

## ハイデガーの有機体論をめぐって

魚谷雅広

はじめに

ハイデガーの現象学を發展させ、そこから新たな方法論を見出す試みのなかのひとつに、彼が現存在の存在様式として提示した「氣遣い (Sorge)」を看護の「ケア (care)」に応用する試みがある。それは、ハイデガーの解釈学的現象学を哲学的基盤として、実践的場面に応用しようというものである。たとえばハイデガーが論じる「状況 (Situation)」(SZ, 289) に着目して、ベナーは看護の立場から、人間はつねにすでに状況のうちに置かれた存在者であり、そのような者として世界のうちに投げられていることを強調する。そして、被投された存在としての現存在がそのつどの状況に出会い、「氣遣い」を通して世界に巻き込まれるという事実から、彼女は、「反省的観想よりも、それに先立つ実践的行爲によって状況内で意味を獲得する知」、「身体に根ざした知性」<sup>(1)</sup>が重要であると提唱している。したがって、ハイデガーが従来のデカルト的な心身二元論を批判し、また「実践」の重要性を論じているとして、ベナーは、それぞれの人が、

みずからが投げ込まれた状況のなかで、人々が事物に「配慮」し、他者を「顧慮」していくなかで、実践的行爲における知は習慣的に獲得されていくものであり、それが看護という実践的な「ケア」において正しい判断や処置に活かすことができる<sup>(2)</sup>と考えるのである。

ところで、「ケア」という身体的コミュニケーションを伴う「対話」を通じてハイデガーの現象学を応用する試み、つまり「氣遣い」を「ケア」に応用する試みが可能なのは、彼の存在論における身体の考え方に理由があると考えられる。本稿では数少ないハイデガーの身体についての言及のなから、身体が決して「機械」や「道具」ではないことを強調し、またいわば有機体的な身体とそれを取り巻く状況の關係のうちに人間の独自性を見るハイデガーの姿勢を明らかにするものである。この姿勢がハイデガー存在論を「ケア」に応用する試みを可能にしていると思われる。

## 一 身体の位置づけ

ハイデガーの存在論のうちには身体論が不在であるという批判は、ハイデガーが身体的な人間の定義を表立って展開していないことによるものである。確かにそれは、「靈魂と身体の総合」としての「精神」が人間の実体であるという概念規定を避け、反対に人間の実体は言うならば「実存」であるとし(EN117)、「実存する現存在」としての人間の存在を問うという、ハイデガーの存在論的姿勢にあらわれていることである。

人間の身体的定義をハイデガーが表立って行わないのは、ひとつには、従来の形而上学的概念のなかにある「不変性」に対する批判がある。『存在と時間』(1927)にいたるまで、実生的構造を身体の有機体的説明によってハイデガーが解明しないのは、「そのつど性 (Jewelligkeit)」、つまり「時間性」が現在の存在構造であること、また時間や空間を捨棄した人間の定義などは存在しないことを強調するためである。「延長する事物」のひとつではない、他の存在者と決定的に異なる「人間」の存在論的優位がここに示される。よって、他の講義などにおいても、「人間」を現存在と術語化して、身体的受肉に依拠することなく定義を行っているのである。たとえば、ハイデガーは次のように言う。「分析の主題である存在者に対しては、〈人間〉という言葉は使われなかった。そのかわりに、現存在という中立的な語が選ばれたのだ。この語によってわれわれが指示するのはその存在者にとってはそれ自身の固有な存在の仕方か

ある特定の意味で問題であるような存在者なのである。〈現存在〉という語が持つ独特の中立性は、本質的なものである。なぜならこの存在者の解釈が、あらゆる事実的な具体化に先立つて行わなければならないからである」(GA26:171f)。

このように、現存在は、存在論の規定に限っては、必ずしも身体的な受肉の必要はないし、身体性だけでなく、自分の周囲から規定される文化的環境、社会的役割によっても人間の存在構造はその規定において左右される。ハイデガーは、一方ではことさら身体的な受肉の問題を避け、身体は本質的ではないと考えているように思えるが<sup>(1)</sup>、しかし反対に、ハイデガーの存在論はむしろ身体論ともいべきものであって、観想的認識による世界構成ではなく、実践的なやりとり・交渉において世界を開示する存在として人間をとらえるならば、そこにはやはり身体を伴う運動が考えられるべきであろう。ハイデガー自身、『存在と時間』以後、身体について論じている<sup>(4)</sup>。

『存在と時間』においては、人間はみずからの存在を問題にすることが出来るゆえに、「実存」する存在であるゆえに、その他の存在者よりも存在論的に優位している現存在であるとハイデガーは論じているが、この点に関して、ハイデガーは有機体および「世界」の契機から改めて問い直している。

## 二 有機体と、用具・道具・機械

『存在と時間』から約二年後に行われた講義『形而上学の根

本諸概念」(1929/30年冬学期)において、ハイデガーは現存在と動物の区別を交えながら、再び存在論的区別に関して問題とし、そして次のようなテーゼを立てる。

石は無世界的 (weltlos) である。動物は世界に乏しい (weltarm)。人間は世界形成的 (welthilfend) である。  
(GA29/30, 263) <sup>25)</sup>

人間が「世界形成的」であるとは、人間が「世界内存在」として実存するあいだは、世界を継続的に絶えず形成し続けていること(また、世界なくして人間は生きていけないゆえに、世界を背景として、人間はつねにすでに形成されつつづけている)を意味する。またこのテーゼを確認するために、ハイデガーは次のような問いを立てている。

そもそもわれわれは自分を動物へと移し置くことができるのか、われわれは自分と同類のもの、つまりひとりの人間(他者)へと自分を移し置くことすらほとんど不可能だというのに。さらに、いったい石の場合にはどうなのか。われわれは自分を一個の石へと移し置くことができるのか。(GA29/30, 295、括弧内引用者)

結論から言えば、ハイデガーは、動物への移し置きは可能であるが、その一方、石への移し置きは存在様式そのものが異なっ

ているために不可能であり、そもそも問い自体が無意味であると述べている (GA29/30, 301f.)。そして、他者への移し置きについては、「人間である」ことが「他の人間へと移し置かれてあること、他の人間と共に存在すること」を意味するのだから、問い自体余計なものであり、問うまでもない (traglos) ことだとする (ibid.)。したがって、問いとして可能なのは「われわれは自分を動物へと移し置くことができるのか」という問いである (Vgl. GA29/30, 301f., 304)。

「存在と時間」やそれ以前の諸講義では、人間と事物(石など)あるいは道具の区別が論じられ、前者を現存在、後者を事物的存在あるいは道具的存在として規定し、両者の出会い、やりとりが論じられていた。しかし『形而上学の根本諸概念』講義で、それまで俎上に載せられなかった動物を登場させることで、ハイデガーはこの講義で「動物は世界貧乏的である」ことの本質を明らかにするためにも、いわば有機体の本質を提示しようとする。そこで有機体的な身体としての人間がこの講義で検討され、そのうえで、この講義では人間と動物の区別が主題となるのである。

そこで、ハイデガーはまず、生きているものの身体的な器官 (Organ) を、用具 (Werkzeug) や機械 (Maschine) として把握することが疑わしいとして、器官と、用具・道具・機械の本質的な区別を行っている。有機体とは諸々の器官をもつものである。この器官とは、元来ギリシア語の organon (用具) から発生した言葉であり、そこから有機体は諸々の用具の複合体と

して、あるいは有機体をそれ自身複雑な用具として定義される  
考え方もなされるのである (GA29/30, 312)。しかしハイデガー  
は、存在様式としては、有機体は決して用具に還元されるもの  
ではないとし、もし有機体があるような用具であるならば、有  
機体は「機械」とどこが違うのかと問う。

重要なのは、この問いを考える際には、世界と切り離して考  
えてはいけない、ということである。つまり、世界を捨象した  
「実体」を対象にして、有機体は機械（あるいは用具）なのか  
どうかを問うのは無意味である。反対に、存在者が「世界」と  
どのように関係し、距離をとっているかを考慮しなければ、こ  
の問いに答えることはできないのである。

ところで、「用具」、「道具」、「機械」は同じものではない。  
機械はすべて道具であるが、道具がすべて機械ではない。しか  
しこれらは、自然物としての石とも異なる。ハイデガーは、石  
と動物のあいだに、別の存在様式として用具・道具・機械といっ  
た存在者が割り込むことを指摘し、これらは石のように無  
世界的でなく、それらは、「人間の生産物」(GA29/30, 313)で  
あるがゆえに、それが在るところのものであり、それが在るよ  
うに存在するものであって、われわれの世界形成の範囲内で可  
能となる「世界帰属的」な存在者なのである (GA29/30, 312f.  
Vgl. SZ, 67ff.)。ここからハイデガーは、有機体としての人間が  
機械（または用具や道具）として把握されてはならないと、  
事物に定位し、後付けで理性を付加するという人間の定義に対  
してハイデガーは批判するが、同様のことはこの講義で再度論

じられている。すなわち「生物をまず、最初は機械のように解  
し、そしてその後でさらに機械以上の諸機能を上乗せする」と  
いう生物学的手法は、生物の根源的な独自本質性を見誤ってお  
り、反対に、機械を「不完全な有機体」として定義するのも誤  
りなのである (GA29/30, 314)。

こうしたハイデガーの主張は、人間は機械であるかどうかに  
ついての（あるいはそのような問い自体に意味があるのかどう  
かについての）問いに、ひとつの解決策を提示しているという  
こともできるだろう。では、なぜ有機体と機械は違うのであ  
ろうか。すなわち、器官と用具とはどのように違うのだろうか。  
ハイデガーはたとえば「目」について、それが器官であって

用具ではないと、どうして言えるのかを考える。われわれは  
「よく見える目を持つ」と言い回しとして使うことがあっても、  
それはよく見える自分の目を所有していることを意味するもの  
ではない。むしろ「よく見ることができ」ということを意味  
するであろう。日常性の解釈において重要な役割を果たしてい  
る「見る」ということについて、ハイデガーが注意しているように、  
「見る」とはどこまでも現存在の開示性を明るくさせること  
に基づくものであることであり、すなわち、「見る」と (Sehen)  
は肉眼で (mit leiblichen Augen) 知覚する (wahrnehmen) を指している (SZ, 147) のである。「あるものを見る」とは、あるものを「私  
の目が見る」のではなく、「私の目」を通して「私が見る」と  
である。

では、どうしてハイデガーはどのように言うことができるの

だろうか。目はやはり一つの用具であり、道具ではないだろうか。彼によれば、たとえば目(器官)とペン軸(用具)のあいだには、「一のために」という目的を持っているという共通項がたしかにあることを指摘する。この「一のために」という有用性(Dienlichkeit)は、人間の生産物としての道具が持つ性格であり(GA29/30, 315)、用具や道具、機械はそれゆえに世界に帰属している。では目が用具または道具ではないのはなぜなのか。それは次のような明らかな違いが器官と用具のあいだにあるからである。すなわち用具はそれ自体で独立した存在者で、かつ不特定多数の人々の使用のために存在しているのに対し、一方の器官はそれを使用するものの中に「組み込まれている」ものであり、特定の人々のものなのである(GA29/30, 320f)。

ただし、それは両者の違いの一つでしかない。ハイデガーは、両者の有用性のうちにある可能性性格に根本的な存在様式があるという。

ハイデガーは、道具の有用性と器官の有用性を以下のように区別する。まず道具の有用性とは、「あることのために用意ができてゐること(Fertigkeit für etwas)」(GA29/30, 322)である。たとえばペン軸はわれわれが何かを書くときのために用意されており、生産物あるいは製造品として出来上がったものであり、その道具の有用性はペン軸自身に属している。一方、器官の有用性とは「あることに有能であること(Fähigkeit zu etwas)」(ibid.)である。器官の有用性は有能性であり、器官はそれぞれある有能性(よく見える、よく聞こえる、など)を

持っているが、それと同時に有機体に帰属するものとしてあらねばならない。よって「目」がみるのではなく、どこまでも見るのは有機体である、と言わねばならない(GA29/30, 323)。また「器官」はそのようなものとして、有能性から生まれでて、有能性の中で没入吸収され、そのなかでとどまり続け、そのなかで滅亡するものとして位置づけられる(GA29/30, 324)。反対に、用具はそれ自身、みずからの有用性を駆使することはできず(ペン軸がそれ自身で書くことはできない)、人間によって製造され、使用されるものとして世界帰属的であることから免れることが「できない」のである。

### 三 現存在としての人間と、動物

このように、器官と用具の違いから、諸々の器官を「所有」する有機体―動物そして人間―は、用具や道具、機械と区別されるのであるが、では、同じ有機体である人間と動物の違いはどのようになっているのだろうか。

この問いに対してハイデガーは、動物の「見る」と「見る」とができる」はひとつの有能性であるが、人間の「見る」ことができる」はまったく別の可能性性格および存在様式をもっているという(GA29/30, 337)。ここに、動物が世界欠乏的である理由がある。つまり人間と動物を区別するのは、世界を形成する能力の有無であるということである。

ハイデガーによれば、動物が持つ「振る舞い(Benennen)」

は、事物的存在そのものへと自分を関連付けられないし、関連させることはできない。たとえば動物が餌をとり、日光を浴びるとき、餌場や太陽をそのもの「として」受け取っているわけではない。つまり、人間と動物との違いは、それぞれの状況を形作っている環境世界の質的、量的な違いではなく、「あるものがあるものとして (etwas als etwas)」受け取ることができるかどうかによって決定されるのである (GA29/30,384)。したがって、人間と動物の違いは世界を解釈する能力の有無によって決まるのである。動物は人間と同様、みずからの「環境世界」を有しているが、世界に対して開放的 (offenbar) ではない。動物の動的性格は衝動的に「やらかすこと (Treiben)」として、人間の動的性格は世界に対して「態度をとる (halten) (Sichverhalten)」としてそれぞれ告示され、動物の「振る舞い」と人間の「態度」の違いを示すのである。

だが、ここで重要なのは、動物が「世界欠乏的」であることを示すことで、ハイデガーは、人間の世界形成の本質の解明が、動物の世界欠乏性についてのテーゼに先立っているということを示そうとするのである。つまり、事物に基づいて人間が定義されないのと同様に、動物に基づいて人間が定義されるのではない、と。これについて、例えばハイデガーは次のように述べている。

動物性の本質としてのとらわれ性 (Benommenheit) は、世界形成が帰属している人間の方から動物が見られる限り

において、動物性を世界欠乏性によってただ比較しつつ特徴付けるための可能性の条件なのである。(GA29/30,394)

有機体から、全体的な有機体としての動物から人間を特徴付けるように進める手法は逆転し、「へとかわる」存在である人間の世界形成を基準にしてのみ、へ欠如」的なかたちで、動物の世界欠乏性を取り出すことができるのである。これは「現」である存在、人間の世界開示能力に基づいて存在者が区別される。つまり、世界内存在としての実践的行為主体として、人間が定義され、この人間に基づいて動物が定義付けられていくのである<sup>16)</sup>。

これまで見た有機体の本質規定を通して、改めて人間の世界への関係が改めて浮かび上がらせることによって、動物から人間が定義される方向性を破棄し、反対に動物を世界との「へ欠如」の関係性を軸に、動物の世界欠乏性を特徴付けることができる。しかし、ここでなぜハイデガーがみずからの存在論において人間の有機体的説明を積極的に行わないのかも見えてくるように思われる。

「世界」を軸にして、人間、動物、そして用具(道具・機械)がそれぞれ定義されるのであるが、ハイデガーが主眼に置いていたのは、やはり、従来の人間の定義の仕方に対する批判である。人間は実存しているゆえに他の存在者に対して存在論的優位を保っているというハイデガーの主張は、現存在としての人間に基づいて他の存在者を定義することができるという主張で

あり、それが従来の人間の定義、機械論的人間観に対する回答であるように思われる。ハイデガー自身、講義『形而上学の根本諸概念』で動物や用具などに目を向けたことによって、改めてわれわれ自身である人間の存在を問うているのである (Vgl. GA29/30, 407)。

### むすびにかえて

人間の身体は事物的存在として扱われることがありうる。すなわち幾何学的、客観的空間内に位置する物理的的身体である。しかし身体性は事実的なものである。われわれはやはり有機的であり、身体的であることも否定できない事実である。

われわれの生が「身体を生きること」としてとらえるとき、生物一般にも当てはまることも否定できない。生成と滅亡を繰り返しつつ、生物(われわれ人間も)は「死」へと向かっている。

しかし、ハイデガーが、現存在を「死へとかわる存在」と規定したのは、まさしく生物学的な死に逆らう、われわれの存在を表したものである。人間の「死」は生の外見上の肯定性を明確にさせる方法的機能をもつとハイデガーは述べているが (GA29/30, 387)、「このような方法論は『存在と時間』におけるかの道具連関においても言うことができる。道具は使用不可能に陥ったりするなど、道具的な役割が〈欠如〉することににおいてはじめて、その道具および道具連関の有意義性が浮かび上が

るのである。このことは身体においても適用できる。たとえば身体が自由が効かなくなったときに、自らの実践的交渉のもつ役割、周囲との関係に与える影響が改めて認識させられることがある。

しかし、このように身体をとらえることは、実は身体を「事物」として、機械として見ていることとどのように違うのであるか。道具の〈欠如〉による有意義的連関の再認を身体の場合に当てはめることこそが、われわれ現存在を事物に定位して定義する従来の形而上学への逆戻りではないのか―以上のような問題が提示されるだろう。しかしながら、器官は用具とは明らかに根本的に違ったかわり方をするを、もしくは両者の区別をわれわれは了解しているのである。どうにもならない、取替えのきかない身体―それは、諸々の器官が単なる用具ではないこと、器官はそのつど私のものであることを思い起ごさせる。

ただし、臓器移植により、他者の臓器、あるいは人工的に作られた臓器(人工心臓など)が、従来ならば助からなかったであろう患者を救っている。それでは、ハイデガーの有機体論はもはや現代においては通用しない、とわれわれは言うことができるのだろうか。

後年の『ツォリコン・ゼミナル』において、ハイデガーは「身体性」と「実存」との関係を次のように述べている。

われわれが身体性と呼ぶものはすべて、最末端の筋肉織

維やまたほとんど分かっていないホルモンの分子構造に至るまで、本質的には実存することに属している。つまり身体性は根本的には生命を欠く物質などではなく、出会ってくるものの様々な有意義性を、対象化できずに見ることのできない仕方でも認取できる可能性の、つまり「現を存在すること」の全体を組成しているこの可能性の領域なのである。(ZS 298)

ここでハイデガーは「身体性」と実存とのつながりを述べている。それは「身体」が単なる物体ではないということである。もっといえば「生命を欠いた物質」とは決して同じではない、ということである。ここで心身二元論にみられる「心」と「体」の区別に対する批判が行われている。

『ツォリコーン・ゼミナール』では、医学者ヘグリンにおける心と体の区別を取り上げて、その実証主義的自然科学に基づく方法を批判する。ヘグリンによれば、「体」は「測定可能なもの」として、一方の「心」は「測定不可能なもの」として区別される。つまり「測定可能であり、数量的に把握できるもの」(体)と「測定不可能で、ただ直接的に観取できるもの」(心)とに区別される(ZS 10)。このヘグリンの区別についてのハイデガーの批判点は、「測定可能性」をその区別の原理としていることにある。つまり、この数学的測定を基準とするという事態が、「生きられる身体」としての「身体 (Leib)」をとらえそこなうことにつながっていると、ハイデガーは批判するのであ

り、これまでの二元論における「体」つまり「身体物体 (Körper)」は、「生きられる身体」から区別されるのである。

心身二元論への批判から、「生きられる身体」への回帰を唱えることは、存在者の開示の場である世界との関係が不可欠なのである。つまり有機体的身体である人間とは、世界内存在であることに基づいてのみ成立するものである。

医療技術の発達により、臓器移植が可能となる今、「人間は有機体であり、機械ではない」とハイデガーのように断言することはできないであろう。しかし、われわれは実存する限り、世界を形成しながら、かつ他者と関係しながら、よい人生へ向かおうとすることには昔と変わりはない。このような現状および将来に対して、ハイデガーの存在論を「ケア」に応用する試みは、それはわれわれが機械ではなく、世界を形成する存在者であること、そのような有機体として他者と共同存在することを事実的に経験するために必要な試みである。

ハイデガーの存在論が「ケア」にどのように応用されているかについては別の機会に譲りたいが、有機体が決して機械や道具ではないと断言できない現代において、ハイデガーが現存在の存在の根本構造として提示した「気遣い」が、「ケア」に応用されるのは、世界を形成していく被投的企投としての人間が断じて機械ではないことを確認する試みなのである。

#### 注

本稿の省略記号は以下の著作の略である。(「存在と時間」は



マックス・ニーマイヤー版、それ以外の著作については、全集版に依拠した。)

GA : Gesamtausgabe, V. Klostermann, Frankfurt am Main.

SZ : *Sein und Zeit*, 1927, 17. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer, 1993.

ZS : *Zollikoner Seminare. Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*, (Hrsg.)

M. Boss, 2. Aufl., Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

(1) P・ベナー、J・ルーベル『現象学的人間論と看護』、難波卓志訳、医学書院、一九九九年、四八頁。

(2) しかし、ハイデガーの「氣遣い」と看護的「ケア」の相違点もある。それは、「ケア」がハイデガーの「氣遣い」のなかの「顧慮」に相当するものであり、彼自身「病体の看護」を「顧慮」のひとつに加えてはいるが、「ケア」そのものはハイデガーの存在論的関心ではない点である。また、ハイデガーは自分自身に対する「氣遣い」に基づいて、「配慮」や「顧慮」も可能になると論じている点も「ケア」とは異なる。さらに言えば、不安が襲ってくることによってみずからの存在が「氣遣い」であることを自覚するところ、自分自身への氣遣いがハイデガーの「氣遣い」の中核であるのに対して、「ケア」は自分自身に対する氣遣いよりも「顧慮」を強調し、ハイデガーが根本情態性として挙げた、みずからの存在に対する不安 (Angst) のニュアンスはない。むしろ不安を他者 (ケアする者) が緩和する実践的場

面に「ケア」が必要なのである。

(3) H. L. Dreyfus, *Being - in - the - World, a Commentary on Heidegger's "Being and Time"*, Division I, M. Cambridge, 1991, p. 137.

(4) ハイデガーにおける身体の問題」、『哲学・思想論叢』第二十号、筑波大学哲学・思想学会、二〇〇六年、二五―三七頁を参照。そこにおいて、主として『存在と時間』および晩年の『ツオリコーン・ゼミナル』から、ハイデガーにおいて身体は無視されているのではなく、他者関係の場面も含め、世界内存在としての人間の在り方に不可欠であることを論じた。

(5) 講義『論理学の形而上学的な始原諸根拠』(1928年夏学期)において、すでに動物を引き合いに人間の実存を語っている。「実存とは、われわれがそれぞれ自己であるところの存在者の、その存在の様式のための標語であり、それゆえ人間の現存在である。猫は実存するのではなく、生きる。石は実存せず、生きもせず、事物的に存在する。実存には特に、そのもとの存在 (das Sein-bei) が属している。」(GA26,159)

(6) ハイデガーはこのように機械を「不完全な有機体」としてとらえた人物としてユクスキルを挙げている (GA29/30, 315)。この講義において、ハイデガーは機械または技術についての次のような見解を述べている。「家を居住の機械

(Wohmaschine) として、椅子を座る機械 (Sitzmaschine) としてわれわれに提供するものがあるが、これまた今日では支配的な、思惟と了解の地盤が喪失する兆候のひとつに過ぎない。このような世迷いごとを、こともあろうに一つの偉大な発見、新文化なるものの前兆なのだ、と見なす人々がいる。」(GA29/30,316)

付け加えるなら、「現存在」の脱自的な世界関係は、決して動物の「環境世界」と決して完全に対応するものではない。ゆえに人間と動物の存在論的な区別が現れる。

ところで、ハイデガーの日常的な「環境世界 (Umwelt)」に対して影響を与えたのは、ユクスキュルの思想である。ユクスキュルは「環境 (Umgabung)」と動物との連関を論じ、動物はそれぞれの種独自の知覚可能な、反応可能な刺激の総体からなる「環境」を有することを唱え、ハイデガー自身、ユクスキュルの「環境世界」を評価し、「世界内存在」概念の形成への影響を述べている (vgl. GA29/30, 379)。しかし、注6で示唆したように、ハイデガーはユクスキュルの思想をその通りに受容したわけではなく、またハイデガーは「動物」と「世界」の関係を、「現存在」としての人間と「世界」との関係に対応させてはいない。それは、動物は世界を持つが、「世界無しで済ませうるもの」とし、人間と動物をハイデガーは区別しているからである。

(うわたに・まさひろ 筑波大学大学院人文社会科学研究所)