を生み出した R. W. エマソン（やその影響を受けた H. ソロー）の思想を再発見することにカヴェルを導く。

ローティもカヴェルもアメリカ哲学を分析哲学の囲いから救い出し、それぞれプラグマティズムや（プラグマティズムの興隆よりさらに古い）19 世紀アメリカ思想という観点から「アメリカ哲学」を提示することに進んだ。その際、両者に共通するのは、アメリカ哲学の最良の部分をアメリカではない地で体現した人物として、ハイデガーを発見するという点である。つまり、ローティは繰り返し、デューイと L. ウィトゲンシュタインとハイデガーを並べ、カヴェルはエマソンとウィトゲンシュタインとハイデガーを並べる³。彼らにとってハイデガーは、アメリカ哲学に敵対する存在ではなく、むしろ、分析哲学の優勢によって窮地に陥ったアメリカ哲学を再発見させてくれるパートナーである。「ローティとハイデガー」については昨年度のハイデガーフォーラムで富田恭彦氏がすでに扱っていることに鑑みて（富田 2022）、以下ではこれ以上深入りせず、ハイデガー研究者のなかで知名度も低いカヴェルの議論に的を絞る⁴。なぜ彼においてハイデガーがアメリカ哲学の体現者と見なされるのかを明らかにしよう。

1. カヴェルと日常言語学派 —— 日常的なものと自己

ローティは 1950 年代に論理実証主義・経験主義の支配を経験したと回想しているが、ほぼ同時期にカヴェルに強烈な印象を与えたのは 1955 年に客員教員としてハーヴァード大学を訪れたオースティンの哲学であった。「私たちが日常言語の哲学と呼ぶことのある手続き」に衝撃を受けたという（Cavell 1999, xv）。

それはどういう手続きだろうか。オースティンの訪米から数年後、1958 年に出版された最初期の論文「言うことは意味することではなければならないのか (Must we mean what we say?)」で、B. メイツによる日常言語学派批判に応答するところを見よう。メイツが批判を向けたのは、1949 年の『心の概念』が影響力を誇っていた G. ライルと、彼より年少であるが日常言語学派の代表的人物として知られていたオースティンの議論のまさに「手続き」だからだ。日常言語学派の哲学者は、従来の哲学者が「通常」使われるのではない仕方

³ ここには「ハイデガーとウィトゲンシュタイン」という興味深い問題系が現れている。日本語で読める関連文献として、荒畑 2013 を参照。

⁴ 『アメリカにおけるハイデガー』という、アメリカにおけるハイデガー受容史の研究書においても、カヴェルは注で簡単に触れられているだけである（Woessner 2010, 205n）。

概念を用いている（誤用している）ことを指摘して、哲学的論争に決着をつけようとする。例えば、哲学者たちは意志的な行為と意志的でない行為の区別について論争してきたが、ライルはこの問題に次のように着手する。

「意志による (voluntary)」あるいは「意志によらない」という語は、多少流動的ではあるが、もっとも普通の用法では、なされるべきでない行為に適用される形容詞である。その行為は当人の過ちだったと思われるときに、われわれはその行為が意志によるものであったか否かを問題とするのである。(Ryle 2000 (1949), 67/90 頁)

これに対してオースティンは「自らの意志で (voluntarily) 贈り物をする」(Austin 1979 (1956), 191/305 頁) のような例を挙げている。この例の選択には、ライルとオースティンの間で、意志の理解に相違があることが示されている。贈り物をするという行為が「自らの意志で」なされたかどうかの問題になるのは、たしかに、通常ではない、強制や無知が疑われるような状況だとは言えるかもしれない(例えば、郵便配達の人にお金を贈るなど)。しかし、その行為は奇妙だとしても、ライルが想定するように(道徳的に)間違っただけだと思われているわけではない。

日常言語学派の哲学者たちにこうした意見の相違が生じるとき、議論の決め手になるのは何がその概念の通常の使用かである。彼らの議論の手続きはたいてい次のように進行する。「私たちは～と言うが、...とは言わない」(日常言語において何が言われているのかの事例を挙げる)とか、「～という場合に、私たちは...ということを含意している」(事例についての説明)とか述べ、この二種類の言明に訴えて「ある行為が意志的であるとは～」といった一般化がなされる(Cavell 2002, 3)。しかし、その際、日常言語学派の哲学者たちは、なぜその概念の哲学的使用(誤用)ではなく、通常(適切な)使用の例を挙げていると言えるのか。メイツの問題提起をカヴェルはこうまとめている。

ライルには証拠がないままである。[...] というのも、最初の(私たちが何を言っているかについての事例を提示する)タイプの言明への資格は、その言語におけるその事例の出現を実証する実験的研究が不在である場合、ライルにはないからだ。(Cavell 2002, 4)

結局、ライルやオースティンが「私たちは...」と言うとき、それが本当に私たちの通常の使用を提示しているのかどうかは、実証的研究を必要とするのであり、その限り、日常言語学派の手続きには重大な疑念が残ると言うわけだ。カヴェルはこのメイツの批判から日常言語学派の哲学的手続きを擁護しようとする⁵。

⁵ 一般的に言えば、メイツのような異論に含まれる問題点は次のように指摘できる。日常言語学派にとって言葉の日常的な使用への問いとは、ある言葉がどういう日常の状況において経験的で統計的な事実として用いられるのかではなく、ある言葉の日常的で通常の使用とは何であり、その使用の条件は何か、である、と(Baz 2012, 10-11/10 頁)。カヴェルの特徴は、その日常的な言葉を誰が誰に語っているのかに着目したことだと言える。

この異論が [...] 空疎であることを理解するために、私たちが心に留めておかなければならないのは、これらの言明——英語で何かが言われているという言明——は英語のネイティブの話者によってなされているという事実である。そのような話者は、一般に、その言語において何が言われているかについての証拠を必要としていない。彼らはそうした証拠の源泉である。(Cavell 2002, 4)

ネイティブの話者は、その言語において何が言われているのかという知識の源泉だ。メイツに対するカヴェルのこの応答には、彼にとってその後もずっとキーワードとなる「日常的なもの (the ordinary)」が主題として現れている。日常言語から出発する哲学者は、この言語を話すネイティブの話者であり、その言語において何が言われているのかはこうした話者が理解している当のものであって、その背後やその外部に答えがあるわけではない。ドイツ語を流暢に話す英語のネイティブの話者には、ドイツ語を思い出そうとすることはあっても、英語について「その言語を思い出すということはない」(Cavell 2002, 5)。その人にとって英語を使うことは日常であり最終的生活であって、生きることに付加される何かではない。

1962年の「後期ウィトゲンシュタインの有効性」でカヴェルは、ある言語を話すことと「自己知 (self-knowledge)」の切り離しえない関係を次のように捉え直している。

〈言語〉(自然言語)とは、ある言語のネイティブの話者が話しているもののことであり、言語を話すことは実践的習得の事柄である。これらの点は受け入れられるものとしよう。そのとき、この言語を習得済みの誰かに(例えば、自分自身に)、〈...という場合には何と言うべきでしょうか〉とか〈...と呼ぶのはどういう状況においてでしょうか〉とかいった問いを尋ねるならば、そうした問いは、その人物に自分自身について何かを言うように、自分がやっていることを記述するようによりに依頼しているのである。(Cavell 2002, 66)

「私たちは...のような場合にどう言うだろうか」という問い方は、その言語を習得した者に、その人がやっていること、その人の生活の一部について何かを言うように「依頼」することだ。自分に問いかける場合には、自分に自分自身の生活について語るように促している。しかし、ではなぜ私がやっていることが、あるいは別の人が行っていることが「私たち」のやっていることになるのか。このような疑問(および、ふたたび、データを集めてみなければこの問いには答えられないという反応)が生じうる。しかしそれは不要な心配だとカヴェルは考える。なぜなら、その言語を自分の言語として話す人たち、すなわち「私たち」とは、お互いに「代表できる (speak for)」(Cavell 2002, 67) 人々のことだからである。私が、「...のような場合にはこう言う」と自分の生活の一部について語る時、「私」は、単に私的エピソードを報告しているのではなく、「私たち」がどう言うのかを語っている。「あなた」が同じように語る場合にも、「私たち」の代表として語っているのである。

日常言語を話す存在として私は私たちを「代表」しているという見方は、のちのカヴェルにおいて、民主主義のアメリカ的理念を哲学として昇華しようとしたエマソンの「完成

主義」に接続されていく。以下では、カヴェルにおいて、ハイデガーの哲学がアメリカ哲学の象徴であるエマソンの完成主義といかにして出会うのかを見る。

2. カヴェルにおけるエマソンとハイデガーの出会い

2-1. エマソンとハイデガー (1) ——完成主義と変様

カヴェルにとってエマソンは「完成主義」と呼ぶべきものを示した点で重要であった。1988年のケーラス記念講義において、完成主義とは「道德生活のもつ次元や伝統のようなもの」であり、かつて「魂の状態」と呼ばれたものにかかわるとされる (Cavell 1990, 2/55 頁)。この道德生活の次元では、「人と人との関係と、自己が (そしてその社会が) 変様する可能性や必然性」(ibid.) に極度の重みかけられる。もともとこれだけであれば完成主義は西洋思想の歩みの至るところに見られる。なかでも「エマソンの」完成主義はどういうものなのか。

「個人主義の再構成」と題された論考に、エマソン『自己信頼』(1841年)からの次の一節をデカルトのコギトの修正版として解する箇所がある (Cavell 1988, 106)。この箇所は、エマソンとハイデガーとの比較を見えやすくするように思われる。

人間は臆病で、弁解してばかりいる。いまではもう高潔ではなく、「私はこちら思う (I think)」とか「私はこちらだ (I am)」と言うだけの勇気がなくて、どこかの聖者や賢人の言葉を引用してばかりいる。(Emerson 1990, 141/215 頁)

エマソンのこの考えがなぜデカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」の修正版だと言えるのか。それは、カヴェルにとってデカルトの功績は「私の存在は証明を (認証と言いたくなるかもしれないが) 必要としており、それゆえ証明を許すのだという発見」(Cavell 1988, 106)にあるからである。すなわち、「私」とは、「存在するために、私は存在していると言わなければならない、あるいは自分の存在を認めなければならない存在」(Cavell 1988, 109)である。この発見に、カヴェルは、『存在と時間』でハイデガーが現存在の存在を実存として、つまり「現存在の存在には、存在することにおいて、その存在が問題である」(SZ, 12)というあり方を提示したことを重ね合わせる (Cavell 1988, 109)。

カヴェルによれば、デカルトの発見に対するエマソンの応答には「弱さ」への独特な着目がある。第一に、エマソンにおいて、自己の証明は、その自己がどういうものであるかという内容に依存していない。「私なるもの、自己、心、あるいは魂とはどういうものだと判明しうるのかについて予断を受け付けず、それが何であれ満たされなければならない条件を特定するだけである」(Cavell 1988, 109)。すると、私は「〇〇であるがゆえに、存在する」という語法は無効である。「〇〇」に何を代入するにせよ——「思惟するもの」のような人間の一般的規定であれ、「教師」のようなアイデンティティであれ——私が固定した内容を持ち、その内容の確かさから自己の存在が認可される、ということはない。自己がど

ういうものと判明するのは不明だという弱さが、私にはあるからである。最終的な存在理由を与えるような、人生の内容はない、と言いかえてもよいだろう。

「弱さ」へのエマソンの第二の着眼点は、自己の「証明はそれが与えられている時にしか有効でない」(Cavell 1988, 109)ということだ。私が証明しているのは、「自分の存在を制定できる動物の存在」(ibid.)でしかない。(制定された法の存在と同様)制定された自分の存在に耐久性はなく、さらなる変更の可能性と必然性にかかっている。言いかえれば、「存在の状態ではなく、変化の、言うならば生成の瞬間であり、存在の儚さ、儚さの存在」(Cavell 1988, 111)が問題なのである。

エマソンの完成主義には、自己の弱さや存在の儚さを強調した自己変様の思想が含まれる。だが、聖者や賢人をただ引用して、自分の考えはどうで自分はどうあるのかを言えないままでは、自己の弱さも自己の存在の儚さも理解できない。ケーラス記念講義でカヴェルは、変様とそこからの逃避という発想をハイデガーの実存の思想に重ね見る。

ハイデガーによる存在論的なものと存在者的なものとの区別が、互いに惹きつけ反発する一般的なあり方を示しており、たとえば「本来的な自己存在は [...] 本質上の実存範疇としての〈世人〉のひとつの実存的変様なのである」[*Being and Time*, p. 168]ということがいかに生じるのかを示しているとすれば、エマソンの到達していないが到達可能な自己という観念はハイデガーの区別にとって代わるもの、あるいはその逆、と見なすことができるかもしれない。(Cavell 1990, 12/73 頁)

この引用文で話題になっているのは、ひとつの自己がもうひとつ別の自己と互いに惹きつけ反発する仕方であり、この仕方について、『存在と時間』において世人自己から本来的自己への実存的変様と言われるものが、エマソン「歴史」(1841年)から取ってこられた「到達していないが到達可能な自己」に近似している、ということだ。「到達していないが到達可能な自己」は、エマソンの「道徳的完成主義」を典型的に表す鍵概念である。それゆえ、その近似点を明確化することには意味がある。とはいえ、カヴェルによるハイデガーへの言及は断片的である。そこで以下では、エマソンとハイデガーの自己の概念を接近させることがどのように可能かという観点から、カヴェルの着想を私なりに補って再構成する。

2-2. エマソンとハイデガー (2) ——自己と迎合

カヴェルによれば、何らかの自己に到達することは、その到達したものを否定する「到達していないが到達可能な自己」が現れうるということである。私たちは、自分について何事かを語っている限り、すでに到達された自己の立場にあるが、しかし、「この到達した立場が到達していない到達可能なものへの信頼の上に成り立っているのではない限り、エマソンが求める立場のまさに否定、つまり迎合 (*conformity*) のなかに取り残されることになる」(Cavell 1990, 12/73 頁)。エマソンが迎合と呼ぶあり方は、先の引用文にあったように、「私はこう思う」とか「私はこうだ」と言えるだけの自己信頼がなく、賢人や聖者の言葉

を引用するだけ、という姿に象徴的である。

たしかに、ハイデガーの世人自己は、エマソンが「迎合」と呼ぶものを共有しているように思われる。世人（das Man）とは、「ひと（man）は～と言っている」という場合に使われる非人称の不定代名詞で名指されているもののことである。「ひと」は主語として現れてはいるが、「私」や「あなた」とは異なり、誰のことでもなく誰のことでもある。このような世人の語りは「空談」と呼ばれる。空談において、語られた内容が伝達されるのは「語り真似、語り広める」という仕方によってであり、「語られた内容そのものはより広い範囲へと広まって、権威的性格を帯びる」（SZ, 168）。有名な文句を単に引用することは、このような語り真似・語り広めの典型例であるように見える。

では、迎合的でない「到達していないが到達可能な自己」とはどのような自己のことか。この概念をエマソンが提示する場面では、正確にはこう言われている（Cavell 1990, 8/66 頁）。

ストア哲学者、東洋の随筆家、あるいは現在の随筆家が賢人について言っていることはすべて、ひとりひとりの読者に対し自分自身の考えを述べているのであり、その人の到達していないが到達可能な自己を述べているのである。（Emerson 1990, 115/8 頁）

この箇所から分かるのは、哲学者や随筆家が賢人について語っていることが、「到達していないが到達可能な自己」の実例だということである。これらの語り手たちは、「私はこう思う」とか「私はこうだ」と言う勇気のない人たちのように賢人の言葉を単に引用しているのではない。むしろ、語り手は、自分が語っている賢人の生き方が自らにとって「到達していないが到達可能な自己」であることを読者に表明している。別言すれば、この際、語り手は、賢人の言葉を、「ひとは～と言っている」式の一般的な人生訓のように引用するのではなく、その賢人のあり方をこれが私たち人間の生き方のモデルだとして読者に提示している。賢人の生き方は、私たちはなお到達していないが、しかしどうすれば到達できるかが問われるような具体的な生き方として、語り手によって引き受けられ、さらに読み手に提示されている。

このような自己とハイデガーの本来的自己にはカヴェルの示唆するような重なりがあるのだろうか。たしかに、「本来的な語り」とされる「良心の呼び声」の議論を見れば、そのような重なりを見出すことは不可能ではない。ハイデガーによれば、「現存在は、呼びかけにおいて、自らの最も固有な存在できることを自らに理解させる」（SZ, 296）のであるが、「実際のところ、呼び声の内容の内には、その声が〈積極的に〉奨めたり命令したりするものは何も証示されえない」（SZ, 294）。良心の呼び声が世人自己に呼びかけ、最も固有な自己へと呼び進める際、自己は、道徳的な推奨や命令のような権威付けられた語りから解放されている、と言える。本来的な語りは、一般的な人生訓の語り真似・語り広めから、自己を語る言葉を解放するという点で、カヴェル＝エマソンの語り手に通じるように思われる。

しかし、カヴェル＝エマソンとハイデガーの自己論の間には顕著な違いがあるようにも見える。ハイデガーにおいて、世人自己から本来的自己へと呼び進める良心の呼び声は、

自己から自己への呼びかけとでも言うべき——黙した——語りの様態である。それに対して、カヴェル＝エマソンにおける「到達していないが到達可能な自己」には、ある生き方を行っている人物Ⅰ（賢人）、その人の生き方について自分自身の考えを述べる人物Ⅱ（語り手）、そのような語りが向けられているさらなる人物Ⅲ（読み手）、という三者間で示されるという構造がある。人物Ⅰは人物Ⅱにとって「自分が到達していないが到達可能な自己」であり、到達すべき自己について堂々と語る人物Ⅱは人物Ⅲに対して自己を信頼した人物として現れる。この構図は、カヴェルが好んで引用する『自己信頼』の次の箇所から明瞭に読み取れる（Cavell 1994, 34/64 頁）。

食べることに不安がなく、ひとの好意を得るために何かをしたり言ったりすることを [...] 軽蔑しようとする少年たちの無頓着ぶりは、人間本性の健康な態度である。[...] 少年は、自由気ままに、無責任に、自分のいる一隅から通りすぎる人々や物事を眺めては、少年らしく迅速に、簡略に、それらの人々や物事を裁き、その真価について、良い、悪い、面白い、愚かだ、口達者だ、厄介だなどと判定を下す。[...] しかし、大人は自らの意識によっていわば牢獄のなかにぶち込まれている。一度でもその言動が世間の喝采を浴びてしまえば、その人はたちまち囚人となり、何百人もの人々の共感や敵意によって監視されるのであり、その人は今ではこれらの人々の感情を考慮に入れるしかない。これを洗い流してくれる忘却の川はない。ああ、この人がふたたび、中立な、神のような自由気ままさに戻ることができたならば！ [...] その人は目の前を通り過ぎていく物事について意見を述べるだろうが、それらの意見は、私的なものではなく、必然的なものとして明らかになって、矢のように人々の耳に突き刺さり、人々を恐れさせるだろう。（Emerson 1990, 133/196-197 頁）

整理しよう。ここで「子ども」は、自分の眼に映る人物Ⅰについて付度なく良い悪いなど自由気ままに語る人物Ⅱである。この人物Ⅱは人物Ⅲである「大人」（読者である私たち）に対して現れ、自己を信頼した人物とはどのように語り行為するものなのかを教える。どういうことを言えば世間に受け入れられるかではなく、自分が何をどう思うかを自由に語る人の姿が示されるのである。大人のなかにそのように率直に意見を語る人が現れれば、その意見は単に私的な見解として扱われることはないだろう。むしろ、言われるべきことが言われているに違いないとして、人々は耳を傾けるに違いない、というわけである。

このようなカヴェル＝エマソンの自己論には、「人物Ⅰ - 人物Ⅱ - 人物Ⅲ」のように、複数の人間たちが生き方を示し合うという関係が認められるが、ハイデガーの本来的自己がこのような関係を含むようにはさしあたり見えない。だが、カヴェルが完成主義的な道德生活を「例証」という概念で特徴付ける仕方は、ハイデガーとエマソンを再接近させ、上記の関係をハイデガーに発見することを可能にしている。この点を次に見よう。

2-3. エマソンとハイデガー（3） ——例証・代表制・民主主義

エマソンとハイデガーを接近させるカヴェルの完成主義では、迎合を拒絶し、ある生き方の評価を率直に語り、さらなる自己への変様へと向かう完成主義が強調されている。こ

こにはたしかにアメリカ的個人主義のひとつのかたちが示されているように見える。つまり、R. ウィーバーが、エマソンに影響を受けたソローに対して「無秩序の個人主義」と呼び、「社会的絆の個人主義」と区別して批判したものである (Weaver 1987, 102)。なるほど、「世間の声がこぞって反対の叫びをあげるときこそ、にこやかながら確固として、自発的に自らに生じる印象に忠実であれ」(Emerson 1990, 131-132/194 頁) という教えを守るエマソンに「無秩序の個人主義」を見出してもおかしくはない⁶。なるほど、エマソンの完成主義には無秩序の個人主義の疑念がかけられる一方、B. オバマ元大統領も座右の銘としたエマソン『自己信頼』やソロー (の『市民的不服従』(1849 年)) がアメリカの個人主義、そして個人主義に立脚した民主主義の伝統の源泉にあることもたしかである。

カヴェルは、反迎合的な個人主義を支持することが、社会を混乱に陥れるものだと考えず、むしろ「人と人の間に道徳的な関係」を作り出すことだと考える。では、いかにしてこの両者は両立するのだろうか。カヴェルの答えは、個人が道徳的完成主義を追求するあり方は人々の生き方の「代表」になること、真の個人は人間性の「例証」になるという観点によっている (Cavell 1990, 10-11/70-71 頁。Cf. Cavell 1990, 43-44/128-129 頁)。個人がどんなに社会が反対しようとも自己を信頼するとは、自分のなかの人間性を信頼することであり、カヴェルの引用するエマソン『自己信頼』の言葉によれば (Cavell 1990, 44/129 頁)、「自分自身の思想を信じること、自分にとって心の奥で真実だと思えることは、万人にとっても真実だと信じること——それが普遍的な精神というものなのだ」(Emerson 1990, 131/193 頁)。あのような生き方は良い悪いと率直に語り、そのように生きようとする、自分の思想に忠実な個人の生き方は、それ自体で人間に可能な生き方を——社会で一般的な生き方でないとしても——例証して代表するという仕方でも民主主義の実践だと言えるのである⁷。

⁶ この点は、カヴェルが「〈エマソンの完成主義〉の使命はまさに、偽装したあるいは頹落した完成主義に対して闘う点にある」(Cavell 1990, 13/74 頁) という点にも関係しているだろう。カヴェルによれば、エマソンの完成主義は、普通の倫理学説の表題にならって「到達可能論」「代表の倫理」あるいは「卓越性の倫理」とか「徳の倫理」などと呼ばれることを拒否し、「完成なき完成主義」にとどまらなくてはならない。なるほど、この種の学説として理論化された場合には、個人々の間に秩序をもたらすことが期待されるだろう。しかし、道徳理論の装いをまとった完成主義、つまり、偽装した完成主義は、特定の間人像や理想にこだわり、道徳規範や道徳習慣を人々に一律に強要するものとなる点で問題である。カヴェルの発想にとって、理想化された道徳主義は〈エマソンの完成主義〉の途上の性格と個人主義的性格を損なうものであり、民主主義への侵犯でさえある。

⁷ カヴェル＝エマソンの「普遍的な精神」の着想は、人間はこうあるべきだという普遍的規範が存在するとか、道徳哲学者にはそのような普遍的規範を提示することができるという考えとは異なるだけでなく、そのような考えに真っ向から対立するものである。普遍的に語ることは、万人に当てはまる(べき)何かを語るのではなく、むしろ、あくまで自分の生活を自分が、しかし人間の一例として語るということである。カヴェルによれば、この「哲学の自伝的次元」は「哲学は人間を代表として語るという主張」に属するものであり、この意味で哲学は「尊大」である (Cavell 1994, 10/29 頁)。ここで重要なのは、カヴェルの考えではこの尊大さは平凡さを受け入れることと一体化すべきだということだ。「哲学の自伝的次元とは、人間が代表的であり、つまり、模倣的だということである。つまり、各々の生活がすべての人々の模範となり、各々の寓話になる。これはつまり、人間性の平凡さ (commonness) であり、この平凡さは人間が平凡であることを絶えず否認してきたことに特有である」(Cavell 1994, 11/29 頁)。一般に人間はこうあるべきだという普遍的規範を示しようと自負する道徳哲学は、哲学の尊大さの歪んだ発露であり、完成なき完成主義はそのような道徳哲学になることを拒否しなくてはならない。哲学の自伝的次元にとって重要なのは、以下に見るように、自分の生活を一人の人間の生活として語り、それを私的エピソードとしてではなく

カヴェルは、「エマソンは私たちを代表する人間として彼自身を選出する」のであり、「私たちは私たちの（私的な）代表を選出しなくてはならない」と警告していると言う（Cavell 1990, 10/70 頁）。私たちは、他人の生き方を自分自身の代表として選び、その自己に到達しようとする事ができるし、その姿はさらなる他者に示される。エマソンの伝統における民主主義の要点は、自分の正しさを示して他人を説き伏せたり、大勢を味方につけたりすることにはない。そうではなく、問題は「議論に勝つことではなく、[...] 他者に別の道をはっきりと示すこと」（Cavell 1990, 31/105 頁）だと考えるべきなのである。

生き方を例証として受け取る他者たちがいる、というモデルは、反社会的でないとしても英雄主義的に見えるかもしれない。その見方が完全に誤りだとは思われない。むしろ、このモデルには、『存在と時間』において「既在した実存可能性の本来的な反復」としての「現存在が自分自身に自分の英雄を選ぶこと」（SZ, 385）を重ね合わせることも可能だと思われる。だが、カヴェルにおいて「英雄」であることに特別な地位は不要であり、むしろ、どんな身近な他者も——子どもも——例証たりうるものであり、それゆえ、英雄という表現も不要になるという点は銘記する必要がある。そのために、カヴェルにおいて代表制は、その初期における日常言語学派擁護以来の継続的な関心だったことを思い出すべきだろう。カヴェルは、最初期の論文「言うことは意味することではなければならないのか」をケーラス講義で振り返り、この論文を「日常的なものへの傾注」（Cavell 1990, 35/113 頁）という点で特徴付けた上で、日常的なものに取り憑かれているというこの領域においてエマソンを次第に発見したと言う（Cavell 1990, 35/114 頁）。

初期のメイツ批判を簡単に振り返ろう。私が「こういう時には...と言う」と自分の考えを言う場合、私は、自分の生活の一部を（経験的調査なしに）語っているが、これは単なる私的報告ではなく、私は言語を共有する者たちを代表して語っている。私の生活の一部を他者に語るということ、あるいは他者にその生活の一部を語るように依頼することは、「ひとは～と言っている」という一般的情報を求めることとは異なる（メイツはまさにその種の情報を求めていた）。こうした手続きによって哲学を行うオースティンの話の要点を理解するには「〈耳〉」が必要であることを、カヴェルは、ケーラス講義より少し後、1992年にヘブライ大学で行われたエルサレム・ハーヴァード講義で強調している。日常言語学派の哲学者は、例えば、誤って（by mistake）何かをする場合と偶然に（by accident）何かをする場合の違いなどの事例をあげるが、これらを理解するには注意深く、人々が語るのを聞き分けるための「耳」をもっていなくてはならない（Cavell 1994, 21/45 頁）。日常言語学派の哲学はこの鋭敏な耳によって特筆される。この鋭敏な耳は、調査者としての耳ではなく、例証や代表制によって特徴付けられるカヴェル＝エマソンの民主主義の文脈で言えば、これが自分の生活だというその生活を他者に語るその声を聞き取る耳のことだと思われる⁸。

人間のストーリーとして聞き取る耳があるかどうかである。

⁸ 日常的なものに関連して、初期の言語哲学とその後の道徳・政治哲学の間には重要な違いもあることをここで指摘しておく必要がある。それは、日常言語学派の擁護において重要な意味をもったネイティブの話者であるという地位が、道徳・政治哲学においてはその重要性を失うという点である。先述のエルサレム・ハーヴァード講義を元にした著作『哲学の声』などで、代表制を体現する哲学を「自伝的」なそれとして実践するとき、カヴェルは、東欧からユダヤ系移民として米国に移住した彼の両親の経験をしばしば取り上げる。英語は「最初からいい加減 (broken from the beginning)」

カヴェルがエマソンの民主主義について語る「他者に別の道をはっきりと示すこと」は、ハイデガーが「率先して模範を示す (vorausspringen)」と呼ぶ本来的な「顧慮的気遣い」にあらためて目を向けさせる。

自分自身への決意性が、現存在をはじめて、一緒に存在している他人をその他人が最も固有に存在できるという仕方でも〈存在〉させ、この他人の最も固有な存在可能を、率先して模範を示して自由に解放する顧慮的な気遣いの内で、一緒に開示する可能性にもたらず。決意した現存在は、他人の〈良心〉になることができる。(SZ, 298)

ハイデガーにおいて、自らに固有な実存可能性へと開かれる（決意する）ことは、自己の変様の問題であると同時に、他者の良心となり他者を自由にするということである。カヴェルは、完成主義の伝統が重大視するのは「人と人との関係と、自己が（そしてその社会が）変様する可能性や必然性」だとして、現に、エマソンとハイデガーをこの伝統の典型例として挙げている (Cavell 1990, 2/55 頁)。この自己と他者に同時に関係するあり方の鍵が「例証」であり、「率先して模範を示す」はこれに対するハイデガーの表現だと言えよう。

もともと、「率先」の意義も活かして言えば、日本語では「前例」と言ったほうが良いかもしれない。世人が「前例がない」——それについての既成解釈が未だ存在しない——行為や生き方の可能性から身を閉ざすのに対して、率先して模範を示すあり方は自分自身を前例として示すことで、自分だけでなく、他人にも新たな存在可能性を開き、他人にとって自由の助けになる。このあり方は、「他者に別の道をはっきりと示す」ものであり、反迎合的な個人の生き方が他者にとって生き方の例証になり、社会の変化はこうした人と人の関係にかかっている、というカヴェル＝エマソンのモデルに適合するように思われる。

民主主義と個人主義のこのような融合の実例は、例えば、1955年にモンテゴメリーのバ

(Cavell 1994, 21/45 頁) だったカヴェルの父は、しかし、レストランで店員と談笑中に、(そのアクセントゆえに)「彼はどこから来たの」と尋ねられると沈黙したという (Cavell 2010, 13)。この箇所を踏まえて、A. ケリーは、「カヴェルの議論はいつでも、アメリカンドリームと、アメリカンドリームを夢見る人に要求されるものの中で、アメリカの要求とアメリカへの要求の間で (between the claims of and to America) 提起される」(Kelly 2013, 2) と述べている。先のレストランの状況は、カヴェルにおけるアメリカが移住者たちがそこに住まおうとする場所であることを典型的に表しており、カヴェルは、エマソンにおいてもこの「移民性 (immigrancy)」に対する特有の語として「放棄 (abandon)」と「前進 (go onward)」があることに注目している (Cavell 1994, 47/84 頁)。ただし、移民性はアメリカを特徴付けると同時に、「故郷を渴望する人間の必然性と移民性という人間の事実は、人間そのものの諸側面として一緒に見て取られる」(ibid.) とも言われる。以上のように、初期の言語哲学と其後の道徳・政治哲学にはネイティブな話者であることについての重要な違いがあるが、しかし、両者をつなぐポイントは、「これが自分の生活だというその生活を他者に語るその声を聞き取る耳があるかどうか」であるというのが本論の見解であり、先のレストランの例で言えば、移住者たちが流暢でない英語で、何気ない日常会話を公共空間で交わす——その人の生活が語られその声を聞き取る耳があること——光景こそ、主張され要求されるアメリカの姿であると思われる。また、アメリカに対するこのような特有の見方は、ハイデガーの哲学との距離を広げるように見えるかもしれないが、カヴェルにおいては「故郷を渴望する人間」を描く点においてハイデガーは特にソローと近付けられる。カヴェルによるハイデガーとソローの重ね読みについては以下に詳しい。池田 2021, 66-75.

スでローザ・パークスが、白人の乗客に求められたら席を立つことが法的にも常識的にも通用していた状況で、運転手の命令に従わず、席に座り続けたことに求められるのではないだろうか。彼女は「ひとは～と言っている」という規準に迎合することを拒否したことで、多くの他人の良心、つまりは「前例」となって、今ではアメリカ合衆国における政治的市民の象徴的な存在と見なされている。意外にも、ハイデガーの他者関係論は、カヴェルが見て取ったところでは、アメリカの民主主義と個人主義のポピュラーな理解に符合するのである。

以上の考察は、前節で触れたカヴェル＝エマソンの三者構造がハイデガーにも発見可能であることを示しているように思われる。自分の最も固有な可能性が、「既在した実存可能性の本来的な反復」としての「現存在が自分自身に自分の英雄を選ぶこと」によって与えられるとすれば、そこには、人物 I - 人物 II の関係が認められる。ここで「自分の英雄」は自分自身で選ぶものであり、大文字の歴史において偉大な人物と認められた存在を英雄視することではない。また、決意した現存在は、率先して模範を示して自由に解放する顧慮的な気遣いに関与している以上、人物 II - 人物 III への継承の向きももっている。カヴェルは、ハイデガーとエマソンに見出される完成主義を「人と人との関係と、自己が（そしてその社会が）変様する可能性や必然性」という点で特徴付けていた。人物 I - 人物 II - 人物 III の関係において生じているのは、私の変様の可能性であるだけでなく、同時に社会が変様する可能性である。のみならず、パークスを自由の闘士として語り、彼女に連なろうとした人々が起こした社会の変様は、起こるべくして起こったと言うべき必然性もたしかに帯びていたと言えるように思われる。

3. 日常的なものにとどまれるか ——アメリカ哲学者としてのハイデガーの試練

カヴェルにおいてハイデガーとアメリカ哲学が会うとき、その哲学の重要な要素には、自己変様するものとしての自己、世間への迎合の拒否、「私たち」の代表としての個人を重視する社会・政治観がある。この出会いは一つの問いを残すように思われる。ハイデガーにおいて「日常的なもの」で生活は尽きるのかという問いである。

一方で、カヴェルにおいて日常的なものは最終的生活であり、その生活に背後は存在しない。カヴェルはエマソン「アメリカの学者」(1837年)の次の「名高い一節」を引用している (Cavell 1990, 34/111 頁)。

私は偉大なもの、遙かなもの、ロマン的なもの [...] を求めない。私は平凡なものを抱擁し、見慣れたもの、卑近なものの前にひざまずく。(Emerson 1990, 50/144 頁)

日常的なものに取り憑かれたカヴェル＝エマソンにおいて、到達していないが到達可能な自己へと脱皮する生活も日常の外部を必要としてはいない。必要なのは、自分を信じて

生きること、自分や他人の生き方を人間性の例証として語ること、そのような語りにより耳を傾ける準備である。プラトンのような古典的哲学者も、率直に自分の考えを語った点で特に聞くに値する語り手として、テキストとともに自分のもとにいることが大事なのであって、歴史上特別な位置を占める偉大さとか特殊な権威ゆえに重要なのだと考えてはならない⁹。

他方、ハイデガーにおいて世人自己との本来的自己とが「互いに惹きつけ反発する」仕方はどうだろうか。本来的実存は日常的な世人自己からの変様を要する限り、日常性の内部にとどまっていけないと言うのが自然だと思われる。『存在と時間』第二篇「現存在と時間性」は、平均的的日常性の分析は実存をその本来性（と全体性）において明らかにしていなかったという振り返りから始まり、死へ先駆と責めある存在の議論に向かうからだ。だからといって、それらの議論に「偉大なもの、遥かなもの、ロマン的なもの」が含まれているとはすぐには言えない。しかし、カヴェルに限らず、アメリカにおいてハイデガーを好意的に読もうとする論者には、『存在と時間』を日常性の解釈のプロジェクトとして——テキスト解釈として無理を通してでも——完結させようとする傾向があることは注目すべき事実である¹⁰。

カヴェルのように、「日常言語」について話すことそれ自体において「私」が「私たち」を代表することを源泉とする民主主義のイメージは、普通の人間がバスに座り続けるような場面を政治の一つの典型場面とみなすであろうと思われる。他方、自己であるために日常性の外部を必要とする思想には、少なくともその政治的イメージに「偉大なもの、遥かなもの、ロマン的なもの」が入り込む余地がある。ハイデガーの政治思想はこの種の概念に訴えていると考える人もいるだろう。この点にこだわるなら、日常的なものにとどまることを哲学の目標にもできる¹¹。

アメリカ哲学の体現者として現れたハイデガーが本当にアメリカ的なのかどうかの試金石は、この点にあるように思われる。逆に言うと、自己と社会の終わりなき変様を可能かつ必然にしているものとして日常性を信頼せよというメッセージが「アメリカ哲学」から浮き彫りになる。このように言えば、形而上学的なものの軽蔑という論理実証主義的な態度を思い起こすかもしれない。ただ、注意して欲しいのは、カヴェル＝エマソン流のアメリカ哲学の特徴には、哲学の最良の方法は言語の論理的分析だとか、哲学は科学的であ

⁹ 「精神の声は誰にとっても親しいものだが、われわれがモーセやプラトンやミルトンのもっとも優れた長所だと思うのは、彼らが書物や伝統を無視して、人々（men）がではなく、自分たちが考えたことを語ったという点だ」（Emerson 1990, 131/193 頁）。

¹⁰ アメリカにおいてハイデガーの重要性を認めさせることに、ローティ同様、多大な功績を誇った H. ドレイファスはその典型である。ドレイファスの日常性理解の問題については以下参照。峰尾 2019, 41-45。

¹¹ 私には「ハイデガーと政治」というテーマに広範なテキストの読解を通じて介入する能力はない。「日常的なもの」にとどまれないことを問題視したという点では、三木清による 1935 年の「人間学と歴史哲学」は古典と見なされてよい。三木はそこで、彼がハイデガーの解釈学から学んだ「歴史的人間学」の矛盾として、人間の現実や事情といえば「日常的」という含みがある一方、歴史というと非凡で偉大で非日常的なものが理解されるという点を挙げている。その上で、ハイデガーを含んだドイツの歴史哲学は世界歴史性の哲学であり、フランスのモラリストたちが重んじた「日常的なもの」を凡庸なもののみなしているという理解を示している（三木 1967）。この点については拙論（池田 2018）で詳しく論じた。

りうるしあるべきだとかという思想は含まれていないということだ。むしろ、その哲学には、哲学は詩的に言語を拡張しうるし、科学的であること以外に道徳的であることや政治的であることの要請が含まれる。また、この要請は、論理実証主義者のように歴史を軽視することでもない。古典を学ぶことは重要である。ただ、古典的著者が重要なのは権威ゆえではなく、自分の考えを率直に書いている点で読む（声に耳を傾ける）に値する他者だからだと言いたいだけである¹²。

ハイデガーの思考は日常的なものにとどまれるだろうか。ハイデガーにおいてこの問いが必ず否定されるとは私は思わない。『存在と時間』と後期著作を自由に動き回りながら「完成主義者」としてのハイデガーを描き出すカヴェルのように、『存在と時間』解釈にこだわらずに言うなら、日常性で一切の思考が尽きていると言いたくなるテキストは少なくない。例えば、物として物化するそのはたらきのなかに四方界が出来事として性起する様を描き出す（カヴェルもしばしば引き合いに出す）後期の諸論考である¹³。日常的なものにとどまるということは、神的なものや死すべき者としての人間という局面に触れないということではない。そうではなく、世界に住まうその生活のなかで、その生活について語ることのなかでこそ、“日常を超えている”と言いたくなるものの近くに寄ることができる、ということである¹⁴。カヴェルの読解が示しているのは、日常的なものに徹底的に取り付かれた哲学者としてハイデガー像を浮き上がらせるという道である¹⁵。

¹² ハイデガーをプラグマティストとして評価するローティも日常を超えた大いなる歴史を考え出してしまふ点に難点を見出しているように思われる。ローティにとってハイデガーは歴史主義的という点で分析哲学の没歴史性のドグマと戦う仲間であるが、彼によれば歴史主義者は「アイロニスト」でなければならない。つまり、「自分にとって最も重要な信念や欲求の偶然性に直面する類の人物——そうした重要な信念や欲求は、時間や機会の範囲を超えた何かに差し戻されるのだ、という考えを放棄するほどに、歴史主義的で唯名論的な人物」（Rorty 1989, xv/5 頁）である。ハイデガーは「ヨーロッパの運命」を左右する思索の「根本語」といった言い回しをすることで、アイロニストであることを徹底できなかった点で、本物のプラグマティストであるデュエイとは異なるとされる。結局、自分が重要だとみなした書物のリストがヨーロッパやその運命にとって中心的だと信じることは、自らの存在の偶然性を大いなる何かへと結びつけ、偶然性を否認する身振りに過ぎないというわけである。以下参照。Rorty 1989, 119/237-238 頁。

¹³ 例えば『論文と講演（*Vorträge und Aufsätze*）』収録の「物（*Das Ding*）」をその典型として挙げることができよう。この論文（と「建てること、住むこと、考えること」）の特徴を森は以下のように言っている。「身近で具体的な存在者を出発点に据え、そこから説き起こして徐々に話を広げ、ついには世界に達する、というハイデガー現象学ならではのスタイルが駆使されている点である。言うなれば「事象そのものへ！」の格率がストレートに実践されている」（森 2019, 10）。この評価は、「ハイデガー現象学」と呼ばれているものをハイデガーの「日常性の現象学」と呼べば、私の見方とほぼ完全に一致する。

¹⁴ 例えば、カヴェルはソロー『森の生活 ウォールデン』「孤独」章において、「私たちのすぐ隣に大いなる法則の世界が生起している」という箇所における「すぐ隣」に注目し、私たちにとってそれはソローが小屋を建てて住んだウォールデン湖の近くにあるというより、むしろソローのこの本を読んでいる自分の近くにあると述べている（Cavell 1990, 8/65 頁）。このすぐ隣にいたと言われているのは、ソローのテキストにおいて「その仕事によって私たちが存在しているあの職人」（Thoreau 1983 (1854), 179/242 頁）である。この職人を霊妙な自然の力として、一種の超越者として語ることはできるが、カヴェルはこの個所について別のテキストで「近さの問題は把握することではなく住まうことだ」（Cavell 2005, 228）と述べている。そこに住まいながらその生活について書くことが、日常を超えていると言いたくなるものに自己や他者を近付けるのである。

¹⁵ 吉川孝氏（甲南大学）には本稿の草稿に目を通していただき、重要なコメントをいただいた。なお、吉川 2023 は、カヴェルとハイデガーという、本稿と共通するテーマについての記述を含んでいる。

文献

本文および脚注において引用、参照する際には（著者名 出版年、頁数）という形式に従った。以下の外国語文献のうち、邦訳があるものについてはできるだけ既訳に従ったが、自分で訳し直した場合もある。参照・引用に際しては、原著のページ数の後に、スラッシュを挟んで邦訳書の該当頁も記した。ハイデガー『存在と時間』についてはいずれの翻訳においても欄外に原著のページ数を併記しており、照合は容易なため、原文の頁数のみを（SZ, 頁数）という形で記した。なお、エマソンの原文は「歴史」「アメリカの学者」「自己信頼」のいずれも Emerson 1990 による。日本語訳は「アメリカの学者」と「自己信頼」はエマソン 1972 に収められている。「歴史」はエマソン 2015 に収録されている。

- 荒畑靖宏 (2013) . 「アスペクトの恒常性と脆さ —— ウィトゲンシュタインとハイデガー」、『ヨーロッパ文化研究』(32) , 35-97.
- Austin, J. (1979). *A Plea for Excuses* (1956), in *Philosophical Papers*, Third Edition, Oxford University Press.
- 〔オースティン, J (2009) . 「弁解の弁」(服部裕幸訳)、『オースティン哲学論文集』、勁草書房〕
- Baz, A. (2012). *When Words are Called for: A Defense of Ordinary Language Philosophy*, Harvard University Press.
- 〔バズ, A (2022) . 『言葉が呼び求められるとき —— 日常言語哲学の復権』(飯野勝己訳)、勁草書房〕
- Cavell, S. (1988). *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*, The University of Chicago Press.
- Cavell, S. (1990). *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitutions of Emersonian Perfectionism*, Chicago University Press.
- 〔カヴェル, S. (2019) . 『道徳的完成主義 —— エマソン・クリプキ・ロールズ』(中川康一訳)、春秋社〕
- Cavell, S. (1994). *A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises*, Harvard University Press.
- 〔カヴェル, S. (2008) . 『哲学の〈声〉 —— デリダのオースティン批判論駁』(中川康一訳)、春秋社〕
- Cavell, S. (1999). *The Claim of the Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (1979), New Edition, Oxford University Press.
- Cavell, S. (2002). *Must We Mean What We Say?* (1969), Updated Edition, Cambridge University Press.
- Cavell, S. (2005). *Philosophy The Day After Tomorrow*, The Belknap Press.
- Cavell, S. (2010). *Little Did I Know: Excerpts from Memory*, Stanford University Press.
- Emerson, R. W. (1990) . Richard Poirier (ed.) *Ralph Wald Emerson*, Oxford University Press.
- エマソン, R. (1972) . 『エマソン論文集 (上)』(酒本雅之訳)、岩波書店
- エマソン, R. (2015) . 『エマソン選集 2 精神について』(入江勇起男訳)、日本教文社
- Grice, P. and Strawson, P. (1989). In a Defence of a Dogma (1956), in *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press.
- Heidegger, M. (SZ). *Sein und Zeit*. 19 Aufl. Max Niemeyer, 2006. 〔SZ は略記〕
- 池田喬 (2018) . 「ハイデガー・モラリストの誕生 —— 三木清の哲学への一視角」、『異境の現象学 —— 〈現象学の異境的展開〉の軌跡 2015-2017』、明治大学〈現象学の異境的展開〉プロジェクト
- 池田喬 (2021) . 「アメリカ哲学の体現者としてのハイデガー —— ローティ、カヴェル、ねじれた現象学の異境的展開」、『何処から何処へ —— 現象学の異境的展開』、知泉書館

- Kelly, A. (2013). Introduction: Stanley Cavell and the Claims of America, in Andrew Taylor and Áine Kelly (eds.) *Stanley Cavell, Literature, and Film: The Idea of America*, Routledge.
- 小山虎 (2018) . 「分析哲学と科学哲学とはどのように異なっているのか ——二つの研究伝統を歴史研究に基づいて比較する」、『科学哲学』51(2), 29-45.
- Mates, B. (1958). On the Verification of Statements about Ordinary Language. *Inquiry* (1), 161-171.
- 峰尾公也 (2019) . 『ハイデガーと時間性の哲学 ——根源・派生・媒介』、溪水社
- Misak, C. (2013) . *The American Pragmatism*, Oxford University Press. [ミサック, C. (2019) . 『プラグマティズムの歩き方 ——21世紀のためのアメリカ哲学案内 上下』(加藤隆文訳)、勁草書房]
- 森一郎 (2019) . 「編訳者まえおき」、ハイデガー, M. 『技術とは何だろうか ——三つの講演』(森一郎編訳) 所収、講談社
- Quine, O. (1980). Two Dogmas of Empiricism (1951), in *From a Logical Point of View*, with a new Foreword, Harvard University Press. [クワイン, O. (1992) . 「経験主義のふたつのドグマ」、『論理的観点から ——論理と哲学をめぐる九章』(飯田隆訳)、勁草書房]
- Rotry, R. (1989). *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press. [ローティ, R. (2000) . 『偶然性・アイロニー・連帯 ——リベラル・ユートピアの可能性』(斎藤純一・山岡龍一・大川正彦訳)、岩波書店]
- Rotry, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press. [ローティ, R. (2014) . 『プラグマティズムの帰結』(室井尚ほか訳)、筑摩書房]
- Ryle, G. (2000). *The Concept of Mind* (1949), with a new Introduction, Penguin. [ライル, G. (1987) . 『心の概念』(坂本百大訳)、みすず書房]
- Thoreau, H. D. (1983). *Walden* (1854), in *Walden and Civil Disobedience*, with a new Introduction by Michael Meyer, Penguin. [ソロー, H. D. (1995) . 『森の生活 (ウォールデン) (上)』(飯田実訳)、岩波書店]
- 富田恭彦 (2022) . 「詩としての哲学 ——ローティ、カント、ハイデガー」、『Heidegger-Forum』(16) , 41- 53.
- Weaver, R. (1987). George M. Curtis, III and James J. Thompson, Jr (eds.) *The Southern Essays of Richard M. Weaver*, Liberty Fund.
- Woessner, M (2010) . *Heidegger in America*, Cambridge University Press.
- 吉川孝 (2023) . 「日常と声 ——他者とともに生きる」、勢力尚雅・古田徹也編『英米哲学の挑戦 ——文学と懐疑』、放送大学教育振興会

ジェイムズ多元主義の地平

——シエストフとシュミットのあいだ——

嘉指 信雄 (広島市立大学)

The Horizons of Jamesian Pluralism

— Between Shestov and Schmitt

Nobuo KAZASHI

The far-reaching relevance of William James for contemporary thought is widely recognized notably over the questions of stream of consciousness, pure experience, pragmatism, and pluralism. This paper brings into relief anew the contemporary significance of Jamesian thought, particularly that of his pluralism, by considering the distinctive ways his works were read and criticized by Lev Shestov during pre-revolutionary Russia and Carl Schmitt during Nazi Germany.

According to *William James in Russian Culture* (2003), strong interest in James was awakened in Russia as *The Principles of Psychology* (1890) was introduced, but it was when *The Varieties of Religious Experience* (1902) and *Pragmatism* (1907) appeared in translation in 1910 that James became an object of intense debates. And it was Shestov who responded most enthusiastically to James' pluralistic stance, but finally with a critical appraisal because he could not endorse pragmatism. We also note that, seen from James' side, Tolstoy remains a relevant figure because of James' questioning over the "moral equivalent of war."

In contrast, as shown by recent scholarship, James' pluralism drew Schmitt's critical attention because of its "liberal" emphasis on "plurality" as opposed to the antagonistic "friend-enemy" relationship posited by Schmitt as the fundamental "political notion." While confirming the one-sided nature of Schmitt's arguments, we highlight the question of "decision-making in exceptional situations" as the aporia that has come to the fore in the recent wars and the global division over the TPNW (Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons).

Keywords: sick souls, Tolstoy, the moral equivalent of war, democratic governance, nuclear weapons

キーワード: 病める魂、トルストイ、戦争の道徳的等価物、民主的統治、核兵器

はじめに¹

事物を實際上連続させる途は〔…〕数えきれぬほどある。〔…〕諸君の宇宙の統一性はそれらの基本的な誘導線によって組み立てられている²。

私たちの宇宙は、現れているままの姿を見ると、広大な混沌である。単一な型の連結が、それを構成しているあらゆる経験を貫いているなどということは決してない。〔…〕根本的経験論は、〔…〕統一および断絶の両者に対して公平である³。

倫理的にみて、人本主義の多元的形態は、私からすると、私の知るどんな哲学よりもはるかに強力に、現実を把握している——それは、本質的に一つの社会哲学であり、共同 [co-] の哲学なのであって、そこでは接続的關係が効力を現している⁴。

ウィリアム・ジェイムズは、「純粹経験の哲学」は存在論的多元主義を帰結すると見なすとともに、「多元的な意味領域」の形成を通ずる「断絶」から「連接」への漸次的移行に社会哲学的意義を読み込んでいく。アメリカ哲学は、プラグマティズムの系譜に限っても、帰結重視、可謬主義、偶然性や創造性の強調など、家族的類似を示す様々な特徴の織り合わせからなるが、本稿では、ジェイムズの多元主義に焦点をあて、その地平の広がり の意義を再考する。

ジェイムズ哲学の多様な受容・展開は、ベルクソンやフッサール、西田や漱石、さらにはホワイトヘッドやユングなどとの関係からも広く知られるところであるが、本稿では、ウィトゲンシュタインやジャン・ヴァールなどによって展開されたその「多元主義的ビジョン」の意義を、従来論じられることのほとんどない「シエストフとシュミットによるジェイムズ多元主義への応答」を通じて考察する⁵。

最後に、「アメリカ合衆国」[the United States of America] の理念を、「多と一」、「統一」をめぐる問いとして捉え直し、核テクノロジーによる「民主的統治の変容と危機」に光を当てる。

¹ 本論文は、ハイデガー・フォーラム第17回大会（2021年9月18日、東京大学本郷キャンパス）で発表した「多元的現実論の射程——ロシアのジェイムズ／中国のデューイ」に基づくが、紙幅の制約上、デューイに関連する部分だけでなく、前半部分で取り上げた、ジェイムズ哲学の生成過程における重要な契機となった父親によるコスモポリタン教育、画家になるべく受けたトレーニングや精神的危機の経験の意義などについては割愛した。関連拙稿（「根本的経験論、もしくは方法的エポケーなき現象学——ジェイムズにおける“存在と無”の問い」『現象学年報』第11号、日本現象学会、1996年、218-226頁）、「若きジェイムズにおける現象学的領野の開示（1）——『存在論的驚異症』と『生への還帰』」[『愛知』No.19、神戸大学哲学懇話会、2007年、35-56頁]、「『経験と論理』をめぐる呼応と交差——西田幾多郎／京都学派と古典的プラグマティズム」『哲学雑誌』808号、哲学会、2021年、81-111頁）などを参照していただけたら幸いである。

² ウィリアム・ジェイムズ『プラグマティズム』梶田啓三郎訳（岩波文庫、1978年）102頁。

³ ウィリアム・ジェイムズ『根本的経験論』梶田啓三郎・加藤茂訳（白水社、1978年）48-49頁。

⁴ 同上書、165頁。

⁵ ティボー・トゥロシュ「多元主義的〈闘争の技法〉としてのプラグマティズム——ウィリアム・ジェイムズからジャン・ヴァール／ドゥルーズへ」嘉指信雄・小嶋恭道共訳（『思想』1134号、2018年9月、岩波書店）79-92頁。

1. ロシアのジェイムズ ——レフ・シェストフと「病める魂」

『ロシア文化におけるウィリアム・ジェイムズ』[*William James in Russian Culture*]と題された論集（2003）へのイントロダクションにおいて編者は、「ロシアでのジェイムズへの関心は、1890年代の初めに芽吹き、その後ピークを迎え、そして、スターリンの台頭とともに地下へと概ね押しやられた。ソヴィエト時代のほとんどのあいだ、ジェイムズは受け入れ難いものであり、当局の見解では、アメリカ資本主義の単なる操り人形として告発され、「ウォールストリート・プラグマティズム」として風刺された」⁶と述べた後、次のように続けている。

ヒラリー・パトナムはその優雅な小著『プラグマティズム』で、「ウィリアム・ジェイムズは、消え去ることの決してない存在である」と述べている。ポスト・ソヴィエト時代の1990年代のロシアにおけるジェイムズ復興は、それがロシア人たちにとっても当てはまることを示している。『宗教的経験の諸相』、『信ずる意志』、『プラグマティズム』は再刊され、いくつかの小編も初めて翻訳された。ソヴィエト時代に歪められ、貶められたジェイムズのあと、読者は「さまざまな発見へと導く豊富なアイデア」を再発見しつつある⁷。

現在、ジェイムズを含めた欧米の哲学者・思想家がどのように受容され、議論の対象となっているのかについては推測の域を出ないが、本稿では、まずは1世紀ほど前に遡り、ジェイムズがロシアで初めて紹介された頃の状況を確認しておこう。ランダル・A・プールの論考によれば、*The Principles of Psychology* が出版された1890年以降、その書評などがいくつか書かれたものの、1907年に*Pragmatism* が出版されるまでジェイムズはそれほど注目を呼ぶことはなかった⁸。しかし、「1910年にロシア語訳で『プラグマティズム』と『宗教的経験の諸相』が現れた時、ウィリアム・ジェイムズの名前は激しい議論と論争の中心となった」。そして、ジェイムズ思想に最も強く応答した一人が、後に日本でも「不安の哲学」論争を引き起こすことになるレフ・シェストフだった。ジェイムズが亡くなった1910年の翌年に書かれたエッセイ「宗教的創造性の論理 ——ウィリアム・ジェイムズの思い出に」⁹は、次のように始められている。

ウィリアム・ジェームズが死んだ。我々の最も謎めいた現代人の一人であった彼は、一体どう言う人であったのか？ 学者であったと言うべきか？ たしかにその通りに違いない。彼は死後に二巻本『心理学の基礎』を残し、それは万人によって、科学への最大の貢献だと見なされている

⁶ Joan Delaney Grossman, "Introduction," in *William James in Russian Culture*, ed. by Joan Delaney Grossman and Ruth Rischin (Lexington Books, 2003) p2.

⁷ Ibid., p. 2.

⁸ Randal A. Poole, "William James in the Moscow Psychological Society: Pragmatism, Pluralism, Personalism," in *William James in Russian Culture*, pp. 132-133.

⁹ レフ・シェストフ『文芸の哲学 ——シェストフ選書 第7巻』植野修司訳（雄渾社、1975年）では、「宗教作品の論理 ——ウィリアム・ジェームズの思い出に」と題されているが、本稿では、ブライアン・ホロヴィッツの論考[Brian Horowitz, "Lev Shestov's James: A Knight of Free Creativity"]で使われている英文タイトルに基づき、「宗教的創造性の論理 ——ウィリアム・ジェイムズの思い出に」としておく。

からである¹⁰。

続けて、「彼は科学の敵であったのか？ そう尋ねられても、やはり、敵であったと答えざるを得ないであろう。[...] では、彼は信心深かったか？と尋ねてみよう。やはり、信心深かったと言わざるを得ない」と続けたあとシェストフは、ジェイムズがとった多元主義的スタンスの含意を次のように指摘している。

哲学的及び神学的なあらゆる理論構築の基本的な罪は、何処にあるのかを、もしも彼が人に尋ねられたとしたら、おそらく、彼は次のように答えたことであろう。即ち、この全宇宙的な生命の動きを、一つの理念に納めてしまってやろうとする、絶えざる志向にこそ、その罪があるのだと¹¹。

そしてシェストフは、「知恵と狂乱」と題された節で、制度的宗教を擁護するドイツの神学教授などによって激しく拒絶された『宗教的経験の諸相』の特徴と意義を次のようにまとめる。

[...] みずからをミルの弟子だと呼んでいるジェームスは、実に大胆な試みをやっつけようとする。彼は狂気の中に創造の力を見つけようと試みるのである。彼はアブノーマルな人間たちの体験に関する資料をかき集める。「真理」であると呼ばれるにふさわしい結果を、我々の思考が与えて呉れるためには、知的能力の明確な状態が要求されるのだと、主張する権利を我々は絶対に持っていない——そう言う考えから、彼は出発したのである。

そして彼は、もっと先へ進む。彼の意見によれば、こうである。即ち、その人の知的能力の状態が、精神病医たちに最も信頼されることの少ないような、まさにそう言う人物こそ、最も大きな成果を手に入れてきたのであると言う。ノーマルでないと言うことは、ジェームスの意見によれば、最も重要で最も価値高い真理を把握するための条件なのであった。

この様な考え方は、ジェームスの出現する既に半世紀も前に、ロシア文学の中でドストイェーフスキーによって語られたものだったことを、私は既に他の場所で述べたことがある。その思想は、ドストイェーフスキーの特徴的才能であった根気強さのありつたけを傾けて、創作文芸として具体的に語られたものであった。ドストイェーフスキーの描く人物は、すべて——いや、ほとんどすべて——アブノーマルな人間たちであった。少なくとも、彼の作品の中で面白いのは、狂人たちか、或は半狂人たちだけであった。最近にあつて、この同じ現象が見受けられるのは、イブセンである。

イブセンの晩年の作品の登場人物たちが、アブノーマルな人間たちであることは、既に誰知らぬものもない有様である。[...]

ジェームスはその著『宗教的体験の多様性』の中で、ドストイェーフスキーとイブセンとをお手本にしていたのであった。このアメリカの哲学者の最も注目すべき、最も冒険的な点は、おそ

¹⁰ 同上, 243 頁.

¹¹ 同上, 247 頁.

らく、ここにあると言うべきであろう¹²。

シェストフによるジェイムズの読解・評価は、ドストエフスキーとイプセン¹³に重ねてなされているところにそのロシア的土壌が表れていて興味深い。しかしながら、ブライアン・ホロヴィッツも、「現代の研究者にとって、シェストフによるジェイムズ解釈はジェイムズのかえ方を単純化し、自分に都合よく扱っているのは明らかである」¹⁴と論じているように、シェストフの議論は、非常に一面的で、偏ったものだと言わざるをえない。確かに『宗教的経験の諸相』においてジェイムズは、狂気と紙一重の「病める魂」のありようを描き出し、通常の日常生活の枠には収まらない「ノーマルではないこと」に大きな意義と可能性を見出してはいたが、ただ単に「狂気」を称揚したのではなかった。

そもそもドストエフスキーの世界にしても、イワンやスタヴローギンなど、世間的な価値観からすれば大きく逸脱した極端な思想と性格の登場人物だけでなく、アリョーシャやムイシュキンなど、同じく平均的な人間像からは懸け離れているにしても、「美しく無垢な魂」を具現する人物たちがいなければ成り立たないものであるし、ミハイル・バフチンのポリフォニー論によれば、そうした種々様々な思想と性格に駆られた人間たちが織りなす対話と関係にこそ、その核心と魅力はある¹⁵。

またジェイムズの『宗教的経験の諸相』に関しても、「空の空なるかな」といった「無明」をくぐり抜けた後に初めて、世界を肯定し享受しうる境位に至る「回心」や「二度生まれ」の契機を視野に収めてこそ、副題として添えられている「人間性の研究」が意味を持つてくるとも言えよう。加えて、その行論の途上にあつて重要な位置を与えられているのはトルストイの「病める魂」の遍歴とその回心（conversion）の経験なのであるが、シェストフによる考察からはこうした側面がまったく抜け落ちてしまっている¹⁶。

¹² 同上, 268-270 頁。

¹³ シェストフが評価するイプセンは、『人形の家』のイプセンではなく、「自分自身と何かある神秘的な内面のことがらとに、全く心を集中してしまっている」晩年のイプセンである。「もはや […] 人類を導こうなどとは思わない。 […] 女性問題だとか、政党の争いだとか、そんなものも、また、彼の心を占めることがなく」なったイプセン。「人間における最も重大なものは、何処から来たのかもわからず、何処へ消えて行くのかもわからないのだ」と考えるイプセンである。『文芸の哲学』には、ジェイムズ追悼エッセイの数倍の長さに及ぶイプセン論「勝利と敗北 ——ヘンリッヒ・イプセンの生涯と創作」が収められており、訳者の植野は「あとがき」において、「ドストエフスキー、ニーチェ、トルストイ……彼が取りあげた作家論の中で、最も筋道を立てて、最も容易に、私たちを彼の思想的頂点へ導いて呉れるのは、やはり、このイプセン論であるに違いない。そしてまた、このイプセン論は、世界の文芸批評の中でも、きわ立ってユニークなものであらうと思われる」と評している（上掲書、284 頁）。

¹⁴ Brian Horowitz, “Lev Shestov’s James: “A Knight of Free Creativity”,” in *William James in Russian Culture*, op. cit., p. 166.

¹⁵ ミハイル・バフチン『ドストエフスキーの詩学』望月哲男・鈴木淳一訳（ちくま学芸文庫、1995 年）。

¹⁶ 『宗教的経験の諸相』の「病める魂」の章に、フランス人憂鬱病患者の手記として挿入された下掲の一段はジェイムズ自身が経験した精神的危機を描いたものだが、現在のジェイムズ研究では広く知られているこの事実をシェストフが知ることができたなら、シェストフの理解は大きく異なった、少なくとも、より多層的なものになっていたのではなかろうか。長い引用になるが、重要な点なので引用しておこう。

「こうして、哲学的な厭世主義の状態におちいり、将来の見通しについてすっかり気持ちが陰鬱になっていた頃のある夕方のこと、私はある品物を取るために、薄暗がりの衣裳部屋へはいつていった。その時突然、何の予告もなしに、まるでその暗闇から現われたかのように、私自身の存在に對

2. プラグマティズムへの異議

シュエストフによるジェイムズ追悼エッセイは、日本語訳にして三十数頁の長さのものが、結論にあたる「五、逆戻りの果てに」でシュエストフは、ジェイムズが自らの哲学的立場とした多元主義の可能性を、「利益」と「社会的承認」を最終的な価値基準とするプラグマティズムの原理によって閉じてしまったとして、以下のように結論づけている。

人間をして自由に物を創造せしめるがよい。あらゆる創造をして、常にみずから自己を正当化させしめるがよい。[...] ジェームスは譲歩もしないし、降参もしない。如何なることがあろうとも、決してもとの古い立場には戻らない・・・ように見受けられた。しかし、ジェームスは、いわれなく、自分をミルの弟子であると名乗ったのではなかった。其処には、アングロ・サクソンの素質——もし、そう言いたいのなら、ヨーロッパ的素質——が物語られていたのである。自由な創造の勇士であったジェームスは、結局のところ、自分の説く狂乱のために、批准、即ち社会的承認を要求していたのであった。[...]

「承認されること」を追い求め、大多数の賛同を追い求めているうちに、このアメリカの哲学者の自由を求める夢は、色あせてしぼんでしまったのである。群衆を支配する力を手に入れるために、彼は真理の「狂乱」を拒んだ。[...]

ジェームスが、結局のところは、狂乱に背中を向けてしまって、英邁なる利益を求めて歩いてしまったことを、果たして人は非難し得るであろうか？ おそらく非難できないであろう。

しかしながらプラグマティズムは、[タレス]¹⁷の墮罪の故に、ひどい報いを受けている多くの人々の共通の運命を、まぬがれ得なかったことは、明らかである¹⁸。

する身の毛もよだつような恐怖心が私を襲った。それと同時に、かつて保養所でみたことのある癲癩病患者の姿が、私の心に浮かんできた。[...] もしかすると、あの姿が私なのだ、と私は感じた。[...] それ以来、宇宙は私には全く一変してしまった。毎朝毎朝、私は、みぞおちにぞっとするような恐ろしさを感じながら、そして、私がある前にも知らなかったしその後でも感じたことがなかったような、生についての不安感を覚えながら、眼を覚ました。それは啓示のようであった。そして、そういうじかの感情は消え去ったけれども、その経験によって、それ以来、私は他人の病的な感情に共感できるようになった。その経験は次第に色褪せていったが、数ヶ月というもの、私は一人で暗闇の中へ出かけることができなかった。[...] 人生の表面の下に隠されているあの不安の奈落に気づかずに、どうして他の人々が生きていられるのか、どうして私自身がこれまで生きてきたのか、と不思議に思ったことを、私は覚えている。ことに私の母が、たいへん陽気な人で、危険を意識しないのは、私には全くの謎のように思われた。しかし、私自身の精神状態の秘密をもらして母の気持を乱さないようにと、私がたいへん用心したことは貴方にも十分信じていただけるだろう。

私のこの憂鬱症の経験には宗教的な意味がある、と私はいつも思っている。[...] これ以上実例を示す必要はない。私たちが考察した例で十分である。その実例の一つは、死滅する事物の空しさを、もう一つは、罪の感じを語っている、そして残る一つは宇宙の恐怖を述べている。——そして、それら三つの道のどれをとっても、人間の生まれながらの楽観主義と自己満足とが塵にも等しいものになってしまうのである」(ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』梶田敬三郎訳 [岩波文庫, 1969年] 242-244頁)。

¹⁷ 植野訳では「ファレス」となっている。なお、「タレスの墮罪」とは、タレスが「万物の根源は水である」と説いたことではなく、「万物の根源」として「唯一の根源」を求めるその問い方にこそ根本的な問題がはらまれていたとの謂いである。

¹⁸ 『文芸の哲学』前掲書、275-281頁。

「実用主義」や「道具主義」とも訳されたことのある「プラグマティズム」が、実存主義の系譜に属するシェストフにとって否定的な意味合いしか持ち得なかったのは理解に難くないが、「群衆を支配する力を手に入れるために、彼は真理の『狂乱』を拒んだ」といった決めつけ方は、やはり、ジェイムズの思想を甚だしく単純化・歪曲化したものとも言わざるを得ない。それは、まさにジェイムズにとっての「実存」が賭けられた、「病める魂」をめぐる問いの核心を捉えそこなっているという意味においても¹⁹、また、次節で詳しくみるように、ジェイムズのプラグマティズムは、社会哲学・政治哲学としては、「群衆を支配する力」を目指したものなどではなく、それどころか、「人間性における盲目」²⁰にこそ留意し、異なる見方・立場を調停し既存の体制的なあり方を創り変えてゆくところにこそ、その特長があることを見ていないという意味においてもそうである。約言すれば、かたや宗教的問いに重心を置く“tender-minded”と、かたや経験的現実を重視する“tough-minded”のあいだの「調停のための方法」として提唱されたジェイムズ流プラグマティズムそのものが、「病める魂」と社会的現実とのあいだに張り渡された多元主義的視座を備えたものであり、ジェイムズにとっての「利益」あるいは「価値」とは多元的・多層的なものとしてあったことを強調しておこう。

この点に関しては、1930年代の日本で起きたいわゆる「シェストフ論争」において三木清がシェストフの不安について理解・共感を示しつつも²¹、社会的問題に取り組む「新たな行動的人間のタイプ」を形成する必要性を説いていたこと、そして、未完に終わった『構想力の論理』の「第四篇 経験」において、ジェイムズやデューイのプラグマティズムの可能性を改めて検討していたことは、シェストフによるジェイムズ批判及びプラグマティズム批判の一面性を逆に浮かび上がらせるものとなっていると言えよう²²。

¹⁹ この意味においては、ウィトゲンシュタインの場合、「自分の言っていることはプラグマティズムに聞こえないか」と懸念しつつも、『宗教的経験の諸相』の著者のことを「よき哲学者」として友人に薦め、哲学的対話のための格好のテキストとして『心理学原理』を尊重し、読み続けたことが思い起こされよう。ラッセル・グッドマン『ウィトゲンシュタインとウィリアム・ジェイムズ』嘉指信雄・岡本由紀子・大厩諒・乗立雄輝訳（岩波書店、2017年）を参照されたい。

²⁰ 「干渉してはいけません。どの観察者も、それぞれ独自の立場から、ある点では他人よりすぐれた洞察を得るものですが、誰であろうと、ひとりの観察者に、真理や善のすべてが啓示されることはないのです。牢獄や病室のなかですら、独特の啓示は与えられるものです。ひとりひとりが自身自身に授けられているチャンスを大切に、己の授かった恵みをできるだけ活かすことです。間違っても、広大な他者の世界を大胆にも規制しようなどとしてはなりません。それさえ守れば十分なのです」（スティーヴン・C・ロウ『ウィリアム・ジェイムズ入門』本田理恵訳〔日本教文社、1998年〕84-85頁）。

²¹ 三木清（1934年）「シェストフの不安について」（『三木清文芸批評集』大澤聡編〔講談社学芸文庫、2019年〕所収。）また三木は、1934年刊行の改造社版『シェストフ選集 全二巻』の監修者にもなっている（赤松常広「三木清における技術の問題」〔『人文科学論集』17号、信州大学文学部編、1983年〕35-44頁などを参照）。

²² 「シェストフ論争」には、亀井勝一郎、小林秀雄などとともに広津和郎も加わっているが、広津は、「シェストフの不安」や「人生の不条理」を当然の前提としつつも、社会的・政治的に困難な時代にあって、「どんなことがあっても、めげずに、忍耐強く、執念深く、みだりに悲観せず、楽観もせず、生き通してゆく精神」として「散文精神」を説いた。実存と社会的現実の両極を見据えた、ジェイムズや三木の立場にも一脈通ずる論だといえよう（綾目広治「不条理をめぐる論争から——シェストフ論争と『異邦人』論争」〔『昭和文学研究 第65集』笠間書院、2012年〕などを参照）。

3. トルストイと「戦争の道徳的等価物」

ジェイムズの「戦争の道徳的等価物」(*The Moral Equivalent of War*) (1910) は、戦争に訴えることなしに、人間社会は、その政治的統一と市民的徳、そして感性的高揚をいかに維持・促進できるかを問いかけた講演・エッセイとして知られる²³。ジェイムズが『宗教的経験の諸相』においてトルストイの「二度生まれ」の経験の考察に重要な位置を与えていることはすでに言及したところだが、ジェイムズは同時代人であったトルストイの平和主義思想もきわめて高く評価している²⁴。両者の関係は一方的なものだったようだが、アンドリュー・ワハテルが指摘しているように、平和主義者を自認していた二人がそれぞれの祖国でともに重んじられていたのは、それぞれの政府の好戦性を公然と非難することができていたからだった²⁵。

トルストイは、1904年の日露戦争の際に書いた「立ち止まって考えよ」と題された呼びかけにおいて、「またも戦争。またしても、まったく不必要で、まったく求められていない受難、またしても嘘、またしても全般的麻痺、そして人間の残忍さ」と書きつけ、慨嘆している。一方ジェイムズも、1898年の米西戦争の際、「我々は皆、圧倒的な奔流に流されてしまっている。しかし、我々が流されてしまっているのは、覚めてみれば、そして有体といえば、文字通り強奪的だと表現するしかない無謀行為である」と断じている²⁶。

しかしながら、ワハテルの論考の主眼は、両者の平和主義を今一度確認することではなく、そのサブタイトル「晩年のトルストイのフィクションにおける暴力」が示唆しているように、晩年のトルストイが抱えていた「内なる暴力との闘い」に光をあてることにあった。ワハテルによれば、とりわけ、トルストイが推敲を重ねながら遂に生前に出版されることはなかった中編「ハジ・ムラート」には、「ロシア人とコーカサスの山岳部族、そして山岳部族自身のあいだでの殺戮と戦闘のシーンが満ちている」にもかかわらず、「驚くべきなのは、物語のなかで暴力が描かれるとき、トルストイ自身の反感と嫌悪を表明する道徳主義的な声がかたくなに不在であることだ」。ワハテルは、「この物語のなかで最も価値あるものとされており、著作の紛れもない動機となっているのは、ほとんどニーチェ的ともいえる、生命力それ自身の讃美である」とまで言っている²⁷。

回心後にトルストイが表明していた戦争と暴力への断固たる反対を考えると、「ハジ・ムラートによって、そしてハジ・ムラートに対して犯される暴力を非難しようとはしないトルストイの姿勢はどのように説明しうるだろうか？」という問いを前にして、ワハテルは次のように考える。トルストイの偉大なフィクション作品は、もちろんそれ自体として読むことができるが、「より豊かな読解が可能となるのは、彼の作品は一般的にいてジャンル間の対話によって特徴づけられていて、単一のジャンルに属するように思われる作品

²³ このエッセイは、1906年にジェイムズがスタンフォード大学で行った講演に基づく。

²⁴ トルストイは1828年生まれでジェイムズは1842年生まれだが、両者共に1910年に亡くなっている。

²⁵ Andrew Wachtel, "The Moral Equivalent of War: Violence in the Later Fiction of Leo Tolstoy," in *William James in Russian Culture*, op. cit., p. 83.

²⁶ William James, *Essays, Comments, and Reviews* (Harvard University, 1987) p. 155. Quoted by Wachtel, *ibid.* p. 83.

²⁷ Wachtel, *ibid.*, p. 87.

も、異なるジャンルの独立した作品「エッセイなど」によって、ほとんど常に、反対の観点から問いただされていることを認識することによってである」と。これは、トルストイの小説世界は、基本的にはすべての登場人物を操る著者の視点から描き出されている「モノフォニック」なものであるのに対して、ドストエフスキーの小説世界は、対話と問いかけの論理によって展開する「ポリフォニック」なものだとする、上述のよく知られるバフチンによる対比を考えると²⁸、大変興味深い視点を提供するものだと言えよう。ワハテルは、その論考を次のようにまとめている。

ジェイムズのみならず、非常に多くの人々によって崇敬されていたこの平和主義の聖人は、自分自身の熱い血を完全に鎮めることは決してできなかった。暴力一般、とりわけ戦争に焦点をあてたフィクションを書くことによってこそトルストイは、彼の闘争的平和主義をフィクションではない作品のなかで自由に展開させることができたのであろう。これらの矛盾する衝動は、それぞれ異なるものとして区別されつつも、合わせて見るならば、トルストイ自身のなかで——彼の崇拝者のほとんどからは完全に隠された形で——荒れ狂っていた戦争を示している²⁹。

確かに、コーカサスの雄大な自然のなかで過ごした若き日の回想で始まるこのトルストイの作品——『なんというたくましいエネルギーだろう！』とわたしは舌を巻いた。『人間がすべてを征服し、数百万の草の生命を奪ったのに、この鬼^{おにあざみ}薊だけはなお頑張り続けているのだ』³⁰と語り始められる作品をジェイムズは知る由もなかった。

しかしながら、晩年の講演「人間における或る盲目性について」において、「生命が存在するのと同時に、一歩離れたところには、死が存在しています。いつも存在していた美しさと同じの、そのただ一種類の美しさが存在しているのです。昔ながらの人類の闘争と、そしてその闘争の生み出した成果とが併存しているのです」と語っているジェイムズにとって³¹、そして、「抽象的研究の後、ひたすら自然の景色に没入することは、ずっと逆立ちをしていた後で自分の両の足で立つようなものだ。もし可能だったらのことだけど、僕は来年の夏、水彩画を描き始めるように努めてみたい」と若き日に書いていたジェイムズにとり、トルストイが晩年まで抱え続けた複眼的な感性と問いかけは、なんら驚くべきものではなかったのではないか³²。

4. 「政治的統一」をめぐる問い ——ジェイムズとシュミットのあいだで

ボストンの反帝国主義者協会 [the Anti-Imperialist League] 副会長の地位にあったジェイ

²⁸ たとえば、北岡誠司『バフチン ——対話とカーニヴァル』（講談社、1998年）を参照されたい。

²⁹ Wachtel, *ibid.*, p. 91.

³⁰ トルストイ「ハジ・ムラート」工藤精一郎訳（『新潮世界文学 20』新潮社、1971年）770頁。

³¹ ウィリアム・ジェイムズ『心理学について ——教師と学生に語る』大坪重明訳（日本教文社、1955年）253頁。

³² 1872年10月、ジェイムズ30才のとき、小説家として歩み始めていた弟ヘンリーに宛てて書かれた手紙（Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, Vol. 1 (Little Brown, 1935) p. 330）。

ムズは、1898年に米西戦争が起きた際、フィリピン人の内面的独自性を無視したアメリカ政府の強圧的な施策を痛烈に批判する論陣を新聞・雑誌紙上に張っている。なお、第一次大戦へのアメリカの参戦を擁護したデューイに対して、「民主主義の理念によって戦争を正当化するもの」だとしてデューイの教え子ランドルフ・ボーンが激しく批判した際、ボーンはジェイムズの米西戦争批判を引き合いに出している³³。

すでに見たように、シュストフにとってのジェイムズの多元主義の意義は、狂気とも接する、激しい宗教的・実存的な問いへと開かれた経験の地平を認めたことにあったが、その政治的な地平はシュストフには捉えられていなかった。しかし、ロシアのウクライナ侵攻後あらためて注目を集めるカール・シュミットの思想と対比させるとき、ジェイムズの多元主義が政治的地平において有する問いの意義はより際立ったものとなる。

短期間にせよナチス政権に関わった法哲学者として知られるシュミットの代表的著作である『政治的なものの概念』には複数の版があるが、2022年に刊行された権左武志訳（岩波文庫）³⁴には、1927年版、1932年版、1933年版、そして戦後の1963年版と都合四つある版の加筆・変更が一見して分かるよう、各版の異同が太文字で強調された1932年版以降の三つの版が収録されている³⁵。以下、1933年版から、特にジェイムズの多元主義に関わる箇所を確認しておこう。

まず、その代名詞ともなっている「友敵論」で知られるように、「本来の政治的区別」は「味方と敵の区別」³⁶にあると考えるシュミットは、「この区別は、人間の行為と動機に政治的意味を与える」ものであり、「最終的に、あらゆる政治的行為と動機はこの区別に還元できる」と断言し、さらに、こうした「味方と敵の区別は、結合または分離の最も強力な強さを意味している」³⁷と特徴づけている〔強調は訳者によるもので、1932年版と異なる加筆訂正を示す。以下、同様〕。

シュミットにとって「味方と敵」とは、「**隠喩または象徴の話法**として解釈されてはならず、敵対関係の現象形態としての「戦争」から理解されなければならず、「敵は、競争相手でも敵対者一般でもない。〔…〕敵とは、少なくとも場合により、すなわち現実的可能性として**実存のために闘争する人間総体**であり、同様な人間総体に対立する人間総体である。公的な敵のみが敵である」³⁸。さらにシュミットは、「**政治的統一の本質は、統一の内部でこの極端な対立状態を排除する点にある**」³⁹であり、「政治的統一が存在するならば、政治的統一はつねに標準的統一であり、全体的で主権をもつ。政治的統一は「全体的」であ

³³ 北村三子「1919年のデューイと日本」（『駒澤大學教育学研究論集』第26号、駒澤大學総合教育研究部教職課程部門、2010年）5-32頁

³⁴ カール・シュミット『政治的なものの概念』権左武志訳（岩波文庫、2022年）。

³⁵ 『政治的なものの概念』の「訳者解説」によれば、2018年にドイツでも三つの版を比較対照させた版が2018年に刊行されているが、岩波文庫版は各版の「加筆訂正部分を可視化する日本で最初の試み」となっている。

³⁶ 訳者の権左によれば、従来、シュミットの“Freund und Feind”は「友と敵」と訳されてきているが、「友人」とは「誠実と友愛の絆で結ばれた人間相互の私的結びつきであり、「敵」を必要としない」ことを指摘し、シュミットの概念を公的意味における「味方と敵」と位置付けている。

³⁷ 『政治的なものの概念』権左武志訳（岩波文庫、2022年）119-120頁。

³⁸ 同上、124頁。

³⁹ 同上、125頁。

る。というのも、第一に、あらゆる事柄は潜在的に政治的であり、従って、政治的決定に左右されるからである。第二に、人間は全く実存的に政治関与に巻き込まれるからである。政治は運命である」⁴⁰と述べている。

「政治的統一」に定位した議論の片面的な性格が明らかであるが、このあとシュミットは、「国家による政治的統一」を最重要視する自らの立場に反する、「多元主義的」国家論に哲学的基礎を与えたのは「ジェイムズのプラグマティズム」だったと論じる。

人々は、国家内部の経済的結社がどれほど大きな政治的意味をもつかを認識し、とりわけ労働組合が成長し、その経済的権力手段であるストライキに対し旧国家が相当無力だと気づいた時、国家の死滅と終結を早まって宣言した。これは、私の知る限り、1906年と1907年以降初めて、フランスとイタリアのサンディカリストの自覚的教説として起こった。彼らは「多元主義的」国家論を生み出す刺激を与えた。[...] この国家論の哲学的基礎と政治的神学は、「コスモス」と「体系」という最終的統一への欲求が迷信であり、中世スコラ学の残滓だと考えた米国哲学者ウィリアム・ジェームズのプラグマティズムだった。人々は、ここから「多元主義」の構想と政治理論を結びつけた。多元主義は、本質的に自由主義的な思考様式を持つ第二インターナショナルに最も良く適合する。首尾一貫した自由主義にとり、個人という実在のみが存在し、全体としては人類のみが存在する [下線部強調は筆者]⁴¹。

ちなみに一年前の1932年版ではジェイムズは言及されてはおらず、「本質的には主権論本来の政治的意味を捉えそこなった」とされるフランスのデュギーとともに、「少し遅れて英米諸国で現れた、G・D・H・コールとハロルド・J・ラスキのいわゆる多元主義的国家理論」が、「国家の主権的統一、すなわち政治的統一を否定し、個々の人間は数多くの様々な社会的絆や結合の中に生きていと繰り返し強調する」⁴²ものとして批判の対象となっている⁴³。1933年版においてラスキに代わりジェイムズが引き合いに出される形となっているのはいささか唐突な感も与えるが、多元主義を柱とする「ジェイムズのプラグマティズム」の射程を逆に際立たせる形になっているといえよう⁴⁴。権左が「訳者解説」で指摘するように、「シュミットは、多元性と統一の相反する要求を統合しようとする連邦主義理論の意義を理解できていない」し、「政治的なるものの概念は、敵対関係を認識し、恒常化することはできても、敵対関係を相対化し、解消するには役立たない点で、一面的概念なのである」⁴⁵。

⁴⁰ 同上, 138-139 頁.

⁴¹ 同上, 136-141 頁.

⁴² 同上, 40 頁.

⁴³ シュミットが肯定する多元性は、「複数の国家」からなる政治的世界の多元性であり、「国内の多元主義理論の意味は、国民の政治的統一を否定する点にある」と断じている（同上, 158 頁）。

⁴⁴ 伊藤邦武は、ジェイムズ多元主義を現代における多元的世界の構築に相応しい哲学的ビジョンとして強調している（伊藤邦武「終章 現代史の展望」『世界哲学史 8 現代、グローバル時代の知』伊藤邦武・山内志朗・中島隆弘・納富信留編 [ちくま新書, 2020 年]）。

⁴⁵ 同上, 275-276 頁.

5. 「戦争」と「例外状態」 —— 前景化するアポリア

しかしながら、シュミットが投げかけた問い——とりわけ、「戦争」と「例外状態」をめぐる問い——は、ロシアによるウクライナ侵攻のあと一層切迫したものとなっている。

古賀敬太は、「シュミットの政治的なものの概念は「限界概念」であり、戦争や闘争そのものを自己目的化したものではなかった」し、「シュミットを好戦主義者として読むことは、シュミットの誤読である」としているが、同時に、「限界概念」に伴う問題点の一つを以下のように論じている。

シュミットの本来の意図は、そうした例外状況の危険性からいかにして政治的統一を守るかにあったといえよう。しかしながら、政治を例外状況から規定する方法そのものが、結果的に自由主義や多元主義 [の] 批判、そして国家権力の強化を呼び起こさざるを得ないことも事実である。「非常事態」を強調することによって、国内を総動員体制へと駆り立てることも可能となる。またベッケンフェルデが指摘したように、「常態」がたえず「例外」状況というフィルターを通して把握されることによって、「常態」が「例外」状況に転化する危険性がある。これは「限界概念」に伴う問題点の一つである⁴⁶。

しかしながらこの問題は、概念としての「限界概念」に伴う問題点であるというよりは、今や、常態化した「核戦争の危機」に直面する人類にとって抜き差しならない現実と化してしまっている問題である。「例外状態において決断するものとしての主権者」は、ロシアのような全体主義的体制においてだけでなく、残念ながら、いわゆる「民主的体制」を標榜する国家においても決定的な権力を保持しているのが現実である。それは、9.11 同時多発テロ以降のアメリカを中心とした軍事行動においても示されたところであり、核兵器テクノロジーによって前提とされているところでもある⁴⁷。

そもそも、「アメリカ合衆国」[the United States of America] という名称は、アメリカ憲法制定過程で最大の問題となった「多と一の調停」を目指す理念として掲げられたものだが、イレイン・スキヤリーがその著『核兵器君主制 —— 民主主義か滅亡か』で強調するように、核兵器テクノロジーの出現により「民主的統治」は根本から変質してしまっている。

ウィリアム・サムナー は、[ジョン・アダムズへの書簡のなかで] アダムズを「公民の」父として引き合いに出しつつ、「公民」制度としての民兵は、その分配された力のゆえに、「公民」権の

⁴⁶ 古賀敬太「シュミットの政治的なものの概念再考」(『年報 政治学』53 巻, 日本政治学会, 2002 年) 27-28 頁。

⁴⁷ こうした「統治における例外状態の常態化」に関する問題は、周知のように、とりわけジョルジョ・アガンベンなどによって主題的に展開されてきている。他方、ラディカル・デモクラシーを標榜するシャンタル・ムフは、「民主主義政治の種差性は、われわれ／彼らの敵対を乗り越えることにあるのではなく、むしろこの敵対を設定するやりかたの多様性にこそあるのだ。民主主義が必要としているのは、われわれ／彼らの線引きを、現代の民主主義の構成原理である多元性の承認と両立可能なしかたで行うこと」であり、「シュミットとともに、シュミットに抗しつつ」思考すること」を提起している(シャンタル・ムフ『政治的なものについて』酒井隆史監訳・篠原雅武訳 [明石書店, 2008 年])。

守護神であると述べている。[…]

核時代となり、このかつては美しかった防衛のための構造は、国の何百万人もの市民によってではなく、ひとりの大統領が手にした支軸によって高く掲げられた天蓋、すなわち「核の傘」として描き出されるようになった。[…] このようにテクノロジーの誘惑によって、米国はその革命と憲法によって築かれた基盤から決定的に切断され、それ以降政府は、これらの起源との連続性をことさら注意深く偽って主張するようになった。代表的な例としてミニットマン・ミサイルがある⁴⁸。

独立戦争当時、マスケット銃を持った男たちは、「1分あれば駆けつける民兵」、すなわち「ミニットマン」と呼ばれたが、現代の核弾頭を搭載した「ミニットマン・ミサイル」の主要請負業者は、空軍の公式出版物では、「ミサイルを見せることさえせず、その代わりにライフルを手に持ち、地平線を注意深く見張るアメリカ革命時の有名なミニットマンの像を使った」⁴⁹。こうした民兵のイメージが選ばれたのは、「非常に誤った印象」——つまり、「反軍国主義的で、攻撃的であることには反対で、専制政治に対して怒った時にのみ応募する人々という理想」を新兵器は具現化しているのだという印象を作り出すためだった。「ミニットマン」の実態は、自らを守る民兵団から、大統領が発射ボタンを握る核弾頭ミサイルへとすり替えられてしまっているのだ⁵⁰。

核兵器は「非人道兵器」であるとして、その開発、保有、使用あるいは使用の威嚇を含むあらゆる活動を禁止した国際条約 TPNW [Treaty on the Prohibition of Nuclear Weapons] が、2017年7月、国連加盟国の6割を超える122か国の賛成で採択され、2021年1月に発効した（2023年1月現在、署名しているのは92か国・地域で、批准しているのは68か国・地域）が、核保有国及び「核の傘」の下にある日本を含めた国々は参加していない。ホップズが論じたように、戦争への構えを保持している状態も「戦

⁴⁸ Elaine Scarry, *Thermonuclear Monarchy: Choosing between Democracy and Doom* (Norton, 2007) p. 130. [イレイン・スキャリー『核兵器君主制——民主主義か絶滅か』嘉指信雄・小泉直子・古賀高雄・大家慎也共訳 [岩波書店, 近刊予定] . Cf. William Sumner, *An Inquiry into the Importance of the Militia to a Free Commonwealth: In a Letter from William H. Sumner to John Adams, With his Answer (1823)* pp. 61, 68.

⁴⁹ Scarry, *ibid.*, p. 131. 「ミニットマン」についての記述は、Gretchen Heefner, *The Missile Next Door: the Minuteman in the American Heartland* (Harvard University Press, 2012) p.131 からの引用である。

⁵⁰ アーレントは、1963年刊行の『革命について』[*On Revolution*]の「序章 戦争と革命」において、「二十世紀の戦争の歴史は、軍隊がこの基本的な[民間人を守り防衛するという]機能をますます実行しえなくなった歴史として語るができるほどである。そして今日、抑止戦略は軍隊の役割を防衛者の役割から、手遅れの、本質的に無駄な復讐者の枠割に公然と変えてしまったのである」と論じている（ハンナ・アーレント『革命について』志水速雄訳 [ちくま学芸文庫, 1995年] 17頁）。

こうした変容をアーレントは、「戦争が消滅してゆく傾向を示す兆候」の一つとして挙げているのだが、森一郎はその近著において、ニーチェの言葉「神は死んだ」を引き合いに出しつつ、「戦争の神は死んだ」とかりに言えるのであれば、それは、古来「戦」に積極的意味を見出してきた人類が、核兵器という最終手段を手に入れたことにより、戦争を意味づけることが総じてできなくなった、という時代認識を表すものである」とし、さらに、「ニーチェは、「神の影」は人類に数千年にわたってしつこく付きまとうだろう、と予告したが、おそらく人類は、死んだ「戦争の神の影」とも、未来永劫付きあっていかなければならない。言いかえれば、核テクノロジーとの何千年にもわたるであろう濃密な付き合いが始まったのが、一九四五年八月なのである」と述べている（森一郎『アーレントと革命の哲学——『革命論』を読む』[みすず書房, 2022年] 17-18頁）。

争状態」にあるとするならば、世界は絶えざる「戦争状態」にあることになる⁵¹。カフカの『変身』が描き出す、ある朝、大きな虫に変わってしまった主人公ザムザの状況は、自らが作り出した核兵器という軍事的身体の鎧に押し潰されそうになっている人類の姿として読むこともできよう⁵²。

「非人道的兵器」という、あたかも「人道的兵器」がありうることを含意するかのような、この奇妙な国際法の概念そのものが、人類は「戦争」そのものを違法化するにはほど遠いことの表れとなっている。地球や人類への取り返しのつかない影響を考慮して核兵器を違法化すべきだとする「人道的誓約」が、人類共通の未来の保障へと向けた約束の力を持ちうるかどうか、核兵器保有国同士のあいだでの「敵と味方」関係が先鋭化している現在、アポリアの打開へと向けた転回ができるかどうか、「民主的統治」の行方がまさに問われている⁵³。

⁵¹ 「戦闘によって争う意志を十分に示しているなら、戦闘と戦闘の合間も戦争なのである」（トマス・ホップズ『リヴァイアサン 1』角田安正訳 [光文社古典新訳文庫, 2014年] 217頁）。

⁵² 嘉指信雄「被曝身体とパワー／権力 ——ポスト・ヒロシマ時代の「見えるものと見えないもの」」（『現代思想 Vol. 37-8』青土社, 2010年）174-185頁を参照されたい。

⁵³ 核兵器問題及び核被害をめぐる現状については、鎌田七男・嘉指信雄監修、森瀧春子・田室武勝責任編集『核のない未来を！ 世界核被害者フォーラム《報告記録集》&《追録：グローバル危機の時代に問い直す》』（世界核被害者フォーラム実行委員会, 2020年）などを参照されたい。