

ヘンリー・ステータン

デリダ、デネット、自然主義の倫理―政治的プロジェクト

小川歩人・森川勇大訳

Henry Staten

Derrida, Dennett, and
the Ethico-Political Project of Naturalism

(2008)

Translated by
Ayuto OGAWA
Yudai MORIKAWA

Henry Staten, *Derrida Today*, 1 (1) : pp. 19–41.

要約

デリダは科学を尊重する（啓蒙主義的）伝統を徹底化するが、その徹底化は自然の概念がもはや重要ではなくなるような仕方である（啓蒙主義的）。伝統を再定義するのだろうか。しかし、自然なしのコペルニクス、ダーウイン、ニーチェ、マルクスの伝統はどこにあるのだろうか。自然主義の倫理―政治的プロジェクトとのつながりを保持する、自然のポスト脱構築の意味がなければならないのではないか。デリダは絶えず自然主義的な言葉で、とりわけ物質性の概念への関与という観点から脱構築を定義しており、この関与は自然主義の倫理―政治的プロジェクトに本質的なものである。この自然主義の倫理―政治的プロジェクトは、ある地点で超自然主義に陥る「弱い」自然主義によって侵食され続けてきた。現代の分析哲学におけるその主要な典型例は、「意識」あるいは「経験」に特別な形而上学的地位を割り当てようとするネーゲル、チャーマーズや他の人々によってなされた試みである。脱構築のプロジェクトが自然主義の一形態とみられるとき、ダニエル・デネットは、ネーゲルとチャーマーズによって代表される隠れ「精神」心霊主義（一）の諸形態に抗する潜在的だが重要な味方として現れる。

われわれのうちでは、「魂」を厄介払いし、もつとも古くもつとも貴重なこの仮説を断念する必要などはさらさらないのだ。たとえ自然主義者たちが「魂」の問題に手をかけるやいなや、いつも決まってこれを見失ってしまうという不手際をやらかすとしても「：」。新しい心理学者が、これまで鬱蒼たる熱帯植物さながらに魂の觀念のまわりに繁茂していた迷信を根こそぎ片付けたが「：」、彼はそうすることによって、発明をしなければならぬよう運命付けられるに至ったことをも悟るのだ、けれどもおそらくは発見することをも運命付けられたのではないかなどとは、誰が知ろうか(2)。

——フリードリッヒ・ニーチェ

死は、美の母である(3)。

——ウォレス・ステイヴンス

脱構築は、(精神―自然や精神―物質といった、自然主義的な態度の定義にとつて根本的な二択を含む)あらゆる形而上学的な二択の両極に対する警戒によつて定義される。しかしさりとて、脱構築は、われわれが近代性と呼ぶ歴史的な分割の片側、つまり、脱神話化を図る自然主義的な(啓蒙)の側との明らかな歴史的つながりをもっている。デリダは、この「自然主義的な啓蒙との」つながりを、(啓蒙主義的)伝統による民主主義へのコミットメントおよび、ある「啓蒙された」公共圏(4)と(より狭く言えば)その自然諸科学との協調という、双方の観点

からつねに支持したのだ。たとえば、二〇〇一年に、デリダはクリストファー・ジョンソンの重要な論文への応答で以下のように科学と脱構築的「思考」の関係のカテゴリーに関する際立った注記をしている。

「…」思考と哲学の秩序は、たんなる科学的な知の秩序に還元できないものだとしても、たんにこうした秩序の外部にあるわけでもないのだと思います。それは、思考と哲学の秩序が科学的な秩序から本質的なものを受け取っているからです。また思考と哲学の秩序が、境界の反対側から、科学的な場の内部で効果を発揮することができるところでもあります。(Derrida 2001, 115 [二五頁] 傍点強調引用者)

科学的知識の対象はつねに自然として、つまり典型的に厳密な科学である物理学〔physics〕がその名の由来であるギリシア人たちのピュシス〔*physis*〕として考えられてきた。そして、自然に関する科学的説明への要求は、デリダが脱構築を結びつけている思考の伝統が関わってきたあらゆる種類の観念論、神秘主義、超自然主義、スピリティズム、心霊主義に対する歴史的な論争の基礎となっている。それゆえ、デリダのジョンソンへの応答は、脱構築が厳密には自然主義的な思考の形式でないとしても、少なくともある根本的で還元できない仕方での思考の自然主義的形式に結びついていることを強く示すものである。

しかし、自然は本質〔essence〕と並んで脱構築がほとんど信用していない語の一つであるのだから、科学を尊重する（啓蒙主義的）伝統のデリダによる徹底化は、自然の概念がもはや重要ではなくなるような仕方である。その自然へのコミットメントを無効にしないのかどうか、あるいはその議論のあり方を再定義するのかどうか、これを問わねばならない。われわれは自然の概念を脱構築へ服従させなければならないのか、さもなければこの概念を形而

上学へ関わらせなければならぬのか。しかし、どこに自然なしのコペルニクス、ダーウイン、ニーチェ、マルクスの伝統があるのか。たとえばニーチェによって定義されたような自然主義の倫理・政治的プロジェクトとの接続を保持する自然のポスト・脱構築的な意味、つまり、「人間性を自然へ翻訳する」ために良心的な思考から自然主義のあらゆる形式の内の「神」の影」を消滅させるプロジェクトがなければならぬのではないか (Nietzsche 1974, 108 [一九九頁]:1966, 230 [二四五頁]) (5) (6)。

「自然」の三つの意味

自然ーナトゥラ [nature-natura]、ピュシス [physis] というシニフィアンは、科学的知識と哲学的理解の進化に沿って前ソクラテス期から発展してきた意義の絡み合った多様性を有している。ニーチェに代表されるようなもつとも強力な近代的形態における自然主義に対してデリダがとる関係は、デリダが「自然主義」とも呼ばれる二つの立場をしばしば批判したという事実により覆い隠されてしまっている。だが、これら二つの立場はそれぞれ以下のような古い自然の意味を参照するものである。

1 本質、アルケー、テロス、あるいはデリダがあらゆる存在者、しかしとりわけ生物に「固有なもの」と呼ぶものとして自然。(「この第一の意味での自然の概念は」人間の人工物に埋め込まれた目的および、有機体の標準的發展が方向づけられている成熟した形態という、双対を模範として元来はアリストテレスによって考えられた。この概念は、生気のない物質についても(たとえば、固体の「自然＝本性」は落ちることだという考えのなかで)大雑把に拡張されうる。

2 生気のない物質の領域としての自然。この領域において最初に、物質の概念が物質と精神の二元論によって

規定されることとなる。この第二の意味での自然は、デカルトの数学的に記述可能な自然と、のちの一元論的唯物論が拡張されたものである。つまりハイデガーが『存在と時間』のなかで言うところの「不断の事物的存在者性と等置された〈存在〉の〈理念〉」である (Heidegger 1980, 129 [二四九頁])。デリダは、この類の死せるものとしての物質、現前の非―自己―触発的なバージョンを、その反定立である自己―触発する精神と同様に、差異の痕跡にほとんど印づけられないものとして記述している (Derrida 1976, 244 [下一九八―一九九頁]) (7)。

脱構築に関連する自然の意味は、これら二つのいずれでもなく、むしろゲーウイン、アインシュタイン、量子力学に続いて現れたものだ。アーカディ・プロトニツキーが量子力学と脱構築に関する優れた著作『知りうるものとは知れないもの』のなかで説明するとおり、ニールス・ボーアによって定義された物理科学の重要性は、まさに「われわれのもっとも原初的ないくつかの『物理的』諸概念の基礎や視野をテストする機会」のうちにある (Plonitsky 2002, 17 [「」の挿入は引用者による])。物質と原因のような諸概念はニーチュエがすでにかなり疑っていたものであるが、このテストは古びた唯物論を構成するこれらの諸概念の科学的脱構築を導いてきた。ボーアの解釈において、量子力学は量子的「対象」の現実的な諸性質を知ることはおろか、考えること、conceivingの可能性にさえ疑問を投げかけた。プロトニツキーは、この解釈を「非―古典的」と呼び、脱構築もまた非―古典的理解の一形態であり、ボーアの理論との強い親近性をもつと主張するのであるが、このような主張はわたしにとってまったく説得的なものである。

デリダは決して自然の概念をこのような非―古典的理解にしたがっては定義しなかったが、彼は、ここで直接的に関連するいくつかの線に沿って物質の概念の脱構築的領有に我有化をまさに擁護していたのである。

「物質」というシニフィアンがわたしにとって問題のあるものに思われるのは、次の場合に限られるのです。すなわち、このシニフィアンを書き込み直すに際して、人がこのシニフィアンを一つの新しい根本的原理たらしめるのを避けられず、一種の理論的な逆行によってそれをまたしても「超越論的シニフィエ」に仕立ててしまふ、という場合です。それは、超越論的シニフィエへ陥る「…」たんなる観念論にとどまりません。それは形而上学的唯物論をつねに安堵させることになりうるのです。そうなると、超越論的シニフィエは、究極的な指示参照「…」あるいはあらゆる標記の作業〔any work of the mark〕に絶対的に先立つ「客観的実在」になつてしまふのです。そんなわけですから、わたしは物質という概念について、それはそれ自体として形而上学的な概念であるとも、それ自体として非形而上学的な概念であるとも言わないのです。そういうことは、この概念が生じさせる作業にかかっているのです。(Derrida 1982, 65〔九六—九七頁])

「標記の作業」は解釈的過程にデリダがつけた名だが、この過程によって自然科学者の共同体は自然についての描像を生み出し、修正し続け、古い唯物論の固体を差異的諸関係の諸々のシステムへ解消している(これはプロトニツキーやラトウールのような思想家たちが分析した作業である)。デリダが示唆するのは、ボーアあるいはデリダ的な仕方、標記の作業から抜け出せないものとして考えられた物質は(観念論者であれ形而上学的唯物論者であれ)現前に関するあらゆる概念の「絶対的な外部」あるいは「徹底的な異質性」として機能するだろうということである(Derrida 1982, 65)。

だが、物質の概念は、自然の概念がもたらす言説上の諸目的に役立つにはあまりに限定されすぎており、われわれはデリダによる「物質の概念の」再定義を後者(自然の概念)へ拡張する必要がある。科学はたんに物質の研究

としては定義できない。われわれには、実際に物質の概念を徐々に「脱物質化」し、発展していく科学的な説明の（おそらく原理的には知りえない）母体を名指すために自然の概念が必要なのである。しかし逆に、もし自然主義が歴史的に追い求めてきた倫理―政治的課題が損なわれるべきでないとすれば、この論文の残りの部分が説明するいくつかの理由から、自然の概念は物質の概念へ緊密に結びつけられたままでなければならぬ。

こうして、われわれは自然の第三の定義にいたる。

3 「あらゆる標記の作業に絶対的に先立つ」であろう単純な「現前」として自然を機能させるあらゆる概念に対して「絶対的に外部」あるいは「徹底的に異質」であるものとしての自然。デリダが『ドラマトロジーについて』で述べるように「われわれが住まう時―空は、ア、プ、リ、オ、リ、な、痕、跡、の、時―空、で、あ、る」（Derrida 1976, 290 [下二八四頁]）。しかし、痕跡の構造としての自然は、標記の作業に「絶対的に」先立つのではない一方で、或る非―絶対的先行性を維持している（そうでなければ、痕跡の構造としての自然は、純粹かつ単純に観念論的な仕方では標記の作業に帰順するだろう）。そして、痕跡の構造としての自然へのアプローチは依然としてもっとも厳格に規律化された方法、科学的説明の先―在する網目でしつかりと分節する仕方で行われなければならない。量子力学は、科学的「諸法則」として記述可能な諸規則性にしたがって作動することで、自然の概念を破断するのではなく拡張するのである。これが意味するのは以下のことである。すなわち、たとえもし感覚対象 [sense-objects] の物質性がわれわれにとつてもはや物理的實在の根本的本性 \parallel 自然を理解するためのモデルにならないとしても（それどころか、もしボーアが正しかったならば、われわれは「根本的本性 \parallel 自然」のようなものについては話すことさえできず、ただその諸規則性を計算する科学的に厳密な諸手段について話せるだけである）、物理学 [physics] は（プロトニツキーによるボーアの解説のあらゆる頁のように）厳密に物理的 \parallel 自然的なもの、 \parallel 自然的なもの、[physical] として量子的

諸現象を理解するのである。

そして、量子力学が「物理⇨自然」科学のままでは別のより素朴な意味がある。ボーアが強調するように、物自体が不在であるとき、あるいは物自体の自然⇨本性を思考するあらゆる可能性さえも不在であるとき、科学的知識は、器具を讀解する科学者たちの物理的な知覚の形式内の感覚知覚を基礎としたままであり、当の諸知覚が他者の知覚によって正当化できなければならぬ(8)。したがって、これらの讀解は前古典的物理学と同じ論理的貫性、数学的厳密さとともに解釈されなければならない。そして、たとえもしわれわれがボーアのラディカルな解釈のうえでは知識の現実的対象として思考可能な自然⇨本性のすべてを知ることが原理的に阻止されているとしても、にもかかわらず、思考できない諸現象、物理学者の器具によって登録される諸痕跡は、人間の諸感覚によって登録される同じ物理的實在の別の水準の表出だと考えられる。それゆえに量子力学の神秘的な物理的世界は本来⇨自然のうちで〔in nature〕厳密に連続的であるが(もちろん自然は非一形而上学的な類型の諸々の非連続性に満ちているかもしれない)、それ〔量子力学の物理的世界〕は諸感覚⇨意味〔the senses〕によって受容された實在ともなっており、諸感覚⇨意味によって受容された世界が他の非一物質的實在や超一物理的實在へと解消されるのに抵抗する境界を標記し続けるという意味で、物質的なままなのである(9)。

自然的超自然主義

もし厳密な意味で自然主義的な境界を引こうとしないのであれば、その道筋は量子物理学から觀念論に、そして宗教的、唯心論的、あるいは神秘的な諸解釈、たとえば、フリッチョフ・カプラに言わせれば、「物理学のタオ」の観点からは、量子物理学は「あらゆる事物と出来事の統一と相互関連性」を証示するという考えにさえ容易に通

じつじつ (Capra 1991, 329)。

現代物理学において、一つの機械としての宇宙のイメージは相互接続された力動的全体というイメージによって置き換えられている。力動的全体の諸部分は本質的に相互依存しており、一つの宇宙的過程の諸パターンとして理解されなければならない。(Capra 1991, 330)

カプラは無視できない権威をもって物理学を語っている。まず彼自身が物理学者であるのだが、彼はヴェルナー・ハイゼンベルグがこの本のあらゆる章を入念に調べたと述べている。そして彼は、自身が穏健な自然主義的やり方で超自然主義的でないかなるものも仮定しないと強調する。彼の目的はすべての結論をきちんと裏付けのある科学的知識と厳格に構築された科学的理論のなかにしっかりと位置づけることなのである。しかし、そのような目的が、先の引用文のような記述のうちにもみられる自然の量子的な水準から一つの「宇宙的過程」へ至る彼の議論の巨大な飛躍を物理学者に分からせてくれるわけではない。宇宙的過程という観念は「あらゆる事物と出来事」を含み、——この主張の要だが——この過程が一つの「統一」だとするものである。量子的効果が物質の固体性を生み出し、量子的効果が奇妙に全体論的な仕方で作動することは(自然主義的視点において)疑いなく真であるが、あらゆる事物と出来事が統一された宇宙的過程の部分であるという考えはこの事実からはとても引き出すことができない。カプラの所見は、その字義通りの神秘的言葉を受け取れば、宇宙的過程の「統一」のなかにジョージ・W・ブッシュの当選や恐竜を殺した隕石を含むように思われる。しかし、量子的諸現象が固体的対象の水準において物質性の諸制約に従わないという事実は(あらゆる「ニューエイジ」の夢いっばいの思考とは反対に)、こ

これらの制約を固体的対象の水準において、弱めるものではまったくない。つまり、人間の行動、政治的出来事、有機的身体の水準、倫理・政治的なコミットメントが規定される水準では、これらの諸制約はまったく弱まることがないのである。

カレン・バラードは、彼女の最近の著作『宇宙の途上で出会う』において、カプラのようなあらゆる性急な議論の飛躍を避けている。逆に、彼女は、分節化の新たな水準へ向けて、自然の観念を痕跡の時・空として捉えている。「量子物理学は、身体的生産の、ほんの数例をあげれば「―」、科学的、技術的、軍事的、経済的、医学的、政治的、文化的諸実践を含む諸現象の複雑にもつれあう網目の一部である」(Barad 2007, 388)。しかし、結局、彼女もまた自然主義が提示できない形而上学的慰め(10)を求めて量子物理学に頼っている。彼女が自身の分析から引き出すのは「物質性」そのものが「倫理性の場」だということである。というのも、物質性は、われわれがそれを知っているようにがいまいが、そのなかでわれわれがもつれ合うところの「存在論的な諸々のコミットメント」を「伴う」(この言葉の強さを注記しておこう)からだ(Barad 2007, 393)。

形而上学的慰めは、生物学や他の多くの領域で影響力をもっている自己・組織化する諸システムという概念からも正当な仕方で引き出すことはできない。われわれがダニエル・デネットの場合にみるように、このような理論の類型のうちで、ある種の「目的論」について語ることはいま一度可能であるし、確かに必要である(11)。しかしデネットは、強い自然主義的立場のよい例である。というのもこの立場は、生物学的な生命の諸形式の進化的、創造的、自己組織化の諸特性や、「人工生命」を生成するアルゴリズム的なコンピュータープログラムにおける生命の諸形式の類似物を、〈神〉の影の一つの下に立ち戻らせないように気をつけているからである。もし仮にこれらの進化的諸過程や諸形式が知的であって生き生きしている——意識的でさえある——のではないかと思い始めて

いる人がいるとしよう（そうする人は実際いるかもしれない）。しかしこのような考えは（強い自然主義的立場からは）人間の顔を自然へと復帰させるどころか、反対に、そもそも人間において知性、生命、意識は実際にはどうなっているか、そのあり方を疑問に付すのである。

確かに、自然主義と脱構築にかかわる根本的な問題が最終的に明らかになるのは、量子理論の希薄な空気なのか（¹²）ではなく、進化生物学においてである。デリダの仕事にとってもっとも重要な科学的発見は、ダーウィンによる発見なのである。

ダーウィンの中心性

デリダは、フロイトが科学によって人間の虚栄にもたらされた三つの大きな「自己愛的な傷」と呼ぶものに大きな重要性を認めていた。最初の二つはコペルニクスとダーウィンの名前に関連しているが、三つの傷のうち最大のものは、フロイトが付け加えているように——彼自身の虚栄が際立って示されているのだが——精神分析、つまり彼自身が発明した「科学」によってもたらされた。しかし、デリダは『吊鐘』において、確かにこれら三つの傷が「人類の自己愛」の「脱」中心化」を構成するのだが、最大の一撃を与えたのはフロイトではなくダーウィンだと書いていた。

強力で豊かな連鎖、少なくともアリストテレスから今日まで、この連鎖が存在神論的形而上学を人間主義に結びつけてきたのである。人間の動物との——あるいはむしろ動物性との、動物性の一義的で均質で蒙昧主義的な概念との——本質的対立は、そこでつねに同じ利益に奉仕してきた。「…」人間のナルシシズムが被った三

つこの傷のうち、フロイトがダーウインの名によって指し示したものが彼自ら署名したものより耐え難いように思われる。この傷に対する抵抗は、さらに長く続くことになるだろう。

(Derrida 1990, 27; 左欄挿入 (二四七頁))

このように、脱構築にとつて、ダーウインの発見は、他のいくつかの科学的事実のうちの一つではない。「人間の動物に対する本質的対立」を解消することで、ダーウインの発見は、存在神論的形而上学を直接的に攻撃するのである。

デリダは二十年後、『マルクスの亡霊たち』のなかで三つの大きな自己愛的な傷という考えに立ち戻った。しかし今度はデリダはマルクスもその並びに加えるのであり、マルクス主義がより以前の発展の力を「集積し、とり集め」ることで、デリダの言う「科学―技術的」伝統がそれまでもたらしめていた脱中心化の衝撃のなかでも最大の一撃を与えるのだと主張するのである (Derrida 1994, 98 (二二二頁))。にもかかわらず、デリダは〈ダーウイニズム〉と〈マルクス主義〉のあいだの特別なつながりをほのめかしている (Derrida 1994, 97 (二二二頁))。しかもこのつながりは実際にはデリダ自身のヒントよりもいっそう強いつながりである。というのも、『種の起源』を読んで大喜びしていたマルクスは、一八六〇年にエンゲルスに対して『種の起源』が「自然諸科学における目的論に対する初めての死の一撃になる」と書いていたからである (Marx and Engels 1942, 125-126) (註)。

このように、デリダにとつてマルクス主義は、科学的自然主義の力、つまりマルクスに先立ってダーウインの仕事において最高潮に達した力を「集積し、とり集める」ものである。そして、「地球上のすべてのあらゆる男性と女性が今日、その相続人である」マルクス主義のプロジェクトは、デリダが厳密に自然主義的な語彙で記述する倫

理―政治的なプロジェクトの直近の到達点以外の何ものでもないのである。

彼らは、哲学的で科学的な形式をもったある計画の絶対的な特異性の相続人なのである。この形式は原理上、宗教的ではない。「…」それは神話的ではない。したがって、国民的ではない、というのも選ばれた民との契約の彼方にさえ、宗教的もしくは神話的、広い意味で「神秘的」ではない、国民性あるいはナショナリズムは存在しないからである。(Derrida 1994, 91〔一九六―一九七頁])

そして脱構築自体が、マルクス主義の自然主義的プロジェクトを「徹底化し」ようとする、まさにそのような「相続人」である (Derrida 1994, 91-92〔一一〇頁])。

これが、デリダの思考が拠って立つところの系譜である。そして、マルクスやデリダが所見を述べているダーウィンの発見の文化的かつ哲学的な重要性は、量子的な非決定性によって影響されてはいない。その重要性はわれわれにとって十九世紀のあいだと同様のままである(14)。進化論は、科学が脱構築的思考に受け渡す、紛れもなく本質的な何かであるが、それは脱構築が本質的に自然主義的な形態である場合にのみである。というのも、自然主義的な立脚点の外部からみると、人間が動物の子孫であるという考えは、それと競合する観念論的で精神主義的なテーゼと同じ水準のありふれた思弁的テーゼにすぎないからだ。存在神論的形而上学に対する脱構築的攻撃は不可避的に人間性―動物性の区別の消去を伴うが、この消去はそれ自体、不可避的にダーウィン主義的生物学の権威に基づいているのである。

したがって、その建築術の至るところで反響しているように脱構築は自然主義者として印づけられる。脱構築は

全体として人間―動物の境界を破壊するもつとも徹底的な諸帰結を描き、見える範囲でいつも厳密に保持されているこれらの諸帰結とともに哲学を再構成する試みとして理解されるのである。

意識の脱構築

ダーウインの理論が生物学の領域からデザインやデザイナーといった観念を排除したことはよく知られている。これに比べるとあまり明らかだと言えないのは、生物学におけるデザインという概念の価値が、その背景である意識という概念の価値に由来すること、また、現代思想においてしばしば展開されてきたように、この意識という概念が存在神論的形而上学にその根をもっているといったことである。進化論的デザインに関する現代の議論は、純粹で充溢した状態の意識を、根底にある自然の秩序へと復帰させることを目的としているが、このような議論は哲学者のあいだではほとんど信憑性をもっていない。しかし、進化論的過程から消し去られていた意識の形而上学的な価値は、心の哲学において再び現れてきている。

これが、脱構築というプロジェクトの第一の定式化のなかで、意識についての形而上学的な着想がデリダの直近の標的であった所以である。

「近接性」、「直接性」、「現前」などの名の下にひとが理解しているものと思っているものを謎めいたものにするこ
と「…」、これがわたしの本書での最終的な意図である。現前のこの脱構築は、意識の脱構築を、したがって、
ニーチェやフロイトの言説に現れているような痕跡 (*Spuren*) という還元不可能な観念を通過する。とにかく、
今日あらゆる科学的分野において、またとりわけ生物学の分野において、この観念は支配的であり還元不可能

であるように思われる。(Derrida 1976, 70 [上一四三頁])

現前の脱構築はデリダのプロジェクトの「最終的な意図」である。しかし、現前は意識（の概念）を通してアプローチされるものである。意識は現前の存在神論的価値の第一の要であり、痕跡は現前と不在の反定立の外部にある非・現前として思考されるものである。そして、痕跡の概念の目的は、第一に、意識の概念を解きほくことなのである。

デリダが狙いを定めている意識に関する現代的諸概念は、心の形而上学的概念を暗黙裡に利用しているが、ここで形而上学的な概念としての心とは絶対的に目覚めている意識の純粹な透明さのなかで絶対的に自己へ現前しうるものと捉えられている。そのような心についての古典的説明はアリストテレスのものである。彼は『ニコマコス倫理学』（15）においては目覚めている状態が心の完全な現実態（エネルゲイア）であるとし、また『形而上学』（16）においては（アリストテレスにとってはもちろん「デザイナー」ではない）「神」が、そのもつとも完全に現実化した形態における〈存在〉を、自身の（目覚めている）思考活動について思考する（目覚めている）思考として表現するとしている。それから、この概念は精神と魂についてのキリスト教的諸概念とともにその後の長い歴史のなかで、擬人化された創造者たる〈神〉についての背景に反して混ぜ合わされ、心についての現代分析哲学のなかでも意識・経験あるいは単純に自然主義的説明へ「還元できない」経験と呼ばれるものを擁護する哲学者たちのあいだで広まり続けている（そして、彼らは存在神論と自分たちに関係がないと思っっているため、デリダを概して無視している）（17）。これらの考えのなかでは、絶対的な自己・現前としての目覚めている意識の価値はかなりおぼろげになっているが、意識の価値は絶対的な自己への直接性として、また自然というテキストへの再記入に抵抗するも

のとして、その根本的に形而上学的な力を保持している。意識／経験は、身体のために自然的なあらゆる諸機能を伴う現象、各々の人が直接的に彼／彼女自身の事例から直接的に知る現象、そして、それを引き起こす自然的な諸機能とは根本的に異なる類型の現実を構成する現象だと考えられているのである。

このことは、デヴィッド・チャーマーズのように、経験についての一見して控えめな自然化された着想の内部でさえ当てはまり続ける。チャーマーズは、脳が経験を生産する仕方について知られるすべてに徹底的な自然主義的説明を与え、次いでさらに、一度でも自然主義的に生産されれば、そのような経験は独自の形而上学的身分をもつと主張している。チャーマーズがつくった科学的かつ哲学的に洗練された知的建造物の下層で、その主張の基礎の脆弱性が、デネットの批判への彼の応答のなかで明らかにになる。デネットの非難は、経験の「還元しえない」本性＝自然に対してチャーマーズが現実的な議論を与えていないというものである。チャーマーズは自身の議論のすべてが「意識の現実存在を前提する」ものだと認めるが、この想定を彼にとって「直観的」なものだとして擁護する。そして、この直観が「ほとんどの人々にとって一見して明らか」だという主張によって、明証としての自身の直観の使用を正当化するのである (Chalmers 1997, 3-46 オンライン版)。ウィトゲンシュタインの『哲学探究』の公刊から半世紀のち、チャーマーズほど洗練された哲学者があなたも哲学的な結論であるかのように、自身の内面性への、特権化された無媒介的アクセスという考え (デリダの言葉で言えば、自己の自身に対する絶対的現前という考え) に頼ることは注目に値する (18)。今日、自分が神を「直観的に」知っており、また神が「ほとんどの人にとって明らか」だということ (たしかにそれはありうるように) を基礎として、神が現実存在するという主張を正当化する哲学者はいないだろう。しかし、経験という観念とその同類は根絶するのがよりいっそう困難なのである。

この論争を明瞭にする際にもつともあつかいにくい問題は、デリダと、ウイトゲンシュタインを基本的な出発点としているデネットが「意識」が現実存在することを単純には否定しないという事実による。彼らは、チャーマーズやその他の人々がこれらの非常に有用な諸概念に付随させる形而上学へ異議を唱えているのである(19)。もちろん、人間は自身の経験について(彼らが寝ておらず、昏睡状態になく、たとえば悲嘆に暮れているなど、何か他のことに彼らのあらゆる注意を向けていないときには)意識的である。しかし、経験のうちの主観的な経験作用が本性的にあらゆる経験に付随し、物理学的説明に還元できない何かだと言いつ添えるとき、チャーマーズあるいはトーマス・ネーゲルやジョン・サルとといった他の「経験」の擁護者たちは自分たちがしていることをどう考えているのだろうか。デネットあるいはデリダの主張は、チャーマーズによって語られる事柄、そのものが「物理学的説明」(それ自体でほとんど何も意味しない悪名高い融通無碍な観念)に還元できるという主張ではなく、ウイトゲンシュタインがある形而上学的「写像」と呼ぶものにはまり込まなければ還元されるべきものは何もないという主張なのである。そして、この主張は、われわれが非常に特別な何かとしての意識／経験の描像なしでやっていくことを学ぶときに、われわれは、何も見落とされているものではなく、人間の生がこれまで通り、そしておそらくよりいっそう豊かでリアルであり続けると気づくというものである(20)。

この論争の賭け金は、近年の分析哲学において非常にしぶとく生きながらえている「ゾンビ問題」のなかで鮮明に表れている。ゾンビ問題は、もとはウイトゲンシュタインによって『哲学探究』の四二〇節で素描されたものだが、ウイトゲンシュタインに反する意図とともに、トマス・ネーゲル(1974)やその他の人々(影響力のあるチャーマーズ(1996)を含む)によって展開されてきた。ウイトゲンシュタインは、周りのすべての人間が、自分たちの行為についてのあらゆる「意識」を欠くにもかかわらず普段通りの人間的な生活を送っている「自動人形」である

と想像するように読者を導いた。しかし、彼は、研究の孤立のなかではこのようなことも想像できるが、そのような想像はわれわれが同僚の存在と一緒になればすぐに維持できなくなるだろう（せいぜい、それはあなたのうちに「不気味な」感じをつくりだすくらいだろう）と結論づけた。ワイトゲンシュタインのポイントは、『探究』の別の箇所が記しているように「人間の身体は、人間の魂の最良の描像である」（Wittgenstein 1958, 178）（三五六頁）ということだった。しかし、ネーゲルとチャーマーズは、彼らが結果として人間を「ゾンビ」（ワイトゲンシュタインの自動人間のための彼らの用語）だと確かに想像できるという事実、またわれわれの感覚に対して明白なあらゆるものが変化しないままでも、（彼らによれば）われわれが人間をこのような仕方では想像できるといふ事実が、意識／経験に関してたんなる物理的存在から絶対的に区別され、たんなる物理的存在によって現われない何かがあることを示すと考えるのである。そのうえ、この「何か」はゾンビ世界と賢き人間世界のあいだのあらゆる差異をつくっている。そして、デネットのように意識／経験についての何かを否定することは、ワイトゲンシュタインもデネットもデリダも理解しない人々にとっては「われわれはみなゾンビである」と言っているに等しいことだと捉えられている。

この思考実験と称されているものは、経験という観念についての形而上学的で、潜在的に「精神主義的な」基礎を可能な限り明瞭に示している。デカルトは、人間が物理的身体として自動人形であるのに加えて全能の〈神〉に保証される超自然的な魂を所有する一方で動物たちは端から端まで自動人形であると考えたが、このような考えとともに彼は近代的思考の内部に「たんに物理的な」世界の恐怖を導入した。魂と〈神〉という根本的な描像の不在において、端から端まで自然である世界を黙認する根本的な不能は、ネーゲルとチャーマーズにとって、デカルトにとつてのそれと同じものままである。

しかし、デネットはゾンビの思考実験に対する見事な論駁のなかで、われわれはみなリアルなゾンビたちが「虚ろな瞳でブツブツ呟いては、足を引きずりながらあちこちを徘徊し……ダンスをしたり、冗談を言うことができず……ただ恐ろしくてぞっとするような様子をしているだけだ」と知っているのだから、哲学者のゾンビたちはリアルなゾンビたちではないのだと述べている (Dennet 1991, 72-73〔九五頁])。誰もこれまで人間をゾンビと間違えなかっただろう。いくらかの哲学者たちには覆い隠されているとしても、この事實はホラーやサイエンスフィクションの映画作家たちにはよく知られている。彼らはいつも自分たちが撮影するボディスマッチャーズや人間の見かけをしたエイリアンたちの行動が (愛すべきミスター・スポックさえ) 少なくとも僅かに奇妙な動きになるように気を配っている。しかし、哲学者のゾンビ (デネットが誤解を減じるようにジンボと名づけ直すように提案している) は、いかなる世界内的な特徴づけによっても人間存在から絶対的に識別できないように想定されているのである。

強い自然主義的立場からみて、意識とは、他の人間とともにある世界のなかで、われわれの生の模様の豊かな捩り糸の幾筋をわれわれが痕づけるための一つの言葉、概念であり、いわく言い難いものへ投げつける矢ではない。わたしたちが、人間の生命を、そこに意識がないにもかかわらず、まさに人間の生命として想像できてしまうという考えにはまったく一貫性がない。このような考えは意識の本性 \parallel 自然についての形而上学的誤解の純粋な人工物であり、西洋の伝統の内で通俗的な想像力と哲学的な想像力の双方を見事からめ捕ってきたのである。

ウイトゲンシュタインとデネットは、デリダと、目に見えないが絶対的に不可侵の境界によってたんなる世界内性から分離されている主観的な内面性の特別な質はないという考えを共有しているが、このことはデリダが言うように、「触れるー触れられる経験は「たとえば「自己」触発」、純粋な「直観的」内面性における自身との接触を自らつくりだすこと」、第三者的な世界を認める」(Derrida 1976, 98〔上四七―四八頁、挿入引用者])。デネットは

同じ点をより抒情的に述べている。「われわれは、このように自己意識の高まったときには、みずからの意識経験の輝かしい豊かさに驚くことがあっても、われわれが驚いてしまうその豊かさは、実際には、そのうっとりするような細部のどこを取っても、外的世界の豊かさなのである」(Dennet 1991, 408 [四八二—四八三頁])。

心と物質

ゾンビ論争が示すように、少なくともデカルト以来、動物性と人間性の区別において究極的に賭けられているものは、そのものとしての動物と人間のあいだの線ではなく、一方の心、魂、精神、意識、経験などと呼ばれる(特別な何か)〔Special Something〕と、他方のたんなる物理性〔physicality〕もしくは物質性としての自然のあいだの線である。ネーゲルとチャーマーズは、動物が特別な何かをもっていることを全面的に認めようとしている(周知のように、ネーゲルはコウモリの意識を擁護したし、チャーマーズは任意の組織されたシステムが、たとえばサーモスタットが意識をもちうるということを示唆するに至っている)。しかし、彼らはなおも意識が形而上学的に判別可能なものであることに固執している。あたかも、さもなければ全面的に自然主義的であるような立場の内部にさえそのような境界線を引き続けるということに、何か無限に重要なものが懸かっているかのように(21)。

一方で、現代物理学の余波のなかで、自然は諸々の力の場へと解消された。他方では、物理性と物質性の観念が、熱烈に争われる境界を標記し続けている。この境界線は、以前には自然主義と超自然主義のあいだを走っていた。いままでは(Chalmers [1996, 1997]やCapra [1991]のような)洗練された「弱い」自然主義が、ある重要な点で超自然主義と手を組むようになって(22)。しかし、デネットやデリダのような強い自然主義者は、そのような結託を許容しない。彼らはその結託の中に、深く、潜在的に有害な形而上学的ノスタルジーを見抜く。このノスタル

ジーに対抗するために、強い自然主義が捨て去らねばならないたんなる物質性という觀念に関する何かと、「同じ目的のために」この立場が維持しなければならない何かが存在する。強い自然主義の概念のなかには、強い自然主義がピュシスの第二の意味から第三の意味へと持ち越す、ある移動可能な力ないし価値がある。この価値を正確に同定し、脱構築の作業に従属させなければならぬのである(23)。

デリダはこの移動可能な価値をもっとも頻繁に形而上学的な「現前」と同一視してきた。しかし、すでに見たように、現前の価値は最終的には自己一現前する意識の価値であり、意識の脱構築はわれわれを心身問題の深みへと連れて行くのだった。ここでわたしは、精神一物質もしくは意識一物理性の対立のデリダによるさらなる分析を、形而上学的な生ないし生けるもの性〔livingness〕と形而上学的な死、たんなる経験的な生と死を超越した〈生〉の原理と〈死〉の原理、といういつそう原初的な対立のうちに追跡したいと思う。デリダは『グラマトロジーについて』において、「生けるもの」と、生けるものの「他なるもの」、つまり生きていないもの一般との区別を、二元論的形而上学の根本形式と同一視しているが(Derrida 1976, 244〔下一九九頁〕)、後者「他なるもの」は「世界」や「痕跡の時一空」——すなわち、第三の意味における自然——といった等価な語で呼ばれることもある(Derrida 1976, 290〔下二八四頁〕)(24)。形而上学的な〈生〉として捉えられた「生けるもの」は、侵すことのできない純粹な自己現前であり、自然の絶対的に他なるものである。形而上学的な〈死〉は、これと対応して、自然に宿る死性〔deadness〕の絶対的な原理であり、形而上学的な境界線によって、自然を〈生〉としての本来性における〈生〉の原理から、つねに区別することになるだろう。

このようなことは、経験は物理的説明に還元可能なのかという問いからは遠回りに思われるかもしれない。しかし、このことは、ハイデガー(彼に関しては次節で立ち戻ることにする)が「存在」によって見捨てられた」(25)「唯

一の表面」(26)と呼ぶたんなるゾンビ的な自然と、ゾンビ的な自然に対して深さないし内面性(汎心論的に一般化されうる内面性)の次元、つまりハイデガーによる伝統の見直しのうちで〈存在〉の次元を与える何か他のものとのあいだの区別には何か深く重要なものがある、という感覚を説明する。さらに同様に重要なものは、デリダの分析が目下の意識という観念を、近代西洋哲学がそこから生まれ育った思考、すなわち、さもなければたんなる自動機械の世界であったようなたんに生きているものを生へともたらず超越的な〈生〉の息吹としての精神の思考と密接に結びつけているということである。

精神主義的な伝統から経験の概念へと持ち込まれるその移動可能な価値は、ついで、形而上学的な生けるもの性——本質的かつ絶対的に生であり、それゆえ、たとえ可死的であろうとも、死そのものには動じない生そのもの——の価値である。現代的な諸々の精神主義は、人間と動物の境界や(チャーマーズによる「拡張された心」という観念の擁護におけるように)主観的な「内部」と世界内的な「外部」の境界を省略することを受け入れるときでさえ、この〈生の原理〉を維持しなければならない。これと対応して、脱構築的な自然主義は、霊／魂／精神／意識経験との相互排除の関係の中に現実存在する形而上学的な死としての死せる物質性というデカルト的な概念の特定の力ないし価値を放っておくのと同時に、その古代の意味における自然、物理性、物質性によって担われる〈死の原理〉を、ポスト脱構築的な自然の概念へともたらしなければならぬ。

『マルクスの亡霊たち』において、デリダは〈生〉(死)、〈精神(Geist)〉(物質の二分法から逃走する手段として「憑在[haunting]」)と「亡霊[the specter]」という観念をつくり出し、これらの二分法の後者の語を脱構築の作業に委ねた。デリダはここで、思考は「そのものとしての生以前、そのものとしての死以前に」(Derrida 1994, 175〔三五八頁])始まらなければならず、亡霊は「魂でも身体でもなく、そのどちらでもない」(Derrida 1994, 6〔二七

頁)ものとして定義されると主張している。しかし、それにもかかわらず、亡霊は、「精神」[...]や観念あるいはたんに思考なのではなく、「亡霊は「身体をもつものではない」(Derrida 1994, 141 (二九四頁))という理由から、精神とは区別される。物質が非物質的なものになるという(マルクスの話すテーブルの幻想の例における)逆転現象もまた、物質性へと跳ね返っていく。「(テーブル物)」を生気づける精神、魂、生」は、「ヒュレーの不透明で重い物性のなかに、その木質の身体の生気なき厚みに」(Derrida 1994, 153 (三二八頁))囚われたままである。そして、「テーブル物」の生気づけについての説明は、精神主義的なゾンビ(ないしジンボ)の悪夢を呼び起こす。生きているようにみえる〈物〉の「自律」は、精神主義の立場からすれば、「自動性の仮面でしかなくなってしまう。仮面ひいては、兜の下にいかなる生きた眼差しも隠していないという可能性をつねにもったバイザーでしかなくなってしまう」(Derrida 1994, 153 (三二八頁))。

憑在と亡霊の観念は、脱構築を死せる物質の問題へとはつきり接続するものなのだが、『亡霊たち』におけるデリダの力づくの〔Tour de force〕読解の外部では、その脱構築のないし哲学的道具としての価値は疑わしい。というのも、それらは脱構築的な言語からはつきりと区別されることなくこの言語へと導入されたものだからだ。それゆえ、憑在と亡霊の観念は、「デネットの「ジンボたち」がそうすることを目的につくられているように」明確には正体のわからない生気づけられた物質の幻影への精神主義的「心靈主義的な恐怖を喚起するのである(27)。

デリダの概念的武器庫の中で、もつとも効果的かつ頻繁に再反復されている道具は、むしろ、技術、オートマトン、スム、人工補綴、機械性といった諸観念である。これらは、反復および反復という脱構築的な概念の創設に伴うものであり、後者〔反復〕を物質性の問題構成に結びつけるものである。機械性は物質性の根本原理だが、物質に埋め込まれる必要はない。精神の霊性〔*affatus*〕を必要としない反復運動のあるところならどこにでも(たとえば、

デネットが進化の「アルゴリズム的な」操作と呼ぶものに、あるいは記号の反復に)、機械が存在する。機械性は、死せる物質において死せるものをもっとも深く(デカルト的な二元論を超えて)表象する、精神主義的な(生の原理) [Life Principle] と調停することのできない原理なのである。そういうわけで、「署名 出来事 コンテキスト」においては、プラトンが反覆可能な印ないし記号を、それがエミッターの不在のなかで機能し続け、「究極の権威」としての意識から「…」切り離された「ある種の機械」であるがゆえに非難した、と言われるのである (Derrida 1977, 180-81 [二四二—二四三頁])。「プラトンのパルメイアー」では、プラトンの着想において、書かれた印がそこから切り離されるところの「内部」が、デリダによって、意識の形而上学的価値の根本をあらわにするような仕方で、「心的な生、の自然発生的・土着的な運動」(Derrida 1981, 104 [一六二頁]) 強調は引用者) として記述される。エクリチュールは「生気づけられていないもの」、たんに「機械的」であるような「記憶補助装置」、「自己自身に現前するかぎりでの心的な生」の聖域に侵入する「人工補綴」を表象する (Derrida 1981, 105 [一六四頁]: 108 [一六九頁])。強調は引用者)。このように、「哲学の主要な決定、哲学がそれを通じてその深みにおいて自身を維持する決定」(Derrida 1981, 111 [二七四頁]) は、パロールとエクリチュールのあいだで、ムネーメーとヒュポムネーシスのあいだで使い果たされるのだが、それはつねに次のような観点からのことなのだ。すなわち、『グラマトロジーについて』が「生きものとその他なるもの」と呼んだもののあいだの、本質的に生きているものの自発的な運動と、本質的に死んでいるものの反復的で機械的な運動のあいだの、根底的な対立という観点から、である。

テュポイ——死んだ、反復可能なエクリチュールの印——は、プラトンにとって、心的な内部の純粋な生動性を傷つけるものだが、デリダが主張するところによると、それはピュシスの第一の意味というよりもむしろ第三の意味で、自然的・物理的 [physical] であり、この物理性は〈死の原則〉を含意している。

「*ipoi*」は代理物であると、すなわち不在の心的なものを物理的に代補するものであると、概念上のアナクロニズムなしに「…」言うことはできるだろうか。「…」書かれた痕跡は生きていないのだから、それはもはやピュシスの秩序に属してさえない、と。「…」ムネーメーのうちではピュシスとプシケとは対立しないのだが、書かれた痕跡は、そうしたムネーメーの自然で自律的な組織に暴力をはたらく。エクリチュールがピュシスに所属するとしても、ヘラクレイトスの言うように、「…」ピュシスの真理は地下納骨堂に退避することを好むという、そうした必然的な運動においてのことではなかるうか。(Derrida 1981, 105 (一六三頁))

デリダは、ヘラクレイトスの言葉を文字通り翻訳して、「エクリチュール」に関係するピュシスは、その「クリプト」を通じて自然の「必然的な運動」を巻き込むと述べる。*Physis kryptesthai philei* は、通常「自然は隠れることを好む」と訳されるが、*kryptesthai* (隠れる、隠蔽する) という動詞は *crypte* というシニフィアンを含んでおり、デリダはこの利点を、プラトンが排除したがっている死の原理を呼び起こすために利用する。したがって、デリダは、われがピュシスを、その本質的な本性⇨自然のうちにピュシスの「必然的な運動」としての死を包含するものとして理解する限りにおいてのみ、「物理的なもの」としてのエクリチュールという特徴づけを受け入れるだろう。

物質性はこのようにして、デカルト的二元論においてそうであるように、死を意味し続ける。しかし、生と死のあいだの相互排除的な形而上学的境界がいちど破られると、物質性は生が回帰する生以外のもの [the other-than-*ipse*] として把握されうると同時に、実際に生きている生、生をもたらす精神の超越的な息吹を必要としない生をもたらすことのできるものとしても把握されうるのである。

しかしそれでは、われわれはハンス・ヨナスとともに、生は物質の内、「潜勢的である」〔potential〕と言うべきなのだろうか。生が物質の内で潜勢的なのだとすれば、そのことが意味するのは、生はある非常に不明瞭な仕方です。で、そこにあるということなのではないだろうか。そしてこのことは、われわれを汎心論へと引き戻すのではないだろうか。

強い自然主義的見解——デリダはそこに含まれる——は、正しい仕方で組織された物質は生をもたらずと主張するのだが、生がなんらかの仕方で物質のなかに隠れていて、ただおのれの姿を現すのを待ち受けているということは否定する。木は種において潜在的であるとか、彫像は芸術家の心理において潜在的である、といったアリストテレス的な意味における潜在性⇨可能性と、生は物質の可能性であると言われる仕方のあいだには、いかなるアナロジーもない。生は物質性の可能性であるが、物質性もたらすことが正常である（潜在的なもの）としてではなく、ほとんどありそうもない可能性としてそうなのであり、これは規則というよりもむしろはるかに例外なのである。ニーチェはこのことを（デリダが一度ならず引用した注釈のなかで）きわめて厳密に書き表している。「われわれは、死は生に対立したものだと言わぬことにしよう。生けるものは死せるものの一種類にすぎない、しかも非常に稀な一種類なのだ」(Nietzsche 1974, 168 [二〇一頁])。

〈特別な何か〉の想像的な牽引力のなかにいる限り、この見解は非常に暗いものであると見られがちである。しかし、ニーチェは、この見解をあらゆる存在に対する彼の「巨大で無制限な、〈然り〉とアーマン」(28)の機会だと考えている。そしてデリダは、この無制約に然りと行うこと〔yes-saying〕を固守するという点で、もつとも忠実なニーチェ主義者なのである。芸術的なモダニズム一般はしばしば、このような観点からニーチェに従うか、もしくは（とりわけボードレールのように）(29)同じ肯定——その本質は本稿の冒頭に記したウォレス・ステイヴ

ンスのエピグラフに要約されている——への独自の道筋を見つけるかのどちらかであった。

ハイデガーの精神

デカルト的・二元論とその派生物である一元論的唯物論を超えていくデリダの歩みは、同じ敵対者を乗り越えようとする『存在と時間』におけるハイデガーの試みを超えていく歩みでもあり、また、後のデリダの『精神について』におけるハイデガー批判は、われわれを動物性の問題へと連れ戻す。デリダは、近接性と固有のもの〔the proper〕という観念に対するハイデガーの信頼を、長きにわたって批判してきた。ハイデガーにとって、つまりは存在神論の全体、特にキリスト教的な神学の伝統にとって、精神がいかにして自己自身にもっとも近いものとなったのか、いかにして存在者がそれによってもしくはそこへと集められる原理となったのかを示すとき、『精神について』における批判は最高潮へと高まる (Derrida 1991, 76 [一二六頁]: 106 [一七八頁])。デリダが述べるところによると、『存在と時間』における世界概念は「精神の概念以外の何ものでもなく」 (Derrida 1991, 51 [八五頁])、それゆえ動物は「世界が貧しい」とハイデガーが語るとき、このことは動物は「精神が貧しい」ということをも意味している。したがってハイデガーは、そのあらゆる用心にもかかわらず、生物学主義を避けようとする彼の試みにおいて「特定の人間中心主義的ないし人間主義的でさえある目的論を避けることができな」のである (Derrida 1991, 55 [九二頁])。デカルト主義とはちがって、ハイデガーは動物をたんなる物質性の領域へと追放することはしない。動物は精神を全面的に欠いているのではなく、ただ精神が貧しいだけなのである。しかしこの譲歩は、人間性と動物性のあいだの境界線を捻じ曲げる一方で、その効力を不明瞭ではあるが決定的な仕方で保持する。実際、ハイデガーは別の場所で、「生きている動物から話す動物への跳躍は、生命なき石から生物への跳躍よ

りもまったく同じくらいには大きい、あるいはもつと大きい」と述べている（デリダによる「ハイデガーからの」引用 Derrida 1991, 53（八九頁））⁽³⁰⁾。

リチャード・ピアーズワースとのインタビューのなかで、デリダは生と機械性に関する問題について、ハイデガーのニーチェ批判を参照しつつ鋭く論じている。ピアーズワースはデリダに対し、ニーチェ的な「生」は、ハイデガーとは対照的に「生の諸力の諸差異」として考えられており、おそらくは「〈存在〉と人間性の両方に先行する」ものなのではないか、と問うた（Derrida 2002, 244）。デリダの返答は以下である。

あらゆる生きものは、実際、ピュシスとテクネーの対立を解きます。自己―関係として、能動性と反動性として、差異的な力、そして反復として、生はつねにすでに技術化によって住まわれているのです。ピュシスと技術のあいだの関係は対立ではありません。はじめから道具化はあり、反復の補綴的戦略は生の契機そのものに宿るのです。つまり、生は自己―代替の一つの過程であり、生の伝承はメカニケー、技術の一形式だということです。それから、技術は生に対立するだけではなく、それははじめから生に取り憑いています。いまや、ニーチェにおいて確かに技術と生の対立は存在しないのであり、これは疑いなくニーチェを通して、技術を再考することができるということの意味するのです。（Derrida 2002, 244）

この発言は、『グラマトロジーについて』から「署名 出来事 コンテキスト」を通じて『マルクスの亡霊たち』に至るまでのデリダの膨大なテクストの背後にある思想を要約するものである。ここでは精神―物質の対立は直接的には問題とされていないが、ピュシス―テクネーはそれと同様の問いを提起している。ここで、物質―機能はテク

ネー、つまり形而上学の内部における生の反定立である不活性な物質性の機械的、自動的、反復的な動きへと、また、精神―機能はピュシス、すなわち、物理学によって研究される物質的自然ではなく、いま一度、自己現前と自己触発の自発的な原理、換言すれば、その本質において死を退ける自発的な生を指す自然へと移し替えられている。本質的に生ける精神主義的な生と本質的に死せる唯物論的な物質の両方が拒絶されるのだが、「反復の補綴的戦略は生の契機そのものに宿る」(上に引用した一節においてデリダが語るように)という考えは、機械的な物理性の死の原理を生の原理の中核に据える。

これは非常に困難な思考であり、哲学の言語をほとんど堪えがたいほど責めさいなむものである。しかし、わたしの信ずるところでは、自然主義者による精神への攻撃という哲学的な力をデカルトの二元論の裏面に至るまで貫徹することの難しさに対しては、ただこの思考だけが適しているのである。デリダの脱構築に特有の決定的なステップとは、まず、本質的な生動性と本質的な死という反定立の両極を否定することではなく、正確に言えば、両者をつねに分断してきた越えることのできない形而上学的な境界をもに通過させるべく、両者をそのあらゆる力のうちに保持することなのである。こうした歩みを進めることは、生が実際には非活性な物質性の運動にすぎないという考えを消し去るものである。生はそのあらゆる現世的な現実性において生なのである。とはいっても、生の内臓の鼓動そのものは生の「他者」であり、無意識的なメカニケーではある。精神と物質の形而上学的な反定立の裏面で〈精神〔Geist〕〉は自然に属すると語るとは、自然を神秘化する＝精神化する〔spiritualise〕、*spiritualiser*、唯物論と観念論が合意する形而上学的な深淵を否定することにすぎない。それゆえ、このことが意味するのは自然への人間性の再書き込みである、とニーチェとともに言わない理由はない。自然主義的な見地からすれば、そのものとしての〈精神〉は、その本質の深奥に、本質的には〈精神〉ではないもの、あるいは本質的に非〈精神〉であ

るものを住まわせている。ここには逆説も還元もない。というのも還元されるべきものがないからである。少なくとも思考によって還元されるべきものはない。しかし、自然主義によって喚起された精神主義的な不安の基底をなしている、もう一つの不可避の還元が存在するのではないかと考えることができよう。これこそ、修正された形態における〈死の原理〉をデリダが物質性の観念のうちに保持することによって働かせてきた当の還元なのである。

「お前は自然に対して死の借りがある」

リルケは、ロダンに関する驚くべきエッセイのなかで、ポスト脱構築的な自然概念を詩的な仕方では喚起している。

かつて心を震わせたすべての幸福、変化する広大な思想の一つ、そういうものがただ唇をすぼめることや眉をあげることにほかならなかったり、額の上の陰った部分にほかならなかった瞬間があったのです。そして口のまわりのこの筋、脛の上のこの線、顔の上にあるこの暗さ——おそらくこれらは動物の肌の上にある模様や、岩の中にある襞や、果実の表面にある凹みなどと同様、つねに存在していたのです……。

あるのは種々様々に動かされ変化しているただたんに一つの表面にすぎないのです。

(Rilke 2004, 70-71 (八七頁))

しかし、ニーチェやリルケ、そしてウイトゲンシュタインが語るところの生ける身体、表現的な身体とは、「ただたんに」不活性な要素ではないとしても、不可避的に死に至るもの、これらの「不活性な」要素に分解されるもの

である。自然主義の倫理―政治的な誠実性 [probity] の本質とは、この分解を免れるいかなる精神、それ自体もな
いと言うことなのである。こうして、この点において脱構築的な自然主義ないし唯物論は、デモクリトスおよびル
クレティウスのそれと合流する。そして不活性な要素が物理科学の主題であり、精神が身体に関する何事かを表す
語であるならば、そこから導かれるのは、精神は「不活性な要素と」同じ世界、つまり、リルケの奇想において科
学が探究するところの「単一の表面」に属するということである。この単一の表面は、空を切つて飛ぶ原子やガル
ヴァーニ電気による痙攣(32)といった本当に、実在する、[really real] する唯一の事物には還元されえない。しかし、
唇をすばめたり眉をあげたりすることを通じて描かれる軌跡の始まりと終わりにおいて、物理科学が研究する自然
的な要素への還元が再び現れることになる。

差延としての自然は精神それ自体をその深く秘められた内部において苛む死の原理であつて、いかなる境界も内
部を痕跡の時―空から保護することはできない。言い換えれば、自然とは、わたしが一九八四年に「構成的外部」
(Staten 1984, 15-19) と呼んだもののもう一つの名であり、おそらくは倫理―政治的にもっとも不可欠な名なので
ある。

脱構築的ないしポスト脱構築的な自然主義には、精神主義にも一元論的唯物論にも想像の及ばない考え方が含ま
れている。思うに、サイモン・グリーンディングはそのような考え方を正しく有している。彼はワイトゲンシュタイ
ンとデリダをとともに用いて「他者とともにあること」についての「首尾よく自然主義的な」説明を提供しているが、
これは古典的な人間主義とハイデガー的な人間主義の両方を拒絶するものでありながら、たんに懐疑主義的なもの
でもない(33)。彼は自然主義的思考の近代的な諸形式が要求する概念的な変形の本性^{II}自然を明らかにするべく重
要な一歩を踏み出しているのである。たしかにワイトゲンシュタインは、この変形の条件を満たすうえで中心的な

役割を果たさなければならぬ。わたしがより論争的に示唆したいのは、デリダの自然主義へのコミットメントに含意されているものをデリダ自身の了解するところを超えて理解することを望む研究者は、ダニエル・デネットの仕事にも向き合うべきだということである。デリダは、あるところで彼自身が語っていたように、科学的な参照項の使用に関してつねに「控えめかつ慎重」であった。とはいえ、これらの参照項のいくつかには膨大な含意があり、これらの含意を理解する必要がある。クリストファー・ジョンソンはこれらの共鳴のいくつかに本質的な光を当てた。しかしながら、ダーウィンが開いた問い——心、意識、精神は、いかにして非生物から生じたのか——は、ほとんど未解明のままである。デネットはまさしくこの問いに関してかくも重要な仕事をおこなったのだった。

デリダのプロジェクトは——その自然主義的な推し進め方はともかく——デネットのそれとはまったく異なる目的を有している。デリダの目的は、人間の心を科学的に説明することではなく、意識の自然化された着想から、出発して、哲学の言語に対するそのもつとも衝撃的な含意を追求し、倫理、人権、そして究極的には彼が後の著作でとくに信〔*faith*〕と呼んだものの新たな言語を鍛え上げることであった。信、それは伝統的な哲学的観念論的、精神主義的〔*mentalist*〕、心霊主義的〔*spiritist*〕諸前提によつては規定されることのない、肯定的な未来―志向の思考のポスト―ニーチェ主義的で非―宗教的な倫理―政治的形式である。デネットの仕事は、確かに脱構築と全面的に調停可能なものではないが、それが体现する中心的な洞察のいくつかについて、独自の裏付けを与えてくれるかもしれない。

註

(1) 「訳註」英語の「スピリティズム spiritism」には哲学的な「唯心論」だけでなく「心靈主義」の含意がある。ステートンはこの語で伝統的な哲学が心、意識、精神、魂を物質や身体に対して特権視するあらゆる傾向をとりまとめつつ、冒頭のニーチェとステューヴンスの引用や、デリダの「亡霊」やデネットの「ジンボ」といった議論を重ね合わせるなかで、哲学的「精神主義」= 心靈主義 spiritism の不気味さを際立たせていると言える。本稿では表記が煩雑になるため、基本的に spiritism を「精神主義」、spirit を「精神」と訳出し、必要に応じてルビをふった。

(2) 「訳註」『善悪の彼岸』第一章十二節からの引用。Cf. フリードリッヒ・ニーチェ『ニーチェ全集11——善悪の彼岸／道徳の系譜』信太正三訳、ちくま学芸文庫、三五頁。

(3) 「訳註」ウォレス・ステューヴンスの詩篇 Sunday Morning からの引用。

(4) たとえば、一九九四年にデリダは、「哲学を」[…][「公共性」[publicness]]「…」[「啓蒙」の「光」]「…」[「公共圏の啓蒙された徳」へ結び付け、それをあらゆる外的権力から「…」たとえば宗教的ドグマティズム、正統教義論や権威性から解放する普遍化可能なモデルとして、政治のなかでも所謂、共和主義的民主主義と呼ばれるもの「…」に対する留保なき趣向]を表明している (Derrida and Vatimo 1996, 8 [二〇—二二頁])。

(5) 慣例により、ニーチェの著作をページや番号ではなく節によって引用する。ニーチェの自然主義に関する近年の二つの素晴らしい説明については Christoph Cox (1999), *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, Berkeley, CA: University of California Press. 44 45 Aaron Ridley (2007), *Nietzsche on Art*, New York:

Routledgeをみよ。

- (6) 「訳注」 Nietzsche 1966 は論文の参考文献には記載されていないが、*Beyond Good and Evil*, translated by Walter Kaufmann, New York: Random House, 1966; reprinted in Vintage Books, and as part of *Basic Writings of Nietzsche*, New York: Modern Library, 2000と思われる。
- (7) 以下には、唯物論的三元論の進化について、デカルト的三元論から距離をとりつつ古代の思考の背景に抗する、辛辣な説明がある。Hans Jonas (1966), *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 7-26.
- (8) 科学的調査における器具の役割や、論文の公刊、論駁や結果の再現等々の長きにわたるプロセスを経て、器具によって提供される読解についての最終的な合意的解釈に至る複雑な社会学に関する「分厚い」現代的な説明としては、Bruno Latour (1987), *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through*, Cambridge, MA: Harvard University Press をみよ。
- (9) クリストファー・ジョンソンは、デリダの説明について以下のように書いている。「生物学的なものとはテクスト的なものあいだの分離は虚構的で、修辭的で言説的で理論的なフィクションである」のだが、それからまた「テクスト的なものは単純に「生物学的なもの」の（密着しかつ分離する）分節された連続であり、この自然的世界の連続体についての「[...] 認識は深く唯物論的なのである」と付け加えている (Johnson 1993, 187)。
- (10) 「訳註」「音楽の精神からの悲劇の誕生」第七節において、ニーチェは悲劇を観終わった際に訪れる「現象のあらゆる有為転変にもかかわらず、生は究極のところ破壊し難く強力であり、かつ歓喜に満ちているという

慰め」を「形而上学的慰め」と呼んでいる。Cf. フリードリッヒ・ニーチェ『ニーチェ全集2——悲劇の誕生』塩屋竹男訳、ちくま学芸文庫、1993年、七一頁。

(11) Daniel Dennett (1995)、『とりわけ pp. 124-35 をみよ。』

(12) 「訳註」電子の観測に際して空気の影響を減らすために真空状態を必要とすることを念頭においている表現だと思われる。

(13) 残念なことにダーウィンは断ったのだが、マルクスは『資本論』の第二版をダーウィンに捧げることを彼に申し出てさえいた。

(14) ニーチェのダーウィニズムに対する明確な参照はほとんどつねに否定的なものであり、彼はダーウィニズムをその解釈者たちを通じてしか知らなかったように思われるが、それにもかかわらず、今日、ニーチェ研究者たちのなかではニーチェにとってもダーウィンの影響は決定的なものであったということは一般的に合意されている。

(15) 「訳註」Cf. 『ニコマコス倫理学』1198b-1099a.

(16) 「訳註」Cf. 『形而上学』1074b.

(17) M. R. Bennett and P. M. S. Hacker in *Philosophical Foundations of Neuroscience* (2003), Malden, MA: Routledge は、多くの哲学者によって使用されるこれらの諸概念が、いかにうまく擁護されていないかを見事に示している。特に二二九—二九二頁をみよ。

(18) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1958).

(19) Bennet and Hacker (2003, 413) が主張するように、デネットが、ウイトゲンシュタインは同意しなかった

と思われる日常言語に埋め込まれた心理学的な諸概念を弄んでいるというのはおそらく正しい。そしてわたしは、デネットがそれらの批判への注意深い説明をしてもいると考えている。しかしわたしは、このことが哲学へ寄与する彼の力を全体的に損なうというベネットとハッカーの意見には同意しない。

(20) これらの問いに対して馴染みのないひとはみな現代的な諸論争からはじめるのではなく、ウイトゲンシュタインの『哲学探究』、とりわけ四〇八―四二八節からはじめるのがよいだろう。

(21) われわれを他のすべての動物から区別する人間的な意識に関して、何か明瞭なものが存在するかもしれない、とデネットがときおり示唆するとき、彼は（脱構築的な視点からみれば）論争の間違った側に立っているように見えるかもしれない。わたしは、これらの契機をどのように解釈するべきか決めかねている。しかしながら彼は、そのような区別は形而上学的なものというよりもむしろ経験的なものであるだろうと主張している。

(22) スピリチュアリズムのしつこさは、デネットやその他の人々が開発した「意味論的外在主義」および「拡張された心」の概念の裏面においても再確立可能だと思われるほどである。このことは、チャーマーズが、彼が「拡張された心」の概念——ドン・ロスによれば、その原案は実際にはデネットが『解明される意識』において発案したものであった（Brook and Ross 2002: 285-286）——に賛成して論じた脱構築的自然主義に向かつてどの程度進もうとしているかを示している。それにもかかわらずチャーマーズがなおも意識は（特別な何か）であると主張しているという事実はデリダの深い概念的な意味における内部と外部の区別が、意味論的外在主義の内部においてさえ再確立されうるということを示している。

(23) 「訳註」「自然」の三つの意味」の節を参照。

- (24) デリダがここで自然主義的な議論をつくっているという事実は、多くの読者にとって自然の三つの意味の混同と、論争の焦点となったパロール・エクリチュールの対立が「エクリチュール」を決定的な概念であるように思わせたという事実によって隠されてきた。しかし、エクリチュールがその濫用である「シニフィアンの不透明さ」は、ただ意味作用の世界内のあるいは「物質的な」特徴であり、生ける内的なパロールはこの不透明さに（それゆえ一般化された意味における「エクリチュール」とともに）汚染されているというデリダの主張は、自然から引き剥がされるような、生き生きとした自己―直接的で主観的な経験のあらゆる純粹な実質の存在の否定と等価である。それゆえに、デリダは「人が世界と呼ぶものは：「精神主義的視点からは」パロールの外部「パロール」＝自己―現前する意識、直接的なものの幻想が〈特別な何か〉へのアクセスを特権化するところの」以外の何ものでもなく、「自己―触発」（自己―現前する意識）は「差異の抑圧として生きられる」（抑圧された差異が、自己―現前する内部の「外部」へ厳しく追いやられる非生物の差異であるところ）」と主張できるのである。

(25) 「訳註」‘abandonment by Being’はハイデガーの「存在棄却性 *Seinsverlassenheit*」の英訳。

- (26) 「訳註」‘solitary superficialities’。ステーターテンは本論以前には自著『ニーチェの声』のなかでハイデガーの『ニーチェ II』英訳の「同じものの永劫回帰と力への意志」IV節からの表現（原語は *die einzige Fläche*）をとりだしている。Staten, Henry (1993) *Nietzsche's Voice*, Cornell University Press, p. 167.

(27) ここでデリダが精神主義にブーイングする仕方には、間違いなく皮肉の一端がある（ギルバート・ライルが心を「機械の中の幽霊」と呼んでいたように）。しかし、物質が亡霊的な形式における精神によって取り憑かれて、いる、ということ、を、たんに引用したり「腹話術」するのではなく、語る、ということ、は、おそらくゴシック

崇拜を犠牲にして存在論を転位させることなのである。

- (28) 「訳註」『ungeheure unbegrenzte Ja-und Amen-Sagen』はたとえば『ツアラトゥストラ』第三部「日の出前に」において見出される表現。Cf. フリードリッヒ・ニーチェ『ニーチェ全集10——ツアラトゥストラ下』吉沢伝三郎訳、一九九三年、三九頁。

- (29) リルケはある書簡のなかで、ばらばらになった肉体に関する、セザンヌやロダンに愛されたボードレルの詩「腐った屍」(『Une Charogne』)は、芸術的モダニズムへの入り口として選り抜きのものだと述べている。「訳註」論文掲載版では著者による引用部分に誤植があったが、著者からの指摘を受け本訳稿にて訂正をおこなっている。またデリダの引用は下記のハイデガーの著作からなされている。Cf. Heidegger, Martin (1980), *Gesamtausgabe*, Bd. 39, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 75. (『ハイデッガー全集』第39巻、木下康光訳、創文社、一九八六年、八五頁)

- (31) 「訳註」『お前は自然に対して死の借りがある』『Thou Owest Nature a Death』は、フロイトが一八九九年二月六日のフリース宛書簡のなかでシェイクスピア『ヘンリー四世』第一部の「お前は神に対して死の借りがある」(『Thou Owest God a death』)と云う文言を借用したものであり、同様の表現は『夢判断』にもみられる。(「訳註」化学的作用によって発生する電流を指す。生体内に電流が発生し、その作用による筋収縮を発見したルイージ・ガルヴァーニに由来する。)

- (33) Simon Glendenning 1998 とくに1-3および65-75を参照。グレンデニングはこの箇所において「露骨な自然主義」を拒絶し、より拡張的かつ適切な、しかしなお自然主義的な説明を提供しようとしている。

参考文献

- Barad, Karen (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, NC: Duke University Press.
- Bennett, M. R. and Hacker, P. M. S. (2003), *Philosophical Foundations of Neuroscience*, Malden, MA: Routledge.
- Brook, Andrew, and Ross, Don (eds) (2002), *Daniel Dennett*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Capra, Fritjof (1991), *The Tao of Physics*, 3rd edn, Boston: Shambhala Publications. (『タオ自然学——現代物理学の先端から「東洋の世紀」がはじまる』吉福伸逸・田中三彦・中山直子訳、工作社、一九七九年。ただし邦訳は第一版のみ)
- Chalmers, David (1996), *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford: Oxford University Press. (『意識する心——脳と精神の根本理論を求めつ』林一訳、白揚社、二〇〇一年)
- Chalmers, David (1997), 'Moving Forward on the Problem of Consciousness', *Journal of Consciousness Studies* 4: 1, 3-46.
- Dennett, Daniel (1991), *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown. (『解明される意識』山口泰司訳、青土社、一九九七年)
- Dennett, Daniel (1995), *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster. (『ダーウィンの危険な

思想——生命の意味と進化』山口泰司・大崎博・齋藤孝・石川幹人・久保田俊彦訳、青土社、二〇〇〇年）

Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology*, trans. G. C. Spivak, Baltimore: Johns Hopkins University Press. (『根源の彼方に——グラマトロジーについて』上・下、足立和浩訳、現代思潮新社、一九七二年)

Derrida, Jacques (1977), 'Signature Event Context', *Glyph: John Hopkins Textual Studies* 7, trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. (『署名出来事コンテクスト』『哲学の余白』下、藤本一勇訳、二〇〇八年)

Derrida, Jacques (1981), *Dissemination*, trans. Barbara Johnson, Chicago: The University of Chicago Press. (『散種』藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版社、二〇一三年)

Derrida, Jacques (1982), *Positions*, trans. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press. (『ホムンペ』高橋允昭訳、青土社、二〇〇〇年)

Derrida, Jacques (1990), *Glas*, trans. J. P. Leavey, Jr. & R. Rand, USA: University of Nebraska Press. (『甲鐘』第四回、鶴飼哲訳、『批評空間』第一九号、太田出版、一九九八年、二二六九—二四八頁)

Derrida, Jacques (1991), *Of Spirit Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Chicago: University of Chicago Press. (『新版精神について——ハイデッガーと問う』港道隆訳、平凡社ライブラリー、二〇一〇年)

Derrida, Jacques (1994), *Specters of Marx*, trans. Peggy Kamuf, London: Routledge. (『マルクスの亡霊たち——負債状況——国家、喪の作業、新しいインターナショナル』増田一夫訳、藤原書店、二〇〇七年)

Derrida, Jacques and Gianni Vattimo (eds) (1996), *Religion*, Stanford: Stanford University Press. (『信と知——たんなる理性の限界における「宗教」の二源泉』湯浅博雄・大西雅一郎訳、未来社、二〇一六年)

- Derrida, Jacques (2001), 'As if it were Possible, "within such limits" ...', in *Questioning Derrida: With his replies on philosophy*, ed. Michel Meyer, Burlington: VT, Ashgate Publishing Co. (「「フ」の楽園の難関の難関」
 おたかな可能ひあひたかなのよふと…」『ペリュトシム』ト、中山元龍、あふそ学芸文庫、二〇〇五年)
- Derrida, Jacques and Richard Beardsworth (2002), 'Nietzsche and the Machine', in *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2000*, ed. and trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Glendenning, Simon (1998), *On Being with Others: Heidegger-Derrida-Wittgenstein*, London: Routledge.
- Heidegger, Martin (1980), *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell. (『存在と時間』原佑・渡辺二郎訳、中公クラシックス、二〇〇三年)
- Heidegger, Martin (1987), 'The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics' in *Nietzsche*, Vol. 3, trans. Joan Stambaugh, Frank A. Capuzzi, and David Farrell Krell, San Francisco: Harper and Row. (『ニーチェ III ——ローレンのニヒリズム』細谷貞雄・船橋弘・加藤登之男訳、平凡社、一九九七年)
- Johnson, Christopher (1993), *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Correspondence 1846-1895*, trans. Dona Torr, New York: International Publishers.
- Nagel, Thomas (1974), 'What is it Like to Be a Bat?' *Philosophical Review* 83, pp. 435-50. (「コウモリであることのよふのよふなるとか」『コウモリであることのよふなるとか』永井均訳、勁草書房、一九八九年)

二五八―二八二頁)

Nietzsche, Friedrich (1974), *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Books. (『ワニ全集』8——悦ばしき知識』信大正三訳、ちくま学芸文庫、一九九三年)

Plotnitsky, Arkady (2002), *The Knowable and the Unknowable*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Rilke, Rainer Maria (2004), *Auguste Rodin*, trans. Daniel Slager, St. Paul, MI: Archipelago Books. (『ロタン』高安国世訳、岩波文庫、二〇〇二年)

Staten, Henry (1984), *Wittgenstein and Derrida*, Omaha, NE: University of Nebraska Press. (『ハートマン』タインとデリダ』高橋哲哉訳、産業図書、一九八七年)

Wittgenstein, Ludwig (1958), *Philosophical Investigations*, 3rd edn, trans. G. E. M. Anscombe, New York: Macmillan. (『ワイトゲンシュタイン全集』8——哲学探究』藤本隆志訳、大修館書店、一九七六年)

訳者解題——デリダの「自然主義」というプロブレマティック

本論文は、Henry Staten (2008), "Derrida, Dennett, and the Ethico-Political Project of Naturalism", in *Derrida Today* Volume 1, Issue 1, Edinburgh University Press, pp. 19-41 の全訳である。この翻訳では、雑誌収録版にあった誤植を著者による指摘を受け、修正している。

著者ヘンリー・ステータン (1946-) は、ヒューストン大学、ミネソタ大学で学んだ後、テキサス大学で博士号を取得し、現在はワシントン州立ワシントン大学英文学部教授として、文学批評理論やモダニズム文学等を教えている。日本では彼の最初の著作『ウイトゲンシュタインとデリダ』(1984) が高橋哲哉氏による翻訳で出版されているのであるが、それ以後も『ニーチェの声』(1990)、『喪におけるエロス——ホメロスからラカンへ』(1995)、『精神が物質になる——ブロンテたち、ジョージ・エリオット、ニーチェ』(2014)、『テクネーの理論——芸術のための新たな言語』(2019)といった単著や、デレク・アトリッジとの共著『詩の力——最小の解釈についての対話』(2015)がある。ステータンの関心は古代ギリシア哲学から美学や文学まで多岐にわたっているが、最初の著書から一貫して、ニーチェ、デリダ、ウイトゲンシュタインをあつかい、大陸哲学と分析哲学の架橋を試みるものだとと言える。また、本邦ではあまり注目されていないが、ステータンは『ウイトゲンシュタインとデリダ』出版後、八〇年代半ばにリチャード・ローティと *Critical Inquiry* 誌上で議論をおこない、その後も『線を描き直す——分析哲学、脱構築、文学理論』(1991)、『ウイトゲンシュタインの遺産——プラグマティズムあるいは脱構築』(2001)といった論集に名を連ね、脱構築とプラグマティズムの関係について積極的に研究をおこなってきた一人だと言える。本論文も題名と要約を一読すればわかるように、分野横断的なスタイルで書かれている。デリダを後期ウイトゲンシュ

タインやダニエル・デネットに引きつけながら「精神主義」に対する徹底的批判、すなわち「強い自然主義」として読み解き、その「倫理―政治的プロジェクト」との関連を指摘する論文の趣旨は明確なものである。以下では、多岐にわたる本論文の内容とその背景を、ステータンの「強い自然主義」という論点を中心として、①「強いテキスト主義」、②「構成的外部」、③「露骨な自然主義」との関係から図式的に整理し、その今日的射程について述べたい。

① 「強いテキスト主義」から「強い自然主義」へ

デリダの自然主義というテーゼはデリダのテキストに慣れ親しんだ読者からすると意表をつくものである。本論文冒頭でステータン自身も認めているように、デリダにとって「自然」は積極的に術語化されるどころか本質主義的な危険を孕むものとしてむしろ警戒されるものであった。自然主義をさしあたり超自然主義的なものの拒否として特徴づけたとしても、ラディカルな「反―精神主義」でこそあれ、何故「強い自然主義」というラベリングが必要なのだろうか。ここにはステータンの誇張的解釈があるように思われるが、これを安易な読み込みだと片付けるのではなく、あくまで英米圏を中心としたデリダの「テキスト主義」的イメージの刷新のための戦略とみておこう。

デリダの英語圏での受容はしばしば修辭的、解釈学的なニーチェ解釈と併せて語られるが、これにはデリダのテクリチュールへの関心に加えて、七〇年代以降のイェール学派を典型とする文学批評を介した受容というアメリカ的コンテキストの影響が非常に大きい(1)。ここから七〇年代末以降のローティによるネオ・プラグマティズム的解釈、八〇年代末からのいわゆる「倫理―政治的転回」というラベリングを経て、没後、現在に至るまでデリダの思想に対して言語論、テキスト主義的な印象は根強いものである。フェミニズム批評、批判法学、ラディカル・デ

モクラシー、ポストコロニア研究、クィアスタディーズ等、英米圏での人文社会科学へのデリダの影響を振り返っても、デリダの「自然主義」なる主張はほとんどされてこなかったといつてよい。典型的なのは、ラディカル・デモクラシーの理論家ジャンタル・ムフによって一九九三年に組織された『脱構築とプラグマティズム』をめぐるコロックである。このコロックに登壇したローティは、プラグマティズムのダーウイン的自然主義、後期ウイトゲンシュタイン的言語哲学が脱構築とその基本的戦略を共有していると述べているが、にもかかわらずデリダをあくまで「反自然主義」者とみなしていた⁽²⁾。伝統的哲学に対する異議申し立てを共有しつつも脱構築の自然主義に対する疑念がプラグマティズムとの決定的な差異であると主張するローティに対して、他の登壇者たちは関心を向けることがなく、コロック全体としてはローティによる私的アイロニストとしてのデリダの非政治的、非倫理的解釈が議論の中心とされた。サイモン・クリッチリーやエルネスト・ラクハウがローティに対してデリダの倫理的政治的関心を強調するとき、彼らはローティと袂を分かつようみえて、実のところ、デリダを十九世紀の観念論の延長線上で「強いテキスト主義」と評するローティに対して強い異論をもっていない⁽³⁾。九〇年代初頭の脱構築主義者とプラグマティストとの政治的対立軸の裏には「反自然主義」としての脱構築という暗黙の合意が見出せるのである。

本論文冒頭でステーターンがデリダの民主主義へのコミットメントと同時に自然科学との協調を指摘するのは、以上のような九〇年代の「倫理―政治的転回」がデリダと自然科学との関係を覆い隠したことに自覚的であるゆえである。ステーターンは、「強いテキスト主義」という解釈によって等閑にされた方向性を思考するべく、本論文で脱構築の自然科学との協調、その「強い自然主義」という可能性を提示していると言える。自然主義と一口に言っても、アリストテレスから現代分析哲学にいたるまでその内実は多様であるが、本論文でステーターンがデリダの

自然主義の立脚点としてあげるのはコペルニクス、ダーウイン、マルクス、ニーチェである。とりわけ近年の英米圏での自然主義へ注目するニーチェ研究動向を参照しながら（本論文注（5））、ステューテンは、神、靈魂、道徳といったキリスト教思想に典型的な超自然的な彼岸の措定を拒否し、自然科学やダーウイニズムへ接近しつつ、西洋思想の価値転換を図ったニーチェの態度を「自然主義の倫理―政治的プロジェクト」の範型としている。本論文でステューテンはテクスト主義的ニーチェから自然主義的ニーチェへの転換から出発してデリダのコーパスを走査すること、脱構築的な「自然主義」の姿を再構成しようとするのである。ステューテンが引用するデリダのテクストは多岐にわたるが、その全体を方向づけているのはとりわけ最初に引用される「この紙面の制約のもとで」あたかも可能であったかのように：「であろう。九〇年代半ばはソーカル事件により現代フランス哲学と科学との関係が取り沙汰された時期であるが、一九九八年に『国際哲学雑誌』へ掲載されたこのテクストは、依然として科学と思考の関係を問わねばならないと主張するデリダの姿を、システム理論や生物学をあつかうクリストファー・ジョンソンや量子力学と脱構築の関係を問うたアーカディ・プロトニツキーらとの対話のなかで記録している（4）。このようなステューテンのデリダ読解の方向性は、たとえば六〇年代の科学認識論や幾何学的真理をめぐるフッサールへの関心、近年刊行された分子生物学者フランソワ・ジャコブをあつかった七〇年代の講義『生死』への言及など、ステューテンが引用していない諸々のテクストからも支持されうると思われる（5）。九〇年代以降に発表されたデリダのテクストとしては先に述べたようにやはり正義、来たるべき民主主義、主権性批判といった議論が「倫理―政治的転回」と合わせて注目されてきたことは間違いない。しかし、ステューテンは以上のような再構成を通して、「自然諸科学との協調」というデリダの問題設定をより際立たせるのである。二〇一〇年には *Derrida Today* 誌でも特別特集「脱構築と科学」が組まれるが、創刊号に掲載されたステューテンの問題提起は特集に先立って周辺の研究

者の動向にも刺激を与えたものと思われる。

②「構成的外部」としての自然

このようなステータンの議論の骨子をなすのは冒頭で提示される三つの「自然」の意味である。ステータンは、先に述べたようにまず伝統的な哲学および古典力学が前提とする自然の意味をギリシア的なピュシスに遡りつつ、アリストテレス的な自然の第一の意味（生氣論的目的論）とデカルト的な自然の第二の意味（精神／物質の二元論）と規定する。ステータンは、これらに対してデリダ／ハイデガーの「存在神論」、「現前の形而上学」批判を適用しようとしている。「存在神論」、「現前の形而上学」批判は複合的な論点を構成しているが、本論文ではさしあたり目的論の全体化、範例的存在者の措定、直観主義といった論点を介して、古典的な自然の意味における生氣論的目的論、純粹な自己触発としての精神（生／意識）／純粹な非自己触発としての物質（死／物質）の排他的二元論への批判へと翻訳されている。

これらの古典的な自然の意味に対して、ステータンはプロトニツキーによるニールス・ボーア解釈や、ブルノー・ラトゥールの実験室研究を参照しつつ（6）、「絶対的な外部性」、「徹底的な異質性」としての自然の第三の意味を提示する。本解題では、「非－絶対的先行性」とも言われる絶対的な外部性としての自然の第三の意味について、本文中で細かく注釈されていないがステータンがそのつながりを示唆する「構成的外部」という着想に触れておこう。「構成的外部」はステータンが『ウイトゲンシュタインとデリダ』において定式化した概念であり、「ある概念をその自体性において維持するもの」とこれまで考えられてきた積極的なものの境界を侵犯しながら、同時に、その積極的境界の主張の可能性の積極的条件ともなるような、非本質ないしは「反本質」として定義される（7）。これは

たとえば「Xは非Xによつて構成される」というかたちで定式化される際の「非X」を指すが、このとき非XはXに先行してXを基礎付けるものではない。むしろXの自己同一性にかんする積極的主張に対して「外部」へ排除されながらも、Xの積極的条件であり続け、排他的二元論を拒否する限界を標記するものである。このように自己同一性の内的構成に際して不可避的に積極的な意義をもつ外部性が「構成的外部」である。ステーターテンによる「構成的外部」という定式化は英米圏では、たとえばジュディス・バトラーやジャンタル・ムフといった思想家を通じてデリダの思想の形式化として広く流通している。本論文でステーターテンはこれまで社会・政治哲学的文脈において利用されてきた「構成的外部」という着想を、自然科学との関連において捉え直し、純粋な自己触発としての生／精神に入り込む死／物質の原理を記述するデリダ／ニーチェの「強い自然主義」として再提示しようとするのである。

① アリストテレス的な意味での自然（生氣論的目的論）

② デカルト的な意味での自然（不活性な物質（あるいはその反対物の意識との二元論））

③ 脱構築的な意味での自然（構成的外部）

最終的にステーターテンが打ち出す「構成的外部」としての自然の意味やその「信」の主題系とのつながりは、おそらく先述したローティ的なプラグマティストからすればあまりに超越論的にみえ、また（ステーターテンも認めるように）「強い自然主義」の同伴者であるデネットからしても関心を異にするものであろう。しかし、それゆえにこの「構成的外部」としての自然の第三の意味は先に言及した脱構築とプラグマティズムの対立の裏面としてデリダの「自然主義の倫理―政治的プロジェクト」の位置を際立たせるものだと言える。また、ネオ・プラグマティズムやシス

テム理論との関係からポスト構造主義を論じてきたケアリー・ウルフもローティに対して徹底的な外部性を思考するものとしてドゥルーズやフーコーを位置付けており、英米圏におけるプラグマティズムとフランス現代思想の対比的構図を別の仕方で構成している(8)。

③ 「露骨な自然主義」、「弱い自然主義」、「強い自然主義」

以上のような自然の三つの意味の区分をステータンは先行研究とともに英米哲学における自然主義の文脈へ接続しようともしている。ステータンは先行する試みとしてサイモン・グレンデニングを参照しているが(本論文注(33)を参照)、グレンデニングはハイデガー／デリダ／ウイトゲンシュタインの試みを、自然科学に還元されない価値を狙う「古典的人間主義」と自然科学に全てを還元する「露骨な自然主義」(ジョン・マクダウエルが言うところの科学主義や物理主義を明示的に採用する還元主義的態度)のあいだの穏当な自然主義として位置づけることを試みている。本論文のステータンは、人間主義と自然主義のあいだをねらうグレンデニング(およびマクダウエル)の枠組みを引き取りつつも、「穏当な自然主義」に「強い自然主義」／「弱い自然主義」という対立軸を導入することで、このあいだの論理を再分節化している。それゆえ本論文における「強い自然主義」は物理主義的な還元主義をあらわすものではない。むしろ、量子力学を範型しつつ目的論的宇宙論を構成しようとする「自然主義的超自然主義」(フリッチョフ・カブラや新しい唯物論の旗手カレン・バラード)や、認知科学の知見に依拠しつつ「特別な何か」としての意識の性質を擁護する「心の哲学」の「弱い自然主義」(デイヴィッド・チャーマーズ)に残存する自然の第一の意味と第二の意味を批判する立場なのである。ここに更に古典的な自然の意味を乗り越えようとするあまり、深い水準での精神主義を温存するハイデガーとの差異が付け加わることで、「露骨な自然主義」

と「反自然主義」のスペクトラムに自然の三つの意味が再配置され、「心の哲学」や「新しい唯物論」といった諸動向との比較図式が構成されるのである。

露骨な自然主義（自然の第二の意味）

強い自然主義（自然の第三の意味）⇕⇓「ハイデガー的精神主義」

自然主義的超自然主義、弱い自然主義（自然の第一／二の意味）

古典的人間主義

認知科学の知見や英米圏の「心の哲学」の議論をフレンチセオリーとの関係でどのように読むのかというのは英語圏のひとつのトピックであり、その際、本論文でもデリダの強い主義の同伴者とされているデネットの機能主義的な還元主義はひとつの試金石となっているように思われる。たとえばステータン以外にも先に触れたウルフは「言語・表象・種——認知科学 対 脱構築」(2007)においてデリダとデネットを比較している(9)（ただし本論文のステータンがデリダの「強い自然主義」の同伴者としてデネットを捉えているのに対して、ウルフはデカルト的表象主義の残存という観点からデネットを批判している）。

少々煩雑になったかもしれないが、以上のような図式的整理によって、本論文中のデリダの自然主義というス

テーテンの挑戦的態度およびその位置付けをより理解できるのではないだろうか。

最後に二〇〇八年に出版された本論文以後の展開について少し補足しておく。ステーテンが提示する自然主義的としてのデリダ解釈は、九〇年代以降の脱構築とプラグマティズムをめぐる議論のみならず、二〇〇〇年代以降のグローバルな実在論的潮流のなかにデリダを位置付けなすす試みでもある。たとえば「思弁的唯物論」や「オブジェクト指向存在論」といった人間の思考から切り離された「外部」を論じようとする潮流のなかではしばしばデリダやハイデガー、ウイトゲンシュタインのような言語に強い関心をもった二十世紀の哲学者たちが忌避される傾向にある。このような動向に対して、たとえば『ラディカル無神論——デリダと生の時間』（2008）の著者マーティン・ヘグルンドは、本論文のステーテンを参照しつつ「ラディカル無神論的唯物論——メイヤス批判」（2009）、「時間間の原一物質性——脱構築、進化、思弁的唯物論」（2011）といった論文を著し、デリダの「時空間論」、「唯物論」について論じようとしている（10）。近年も論文「自然的かつ精神的な自由」（2019）を発表しており、デリダ研究と合わせて自然主義への関心を維持していることが窺える（11）。また上記の論文中でヘグルンドは、「思弁的実在論」という語を考案し消去主義的ニヒリズムを展開するレイ・ブラシエとの応答関係を記している。ブラシエ自身は先のような観点からデリダに対しては批判的であるが、ネルソン・グッドマンやローティといった言語哲学的な要素の強いプラグマティストから距離を取り、さらにマクダウェルのな穏当な自然主義の不徹底を批判するブラシエの態度は、本論文のデリダ／ニーチエ的な「強い自然主義」という観点から比較検討する余地もあるだろう（12）。ステーテンはデリダの試みを理解するためにこそ認知科学を参照するデネットのような著作を参照にすべきだと述べているが、本論文以後の展開としてヒラリー・パトナムの「寛大な自然主義」（13）や、ロバート・ブランダムの対象概念の再評価といったポスト・ローティ的なプラグマティズムの議論布置との関係も興味深いものである（14）。

英米圏の哲学的動向を踏まえて、デリダ受容を刷新しようとするステータンの戦略が取りこぼしかねない点を幾らか指摘しておくとしたら、それは彼がデリダにおける自然主義の文脈を強調する際に「憑在」、「亡霊」といった術語よりも機械や技術、補綴といった用語を選ぼうとする傾向がある、という点である。このようなステータンの姿勢は、超越論的仮象やファンタスムの作動を分析するデリダのテクストの重要な部分を取り落としてしまう可能性があり、とりわけ、本論文末尾で示唆されるにとどまる「信」の主題が「自然主義の倫理―政治的プロジェクト」をデネットの試みから区別すると言われる以上、些か問題含みの態度であるように思われる(15)。

とはいえ、自然主義と反自然主義のあいだを揺れ動きながら、複数の文脈を交錯させようとする戦略は理解できるし、「自然主義」というラベリングが分断された諸領域の研究に刺激を与えることも否定できない(16)。英米圏での発信を続けていたデリダはフツサル現象学研究から出発した自分の立場を英語圏の文脈に則して定義づけることに居心地の悪さを感じていたようである。しかし、デリダがおそらく自らを「基礎づけ主義」でも「反基礎づけ主義」でもなく「準―基礎づけ主義」ではないだろうかと述べる(17)、そこにはおそらくローティがいうところの「退屈を催させる『分析/大陸の分裂』が不幸な一時的コミュニケーションの不通として振り返られる未来(18)への展望があったのではないだろうか。ステータンの議論がポスト脱構築的未来を準備していると言うのは言い過ぎかもしれないが、そのような未来をいま一度考え直す契機として本論文は読まれるべきであろう。

訳者解題註

- (1) 文学批評への影響を鑑みた際には一九七六年のガヤトリ・チャクラヴァオルティ・スピヴァクによる『グラムトロジーについて』英訳の存在が大きい。ただしデリダの著作英訳は一九七三年の David B. Allison による『声と現象』英訳が初出であり、その際、序文を執筆したニュートン・ガーヴァーがデリダのフッサール読解をフッサールのフレーゲとのかかわりからウイトゲンシュタインの言語哲学に引きつけて紹介したことは付言しておくべきである。ガーヴァーの紹介は英語圏で早い段階からウイトゲンシュタインとデリダの比較研究を生み、七〇年代以降の英語圏の解釈の土壌を準備した。ステータンの『ウイトゲンシュタインとデリダ』はこの延長線上にありつつ、よりテキスト読解に即した精緻な読解を提示しようとするものだった。近年のテキスト解釈の精緻化は七〇年代の受容から更に距離をとるものである。たとえば二〇〇三年の『声と現象』新訳ではレナード・ローラーによる序文が付されているが、そのなかでは現象学や精神分析に定位したデリダのテキストの紹介がされており、ウイトゲンシュタインへは言及されない。とはいえ英語圏での受容を理解する上では以上のような初期の紹介も踏まえておく必要があるし、また、六〇年代までのデリダのテキストを理解する上でも当時のフランスの知的環境と英語圏思想との交錯を再検討する余地はあるだろう。
- (2) リチャード・ローティ「脱構築とプラグマティズムについての考察」『脱構築とプラグマティズム 来るべき民主主義』青木隆嘉訳、法政大学出版社、二〇一三年。
- (3) リチャード・ローティ「十九世紀の観念論と二〇世紀のテキスト主義」加藤哲弘訳『プラグマティズムの帰結』室井尚・吉岡弘・加藤哲弘・浜日出夫・疋茂訳、ちくま学芸文庫、二〇一四年、三九四―四四一頁。またプ

ラグマティズムの「反自然主義的」解釈については以下を参照。野家啓一「「反自然主義」としてのプラグマティズム」『現代思想』青土社、第43巻、第11号、二〇一五年、二六―三二頁。

- (4) クリストファー・ジョンソン、アーカデイ・プロトニツキーらの紹介は本邦でほとんどなされていないが、ジョンソンについては拙評、ボアと脱構築との関係については勝守真氏による以下の著作も参照のこと。小川歩人「(書評) Christopher Johnson, "System and Writing in the Philosophy of Derrida", Cambridge University Press 1993」『年報人間科学』第36号、大阪大学人間科学研究科、二〇一五年、一五七―一六一頁。Katsumori, Makoto (2011), *Niels Bohr's Complementarity: Its Structure, History, and Intersections with Hermeneutics and Deconstruction*, Springer.

- (5) また近年公刊された『生死』講義については以下の研究も参照されたい。フランチェスコ・ヴィターレ「テクストと生物——生物学と脱構築の間のジャック・デリダ」西山雄二・小川歩人訳、『人文学報』五二二号、首都大学東京人文科学研究科人文学報編集委員会、二〇一六年、一六七―一九〇頁。吉松覚『生の力を別の仕方でも思考すること——ジャック・デリダにおける生死の問題』法政大学出版社、二〇一二年。

- (6) これらは本文中で批判されるカレン・バラードも依拠しているものである。以下の拙評も参照のこと。小川歩人「(書評) Meeting The Universe Halfway: Quantum Physics and The Entanglement of Matter and Meaning Duke University Press, 2007, 544頁」『共生学ジャーナル』第1号、二〇一七年、九一―九七頁。

- (7) ヘンリー・ステータン『ワイトゲンシュタインとデリダ』高橋哲哉訳、産業図書、一九八七年、三六―三七頁。

- (8) Cf. 三松幸雄「「訳者解題」言語・表象・種——認知科学対脱構築」『思想』一〇八八号、岩波書店、二〇一四年、一九六―一九九頁。

- (9) ケアリー・ウルフ「言語・表象・種——認知科学 対 脱構築」三松幸雄訳『思想』一〇八八号、岩波書店、二〇一四年、一九六―二二二頁。
- (10) マーティン・ヘグルンド『ラディカル無神論——デリダと生の時間』吉松寛・島田貴史・松田智裕訳、法政大学出版局、二〇一七年。『時間の原―物質性——脱構築、進化、思弁的唯物論』星野太訳『思想』一〇八八号、岩波書店、二〇一四年、二二三―二四一頁。
- (11) Hägglund, Martin (2019), "Natural and Spiritual Freedom", *The Yale Review*, Volume 107, Issue 1, Wiley-Blackwell for Yale University, pp. 52-65.
- (12) Cf. Brassier, Ray (2011), "Concepts and Objects" in *The Speculative Turn Continental Materialism and Realism*, edited by Levi Bryant, Nick Srnicek and Graham Harman, Lightning Source Inc, pp. 47-65.
- (13) 「露骨な自然主義」とパトナムの「寛大な自然主義」との関係については下記論考も参照。横山幹子「パトナムの寛大な自然主義——「自然主義」に着目して」『図書館情報メディア研究』一六巻二号、筑波大学図書館情報メディア研究編集委員会、二〇一九年、一―一五頁。
- (14) 第三世代プラグマティズムによるポスト基礎づけ主義的な「表象主義批判」と「実在論的な衝動」にかんする見通しのよい整理としては以下を参照。朱喜哲「奈落の際で踊る哲学——ネオ・プラグマティズム第三世代による「表象」概念回復の試み」、『メタフシカ』四七号、大阪大学文学部哲学講座、二〇一六年、二二―二四頁。
- (15) 後期デリダの「犠牲」や「アポリア」といった主題と「自然」の問題をあつかったものとしては、たとえば以下の論文がある。Katsumori, Makoto (2010), "Derridean Deconstruction and the Question of Nature"

- (16) 二十世紀の既成の対立図式が無効化され、現代哲学の明快な見取り図を描くことが困難になるなかで浮かび上がった「自然主義」と「反自然主義」のあいだの抗争については野家啓一による以下の整理が明瞭である。野家啓一「思想の言葉 現代哲学の対立軸」『思想』九四八号、岩波書店、二〇〇三年、一―四頁。また同号所収の戸田山、門脇論文もまた本論文の射程を別の角度から捉えるために参照されたい。戸田山和久「哲学的自然主義の可能性」『思想』九四八号、岩波書店、二〇〇三年、六三―九二頁。門脇俊介「ニーチェの「囲い」に抗して——反自然主義のもう一つ別の可能性」『思想』九四八号、岩波書店、二〇〇三年、九三―一〇一頁。

- (17) ジャック・デリダ「この紙面の制約のもとで」あたかも可能であったかのように……『パピエマシ』下、中山元訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、二二―三二頁。

- (18) リチャード・ローティ「はじめに」『経験論と心の哲学』浜野研三訳、岩波書店、二〇〇六年、xv頁。
(以上文責＝小川)

本論文の訳出にあたっては、小川と森川が分担して草稿を作成し、小川が全体を改めて精査・推敲し完成させた。また訳文・解題については宮崎裕助氏および大阪大学人間科学研究科 共生の人間学講座の皆さまから有益なコメントをいただいた。最後に、この翻訳に賛同し様々な助力をいただいた著者ヘンリー・ステーション氏に深い感謝を記し、本稿を閉じたい。

小川歩人（おがわ・あゆと）／大阪大学国際共創大学院学位プログラム推進機構、

人間科学研究科招へい研究員)

森川勇大(もりかわ・ゆうだい／大阪大学人間科学研究科博士課程後期)

*本稿は、科学研究費補助金基盤(C)「ジャック・デリダの講義録「責任の問い」の思想的な研究と国際的研究基盤の構築」(課題番号20K00102)の助成を受けた。

