

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨1

(統一テーマ：生命)

生物学は存在論的に思考しなかったか？

「[生命を] 把握し、解釈しうるようになるための順序からすれば、「生命の学問」としての生物学は……現存在の存在論に基づいている。生命は独自のあり方をしているが、その本質は現存在においてのみ接近可能である」(SuZ49f.)。ハイデガーは生命という概念を存在論的に問い直すことを主張する。確かに、現前性に基づく思考のあり方が存在一般の意味の地平たる時間の観点から再検討されねばならないというのはもっともである。しかし、生物学は生命の動的なあり方を探究してきたのではなかったか。

ハイデガーによる動物論としては、『形而上学の根本諸概念』におけるものがよく知られている。そこでは、石は無世界的、動物は世界欠乏的、人間は世界形成的であるとされる。そして、ハイデガーは、動物の世界の乏しさについて解明するために、ドリーシュの生氣論とユクスキュルの環境世界論に言及しつつ、それらの限界を指摘している。だが、ハイデガーの動物論は、初期のアリストテレス解釈、1928年のライブニッツ講義、1938/39年のニーチェ解釈という風に『存在と時間』の前後にまたがっている。動物論は、ハイデガーの思索の変様と呼応しあうように、各時期において力点を変えながら、継続されている。

さて、生物学は生命の存在論を考えることを回避してきたのか。フォン・ベアは胚の観察から一般的な形態から特殊な形態が発生していくという原則を見だし、後成説を補強した。これを受け継いで、ドリーシュはウニの卵割の実験から、卵割の初期の細胞は相互の位置関係によって発生のあるき方を変える調和能力をもつことを示した。種に固有な形態は遺伝的な要素と環境的な要素との相互関係の中で階層的に形成されていくというのである。彼はこのような発生を可能にする原理をエンテレヒーと名づけ、生氣論を主張したが、機械論の立場からは批判を受けることになった。そこで、機械論と生氣論の対立を調停するものとして動物行動学者モーガンや生理学者ホールデンは創発主義を主張し、ブロード、アレクサンダー、ホワイトヘッドといった哲学者に影響を及ぼした。ただし、創発という概念を用い始めたのはレイスである。彼はこの概念をフォン・ベアからの影響の下、スペンサーとの交流の中で形成したが、スペンサーはニーチェやベルクソンの思想形成においても一定の役割を果たした。発生学からの影響は、生物学のみならず、哲学にも及んでいる。

スペンサーの「総合哲学」全体のテーゼは「同質的なものから異質的なものへの分化」である。環境の変化によって引き起こされた分化がさらなる分化を誘発し、その連鎖が動的平衡状態に至

るまで進行するというのである。彼はこれを進歩の法則であるとして、星雲、地球、生命、心理、社会などの事例に適用している。例えば、彼は生命を「外界との関係に内面での関係が適応し続けること」と定義する。その進化の過程において、神経系や運動系といった諸器官が分化していくが、そのようにして形成された諸器官はさらに、感覚や思考という新しい次元を生み出し、より複雑な仕方での適応が可能になっていく。生物の能力は、ユクスキュルにおける「機能環」のような単一の機構ではなく、諸階層内、ないし、諸階層間における諸力の平衡としてある。発生学思想は生命について考える地平を与え、生命の存在論の源泉となってきたが、その中心にあるのが、ここに見られる創発の多層性である。

ハイデガーの思想をこのような発生学の影響圏内にあると見なすこともできる。そして、創発の多層性という観点から彼の動物論を再解釈することで、動物論に見られる変様を整理することができる。例えば、ハイデガーは動物と人間とを対比することで、世界による開示が、乏しいものとなる場合と世界形成的になる場合とを分節してみせた。だが、このような思索はさらに、動物における世界の開示が世界形成的となったり、人間における世界の開示が乏しいものとなったりする状況を検討する可能性を切り開くことになる。また、『存在と時間』のハイデガーは生物学と哲学の対比によって、超越論的存在論という課題を明確化したが、そのことは逆に、哲学が忘却することになるものを露呈させてもいる。現存在が何かを開示しようとするにおいて必然的に隠されるものがある。やがて、彼はそのような事態に注目するようになる。スペンサーもまた「知りえぬもの」との関係を考えようとした。ただし、それは科学と対立する営みではないとしている。というのも、科学もまた経験を超えるものとの関わり方を創発する営みだと考えるからである。生命の発生という現象は、その現象の解明を人間に迫るとともに、存在論を展開させる役割を結果として果たしてきたとも言えるのではないか。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨2

(統一テーマ：生命)

「世代性」概念の現代性 ——スタインボックの「世代発生的現象学」を手掛かりに——

本発表の目的は、アンソニー・J・スタインボックが提示した「世代発生的現象学 (generative Phänomenologie)」を手掛かりに、「生命」に深く関係するフッサールの「世代性 (Generativität)」概念の今日的意義を解明することである。この解明のために、発表者は、第一に、フッサールの「誕生と死 (Geburt und Tod)」をめぐる「世代性」概念をハイデガーの思想と比較し、現象学史における「世代性」概念の位置づけを検討する。また第二に、両者の思想に対して示したスタインボックの「現象学的出生 (natality)」概念を検討する。これらの検討を通して、フッサールが示し、今日まで展開された「世代性」概念は、単に個体の発生を意味するのみならず、意味の発生と継承を根拠づける概念として示される。

まず、本発表で主題となる「世代性」概念とはどのような概念か。フッサールは、『デカルト的省察』から『危機』などにかけて、「世代性」の問題を論じている。この“Generativität”は、生殖による次世代の発生を意味すると同時に、文化を後世に継承することを意味する。こうした「世代性」は、主として「誕生と死」の問題を基本的なモデルとしている。「私の誕生」と「私の死」という現象は、他者の「誕生」や「死」を媒介に内世界的に構成される。換言すれば、「誕生」や「死」の意味は、他者の身体を通して獲得されるのである。

スタインボックは、このフッサールの「世代性」概念に着目して、「世代発生的現象学」という現象学的方法を展開した。「世代発生的現象学」とは、特にスタインボックによる『故郷と彼方』の中で提唱されたフッサール現象学を補完する方法である。スタインボックによれば、静態的現象学や発生的現象学は、個別的な生の問題に限定され、「私の誕生と死」という現象を把握できない。それに対し、「世代発生的現象学」は、間主観性に定位して、「誕生と死」の分析を可能にしている。というのも、「世代発生的現象学」では、「世代性」という間主観性の地平で、「私の誕生と死」を構成するからである。例えば、「私の親」や「私の子」などの「世代性」において、親と子は、それぞれ相互に意味づけ合う。「私の親」や「私の子」と「私」が、相互に「誕生」や「死」を意味づけ合うことで、「私の誕生」や「私の死」は、間主観的に構成可能となる。スタインボックは、こうした相互的で間主観的な構成を「共一構成 (co-constitution)」と呼ぶ。すなわち、「私の誕生と死」は、具体的な「私の両親」や「私の子」などを通して「世代性」の地平において相互的に「共一構成」されるのである。

また、スタインボックは、ハイデガーを批判的に引き合いに出し、「現象学的出生」という新たな「世代性」の概念を提示している。発表者の見るところ、ハイデガーの「誕生と死」をめぐる思想と対比させることで、スタインボックは、独自の思想を展開している。

スタインボックが指摘するハイデガーの「誕生と死」をめぐる思想は、基本的に『存在と時間』における「死への存在」に関する記述に表れている。ハイデガーは、「私の死」を現存在の全可能性を不可能にし、他人に譲ることはできない代替不可能で一時的な可能性として提示する。彼は、「死への先駆」と結びついた「決意性 (Entschlossenheit)」のもと、「死」への可能性を自覚し、可能性へと自ら投げかける「企投(Entwurf)」が、実存的な在り方であると主張した。

これらフッサールの「世代性」やハイデガーの「死への存在」を批判的に引き受けることによって、スタインボックは、「現象学的出生」概念を提示している。この「出生」概念は、現象学的な意味を構成する自我の存在根拠として働く概念として提示している。とはいえ、フッサールが、意味構成を最終的には超越論的自我から導出したのに対し、「出生」概念は、「世代連関」において自我が意味を構成し、その意味が継承されていく運動を指している。

また、「出生」概念は、ハイデガーの「被投性(Geworfenheit)」とも混合されてはならない。たしかにスタインボックは、ハイデガーの「死への存在」という人間の有限性を認めている。しかし、人間の有限性に根差す「被投性」では、「私の誕生と死」を超えて引き継がれうる運動を説明できないのである。

とはいえ、スタインボックは、「出生」概念を示唆的にしか扱っていない上に、ハイデガーが、『存在と時間』において「遺産をおのれのうちに引き渡すこと (Sichüberlieferung des Erbes)」や「誕生」の問題を扱ってはいるということに関して深く言及してもない。そこで最後に発表者は、以上のスタインボックの「出生」概念の意義と課題を検討し、「世代性」概念の現代性を明らかにする。すなわち、「世代性」は、個別の自我からではなく、間主観的な意味構成の可能性を開き、その意味の発生と継承の運動を「出生」概念として機能するのである。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨3

(統一テーマ：生命)

可能性と終わりが織りなす個と種の「世界」

1929/30年の講義『形而上学の根本諸概念』におけるハイデガーの「動物論」の中心概念は「脱抑止 [Enthemmung]」であり、それによると(人間以外の)動物の「衝動的奉仕的な出来る存在、出来るようにすることの自己に備わった全体は、動物を取り囲んでいる諸衝動の逐次的駆動であり、この囲みの環こそが振る舞いを可能にし、その内で動物は他のものに連関させられている。他のものへと連関させられているが——この際に当の他のものは存在者としては開かれていない。[……] 何かの有能であるものすなわち振る舞いが開けているのは諸衝動に対してであり、諸々の切掛け、何かが出来態にあるものをそのつど様々に起動させるもの、つまり脱抑止するものに対してなのである」[GA.29/30, 369]。つまり動物は、環境やそれを構成する存在者(と人間が理解するもの)に対して極めて「受動的」である、というよりそもそも自分を脱抑止するものにそれとして関係することさえできない。ところが他方でハイデガーは「ダーウィニズム」を批判する文脈で次のようにも言っている。「有機体 [Der Organismus] は既に独自の或るものであって、しかる後にさらに自分を適応させるということもする、のではなくて、逆である。有機体はそのつど或る特定の環境を自分にうまく嵌めこむのである。」[384]。もしもここで言われている「有機体」を個体だと考えれば、ハイデガーの見方は現代から見て不適當であるのみならず、目的論的でもあり、何よりも「脱抑止の環への捉われ」という動物個体に関する彼自身の解釈にも反する。

本発表ではこの疑問を足がかりに、ハイデガーが簡単に示唆したのみだった種と個の問題に少し踏み込んでみたい(「種に帰属していることによって個々の動物の囲みの環は、種に帰属しないて孤立していると仮定された場合よりもずっと広く張り巡らされているばかりでなく、種そのものもそのことで自分の環境に対してより一層庇護されより一層優位に立っている」[386])。まず、ハイデガーの「生命」論が現代の生物学とりわけ進化論と相容れないわけではないこと、むしろ先の定冠詞付きの「有機体」を或る抽象的あるいは集合的なものとして考えることによってそれがまさに「進化論」であることを示す。つまり、確かに生物個体は自分に行動様式を割り当てる脱抑止の環を担わされそれに捉われているだけなのだが、種という集団は或る範囲内での差異を帯びた複数の環を含んでおり、それらの個々が生成消滅しても、種という単位としては自己同一性を保ちつつ環境との関係を徐々に変化させることができるのである。生物種とは、有性生殖によって一定範囲の遺伝的変異すなわち「可能性」が先行的・能動的に形成され事後的に環境との

新たな関係が試される、ということをも可能にする機構である。そして実はここに、人間的現存在の（世界形成的とされる）存在論的構造との類似が認められるのである。すなわち、現存在とは個の次元である意味での種的な構造を帯びている、という観点から、「人間」と他の生物との単なる質的ではない構造的な差異を考えることもできるのではないか(そしてそれはありきたりな「個としての種」とはいわば正反対である)。

もちろん、種単位での環境との（「への」ではない）適合と個としての現存在による世界形成には根本的な相違があり、その核をなすのは、可能性としての可能性への開かれあるいは理解と、死ないし終わりとの関係である。生殖は膨大な数の個体の死をあらかじめ取り込んでおり、諸々の可能性は個体の生もろとも選択されるが、それに対して現存在は、先取りされた様々な可能性の廃棄や終末の後も「生き延びる」。にもかかわらず、というよりもだからこそ、そこにはまた己れの死の切迫が常に共に開示されているのである。

しかし他方で現代の私たちはまた、「世界」と生命全体の終末というものにも関わらざるをえない歴史的段階に至っている。目下の気候変動問題への対処としての文字通りの「世界形成」の可能性と必然性のみならず、より視野を広げれば、現代文明はここ一万年の比較的温暖な短い間氷期にたまたま生じているにすぎないこと、全ては太陽活動や自転軸の変動といった人間的企投を遥かに超える次元へと被投されていること、そして生命圏全体も長くて二五億年後には消滅すること、等が理論的に知られてしまっている。この長さを「いずれ終わる、だが今ではない」と見るなら、それは「人はいずれ死ぬ、だが私は未だ」としながら頹落して生きる非本来的な現存在と変わらない。だとすれば、この全体（それを文明、人類、生命などどう呼ぼうとも）の「不可能性の可能性」へと先駆するという課題が、少なくとも哲学・思想には課せられていることになる。そしてそれは、単独化された個々の現存在の決意性の問題へ改めて帰ってくるはずである。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨4

(統一テーマ：生命)

ゾーエーと政治

——ハイデガー・アガンベン・アレント——

本発表は、ハンナ・アレントの政治理論におけるゾーエーの位置づけについて晩年の著作『精神の生』「第一部 思考」の動物論から問い直しつつ、関連するハイデガーやアガンベンの議論と照らし合わせることでその意義を明らかにするものである。

アレントの政治理論は、円滑な繁殖と新陳代謝を維持する私的ないし社会的な生命活動（アレントの用語では「労働」）を公的、政治的空間から排除しているとしばしば批判されてきた。確かに、「最高善としての生命」という逆説的な表現が示すように、アレントはただ生きることに最高の価値を見出す生命への気遣いをその本領とする近現代の政治に警鐘を鳴らしている。このように近代以降の政治を告発する際に参照項の一つになるのがギリシア的なゾーエー／ビオスの区別であり、図式的に言えば、アレントはゾーエーの政治にビオスの政治を対置したということになる。ゾーエーの次元を政治から切り離すことがどこまで妥当かという批判者の問いは依然として残るが、この警鐘はむしろ、アガンベンが『ホモ・サケル』において「生政治」と鋭くも結びつけたように、政治と生命の徹底的な相互浸透に対するものであった。『人間の条件』および『活動的生』(以下、後者のみを表記)「第6章」の技術論からも明らかであるように、アレントは「電子計算機」を用いた統計や様々なテクノロジーによる生命への介入という、まさしく現在の政治において本格的に実現しつつある危機を見据えていた。こうした警鐘を軸に読み直すならば、アレントの政治理論におけるゾーエー的なものは単に政治から排除されているのではなく、何かそれに相応しい仕方で存在することを政治において気遣われるものとして解釈できるのではないか。

アレントの政治理論は様々な生の様式——活動的生、観想的生、精神の生、公的／私的／社会的な生など——で溢れているにも拘らず、そうした様式を獲得する以前の、様式をもつ生の前提となるような生命あるいはゾーエーの次元については主題的に扱っていない(ただし、『活動的生』でも例えば「生命それ自体」が「人間の条件」の一つとして挙げられており、また第一章の註15には人間の身体の現れについて肯定的な論述がある)。一方、『活動的生』において基本的に公的、政治的空間に限定されていた「現れ(appearance, Erscheinung)」は『精神の生』第一章では人間だけでなく(人間以外の)動物にまで拡張される。すなわち、公的、政治的な生(ビオス)の決定的な特徴であった「現れ」は、『精神の生』では生物であること(ゾーエー)の

それとしても論じられる。そして、「行為と言論」が基本的に身体を伴う活動である以上、ゾーエーの次元での「現れ」は公的、政治的空間においても重要な位置を占めるはずである。

アレントは『精神の生』において以上のような生物学的な「現れ」についてアドルフ・ポルトマンを参照しつつ論じている。ポルトマンは、ハイデガーにも差し響いたことで知られているユクスキュルの「環世界」論から同じく強い影響を受けた生物学者である。アレントは、この関係を意識しつつも、人間と動物、高等動物と下等動物、動物と無生物の差異を、世界の開かれや貧しさというよりは、むしろ世界へと現れ出る仕方に見出していく。アレントによれば、人間と動物は世界を眺め享受する観客としてだけでなく、演者として、すなわち自ら世界へと現れ出る存在者としても「世界に投げ込まれている」(cf. *The Life of the Mind*, p. 20)。このような議論は、ハイデガーの動物論への直接的な言及こそ確認できないが、ハイデガーへの応答であると思われる。

以上のような観点でゾーエーを「現れ」から捉え直すことは、人々の生が「生命それ自体」としても生き生きとありうるよう気遣う政治の可能性を究明することに寄与するはずであり、その究明はあらゆる生がますます政治化しつつある現代においては必須の課題であろう。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨5

(統一テーマ：生命)

生命の他者論

——ハンス・ヨナスにおける解釈学の検討——

ハンス・ヨナス(Hans Jonas 1903-1993)は、自らの思索の段階を三つに区分し、グノーシス研究を第一段階として、哲学的生命論を第二段階として、責任原理の倫理思想を第三段階として位置づけている。本発表の主題は、このうち哲学的生命論から責任原理への理論的發展の一契機として、他の生命(=他者)の理解をめぐる解釈学的な議論を検討することである。

ヨナスの思想における第二段階から第三段階への移行を考えると、他者の問題は重要な焦点の一つである。哲学的生命論の名著『生命の哲学』(1966)のなかで、ヨナスは生物学的な生命の理解を批判し、これに対して現象学的方法を用いることで、生命の本質を死の脅威にさらされながら自己肯定する「実存」として説明した。そうした分析の過程で、他者の問題は、その他者の認識がどのようにして現象学的方法と整合する形で構成されるのか、という関心からのみ説明されている。ヨナスに拠れば、他者を生命として認識することが可能なのは、その他者を認識する「私」自身が生きているからであり、この「私」自身の生命経験が何らかの作用を及ぼすことで、他者の認識は成立する。ヨナスはこうした生命経験の作用を「補間」という数学用語で表現している。

先行研究において『生命の哲学』におけるこうした他者の扱いはしばしば批判の対象となってきた。Lindberg (2005) は、他者を、つまりあらゆる生命を「私」の生命経験に基づいて説明するヨナスの分析を「擬人論」として批判し、そこに含まれる暴力性を指摘している。石井 (1993) は、ヨナスの哲学的生命論に他者との関係性への視点が欠けていることを批判しており、また Frogneux (2007) は、こうした欠落の原因をヨナスによるハイデガーの批判的に踏襲のうちに見出している。総じて、『生命の哲学』において重点が置かれているのは「私」の生命であって他者ではない。またそのとき「私」は、他者から切り離された、孤立した自我であるかのように捉えられている。

しかし、その後に関されたヨナスの倫理思想の名著『責任という原理』(1979)では、他者に対するヨナスの視点は完全に反転している。「責任」の根拠を生命の存在それ自身のうちに見出す同書において、生命とは、単なる生物学的認識の対象ではなく、死の脅威にさらされた実存を意味する。こうした仕方では哲学的生命論は責任原理を下支えしており、ヨナスの思索における第二段階と第三段階は密接に関連している。しかし、『責任という原理』において生命として論じられ

るは「私」ではなくあくまでも他者であり、ここではむしろそうした生命の他者性が前景化されることになる。ヨナスに拠れば、「この他者性は、私が他者と同化しようとすることや、あるいは他者が私に同化することによっては、架橋されえない」(PV., S. 156)のものであり、そうした他者が「私」に対して投げかける「呼び声」が、「私」に責任を喚起するのである。

本発表は、こうした他者性に対する視点の反転がどのようにして形成されたのかを、『生命の哲学』と『責任という原理』の間に公刊された文献の検討に基づいて明らかにする。それによって、それによって両者の連関をより連続的に解釈することを試みるのが、本発表の問題設定である。

本発表が検討するのは、1969年に発表され、後に晩年の著作『哲学的探究と形而上学的推測』(1992年)のなかに収録された論文「流転と静止：歴史の理解可能性の根拠について」であり、特に、そこで論じられる他者の理解をめぐる解釈学的な議論である。この論文の主題は「理解 Verstehen」一般の構造の解明であり、その契機の一つとして、生命による生命の理解が検討されている。そこでヨナスは、人間以外の生物による他者の理解をもっとも原初的な理解のあり方として解釈し、ここから歴史的な事象の理解の可能性を分析しており、このように解釈学の問題系を人間以外の生物にまで拡張することによって、哲学的生命論との連続性のなかで、生命の他者性に対する新しい洞察を獲得している。先行研究において同論文はほとんど注目されてこなかったが、そこで展開されるこうした生命の他者論は、ヨナスの思索の発展を理解する上で看過することのできない重要性をもっている。

以上の観点から本発表は、論文「流転と静止」の議論を批判的に再構成しつつ、それをヨナスの倫理思想の形成過程のうちに位置づける。それによって、同論文における他者論が哲学的生命論の理論的な発展であるとともに、また責任原理における他者概念を準備するものであった、と結論づける。それによって、ヨナスの倫理思想の全体像をより明瞭に見通すための新しい解釈を提示することが、本発表の目的である。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨6

(統一テーマ：生命)

生をあらわにする「身振り」 ——生命理解に対するハイデガー身体論の射程——

かつて我が国では、「背守り」と呼ばれる独特の風習が行われていた。この風習は、幼児期に命を落とす割合が高かった近世の生活世界に顕著であったが、子の産着や着物の背に一種のお守りとして糸を縫い付ける風習である。子の背には、病気や災害などから身体が守られ、「命（生命）」が失われないように、という親の切なる思いが糸を介して込められた。そこには、身体が生命を担っているという生々しい事実、ないしその事実への眼差しが、局所的な風習の域を超えて象徴されているように思われる。

他方、これまでしばしば問題視されてきたように、ハイデガー思想には、以上のような、かけがえのない命を身体的に生きる人間のあり方への視座が欠けているように見える。もっぱら、「身体（Leib）」については注意されつつも不十分な論述に終わり、また生命（Leben）については実存の欠如態として語られるに留まった。彼自身が哲学における事実的な生の重要性に早くから着眼し、それを「現存在」の分析論へ昇華させ、存在論の発端にまで据えたにもかかわらず、である。『存在と時間』を中心とする前期思想では、存在者の存在を開示する現存在のあり方とその意味（時間性）が鮮やかに析出されたものの、その反面で、身体や生命の存在、あるいは両者の連関の具体的な解明は、基礎存在論の先にある課題として残されることとなった。同時にこうした課題は、ピュシスの解釈に踏み込む後期思想に至ってもなお解決されたとは言いがたい。それゆえ、例えば哲学的な生命論を主張したH・ヨナスは、自然と人間を切り離し、有限な命をもつ「身体の実存」を無視して実存や死の問題を扱ったがゆえに、ハイデガーは生命一般を欠性的に論じることしかできなかつた、と批判したのであった。

以上のような従来の主要な解釈や批判に対して、近年では、T・ケッセルらのハイデガー研究に見られるように、生物論や動物論においてハイデガーの洞察を析出する果敢な応答が試みられている。また、ハイデガーの身体論の研究でも、生活世界における現存在のあり方を再検討することにより、たんなる事物や物体に還元され得ない身体の実存論的な位置づけがさまざまに議論されるようになった。

だが、発表者の見るところ、現存在自身であるはずの身体、それも命をになう身体を存在論的にはどのように理解できるのかという論点は、ハイデガー自身の不十分な論述も手伝って、いまだ十分に解明されていない。何より発表者には、上述のヨナスに代表されるような批判へ応答

し、ひいては実り豊かな対話を実現するためには、まずもって身体的に生きる現存在のあり方の存在論的な性格を解明する必要があるように思われる。

そこで本発表では、『存在と時間』や『ツォリコーン・ゼミナール』等のテキストに基づいて、身体に関するハイデガーの論述の真意に迫るよう試みる。その際に本発表が手掛かりにしたいのは、「身体的に生きること (Leiben)」や「身体的な存在 (Leib·sein)」などの直接的な物言いでなく、後期思想で強調されるようになった「身振り (Gebärde)」という概念である。本論で明らかにするように、身振りとは、主観の内面を伝達する手段としての「手振り (Geste)」とは異なり、言語化しようとし切れないような「言うこと (Sagen)」をあらわにする実存の身体的な態度を意味する。つまり身振りは、身体と不可分なあり方であると同時に、広義の言語性を孕んでおり、そこには、深い悲しみの感情のように事象に対して言葉で応答し難い側面が含まれる。しかもこうした言語性を孕んだあり方は、現存在自身だけに留まらず、遠さのうちにある物のような存在者にまでおよび、かつ存在者がそれ固有の身振りのうちにあるとも言われる。

一見するとハイデガー独特の謎めいた術語にも見える身振りに対して、発表者は、いくつかの新しい先行研究を踏まえつつも、自身の立場から主に次の二点を明らかにしていく。

第一に、身振りが現存在自身の生を遂行する点である。言い換えれば、身振りは、世界内存在において、通常の言語化を拒むようなものを含めて現存在の生を担うものとして明らかになる。

第二に、現存在以外の存在者の存在を開示する際に、存在了解とともに身振りが関与している点である。言い換えれば、現存在は、身振りを通じて、他の存在者に対して自分自身の生をあらわにししながら、同時に他の存在者に固有の身振りに対面して、存在者を近さのうちへもたらし生き生きと関わり合うのである。

これら二点の解明を通じて、最終的には、ハイデガー独自の身体理解として、有機体の理解に即した生や、たんに日常的な生とは異なり、存在者のあり方に即して生をあらわにするという身振りの意義が明らかになるであろう。それによってまた、生命の存在を理解する展望も示されるはずである。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨7

(統一テーマ：生命)

生命と意志

——世界性の“手前”について——

ハンナ・アーレントは、近代に極まる「世界疎外」の帰結として「生命」と「意志」の過大評価を批判した。だが、この批判によってアーレントは、世界をその”手前”から（再び）開始＝創設する行為を思考するうえで困難を抱える。本発表では、アーレントとハイデガーの双方に「生命」と「意志」のテーマ連関が存在することを示したうえで、アーレントの困難を突破する契機をハイデガーに探る。

アーレントは「世界」を、人間たちが互いに行為をとおして無償で関わり合い、恒常的な物を制作・維持する場と捉える。「世界疎外」とは、生命が最高善とされることで世界への配慮が忘却され、人間たちが種の生命（人口など）の増進に（自ら）駆り立てられて「労働する動物 animal laborans」となる事態である。この変質により、存在と現象は分離される。存在は現象を通して、現象として与えられるのではなく、現象の背後にある成り立ちや制作のプロセスとして、実験的介入をとおして再現的に操作される。

とはいえ、生命（労働）と世界（行為）を対立的に語る『人間の条件』には、両者を架橋する「過程」という概念がある。一方で、「過程」とは予見不可能な終わりなきシークエンスであり、新たなことを開始する近代的「行為」に不可欠である。他方で、「過程」は現象の”手前”あるいは背後で動き始めるものと思念されるため、共通の世界の安定した空間性に馴染まず、動物化した生命の虚しい自己回転にもつながる。動物化を批判する『人間の条件』に穿たれたこの両義性は、『革命について』では意志論として展開される。フランス革命の一般意志（主権）とアメリカ革命の複数性の区別は同著の中心テーゼだが、彼女の詳細な分析は、アメリカ革命も近代革命として、絶対的な開始と意志の問題を逃れられないという洞察に逢着する。よって、主権とは異なる、別の意志が考えられねばならない。

「生命」のレベルにも接近せざるをえない、世界の”手前”から開始される行為への意志が、反世界的な破壊となるかわりに世界を開始＝創設することはいかに可能なのか。『精神の生活』最終章に先立つ第二部第三章で、アーレントはハイデガーがニーチェ講義で深めた意志の批判に着目するが、上述の問いへの答えは見出されない。最終章で展開されるアーレント自身の考察も、『革命について』とほぼ同様のメタフォリカルな素描にとどまる。

ハイデガーの講義において、『形而上学の根本諸概念』(1929/30)における「動物」の集中的考察は、ニーチェ講義で意志批判が深められる以前、ハイデガーが「意志」の形而上学を肯定的に考究した時期になされた(およそ『人間的自由の本質について』(1930)に始まり、『形而上学入門』(1935)とシェリング講義(1936)を通して、『哲学への寄与論稿』(1936~1938)まで)。「アーレントとハイデガー」研究に大きな影響力をもった Richard Dana Villa によれば、この時期のハイデガーはまさにアーレントが批判する制作(poiesis)的な政治哲学を展開した。Villaの観点からすれば、「生命」や「意志」への着目も、アーレントが批判する「世界疎外」の兆候でしかないことになろう。だが本発表では、アーレントの「生命」論と「意志」論のうちに両義性と困難があるだけでなく、同様のテーマに関するハイデガーの思考に、アーレントが直面した問題の鋭利な探究があるという仮説を提示する。

『形而上学入門』と1936年のシェリング講義でハイデガーが語る意志は、「世界の暗黒化」の時代にピュシスの制圧力のただなかで存在の現れを開く出来事であらんとする意志であり、世界の外から現れの空間を支配しようと自惚れる能力は批判される。一方、上述のとおりハイデガーの仕事において同時期の講義と言える『形而上学の根本諸概念』(1929/30)は、世界をもつこと、世界形成的であることを、とりわけ動物における世界の貧しさ(weltarm)との比較によって考究する。世界が貧しいとされる動物は、本発表の言葉でいえば、世界の”手前”にいることになる。動物は世界をもっていると同時にもっていないと言わざるを得ないのは、問う者が世界について十分な概念をもっていないからである。ハイデガーは、世界の”手前”について問うにあたり、そもそも世界性とは何であるかについて、アーレントよりも深く無知の気配に気づいているように思われる。世界の開始と創設を思考するには、世界の外部を安易に想定することなく、世界の”手前”について思考せざるをえない。以上の諸側面について、本発表では、アーレントとハイデガーのあいだに従来なされてこなかった比較検討が可能であり、必要であることを示したい。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨8

(特集：中世哲学)

突破と流出 または ^{エアアイグニス}Ereignis と ^{エントアイグニス}Enteignis

マイスター・エックハルトが言うように、ものの言語の語られない言葉のなかで初めて神は神となる。ハイデガー

二種の思考

ハイデガーによれば思考には二種がある。①存在者を対象として表象し *vorstellen*, 人的物的資源 *Bestand* として用立てる *bestellen* 計算する思考。そこでは存在者はありのままのものとしては存在しない。ゲシュテルの時代に、もの (エックハルトの語義では神や人をも含む) はものとならない。②存在する一切のなかで統べる意味を熟慮する省察する思考。存在の明るみに入る *sich einlassen* こと、放下 *Gelassenheit* である。②の可能性をハイデガーとエックハルトから考えたい。

〈なぜの問い〉と〈なぜなしに〉

存在の問いを立てる若いハイデガーは、エックハルトの三部作、特に「神は自らの存在である *Deus est suum esse*」という言葉に触発された。晩年には、ヴェルテの論じたトマスをエックハルトに帰した。この二人の中世哲学者に対するハイデガーの姿勢は、彼における〈なぜの問い〉から〈なぜなしに〉への変転と重なる。

『形而上学とは何か』等は、「なぜ一体存在者が存在し、むしろ無があるのではないか」と問う。現存在は「なぜを問う者」である。ところが後年、なぜの問いは根本の問いではなく、むしろ、「存在の真理はどういうものか」という真の根本の問いへの移行の問いになる。いまやなぜの問いは、存在者が存在する原因、根拠を探究する問いであり、表象する主観に根拠を差し出せという要求である。遡るとトマスは、神を第一の存在者 *primum ens* とみなす限りで、神を第一原因として提示するという仕方ではなぜの問いに答えた。

これに対してエックハルトでは、生はなぜなしに生き、「私は生きるから生きる」。『根拠の命題』のハイデガーでも、存在者が存在者である根拠は存在にあり、存在自身は没根拠である。バラは自らが存在するのはなぜかと問わず、咲くから咲く。人も、「自らの仕方ではバラのようになぜなしに存在するとき初めて、自らの本質の隠された根拠において真に存在する」。

突破または Ereignis

なぜなしの生き方やあり方は二人において放下とも呼ばれる。

エックハルトは我意を捨て lassen 神に自らを委ねる überlassen。この放下とともに、魂は自己とあらゆるもの、さらに神とされる神から離脱し、真の神ないし神性という根底へと突破する。人は神と一つになりすべてが一つになる。神と人は自らの固有性 Eigenes から生きる。

なるほどハイデガーは、エックハルトの放下に多くを学ぶ一方で、「神の意志のための我意の放棄」という彼の意味では受け継がない。だがエックハルトは、神をも突破するとき、何も——神の意志を実現しようとさえ——意志しない。これは、上記②の思考が何も意志せず存在の明らみに身を開く放下であり存在と人の固有性の獲得 Ereignis（存在の真理の別名）につながるのと、同じ構図である。

流出または Enteignis

しかし全が一になるか。若いハイデガーは、エックハルトの「存在することは神である Esse est Deus」という、存在の時間的動詞の意味に魅惑された。であれば、すべてが一になる神の現在には非現在に侵蝕される。ハイデガーは恒常的現前性という伝統的存在理解の解体を企て、存在者の現前性をとどまる今 nunc stans（キリスト教の神、神秘主義等における）ではなく、既在・現在・将来という三様態において経験した。光に包まれ全が一になるエックハルトの体験は彼にはない。固有性も動的であって、Ereignis は固有性を獲得する出来事であり、その上 Ereignis は固有性が生起しない Enteignis を内包する。

しかも、思考②の本質が存在に「答え enteignen する言い応じ」にあるなら、Enteignis はまた、固有性を存在に贈与し自らは固有性を失う思考の出来事でもある。そこに存在と人の至福の一や永遠の今はない。隠れなさや隠れは等根源的である。

だが、エックハルトにおいても一は一であり続けられない。神は流れ出し被造物となる。それとともに人は他へと流れ自らを失い、なぜなしの行為を命じられる。エックハルト自身は流出より突破が高貴だと考えたが、突破は流出と一体である。「すべてのものは神である。」ものは——人というものもしばしば——語らない。人がものの沈黙の言語を聞き取り行為するとき、神は神となる。神がものになる出来事は恥すべき唯物論（レヴィナス）ではない。

知られない神

すべてのものは、不安のなかで滑り落ち離脱されるべき無であると同時に、知られない神である。それではこの神はどういうものか。自にとつての他である。「他者とは神ないし誰でもよい誰かであり任意の特異性である」（デリダ）。どの人もどのものも、知られず語れない他者にして神

である。

それゆえエックハルトは、神の流出ないし *Enteignis* をこう語り直した。「見たことのない海の彼方の人にも、傍らの友へと同様、よいものを与えよ。」これは、冒頭のハイデガーの言葉が含意するのと同じく、広義のものをなぜなしにありのままにあらしめる *sein-lassen* 態度である。

ハイデガー・フォーラム第15回大会

応募要旨9

(特集：中世哲学)

「神らしい神」

——トマス・アキナスにおけるプレゼンツと ピュシスとしての神(=存在)の側面について——

ハイデガーは、『形而上学の存在 - 神 - 論的体制』(1956/57)において、ヘーゲルとの対決から出発しつつ、形而上学は、ギリシア人のもとの始まり以来、存在・神論であるが、「神」がどのようにして哲学の中に入り来ったのかといえば、それは「自己原因(causa sui)」としてであるとしたうえで、「自己原因としての神」を「あきらめなければならない」ような「神・無き思索」の方が、「神らしい神におそらくより近い」(Vgl.GA11,77)としていた。こうしたハイデガーの言葉は、直接に中世の形而上学を名指したものではないが、「在る者(Qui est)」(S.Th.I.q13.a11)を神の固有の名とするトマスの形而上学にも妥当する批判であるように読める。しかし、本当にそうなのであろうか。

ハイデガーは、上記の論稿と同年のヘーゲル『論理学』演習記録において、ヘーゲルの「絶対者」を「プレゼンツ」と「絶対的な根拠(Grund)」の二つの側面に区別し、後者を「自己原因(causa sui)」と結び付けている(Vgl.GA84,476)。これに対して「プレゼンツ」は、「プレゼンツ—時間・活動・空間—ピュシス」(GA86,478)といった形で、ピュシス概念と結び付けられており、前者は、少なくとも否定的に捉えられているようには見えない。むしろ上記の論稿でハイデガー自身が、何らかの「神らしい神」つまりその前に人間が跪き、また犠牲を捧げうる神の存在自体を否定しているわけではないこと、しかも存在の思索のほうがより「神らしい神」に近いと語っているということからすれば、前者は「神らしい神におそらくより近い」存在概念として肯定的に考えられていると解することも可能なのではないか。すなわち、このような「プレゼンツ—ピュシス」的な存在概念については、その内実を「存在」と呼ぼうと、「絶対者」あるいは「神」と呼ぼうと、「神らしい神」により近い概念として、ハイデガーの批判の対象とはならないと解することができるのではないか。

とすれば、もしもトマスの神概念の内にも、こうした「プレゼンツ」あるいは「ピュシス」につながる神(=存在)の概念が見出されるとするならば、トマスの「神」が上記の論稿において批判された「哲学の神」の概念に尽きるものではなく、むしろハイデガーの存在概念に親和的な「神らしい神」であると言いうる可能性を開くことになる。本応募の狙いは、トマスの神(=存在)論のうちに、アリストテレス『自然学』に依拠しつつも、その内実においては生き生きと

した、われわれのもとに現存し、また恵みを与える働きとしての神、すなわち「プレゼンツ」と「ピュシス」に関わる神についての理解を見出すことである。実際、トマスにおける「神」という名称は、「それ自らの本性においては我々に知られていないもの、そしてただその諸々の働きと諸々の果よりしてのみ我々に知られるに至るものであるがゆえに」「働きの名称 (nomen operationis)」とされており (S.Th.I.q13.a.8)、その働きの内実を見ることなしに、トマスにとって「存在=神」であるからといって上記論稿で批判されている意味での「存在-神-論」とのみ見なすのは、性急にすぎると思われる。

トマスにおいては、ヘーゲルの「絶対者のプレゼンツ」に相当する側面は、『神学大全』第一部第8問のうちに見出されえるように思われる。そこでは、トマスは、アリストテレス『自然学』に依拠しつつ、「能動者が、自らの働きのおよぶところのものにおいて現存しているがごとくに」「神はすべての事物において存在している」とし、「けだし能動者はすべて、自らが直接的に働きを及ぼすところのものと結ばれており、自らの力を通じてこうしたものに接している」としている (Vgl.S.Th.q8.a.1)。

またピュシス的な神の働きについては、私たちは『神学大全』第二部の1の第109問から114問の恩恵論を取り上げて検討することとしたい。そこではトマスは、アリストテレス『自然学』における運動概念に依拠しつつ、人間の知性認識や意志を含むあらゆる運動 (motus) の根源を、「第一の動かすもの」としての神の働きの内に見て取り、その諸相を、神の「恵み (gratia)」の働きとして明らかにしているのである。

ハイデガーがアリストテレス『自然学』を、「隠された、それゆえ十分に思索されていない、西洋哲学の根本書」(GA9,242)と呼んで重視したこと、1943年夏学期講義でピュシスの働きを「恵み (die Gunst)」(GA55,136)として解釈していることを考慮すれば、「神らしい神」をめぐる両者の思索は、共通の根を持っていると言えなくもないのである。