

自然の経験と共生の創造

景山洋平（ブッパータール大学）¹

はじめに

自然に触れる際に抱かれる最も素朴な感覚は、「何が起こるか分からない」や「意のままにならない」といった驚きである。この感覚が先鋭化すると、生きられた人間的意味の世界の限界に直面する畏れが経験される。前近代では、こうした畏れは、自然の勢威を神話的想像力と結びつけた。また、主流では脱魔術化した近代以降でも、「何が起こるか分からない」自然への感覚は、理念化する科学的予測を事としない一般市民の日常的危機感を少なからず構成する。

また、こうして畏れと共に受け止められる自然は、それが人間的意味の世界の限界を成すが故に、逆に、人間が、それぞれ関心も背景も異なる多様な人々の差異を超えて、ただ存在する限りの資格において共に生きる事の輪郭を形づくる。前近代であれば、自然の祭祀は、政治権力やコミュニティ統合の源泉である。また現代でも、消費文明の環境限界、社会が突き当たる老化や疾病など身体の自然な限界、自然災害に対する技術的対応の限界など、人が否応なく直面する《限り》としての自然は、多様な社会的差異を超えて、人が共に生きる《かたち》を再構築する事を促している。

本発表の目的は、後期ハイデガー哲学を理論的基盤として、人間的意味の世界の限界としての自然の経験の本質と、この経験に対処する技術的共生の非本来的・本来的なあり方を存在論的に考察する事である。周知の通り、後期ハイデガーの「出来事(Ereignis)」の哲学は、存在者の形而上学的解釈を突破する原初的な立ち現れの経験を言葉にもたらず。それ故、これは、一人称観点で顕在的に生きられる生活世界的状況の限界としての自然の意味を分析するツールとなる。また、自然という限界の現象学的意味に、後期著作における技術思想を重ねて考える事により、人間の技術的共生が、自然の原初的な意味を欺瞞的に隠蔽するあり方とそれを本来的に受容するあり方を検討できる。こうした作業を通じて、自然との安定した自明な関係が喪われる場面における《自然と技術》のあり方を問いたい。

まず、第一章では、「大地(Erde)」概念を念頭に置き、自然経験の現象学的基層を取り出す。「大地」解釈上の哲学史的考証は別稿で行ったので²、ここでは、事象の直感的把握を重視したい。具体的には、物事に根拠を与える事を可能とする生活世界的な意味脈絡が《解体》される変化の経験が、「大地」の内実である。第二章では、「立て組(Gestell)」概念を元に、まず、日常的共生においてこの経験が顕在化するあり方を、自然の不都合な変化可能性、則ち自然のリスクとして捉える。その次に、この生活世界的なリスクの社会的コミュニケーションにおける隠蔽が、技術の自己目的化を構造的に支える事を主

張する。第三章では、「出来事」に関わる本来的あり方の「準備(Vorbereitung)」的性格を手がかりに、限界としての自然に本来的に直面する技術のあり方を考察し、《不確かな自然の只中で生きる場を未来世代に向けて委託する連関》に共生を創造する技術の可能性を求めらる。

1 自然の経験の基層としての「大地」

まず、「大地」概念を手がかりに、技術が関わる自然とは根本的には何かを考えたい。結論を先に言うと、「大地」とは、人間が理解してその根拠を問うことのできる有意義な経験領域の臨界にあって、この領域を攪乱すべく不断に生起する自然である。理論的に表現すれば、一人称観点で生きられる行動の意味的脈絡が無根拠に《解体(decomposition)》する仕方での存在者の所与性様式が、「大地」である。それ故、「大地」は、目的論的に統一されたコスモスとしての《生ける》自然でも、実体形相を剥奪された近代の《死せる》機械論的自然でもない。これらの自然解釈では、存在者一般の統一的本質に関する形而上学的想定 — 「球」やイデア・形相による存在の秩序の統一、思惟の「観念」に定位した自然の運動変化の知解 — が前提される。これに対し、「大地」とは、意味的脈絡の《解体》によって、存在者のそうした形而上学的統一から絶え間なく逸脱する、端的に無根拠な自然である。

初めに、範例的狀況として、「ハンマーを振っていたら、腐った木製の柄が不意に折れた」瞬間を想像しよう。ポイントはこの瞬間の「不意打ち」性である³。則ち、使用者はそんな事は考えずにハンマーを振っていたら、出し抜けて柄が折れたのだ。この瞬間に何が与えられるかと言えば、「突然、これまで腕が支えていた重みが消失し、勢い余って腕と体幹のバランスが崩れる」や「これまで手の動作についてきたハンマーの金具がすっぽ抜けて飛んで行ってしまふ」事態である。勿論、当の瞬間にはこんな言語化は行われず、端的に、身体が前につんのめり、金具があらぬ方向に飛んで行くだけである。

然るに、この事例は、『存在と時間』と、二〇年代末～三〇年代初頭の形而上学期の存在論に対し、それぞれ異なる意味で反省を要求する。

第一に、『存在と時間』の枠組では、こうした不意打ち的な事物の変化をそもそも論じられないので、その枠組を成す特有の超越論哲学も再構成しなければならない。その理由は二つある。まず、同著作で示される現存在と道具の関係とは、門脇俊介やドレイファスが言う通り、一般的にノウハウないし技能知と呼ばれるものである⁴。これは、命題的・明示的な意識作用に先行して常に既に作動している、事物と身体の交渉の有意義な秩序である。だが、「不意にバランスを崩すノウハウ」など存在しない事は自明である。次に、ハンマー使用は、それが有意義に生きられる限り、例えば「大工として」存在する現存在の役割的な自己理解を伴っている。リクールと共に言えば、ここで理解されるのは、客観化された人格の通時的同一性(Identität)でなく、行為が作動する限りで

自証的に感受される自己性(Selbstheit)である。この自己性は空虚な形式的統覚でなく、例えば「大工」という具体的役割を持って存在する。この実存可能性に則して、自己性に与えられる諸事物も有意味に組織化される。だが、「金具が不意にすっぽ抜ける」実存可能性の投企とは、端的に形容矛盾である。明示的にせよ、暗黙的にせよ、投企していたら「不意」とは言わない。この二点から、『存在と時間』の理論枠では上記の事例を説明できない事が分かる。然るに、周知の通り、「世界内存在」を構造的に統一する自己性こそが、『存在と時間』における、自然も含めた内世界的存在者の立ち現れを現存在の存在理解に条件付ける超越論哲学の基盤である。だが、こうした常識的な経験を説明できないなら、この理論枠全体を再編成する必要がある事は明白だろう。

第二に、形而上学期の枠組では、ハンマーの柄が意図や予想なしに折れる経験は説明できるが、「不意に」折れる経験は説明できない。周知の通り、ハイデガー形而上学とは、初めに、現存在の存在理解に先行して、現存在もその内に不可分に受肉した「全体における存在者(das Seiende im Ganzen)」を設定した上で、反転して、現存在が「存在者それ自体(das Seiende als solches)」という本質体制においてこの存在者を把握することである⁵。そして、この「全体における存在者」は、環境世界への「分散(Streuung)」(GA26, S.173)や創造者の「超力性(Übermächtigkeit)」(GA27, S.358)、存在者の「拘束力(Verbindlichkeit)」(GA29/30, S.492)が語られる事から分かる通り⁶、『存在と時間』型の志向性の哲学の外部性(exteriorité)にある。敷衍して言えば、ハイデガー形而上学は、この意味での《因果性の領域》、則ち、自己性の顕在的観点から語られる限りでの因果的決定の経験を取り出したのである⁷。そして、この線で行けば、上述の例はある程度説明できる。何故なら、現存在の存在理解に先行する存在者の次元 — これは一九二八年夏学期では「自然」と呼ばれる(GA26, S.199) — が認められるので、「実存可能性を投企していないが、金具がすっぽ抜ける」や「暗黙知的でなく、端的に不如意に、腕や体幹のバランスが崩れる」事態を議論の中に収容できるからである⁸。

だが、繰り返す通り、これではハンマーが「不意」に折れる経験は説明できない。何故なら、ハイデガー形而上学は、《志向性の領域》と《因果性の領域》の錯綜した関係を突き詰めて、最終的に存在者全体の形而上学的な本質体制 — これは「全体における存在者それ自体(das Seiende als solches im Ganzen)」と呼ばれる — を取り出すように試みるが⁹、この企図の出発点にして目的地である「根拠(Grund)」、則ち、「何故、そのような経験が存在するか」という「根拠」そのものは、当の経験それ自体の内では与えられないからである¹⁰。換言すれば、形而上学は、「不意打ち」的な経験にとって本質的な無根拠さを飛び越えて、もともと無根拠なもの内に根拠をいわば「構想(Einbildung)」してしまう事により¹¹、それが元來說明すべきであった事象から乖離してしまうのだ。例えば、上述の通り、ハンマーの柄が不意に折れる経験とは、具体的には「勢い余って腕と体幹のバランスが崩れる」や「金具がすっぽ抜ける」という変化の知覚でしかないのだから、その経験自体の内では理由や原因が問題とならない事は明白だろう。これに

対し、理由や原因を問う為には、もはや柄が折れる事態が「不意」ではない観点に立つて、変化の一連の継起を表象し、その原理を説明しなければならない¹²。だが、これでは、元々の事例からかけ離れてしまう。

そこで、問題の事例を適切に記述する為には、根拠の問いを介在させずに、当の変化を端的に捉える必要がある¹³。それは一般的にはどのような変化だろうか。まず、「腕と体幹のバランスが崩れる」事とは、ハンマー使用者の身体が、彼がそれまで遂行してこれからも遂行しようとしていた行動の一連の有意な脈絡から《脱落》する事である。そして、この《脱落》において、身体は確かに内在的・情感的に感受されているが、それは、目的志向的な行動を通じて環境を組織化する能動的身体としてでなく、自分自身からどこかに向おうとしないただ生きるだけの剥き出しの「肉(chair)」としてである¹⁴。また、「金具がすっぽ抜ける」も、元々辿るべき軌道から金具が《脱落》する事である。当然、この《脱落》する限りでの金具の運動は、ハンマー使用者と関係ないという意味で、何者にも起動(ποιειν)される事なしに自らを保持し続ける¹⁵。

然るに、存在者のこうした所与性様式こそ、人為や歴史と対比される常識的な自然観を発生的に最も原初の次元で動機づけるものだと思われる。何故なら、この場面では、存在者は、行動の意味的脈絡という人が重ね書きして歴史的に変えられるものから《脱落》するので、その限りにおいて、如何なる人為でもない即自性と、また歴史的推移から離脱する常住性を有するからである¹⁶。管見では、「大地」とは、こうした意味での自然経験、則ち上述の定義を繰り返すと、「一人称観点で生きられる行動の意味的脈絡が無根拠に《解体》する仕方での存在者の所与性様式」である¹⁷。言うまでもなく、これは、上記の事例以外の如何なる存在者にも当て嵌まる。例えば、壊れていないハンマーでも、木材の疲労によりしなりが絶えず変化する。また、ハンマーを振る筋肉は消耗し、骨格は微妙に変形し続ける。そもそも、何もせずに寝ていても、木材は腐敗し、身体は老化する。更に、遠距離の事物についても — これが『芸術作品の根源』に一番近い例だろう — 「松島の海の深く複雑な濃青色に心が思わず引き込まれる」場合のように、海洋に対する行動の《構え》が溶け去り、自己の存在感が海洋の果てしなく豊かな色彩の遊動に融合する事例を考えればよい。コンディヤックをもじって言えば、この時、人は海の輝きそのものとなる¹⁸。同様の変化は、この世界のあらゆる事物について言える。「大地」とは、このような、万物の只中で不断に湧き上がり、生きられた意味の限界に人間を直面させる自然なのである。

それでは、この自然は、技術をもってそれに関わる人間にとり、如何なる実存的意義を有するだろうか。換言すれば、この原初的な自然に対する人間の最も基礎的な関わり方は如何なるものか。管見では、ここで古来より直感されてきた自然の両義性が現れる。

まず一方で、行動の意味的脈絡の《解体》という存在者の与えられ方から究極的に帰結するのは、人間にとり理解可能なあらゆる目的 — 古代ギリシア以来哲学者が隠然と自然の内に読み込んだ「善」も含めて¹⁹ — を打ち砕き、「何も分からない、何も出来

ない・・・」という身体的不能と苦痛の恐怖に人間を取り残す自然である。この絶対的な恐怖としての自然は、例えば、言語を絶する自然災害を想えば誰でも実感できるだろう。

「信じられない」としか表現できない自然の猛威は、《好都合—不都合》の如き人間的尺度に照らして怖ろしいのではない。そうでなく、そうした尺度が全面的に失われ、人間が世界に関して理解できる全ての意味が《解体》され、底無しの崩落において圧倒的に押し迫る環境の質料を、そして、苦痛に満ちてただ打ち震える身体を甘受することしかできないから怖ろしいのである²⁰。

だが他方では、行動の意味的脈絡の《解体》において存在者が与えられる事は、それ自体には目的論的含意はないが、人間の生の如何なる意味もその只中でのみ成り立つ世界の立ち現れの本質的なあり方である。換言すれば、如何なる仕方であれ、人間が実質ある仕方で自らの世界に生きる意味を見い出す為には、そもそも、その世界が経験の原初的所与として与えられる場面において、具体的な存在者の触発が手がかかりとして与えられなければならない。このような手がかかりを欠けば、人は、無内容な仕方で自らに意味を与える事になる。然るに、それは、例えば上述の松島の海の事例の如く、人間の主体的な自己存在の確認に先立って、人の存在の内へと染み入る、海面の輝きや潮の香り、島々の眺望である。人間の身体は、このような生育環境の眺望や地勢、湿度、四季の推移と分かち難く存在する自然の一部であり、それ故に、実質ある仕方で世界を見い出す為に、人間はその全存在の根底からまずこのような自然に貫かれていなければならないのだ。

2 技術的生における自然の脅威の忘却

だが、人間はこうした自然をまざまざと受け止めて生きる訳では必ずしもない。むしろ、現代技術の超高度な専門化と関連する社会組織の複雑化により、人々は、自分が具体的にどのような仕方で自然に直面しているか殆ど分からなくなっているのが実情である。例えば、地震国である日本で危険な工業施設を運営する場合、地震のリスクは勿論、その施設から有害物質が放出されるリスクがある事は、素人でも想像できる。だが、それが具体的に如何なるリスクかは、専門の科学者や技術者によって正確かつ理解可能な仕方で関係者の全てに伝達される訳でないし、更には、必要な情報が意図的に隠されたり、市民の間で面倒な問題に触れまいとする《空気》が生じる事もある。この時、共同の技術的生 — 三枝博音なら「過程」と呼ぶだろう²¹ — は、自らが直面する《変化を潜在的に秘めた自然》という経験の事実から乖離する。更に、その場合、自然の実感だけでなく、自然の変化に曝される非力な人間の存在 — これが「死すべき者ども(die Sterblichen)」である²² — への実感も失われ、これにより、有限な人間存在の共生は根底において空疎なものとなる。後述する通り、「立て組」は自然との関係ではこのように具現化される。そこで以下では、技術的な共生のこうした病的様態を分析する基礎として、第一に、自然経験と自然のリスク知覚の関係を、第二に、自然的リスクの集会的

隠蔽と自己目的化した技術（「立て組」）の関係を検討しよう。

2. 1 自然の経験と「万一の場合」のリスク知覚²³

まず、自然の変化をリスクとして知覚するとは²⁴、換言すれば、その都度の状況において自然が不都合な仕方に変化する可能性がある²⁵と直観的に理解する事である。その際、不都合さや可能性の度合いは、数量的に推論される場合（損害の量×確率）もあるが、一般市民においては普通は定性的かつ直観的に把握されるので²⁵、この生活世界的水準に議論を限定したい。然るに、管見では、自然経験は、それだけでは十全な意味でのリスク事象を構成しないものの²⁶、この不都合さと可能性の度合いに対して、「我々がどれだけ対応しても、その対応全体が根底から覆される」という超過（Überschuss）のニュアンスを加える²⁷。

これにより、まず第一に、知覚されるリスクの《不都合さ》に、《何が起こるか分からないという緊張》が付加される。この《緊張感》の性格は、現象学的な気分論に則して、気分の愉快・不愉快に関わりなく抱かれる《突発的な変化への身構え》を考えれば捉え易い²⁸。例えば、『存在と時間』では「恐れ(Furcht)」が、先理論的な交渉に関わる存在者の布置を《何か嫌な事が起こりそうなもの》として開示する気分とされた。その際、この不都合さは、例えば漁師としての実存可能性に則している。自然の変化で言えば、特に明示的に意識されずとも、湿度の上昇や、空の光の微細な陰りに合わせて、漁師は、自らの仕事に不都合な悪天候への身構えとして《嫌な感じ》を持つのである。然るに、既述の通り、この自然の変化は、原初的な所与としては、それを評価する尺度（実存可能性）に先行する無根拠な《解体》の経験である。それ故、環境の《不都合さ》の雰囲氣的知覚において自然経験が浮上する場合、好都合・不都合には無差別な《突発的なものの測り難さ》が《嫌な雰囲気》の内に滲み入る。例えば、一般市民にせよ専門家にせよ日常言語で言う「万一の場合」を心配する時、その緊張感には必ずしも明確な根拠はなく、又、この緊張感は実際には万事が上手くいって愉快的気分にある場合でも抱かれ得るものである。然るに、これは単なる非合理的な主観的感情でなく、想定不可能な危機をもたらし得る自然の現実に忠実な感覚である。

第二に、可能性の度合いに関して、現存在が対処すべき様々な事柄の切迫度に、《習慣の多寡に関わりなく、その危機は今正に見えない仕方で生起しつつある》という潜在的の様相的ニュアンスが加わる。まず、前提から確認すると、一人称の先理論的行動の観点における可能性の度合いとは、表象された可能な事態の現実化確率ではない²⁹。むしろ、問題となるのは、事実に成立している世界との実践的交渉における、今すぐ全力で対応すべきか（漁の最中の嵐）、差し当たり等閑視できるか（小惑星の衝突）、といった対処の切迫度である。然るに、この切迫度があくまで「漁師として」生きる現存在の実存可能性に則して規定される以上、自然経験にはこうした様相規定は適用できない。むしろ、自然の変化は、実存者自身も含めた如何なる現実性 — 「恒常的現前性

(beständige Anwesenheit)』— にも基づけられない仕方³⁰、《全く表象不可能だが、今正に生起している》という特有の確からしさを示し、これが、行動相関的な切迫度に影響する。例えば、上述の「万一の事があつたら・・・」という危機感の様相は、一面では、大地震のような定期的に起こると知れたものの切迫度に違いない。だが、それは同時に、「今まさに地底でそれが生じているかもしれない」という見えないものの緊急性の感覚を、眼前の平穏な日常生活に刻印するのである。

2. 2 自然的リスクの集合的隠蔽としての「立て組」

先理論的リスク知覚が含むこうした自然の不可測性のニュアンスは、それ自体では特定の行為を合理化する力を持たず、また、実証科学的な判断基準では存在すらも認められない。だが、この「万一の事があつたら・・・」という素朴な危機感こそ、何が起こるか分からない自然の不可測性と、自然の変化に曝される人間の傷つきやすさへの実感を与えるものである。それ故、技術を運用する者がこの危機感を失った場合、「被害を被りえる者の為に想定外の自然の変化に対応しなければならない」という強迫感もなくなり、そうして、技術だけが無反省なまま進行してゆく。

そこで問題となるのは、自然のリスク知覚が隠蔽され、動機づけの効力を失う機制である。これに関しては、技術を営む人々の「相互共同存在(Miteinandersein)」— 最広義の社会的コミュニケーション — において自然への危機感に対する線引きが一旦行われると、線引きそのものが自己目的化する傾向がある事が重要である。まず、「線引き」の具体的な意味は、技術の運用においてありうるリスクを表象して、それが受け入れ可能か否かを判断し、その想定を超える表象不可能な事態については「仕方ない」と割り切る事である。リスクゼロの技術など無い以上、この線引き自体は、技術一般が存在する為の可能性の条件である³¹。又、自然の変化へのこの想定「線」は、直接には専門家や利害関係者の市民パネルが引くものだが、根本的には、一社会全体の利害や権力が複雑に錯綜したコミュニケーションの連関において決定される。だが、一旦、こうして想定外の事態に対して線が引かれると、元々のリスク知覚に含まれた「万一の」という危機感、目的手段連関としての技術的生の「過程」の内に場所を持たぬ《解体》の経験として、相互共同的に技術を運用する生にとり限りなく実感の希薄なものとなる。そして最後には、線引きが為された事実すらもコミュニケーションの連関において忘却ないし、積極的に隠蔽されるようになる³²。

これにより、技術的生は、自己の存在構造＝目的手段連関の枠内で規定可能なものによってしか自らを反省できなくなり、根本的には、自己目的的に閉ざされたものとなる。管見では、後期ハイデガーの「立て組(Gestell)」は、こうした「出来事」の相互共同的な隠蔽に構造的に基付けられている。周知の通り、「立て組」とは、世界の形而上学的統一の表象作用それ自体の維持と向上が自己目的化する事により、表象作用の主体自身も含めた全存在者が表象作用の相関者として不断に駆り立てられる運動を意味する

(Vgl. GA7, S.24)³³。もはや主体すらも失われた表象作用のこうした自己完結化は、近代技術、則ち、動力機や情報技術のように技術的営為を可能とする前提（エネルギーや需給情報）そのものを予測可能な仕方で制御する《自然から自立した技術》の運用が発生的に前提する《行動の根本範型》となる(Vgl. GA7, S.23)³⁴。然るに、表象作用を超える自然への危機感それ自体は自然の経験として絶えず享受されているのだから、表象作用の自己完結化が可能となる為には、まず当の経験が隠蔽されなければならないが、そうした隠蔽の担い手は人間以外には考えられないだろう。ただし、その際に必ずしも（悪意ある権力者や統治システム等によって）意図的に情報が隠蔽される必要はなく、《一部の人間が危機感を持っていても、社会の大多数がそれに関心を持たない場合》や、《社会の大多数が危機感を持っているのに、他の事情との兼ね合いで、あたかも危機感を持っていない様に振る舞わざるを得ない場合》のように、自然のリスク知覚が相互共同的な技術的生に対する動機付けの実効性を失う事態も考えられる。これにより、意志的な主体を欠いたまま、自然に直面する現実感が失われ、事実問題として、技術的営為のみが自動的に進行してゆく。

3 共生の場所としての自然と技術の関わり

以上の考察は、災害としての自然の変化に方向付けられている。だが、否応なく人々を巻き込む自然の変化への同様の直感も、序で挙げた、技術文明の環境限界や社会の身体的限界にも当て嵌まる。例えば、それは、「まだ無くなっていないが、今にも資源はなくなるだろう」、「まだ余地はあるが、今にもこれ以上廃棄物を出せなくなるだろう」、「今はまだ働き手がいるが、待ったなしで皆が老いて病む時代が来るだろう」という、政治家や学者ならぬ一般市民も共有できる危機的変化への、それも差し当たり何とか遣り繰りしている中で感じられる危機的変化への素朴で漠然とした実存的構えである。自然の経験に関する「立て組」とは、大抵の場合は《問題の凡庸な先送り》という仕方で、こうした《構え》が無力化・抑圧される事態である。又、この危機的変化は、「立て組」がその本質となる近代技術文明の発達の帰結として顕在化するものである。それでは、「立て組」とは異なる仕方で、自然という限界的な生の場所を欺瞞なく分かち合いながら共に生きる事を可能とする技術とは如何なるものだろうか？

これに関し、技術の目的手段構造をそのまま自然の変化に適用して、「自然の変化を自ら創造すべきだ」といった怪物的な推論 — 生命改造や病人の生産 etc. — を行っってはならない事にまず注意したい。自然の変化は、目的手段連関のような行動の意味的脈絡の《解体》なのだから、これを技術の「目的」に据えるのは範疇的誤謬であり、人間の願望の自然への投射に過ぎない。そこで「出来事」に臨む技術 — 「ポイエーシス」³⁵ — の構造を捉え直す事が必要となるが、その手掛かりは、ハイデガーが「出来事」への本来的な関わりに与えた「準備(Vorbereitung)」的性格に求められる。後期ハイデガーが絶えず、「出来事」、「経験」、経験に根ざす「詩人」や「思索者」、「来るべき者ども」

等々の「準備」を問題化した事は周知の事実だが³⁶、これは単に漠然と《まだ来ていないものを来るようにさせる》事ではなく、すぐ下で述べる通り、世界の根源的な現象学的所与を露呈する営為の本質的なあり方である。ここには、自然の経験を、結果的に計測的な支配の対象とする事なしに、共生の場として露呈する技術の鍵があると思われる。そこで、以下ではそれが具体的に如何なるものか考察しよう。

3. 1 自然の只中に生きる未来への「準備」としての技術

まず、ハイデガーにおける「準備」の意味とは、「出来事」としての経験の到来を下拵えする事である。『芸術と空間』(1969)の表現を用いて換言すれば、経験の到来に「余地を開き(einräumen)」(GA13, S.207)、準備する者自身を超えた所で、経験の到来とこれに打たれる者の為に居場所を用意しておく事が「準備」である³⁷。こうしたものとして、「準備」は、目的を現実化する伝統的意味での技術的営為ではなく、準備されるべきものの到来そのものには手が届かないまま、到来が妨げられる事のないように自分自身の現在の状況に関わり合う。

「出来事」への本来的関与としてこうした特殊な営為が求められる理由は、「多かれ少なかれ常に生起している『不意の変化』の経験は、如何にして我々自身がその中に曝された現実として自覚化されるか」という問いを考えれば捉え易い。これに対し、例えば、既に生じた不意の変化を客観的に表象したのでは、当の表象主体自身が曝されている変化の不意打ち性がなおざりになる。逆に、不意の変化を「絶えず受動的に享受されているもの」と見なし、「無為」に徹した所で、結局、不意の変化は「常に来ているもの」として「表象」され、その不意打ち性は失われる³⁸。然るに、この経験の特性を損なわずにこれを反復する道があるとすれば、それは、逆説的だが、我々自身の中に置かれているが表象不可能な変化を、《我々への現前を超えるという意味で既在的・将来的な経験の到来》と捉えて、我々を時間的(ないし世代的)に超えた者達に委ねる事である。換言すれば、自ら自身が立脚する経験の事実を真に露呈する正にその為にこそ、我々は、その経験を、その変化に曝された先行する他者から委ねられ、自分自身も次の人間に委ねてゆく不断の委託の連関を生き抜かねばならないのである。「準備」が形づくるのはこの委託の連関であり、ハイデガー哲学における世代性や未来世代とは根本的にはこの場面で語られるべきものである³⁹。根源的受動性という自己の非力さが救われるのは、自己を超えて来るべき(künftig)他の者達へと身を打ち開く特殊な能動性においてなのだ。

それでは、《自然の経験を次の世代に委託する》事としての「準備」は具体的には何をするのか。この点については、「準備」が、ある具体的な営為である限り、『存在と時間』における「振る舞い(Verhalten)」と同様に、実存可能性である限りの善に方向付けられる側面も有する事が重要である。則ち、「準備」は、単純に「次世代を災害や環境限界等の自然の変化に曝け出す」だけの迷惑行為ではなく、「自らの運命的実存の肯定

を希求する現在世代（我々）が、同じくそのような善を求めるだろう次世代に、実存の肯定の構成要件となる《人間の限界》＝自然の変化に直面する『余地を開く』事なのである。然るに、そのような現在世代の行為は、具体的には、「人間の限界を露呈する自然の不意打ち的な経験に次世代が露呈されたとしても、彼らが自然という場所を自らの生の場所として自由に肯定できるように、現在世代として下拵えする事」として捉えられるべきだろう。上述の事例で言えば、「今に資源はなくなるだろう」や「これ以上廃棄物は出せなくなるだろう」、「身体的限界が社会を埋め尽くすだろう」といった（少なくとも普通の市民にとってはいつ来るか分からない）自然の変化への漠然とした緊張感を欺瞞的に覆い隠さずに本来的に生き抜く為には、現在世代は、その変化に曝されるかもしれない未来世代に向けて、技術文明の入力（資源やエネルギー）・出力（廃棄物）の環境限界に直面した時にその限界を肯定できる生活形式を構築すべきであり、また、成熟社会における老いや病などの身体的限界に直面した時には、これを無理に《治す》のではなく、その有限性を静かに享受する為の社会的な居場所を設けるべきなのである。更に、あらゆる技術上の安全基準を突破する自然の猛威への緊張感が生き抜かれる本来的な — 安克昌の表現を借りれば、「品格」のある⁴⁰ — あり方とは、自然の恐怖および故障した技術の暴走によって生活を破壊された将来世代が「見捨てられた」と感じる事が決してないような社会を構築する事である。注意すべきだが、これは《将来世代の「為の」倫理》とは全く異なる。むしろ、現在世代である我々自身が、自らが直面する自然の現実と、自然の変化に曝される自分自身の傷つきやすい存在に、真に向かい合い、これを肯定する為にこそ、こうして未来世代に向けて開かれる事が必要なのである。もっと単純に表現すると、予測も制御もできない自然を日々の生活において実感した場合、この実感に誠実に生きる技術的営為とは、この不可測性を克服して自然を完全に統制する事ではなく、むしろ、必ずしも自分自身でない誰かにとり予測できない現象が生じて、その痛みを受け止めて、前向きに生きていけるように予め「準備」する事である。

これにより初めて、自然は、あらゆる差異を超えて《変化に曝されて傷つき得る》その一点において等しい人々にとり、複数的な生の共通のトポスとしての意味を獲得する⁴¹。これは、帰還先として初めから期待される自然、例えば、伝統的共同体の統合基盤となる郷土的な自然や、そこに全存在者が帰還すべき《根源的生命》の如き自然ではない。むしろ、それは、自らを超えた誰かに向けて「準備」し、「準備」される無数の人々の《つながり》の外では実感されえぬ自然、それ故、《根源的生命》や《自然の目的》など決して信じられぬ程に傷ついた人々が、誰かに差し出す為に一步を踏み出す事でのみ、そこに立脚していると実感できる自然である。不可測性の限界状況に人を陥れる自然が、それでもなお《共生の場所》として自由に選択される根本条件は、ここに求められる。

ちなみに、後期ハイデガーに則して付言すると、委託の連関という人々の《つながり》へと呼び掛ける社会技術として、例えば詩作を挙げられる。詩作品の言語は、身体感覚

に働きかける音声的響きや、出来事や感情を形象化する表現によって、生活世界の生きられた意味的脈絡を気分水準から組み替える力を持つ。然るに、ハイデガーの「詩人(Dichter)」が、存在の生起と不可分な「聖なるもの(das Heilige)」の到来を迎え入れる賛歌を歌い上げるのと同様に⁴²、自然経験を「準備」する詩作とは、生きられた意味的脈絡の全てを《解体》する根源的恐怖としての自然をそれでも運命として讃えて、その事により、世代を隔てて自然という《意のままにならぬ》場を共有する全ての人々の存在が肯定される《共生のイメージ》を形づくるものとなるだろう⁴³。技術の環境限界等に直接に関わるのは、むしろ自然科学的な技術や政策的な社会技術だが、これらの技術が実際に運用される社会の全体的なエートスに関わる場面では、こうした言わば人文科学的な技術の研究も為されてしかるべきだろう。

結語と展望 自然の只中で共生する者たちの創造と独立

本発表では、後期ハイデガーの「大地」概念に定位して、生活世界的な自然の経験と、これに対する技術的対処の本来的・非本来的なあり方を考察した。その結果は次の通りである。第一に、自然の原初的経験とは、「何が起こるか分からない」や「いつまで続くか分からない」といった、行動の意味的脈絡の不意打ち的な《解体》の経験である。第二に、社会の相互共同的なコミュニケーションの連関において、結果として、この不可測性のリスク感覚が動機付けの効力を失う事が自然の「立て組」の基盤となり、これにより、人間を置き去りにした技術の自己目的化が可能となる。第三に、未来世代がこの「何時まで続くか分からない」自然を自らの生の場所として肯定できるように下拵えする事が、現在世代の我々にとって、自分自身の立脚する自然のリアリティを肯定的に引き受ける為の道である。以上の成果は、存在論的なものなので、原理的には人間の生のあらゆる位相に当て嵌まる。だが、先理論的な雰囲気や直感的選択の経験構造を射程に入れる現象学的分析の最大の価値は、目立たないが社会の実体には他ならない無数の人々の行動の大きな流れを、探究者自身がそこで共に生きつつ、考察できる所にある。本発表によりその為の論点を提供できたなら幸いである。

最後に、上述した《自然という場所を委ねる》繋がりにおいて「準備」され、期待される人間の姿を示唆し、今後の課題領域を示したい。一言で言えば、それは、自らの非力さが受け止められる事によってのみ可能な、人々の創造と独立である。まず、自然の変化に曝される者とは、確かに、究極的には《何も出来ない者》である。だが、否応なしに自然の変化に曝される経験は、苦しみの源泉であるだけでなく、それまで存在しなかった全く新しい生の可能性を人間に開きもする。何故なら、ここには、最広義の生の「過程」としての技術が、自然の触発によって根底から相対化され、全面的に再構築される可能性があるから⁴⁴。しかも、それは、新結合の為に新結合するような空虚な技術革新ではなく、共に生きた人々の苦痛や哀しみ、又、それに合わせて生き続けねばならない風土の特殊性によって存在の根底から貫かれた《新しい生の「スタイル(Stil)」》

としての技術的創造性である⁴⁵。更に、こうして存在の根底から変容を遂げる創造性において、人は、世界内で全く新しい事を始める力を、そしてこの意味での独立性を獲得する。これは、革命や権力批判の如き大きな物語である必要はなく⁴⁶、むしろ、ごく普通の人々が、自らの被った苦しみから出発して新しく現実に関わり直し、自分自身もそこに巻き込まれている茫洋とした無感覚の機構を克服していく一つ一つの小さな歩みである。こうして創造し独立する人々のあり方を描き出す事が、今後必要な「思索の課題」となるだろう。(了)

¹ 本発表はドイツ学術交流会(DAAD)の長期留学奨学金に基づく研究成果の一部である。

² 景山洋平、「後期ハイデガーにおける自然の有限性とその人間的反復の問題」、『現象学年報』、日本現象学会、Vol.28, 2012 (印刷中)

³ 「不意打ち的(überraschend)」という表現は、周知の通り、ヘルトに由来するものである。Cf. Held, K., “Das Problem der Intersubjektivität” in Claesges, Ulrich, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff, 1972, S.59 (邦訳：新田義弘, 村田純一., (ed.), 『現象学の展望』, 国文社, 1986, p.208)。

⁴ 周知の通り、ドレイファスはデューイを引き合いに出す(Cf. Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-World*, MIT Pr. 1991, p.67: 門脇俊介監訳, 『世界内存在 『存在と時間』における日常性の解釈学』, 産業図書, 2000, p.76)。門脇俊介も、デューイとの区別を踏まえながら、同様の理解を示す(Cf. 門脇俊介, 『破壊と構築 ハイデガー哲学の二つの位相』, 東京大学出版会, 2010, p.144)。英語圏の哲学との接点を見いだす方向での読み方は、ドイツ語圏では例えばゲートマンやガンダーを挙げられるが、少なくとも現時点では、日本の方が研究が進んでいるように思われる。これは門脇氏の業績による所が大きい。ちなみに、同様の事柄は、現象学の内部では「事実性(Faktizität)」の問題系として扱われる。ただし、ハイデガーが事実性の分析に移行したのは、どちらかと言えば、西南ドイツ学派、特にラスク経由である。意識主観の能動的な対象構成(現象学風に言えば作用志向性の水準)に先行する知覚的所与の受動的・自発的な構造化の事態は、西南ドイツ学派では後期リッカートやラスク、マルブルク学派ではカッシーラーが其々の仕方で見えていたものである。また、これが後期ウィトゲンシュタインのアスペクト視の分析と相通じる事は常識である(Cf. Mulhall, Stephen, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London, 1993, Chap.4)。この主題に関する近年の論稿としては、Crowell, S.G., « Transcendental Logic and Minimal Empiricism : Lask and McDowell on the Unboundedness of the Conceptual », in Makkreel, R., Luft, S.,(ed.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana Univ. Pr., 2010 を参照。また、発生的現象学に転回して衝動志向性等一連の重要な概念を彫琢しつつあった一〇年代末のフッサールとハイデガーの関係については Lee, Nam-In., “Transcendental Genesis and Ontological Genesis – E. Husserl’s Genetic Phenomenology and M. Heidegger’s Hermeneutic Phenomenology”, in 『哲学與文化』, 2009 と榊原哲也, 「発生と解体：初期ハイデガーとフッサールとをつなぐもの」, in 秋富克哉, 関口浩, 他(編), 『ハイデガー『存在と時間』の現在』, 南窓社, 2007, を参照。筆者自身は、拙稿(Kageyama Yohei, “The Formation of the Concept “Existence” by the early Heidegger”, in Yu, Chung-Chi (ed.), *Phenomenology 2010 Volume 1 Selected Essays from Asia and Pacific*, Zetabooks, Bucharest, 2010, pp.327-343)および博士論文『出来事と自己変容：ハイデガー哲学の構造と生成における自己性の問題』第一章の一部において、ラスクの『哲学の論理学』における「意義規定性」概念と『判断論』における「超対立」概念が、ハイデガーの教授資格論文結語で明示的に打ち出される理論的態度からの決別と世界の有意義性の洞察を導いた事を実証的に示した。

⁵ ハイデガーの形而上学期の哲学は、渡邊二郎の『ハイデッガーの存在思想』(1962, 1984)における様に、比較的早くから注目されていた (Cf. 渡邊二郎, 『渡邊二郎著作集 第2巻 ハイデ

ッガーⅡ』、筑摩書房、2011、第一章)。だが、事象的に立ち入った研究が始まるのは八〇年代後半である。本邦では、細川亮一の「ハイデガーと形而上学の問題」(哲学論文集 (22), p1-19, 1986, 九州大学哲学学会) が恐らく本格的な研究の先鞭であり、氏は、その後、ギリシア哲学を中心とした哲学的なアプローチでこの主題に取り組んでいる。諸外国では、英語圏で、クローウェルと、ベルナスコーニやグロンダンの間で、当時のハイデガーの超越論哲学における形而上学的な存在者の身分に関して議論が行われている (Cf. Crowell, Steven-Galt, "Metaphysics, Metontology, and the End of Being and Time", in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.LX, No.2, 2000)。又、フランス語圏では、クルティヌのように、ハイデガーの形而上学期の形而上学概念を踏襲しながら、哲学史を再構築する発展的研究もある(Cf. Courtine, Jean-François, *Inventio Analogiae*, Vrin, Paris, 2005)。

以上の先行研究を踏まえつつ、筆者としては、形而上学期に属する諸著作における事象把握の変遷を、『存在と時間』の『存在了解』概念に存在論的に先行する事象が発見される事により、『存在の問い』が一旦二重化した後で、その二重性が一つのプログラムとして統合される過程』として概括することを提案したい。

まず、『存在と時間』の基礎的存在論が改編されねばならなかった理由は簡単である。則ち、本来的開示態において存在者一般の立ち現れを可能化する本来的な現存在は、他の存在者の触発に依存しない純粋な自同性を要求するが故に、周囲世界に関わる選択肢を特定できず、結局、与えられた可能性に恣意的に従う以外の事を出来なくなる。これは、理論的にはミッシュによって生の哲学との関係から(Vgl. Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 3.Aufl., 1967, S.248)、実践的な場面では弟子のレーヴィット等によって決断主義として批判された点である。

次に、こうした難点は、理論的にはっきりした形では、一九二八年夏学期講義の「メタ存在論」構想によって、現存在の存在了解に先行する「全体における存在者」を打ち出す事により解決される。則ち、現存在自身もその内に受肉してしまっていて、そこから出発してのみ存在了解を語り得る最広義の《もの》の総体を設定して、これが現存在の存在了解を拘束すると考える事により、『存在と時間』の本来性のある種の空疎さを克服する訳である。これにより、図式的に考えれば、ハイデガー自身が語る通り、「全体における存在者」を扱う「メタ存在論」と、従来通りの存在了解による「存在者それ自体」を扱う「基礎的存在論」に、ハイデガーのプログラムは二重化する(GA26, S.202)。これが形而上学の二重性の理論的根拠であり、この発想が、哲学史上の形而上学の存在論と神学の二重性に重ねられるのである。

だが、言うまでもなく、「存在の問い」のこうした二重化は、『存在と時間』の理論的困難を補う仕方に出てきたものなので、実際にはただ一つの理論的枠組みの二つの側面でしかない。それ故、ハイデガーは、一九二八年夏学期講義以降、二つのプログラムに分裂したものを、ただ一つの思考の運動に回収するように努力している。一九二八／二九年冬学期講義では、「メタ存在論」に対応する「匿い(Bergung)」と、「基礎的存在論」に対応する「確固たる態度(Haltung)」が、「超越」の様態を示す「世界観」だとされ(GA27, S.366)、「匿い」と「確固たる態度」の間には発生的な前後関係があるとされる(GA27, S.398)。これは、一九二九／三〇年冬学期講義では更に洗練されて、人間特有の「世界形成(Weltbildung)」が、「全体における存在者」の「拘束性の対立的保持(Sichentgegenhalten von Verbindlichkeit)」、「全体を獲得する補完(Ergänzung)」、「存在者の存在の開被(Enthüllung)」の三過程を経る全体的な超越の運動である事が主張される(GA29/30, S.507)。そして、それ自体が形而上学の遂行であるこの「世界形成」により得られるものが、メタ存在論と基礎的存在論の主題を統合した「全体における存在者それ自体(Seiendes als solches im Ganzen)」(GA29/30, S.512)なのである。

また、この「全体における存在者それ自体」は、その後のハイデガーの形而上学史解釈のパラダイムとなると共に、彼の「転回」において乗り越えられるべき決定的なメルクマールとなる。まず、哲学史については、「全体における存在者それ自体」のモチーフが、存在と知の合一という古典的な形而上学の理想を、事実性に定位する現象学の枠内で反復している事に注意すればよい。これにより、ハイデガーは、「存在者は全体として如何なるものであるか」ないしは「存在者は全体として如何なる認識体制に服しているか」といった古代や近代の哲学的問いを、自らの

哲学の内部に収容できる。事実、ハイデガーは、「イデア」に「ウーシア」や「力への意志」を、「全体における存在者それ自体」や「存在者それ自体」と呼んでいる(Vgl. GA69, S.159 / GA9, S.299 / Nietzsche II, S.254)。ここから分かる通り、ハイデガーの存在史とは、現象学的な枠組みで導かれた「全体における存在者それ自体」の多様な類型の歴史なのである。これに対し、ハイデガー本人は、既に一九三〇年の『真理の本質について』で、「全体における存在者それ自体」の語りが、常に既に、「全体における存在者」の立ち現れという顕在的な事態から取り残されてしまっている事に気が付き、そこから数年をかけて徐々に「転回」を遂行していく(註 10 参照)。ここから導かれるのは、後期哲学に典型的な、「現れ」と「隠れ」の二重性の思想である。

⁶ 参照註 5

⁷ ここで因果性を云々するのは、メタ存在論的な「全体における存在者」が、『存在と時間』流の現存在の存在了解に存在論的に先行するものであるなら、それはもはや現存在の志向的な「振る舞い」の相関者として捉えられないものだからである。その点で、ハイデガー形而上学を、サールや黒田亘が展開した志向的因果(intentional causation)の哲学の現象学的な極限形態と見なしでもよい。サールについては、Searle, John, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, 1983 を、黒田亘については、黒田亘, 『知識と行為』, 東京大学出版会, 1983, 第八章、および黒田亘, 『行為と規範』, 勁草書房, 1992, 第二部を参照せよ。従来、ハイデガー形而上学は、クルティヌにおけるように哲学史解釈の範型として用いられるか、ポストモダニストの動物論のような大きな物語に転用されるかのどちらかであった。これに対し、志向的因果の問題としてハイデガー形而上学を捉えれば、堅実な理論的研究の手がかりとしてハイデガーの著作を活用できるだろう。

⁸ 周知の通り、形而上学期以降の自然概念を、『存在と時間』流の有意義性連関に関係付けられた自然とは区別されるより基礎的な自然として捉える試みは、本邦でも既に数多く認められる。例えば、狭義のハイデガー研究者でないが、池田義昭は、メタ存在論的な自然に関するハイデガーの言及を、「存在了解の次元」を超える本来的な自然への接触と見なしている(Cf. 池田義昭, 「序論 自然存在の歴史的運命」, in. 池田義昭(編), 『自然概念の哲学的変遷』, 世界思想社, 2003, p.7)。また、轟孝夫も、より精細な仕方で、メタ存在論的な自然に着目し、これが後期哲学の「大地」に繋がる事を主張している(Cf. 轟孝夫, 『存在と共同』, 法政大学出版, 2007, p.157)。

管見では、形而上学期の自然概念が、『存在と時間』の存在了解の哲学に先行するより基底的な存在者の経験を取り出しており、これがある意味で根源的な自然と目される事は正しい。だが、メタ存在論とはあくまで基礎的存在論とワンセットで形而上学を成す試み、則ち、「全体における存在者それ自体」(GA29/30, S.507)を取り出す試みである。然るに、『真理の本質について』(1930)以降、三十年代後半に至ったハイデガーは明白に形而上学期の自分の試みを批判的に反省しているのだから、形而上学期の自然概念を、後期哲学の自然概念に無造作に同一化するのは、いささか大雑把であろう。例えば、恐らく一九四二年執筆の草稿『言の葉(Die Sage)』では、「全体における存在者それ自体の存在(das Sein des Seienden als solchen im Ganzen)」への問いとして把握された「伝統的形而上学の領域」の内ではハイデガー自身の「第一の跳躍」が為されたとされて、それが「『存在と時間』と一九三一年までの爾余の著作」(GA74, S.8)に当て嵌まるとされる。則ち、「存在の問い」というポテンツにおいて、三十一年までのハイデガーは、形而上学を反復していたのである。言うなれば、これは、存在者の只中への無根拠な被投性から出発して、存在者の本質体制としての存在を、そして、その意味での根拠をつかみ取ろうとする営みである。これに対し、後期哲学における「現れ」と「隠れ」の二重性の思想とは、正にその様な「存在者それ自体」のアプリオリな把握から撤退する事である。例えば、『哲学への寄与』では、形而上学期の「超越」思想への反省的な弁が述べられた後で、「現一存在(Da-sein)は、始原的に、出来事の創設の内に立脚し、存在の真理を創設するが、存在者からその存在へと移行したりはしない。むしろ、出来事の創設は存在者の内の存在者としての真理の保蔵として生起する」(GA65, S.322)と言われる。また、一九四一／四二年の草稿『出来事』で後期哲学特有の意味における「死」を説明する文脈では、「死」の「離脱的な本質(das abschiedliche Wesen)は、存在者それ自体(das Seiende als solches)からの離脱(Abschied)に関わるものであり、その離脱は、真存在(das Seyn)への関係の充実である」(GA71, S.194)と言われる。然るに、『物』講演で、エアアイグニスとエントアイグニスの概念対と「四方域」の関係が示される有名な行(GA7, S.180f.)から明白な通り、「大地」は、「存

在者それ自体」の本質把握から根本的に逸脱するような事象であるから、これを形而上学期の自然概念と重ねるのは問題がある。敢えて言えば、一九二九／三〇年冬学期講義で、「フュシスは隠れる事を好む」というヘラクレイトスの箴言に仮託された「現れ」と「隠れ」の萌芽的発想が認められる限り、形而上学期にも既に後期哲学に近い発想があるとは言えるし、更に、轟氏が指摘する通り(同上 p.162)、一九二八／二九年冬学期講義における「歴史の生起における自然の支配」(GA27, S.393)に、「世界」と「大地」の「闘争」の先駆形態を認める事はできよう。ただ、問題となる事柄を明確に認識するヒューリスティックな観点から、発表者は、「存在者それ自体」を問題化し続けた形而上学期における自然と後期哲学の自然とを区別した方が建設的だと考える。具体的には、根拠の哲学における自然と、無根拠の哲学における自然とが、これにより区別できるようになる。

⁹ 参照註5：また、註7で述べた志向的因果の問題圏との関係で言えば、ハイデガー形而上学は、「根拠」による世界解釈の諸類型を統合的に把握する為の理論的枠組になるという、言わばメタ哲学的な利点を有する。そしてその際、志向的な振る舞いと因果性との二分法も、たとえ志向的因果という統一形態においてであれ、相対化されるべきものとして自覚される。例えば、ギリシア的に考えるなら、意志的行為も自然の運動変化も、等しくアイデアや形相によって根拠付けられるだろう。然るに、これは、本質と現実存在の分化という中世哲学の転換に先立つ時代の発想としては至極整合的なものである。何故なら、この場合、例えば黒田亘が志向的因果の範型とする「意識主体ないし行為主体への対象の直接的現前」(『行為と規範』, p.160)において、行為主体と対象の間に厳格な存在論的区別を設ける理由がなく、両者とも唯一のフュシスの構成契機と見なされるからである。志向性と因果性の明確な区別が可能となるのは、世界の現実性とは独立に語り得る本質や「観念」が承認されてからである。然るに、ハイデガー形而上学であれば、こうした理論モデルも、意志主体と自然的物事を等しく包含する「全体における存在者」とその「拘束性(Verbindlichkeit)」の問題として、自らの枠組の内に収容できる。この場合、アイデアやギリシア的な意味での本質の概念を、「拘束性」の具体的な《型》として捉える事になる。

¹⁰ 周知の通り、『真理の本質について』(1930)では、「全体における存在者それ自体(das Seiende im Ganzen als einem solchen)の脱覆蔵(Entbergung)への参入」としての「自由」が(GA9, S.192)、「真理の本質」に見定められる(GA9, S.190)。そして、その上で、そのような超越のあらゆる開被に対して、「全体における存在者の隠蔽性(Verborgenheit)、則ち本来的非=真理(Un-wahrheit)は、あれこれの存在者のあらゆる開在性よりも古い(älter)。それは、脱覆蔵しつつ既に隠蔽を保ちつつ、隠蔽へと関わる所の《存在させること(das Seinlassen)》自体よりも古い。」(GA9, S.193f.)と述べて、言わば超越に先行する根源的な存在の隠蔽の洞察に辿りつくのである。

¹¹ 言うまでもなく、この「構想」は、日常的な意味でのフィクション(「シャーロック・ホームズを想像する」etc.)とは何の関係もないし、経験的な想像力(「地球の裏側を想像する」)とも異なる。むしろ、経験的現実を理解する根本的な参照項としての「根拠」が、それ自体は経験の内に含まれていないにも拘らず、そうした参照項として出現する事態が、「構想」の意味である。また、周知の通り、『カントと形而上学の問題』(1929)では、「超越論的構想力」が「形而上学の根拠付け」の言わば究極の審級として提示されるが、これについては二点に注意すべきである。

第一に、超越論的構想力概念は、カントに仮託したハイデガー自身の形而上学的探究の根本成果として、その後の存在史的研究において、カント以後のドイツ観念論やニーチェを讀解する際のパラダイムとなる。一九三九年夏学期講義では、まず、カントの構想力概念とドイツ観念論の関係が指摘され(GA47, S.179)、次に、「ニーチェもまた、理性の詩的に構想する性格、換言すれば、存在諸規定、則ち、諸図式の『先行的に現実存在する(präexistenten)』性格、則ち、先行的に形成されて、前もって恒常的に存立する性格に依拠しているのである。この詩的に構想し、先行的に形成する性格の由来の規定が、プラトンとニーチェでは異なっただけである」(GA47, S.181)と言われる。

第二に、ハイデガー本人の形而上学的探究の一つの帰結として、「超越論的構想力」は、「現れ」と「隠れ」の二重性としての「出来事(Ereignis)」を、極めて微妙な仕方で先取りしている。ここには、「形而上学の『根拠』付け」が、その臨界点において、無根拠の思考に反転する場面を見

ととれる。この点についてはハイデガー本人も自覚的であり、例えば、一九三八年執筆の草稿『省察』では、「《図式機能》と《構想力》に基づくカントの超越論哲学の解釈は意図的に誇張したものとなっているが、それは、形而上学自身の内に、その問いの本質的な変容(Verwandlung)の必然性が存するという事を、形而上学の歴史の内部において示す為なのである」(GA66, S.377)と言われる。

¹² より正確に言えば、変化の継起は初めから《根拠を与えられるもの》として表象される。

¹³ 必ずしも「変化」を主題化する訳でないが、同様の問題意識が、日本でもよく紹介されているメルロ・ポンティやレヴィナス、アンリよりも後の現役世代のヨーロッパ現象学 — リシール、テンゲイ、シュネル等 — で「意味形成(sens se faisant / Sinnbildung)」という標題の下に追及されている事に注意を喚起したい。「意味形成」概念については、下記が好便である：Gondek, Hand-Dieter, Klass, Tobias, Tengelyi, László (hrsg.), *Phänomenologie der Sinnereignisse*, Wilhelm Fink, München, 2011, S.9ff.

¹⁴ このように事実性の水準における変化の経験を取上げる事で、主としてフランス語圏で展開された《自然の形而上学》とでも呼ぶべき潮流を、ハイデガー哲学との関係で、「出来事」的な経験の一つの契機を取り出したものと位置付けられると思われる。例えば、本文で示唆したメルロ＝ポンティの「肉」概念とは、加國尚志が言う通り、「物理的なもの・生命・人間が相互内属的に絡みあっている」「存在の普遍的次元」であり、それ故、物質や生命を超えて「あらゆる他の次元がそこで『現れる』次元」である(加國尚志、『自然の現象学』, 晃洋書房, 2002, p.218f.)。然るに、「次元」の転化を最も原初的に捉えれば、それは「変化」の経験に他ならないだろう。

¹⁵ 事物のこうした原初的な運動変化は、勿論、直接に諸々の自然学的な運動概念に接続する訳ではない。だが、それぞれの時代の特定の根拠概念に則して事物の運動を観察する者が、それが根ざす行動の意味的脈絡の《解体》の経験によって、運動概念を根本的に再構築するよう動機づけられる可能性は十分に考えられる筈である。ハイデガーの哲学史は基本的に形而上学における存在棄却と存在神論に関わるものだが、彼の「四方域」概念を《形而上学の枠内の自然学》や《形而上学の枠内の歴史学》等の系譜を描く為に活用する道はあって然るべきである。例えば、周知の通り、起動因(τὸ ποιοῦν)を持ちだすアリストテレス流の運動概念は、フィロポヌスやビュリダンのインペトゥス理論を経て、近代の慣性概念へと変遷を遂げる。然るに、アリストテレス的な運動論からインペトゥス概念への移行を動機づけたものは、「放射された物体が手を離れた後も《飛び続ける》」という経験的事態である。これについて、アリストテレス自身は、放射物よりも速く運動する空気がその物を押し続ける事によって、手という起動因を離れた後も、物体が飛び続ける事を説明する(physica, 215a14ff.)。これに対し、六世紀のフィロポヌスは、運動の持続を、「一定の非物体的な運動力(κινητικὴν δύναμιν)」が手から物体に伝達される事によって説明し、空気という起動因の不断の介入を否定する(Philoponos, *Ausgewählte Schriften*, übs von Böhm, Walter, Schöningh, München, 1967, S.139)。その際、アリストテレスの説が正しければ、「石を投石機から引き離して、背後の空気を押しさえすれば、石は飛んでゆく」事になるが、そんな事はあり得ない、という反例が使われる(ibid.)。しかし、機械で空気を圧縮して噴出すれば石くらい簡単に飛ばせるので、フィロポヌスの反例は必ずしもアリストテレスの説を反駁する力を持たない。アリストテレスの説明もそれなりに整合的であろう。だが、重要な点は、「手を離れた物体が飛び続ける」や「どんなに煽いでも石は飛ばない」といった事物の変化や抵抗が、事物がそれに則して意味付けられる「根拠(Grund)」の枠組から《逸脱》して、この枠組みの改変を要求するものとして経験される事である。換言すれば、ここでは、あるパラダイムの中で育った者が、事物の現れを説明するメタ理論であった筈のパラダイムからはみ出す《未だ根拠付けられていない変化》に直面して、新しい「根拠」のパラダイムを構築するように動機づけられているのである。

¹⁶ この事でもって、自然を人為の根底に置く認識論的・存在論的な階層説(リッカートやハルトマンなど)に与する訳では決してなく、それ故、物理的対象の存在論的な先行性を説く最広義の自然主義に与するものでもない。何故なら、ここでは行動の意味的脈絡が《解体》されるという変化の経験における存在者の与件が問題になっているだけであり、又、この経験の内にはその完成された構造を静態的に観察できるような主体はいないので、そもそも「如何なる存在者が第一義的に存在するか」といった問いに答える事がアプリオリに不可能だからである。

¹⁷ 《「大地」の解釈について》「大地」概念のこの定義は、現存する資料に則して利用可能な三

つの解釈条件から導かれる。もっと詳細な議論については、註3に挙げた拙稿を参照。

第一に、「大地」を特徴づける「自己隠蔽(Sichverschließen)」、則ち、「世界」の開示との「闘争」関係にあるとされる「自己隠蔽」は、「現れ」と「隠れ(Verbergung)」の二重性に根ざすものとされている。この点に関しては、ペゲラーに見られるような、《「世界」と「大地」の「闘争」》と《「現れ」と「隠れ」の二重性》を同一視する読み方に陥らない事が肝要である(Cf. Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, 1963, S.252)。この同一視は、『芸術作品の根源』における、「大地は、隠れに対応するような隠蔽されたものでない」(GA5, S.42)という行により明白に禁じられている。ヘルマンやアールはこの点を的確に押さえている(Cf. von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Klostermann, 1980, S.216f.; Haar, Michel, *Le chant de la terre*, L'Herne, 1987, p.126)。例えば、この点を示す箇所としては、『芸術作品の根源』における「ここでは、現成する全てのものを、その現成へと限界付ける切り分けの流動が、己が内に安らいつつ、流れ行く。そうして、自己隠蔽する全ての事物の内に、等しく己自身の無知が存する」(GA5, S.33 傍点筆者)や、草稿『存在の歴史』における「大地は全体における存在者の現成である。世界は全体における存在者の現成である。大地と世界は、全体における存在者の存在に属し、それ故、両者の間には闘争が存する」(GA69, S.19 傍点筆者)といった行を挙げられる。また、『物』講演で、《エアアイグニスとエントアイグニス》と四方域の関係が示される箇所(GA7, S.180f.)も傍証として挙げられよう。

第二に、この自己隠蔽は、具体的には、歴史的に推移する意味の連関における位置付けから逸脱する点において、自己隠蔽と呼ばれている。管見の及ぶ限り、この点に関しては、アールの「脱歴史化」・「世界の《諸決断》の脱文脈化」といった萌芽的な洞察が存在する以外には等閑視されている(Cf. Haar, *ibid.*)。これに対し、筆者としては、上掲の『芸術作品の根源』からの引用文で、「自己隠蔽する全ての事物」を性格付ける「己自身の無知」に着目したい。同様の記述は、一九三四年十一月の講演における「永遠に眠る精神」というヘーゲル的な表現(GA16, S.325: Vgl. Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, S.225/ Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, S.403)がある。ハイデガーの当該個所では、「大地」ないし「自然」として動植物を挙げた上で、これが、「時間としての時間に身を曝す(aussetzen)」ことが出来ない故に「隠蔽された」ものであり、それ故、「歴史」を持ち得ない事が主張される(*ibid.*)。ここから分かる通り、「隠蔽」とは、歴史的に把握される時間の推移に、言わば反省的な位置規定を得られないという点において、「隠蔽」である。

第三に、現存する資料から判断する限り、「大地」の内実となるのは、このように「隠蔽」されるものである限りでの環境と生命である。生命に関する用例としては、「大地と身体」(GA65, 318)、「《生命》と身体、生殖と性、種族」(GA65, 399)、「本能」(GA65, 277)、農婦の靴が示す「労働の歩みの辛苦」(GA5, 19)、「ゆっくりとした歩みの力強さ」(*ibid.*)、生命の「衝動」(GA69, 20)、「人間」(GA65, 72)、方言を語る口の如く文化と結合した身体(Vgl. US, 205)などを挙げられる。環境に関しては、神殿が顕示する「岩石」・「金属」・「色彩」・「音響」等の「質料」(GA5, 32)や、「熟した穀物の賜物」や「荒涼とした休耕地での断念」(*ibid.*)等生命を養う糧が、そして他にも、「築きつつ担うもの、養いつつ実を結ぶもの、育む様な水、岩塊、植物、動物」(GA7, 179)や「風景」(GA7, 154)が挙げられる。それ故、現代人が普通に「自然」と呼ぶものについて考察する際に手がかりとなるのは「大地」である。ちなみにハイデガーが「フュシス」と呼ぶものは、「全体における存在者」に関わる、則ち、現代人が「歴史」や「文化」と呼ぶものも含むもっと広い概念なので、自然に議論を限定したい場合は、「フュシス」でなく「大地」を考察した方がよい。

こうしてみると、「大地」は、《「現れ」と「隠れ」の二重性によって根拠付けられ、しかも、その事例として生命や環境が挙げられるような、歴史的推移から逸脱する仕方での存在者の与えられ方》として纏められる概念である。まず、「現れ」と「隠れ」の二重性が歴史的推移から逸脱するような存在者の与えられ方を根拠付ける事については、そもそもこの二重性が、現象学的に語られる根拠概念を解体し抜いた先に得られる洞察である事を思えば分かり易い。則ち、「現れ」と「隠れ」の二重性とは、形而上学期に「全体における存在者それ自体」として定式化されたような存在者の存在の統一的把握を突破して、そのような把握を常に既に逃れ去ってしまう存在者の生起という根本事態の性格なのである。しかるに、これに則して存在者の具体的な所与を

眺める場合、そこには、原因にせよ理由にせよ何がしかの根拠を与える事を拒むような存在者の根源的な変容が認められねばならない。そして、何かの変容する事とは、形式的に言って、既存の秩序が解体されるか新しく形成されるかのどちらかなのだから、「大地」には、この《解体》が当て嵌まるのである。次に、このような《解体》的な変容が、生命と環境に見定められる理由は、歴史的な意味の連関から逸脱する事が具体的にはどのような状態かを考えれば分かり易い。本文中で挙げたように、これは、例えば、ハンマーの柄が突然折れるような、我々がそれまで事実性において生きてきた行動の意味的脈絡が突如として《解体》する事態である。しかるに、このような意味的脈絡から《逸脱する限りで》捉えられた存在者の与件は、そもそも、それに則して歴史的推移を云々できるような意味的尺度を失っており、その意味において、歴史の変化によってその性格が変わったりする事のない常住性や、人間がそれに手を加えようと加えまいとそれ自体の性格を保持する即自性を有する。しかるに、そのような存在者の与えられ方を、日常言語で表現しようとしたら、それは、普通に「自然」と呼ばれる事象にかなり接近するだろう。

¹⁸ Cf. Condillac, Étienne Bonnot de, *Traité des sensations ; Traité des animaux*, Fayard, 1984,

Chap.1 : コンディヤック自身の事例では、観念を持たない白紙状態の立像に嗅覚だけを与えて、その前に薔薇の花を掲げる時、「立像は自ら自身との関係では、この花の香りそのものになる。」：無論、常識的な言語使用では「人は海の輝きそのものになる」とは語の字義の意味から逸脱した隠喩的表現でしかない。だが、ここでは語の字義的理解がそこに根ざす行動の意味的分節の変革が生じているのだから、こうした言語表現はむしろ新しく生起した現実を発見する機能を持つものである。リクールは『生きた隠喩』で同様の発想を詳細に展開している(Cf. Ricœur, Paul, *La métaphore vie*, Édition du Seuil, Paris, 1975, p.160f.)。

¹⁹ 例えば『法律』のプラトンは、同時代の無神論的な思想における自然観を批判して次のように言う：「火や水や土や空気、これらはみな自然と偶然によって存在し、それらのどれ一つも技術によって存在するのではないと、彼らは主張しているのです。[...] こういったもの全ての生成は、知性の働きによるのでもなければ、何らかの神の力によるのでもなく、また技術によるのでもない、というのが彼らの主張であり、むしろ、今言われたように、自然と偶然によるのだという訳です。」(889B-C: 訳文は、森進一(他)訳、『法律(下)』, 岩波文庫, 1993, 第一版, によった)

²⁰ 付言すると、ハイデガー以後の哲学者の一つの傾向として、ハイデガーが実存の主体性を重んじる余り、自然に拘束された生命としての現存在の性格を看過した事を批判し、自然にある種の(倫理的・進化的)目的性を認めるべき事を主張するものがある。フランス語・イタリア語圏ではデリダの『精神について』以後にアガンベンやバルバラスが動物の問題に焦点を当てた事は、ポスト・モダニズムが盛んな我が国でも周知の通りである。またドイツ語圏では、ヨナスが、自然に拘束されないハイデガー＝グノーシス的な実存を批判して、独自の目的論的自然観とそれに基づく倫理思想を提示した。これに対し、「大地」概念を彫琢した後のハイデガーであればこう言うと思われる。則ち、自然が実存を根源的に拘束する事は全くその通りだが、だからと言って、自然に目的論を求める必要などなく、自然はその無目的で無根拠な生成において受け止められるべきである、と。また、実際問題として、自然災害(小惑星の衝突など)が生命を滅ぼし尽くし、その後は宇宙の終焉まで無生命の世界が続く可能性だって十分あるので、自然に内在する目的に依拠して人間の行動規範を構想することは難しいだろう。自然の趨勢が《生命を滅ぼす方向》に向う場合、自然に目的を見出す者は、自然に合わせて自滅を目指さねばならないのではないだろうか。

²¹ 三枝博音、『技術思想の探究』, こぶし文庫, 2001, 第二刷, p.54 : 「手段の一部は物であるが、全体は現実に働いている動的のものである。生ける過程としての手段、これが技術の第一の一般規定である。」

²² 単純化して言えば、「死すべき者ども」とは、無根拠に立ち現れる存在者の変化に曝される限りでの自己性の存在の覚知である。ここから、「大地」としての自然の変化に曝される者としての「死すべき者ども」という読み方も正当化される。こうした一般的な規定に関しては二点に注意しなければならない。

第一に、「死すべき者ども」が「死すべき」と言われるのは、「全体における存在者」の「恒常的現前」が維持されず、存在者がいつ終わるともしれない無根拠さの偶然性に曝されるからであ

る。この点について、後期ハイデガーは、「死」を、「現れ」と「隠れ」の二重性の思想に結び付ける。例えば、一九四一／四二年執筆の草稿『出来事』では、「死」の「離脱的な本質(das abschiedliche Wesen)は、存在者それ自体(das Seiende als solches)からの離脱(Abschied)に関わるものであり、その離脱は、真存在(das Seyn)への関係の充実である」(GA71, S.194)と言われる。

第二に、このような偶然性が具体的に経験されるのは「全体における存在者」の不断の変容を被る事においてである。実際問題として、何か《もの》が経験されない限り、存在の無根拠さも実感はされない。この点について、ハイデガーは、「死すべき者ども」と「四方域」の他の契機との不可分性を主張している。『物』講演では次の様に言われる。「ただ人間のみが死ぬのであり、しかも、彼が大地の上に、天空の下に、神々しい者どもの前に残り続ける間は、不断に死するのである。死すべき者どもが挙げられるならば、我々は既に他の三者も共に思索するのである」(GA7, S.152)。

²³ 生活世界的なリスク知覚における「万一の場合」の性格は、専門的な技術者が語る安全基準上の「想定外」とは、密接に関係するにせよ区別すべきものである。工学的な「想定」概念については、畑村洋太郎、『「想定外」を想定せよ!』, NHK出版, 2011, 第一章, で確認した。区別すべき理由は、「想定外」という語が意味を持つのは、明示的な想定、則ち、安全上の線引きを行う者にとってであるのに対し、「万一の場合」は、そうした線引きの明示的な知識がなくとも、実感しえるものだからである。図式的に区分すれば、「万一の場合」への緊張感は一般市民も専門家も共有しえるが、「想定外」の事態への対策を行えるのは専門家だけである。ただし、「万一の場合」への緊張感が失われると、「想定外」の事態への対応が実効性をなくす事は、経験的にも、原理的にも主張できるだろう。例えば、災害や事故への緊張感が関係する技術者などから失われた場合には、「想定外」の事態にまじめに対応しようという意識がなくなり、そもそもの「想定」も段々甘くなっていく事は、容易に予想が付く。

²⁴ リスク知覚(perception of risk / Risikowahrnehmung)の問題に関する概観としては、Renn, Ortwin, *Risk Governance: Coping with Uncertainty in a Complex World*, Earthscan, 2008, Chap.4 が好便である。又、スロビクも古典と呼べる浩瀚な研究を残している: *The Perception of Risk*, Earthscan, 2000 / *The Feeling of Risk: New Perspectives on Risk Perception*, Earthscan, 2010。我々の文脈の論点が最も近く関わる論点としては、「曖昧なリスク(ambiguous risk)」、則ち、確率分布を特定できないリスクを挙げられる。

²⁵ 心理学的なリスク研究では、これは、「経験的(experiential)」なリスク理解と、「合理的／分析的」なリスク理解の違いとして区別される。この区別に関しては、Cf. Epstein, S., “Integration of the Cognitive and the Psychodynamic Unconscious”, *American Psychologist*, vol.49, pp.709-724, p.710 and p.716.

²⁶ 何故なら、自然経験それ自体は、意味的脈絡の《解体》として、好都合でも不都合でもないから。

²⁷ 近年の現象学における「超過」の分析については、Vgl. Micalli, Stefano, *Überschüsse der Erfahrung*, Springer, Dordrecht, 2008。また、「出来事」的な経験、この場合は自然の経験から高次の対象性を《演繹》したり、この経験の意味が様々な対象性を明示的に基付けている事を示そうとしたりしてはならない。例えば、意味的脈絡の《解体》における存在者の所与性から、意味的脈絡の内部で規定された対象性を構築することなどできない。むしろ、「出来事」的な経験は、日常的には、意味的脈絡の枠内で規定される様々な対象性に、その枠内では規定しがたいニュアンスを付け加えるものだと思われる。

²⁸ 近年のリスク研究は、「情動ヒューリスティック(affect heuristic)」の標題と共に、ハイデガー現象学の気分論的なアプローチに親和性の高い方向を取り始めている。「情動ヒューリスティック」に関しては、Slovic, Paul, *The Feeling of Risk: New Perspectives on Risk Perception*, Earthscan, London, 2010, P.23f.に研究状況の好便なまとめがある。また、トベルスキーやカーネマン以降に開拓されたヒューリスティックな行動分析一般も、生活世界に受肉した人間の実存のあり方を探究する現象学的態度に親和性が高いように思われるので、この点の研究を今後推し進めるべきである。本文箇所を試みたのは、実証的な心理学的リスク研究においてもっとも見過ごされ易い「出来事」的な経験を、リスク知覚の情動的側面の内に見定める事である。

²⁹ 例えば、天気予報は、可能な事態として晴れや雨を設定して、そのどちらが現実化するかを

確率的に表現する。その際、晴天も雨天も、それ自体として見れば、現実性からは区別された純粹に可能な事態である。これに対し、現象学者が「事実性」と呼ぶ経験の水準、則ち、世界の現実性とは独立に設定された表象的な意味把握に先行して、常に既に有意味な《もの》に関わり合っている経験の水準では、このような《可能性／現実性》の二分法は成り立たない。例えば、私がこうして室内で原稿を書いている時、私は暗黙裡に《明日の天気》への様々な実存的構え — 「傘を玄関に置いてある」、「晴天時の暑さの為に空調が部屋に置いてある」など — を持っており、こうした仕方、それ自体は幾らでも変容しえる《明日の天気》に備えている。この限りでは、《明日の晴天ないし雨天》は、今ここでの私の様々な構えの相関者であるだけなので、上述の意味では可能的でも現実的でもなく、むしろ、「私の事実的な振る舞いの幅の中にあるもの」としか表現しようのないものである。

³⁰ 周知の通り、この語自体は『存在と時間』期でも使用される。だが、この語の真の射程が明らかになるのは、「全体における存在者」の発想が導入された形而上学期以降だと思われる。というのも、『存在と時間』流の《根源的な将来の可能性へと先駆する現存在》すらその内に包摂する「全体における存在者」を承認する場合、理論的客観化とは別の次元で、再び現実性がより根源的な様相として位置付けられるように思われるから。比喩的に言えば、地上に立つ我々にとって、公転する地球の推移は感じられず、その意味で、地球は不動のものとして現前し続けるようなものである。こうしたレベルでの「恒常的現前」は、所謂「永遠の今」に近い現実性だろう。これに対し、「出来事」の記述は、このような存在者の現前の自閉化を突き破る《存在者の生起》を表現するのである。

³¹ 換言すると、これは、常識的な技術、則ち、環境（食糧等）への直接的反応を延期して、目的の為に合理的な手段を製作・使用する、という技術が成り立つ為の可能性の条件である。こうした技術観の事例としては、例えば、オルテガ・イ・ガセ、ホセ、『個人と社会』、マタイス、A. 佐々木孝（訳）、白水社、1989、p.28ff.を参照。《環境への直接的反応を延期して、目的に応じて事物の性質を考量し、それに適した手段を創造する》という技術の根本構造が成り立つ為には、そもそも《延期・・・》の一連の手續きにおいて、予め事物が特定のあり方において固定的に表象されていなければならないが（さもなくば環境への合理的対応など不可能である）、その際には、自然の経験の《不意打ち的な変化》の性格は度外視されざるを得ない。

³² この点は、狭義の工学の営みにおいても、もっと広範囲な社会的単位でも成り立つ。例えば前者に関しては、機械のシステム管理を主旨とした「信頼性工学」というディシプリンが存在し、「故障モード影響解析(FMEA)」や「フォルトツリー解析(FTA)」といった故障リスクの評価方法が実践されている。だが、工学者の丹羽清が指摘する通り、『手法を用いること』自体を目的化して、目に見える表面的なことだけに考察の対象を絞ったり、定量的な発生確率を無理矢理に想定するなどの危険と誘惑が常に存在する(丹羽清、『技術経営論』、東京大学出版会、2006、p.267)。

³³ 参照：「立て組は、現実的なものを発注という仕方、在庫として暴露するように人間を立てるかの立たしめる働きの複合体である。」(GA7, S.24)。

³⁴ ハイデガーの「立て組」論を、近代技術について直接扱う科学技術論の一種として理解してしまうと、彼の議論は、技術の具体的な営為に踏み込まない無価値な素人談義にしかならないだろう。そうではなく、問題は、具体的に挙げられるような人間的営為としての技術が、《常に既に》それに則して遂行され、その有意味さに関して前提とする所の、超越論的な発生上の前提である。これに関しては下記の箇所を参照：「近代技術の本質は、既に動力機が發明され、電気技術や原子技術が軌道に乗せられた所でさえ、長い間隠蔽されている。近代技術のそれに限らず、全ての現成するもの(Wesende)は、どこであれ、とっくの昔から隠蔽され続けている。とは言え、その統宰(Walten)の観点では、全てに先行して立ち現れる(voraufliegt)もの、則ち、最も先なるもの(das Früheste)が残り続ける。」(GA7, S.23)

³⁵ 参照：「ポイエーシスの意味で、現成するものを立ち現れへと立ち来たらせる(hervorkommen)かの暴露」(GA7, S.28)

³⁶ 「準備」の最も有名な用例は、『時間と存在』プロトコルでの「経験の準備」(ZSD, S.57)だろう。だが、「思索者(Denker)」(GA65, 11; GA70, 41)、「創造者(Schaffenden)」(GA65 S.324)、「来るべき者ども(Zukünftigen)」(GA65, S.7, S.62, S.395)、「出来事(Ereignis)」(GA65, S.34)、「詩作

(Dichten)」(GA70, S.156)も「準備」の対象とされる。

³⁷ 当該の文面は次の通り：「一方で余地の開放(Einräumen)は何かを認容する。それは、人間の住まいが差し向けられる現成する事物の現出をまづもって認容する開け(Offenes)を統宰(walten)させる」(GA13, S.207)。原文の文脈は、造形芸術と空間の問題を扱うものなので、勿論ここでの引用は転用である。だが、そもそも後期ハイデガー哲学における「空間」が如何なるものであり得るかを考えれば、我々の文脈で「余地の開放」を語る事は事象的な正当性をもつ。

具体的には、後期ハイデガー特有の空間概念とは、我々自身も含む存在者が不意打ち的に変化するための「余地」や「あそび」である。例えば、それは、「ハンマーの柄が『不意に』折れる」際の身体や事物の変容を受けれている「余地」である。そして、こうした空間性こそ、最も原初的な仕方で、「存在者がその内に在る」と言えるような《拡がり》の意味を構成する。

試みに、『存在と時間』や形而上学期の空間概念との対比で考えてみよう。まず、『存在と時間』の空間性とは、「ハンマーを振る者」として存在する為の可能性の拡がり、則ち、行動空間である。この枠内で、「遠ざかりの奪取(Ent-fernung)」や「方向付け(Ausrichtung)」といった実存論的な空間性の契機も規定される。これに対し、形而上学期のメタ存在論的な空間性(Vgl. GA26, S.174)とは、行動空間という《内》に対して、存在了解に先行する存在者の触発という《外》や《果て》や《彼方》の契機を記述するものである。例えば、現存在がどれだけ自らが生きる歴史的状況とその「遺産」を「決意」において「引き受けた」としても、引き受けられた状況を更にその外部から形成する不如意な因果的条件 — ハンマー使用という生活形式が生成する為の環境内の資源状況や、そもそも道具使用が可能なる為に必要な知能の進化的前提、歴史的状況を「引き受けた」積りにさせている未知の薬物の投与 etc. — の存在は《在り得るもの》としていくらでも想像できる。これにより、『存在と時間』流の行動空間には、不可視の《外》や非連続の《断裂》という異質な空間性が穿たれる。ただし、志向的な行動空間とその因果的外部性とは、あくまでワンセットの概念であり、全体としてはある特定の仕方での「根拠(Grund)」の「構想」に基付けられており、形而上学期の枠組みでは、この「構想」の存在自体には《他でもあり得る》ような《拡がり》は与えられていない。これに対応して、行動空間の「内」と「外」という枠組自体は固定化されている。これに対し、こうした「根拠」の「構想」が解体されると、行動空間の「内」と「外」という区別が意味を失う。具体的には、因果的にせよ志向的にせよ根拠を与えられないような存在者の不意打ち的变化が生じている《拡がり》がここで問題となる訳だが、これはもはや行動空間の外部でも内部でもない。例えば、「不意に体のバランスが崩れる」や「不意に金具がすっ飛ばす」際に身体や事物を収容する空間性は、「私が可能性を投企しながらその内に生きる空間」でも、「私の可能性の投企に先行して、私の全状況を規定する外部性」でもない。然るにこのような《拡がり》は、「内」・「外」を問題化できるような存在者の統一の表象に先立って、不斷に変容する存在者がその内に原初的に立ち現れる場に他ならない。この点については例えば、一九三八年の草稿『省察』の次の箇所は、「大地」の「隠蔽(Verschließen)」を収容するものとしての空間概念を提示したと理解できる：「空間はただ現れ(Lichtung)から(思索される)、[...] ここで空間とは《空虚(Leere)》である。空間化は、空けること、断念すること、放棄することを意味する。より深く見れば、空間は正に確保されるべきものや、占められるべきものであるが、何故なら、それは受け容れるもの、留め置くもの、隠蔽(Verschließung)を保護するものだから」(GA66, S.102 () 内補足筆者)。こうした意味で、後期ハイデガーの空間概念は、空間性という《拡がり》の最も根本的な意味を成すものと見るべきである。然るに、上記の引用文中の「余地の開放」とは、このような変容の「余地」が訪れるように造形芸術等によって予め下拵えしておく事だから、結果として「準備」と変わらない事を行うのである。

³⁸ 例えば斎藤慶典は、ハイデガーの「準備」を批判して、「思考を圧して聳えつつ」「世界の外部の可能性」に対して、「思考」は「無為にひたすら耐えて立ち尽くす」しかないと言う(斎藤慶典、「哲学の『終わり』によせて」, in *Heidegger Forum*, Vol.1, 2007, p.32)。何故なら、「来たるべきものはすでに到来してしまっているものであり、思考はすでにそれに服してしまっているのだから、事態のこの次元において待つことでさらに何かやってくるわけではない」のだから(ibid.)。しかし、成す術もなく受容するしかないものについて、受容する者の側で「既に到来してしまっている」や「すでにそれに服してしまっている」という固定的な言明を為す事がどのようにして

可能になるのだろうか。こう言う場合、斎藤氏の言う「世界の外部の可能性」は、少なくとも「いつでも到来しているもの」《として》主体によって表象されている。無論、斎藤氏はここで「力の発現」(ibid.)が乗り越えられる事を考えている訳だが、このような無為における不断の受容の確信は《無気「力」への意志》とでも呼ぶべき「力への意志」のヴァリエーションを産み出すだけではないか。

³⁹ この点に関し、「準備」されるべき「来るべき者ども」の時間性格を理論的に明確化する事が重要である。管見では、後期ハイデガーが問題化する時間的推移とは、恒常的現前性に対してそれを乗り越えるものとして語られる時間的推移である。例えば、『哲学への寄与』では次の様に言われる：。「(存在が) 自己を拒むこと(Sichversagen)は、[...] 己が内へと脱去的に遠ざけるもの(entrückende)としての空虚(Leere)を創造するが、それは、到来性(Künftigkeit)へと遠ざけつつ、それと共に同時に、既在的なもの(Gewesendes)を炸裂させる事においてである。この既在的なものは、到来的なものと共に、[...] (存在からの) 棄却性(Verlassenheit)への進入(Einrückung)としての、だが、想起しつつ待ち焦がれるもの(die erinnernd-erharrende)としての現在(Gegenwart)を、形成する」(GA65, S.383 補足筆者)。極めて晦渋な表現だが、正味の主張内容は、存在の「隠れ」が真の時間的推移を条件付ける、という事ではしかない。則ち、「自己を拒むこと」という表現は存在の「隠れ」を意味するが、これは、形而上学的な表象から退去する「現れ」の場としての「空虚」を齎し、そして、この「現れ」の場は、形而上学的な表象の自同性から免れる故に、表象に先行して到来する生起の未来性と、表象に先行して過ぎ去っていた過去性への差し向けを含むものである、と此処では言われるのだ。然るに、「準備」が志向する「来るべき者ども」の未来とは、このような恒常的現前を突破する未来である。恒常的現前性に関する筆者の理解については、註 30 を参照。

⁴⁰ 安克昌、『心の傷を癒すということ 大災害精神医療の臨床報告』, 作品社, 増補改訂版, 2011, p.69

⁴¹ 管見では、「ポイエーシス」等の標語で表される事柄の一般的な意義は、主体の複数性が損なわれないまま分かち持たれる世界の共通性を、経験的に露呈する所に求められる。

まず、「死すべき者ども」は、上述の註で示した通り、人間の最低限の条件を示す概念、則ち、無根拠に立ち現れる存在者の変化に曝される限りでの自己覚知を示す概念である。この範疇には、行動の意味的脈絡の不意打ち的な変容に曝され得る者であれば、如何なる存在者も入り得る。そして、この存在者は、それぞれの生起の状況のあり方に応じて、無限に多様である。例えば、本文中で意味的脈絡の《解体》の例として「老化」を挙げたが、これが如何なる老化かは、その都度の状況に応じて、則ち、意味的脈絡の《形成》(「世界」・「天空」とどのような仕方で拮抗関係に置かれるか)に応じて、果てしなく多様である。例えば、何の問題もなく経済発展を遂げている国であれば、老化は単に「めでたい」社会現象だが、これが社会全体の労働力の減少と社会保障費の高騰に結び付いた瞬間に、老化は解決すべき社会問題の一つと化する。無論、現実の老化現象はこんな叙述よりも遥かに複雑なものである。更に、こうした変化の多様性とは、詰まる所、変化に曝される個々の主体の多様性の具体的な内実を成すものである。この意味で、「死すべき者ども」は、果てしなく複数的な主体、特に人間存在の複数性の最低条件を示す概念である。

然るに、こうして自己存在の複数性を確保すると、理論的問題として、「そのように複数的な存在者が、一つの同じ世界に存在すると如何にして言えるのか」を検討しなければならなくなる。何故なら、世界の立ち現れの原初的所与を存在者の変容の布置(「四方域」として捉える場合、異なる布置に置かれた者同士がどのような意味で「一つの世界」に存在すると言えるのか、差し当たりは不可解だからである。また、これは、実存的コミットメントの対象(居住地域など)がどのようにして他者と共有され得るか、という実践的な問題にも関わる。まず、自分の生きがいを見い出せるような対象、例えば代々の郷土なども、一度決定的に汚染されてしまえば、そうした愛着が失われてしまう事はあるのだから、コミットメントの根拠をその対象に求める事はできない。逆に、自分一人だけでコミットメントの主体の自己配慮にその根拠を求めると、愛着の内容が失われるので、実際には自分自身も愛着を感じられないような空疎な議論になる。そこで、そのような尺度が利用できない中で、しかも、自分以外の極めて多様な利害関心を持った他者との関係の中で、新しくコミットメントの対象を獲得するあり方が問題となる。

これに対し、「準備」は、一つの理論的解決を与える。則ち、自己自身の表象能力を超えた経験の到来を、必ずしも自分自身ではない誰かに向けて「準備」するその点において、「準備」は、「準備」する者と「準備」される者が到来すべき経験の場を分かち合う事を可能にする。換言すれば、不可測かつ無限に多様に変化する存在者の場を共有しえるのは、「準備」する者が、そのような変化の生じる場を、「準備」される者に差し出す点においてなのである。例えば、老化の経験は人により果てしなく多様だから、将来の者が具体的にこうむる身体的変化それ自体に関わる事は現在の我々には不可能である。だが、我々も自分なりに被る老化が誰か他の者に到来しても、その人が何とかやり繰りできるように現在の状況に関わり合う事において、我々は、少なくとも、そのような身体的変化を被りえるという存在の条件を来るべき当の者と分かち合っている。⁴² 「現れ」と「隠れ」の二重性としての「出来事」と、「聖なるもの」の関係については、『始原について』で次の様に言われる。「(聖なるものと真存在の) 両者は同一だとも同一でないとも言える。その名の合致は、それが神々と人間に先立って(vor)支配(waltet)[救済(heilt)]し現成する事を告知する所に存する。[...] 聖なるものと真存在は、[...] 別なる始原(der andere Anfang)の名である」(GA70, S.157 ()内補足筆者, 強調と [] 内補足と強調原著者)。則ち、両者は、存在者が生起する立ち現れの事態の二つの側面である。然るに、「詩作」とは、この「聖なるもの」を迎え入れる言語行為である。草稿『出来事』では、「詩作は、聖なるものの近みを形成する語(das bildende Wort)における、故郷的なものの伝達(Mit-teilen)である」(GA71, S.330)と言われる。又、『詩人は何の為に』では、「乏しき時代において詩人であるとは、謳いつつ、逃走せる神々の痕跡へと注意する事を意味する。それ故、詩人は、世界の黄昏の時代に、聖なるものを語る」(GA5, S.272)と、また、一九七四年の『聖なる名の欠在』では「詩作がここで意味するのは、現成それ自体の純粋な呼び掛け(Anruf)をして、自らに向けて語らしめることである。たとえ、これが単にそして正に脱去(Entzug)と留保(Vorenhalt)の現成であるとしても」(GA13, S.234)と言われる。⁴³ 発表者の専門ではないので深入りする資格はないが、『人の儂さの哀しみを歌う前に自然を讃える』そうした詩作は、我が国の自然賛歌の伝統にも認められると言うので、こうした角度から国内外の文学史を検討する作業は今後重要なものとなるだろう。例えば、柿本人麻呂は、ある長歌において、前半で、讃岐の港から出航した際に見た海洋の聖なる美しさと荒海への畏敬を格調高く歌い上げる。だが後半では一転して、降り立った狭岑の島の浜辺に見つけた行き倒れの死者の孤独に哀しい共感が寄せられるのである (Cf. 万葉集巻二, 220)。⁴⁴ 例えば、「コツをつかむ」のような素朴な事態から、工学系の創造性研究で「偶発力(serendipity)」と呼ばれる偶然の経験を創造力に生かす能力まで、様々な水準の事例を考えられる。自然の触発に焦点を絞って言うと、例えば、日本各地に存在する非常に質の高い伝統陶芸は、それぞれの地方の土の特性に甚大な影響を受けている筈である。更に、どのような器が製作されるかも、それぞれの地方の風土に応じて形成されてきた生活形式に左右されるだろう。⁴⁵ 管見の及ぶ限り、後期ハイデガーは一箇所「スタイル」の語を使用する：、「例えば、芸術は、真理を作品の内へと立てて現実化すること(das Ins-Werk-setzen)であり、作品の中で、保蔵は己自身において己自身へと立ち来たるが故に、『スタイル(der »Stil«)』は — たとえめつたに把握されずとも — 特に芸術の領域で可視的となる。ただし、ここでは、芸術の方から、現一存在それ自体に様式思想が拡大解釈されて移入されているわけではない」(GA65, S.69 強調原著者)⁴⁶ 特に「権力」が制度的な国家権力等に限定される場合はそうである。ただし、フーコーが挙げる極めて拡散した意味での「権力」なら、我々の論稿の射程と近いのかもしれない。『性の歴史』では以下のような定義が挙げられる：「権力は制度でも構造でもなく、私たちに賦与されるある種の力でもないからだ。それは、個々の社会の入り組んだ戦略的状况に付けられる名称である。」(下記より引用した：Butler, Judith, 『触発する言葉：言語・権力・行為体』, 竹村和子(訳), 岩波書店, 2008, 第三刷, p.54)