

## 受難にさらされた身体 ——ハイデガーと身体問題——<sup>1)</sup>

黒岡 佳柁\*

### はじめに

1960年代に、メダルト・ボスなど当時の精神科医との親交から、ハイデガーが彼らと小規模なゼミナールを開いていた記録は、すでに『ツォリコーン・ゼミナール』として刊行されており、ハイデガー哲学を理解する上での有益な文献となっている。その内容は多岐に及ぶものの、なかでも注目されるのは、『存在と時間』では主題化されていない身体への言及であろう。それは、現存在分析を重く受け止めていたメダルト・ボスを筆頭に、哲学を学んだ後に精神科医となったブランケンブルクなどにも強い感銘を与えることとなった。またそれはハイデガーの身体論への突破口として、ハイデガー研究にとっても重要な位置を占めている。スピノザ、マールブランシュ、ライプニッツなどが企てたデカルトの心身2元論の克服は、1920年代のハイデガーにとっても大きな課題であった<sup>2)</sup>。しかし、「思惟するもの *res cogitans*」と「延長するもの *res extensa*」との分離を、「世界・内・存在」という現存在の統一的構造に基礎づけ、「我在り *sum*」を、「我、世界の内に在り」として捉え直す作業の背後で、その試みは「延長するもの」とは異なる現存在の身体に関する言及の不徹底という犠牲を払うものであったことは否めない。こうした経緯において、ゼミナールにおける身体に関する考察は、『存在と時間』において残存していた問題に、ハイデガーが改めて取り組んだ意欲的な試みであるといえるのであって、彼の身体観を理解する上での貴重な資料

\* 立命館大学文学部非常勤講師・立命館大学人文科学研究所客員研究員

である。こうした事情のもと、昨今ではフランク・シャローが、ハイデガーの身体問題を、彼の後期思想までを射程に収めつつ、政治などの問題とも絡めて読解するという興味深い研究成果をあげているところをみると、ハイデガー哲学と身体の問題は——その言及の乏しさゆえに——今後とも問いに値するものとなるだろう<sup>3)</sup>。

しかしハイデガーの身体論は、サルトルやメルロ＝ポンティなどのそれと比べると、それほど精緻なものではないことは確かである。この点にはハイデガーも自覚的であったようで、1968年頃にブランケンブルクがハイデガーと対面した際に、ハイデガーはフランスの現象学者——特にメルロ＝ポンティ——を挙げつつ、「幾分か少し悲しげに」「身体問題を克服できなかった」と洩らしたそうである<sup>4)</sup>。

なるほど、確かにハイデガーは身体問題を軽視しないまでも、自身の哲学的な課題として思考し抜くことはできなかったかもしれない。しかし他方で、主題化されないにしても、彼の思考には身体抜きにしては理解できない箇所があることもまた確かであり、その箇所を掘り返し、かつ彼が克服できなかった課題を指摘することによって、身体問題に関して何か有益な成果が得られるのではないだろうか。

本稿は以上の問題設定を掲げつつ、ハイデガー哲学における身体の位置づけを明らかにし、かつ現代フランスの哲学者、ジャン＝リュック・ナンシーの身体論を経由することで、ハイデガー哲学における身体的含意とその問題点を明らかにすることを目標としたい。そのために、まず『ツォリコーン・ゼミナール』で言及される現存在の身体を、『存在と時間』の議論に接続することで、死すべき身体の固有性ともいうべきものが摘出されることを明らかにする(1)。次いで、後年の『ブレーメン講演』における身体的含意を摘出し、現代技術社会における身体の在り方を問題にする(2)。そしてこうした作業によって、一方で技術によって物象化されながら、そのなかで同時に人間的現存在にとって固有なものとして経験される身体を、「気分」の議論

を媒介することで、受難にさらされた身体として明らかにする (3)。そして最後に、ハイデガーの身体観を、ナンシーのそれと比較検討することで、その問題点を指摘し、今後の身体問題の課題を呈示することにした (4)。

## 1. 死すべき身体として住むこと

### ——現存在の本来性における身体的含意——

『ツォリコーン・ゼミナル』(以下『ゼミナル』と略記)において、身体はまずもって「身体はそのつど私の身体である Der Leib ist je mein Leib」(ZS, 113)と宣言される。ここで「身体 Leib」とは、対象化された「物的な身体 Körper」から区別される、現存在にとって固有な身体であり、「身体が身体を生きること Leiben des Leibes」という動的な意味が込められている(vgl., ZS, 112)<sup>5)</sup>。そしてそれは「明けられている存在者の真っ只中での脱自的な滞在 ekstatisher Aufenthalt」(ZS, 112)とも表現される。つまり身体は、等質的な幾何学的空間のなかに位置を占める静的な物体ではない。こうした主張を『存在と時間』において提出された「世界・内・存在」という現存在の存在体制に接続すれば以下のようにいえるだろう。「世界・内・存在」がつねに何らかの世界に「住むこと wohnen」であるならば(vgl., SZ, 54)、現存在が世界の内に住むことが、そのまま身体をもって存在することであり、かつそれはまた事物とは区別される自らの固有な空間を占めつつ存在者と脱自的に関わることでもあるのであって、この意味で身体は、不断に存在者と関わりながら世界に住む身体という、動的な意味を与えられるのである<sup>6)</sup>。

『存在と時間』においても「現存在はむしろ、「精神的 geistig」であるゆえに」「延長する物的事物に本質的に不可能にとどまる在り方において、空間的でありうる」(SZ, 368)と述べられているように、ハイデガーは現存在の空間性にも目を向けていることは確かであり、そこに身体的含意を読み取ることも可能であろう<sup>7)</sup>。詳述はできないが、特に手許存在 Zuhandensein と

しての道具との関わりは、「遠さの除去 *Ent-fernung*」と「方向の開拓 *Ausrichtung*」として性格づけられており、ここに現存在の空間性を見出すことは可能である (vgl., SZ, 104f.)<sup>8)</sup>。またデリダは、こうした手許存在、現存在、そして制作される作品との関わりの中に、ハイデガーが事物的対象ではない「手 main」を特権視していることを指摘している<sup>9)</sup>。だが、このように『存在と時間』の議論から、現存在の空間的、身体的含意を抽出することは全く不可能ではないにしても、それらは現存在を「時間性 *Zeitlichkeit*」から理解する実存論的分析論のなかでは影が薄いことは否めないし、この意味で「空間の根本的な存在様式は未解決にとどまっている」というフインクの指摘は正当であろう<sup>10)</sup>。こうした事情を考慮して、われわれが着目すべき点は、『存在と時間』において非主題的である身体や空間の問題と、『ゼミナール』における身体への言及を総合しつつ、身をもって世界に脱自的に住むこととしての「世界・内・存在」を「時間性」の問題と連動させること、このことであると思われる。

まず身体的に存在することの意味である「明けられている存在者の真っ只中での、脱自的な滞在」は、現存在が「開示性 *Erschlossenheit*」(SZ, 133)を存在し、自らの存在や他の存在者に開かれながら関わるということ、ここに関係すると思われる。つまり道具を使用し、「そこに」ある道具から回帰的に「ここにいる私」が了解される時 (vgl., SZ, 107f. / 132)、道具や私の存在が「開示性」においてすでに露呈されているということは、同時に道具を使用する現存在の身体が、この「開示性」の場においてその中核を担っていることであろう。道具を使用するのは、「思惟するもの」ではなく、まさに現存在の身体を通じてであり、こうした道具や身体は、「開示性」において、すでにわれわれに露わとなっている。この意味で、「身体を生きることは、つねに世界内存在に共に属する」(ZS, 126)といえるのであって、現存在が「開示性」を存在することは、まさに身をもって *leibend*、他の存在者と関わりながら世界の内に住むこととなるのである<sup>11)</sup>。

他方、身体は自己との関わりのなかでも思考される (vgl., ZS, 113)。ここで問題となるのは、現存在が固有な自己を獲得する本来性と、自己を喪失した在り方である非本来性という両可能性から身体を規定しうるだろうという点である。そしてこの両可能性が、まさに「時間性」の二つの様態、つまり死への「先駆」が優位を占める、「瞬間」「取戻し」の統一体である本来的な時間性と、「現在化」が優位を占める「期待」「忘却」の統一体である非本来的な時間性によって可能となるならば (vgl., SZ, 336-340)、身体もまた、この両時間性から規定された自己の在り方において、それぞれ規定されることになるだろう。

非本来的な時間性は、「現在化」が優位を占める点で、物体としての眼前存在 Vorhandensein の存在理解へと、現存在を導くほどである。ここで身体は、私にとって固有なものではなく、脱固有化された身体であり、現存在の物象化という点では、事物として均一化された身体であると解釈できる。そしてそれは、学問的な態度における物的身体ともなりうるものであり、いわば「世界 - 内 - 存在」という体制から「脱世界化 Entweltlichung」(SZ, 65) した身体ともいえるだろう。こうした意味での非本来的な身体は、「身体を生きること」の「欠如」であり、「身体が離脱 - していること Weg-sein」とも表現されている (vgl., ZS, 111)。

他方、本来的な時間性は、「開示性」を「覚悟性 Entschlossenheit」へ変容させつつ、現存在に固有な自己を獲得させ、かつ空間的な意味を含んだ「状況 Situation」のなかで存在者を出会わせるものである (vgl., SZ, 297-300)。もし「身体はそのつど私の身体である」というテーゼを堅持するならば、「状況」や「覚悟性」のなかでこそ、眼前存在には還元不可能な現存在にとっての固有な身体が経験されると考えられようし、現存在はそこで存在者に開かれつつ、適切に関わることができるといえるだろう<sup>12)</sup>。つまり、本来の意味で現存在が身体をもって「脱自的な滞在」をなしえるのは、まさにこの局面においてであり、物的身体を、「先駆」における可能性としての死に裏打

ちされた固有な身体へと取り戻す身振りにおいてである<sup>13)</sup>。つまり、一般的な生物の死である「終焉 Verenden」ではなく、医学的に病死などと判断される際の「死亡 Ableben」でもなく、「死去 Sterben」と呼ばれる可能性としての死を了解し (vgl., SZ, 247)、現存在がそうした意味での死に耐える「死への存在 Sein zum Tode」(SZ, 261) であるならば——そしてここで固有な自己が獲得され、かつその自己が身体と連関するのであれば——固有な身体を経験は、この可能性としての死にさらされた身体を生きることでありといえるのではないだろうか<sup>14)</sup>。こうした議論は、『存在と時間』では明言されていないが、そもそも現存在が眼前存在とみなされるのは、まさに現存在の身体があればこそである。また「現存在は、決して終焉することはない」が、「現存在が死亡しうるのは、現存在が死去するかぎりにおいて」であるならば (vgl., SZ, 247)、やはり「死去」としての死にさらされた現存在の身体を思考することは許されよう<sup>15)</sup>。そして現存在がこうした死にさらされた固有な身体を生きるからこそ、それは「死亡」することが可能であり、「死体 Leiche」と化すこともできるのである<sup>16)</sup>。

## 2. 徴用される身体

### ——「四方域」と「集 - 立体制」における身体的含意——

現存在の固有な身体は、死すべき身体として住むことであり、自らを超えて存在者と関わる脱自的性格をもっていた。ではこうした身体は、後年のハイデガーの思考のなかで、どのように引き継がれているのであろうか。ここで引き合いに出したいのは、『ブレーメン講演』である<sup>17)</sup>。このなかの「物」と題された講演のなかに、われわれはまずもって現存在の身体性が直接的ではないにせよ、含意されていることを見出すことができる。

簡単に上記講演の議論を敷衍しておこう。ここでハイデガーは表象作用や制作作用に還元されえない、物が物として自らを示す動的な場面に目を向け

る。その場面とは、「物の物化 Dingen」として、物が「大地と天空」「神的なものと死すべきもの」の4者を互いに集約する遊動空間であり、それは「四方域 Geviert」と呼ばれる (vgl., 79, 12f.)。またそうした物によって出現する空間は、「世界する世界 weltende Welt」(79, 20)とも表現される。ここでとりわけ、現存在と物との関係に注目すれば、ハイデガーが例にとる瓶は、「注がれたものを捧げる」点で、一方で「死すべきものども」にとっての飲料となり、他方で神酒として神々に捧げられるものである (vgl., 79, 11f.)。「死すべきものども die Sterblichen」は、こうした物の動的な現れによって、その物を經由して連関するものとの関わりの中かで存在するのであり、この点で「物としての物による襲い掛かり」にさらされる「物に - 制約されたもの die Be-Dingen」(79, 20)となるのである。そしてそれはまさに、住むという点からみれば、事物のもとで「死すべきものどもとしての人間のみが、世界としての世界に住む」(79, 21)という事態を表わしているのである。

以上の議論のなかで、人間の身体が含意されていると考えられる点は、以下の3点である。第1の点は、物が人間にとっての飲料となる点であり、それが人間の喉の渇きを潤すという言及にもあるとおり、そこには飲料によって養われる人間の身体の在り方が端的に示されていると思われる。そして第2に、そうした物の恩恵に預かっているという点で、人間が「物に - 制約されたもの」であるならば、そこには物を享受することで生き、それなくしては生存できない身体というものが含意されているといえるだろう。そして第3に、物を享受しつつ、物によって生きる在り方が住むことに接続されている点を考慮すれば、それはまさにわれわれが身体をもって住むことを意味するだろう。つまり、「脱自的な滞在」がそのまま「身体を生きること」であるならば、住むことのなかには、死すべき人間が身体をもって生きる在り方が含まれていると思われるのであって、この点でわれわれは、物を対象化、有用化しない次元において、物を享受しつつ住むことのなかに、物的身体に還元不可能な人間の身体的含意を看取することができるのである。

こうした「四方域」における身体的含意は、「集 - 立体制 Ge-stell」(79, 32)の議論にも反映されている。ハイデガーの見立てでは、科学技術は人間や事物すべてを均一的に「物資 Bestand」へと回収する動向をもっている。これは「徴用作用 Bestellen」と呼ばれるが、その動向は製品の完成を目指すのではなく、あらゆる存在者を無際限に用立てることに向かっており、結局どこへも行きつかないような動向である (vgl., 79, 28f.)。そしてまさにこの「徴用作用」が人間にまで及んでいる以上、人間は「物資」として「労働奉仕に立てられざるをえない」のであり、「彼らは徴用される」のである (vgl., 79, 26)。つまり人間は、労働者や消費者として、事物と同じ「物資」となるべく「召集 Gestellung」(79, 27)されるのである。こうした「集 - 立体制」における人間の「物資」化は、人間の身体性を抜きにしては思考されえないと思われる。つまり「四方域」に住み、物を享受することで維持される人間の固有な身体があるがゆえにこそ、人間の身体はまた、そうした物との享受関係を毀損されうるといえるのであって、身体は事物と同等の「物資 - 断片 Bestand-Stück」(79, 36)となりうるのである。逆にいえば、人間が労働力として徴集され、「物資 - 断片」へと転じることが可能であるには、人間はそれなりに固有な身体をもっていなければならないだろう。人間が固有な身体をもつて住むかぎりにおいて、「集 - 立体制」はそうした身体をまさに徴用することで、「四方域」のコンテクストから離脱させるのであり、身体を「物資」へと、そしてまた死体さえも再利用へと、駆り立てるのである。そこで死体は「大都市の機械化された葬式産業」(79, 26)のなかで処理される「物資」にすぎず、ガス室や絶滅収容所といった近代技術の結集した施設で「製造」されるほどであって (vgl., 79, 29)、それは徴用され、再利用可能なものとなるのである<sup>18)</sup>。このような仕方では、「四方域」において物との享受関係に生きる身体が、「集 - 立体制」における「物資」へと転換される事態、それはまさにシャローの言葉を借りれば、「生きられた - 身体の脱身体化 disembodiment」ということになるだろう<sup>19)</sup>。

以上からわれわれは、「四方域」と「集・立体制」における現存在の身体的含意を看取することができる。これに付言すれば、「集・立体制」の物象化によって「身体を生きること」が喪失されるとすれば、それは死すべき身体の在り方にも影響するだろうということである。「死すべきものども」とは、「死を死として、能くする vermögen」ことであり、この点で死をそれとして経験しない動物とは区別される (vgl., 79, 17f.)<sup>20)</sup>。そうした「死すべきものども」にとっての固有な死は、例えば死体の再利用などによって隠蔽されるだろうし、それによって人間は自らの死を死として確保することは困難となるだろう (vgl., 79, 56)。「死すべきもの」として生きることが、「身体を生きること」であるならば、こうした死の隠蔽は、身体の固有性の剥奪に繋がり、それによって身体は公共の奉仕に役立てられる資材へと変えられてしまうのである。

### 3. 受難にさらされた身体——気分と身体——

以上の考察から、われわれは身体の二つの局面を見出すことができる。つまりそれは、一方で現存在の本来性と非本来性という局面における身体であり、他方で「四方域」と「集・立体制」における身体である。では、こうした二つの局面に引き裂かれつつ、その統一でもある身体は、その在り方をいかなる相貌のもとで呈示するのだろうか。死すべき身体が物的身体への変容を排除できず、本来性と非本来性が現存在の両可能性として決して止揚されえないとするならば<sup>21)</sup>、かつまた「集・立体制」が、「存在の歴運 *Geschick des Seins*」(79, 51)として、人間の意図によって決して克服されえず、われわれはその動向に巻き込まれつつ反転することで、「集・立体制」の本質を思考を通じて経験するしかないとするならば (vgl., 79, 31) ——こうした思考は、物の本来の在り処を思考する「勸入 *Einblick*」(79, 77)としての「本来的な行為」(79, 71)である——、われわれは非本来性や「集・立体制」の

外部に立って安住することは原理的に不可能である。そしてこの見立てが正鵠を射ているとすれば、身体もまた、物象化や徴用作用による物質化を完全に排除した固有な身体としてのみ維持されることはないといえる。したがって次なる問いは、以下のようなになる。つまり、この調停不可能な両可能性における身体は、その調停不可能性を、いかなる身体的な発露をもって露わとするのか、という問いである。

上記の問いに対する応答のために必要であるのは、ハイデガーの「気分」の議論である。紙幅の都合上、詳述できないが、「気分 Stimmung」とは、現存在の「開示性」を構成する契機の一つであり、認識作用によって自己や対象を把握するよりも根源的に、自己、存在者、そして世界を現存在に開示する機能を持つ (vgl., SZ, 136f.)。この意味で、「気分」とは「われわれの心的な内面性の内での出来事」ではなく、「存在者の全体そのものがわれわれを呼び止めるひとつの在り方」となる<sup>22)</sup>。気分は内的感情ではなく、それがはじめて「われわれを存在者全体へと置き移す」のであり、「存在者の圏域をあらかじめ限界づける」という点で、存在者へと関わっている在り方を暴露するのである (vgl., 38, 152)。つまり気分は、存在者がいかに現存在に現れ、かつその気分において存在者と関わっているかを、現存在自身に告知するのであり、この点で存在者への不断の「被曝性 Ausgesetztheit」(38, 153)をわれわれに示すものなのである。

これらを踏まえて指摘せねばならないことは、以下の2点である。それは第1に、こうした気分は徹底的に身体を規定しているということ、そして第2に、気分が身体を規定しているがゆえに、思考もまた、この気分と不離な関係にあるということ、この2点である。1936年～1937年の講義『ニーチェ芸術としての力への意志』(以下、講義『ニーチェ』と略記)では、この二点に関してわれわれに有益な示唆を与えてくれる。ハイデガーいわく、「あらゆる感情は、あれこれと気分づけられて身体を生きること」であり、「身体的に生きる気分」である (vgl., 6-1, 100)。つまり、気分は身体に徹頭徹尾

浸透しているがゆえに、一方なくして他方はないのであって、ここに気分と身体との不離な関係を看取できる。さらにハイデガーは「感情の状態こそ、根源的」であり、「思考も意志も感情のなかに共に属している」とも述べる (vgl., 6-1, 48)。つまり思考と気分もまた、互いに規定し合っており、上記によれば、思考は気分によって支配されているとも受け取ることができるだろう。身体、気分、思考は、こうした仕方で互いに密接に関連し合うのである。

ハイデガーはいくつかの特定の気分を重要視しているのだが、本稿において取り挙げたいのは、とりわけ「情熱 *Leidenschaft*」である<sup>23)</sup>。この気分は『存在と時間』において一度言及されているが、本格的に議論されるのは講義『ニーチェ』においてである<sup>24)</sup>。そこで「情熱」は、『存在と時間』の「覚悟性」とほぼ同次元で捉えられており、「存在者へと、慧眼をもって集約しつつ掴みながら進出すること」(6-1, 45)として、特定の存在者ではなく、存在者全体を問う際の現存在の傑出した気分として重要視されている。これまでの議論からいえば、現存在の存在を問い、かつ存在者全体への問いへと開かれることが本来性と名付けうるならば、「情熱」とはまさにこの本来的現存在の気分的な在り方を意味するだろうし、そのばあいの身体もまた、この「情熱」に貫徹されているということになるだろう。そして気分が、非本来性から距離をとり、本来性への突破口を開くという意味をもつならば、それは身体の両局面を露呈させるものとして機能するとはいえないだろうか<sup>25)</sup>。

『ブレーメン講演』では、「集・立体制」に巻き込まれつつも、その本質を経験する別の思考が提唱されており、それは「人間が観入の要求に応答する *ent-sprechen*」ことだとされる (vgl., 79, 76)。そして注目すべき点は、この応答する思考が、「思考の受難 *Leiden*」であり、「その情熱は、慎ましい冷静さ」だと表現されている点である (vgl., 79, 66)。思考は「受難」と「情熱」という両気分によって規定されている。となれば、身体もまたこの両気分によって浸透されていると判断できよう。ここで「受難」と呼ばれるのは、思考が「集・立体制」の内部における科学的思考の絶対視に不断に脅かされて

いるからであり、かつその身体的含意に目を向ければ、身体が「物資」として徴用される動向に巻き込まれているからであろう。つまりそれは、科学的な思考の影響を受けつつも、それとは別の思考を要請される思考の苦しみであり、かつ「身体を生きる」ことを毀損された身体が感じる苦しみでもあるだろう。「集 - 立体制」の制御不可能性は、まずもって「受難」という気分のもとで、身体において発露するのである。

だが、気分がそもそも現存在の自己と他の存在者の関わりを開示するものであるならば、「受難」の意味は以下のように解釈可能ではなかろうか。つまり、この「受難」の身体的な感受こそが、「集 - 立体制」における「物資」としてのわれわれの存在と他の存在者の在り方を開示するのであって、それは「集 - 立体制」から距離をとることとして、「集 - 立体制」の本質を経験する別の思考の可能性を暴露する契機となる、と。そしてこの別の思考への進出は、「受難」より転じた「情熱」という気分によって統御されるのであって、ここに「集 - 立体制」に完全に絡めとられない身体と思考の在り方が呈示されているのではないかと。こうした解釈が可能であれば、われわれはここに「集 - 立体制」と「四方域」という両局面を担う身体の在り方を、「受難」と「情熱」という二つの気分浸透されたものとして明らかにすることができるだろう。そしてこうした気分浸透された身体は、まさに「集 - 立体制の耐え忍び *Verwindung*」(79, 71)を引き受けるという積極的な意味があるのである。

とはいえ、身体が存在者すべてを無作為に用立てる動向に巻き込まれることを完全に回避できないとするならば、「情熱」という気分浸透された固有な身体を経験——そして別の思考の可能性——を提唱しようとも、身体は「物資」として、公共化され、有用化されるものとして、まさにそれが存在するかぎり、不断に脱固有化される苦しみに身をさらしているといえるのであって、この意味でハイデガーの述べる身体は「受難」という多大な負荷を解消されえないまま、それに耐えつつ存在するしかないものであるといえる

だろう<sup>26)</sup>。

#### 4. 身体の固有性を維持することの難しさ

##### ——ナンシーの身体問題へ——

これまでの議論から、ハイデガーは、非本来性や「集・立体制」の動向に不可避免的に巻き込まれている苦しみを担いつつ、固有な身体へ回帰し、そうした身体をもって情熱的に思考しつつ存在者のもとで住むことを目指し、そしてそこに「集・立体制」に完全に回収されない人間の本来の在り方を看取していたといえる。こうした提唱を重く受け止めつつも、われわれは現代において、臓器移植などの問題が浮上していることを考慮すれば、私の固有な身体を維持することは、ますます困難を極めているといえる。「臓器を提供することに駆り立てる意図」のもとで、「ドナーとレシピアントとのあいだの連帯や友愛」が叫ばれ、臓器提供が「人類の基本的な義務となった」と診断するナンシーの見解をある程度支持できるとすれば、身体の固有性を主張するハイデガーの主張を堅持することは困難だとも思われる<sup>27)</sup>。こうした問題圏において、ナンシーの身体論である『共同・体』を持ち出し、そうしたハイデガーの身体観の維持し難さを明るみにだし、再考することは意味があると思われる<sup>28)</sup>。いくつもの断章で織りなされた『共同・体』という書物の全容ををここでまとめることはできないが、本稿では固有な身体に疑問を呈するナンシーの身体観に焦点を絞ることで、ハイデガーの身体観にまつわる問題点を指摘するにとどめたい。

ハイデガーの試みは、身体に限定すると、デカルトの「延長するもの」としての物的身体を、「世界・内・存在」たる現存在にとって固有な身体へ引き戻す作業であったと診断できる。しかし、ナンシーはこの物象化された異質な身体を、固有な身体へ取り戻す作業自体に異議を唱える。これは双方のデカルト解釈の相違に関係する問題だが、ナンシーの見立てでは、そうし

た試みは、逆に身体の固有性を排除してしまうことになるのである (cf., CS, 9)<sup>29)</sup>。ナンシーは、私にとって固有である、内部性としての身体を否定し、徹底的に外部に開かれた身体の在り方を考察する。「諸々の場、存在の実存 [= 脱自性] の諸々の場は、身体の外措定 exposition を存在する」(CS, 79) と述べられるように、身体とは閉域を形作るものではなく、外へと自らを露呈させるもの、私の我有化を徹底的に逃れる「露呈された身体 le corps exposé」(CS, 14) である。ナンシーは『無為の共同体』において、ハイデガーの死を自他の限界として取り上げなおしていたが、『共同・体』においてもこの路線に沿いながら、外部へ露呈される身体の在り方が素描されている。つまり「身体は限界 limite において、極限 extrémité において存在する」(CS, 12)。こうした言及から、ナンシーにとっての身体とは、つねに外部を指し示すものであり、「縁」にあるものとして、決して閉鎖されることはない。またそうであるからこそ、ナンシーは複数形を多用し、諸身体としての複数の身体が存立する事態に言及するのである。簡略化すれば、身体それ自体が、限界に直に接して存在するかぎり、それは異質なものと境界を接するということを意味するのであって、こうした思考は共同体を、完全な融合ではなく分離でもない限界上でのわれわれの複数性を主張する『無為の共同体』の議論の延長線上にある<sup>30)</sup>。この限界上にある身体は、まさに諸身体として「様々な場 lieux」を占めるのであって、つねに他のものと接して存在するのである。

ハイデガーもまた、身体の脱自性を述べていた。しかしハイデガーの身体の第一義的な意味は、私にとっての固有な身体であって、「もの [= 物体] chose」という意味をちらつかせ、ラテン語のコルプス corpus の多義性を考慮して身体を思考するナンシーと比べると、議論の幅に制約があることは否めない。そして身体観の相違が決定的であると思われるのは、以下の点である。例えばハイデガーは胃の不調という身体的な出来事を語るばあい、それを気分に基づける方向をとっており、その気分のなかで、いかにその都度

の存在者が開示され、かつその存在者にいかに関わるかという点に重点が置かれる。したがって、ハイデガーの身体は、例えば病気などで私の意のままにならず、私にとって異質なものとなった身体は考察されないままとなる。対してナンシーは、身体の異質性や我有化の不可能性に目を向けながら、身体を論じている。「私のなかに侵入者が存在し、私は私自身にとっての異邦人 *étranger* となる」と、自身の心臓移植経験を語るナンシーの言葉のなかには、身体が自己によって所有されることの不可能性が込められている<sup>31)</sup>。つまり身体は絶対的に私の身体とはいえず、『共同・体』での言葉を借りれば、「私は私の身体を私にとって異質なもの、所有権を剥奪されたもの *expropriété* としてもつ」(CS, 19) しかないものである。私の所有を逃れ脱固有化されつつ、「縁」において外部へと曝されながら、私に送り返されるもの、それがナンシーの語る身体なのである<sup>32)</sup>。

ハイデガーの議論では、身体の所有権の剥奪や、それに関連する臓器移植の問題は、おそらく「集・立体制」の内部における「物資」としての身体として否定的に論じられることになるだろう。そしてもし、この臓器移植問題をハイデガーの議論に見出せるとすれば、『存在と時間』における「犠牲 *Opfer*」の論理からである (vgl., SZ, 240)。例えばデリダはこの議論に注目し、ハイデガーの死の議論は、私にとって固有な死を確保することが先決であるにもかかわらず、「犠牲のエコノミー」を排除しないと解釈する<sup>33)</sup>。そしてその「犠牲のエコノミー」とは、「字義通りの意味で、もしくは比喩的な意味で、彼を長生きさせるために、私は彼に私の心臓 *cœur* を与えることができる」ようなものである<sup>34)</sup>。ここで「字義通りの意味で」とは、まさに臓器としての「私の心臓」を他者に贈与することであろう。デリダはここで——意識しているかしていないかは別として——ハイデガーの論理なかに、他者のために犠牲にされる身体というものを読み取っていると思われる。

しかしデリダの見解を好意的に受け取ったとしても、それはハイデガーにおける固有な身体、「死去」から理解された死すべき身体への志向を排除す

ることにはならないだろう。つまりハイデガーがいくら「犠牲」に供される身体の可能性を排除しないといっても、やはり彼にとって重要であったのは、私にとって固有な身体の確保であったと、これまでの議論からみても判断できると思われる。こうした点からみれば、ハイデガーの身体論の問題が2点浮上すると思われる。それは第1に、身体をそのまま気分における存在者の開示の方向へ展開したがゆえに、ナンシーが重要視した身体の異質性を十分に考察できなかったという点であり、第2に、デリダが指摘したように、たとえハイデガーが身体の贈与を否定しないとしても、それはあくまで固有な身体の確保に対する副次的な意味しかもっていないという点である。他方、ナンシーの議論にも問題があると思われる。というのも、ナンシーは、ラテン語のコルプスの多義性を考慮するあまり、身体問題をあまりに広範囲に設定してしまっているからである。こうした点で、議論の出発点からして多々問題が残るのは確かであるが、少なくとも以上の考察によって明らかになったのは、現代において身体の固有性を主張することの難しさであり、ナンシーの身体論から照射した際に課題として浮上する、ハイデガーの身体論の問題点である。

## おわりに

以上、ハイデガー哲学における身体的含意を、われわれは『ツォリコーン・ゼミナール』を出発点として、主に『存在と時間』と『プレーメン講演』を紹介してきた。そこでハイデガーが提起している身体の在り方は、特に「集・立体制」という、現代の科学技術社会における人間と事物の均一化された「物資」化のなかで、その動向に不可避的に巻き込まれている「受難」と、そこから反転した「情熱」という気分——それは科学的思考とは別の思考へと繋がる——に浸透された身体として明らかとなった。しかしハイデガーは、固有な身体の経験を強調するあまり、ナンシーが指摘したような身

体の異質性には真剣に目を向けていないように思われる。この点は、本文でも指摘したように、臓器移植などの現代的課題にとって重要な問題であり、ハイデガーが思考し抜けなかった身体問題の局面のひとつとして、今後問いに値すべき事柄となるだろう。

### 【略号】

ZS=*Zollikoner Seminare*, Vittorio Klostermann, 2. Aufl., 1994.

SZ=*Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 18. Aufl., 2001.

### 【凡例】

ハイデガーからの引用は、基本的に Vittorio Klostermann から刊行中の *Gesamtausgabe* を使用し、巻号と頁数とで表記した。

それ以外のハイデガーの文献は、上記略号と頁数で表記した。

ハイデガーの *Gesamtausgabe* からの引用の訳出に際しては、創文社から刊行中のハイデガー全集を適宜参照させていただいた。

その他の文献に関しては、適宜註にて表記している。

原文からの引用、および原文中の「」は、すべて「」にて表記する。

原文のイタリックは、傍点にて表記する。

論者の補足は〔 〕および〔 = 〕にて、途中省略は〔 … 〕にて表記する。

### 注

- 1) 本稿は、2014年10月12日に立命館大学にて開催されたワークショップ「現代思想と物質性」（主催「暴力からの人間存在の回復研究会」）での口頭発表原稿「身体、物体、死体——ハイデガーの身体問題から出発して——」を、当日のコメント、質疑応答の内容を加えてつつ、大幅に圧縮し、改稿したものである。当日に有益なご指摘をくださった方々には、この場を借りて深く感謝申し上げたい。
- 2) デカルトは心身2元論を掲げながらも、人間が「精神と身体とから複合されたもの」であるとも述べている (*Meditation de Prima Philosophia*, *Œuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, VII, p. 82 [『省察』、所雄章他訳『デカルト著作集2』白水社、1973年、104頁])。また周知のように、デカルトの心身2元論の問題点を指摘した王女エリザベトにも、デカルトは「精神は身体に合一している」という文面の書簡を送っており、こうしたデカルトの学説上の矛盾点には再考の余地があると思われる(山田弘明訳『デカルト＝エリザベト往復書簡』講談社学術文庫、2001年、18頁)。なお、身体問題は、古代ギリシアにまで遡る非常に射程の広い問題である。こうした哲学史における身体問題を、コンパクトにまとめた研究書として、マル

- ク・リシール著『身体 内面性についての試論』（和田渡・加國尚志・川瀬雅也訳、ナカニシヤ出版、2001年）を参照のこと。
- 3) Cf., Frank Schalow, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, State University of New York Press, 2006.
  - 4) Vgl., W. Blankenburg, "Phänomenologie der Leiblichkeit als Grundlage für ein Verständnis der Leiberfahrung psychisch Kranker", im *Daseinsanalyse* 6, S. 167.
  - 5) 本稿では、ドイツ語の Leib を「身体」、Körper を「物体的身体」と一貫して訳出している。ハイデガーが重視するのは「身体」であり、後者は前者の派生態として、主に日本語の「もの」「事物」という語の意味が強い。なお、同じく身体を意味するラテン語の corpus には、身体、物体、死体、共同体など、英語の body と同じような多義性があり、フランス語の corps に関しても同様である。また日本語の「身」「からだ」という表現は、安田の指摘によれば、「身」は身体と魂との統一体を意味し、「からだ」は魂の抜けた「死体」という意味をもつようである（安田登『日本人の身体』ちくま新書、2014年、34頁）。このように、どの語の定義から議論を始めるかによって、身体論の射程も変化する。本稿では、こうした問題を念頭に置きつつも、議論の展開上、ハイデガーの「身体」と「物体的身体」の区別を支柱としつつ展開されており、その他の語の意味に触れる際には、その都度指摘するにとどめた。
  - 6) 『存在と時間』における空間への言及の不徹底を指摘しつつも、それを後期ハイデガーの「場 place[Ort]」へと接続し、統一的に理解している先行研究として、Maria Villela-Petit, "Heidegger's conception of space", in *Martin Heidegger Critical Assessments vol. 1*, Routledge, p. 117 があげられる。
  - 7) この「精神的 geistig」という引用符付きの精神という語の使用——そして1933年に引用符が外されてそれを公然と使用するハイデガーの身振り——に関しては、デリダが詳細に検討している（cf., Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Flammarion, 1990, pp. 44-59〔港道隆訳『精神について ハイデッガーと問い』平凡社ライブラリー、2009年、54-78頁〕）。
  - 8) フィンクは、こうした事態を「空間を了解しつつ、空間の内に存在すること *ImRaumsein*」と表現している（vgl., Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, 1990, S. 162）。
  - 9) Cf., Jacques Derrida, "La main de Heidegger (Geschlecht II)", in *Heidegger et la question*, Flammarion, 1990, p. 190. なお『存在と時間』における身体への直接的な言及は、「自らの「身体性 Leiblichkeit」への、現存在の空間化 Verräumlichung」（SZ, 108）という1箇所のみである。
  - 10) Vgl., Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, S. 163.
  - 11) ハイデガーは『ツォリコーン・ゼミナール』のなかで、赤面を例にとり、こうした身体の脱自的性格を「共人間的な関係性における身体現象 Leibphänomen in der

- mitmenschlichen Bezogenheit」からも説明している (vgl., ZS, 118)。
- 12) この次元における存在者との具体的な関わり方については、拙論「ハイデガーと「行為」」(『立命館文学 第 625 号・日下部吉信教授・服部健二教授退職記念論集』立命館大学人文学会編、283 頁、2012 年)を参照のこと
  - 13) こうした見立ては、河村の先行研究に多くを負っている (河村次郎『時間・空間・身体 ハイデガーから現存在分析へ』醍醐書房、1999 年)。河村は、「状況」の「空間的意義」に言及しつつ、ハイデガーの考察の不徹底を指摘し、「時間性の本来的時熱が、この「状況」を開示するものとして、空間性をいかにして本来的にわがものにするか、を考察することが必要だったとは言えまいか」と提言している (上掲書、89 頁)。
  - 14) こうした解釈は、『存在と時間』に定位してのことであるが、1928 年の講義『論理学の形而上学的な始源的根拠』の記述を参考にすれば、別の問題が浮上する。上記講義では、「現存在は現実的なものとして […] つねに身体へと粉碎されている zersplittern」(26, 173)とされ、現存在の「根源的な散乱 *Streuung*」「分散 *Zerstreuung*」から、空間の現象が捉えられている (vgl., 26, 173f.)。「分散」は、『存在と時間』では非本来的な現存在の在り方を特徴づける語であったが、この講義ではそれが現存在の根源的な在り方として積極的に提起されている。身体と空間を問題にするばあい、このハイデガーの思考の変化は重要だが、ここでは問題点として挙げておくだけにとどめる。
  - 15) 死の「不可能性の可能性」の精緻な読解から、こうした死の境界設定が維持されえないことを指摘しているのは、デリダである。デリダは、死が「それ自体として現れることの不可能性の、それ自体として現れることの可能性」と解釈できるのであれば、それは「最も非固有な、かつ最も脱・固有化する *ex-propriant*、最も非本来的な可能性」であると指摘し、非本来性に汚染された本来性という興味深い見解を提出している (cf., Jacques Derrida, *Aporie*, Galilée, 1996, pp. 133-135 [港道隆訳『アポリア 死す——「真理の諸限界」を [で/相]待・期する』人文書院、149・150 頁])。
  - 16) ハイデガーが論じる「死体」の位置づけは、非常に曖昧だと思われる。それは一方で「共存在」とともに、現存在の実存範疇の内部で思考されうるものでありながら (vgl., SZ, 238)、他方で実存範疇の内部に位置づけられない物體的事物に過ぎないものとしても論じられている (vgl., ZS, 293)。この問題に関しては、また別稿にて議論したい。
  - 17) 本稿では、芸術作品の空間性に関するハイデガーの言及を取りあげることではできなかった。例えば、「誕生と死」「災いと恵み」等を結集させる「神殿作品 *Tempelwerk*」が、「支配する広がり *Weite*」としての民族の世界を開示するといった議論のなかに、ハイデガーは芸術作品の固有な空間性を看取している (vgl., Martin Heidegger, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, im *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 6. Aufl., 1950, 26ff.)。
  - 18) こうした絶滅収容所の議論は、様々な反論と反感を呼び起こすだろうが、「絶滅収容所」を特別視するか否かを、万人に踏み絵のように強いるのは、いささか穏当さに欠

- くように思われる」と述べる森氏の言及にも正当性が認められると思われる（森一郎「戦慄しつつ思考すること——ハイデガーと「絶滅収容所」」『創文』452号、2003年、2頁以下参照）。またこの点については、同氏の「物と総かり立て体制——『ブレーメン講演』再読——」（『科学と技術への問い』ハイデガー研究会第3論集所収、理想社、2012年、109頁）もあわせて参照のこと。また同氏が高く評価している著書、森川輝一『〈始まり〉のアーレント「出生」の思想の誕生』（岩波書店、2010年、255-263頁）も、ハイデガーの「絶滅収容所」の言及の是非を検討するには有益である。
- 19) Cf., Frank Schalow, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, p. 176. シャローは、ハイデガーの「大地に住むこと dwelling on the earth」を、デカルト批判などを經由しつつ「大地に住むという身体的な露現 the bodily exposure of earthly dwelling」における自己性の変転と解釈し、これを「受肉 incarnatedness」と表現している (ibid., p. 183)。
- 20) ハイデガーの議論では、動物は身体でも物的身体でもない位置づけになるのだが、この問題点は今後の課題としたい。なお、ハイデガーにおける動物の問題に関する刺激的な論文として、三谷竜彦「ハイデッガーの動物論の射程——人間と動物との共存の倫理へ——」（『科学と技術への問い』ハイデッガー研究会第3論集所収、理想社、2012年、217頁）がある。
- 21) こうした見立ては、現存在は「本質的に頽落しつつ」存在し (vgl., SZ, 222)、「覚悟性」も、つねに「無覚悟性 Unentschlossenheit」へと変容する (vgl., SZ, 299)、といったハイデガーの言及をもとにしている。ハイデガーはまた、現存在は本来性に至ったとしても、「日常を消し去ることは決してできない」(SZ, 371)とも述べている。
- 22) Vgl., Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, S. 160.
- 23) 例えば『存在と時間』における根本的な気分は「不安 Angst」(SZ, 184)であるが、『形而上学の根本諸概念』では「退屈 Langeweile」(29/30, 117)があげられている。
- 24) 『存在と時間』での「情熱」は、「世間の幻想から解かれ、情熱的で leidenschaftlich、現実的で、おのれ自身を確証する、不安にかられた死への自由における自己」(SZ, 266)という、本来性の文脈において使用されている。
- 25) 『存在と時間』における「不安」は、非本来性と存在へ開かれる本来性への道を開示する「指標 Index」の役割を果たす (vgl., SZ, 190f.)。そして存在へと開かれた現存在の気分は、「喜び Freude」(SZ, 310)である。こうした議論に沿って、本稿の「気分」も論じられている。
- 26) 1955年の講演「放下 Gelassenheit」では、ハイデガーは「技術的な対象物の避け難い使用」に対する肯定と、「技術的な対象物が〔…〕われわれの本質を歪曲」し、それを「技術的な対象物に禁じる」という意味での否定が両立する立場をとっている (vgl., Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, 2. Aufl., 2000, S. 20)。この立場から、「放下」とは、「技術的な世界に対する、同時に諾と否という態度」(ibid., S. 23)であり、「技

- 術世界のなかに隠されている意味へと、われわれ自身を開いたままにしておく態度」  
「秘密への開け *die Offenheit für das Geheimnis*」を維持することだとされる (ibid.,  
S. 23f.)。
- 27) Cf., Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, Galilée, 2000, p. 29 [西谷修訳編『侵入者 いま<生命>はどこに?』以文社、2000年、26頁]。ただし、ナンシーは心臓移植体験という偶然的な出来事から、こうした見解を打ち出しているわけではないということは付言しておきたい。
- 28) Cf., Jean-Luc-Nancy, *Corpus*, Métailié, 2000 [大西雅一郎訳『共同・体』松籟社、1996年]。以下、引用の際には、略号CSと頁数で表記する。
- 29) 本稿では紙幅の都合上、詳述することはできなかったが、ハイデガーとナンシーのデカルト解釈の相違もまた、両者の身体解釈に大きく影響していると思われる。『共同・体』でのデカルト解釈は、主に Jean-Luc-Nancy, *Corpus*, pp. 25-31 [大西雅一郎訳『共同・体』、22 - 27 頁] を参照のこと。また他に Jean-Luc Nancy, "Cum", in *La pensée dérobée*, Galilée, 2001, p. 117 や、彼の本格的なデカルト読解である Jean-Luc Nancy, *Ego Sum*, Flammarion, 1979 [庄田常勝・三浦要訳『エゴ・スム 主体と変装』朝日出版社、1986年] を参照のこと。こうした問題圏については、また別稿にて改めて論じる必要がある。
- 30) Cf., Jean-Luc Nancy, *La communauté desœuvrée*, Christian Bourgois, 1999, p. 83 [西谷修・安原伸一郎訳『無為の共同体 哲学を問い直す所有の思考』以文社、2001年、60 - 61 頁]。
- 31) Cf., Jean-Luc Nancy, *L'intrus*, p. 30 [西谷修訳編『侵入者 いま<生命>はどこに?』、28 頁]。
- 32) 私にとって異質なものとして出現する身体を、メルロ＝ポンティ、カント、ハイデガー、レヴィナス等を経由しつつ思考する試みとして、Alphonso Lingis, *Foreign Bodies*, Routledge, 1994 [松本潤一郎・笹田恭史・杉本隆久訳『異邦の身体』河出書房新社、2005年] があげられる。
- 33) Cf., Jacques Derrida, *Donner la mort*, Galilée, 1999, p. 66 [廣瀬浩司・林好雄訳『死を与える』、ちくま学芸文庫、2004年、89 - 90 頁]。
- 34) Ibid., p. 66 [廣瀬浩司・林好雄訳『死を与える』、91 頁]。

