

責任から科学技術へ

安部 浩（京都大学）

拙稿の狙いは本来、次の二点にある。第一点は、責任概念と科学技術との相互作用の歴史を哲学的観点から簡潔に跡づけることである。そして第二点は、このような「科学技術と責任との関係」という問題設定において、ハイデガーの技術論（およびその責任観）の特質、及びハイデガー以後の哲学者達（G. ピヒトと H. ヨーナス）によるハイデガーとの対決の意義を詳らかにすることである。紙幅の都合上、本小論では一先ず差し当たり、第一点のみを論ずることとする。なお第二の点については、稿を改めて「科学技術から再び責任へ」と題し、他日引き続き詳らかにする所存である。

1. 「責任から科学技術へ」という G. ピヒトのテーゼ

周知のように「責任 (Verantwortung)」なる語は、ドイツ語圏においては十五世紀後半に漸く人口に膾炙するに至ったと推定されうる¹。そしてグリムの辞書によれば、元来その原義は、「応答 (Antwort)」乃至は「辯明 (apologia)」に、しかも取り分け「法廷における釈明〔又は正当化〕 (Rechtfertigung vor Gericht)」ということにあった²。右の言語学的調査を踏まえ、ピヒトはこの語に関して大変興味深い主張を行っている。以下その所説の要点を示すことにしよう。

ピヒト曰く、「責任」の語は中世末期に法律用語（「法廷において或る事柄を弁護すること」の意）として初登場するものの、やがてそれは神学上の術語（「最後の審判における、神に対する辯明」）として転用されることになる³。ところが近世に入ると、かかる「神に

¹ Vgl. Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 25, Leipzig (S. Hirzel), 1956, S. 81.

² Vgl. a. a. O., S. 81f.

³ Vgl. 「責任 (Verantwortung) の概念は法律の語彙に由来する。この語が最初に登場する中世末期の諸文献においては、<eine Sache verantworten>とは、<eine Sache verteidigen> [=或る事柄を辯護する] ということの意味している。[...] 羅馬法では、<respondere>、<responsio>、<responsum>等の概念が、[今述べた <verantworten>と] 同様の仕方で用いられている。だが羅馬人は、これら [<respondere>等々] の法律概念を倫理学の領域へは転用しなかった。<自らの道徳的な振る舞いに対しても、否それどころか自らの純然たる内面生活に対してすら、辯明が求められることがありうる>という考えは、羅馬人にとっては思いもよらぬことであった。我々にとって馴染みのある、この法律概念 [=「責任」] のメタファーとしての用法 [の起源] は、<Verantwortung>が中世末期には屢々、<神の法廷における辯明>として使われていることから説明される」(Georg Picht, *Rechtfertigung und Gerechtigkeit — Zum Begriff der Verantwortung [=RG]*, in: *Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima*, Bd. 1, Stuttgart (Klett-Cotta), 1980, S. 202. なお [] 内の補足は引用者による。以下同様)。「これ [=古代羅馬の倫理] に対し、基督教の倫理は、あらゆる人間の振る舞い全般をして次の箴言に服さしめている——『我等はみな必ずキリストの審判の座の前にあらはれ、善にもあれ悪にもあれ、各人その身になしたる事に随ひて報を受くべければなり』(「コリント人への後の書」 5-10.)。この最後の審判への待望から初めて、<人間の生は総じて、この最後の辯明

対する辯明」という基督教的な考え方から、「自己責任 (Selbstverantwortung)」（すなわち自らに対する、自らに関する人間的主体の辯明乃至は責任）なる概念が更に生ずることになる。ピヒトにとって、この概念の誕生は意味深長である。というのも彼は、「～に対して責任がある (verantwortlich vor; responsible to)」（つまり責任が正しく果たされているか否かを判定する「責任の審級」に対する責任）と「～に関して責任がある (verantwortlich für; responsible for)」（すなわち「責任の対象」に関する責任）の両者を「責任の二重の指示」と呼び、かかる「審級」と「対象」を銘々指し示す二つのベクトルは本来何処までも果てしなく伸長しうると考えるのであるが、然るに主体の自己関係的な性格によって⁴、今や件の両ベクトルは共に主体自身を指すべく彎曲せしめられ、以てその無限進行もまた矮小化するに至ったのである⁵。

それでは「神に対する人間の辯明」から（人間的主体の自己関係性を介在しつつ）「主体の自己責任」へと至る如上の転換は、一体如何にしてなされえたのであろうか。ピヒト

(Verantwortung) に資するものでなければならない」といった考えが生じた。故に責任の概念は基督教起源の道徳的概念としてあり、より正確に言えば、それは終末論的な概念なのである」(G. Picht, Der Begriff der Verantwortung [=BV], in: *Wahrheit Vernunft Verantwortung*, Stuttgart (Klett-Cotta), 1969, S. 319)。

⁴ 例えばデカルトの所謂「私は思う (cogito)」には、自己意識の構造がア・プリオリに備わっていることを想起されたい。「意識することとは、何かを思惟することにして、当の思惟作用を反省することである (Conscium esse est quidem cogitare et reflectare supra suam cogitationem.)」(René Descartes, *Correspondance de Descartes et Burman* (Egmond, 16 avril 1648), in: *Œuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery* [=AT], Tome 5, Paris (Vrin), 1996, p. 149.)。「思惟作用とは何か、また存在とは何かということ [予め] 知っていなければ、自分自身が思惟すること、そして自分自身が存在することを何人も確信しえないということは、確かに真である。[だが] この為に、反省される知 (scientia reflexa) [...] が必要とされることにはならない。[ましてや] <反省される知についての知 (scientia scientiae reflexae) >——この知によって、ひとは<自分自身が知っていること (se scire) >、そしてまた<自分自身が知っているということ (se scire se scire) > (かくて更に無限に続く)を知るのであるが——が必要とされるということは、なおさら全くもっていない。そうではなく、<反省される認識に常に先行するような、かの内的な認識 (cognitio illa interna, quae reflexam semper antecedit) > [...] によってそれを知ることで、全く十分なのである」(R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, in: AT7, 422)。

⁵ Vgl. 「責任の概念には二重の指示が存する。すなわちひとは或る物に関して (für)、或いは又他者に関して責任があり、そしてひとは、その責任を根拠づける任務 [乃至は使命] を [彼に] 委任するところの審級に対して (vor) 責任があるのである。[...] 責任の概念が他の法的 (又は道徳的) 諸概念から区別されるのは次の点による。すなわちそれは、この概念はそれ自体の中に独自の余剰 (Überschuß) を含んでおり、そしてその余剰は、こうした二重の指示が差し当たって表しているところの<明確にその範囲が縁取られた (umrissen) 関係>の中には収まりきらぬという点である。[...] 責任の限界画定の不可能性は [...] 責任の本質に属しているのである」(BV, 319f. なお丸点による強調は原著者による。以下同様)。「近世の倫理学は責任の指示性格を独自の仕方であら曲した。[近世という] デカルトと共に開始する時代においては、思惟はただ思惟自身とその固有の原理 [=明晰判明知] へと再帰的に関係づけられることによるのみ、自らの可能的な真理を確信しう故、思惟する自我はそれ自身、<自らがそれに対して責任を有することを知っているところのもの>として理解されるのである。したがって責任は、自己固有の良心に対する責任、すなわち自己自身に対する責任、自己責任として理解される。このことに対応して近世的思惟は、人間と事物に関するあらゆる責任を<道徳的理性の有する、自己自身に関する責任>——より正確に言えば、人間の理性的な自己存在の可能性の制約として把握される<自由>に関する責任——に基礎づける。[かくて] 今や、人間の責任は、<自己自身に対する、自己自身に関する人間の責任>を意味する」(BV, 320f.)。

の見るところ、右の転機に際して決定的な役割を担ったのは、「神の似像 (imago Dei)」なる基督教の人間観に他ならぬ。というのもそもそもかかる人間観なくしては——人間が畢竟してそれに対して責めを負うべきところの——<責任の最終審級>が、神から人間自身に委譲されるなどということ（創造主と被造物を峻別するのが常である基督教思想圏においては）凡そ理論的に正当化されえぬ為である。かくてピヒトは、この「神の似像」という人間の自己理解こそが正しく、当の人間をして「神に対する辯明」から解放せしめ、以て近世以降、自己自身のあらゆる行為に関して——ということつまり、自らが行う自然の改変に関してもまた——自己責任を担う道を歩ましめるに至ったと考えるのである⁶。

以上を要するに、ピヒトの主張の眼目は、<責任概念が——就中「人間は神の似像なり」といった人間観を介して——「(最後の審判における) 神に対する辯明」から「人間的主体の自己責任」へと変貌を遂げるに至るといふ、近世に起きたこの出来事こそが正しく、科学技術による自然支配を理論的に正当化し、その端緒を開いた>という点に存する。右のテーゼを「責任から科学技術へ」と名付けることにしよう。さて哲学史に鑑みるに、我々は果たしてこれを至当なものとして認めようか。ここでは文献の博搜による厳密な検証は素よりこれを断念し、当該テーゼを概ね支持すると思しき傍証を二例提示するに止めたい。

そこでまず、<学スキエンティア (科学) と技術アルスによる、事物に対する人間の支配>⁷を F. ベーコンが如何なる仕方フで哲学的に根拠づけたかを見ることにしよう。彼は言う。

あらゆる作品 (works) が、制作者 (workman) の力と技量を際立たせて示す (shew forth) ものの、彼の似像 (image) を示すわけではないことと同様に、同じ事が神の作品についても当て嵌まる。

〔というのも〕 神の作品は、作り手の全能や知恵を如実に示すものの、彼の似像を示すわけでは

⁶ Vgl. 「<Verantwortung>の語の歴史をこのように回顧することによって、既に以下のことが明らかとなる。それは、<神の法廷における辯明>という理念と、<科学・技術的文明の成立史、並びにその現実の過程>が互いに結び付けられている纏れ合いが如何に根深く見通しがたい (hintergründig) ものであるかということである。もし人間の精神が、<神の似像 (Gottebenbildlichkeit) 論>に依拠して、あらゆる辯明 (Verantwortung) の最終法廷の絶対的全権を要求しなかったならば——恰も創造主に備わる司法上の強権を所有しているかの如く、自然の彼岸の立場から、自然を意のままにするような——かの主体は形成されえなかったことであろう」(RG, 203)。「近世の原則とはフランシス・ベーコン以来、今日に至る迄、<知は力なり>である。[...] この命題は、[...] 近世初頭に、神に対する辯明 (Verantwortung) が——最高の裁判官が有する至高の裁判権を要求することが自分にとって正当な事柄であると感ずるところの——理性の自己責任に解釈し直されることを前提している。これにより、その直截的な帰結として、<...に対する責任>の及ぶ場が、人間の理性が好きに意のままになしうる支配領域に変わるといふことが生ずる。我々がその中に生きている世界の真理は、人間の理性の司法的な決定に何らの制限をも対置させない。[カントによれば、] 証人 [である自然] は、自律的な理性が自己固有の立法に従って案出した問にのみ答えることが許されている [からである]。真理の原理はもはや自然 (Physis) ではなく、人間の意志の中に存している」(RG, 212)。

⁷ Vgl. 「ところがもし人が、人類そのものが持つ全世界への力と支配を革新し、伸張することに努めるとしたならば、疑いもなくその野心こそは [...], より健全であり、より高貴である。然るに事物に対する人間の支配は、ただ諸技術と諸学 [知識] の中にある (Hominis autem imperium in res, in solis artibus et scientiis)。自然は、これに従うことなくしては、命令されないからである (Naturae enim non imperatur, nisi parendo)」(Francis Bacon, *Novum Organum* [=NO], reprinted in: *The Works of Francis Bacon*, vol.1, collected and edited by J. Spedding et al., New York (Garrett Press), 1968, p. 222)。

ない〔からである〕。そしてそれ故にこの点において、異教の (heathen) 考え方は〔基督教の〕聖なる真理と異なる。何故なら彼ら〔異教の者〕は、世界を<神の似像>と見なし、また人間を<世界の抽出物 (extract)、ないしは世界の縮約的な (compendious) 似像>と見なしたからである。だが聖書は、<神の似像>であるといったような、かの榮譽を世界に帰属させることを決して許さず、ただ神の御手になる作品〔という榮譽〕のみを〔世界に帰属させることを〕許すのである。また聖書は人間以外の他の<神の似像>について語らない⁸。

一読して明らかである如く、ここでベーコンは基督教の教義の特色として、「世界」（つまり他のあらゆる被造物）が単なる「神の作品」に止まるのに対して、独り人間のみが「神の似像」であると目される点を挙げている。そして更に彼は以下のように関説する。

仮にひとが、学〔知識〕と技術が邪悪な行為 (malitia) や奢侈 (luxria) やそれに類するものへと墮すること (depravatio) 〔の可能性を以てして、学や技術〕を非難したとしても、それは何人をも動揺させまい。〔…〕人類が——神の御恵与の故に人類に相応しいものであるところの——自然に対する自己自身の権限を奪還し、また〔この権限を行使する〕能力 (copia) が彼に与えられるのでさえあれば、事実、正しき理性と健全なる信仰心 (religio) が〔学と技術による自然の〕利用 (usus) を嚮導していくことであろう⁹。

この件から我々は、<「人類 (genus humanum)」が行う自然の開発は、偏に「神の御恵与 (dotatio divina)」——すなわち神がその似像たる人類に（元来は神ならではの）自然支配の「権限 (jus)」を賦与し給うこと——に基づく>というベーコンの見解を看取することができよう。大略かくの如き仕方では、人間の自然利用に対し、その然るべき根拠を与えんとするのである。

だがこれにより我々は無論、ピヒトの如上のテーゼに関して、<「神の似像」なる人間観>と<科学技術による人間の自然支配の思想的正当化>との連関を確認したにすぎぬ。では当該テーゼにおける今一つのモチーフ——つまり<「神の似像」という人間の理念を介して、責任概念が「(最後の審判の際の) 神に対する辯明」から「人間的主体の自己責任」へ転換する>といった主張——に関してはどうか。残念ながら管見の及ぶ所を以てしては、右の転換と「神の似像」との関係性を明白に裏付ける文献は見出されない。とはいえ、この自己責任なる概念の形成 (別言すれば、神から人間的主体への<責任の最終審級>の移行) の記録ということであれば、我々はこれを如実に例示しうるように思われる。その顕著なる一例は、I. カントである。

前批判期の講義の一つ、『倫理学に関するカントの講義』¹⁰ (以下『倫理学講義』) と略記

⁸ F. Bacon, *The Advancement of Learning*, reprinted in: *The Works of Francis Bacon*, vol.3, p. 349f.

⁹ NO, 222f.

¹⁰ メンツァーの推定によれば、カントが本講義を行った時期は、1775年から80年迄の間であると思しい (vgl. Paul Menzer, Einleitung, in: Immanuel Kant, *Eine Vorlesung über Ethik* [=VE], hrsg. P. Menzer, Berlin (Pan Verlag Rolf Heise), 1924, S. 326.). なおこの講義録に関しては以下の版も参照した。I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, hrsg. v. G. Gerhardt, Frankfurt am Main (Fischer Taschenbuch), 1990.

する)の中で、A. G. バウムガルテンの著述¹¹に註しつつ、カントは「帰責 (imputatio; Zurechnung)」（すなわちその定義に従えば、「或る行為（但し人格の自由から生じた限りでのそれ）に関して、何らかの実践的法則に鑑みて行われる判断」¹²）について縷説している。そしてこの帰責論において、彼は「良心 (Gewissen)」に關説し、それを「我々〔自身〕の行為について判断し、裁きを下さす〔我々の〕本能」¹³と規定する。これによりカントが強調せんとするのは——「我々の内部にある何か」¹⁴でありながら「我々〔自身〕の行為に関して判断すべく、我々を強いるもの」¹⁵であり、加之屢々「我々の恣意に抗って我々〔自身〕を裁く」¹⁶ものである——良心の「不随意的な (unwillkürlich)」性格に他ならぬ。そして（唯に前批判期のみならず、後の批判期においても尚堅持される）カントの見解によれば、かかる不偏不党の特質の故にこそ、良心は「〔我々〕人間の諸思念が互いに互いをそれに対して (vor) 告訴し、辯明し合うところの〈人間における内的法廷の意識〉」¹⁷たりうるのである。

我々はこうした「良心の法廷 (Forum conscientiae)」¹⁸の中に、前述した自己責任なる事態——つまり己が良心（ということはつまり自己自身）に対する、自己自身（の行為）に関する人間的主体の辯明（乃至は責任）——を容易に認めうるであろう。だがカントにとって、責任の審級たる良心は、唯に「我々の内部にある何か」にのみ止まるものではない。それを端的に示しているのは、『倫理学講義』における次の一文である。「良心は神の法廷 (das Forum divinum) の代行者 (Repräsentant) である」¹⁹。人間的主体の内面にして〈最後の審判〉を行う神の代理である良心——このような良心の両義性は、後年の『人倫の形而上学』においても又、以下の如き仕方で叙述されている。すなわち一方では、良心はあくまでも「理性が己自身の為創造するところの専ら理想的な (idealistisch) 人格」²⁰に他ならぬ。しかしながら他方においてカントは又こう付言する。「かかる理想的人格（すなわち全権を与えられた良心の裁判官）は、〈人の心を具に知り給う神の如き者 (ein Herzenskündiger) 〉でなければならぬ」²¹。かくて『人倫の形而上学』では、良心は——右の二側面に鑑みて——「自らの行為の故に、神に対して果たされるべき責任の主観的原理」

¹¹ すなわちそれは、『第一実践哲学の初歩 (Initia philosophiae practicae primae)』（1760年）と『哲学的倫理学 (Ethica philosophica)』（1740年）という二つの著作である (vgl. ibid.)。

¹² VE, 69.

¹³ VE, 83.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* [=MS], in: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 6, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin / New York (Walter de Gruyter), 1968, S. 438.

¹⁸ VE, 82.

¹⁹ VE, 84.

²⁰ MS, 439.

²¹ Ibid. なお<Herzenskündiger>に註して、山本はいみじくも次のように述べている。「〔カントの〕『宗教論』においても多用されるこの神表象は、言うまでもなくキリスト教起源のものである。「すべて人の心をご存じである主よ καρδιογνώστα πάντων」使徒言行録1章24節、「人の心をお見通しになる神 ó καρδιογνώστης θεός」同、15章8節（山本精一、「責任について」、京都ヘーゲル讀書會編、『ヘーゲル學報』第七號、未刊）。本論考並びにその補遺「応答」（同じく前掲書所収予定）は、拙稿を執筆する上で裨益するところ大であった。未発表の玉論を御恵投下さった山本先生に対し、ここに特筆して深謝申し上げる次第である。

22と規定されるのである。

『倫理学講義』から『人倫の形而上学』にかけてカントが繰り返し説いて倦まぬ良心の如上の両義性は、今や責任の審級が神から人間的主体に転じつつある事態の到来を告げるものとして解せられよう。以上、甚だ粗笨なる仕方においてはではあるが、我々はカントの帰責論（就中その良心論）に即して、「（最後の審判における）神に対する辯明」より「自己責任」の概念が生じ来たり、「それによって良心は内面化された神であり、そして道徳的責任は世俗化された宗教的責任である」²³ことになる近代の新局面を確認した。とはいえピヒトが強調するように、責任概念は徹頭徹尾「終末論的な (eschatologisch) 概念」²⁴であるとすれば、たとえかくの如く「自己責任」へと変貌を遂げるに至ったにせよ、それは何らかの仕方において尚もその終末論的な要素を保持している筈である。仮にそうであるとするならば、「自己責任」概念における終末論的性格とは、一体如何なるものとして考えられうるであろうか。この点を詳らかにする上で有力な手がかりになると思われる件を『倫理学講義』から引くことにしよう。すなわちカントは先述の「内的法廷」と「神の法廷」との関係について、次のように論じている。

この内的法廷 (Forum internum) を我々は同時に又、神の法廷と結び付ける。何となれば今生 (dieses Leben) では、我々の所為は神的法廷に対して、良心による (per conscientiam) [という方途] 以外には、[我々の] 責めに帰せらるること能わぬ為である。従って内的法廷は今生においては神の法廷である²⁵。

卑見によれば、右の一節の眼目は、本来世の終わりに際して我々に下されるべき神的法廷の審判は、(未だその時ならぬ) 目下の我々の生にあっては、我々自身の良心 (つまり内的法廷) によって代行されるという点にある。さてここで留意すべきは、かかる代行により (ということはつまり、己が良心に対する責任たる「自己責任」においては) 如上の「最後の審判」は最早 (所謂黙示文学によって語られるが如き) 何時か遠い未来にありうべき世界史上の出来事の謂ではないということである。寧ろ今やそれが意味するものは、<今ここにおける自分自身の有り様を良心に照らして吟味しつつ、これをその都度自覚的に引き受けんとする生の様態>——後年のカント自身の表現を援用するならば、「[自らがなす] あらゆる行為を [己自身の] 責めに帰することが可能であること (Zurechnungsfähigkeit) を我々に自覚させてくれる唯一のもの」²⁶であるところの「道徳法則に対する尊敬の感受性」²⁷を絶えず研ぎ澄ませながら生きていくこと——に他ならぬ。かく考えるならば、件の「自己責任」における終末論的特質とは畢竟、辯証法神学の所謂「現在終末論 (die präsentische Eschatologie)」のそれであると言いうるであろう。

²² MS, 439. (下線による強調は安部による。以下同様)。

²³ Kurt Bayertz, Eine kurze Geschichte der Herkunft der Verantwortung [=GHV], in: *Verantwortung — Prinzip oder Problem?*, hrsg. v. K. Bayertz, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), 1995, S. 18.

²⁴ 註3を参照されたし。

²⁵ VE, 82f.

²⁶ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Bd. 6, S. 26.

²⁷ A. a. O., S. 27.

以上我々は「責任から科学技術へ」というピヒトのテーゼの内実を闡明し、その傍証をベーコンとカントに求めることを試みた。このピヒトのテーゼを敷衍するならば、「自己責任」はカントを始めとする近代の哲学者の責任観を根本的に規定した概念であることになる。しかしながら卑見では、右の概念による呪縛の強固たるや、その影響力は近代を遙かに超えて、現代の哲学にも及ぶ程である。このことを示すべく、次節では、如上の責任概念が実のところ、近代の人間中心主義的な思想とは対蹠的な立場にあると通常目される後期ハイデガーの技術論の根底にすら——その自己存在論を介して——伏在していること、換言すれば、そうした「自己責任」なる責任観こそが正に彼の技術論における或る特異な問題意識の形成に大いに寄与していることについて論ずることにして（なおその際、ハイデガーの技術論としては、一般にその方面における主要論文と目される「技術への問」を取り上げる所存である）。

2. 人間の「本質」の救済 ——ハイデガーの技術論の隠された主題

論文「技術への問」²⁸において問題にされる事柄が、技術というよりは寧ろ「技術の本質（Wesen）」であることは、凡そ衆目の一致するところであろう²⁹。ではこの「技術の本質」とはいかなるものであるのか。ハイデガーはこれを差し当たりく存在者を「露出させること（Entbergen）」（別言すればく現出せしめること）の一種として規定する³⁰。だが技術の本質に関する右の規定を以てして、（過去の技術とは甚だ径庭のある）今日の科学技術の特異性は果たして十全に理解されうるのであろうか。周知のようにハイデガーはこの問に然りと答え³¹、現代のテクノロジーを統べるところのく露出させることくを「挑発すること（Herausfordern）」——或る一定の有用性に対して「用立てる（bestellen）」べく、存在者を不断に「立てる」³²（つまり顕現させる）こと——として捉える。かくて彼の見るところでは、そのような「立てる（stellen）」作用——これにより、存在者は専ら「用象（Bestand）」（つまり「[或る一定の目的に向けて然るべく用立てられる為に]直ちに（auf der Stelle）その場で（zur Stelle）立つべく、しかもそれ自身が[今度は他のものの]更なる用

²⁸ Martin Heidegger, Die Frage nach der Technik [=FT], in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen (Neske), 1954.

²⁹ Vgl. 「我々は技術を問い、それにより「[不自由な仕方では技術に縛りつけられたままである]（FT, 9）目下の苦境を脱した」技術への自由な関係を準備することにしたい。この[技術への]関係が自由であるのは、それが我々の現存在を技術の本質に対して開く時である。我々が技術の本質に応答するならば、その時我々は技術的なものをその限界において経験することができる」（FT, 9）。無論ハイデガーの後期哲学においては、<Wesen>なる語は（名詞としての通常の語義に加えて）動名詞の意味合いをも兼ね備えている点には注意を要する。すなわち一般に「本質」が恒常不変なるものとして超時間的な仕方では存在すると目されるのに対し、後期ハイデガーの所謂<Wesen>とは、未だそれが達せられておらぬ状態を脱して——しかもその現実化を妨げんとする反対動向に絶えず抗しつつ——成就せらるべきくものあるべき有り様>の謂であると思しい。

³⁰ Vgl. 「技術は、露出させること [...] が生起する領域 [...] において本質現成する（wesen）」（FT, 17）。

³¹ Vgl. 「現代の技術とは何か。それもまた一つのく露出させることくである。我々がこの[技術の]根本動向に眼差しを留まらせる時に初めて、現代の技術の新奇なる面が我々に示される」（FT, 18）。

³² この「立てる（stellen）」という語の積義については註 34 を参照されたし。

立てにとって用立て可能であるように立つべく用立てられている」³³もの）として露わにされ、そしてそれと共に現代の技術的世界は、かかる用象同士の（有用性を介した）無窮の目的論的な連鎖として成立することになるわけであるが——の集合体（ge-）である「組み立て（Ge-stell）」³⁴こそが、今日の科学技術の「本質」に他ならぬ。

さてここで注意を要するのは、かくテクノロジーの基底をなしている如上の「用立てる」働きは「搾取という仕方で遂行される人間の仕業（Machenschaft）ではない」³⁵ということである。というのも人間はそれ自らが既にして、当の働きによって用立てられているところの「用象」の一つ（しかもその最たるもの）にすぎぬからである。ではこの作用は一体何処に由来するのか。夙に知られているように、ハイデガーはその淵源を「歴史（Geschick）」——存在が或る時代の人間に対し、＜その時代において彼らが遂行する存在者との関わり的一切を根本的に規定し、ひいては当該時代を他のそれから画するに至る一定の存在理解＞を「運び届ける（schicken）」作用の集中態（ge-）——に求める³⁶。従ってこの考え方に

³³ FT, 20.

³⁴ 諸賢には旧聞に属する事柄であろうが、<Ge-stell>に対しては、この「組み立て」（西谷啓治訳）のみならず「巨大 - 収奪機構」（渡邊二郎訳）という訳語を充てることもまた可能である。そして渡邊は、後者の訳語こそが至当であることをこう説いている。「ここで言われる『stellen』というドイツ語は、とくに狩猟の際などに、猟犬が、野獣を追いつめて、『立ちすくませ、こうして自分の支配下に置くこと（zum Sthenbleiben zwingen und dadurch in seine Gewalt bekommen）』（Wahrig, Dudenなどのドイツ語辞典を参照）という特有の意味合いで用いられる言葉であり、ハイデggerがその語義を活かして、近代技術が自然を追いつめて収奪すると述べていることが重要である。このことを見失うと、ハイデggerの主張は正しくは理解されないであろう。[...] その [<stellen>という] 語は、いわゆる通常の「立てる」という意味合いで使われているのではないことに注意すべきである。したがって、技術の本質を表す [...] ハイデggerの著名な術語である「Ge-stell」を、たとえば、「組み立て」などといった具合に訳すのは、誤訳である。むしろそれは、「Ge- [取り集められた巨大な] -stell [収奪機構]」のことなのである」（渡邊二郎、「歴史的現代の特徴づけとしての技術時代について ——特にヤスパースとハイデggerの所説の対比を念頭において」、京都ヘーゲル讀書會編、『ヘーゲル學報』第六號、2008年、95頁）。

渡邊の如上の主張を要するに、<Ge-stell>を「組み立て」と訳すことが「誤訳」であるのは偏に、<stellen>に「立てる」という訳語を充てることが不相当である為である。だが果たしてそうであろうか。

まずハイデggerの所謂<stellen>は——それが「立ちすくませ、こうして自分の支配下に置くこと」という意味合いをも含んでいることは確かであるが——何よりもまず、<露出させること（Entbergen）>の謂に他ならぬことを確認しよう。次いで現代日本語の「立てる」から、その濫觴をなす古語「タツ」（下二段活用）にまで遡るならば、後者の原義は「自然的な現象について、上方に向う運動をおこさせ、姿をあらわに目立たせる」こと、或いは「行為や現象の度合いを高めて、周囲にはっきり目立たせる」ことにあると考えられる（大野晋、佐竹昭広、前田金五郎編、『岩波古語辞典』、東京（岩波書店）、1974年、790頁に見える当該項目の解説を参照のこと）。事実今日でも——「物音を立てる」とか「風立ちぬ」という場合には——「立てる」とはくそれ迄は隠れていて目に付かなかつた何かを顕現させ、目立たせること>、又「立つ」とはく何かそれがとして立ち現れてくること>の意に他ならぬ。かくてこの「タツ」（或いは今述べた意味における「立てる」）が指す事柄は、<Entbergen>なる語を以てしてハイデggerが言い表さんとする「技術の本質」に極めて良く対応していることは、最早贅言を要せぬであろう。拙論が「組み立て」という訳を敢えて採択する所以は、正しくこの点にある。

³⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe* [=Ga] Bd. 79, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann), 1994, S. 29. 以下このクロスターマン社版ハイデgger全集から引用を行う際には、如上の略号に続き、巻と頁の番号のみを記すことにする。

³⁶ Vgl. 「現代の技術の本質 [すなわち「組み立て」] は、人間をかかへる<露出させること> [=「用立てること」] の道へと齎す。現実的なものは、この<露出させること>によって、至る所において、また多かれ少なかれははっきりと認められる仕方で用象になるのである。或る道へと齎すこと

よれば、(存在者を「用象」として「立てる」作用の集まりたる)先述の「組み立て」もまたそれ自体、存在の「歴運」の一種であり、そしてその限りにおいてそれはあくまでも(存在と人間を互いに共属せしめると共に、両者の各をしてその「固有の自性 (Eigenheit)」において「生起する (sich ereignen)」ことを可能ならしめる働きであるところの)「性起 (Ereignis)」の現象形態の一つに他ならぬことになろう³⁷。事実「技術への間」における以下の件は、この点を端的に述べたものとして解せられる。

正に<組み立て>においてこそ——それは見かけ上<露出させること>の唯一の仕方として、人間を<用立てること>へと引き摺わずにはおかず、そしてそのようにして人間をその自由な本質の放棄という危険へと突き落とすのであるが——すなわち正にこの極度の危険においてこそ、<人間にその本質を>授けるもの> (das Gewährende) [すなわち性起]に人間が最も内的にして不壊なる仕方で帰属していることが前面に現れるのである。但しそれは、我々が応分の範囲で (an unserem Teil) 技術の本質に注意を向けることを開始するならばの話である³⁸。

しかしながら卑見によれば、右の一節 (殊にその最後の一文) には更にもう一つ、「技術への間」の主旨に関する極めて重要な主張が認められる。つまりそれは、<抑々この「技術への間」が (先述の如く)「技術の本質」なる主題へ殊更に「注意を向ける」所以は偏に、「組み立て」の中にも尚 (我々人間にその「自由な本質」を「授けるもの」である)「性起」に我々が元来帰属している事態を看取しうること——別言すれば、今日の技術的世界において人間は、「組み立て」(ということつまり存在)によって「要求されており、呼びかけられている者としての自己自身」³⁹を見出し、以て「何処においても最早自己自身、すなわち自らの本質に出会うことがない」⁴⁰という目下の苦境を脱する可能性を有していること——を示すことにある>という主張なのである。

そして今述べたことに鑑みるならば、(唯に「技術への間」のみならず)ハイデガーの技術論全般をその根底において秘かに嚮導し続けていると思しいモチーフが如何なるものであるかということもまた今や顕然となる。すなわち彼がその技術論において一貫して問題にせんとしている現代の危機的な状況とは、人類の絶滅可能性などではない。寧ろそれは「<人間が殊更にそれであることが未だ嘗て可能でなかったところの者>になるということが〔今尚、当の〕人間〔自身〕には拒まれていること」⁴¹、或いは「人間は〔…〕自

——このことは、我々の言語では<運び届ける (schicken) >と言う。人間を初めて<露出させること>の道へと齎すところの、かの<集めつつ運び届ける働き>を我々は歴運と名付ける」(FT, 28)。

³⁷ Vgl. 「かの〔<組み立て>の〕挑発の暴力の中には、すなわち現代技術の無制約的な本質支配の中には、〔天地神人の四者を取り纏めて相互に共属せしめるところの〕一端に留まらぬ (un-endlich) 関わりの全体が、そこから、またそれによって〔天地神人という〕四重のものへと自らを合わせる (fügen) ところの適合 (Fuge) を取り仕切るもの (das Verfügende) [すなわち性起] が統べているのやもしれぬ」(Ga4, 179)。「組み立ては、謂わば性起の陰画である」(Ga15, 366)。

³⁸ FT, 36.

³⁹ FT, 31.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ga11, 158.

らの最も固有なものを否み、放擲してしまっている」⁴²ことに他ならぬ。かくてハイデガーは言う。「故に肝要なのは、人間のこの本質を救い出すことである」⁴³。人間の「本質」の救済——これこそが正に、彼の技術論の隠された主題なのである。

3. 人間の「本質」としての自己存在

ではハイデガーの見るところ、人間の「本質」（そのあるべき有り様）とはいかなるものであるか。端的に答えるならば、それは現存在である⁴⁴。そしてハイデガー曰く、この「現・存在（Da-sein）」とは、無の中へと保たれていること（die Hineingehaltenheit in das Nichts）の謂である⁴⁵。これは一体どういうことであるのか。それを説明する為には、「不安（Angst）」に関する彼の分析に些か言及しておく必要がある。

ハイデガーによれば、不安とは、世界の「有意義性（Bedeutsamkeit）」連関の機能が停止し、存在者との交渉が一切不可能になることで、「あらゆる事物と我々自身が無関心へと沈む」⁴⁶——そしてそれにより「我々自身、すなわちこの存在している人間が、存在者の直中において我々から〔他の物と〕共に滑落する」⁴⁷——ような事態である。この時（そのような不安の対象であるところの）「無」が、一方ではくいかなる意味でも存在者ではないもの>として自らを存在者から（ab-）区別し、存在者を拒みつつ、同時に又他方において、存在者をくいかなる意味においても「無」ではないもの>（つまり無いのではなくて在るもの）として指し示す（weisen）ことが起こる。かくて「無」は<存在者全体に対する「拒示的な（abweisend）」働き>そのものとして現れることになる（但しそうであるからと言って、その際に「無」がそれ自身を完全に露にする訳ではないということには注意を要する。というのも存在者を「拒示的」に開示することと引き換えに、「無」はそれ自体、直ちにこの存在者の現れの陰に我が身を隠してしまうからである⁴⁸）。周知の通り、ハイデガーはこの事態を称して、<「無」が無化する（Das Nichts nichtet.）>——つまり「無」がその本質に適った仕方で正に「無」として現前すること——と言う。

前述の「無の中へと保たれていること」とは、このような不安の経験において「誰とも言いようのない者（einer）」⁴⁹と化した我々が、今述べた如き<「無」の無化>という事態

⁴² Ga16, 529.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Vgl. 「[...] 存在の間と、この間を展開することは正に、現存在〔としての人間〕の解釈（eine Interpretation das [sic] Daseins）、すなわち人間の本質を〔現存在として〕規定することを前提しております。そして私の思索の根本的思想とはまさしく、存在ないしは存在の顕現（Offenbarkeit）は、人間を要する（brauchen）ということ、そしてまた逆に人間は、ただ存在の顕現の中に立つ限りにおいてのみ人間であるということなのであります」（Ga16, 703f.）。

⁴⁵ Ga9, 115.

⁴⁶ Ga9, 111.

⁴⁷ Ga9, 112.

⁴⁸ Vgl. 「我々があちこちと駆け回り、存在者の方を向けば向くほど、[...] それだけ一層我々は「無」から背いてしまう」（Ga9, 116）。

⁴⁹ Vgl. 「不安の中では、誰にとってということもなく無気味である（In der Angst ist es einem unheimlich.）」（Ga9, 111）。

に巻き込まれつつ、「無」の「拒示的」な働きに対して敢然と身を曝し続けることを通して、「無」をしてそれが無化するが儘にあらしめることである（我々のかかるあり方は、「無の場を保つ者（Platzhalter des Nichts）」⁵⁰とも形容される）。

だがハイデガーにとっては実のところ、この「無」とは——「全く存在者ではないもの」⁵¹として——「すなわち存在」⁵²の謂に他ならぬ⁵³。それ故に彼が屢々、「無の場を保つ者」としての我々の如上のあり方を更に「存在の牧人（Hirt des Seins）」と定式化し直すことについては、今更絮説の要はあるまい⁵⁴。そこで次に我々は、この「存在の牧人」なる規定の内実を闡明する必要がある。そしてその際に解明の手がかりとなるのは、以下の件である。

人間は寧ろ、存在そのものによって、存在の真理の中へ『投げられて』しまっている。そしてそれは、人間がそのような仕方で脱存しつつ（ek-sistierend）、存在の真理（die Wahrheit des Seins）を見守る（hüten）為であり、そのことによって、存在の光の中で、存在者が、それがそれであるところの存在者として現れる為なのである。[…] 人間は脱存する者として、存在の真理を見守らねばならぬ。人間は存在の牧人である⁵⁵。

「存在の真理」を見守るべく「脱存（Ek-sistenz）」する者。右の引用文を要するに、これが「存在の牧人」に対してハイデガーが与える説明である。さすれば「無」が「存在」の異名であることに鑑み、不安における「無」や「無の場を保つ者」に関して前述したことを踏まえた上で、我々はこの説明を次の如く敷衍しうるのであろう。まず「存在の真理」とは、<1. 存在が自らを露わにし（これは先に言われた「無」の無化に対応するであろう）、2. それと共に存在者全体が開示されることで（これは「無」による存在者全体の「拒示」に相当する）、3. 当の存在の顕現は、この存在者全体の開示の背後に退いてしまう（すなわち存在者の「拒示」と同時に生ずる、かの「無」の隠れに比すべきもの）>といった事態を指すものとして解せられる。そして「脱存」とは——丁度上述の「無の場を保つ者」が、「無」の無化と存在者全体の開示が共に同時に生起する場に身を置く者であったように——我々が如上の「存在の真理の中へと〔赴き〕、<〔存在と存在者全体との〕分離に向か

⁵⁰ Ga9, 118.

⁵¹ Ga9, 418.

⁵² Ibid.

⁵³ Vgl. 「〔私が〕以前に書いたもの（『形而上学とは何か』、1929年）は、人間が存在の<要求的な話しかけ（Anspruch）>に呼応し、そしてそれにより存在のその都度の顕現に対し、これを見守る為の場を準備しておく事態を以下の如き言を以て特徴づけております。曰く『人間は<無の場を保つ者>である』。[…] ここで述べられている「無」とは、<存在者という観点から見れば、何らかの存在するものでは決してなく、従って「無」で「ある」ようなもの、しかしそれにも拘わらず存在者を存在者として規定し、それ故に存在と名づけられるところのかのもの>を意味しております」（Ga11, 160）。

⁵⁴ Vgl. 「<人間は「無の場を保つ者」なり>と<人間は「存在の（^{あるじ}ではなくして）牧人」なり>（『ヒューマニズムに関する書簡』、1947年）は同一のことを言っている」（Ibid.）。「〔存在の番（Hut）にあたる〕牧人は、ただ無の場を保つ者であり続ける限りにおいてのみ、存在の牧人となりうる」（Ga5, 348）。

⁵⁵ Ga9, 330f.

って出て立つこと> (Hin-aus-stehen)」⁵⁶の謂であると考えられる。従って約めて言えば、「存在の牧人」とは、存在の顕現、及びその自己隠蔽と引き換えに生ずる存在者全体の出来という一連の出来事(「存在の真理」)が生ずる場に我々が敢えて出で立ち(「脱存」)、かかる尋常ならざる事態の「切迫に耐えつつ、その場に内在して立つこと (Inständigkeit)」を指すものなのである。

以上、ハイデガーの所説によれば、人間の「本質」とは現存在であり、現存在とは「無の場を保つ者」であるということであり、「無の場を保つ者」であることは「存在の牧人」であるということであり、そして「存在の牧人」であることは「存在の真理」が生起する場の「切迫に堪えつつ、そこに内在して立つこと」であることを見た。さてここで特筆大書すべきは、ハイデガーは、正に今述べた「切迫に堪えて内在して立つ」あり方を我々の「自己存在」として考えていることである⁵⁷。かくてハイデガーにとって、人間の「本質」とはその「自己存在」に他ならぬ。そしてこのことはまた——抑々人間の「本質」の救済こそがハイデガーの技術論の深層にある根本的なモチーフであったことを今一度想起するならば——彼の技術論は畢竟(レーヴィットの所謂「偽装された神学 (versteckte Theologie)」ならぬ)「偽装された自己存在論」であることを示しているのである。

4. ハイデガー-ヴァイシェーデルの責任論

しかしながら「切迫に堪えて内在すること」という如上のあり方がこのように「自己存在」と呼ばれることはそれ自体、いかなる仕方において正当化されうるものであろうか。この点を詳らかにする為には、ハイデガーの言う「自己存在」(「最も固有な自己」)が意味するところを闡明する必要がある。そこで以下、ハイデガーの自己存在論と彼の責任観との連関に留意しつつ、右の課題を遂行することにしたい。

とはいえこのような試みに対しては無論、「そもそもハイデガーに責任論なるものは存在しないのではないか」といった反論が容易に予想される。たしかにこれまでに公刊されているハイデガーの著作には、責任を主題とする論考は(管見の及ぶ限りでは)一篇たりと認められない。従ってこの小論においても、「たとえ非主題的なものであれ、ハイデガーには責任論が実際に存在している」といった牽強付会な主張を展開するつもりは毛頭ない。寧ろ以下の議論の狙いはあくまでも、ハイデガーの責任観は(これと密接な関わりを有す

⁵⁶ Ga9, 326. なおこの<Hin-aus-stehen>なる表現に付されたハイデガーの註解を併せて参照されたし。『『越え出て (>Hinaus<)] [という表現に関して]。[「無」の無化のような、存在の] 区別の [働きによる、存在と存在者との] 相互分離 (Auseinander) の、その<分離> (das Aus) (すなわち現 (das Da)) の中へ向かうこと。[何かしら] 或る内部から [その外部へ] 『越え出て』 [行くこと] ではない』 (Ibid.)。

⁵⁷ Vgl. 「自己存在とは現・存在 (Da-sein) の本質現成 (Wesung) であり、そして人間の自己存在は、<現・存在の切迫に耐えつつ、その現・存在に内在して立つこと> (Inständigkeit im Da-sein) から初めて遂行される」 (Ga65, 319)。「自己性とはすなわち、<本質現成している存在の真理の切迫に耐えつつ、その真理に内在して立つこと> (Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns)、或いは存在への『関わり』の謂である」 (Ga66, 138)。

る) その自己存在論と共に、彼の弟子であった W. ヴァイシェーデルの責任論に甚大な影響を及ぼしていることを明らかにした上で、ハイデガーの責任観をヴァイシェーデルの責任論に近似したものと見做し、以て後者に基づいて前者の真意を忖度していくところにあることを予め述べておきたい。

初めに——『存在と時間』に散見する限りでの——ハイデガーの責任観の一端がいかなるものであるかを簡単に確認しておこう。卑見によれば、それは畢竟、次の二点に約言されうる——1. 非本来的な実存様態にある現存在は、真の意味では責任を有しえぬこと⁵⁸、そしてそれ故に 2. 「責任を持つこと」が可能である為には、我々は何よりもまず、真に自己自身としてある在り方において (すなわち「本来的実存」として) 存在し、以て「良心を持つこと」と意志すること」と「最も固有な自己をして自らの中で活動せしめること」の二要件を満たさねばならぬこと⁵⁹。それでは(「責任を持つこと」の可能性の制約たる) この二つの条件は各、一体何を意味しているのであろうか。

まず「良心を持つこと」と意志することとは、差し当たり大抵は<ひと>として存在している我々が、自らの良心の「呼び出し (Aufruf)」に応じて、<その呼び声が我々をそこへと「呼び戻すこと (Rückruf)」を企図するところのあり方>に立ち帰らんとすることを意味する。そしてその際、我々がかく回帰することを目指す「目標点 (das Wohin)」は、抑々この良心の呼び声が発せられる「起点 (das Woher)」——すなわち当の回帰を促すべく、我々に向かって「呼ばわる者 (Rufer)」としてのあり方——に他ならぬ⁶⁰。しかもハイデガーによれば、それは「不気味さにおいて自己自身へと単独化され、無の中に投げ入れられた自己」⁶¹としての——ということつまり、不安の直中であって自らの「固有な現存在をその単独化の不気味さにおいて開示する」⁶²ようなく我々の「最も固有な (eigenst) 自己における自己理解」⁶³>に基づいた——我々自身のあり方である。だが、かかる「最も固

⁵⁸ Vgl. 「<ひと> (das Man) は至る所に居合わせているわけであるが、とはいえそれは、現存在が〔<ひと>に〕決断を迫る際に、<ひと>は何しろ必ずいつも密かに逃亡してしまっているといった仕方ではなされるのである。だが<ひと>は、[いかに] 判断し、決断する〔と良いかという〕ことを全て、[現存在に対して、その行動指針として] 予め与えておくが故に、<ひと>は、<〔何かに対して〕責任を持つこと> (Verantwortlichkeit) をその時々々の現存在から免除している。<ひと>は謂わば、「世の人々」(>man<) が絶えず<ひと>を抛り所にする〔ように仕向ける〕といった芸当をやってのけることが許されているのである。<ひと>はあらゆる事柄に対して、誰よりも容易く責任を担う (verantworten) ことができる。何故なら誰もが、何か或る事柄を請け合う (einstehen) 必要のある者ではないからである」(M. Heidegger, *Sein und Zeit* [=SZ], Tübingen (Max Niemeyer), 2001, S. 127.)。

⁵⁹ Vgl. 「良心を持つことと意志すること (Das Gewissen-haben-wollen) は寧ろ、事實的なく責めを負うようになること> (Schuldigwerden) の可能性にとっては、最も根源的な実存的前提である。呼び声を理解しつつ、現存在は、その選択された存在可能に基づいて、最も固有な自己をして自らの中で活動せしめる。ただそのようにしてのみ、現存在は責任を持って (verantwortlich) 存在することができるのである」(SZ, 288)。

⁶⁰ Vgl. 「<…へと呼び進めること> (Vorrufen auf) における呼ぶこと〔の働きが、そこから発せられるところ〕の起点は、呼び戻すこと〔が我々をそこへと連れ帰すことを目指しているところ〕の目標点である」(SZ, 280)。

⁶¹ SZ, 277.

⁶² SZ, 295f.

⁶³ SZ, 295.

有な自己」としての我々のあり方とは一体いかなるものであるのか。

結論を先取することが許されるのであれば、それは周知の通り、「独自の無規定性と規定不可能性」⁶⁴をその特徴とする——それ故に精々のところ、「『それ (es)』が呼ぶ」⁶⁵の「それ」としてしか形容しえぬ——あり方である⁶⁶。一切の規定性を持たぬ<誰とも言いようのない者>としてのこの我々のあり方は、他者や事物との様々な関わりに即してその都度或る一定の役割において規定された自己（以下これを「役割的自己」と呼ぶことにする）の何れとも一致せず、そうした役割的自己を全て超越した、謂わば「役割的自己以上の自己」としてあることなのであり⁶⁷、換言すれば、それは<その都度或る一定の「存在可能性 (Seinsmöglichkeit)」(役割的自己)においてありうる存在>（すなわち「可能存在 (Möglichsein)」⁶⁸）として、こうした自らの様々な存在可能性をして可能ならしめるところの「現存在の存在可能の根拠」⁶⁹たる自己としてあることに他ならぬのである。

そして「切迫に堪えて内在すること」という上述した我々のあり方が自己存在であると先に言われた所以は、正にこの両者が共に、如上の「役割的自己以上の自己」である点に存している。というのも既に述べたように、前者（「切迫に堪えて内在すること」）は「誰とも言いようのない者」としての我々のあり方であるという点において、そして後者（自己存在）もまたその本来的様態においては何らの規定性をも有しえぬ点で、いかなる役割的自己を以てしても（或いはその総計を以てしても）決して把握せられぬものであるからである。

但しここで留意すべきは——ハイデガーが現存在について「この存在者の『本質』は、それが<存在すること> (Zu-sein) の中に存する」⁷⁰と述べるが如く、実存は徹頭徹尾、現存在のその都度のあり方において他にありえぬ以上——今しがた述べた可能存在はそれ自体、「一つの実存の仕方」⁷¹、つまり現存在の<可能存在としての自己>がそこにおいて露となるような一個の存在可能性としてしか成立しえぬこと、別言するならば、我々の可

⁶⁴ SZ, 275.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Vgl. 「呼ばれる者は自己自身を際立った無規定性の内に保っている。名前、地位、出自、そして外見を問うても、呼ばれる者は返答を拒む」(SZ, 274)。「呼ばれる者を<彼が何者であるか>ということに関して規定しうるものは、『世間的 (weltlich)』には何もない」(SZ, 276)。

⁶⁷ Vgl. 「生まれてから今日まで、自分は何をしてゐるか。始終何物かに策うたれ駆られてゐるやうに学問といふことに齷齪してゐる。これは自分に或る働きが出来るやうに、自分を為上げるのだと思つてゐる。其目的は幾分か達せられるかも知れない。併し自分のしてゐる事は、役者が舞台へ出て或る役 [= 役割的自己] を勤めてゐるに過ぎないやうに感ぜられる。その勤めてゐる役の背後に、別に何物か [= 役割的自己以上の自己] が存在してゐなくてはならないやうに感ぜられる。策うたれ駆られてばかりゐるために、その何物かが醒覚する暇がないやうに感ぜられる。勉強する子供から、勉強する学校生徒、勉強する官吏、勉強する留学生といふのが、皆その役である。赤く黒く塗られてゐる顔をいつか洗つて、一寸舞台から降りて、静かに自分といふものを考へてみたい、背後の何物かの面目を覗いてみたいと思ひ思ひしながら、舞台監督の鞭を背中に受けて、役から役を勤め続けてゐる。此役が即ち生だとは考へられない。背後にある或る物が真の生ではあるまいかと思はれる」(森鷗外、「妄想」、『妄想・他三篇』、東京 (岩波書店)、1941年、11頁)。

⁶⁸ SZ, 144, usw.

⁶⁹ SZ, 284.

⁷⁰ SZ, 42.

⁷¹ SZ, 267.

能存在もまた、あくまでも唯く我々の存在可能性の中の一つ> (すなわち可能存在としての存在可能性) としてのみ可能であるということである。かくて<役割的自己以上の自己>としての自己存在は、我々の現実の存在可能性としては、或る一定の役割的自己において具体化されるより他にない⁷²。しかもその際、我々は歴史的に制約された特定の地平の中でしか自らの存在可能性を企投しえぬのであってみれば、かかる具現化は徹頭徹尾、被投的・有限的たることを免れえぬのである⁷³。

仮に如上の理解に大過なしとすれば、我々は(前掲の二規定の中の後者である)「最も固有な自己をして自らの中で活動せしめること」に関しても又、次のように解釈しうるであろう。すなわちそれは、自らが可能存在にして<役割的自己以上の自己>であることを深く自覚し、かかる「最も固有な自己における自己理解」をして自己自身の有り様を根底より規定する役割を不断に果たさしめた上で、自らをその都度、己が「宿命(Schicksal)の単純さの中に齎す」⁷⁴ことである、と。何となれば我々は、元より「誰とも言いようのない者」であるにも拘わらず——否、かく本来無一物であればこそ却って——自らに課せられたその時々⁷⁵の役割的自己を絶えずひたむきに生きることが出来るからである⁷⁵。

以上、「責任を持つ」という事態を可能ならしめるものとしてハイデガーが考えている二つの条件の具体的内実を考察した。だがここで彼が語っている「責任」なるものを我々はいかに理解すればよいのであろうか。今し方、「最も固有な自己をして自らの中で活動せしめること」が、「良心を持つと意志すること」が齎すところの「固有な自己への実存の忠誠」⁷⁶をその都度の行為において体現すべく、自らが為す「いかなる行為も、その行為によって私が私自身をして<〔自己自身に関して〕責任を負う>(verantwortlich)ものたらしめるような仕方においてある」⁷⁷ことである点を確認した。従って別言すれば、それは「<自己自身に〔関して〕責任を負うて存在せんとする>という様態における存在(das Sein im Wie des Sich=selbst=verantwortlich=sein=wollens)を選ぶ」⁷⁸我々のあり方に他ならぬ。さすればハイデガーの所謂「責任」とは差し当たり、「現存在が自己自身に関して(für)引き受ける責任を選択すること」⁷⁹を指していると言わねばなるまい。しかもその際、現

⁷² Vgl. 「決意性において現存在にとって問題であるのは、自らの最も固有な存在可能〔=可能存在としての存在可能性〕なのであるが、こうした存在可能は被投的なものとして、ただ特定の事実的な諸可能性〔=役割的自己としての存在可能性〕に向けて自らを企投しうるにすぎない」(SZ, 299)。

⁷³ Vgl. 「現存在は決意性の中で自己自身へと帰り来るのであるが、この決意性は本来的実存のそのつどの事実的な諸可能性を<決意性が被投的なものとして引き受けている遺産(Erbe)>から開示する。決意しつつ被投性に帰り来ることは、<受け継がれた可能性を——必ずしも受け継がれた可能性としてではないにせよ——自己自身に伝承すること(Sichüberliefern)>をそれ自身の中に秘めている」(SZ, 383)。

⁷⁴ SZ, 384.

⁷⁵ Vgl. 「〔蝮川親当申されけるは〕『又問ふ、空即是色とはいかん』。〔一休〕答へていはく、白露のおのが姿はそのまゝに紅葉にをけば紅の玉」(作者未詳、「一休ばなし・卷之一」、渡辺守邦、渡辺憲司校注、『新日本古典文学大系第74巻・仮名草子集』、岩波書店、1991年、335頁)。

⁷⁶ SZ, 391.

⁷⁷ M. Heidegger, Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd.8 [=DJ8], Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1993, S. 169.

⁷⁸ Ga64, 54.

⁷⁹ DJ8, 169.

存在は無論（「良心の呼び声」において自らを「呼ばれる者」であるところの）＜誰とも言いようのない自己＞に対して（vor）責任を負うのであるからして、蓋し右のハイデガーの責任観を要するに、＜（本来的な）自己自身に対する、自己自身に関する責任＞——約めれば、自己責任——ということになる。

しかしながらハイデガーの責任観を窺わせると思しき僅かな記述のみに手がかりを求めたにすぎぬ以上の憶説は、果たして当を得たものと言えるであろうか。そこでこの点を吟味すべく、次いで W. ヴァイシェーデルの手になる『責任の本質』における本格的な責任論を瞥見することにしよう。諸賢には既に旧聞に属する事柄であろうが、この論考については、第三者が「哲学者マルティン・ハイデガーは、彼の弟子の一人である W. ヴァイシェーデルを通して […] 責任なるものを何らの前提にも依拠することなく叙述する試みをなさしめた」⁸⁰と評するのみならず、著者であるヴァイシェーデル自身もまた「本論考は、著作と講義と演習において著者にとって親しみ深いものとなったマルティン・ハイデガーの研究に、事象〔の選択〕及び方法上の流儀の本質的なきっかけを負っている。ハイデガーの研究は、〔本論考では〕原則〔的な立場〕の確定〔根拠〕としての役割を果たすものであるとする」⁸¹と公言している。既に述べたように、その意味で本書は、遂に書かれることのない儘に終わった（と断じて良いであろう）「ハイデガーの責任論」の詳細を窺測する際に、裨益するところ極めて大なる資料である。以下において特に本書を取り上げる所以は、ここにある。

さて卑見によれば、前掲のハイデガーの所説との関連に鑑みた場合、この『責任の本質』における重要な論点は、主に次の二つであると考えられる。まず第一点について述べよう。ヴァイシェーデルは、その責任が＜誰に対するものであるのか（das Wovor）＞という観点に照らして、責任を三つに大別することを提案している。1. （他者に対する）「社会的責任（die soziale Verantwortung）」、2. （神に対する）「宗教的責任（die religiöse Verantwortung）」、3. （自己自身に対する）「自己責任（die Selbstverantwortung）」という三分類がそれである。然るにヴァイシェーデルによれば、この三種類の責任は互いに対等であるのではない。すなわち彼曰く、「人間が自己自身に関わることは、人間の根源的な態度である」⁸²が故に——我々が＜相容れない複数の責任の中で、一体どの責任を優先すべきか＞という問題を畢竟して「自分自身に問いかけ、自分自身から助言を得る」⁸³ことによって解決するという一事がその好例である——前掲の三者の中、「自己責任が最も深層にある責任である」⁸⁴。かくて＜自己責任こそが責任の最も根本的な形態である＞というのが、『責任の本質』を特徴づける主要論点の第一である。これは（先に見た）自己責任を重視するハイデガーの責任観と相重なり、先の推定の正しさを裏付けるものであると言えよう。

次いで第二点に移ろう。ではヴァイシェーデルにとって、自己責任とは一体いかなるも

⁸⁰ Alfred Schüler, *Verantwortung. Vom Sein und Ethos der Person*, München (E. Wewel), 1948, S. 14.

⁸¹ Wilhelm Weischedel, *Das Wesen der Verantwortung [=WV]*, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann), 1933, S. 15.

⁸² WV, 53.

⁸³ WV, 52.

⁸⁴ WV, 78.

のであるのか。それを示すべく、彼はこの自己責任を現存在の時間性に基づいて実存論的に分析する試みを行っている。

その分析によれば、自己責任は第一に「根源的な将来 (Zukunft) としての自己存在の要求」⁸⁵という契機を有する。この将来とは具体的には「基底的な私 > (Grund-“ich”)」(つまり本来的自己) であると同時に、そのような本来的自己が非本来的自己の日常的自己に対し、実存のあるべき「模範 (Vorbild)」⁸⁶としてその実現を迫るような存在可能性 (自己の可能的な「像 (Bild)」) をも指している。

自己責任の第二の構成要素は「負い目のある既在的存在 (schuldhaftes Gewesensein)」⁸⁷である。ヴァイシェーデルはこれを説明して次のように言う。「人間がその将来的な存在可能において自己を捉えるならば、人間はこの存在可能から——将来として——具体的に実存することにおける自己 [=日常的自己] へと帰来する。[...] それにより、[将来から現在に遡行する] この視点は、実存の現在の存在を既在的存在として、だが [同時に又] 自らの将来に対し、[基底的な] 自己 [=を体現すべき負い目] を負っているようなものとして詳らかにする」⁸⁸。この言を要するに、既在的存在とは、本来的自己からの要求により、その存在可能性を今や我が身を以て成就することを課せられるに至った日常的自己の存在のことである。

最後に三番目の契機は、「自らを前方へと連れ出すこと (Sich-vorholen)」⁸⁹であり、ヴァイシェーデルはこれを「根本的自己責任」とも規定する。それは以下のようなものである。「本来的な要求は寧ろ <根源的な将来> から発して、人間をしてその <負い目のある既在的存在> を脱せしめるべく呼ぶ。それ故、[<根源的な将来> と <負い目のある既在的存在> の間での] 葛藤 (Zwiespalt) よりなされる十全な応答とは、そこにおいて人間がこの要求に聴従し、自らの <負い目のある既在的存在> からその <根源的な将来> の存在可能の中へと自分自身を引っ張り出す (sich herausholen) ようなものであろう」⁹⁰。つまりこれは本来的自己からの呼びかけに応え、その呼び声が発せられている「根源的な将来」に向かって前進し、以て目下の既在的な (そして非本来的な) 存在様態を脱却せんとする (ハイデガーであれば「良心を持つと意志すること」と呼ぶであろう) 自己のあり方である。

そして以上の時間的分析を要して、ヴァイシェーデルは自己責任をこう定義している——「私 [=日常的自己] が私自身 [=本来的自己] に対して、私 [=日常的自己] に [関して] ——すなわち私 [=本来的自己] が、私 [=日常的自己] が実存することの或る可能性の像 [=実存の模範] において、私 [=日常的自己] に向けて行うところの、[その <実存の模範> としての可能的なあり方を] 現実化 [せよ] の要求に [応えることに関して] ——責任を有すること」⁹¹。この定義 (及び如上の分析) が <「根源的な将来」(本来的自己) からの呼びかけ> と <既在的存在 (日常的自己) による応答> という図式に則っ

⁸⁵ WV, 81.

⁸⁶ WV, 59.

⁸⁷ WV, 82.

⁸⁸ WV, 81f.

⁸⁹ WV, 82.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ WV, 56.

ている点に鑑みるならば、それがハイデガーの如上の自己存在論（殊にその良心論）を忠実に踏襲しており、実質的にはこれと全く同型の議論であることは明白であり、最早贅言を要せぬであろう。

かくて我々は以上の議論を通して、ハイデガーの技術論は彼独自の自己存在論に立脚するものであり、そしてこの自己存在論は、自己責任の概念を以てその中核となす責任観と密接に関係していること、そして今述べたハイデガーの責任観はヴァイシェーデルが更にこれを継承し、それを土台にして精緻かつ体系的な責任論を展開していることを詳らかにしてきた。これによって明らかとなったのは、（僅かにカントとハイデガーの二例を以て示したにすぎぬが）近代以降、現代においても尚確認されうるような自己責任概念の甚大な影響力ばかりではない。先に我々は、自己自身による「あらゆる行為を〔自らの〕責めに帰することが可能であること」の不断の自覚を重視するカントの帰責論の中に現在終末論的な性格を認めたが、この性格は又、自らが為す「いかなる行為も、その行為によって私が私自身をして〔自己自身に関して〕責任を負うものたらしめるような仕方においてある」ことを目指さんとするハイデガーの責任観においても如実に見出されうるように思われる。この意味では、「事実上 (de facto)、ハイデガー〔の思索〕においては、基督教的な〔…〕直観が尚も作用を及ぼし続けている」⁹²ことを喝破し、そしてヴァイシェーデルの責任論もまた——ハイデガーの責任観を原則的にはその儘踏襲したが為に——「暗黙の中に人間に対する一定の把握を以てして形作られている」⁹³ような「人間の人格性を暗々裏に前提している」⁹⁴点を指摘する A. シューラーの評言は、蓋し至当であろう。だがそれは、若き日のハイデガーが K. バルトから受けた影響や、マールブルクにおけるハイデガーと R. ブルトマンの親交等を勘案するならば、無論決して故なきことではないのである。

Hiroshi ABE

From Responsibility to Technology

⁹² A. Schüler, a. a. O., S. 14.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.