

目次

「悪の凡庸さ」はいかなる意義をもつか ——アールントの「倫理学」	橋爪 大輝 1
ポイエーシスの哲学 ——西田幾多郎とハイデガー	太田 裕信 16
正当化できないものとしての悪 ——「厚い」悪概念についての一考察	越門 勝彦 33
Die Technik und der Turnus ——Überlegungen zum Klimawandel im Anschluss an Heidegger	Matthias FRITSCH 51
技術と順番 ——ハイデガーに依拠して気候変動を考察する	沢 渡邊 京一郎 70
*	
ガダマーとヘーゲル弁証法 ——地平融合に着目して	下山 千遥 97
「死」は共有可能か？ ——ハイデガーと和辻との対話	竹之内 裕文 110
出来事の解釈学 ——ハイデガーにおける渦動の思考	齋藤 元紀 123
「証し (Bezeugung)」から「証言 (témoignage)」へ ——ポストハイデガー的フランス哲学における証言の根底的解釈学	杉村 靖彦 147

「悪の凡庸さ」はいかなる意義をもつか

—アーレントの「倫理学」—

橋爪 大輝 (山梨県立大学)

Was ist die Bedeutung der »Banalität des Bösen«?

— *Hannah Arendts »Ethik«*

Taiki HASHIZUME

1963 veröffentlichte Hannah Arendt ein Buch unter dem Titel *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. In ihm legte sie einen sehr polemischen Begriff vor: Banalität des Bösen. In diesem Aufsatz erwägen wir, welche Bedeutung dieser Begriff innerhalb des Denksystems Arendts einnimmt. Arendt sagte in dem Interview mit J. Fest, das am 9. November 1964 gesendet wurde, dass Adolf Eichmann kein kriminelles Motiv innehatte und das Phänomen der Macht und des Zusammenhandelns erlebte. Es ist für uns erstaunlich, dass Arendt die für sie positive Begriffe wie *Macht* oder *Zusammenhandeln* nutzt, um Eichmanns Verhalten zu beschreiben. Also müssen wir klären, was Macht für Arendt bedeutet. Wir erläutern, dass ihr Konzept der Macht in *Vita Activa* die menschliche Fähigkeit ist, die institutionelle Realität durch das Zusammenhandeln vieler Personen zu schaffen. Demnach sind Macht und Zusammenhandeln bei Arendt ethisch neutrale Konzepte. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, wird das Thema *Eichmanns* deutlich: das von einer Vielzahl von Menschen verübte institutionelle Böse. Dies bedeutet, dass Macht und Zusammenhandeln in der Situation der Banalität des Bösen zu extremem Unheil, wie Massenmord, führen kann. Arendt versucht also nicht, dieses Böse mit ihren politisch-öffentlichen Mitteln zu überwinden. Es ist die einzige ethische Alternative, die man in dieser Situation wahren kann, sich von der Öffentlichkeit zu entfernen, sich ins Selbst zurückzuziehen und mit sich selbst zu sprechen, d.h. zu denken. Und dies ist der Grund, warum Arendt sich in ihrem Spätwerk nach den mentalen Tätigkeiten, v.a. dem Denken, zuwandte.

Schlüsselwörter: Banalität des Bösen, (Zusammen)handeln, Macht, Eichmann, Denken

キーワード: 悪の凡庸さ、(共同) 行為、権力、アイヒマン、思考

はじめに

1960年、ナチス・ドイツによるユダヤ人大量虐殺において大きな役割を果たし、戦後アルゼンチンに潜伏していたアドルフ・アイヒマンが、イスラエルの諜報機関モサドによって捕捉される。翌61年エルサレムで裁判が開始、アーレントはエルサレムへ赴き、『ニューヨーカー』の特派員としてこの裁判を傍聴。63年、アーレントは『ニューヨーカー』の連載記事をもとに『エルサレムのアイヒマン』（以下『アイヒマン』）を上梓する。この『アイヒマン』で非常に物議をかもした概念が、「悪の凡庸さ」（banality of evil. EJ: 252, 287）であった。以下、本稿では引用中を除き、悪の凡庸さをBEと略記する。

BE概念の意義については、これまでさまざまに論じられてきた¹。極端な場合にはその無効を宣告し、あるいは無効とはいわないまでも、アイヒマンの実証的な像に照らした場合は間違っているとするものや、あるいは、なおその妥当性を全面的に擁護するものもある²。

しかし本稿はこうした論争を横目でにらみつつ、さしあたりはアーレントの思想体系内部でBEがどのような意味をもつのか、を探りたいと思っている。彼女自身が『精神の生』第一巻『思考』で述べているとおり、彼女が思考に関心をもった直接の機縁はアイヒマン裁判であった（LM1: 3ff.）。その一方で、BE概念はそれまでのアーレントの政治哲学的考察には大きな変化を与えたとは考えられていない。たとえば森川輝一は、つぎのように連続性を強調する。

周知の通り、アイヒマン論を一つの機縁として、一九六〇年代後半よりアーレントは「精神の生活」の探究に向かう。しかしそれは「…」[行為の生活]を主たる課題としていた六〇年代前半までのアーレントの思考様式の変質や転回を意味するものではない「…」。『エルサレムのアイヒマン』は、『[全体主義の]起源』第二版や『人間の条件』から『精神の生活』に到るアーレントの一貫した思考過程の内に位置づけられるべき著作である。（森川 2010: 275, n.30）

森川自身は、アイヒマンを『人間の条件』における労働概念によって理解しようと試みる³。近代以降の労働の肥大は同書においても問題視されており、それと一貫した関心で『アイヒマン』は読めるというわけである。ここで、彼女の政治的諸概念は無疵のままにとどまる。しかし、そうなのだろうか。

私たちが特に注目したいのは、アーレントがあるインタビューで、BEと自らのポジティブな政治的概念、つまり共同行為や権力を、結びつけていることである。先行研究でこの点に触れるものはほぼない。たしかにそれらがBEの成立に関わっているとはにわかには信じがたい。だが、私たちの解釈によれば、BEとは共同的な悪であり、その成立要件として共同行為と権力を必要とする。だからこそアーレントはBEに抵抗する論理を、政治

¹ Lederman (2013) は従来のホロコースト研究におけるBEの解釈を的確にまとめており、有益である。

² 田野・小野寺編 (2023) 所収の各論考および座談会に、こうしたさまざまな立場が浮かび上がっている。

³ Cf. 森川 (2010: 243-263)。百木 (2018) も、森川の示唆を受けて、同様の路線で考察している。

ではなく思考のうちに探すことになった、というのが本稿の仮説である。

こうした彼女の思想に内在的な意義を明らかにすることで、さらに、BE とはいったいどのような悪であり、また BE タイプの悪人とはどのような人間なのか、ということにも、従来とは違った仕方で光を当てられると私たちは考えている。

以下ではまず BE と共同行為・権力の結びつきを確認したうえで（1）、権力概念の意味を確認する（2）。つぎにそれを踏まえて『アイヒマン』を再読し、BE が組織の悪であること（3）、そしてそこからの脱却の可能性は政治よりもむしろ思考においてひとりとなることにあるということ（4）を見ていく。

1. フェスト・インタビュー

アーレントは、1964年11月9日に放送されたラジオ番組で、ヨアヒム・フェストによるインタビューに答えている。そのテーマはアイヒマン問題であった。フェストはそこでアーレントにこう話題を向けている。「この裁判 [=アイヒマン裁判] は [...] 新しいタイプの犯罪者 ein neuer Verbrechertypus を可視化しました」（Arendt/Fest: 38, cf. TWB: 275）。それに答えて、アーレントはつぎのように述べる。

新しいタイプの犯罪者ですね。私もあなたと同意見です。いくつか限定をつけさせてもらえるのであればですが。犯罪者といえば、やはり犯罪的な動機をもつ人間を思い浮かべます。アイヒマンを見ると、彼には犯罪的な動機がほんとうにまったくないのです。つまり、ひとがふつう「犯罪的な動機」として理解しているものがまったくない。彼は協働 mitmachen を欲し、〈われわれ Wir〉と言うことを欲していました。この協働と〈われわれと言うことを欲すること〉で、巨大極まりない犯罪を可能にするには、じっさい十分なのです。ヒトラー一派 die Hitlers はじっさいやはり、本当はこうした事柄 [=犯罪] に典型的な連中ではないのです。というのも、連中は他者の支持 Unterstützung がなければ、無力 ohnmächtig であったのですから。（Arendt/Fest: 38, cf. TWB: 275）

ここでアーレントは、フェストの「新しいタイプの犯罪者」という表現に同意している。ここで記述されているのは、BE タイプという新しい犯罪者と犯罪についてなのである。彼女はその特徴として二点挙げる。①ふつう「犯罪的な動機」として理解されているものを、BE タイプの犯罪者はもっていない。②BE タイプの犯罪者は「協働」を欲し、〈われわれ〉と言うことを欲する。これらの点が「巨大極まりない犯罪を可能にする」ものであると同時に、BE タイプの犯罪者を「こうした事柄」つまり悪や犯罪に関与する「典型的な連中」とは違ったものにしていく。②の点について、さらに詳しく述べられる。そこで驚くべきことが述べられる。

では、ここではいったい何が起きているのでしょうか？ すこしだけアイヒマンのことに立ち入りたいと思います。よく知っていますからね。最初にこう言いたい。いいですか、協働——協働す

るとき、つまり多数の人間が共同行為 *zusammen handeln* するとき、権力 *Macht* が生起します。ひとは、ひとりであるかぎりつねに無力です。それはこのひとがどんなに強かろう *stark* と、関係ありません。共同行為において生起するこの権力の感覚は、それ自体切り離してみれば悪ではなく、普遍的に人間的なものです。とはいえ、善でもありません。たんに無記 *neutral* なのです。この感覚はたんに一箇の現象、普遍的に人間的な現象で、そのようなものとして記述されるべきものです。このような行為 *Handeln* には、はっきりとした快感情 *Lustgefühl* があります。ここで長々引用を始めようとは思いませんが、アメリカ革命から延々と引用することができますよ。(Arendt/Fest: 38-9, cf. TWB: 275-6)

アーレントの読者が驚くだろう点は、彼女がここで *BE* を記述するのに、「行為」「共同行為」「権力」といった彼女の政治理論の固有の術語を用いていることである。

アーレントは、さきほどの引用でアイヒマンが欲するとした協働を、「共同行為」といいかえ、その共同行為が行われるとき、「権力」が発生すると述べている。共同者に権力があるのとは対照的に、ひとりである者は「無力」である。最初の引用で、ヒトラー一派は「他者の支持がなければ、無力であった」と述べていることと、この箇所は連動している。

この箇所は一時の「逸脱」として、切り捨てるべきだろうか。ここで「アメリカ革命」に言及している点が目を引く。このインタビューの実施年は1964年、つまり『エルサレムのアイヒマン』刊行の翌年であり、『革命について』刊行の翌年である。この事実を鑑みるに、彼女はここで自身の概念と *BE* を相当自覚的に結びつけているはずである⁴。だとすれば *BE* とは、アーレントがたまたま取り組んだ対象などではなく、彼女の政治理論に内在する「毒」であったということになる⁵。

では、ここでいわれる共同行為による権力の産出といった事態は、どのようなことだろうか。これを理解するには、先行する著作である『人間の条件／活動的生』に立ち帰る必要がある。

2. 権力とはなにか

フェスト・インタビューによれば、① *BE* タイプの犯罪者は通常の犯罪的動機をもたず、② 共同行為を行い権力を生み出しているということであった。①については、のちに立ち

⁴ 森川 (2004) は、むしろ『革命について』の共和制論に、アイヒマン的悪の克服の可能性を見ているように思われ、その意味では本稿の立場と対照的である。

⁵ たしかにアーレントは、このように語った直後、つぎのように留保を加えている。「行為することをほんとうに歪曲したものは、機能すること *Funktionieren* です。この機能することには、それでも快感情があります。しかし、行為すること、共同行為することに含まれるあらゆるもの——私たちがともに協議し、一定の決定に達し、責任を引き受け、自らの為したことについて熟考する——こうしたことはすべて機能することにおいては遮断されます」(Arendt/Fest: 39, cf. TWB: 276)。この「機能すること」という表現は、アーレントの「官僚制」概念を彷彿とさせるものである。その意味では、ここではあくまで官僚制の話をしており、彼女固有の政治については言及していない、と解釈することも可能である。百木 (2023) が、じっさいそのような解釈を取る。

帰ることにし、ここでは②を考えるため、権力概念を掘り下げてみたい⁶。

アーレントにおける権力 *Macht, power* は、彼女の政治理論の枢要な語でありながら、つかみがい概念である。彼女によれば、「権力を産出するための純粹に物質的で欠かすことのできない前提条件はただひとつ、人間の集合 *das menschliche Zusammen* そのものである」（VA: 253）。しかし、これだけでは権力になにが為しうるのかは定かではない。権力に為しうることを示した数少ない記述のひとつが、つぎの箇所である。

つねに儚い共同行為 *Zusammenhandeln* の瞬間が過ぎ去っても人間集団を集団として一緒にしておくもの、そして私たちがこんにち組織 *Organisation* と呼ぶもの、それが権力である。（VA: 254）

これはどういうことだろうか。例を通じて考えてみたい。

たとえば、私が何人かの研究者と議論するとしよう。この議論は、複数人がかかわってはじめて可能な共同行為である。しかし、議論がこの一回きりで終わるのならば、それは一回的な行為に過ぎず、「集団」や「組織」とは呼べない。私と何人かの研究者が、その後も引き続きそうした共同行為を繰り返すとす。やがて〈誰かが意見を発する〉→〈誰かが応答する〉→〈別の誰かが意見をとりまとめる〉……といった行為の連携は、現に行われていないときにも、いつでも現に発動しうる潜在的な連携として存在するようになるだろう。他方、共同行為を行う者たちは、現に共同行為を行っていないときでも、潜在的な次元で関係を維持するようになるだろう。このとき、この関係はもはや一回きりの議論などではなく、たとえば〈学会〉のような制度的・持続的「組織」という存在様態を備えることになるだろう。学会組織が「存在する」とはどういうことかといえば、一定の約束に基づいて人びとが集合し、ある秩序に従って発表・質問・議論等々が行なわれるということに他ならない。

共同行為の瞬間を超えて、いわばその共同行為が不在のときにも持続しているとき、そうした持続的な共同行為こそ組織であるといえる。アーレントは、この組織を権力と呼ぶのだ。権力とは、組織的な人間行為を存在せしめる人間的能力である、と考えることができる。人間は、組織として集団的に行為するとき、単独では不可能なさまざまなことを行なうことができる。いまの例にならうなら、たとえば大規模な共同研究等はそうした組織的な共同行為に当たるだろう。

とはいえ、アーレントの読者からは、権力とは公的領域を存在させるものであり、学会などの共同行為や組織と権力は無縁なのではないか、という疑問が出るかもしれない。たしかに、「権力とは、公的領域、すなわち行為し語る者たちのあいだの潜在的な現象空間をそもそも存在させ、その存在を維持するものである」（VA: 252）とアーレントは述べていた。しかし、一方でこの公的領域の「存在」も潜在的な行為連携としての組織と解釈することが可能である。他方でさらに、アーレント自身が狭義の公的領域の存在を超えて、権力を拡大的に適用しているのである。

⁶ 以下の記述の基本的発想は、橋爪（2022: 82-96）で示したものである。

たとえばアーレントは、「いまだに行為し協調して行為する術を知っている、唯一の残された者たち」(HC: 324) は、科学者たちであると述べている⁷。

王立学会 Royal Society の創設と初期の歴史は非常に示唆的である。[...] 科学者たちがはじめから自分たちを学会 society へと組織 organize することが必要だと考えた点は注目に値する。[...] 組織は、政治を放棄した科学者たちの組織であれ、政治家たちの組織であれ、つねに政治的な制度 political institution である。つまり、人びとが組織するところでは、この者たちは行為 act し、権力を獲得することを意図しているのである。科学的なチームワークは、総じて純粋な科学ではない。その目標が社会に働きかける act upon ことであれ、そのメンバーに社会のなかでの確かな地位を保証することであれ [...] 自然を征服するために協調して共同行為する act together and in concert ためであれ。(HC: 271, n.26)

ここでアーレントは、王立学会を例にとって、それを科学者たちによる共同行為として捉えている(上で学会を例にとったのはこの箇所が念頭にあった)。学会とは組織であり、組織は「政治的な制度」である。なぜ組織を形成するかといえば、それは「権力を獲得する」ためであるといわれるが、ここでいわれる権力はあくまでアーレント的な意味のそれと解釈されねばならない。つまり、科学者どうしの連携した行為が、一時的なものではなく、持続的で制度的な存在様態を得ることが、意味されている⁸。

権力とは、潜在化した共同行為の連携という制度的な存在者、あるいは組織を存在せしめる人間の能力のことである。たしかにこのように解すれば、権力とは道徳的に無記な能力として記述可能なものである。フェスト・インタビューで BE タイプの犯罪者が共同行為し生起させていたと言われていたのは、このような意味での権力なのである。

だとすれば、BE (の少なくとも一側面) とは、共同行為と権力(組織)による悪だということになる。そうなのだろうか。いま獲得した視点を携えて、『アイヒマン』を再読し、この点を確認する必要があるだろう。

3. 『アイヒマン』再読

(1) 「組織」という隠れたキーワード

アイヒマンは〈われわれ〉とすることを欲し、共同行為する。共同行為は権力を生成させ、つまりは潜在的な行為の連携としての制度ないし組織を生み出す。こうした理解を踏まえて『アイヒマン』を読み直すとき、ある事実が浮き彫りになる。それは、この本で「組織」ということばが BE タイプの悪とアイヒマン(の行為)を特徴づけるキーワードとして繰り返し用いられているということである。

⁷ Cf. 牧野 (2023: 275-8)。

⁸ Cf. VA: 145.

ナチスは、政権取得とともにつぎつぎと反ユダヤ主義政策を実行に移し、数々の権利剥奪や財産没収に始まり、強制移送を経て、ついに「最終的解決」つまりユダヤ人の肉体的絶滅、大量殺戮に及んだ⁹。こうした過程のなかで、アイヒマンが果たしたことは何だったのか。

アイヒマンの思考を完全に占めていたのは、世界戦争のさなかに、そのみならず、彼にとってはこちらのほうがもっと重大だったのだが、権限の範囲をめぐってさまざまな国家と党の諸機関がいくたびも陰謀をめぐらし闘争するただなかで、組織し運営する organization and administration という驚異的な職務であった。それら諸機関は、「ユダヤ人問題の解決」に忙しかつたのである。

(EJ: 151. 傍点付加)

ユダヤ人の移送と殺戮に関与した主体は、多数をきわめる。「上級親衛隊・警察長官たち」「外務省」「東方占領地域の軍司令官たち」「西方諸国の軍人たち」「大管区長官たち」(EJ: 151-2)、こういった者たちが、「ユダヤ人問題の解決」にしのぎを削っていた。「アイヒマンは、こうした『努力』のすべてを調整 coordinate し、彼の言う『完璧なカオス』から一定の秩序をもたらさねばならなかった。このカオスのなかで、『誰もが自分の命令を発し』、『好き勝手にやっていた』」(EJ: 152. 傍点付加)。

そして、「彼はじっさい、完璧にとはけっしていかなかったけれども、プロセス全体のなかでカギとなる地位を獲得することに成功した。なぜなら、彼の課は移送 transportation の手段を組織して organize いたからである」(EJ: 152. 傍点付加)。

アイヒマンの地位は、作戦全体における最重要のコンベアーベルトというものだった。なぜなら、一定の地域からどれだけのユダヤ人を移送できるか・すべきかは、いつも彼と彼の部下にかかっていたし、輸送 shipment の最終目的地を許可するのは彼の課だったからである。目的地を決めるのは彼ではなかったにせよ。だが、出発と到着を同期させる synchronizing ことの難しさや、絶えることのない心配——鉄道当局と運輸省から十分な車両を獲得すること、時刻表を確定し、十分な「消化能力」をもつセンターに列車を送ること、一つの列車も「無駄に」しないよう適切なタイミングに十分なユダヤ人を引き受けること、逮捕を遂行するうえで占領国・同盟国の当局から協力を取りつけること、国ごとにバラバラに定められ、絶えず変化していたさまざまなユダヤ人カテゴリーにかんする規則や指令を遵守すること——こうしたすべてがルーティーンと化していた […]。(EJ: 153)

ナチス・ドイツは、国内や占領地域、同盟国の各地においてユダヤ人を捕らえ、強制的に移送し、最終的には絶滅収容所等においてガス殺した。この一連の「行政的大量殺戮 administrative massacre」(EJ: 218, 288)のプロセスは、膨大な数の行為主体が関与する、途方

⁹ ヒルバーグの浩瀚な研究書『ヨーロッパ・ユダヤ人の絶滅』(ヒルバーグ 1997)の構成は、この進展に即して、「ユダヤ人の定義」(行政機構等が動くためには、ユダヤ人を法的に定義する必要があった)「収用」「強制収容」「移動殺戮作戦」「移送」「絶滅収容所」と進行していく。

もない共同行為と考えることができる。逮捕・発送・移送・受け取り・収容・殺害といったそれぞれの行為を担うのは別々の行為者であり、個々バラバラに行えばまったくの無秩序となる。これらの行為を係属し、調整し、同期させ、連携させることによって、未曾有の殺戮は初めて可能となる。インタビューでアーレントが述べていたとおり、「この協働と〈われわれとすることを欲すること〉で、巨大極まりない犯罪を可能にするには、じっさい十分なのです」（Arendt/Fest: 38. 既出）。アイヒマンが担っていたのは、このように個々の行為を連携させて、「組織」化し、そこに一種の殺戮の「制度」を存在せしめることであったといえる。だとすれば BE はまさに権力によって可能な悪ということになる¹⁰。

私たちの解釈は、アーレントがユダヤ評議会の「協力」を問題にしたことにも、べつの角度から光を当てることができる。というのも、ユダヤ評議会とは、それ自体組織であり（cf. EJ: 199）、さらにはユダヤ人たちを組織するもの（cf. EJ: 63）であるからである。アーレントは『アイヒマン』により犠牲者を非難したとしばしば批判されてきた（cf. ヤング＝ブルーエル 2021: 510）が、その意図¹¹はそこにはなく、むしろ BE が犠牲者すらも組織化し、「共同行為」へと参与させる¹²、組織的悪であるということを示すことにあった¹³、と考えられるのである。

（2）BE タイプの悪人の「普通」さ

前節では、アーレントの権力論を踏まえて、あらためて BE を検討し、それが共同行為と権力（組織）による悪であることを示した。では、BE タイプの悪の遂行者は、どのような人間なのだろうか。このような問いを立てるのは、もちろん『アイヒマン』がアドルフ・アイヒマンの一種の「伝記」のように描かれており、BE におけるアイヒマンはどのような人間であるかを問わずにはおれないからでもある。

裁判官たちは、アイヒマンが怪物であるとじっさいに信じたほうがずっと気が楽であったと、もちろん知っていた。[...] アイヒマンの問題は、まさしく非常に多くの者が彼に似ていて、その多くの者は倒錯してもサディストでもなく、ひどく、恐ろしいまでに、普通 normal であったし、いまでもそうであるということである。（EJ: 276）

BE の遂行者であるアイヒマンは「ひどく、恐ろしいまでに、普通」である。しかし、ここ

¹⁰ このときアーレントが、アイヒマンをたびたび「組織化の才」（EJ: 190; cf. 57）に長けた人間として描いていることも、異なる意味を帯びてくる。「彼が他人よりもうまくやれる物事が二つあった。彼は組織でき、交渉できたのだ」（EJ: 45）。彼の振る舞いは「組織する」という動詞でたびたび記述される。たとえば EJ: 42, 67, 93-4.

¹¹ Mahony (2020) は、スーザン・ネイマンの見解を紹介するかたちで「アーレントに共感的な解釈者たちは、（短いとはいえ）なぜこのユダヤ評議会の議論をアーレントが『エルサレムのアイヒマン』に入れたのか、説明するのは難しいとしばしば思ってきた」（Mahony 2020: 35）と述べている。しかし、この議論は組織的悪としての BE という『アイヒマン』の主題にとってきわめて本質的な議論だろう。

¹² たとえば EJ: 115, 117, 125.

¹³ BE のように抑圧者が被抑圧者や犠牲者をも組織する機構は、じつは「暴力について」（初出 1969 年）でも描かれている。CR: 149-50 を参照。

でいわれる「普通」とはどういうことなのだろうか。

私が悪の凡庸さについて語ったとき、厳密に事実に基づくレベルでのみそうしたのであって、その裁判でひとが直面した現象を指し示していた。アイヒマンはイーゴーでもマクベスでもなく、リチャード三世とともに「悪人たることを示さん」と決意することほど、彼の精神から遠いものはなかった。彼個人の昇進を求め、並外れて勤勉であったほかは、彼はなんの動機も持ち合わせていなかった。この勤勉それ自体はなんら犯罪的ではない。彼はたしかに、自分の上司を殺してそのポストを受け継ごうとはけっしてしなかつただろう。(EJ: 287)

フェスト・インタビューでアーレントは BE タイプの悪人について二つの特徴を述べており、そのひとつ目が「ふつう『犯罪的な動機』として理解されているものを、BE タイプの犯罪者はもっていない」ということだった。いまの引用はその内実を詳しく展開していたといえるだろう。イーゴーやマクベスといった伝統的な悪人像を引き合いに出しつつ、彼女は、アイヒマンはこれらとは異なるし、たとえば自分の出世のために上司を殺したりはしないだろう、と述べるのである。

アーレントが従来の悪の特徴として挙げる要素は多岐にわたり、ここではそれぞれの細部に立ち入ることはできないが¹⁴、ここで「エゴイズム」をその主要な特徴として挙げるができるだろう¹⁵。出世のために上司を殺すというのは、自己の目的のために他者を手段化するエゴイズムの極致である。しかし、BE タイプの悪人にはそのエゴイズムが見られないというのである¹⁶。こうした従来の悪徳をもたない点に、BE タイプの悪人（アイヒマン）の特徴があるといえる¹⁷。そして、これは BE が共同行為であるという点に鑑みるならば、非常に自然な特徴である。なぜならエゴイズムや残虐性といった特性は、共同行為を破壊するものであるからだ。このような悪徳をもたないことこそ、アーレントがここで「普通 normal」と呼ぶありようであろう。だとすれば、BE タイプの悪人が「普通」である

¹⁴ RJ: 74-75, 79 などでは、弱さ、根源性、深い絶望、闇雲さ blindness といった要素も挙げられる。これらもまた、エゴイズムそのものではないとはいえ、エゴイズムと深い関わりをもつものと言えるかもしれない。

¹⁵ 1951年3月4日付のヤスパース宛書簡での発言（「西洋の伝統は、人間がなしうる最大の悪も利己心という悪徳から生まれると見る先入観にとらわれています」(Arendt/Jaspers: 202. 邦訳: ケーラー/ザーナー編 2004: 192)）や、1965-66年の講義「道徳哲学のいくつかの問題」での発言（「私たちはふつう、人間の邪悪さ wickedness を一種の利己心 selfishness とかエゴイズム egoism とかそういったものと同一視する」(EJ: 76)）を参照。同じ講義においてアーレントは、『全体主義の起源』とは異なり、根本悪を、自己愛を動機として採用してしまう根本的「性癖 Hang」とするカントの見方に、ほぼ忠実である（たとえば、RJ: 62. カントの根本悪については、Religion: 26-39. 邦訳 35-52 頁。Cf. 中島 2005: 184-90; Bernstein 2002: 26-35. 邦訳 39-55 頁などを参照）。この点も興味深い。カントが伝統のすべてを体現するわけではないにせよ、このカントの見方に彼女はエゴイズムを悪とする伝統的な見方の代表格を見出したのではないだろうか。そして彼女は、根本悪を正しく理解したうえで、そこから離れて BE 概念に向かったのではないか（この点は、Allison 1996 の見方と対立する）。

¹⁶ 「殺人者たちは生まれつきのサディストや人殺しではなかった。反対に、自分のしていることから肉体的快楽を引き出すような連中は取り除くべく体系的な努力がなされた」(EJ: 105)。

¹⁷ こうした伝統的な悪徳のない者が巨大な悪を遂行したことこそ、のちの講義「独裁体制下における個人の責任」(1964年)で言われる「矛盾」だった。「私が指摘したのは、私が衝撃的と感じた事実であった。なんとすれば、この事実は悪にかんする私たちの理論と矛盾するものだったからである」(RJ: 18. 傍点付加)。

ことは、なんら不思議ではない。

さらにアイヒマンは「遵法的 law-abiding」¹⁸でもあり、その意味でも「規範的 normal」であった。BE は法的に行われ、党や官庁の枠組みすら超えて¹⁹、「公的領域への犯罪性の侵入」(RJ: 24) が起きていたのである。

アイヒマン裁判の論理は[...] ドイツのあらゆる官庁・当局の最終的解決における共犯性 complicity をあらわにすることを要求することになっただろう——国家の省庁の全公務員、一般幕僚をふくむ常備軍、司法官、そしてビジネス界の共犯性である。(EJ: 18)

こうした国家的協働において、ユダヤ人の迫害と殺戮という悪は遂行された。BE は、従来の悪徳をもたないという意味で「^{ノーマル}普通」であり、遵法的という意味で「^{ノーマル}規範的」でもある者たちによって、広大な範囲で遂行されたのである。

4. 悪の凡庸さにおいて「倫理的」であること

(1) 公的領域からの「後退」

BE は、共同行為と権力という回路をとおして実現する悪である。いってみればそれは、政治的・公共的悪である。では、BE 状況下で〈倫理的〉であることはどのようにして可能だろうか。

ひとつの可能性としては、ナチズムという体制に対する抵抗・反乱であろう。だが、アーレントはそうした選択肢を取らない。なぜそう言わないのか？ BE という組織的な悪に抵抗するためには、抵抗するための組織的な共同が必要となる。「というのも、じつのところ反対はまったく組織がない場合『完全に的外れ』だからである」(EJ: 127)。だがまさにその組織が困難な状況こそが BE である²⁰。抵抗を組織することは、(ナチスの政治にたいする) いわばもう一つの政治であるが、アーレントは BE に政治で対抗しようとはしなかったのだ。

BE においてはナチズムこそ公的なものである。つまり、公的なものに留まることはナチスへの加担を意味する²¹。BE とは、その内部に住む者にとって、生活の全状況が悪の遂行

¹⁸ ただしこの場合の「法」とは究極的には「総統」つまりヒトラーの意志である。法とカントの定言命法を結びつける興味深い考察は、EJ: 135-150. で展開される。

¹⁹ Cf. EJ: 18.

²⁰ たしかにユダヤ人には、ユダヤ評議会のような「地方レベル・国際レベルのユダヤ人共同体組織や、ユダヤ人の政党・福祉組織はあった」。しかし、「ユダヤ民族全体としては組織されていなかった」(EJ: 125)。この全体的規模の組織の不在ゆえに、反乱は意味をもたなかったであろうと、彼女は考える。それゆえ『なぜあなたは抗議しなかったのですか』『なぜ列車に乗ったのですか』『1万5千人がそこにはいて、あなたの目のまえにいた警護兵は数百人でした——なぜ反乱し、突撃し、攻撃しなかったのですか』(EJ: 11)——こうした検察側の問いを、アーレントは「狂った愚かな問い」(EJ: 12) と退けるのだ。他方で、ドイツ人による抵抗組織もほぼ不可能と捉えている。

²¹ 「内的亡命 inner emigration」をしたと主張する者たちについては、EJ: 126-128.を参照。

と連関しているような状況である。こうして、BEにおける倫理性として、もうひとつの可能性が探られる。それは公的領域からの「後退」である。

かくして、第三帝国に住みながらナチとして行為しない可能な術はただひとつ、まったく現われないこと not to appear at all だけである。じっさい、「公的生活 public life に有意義な仕方で参画することからの後退 withdrawal」が、個人の罪責を測りえた唯一の尺度だったのである〔…〕。(EJ: 127. 傍点付加)

この文言は、アーレントの読者であればただちに気づくとおり、彼女の政治理論において重視されてきた「現われること appearance」を打ち消すものになっている。この点も、BEを共同行為による悪と理解すれば、容易に理解できる。殺戮は、公共的な回路をつうじた行為と行為の連携において行われる。それゆえ、公的生活への参与はそうした回路の一端を担うことに他ならないのだ。だから BE への加担を拒否した者たちは「なにもしなかった」。

〔SS への入隊を拒否し、死刑となった二人の少年によれば〕「私たちふたりは、こんな恐ろしい物事で良心に重荷を背負わせるなら、むしろ死にたかったのです。SS が何をやらねばならないかを知っていましたから」。こうした、実践的にいえばなにもしなかった者たちの立ち位置は、〔体制転覆を試みる〕陰謀家のそれとはまったく違っていた。〔…〕 こういうひとたちは英雄でも聖者でもなく、完全な沈黙を保っていた。(EJ: 104. 傍点付加)

語りではなく沈黙、行為ではなく無為。自身の政治理論の主要価値を打ち消すようにして、アーレントは BE における倫理的振る舞いのあり方をこう描くのである。

1964 年の「独裁体制下の個人的責任」講義ではこういわれる。「問題の単純な真実とは、公的生活から完全に後退 withdrew し、あらゆる種類の政治的責任を拒絶した者のみが、犯罪への共犯者となることを回避しえた〔…〕ということである」(RJ: 34)。政治と公的生活に参与しないこうした者たちは「多数派によって無責任だといわれた」(RJ: 44) けれども、「思うに、世界への責任——それは第一義的に政治的である——を担いえない極限状況 extreme situations というものがあると、私たちは認めなければならない。というのも、政治的責任はつねに少なくとも最低限の政治的権力を前提しているからである。無力さもしくは完璧な無権力は、思うに、妥当な言い訳である」(RJ: 45)。この無力さは、たんなる力の弱さではない。アーレント的な意味での権力、つまり組織の不在を意味する。抵抗者の側に組織が存在しないとき、共同行為として組織化された悪への取りうる抵抗は、共同行為への参与を拒否することのみなのである。

ほんの少しだけでも想像してみる必要があるのは、こうした形態の政府において、十分な数の人びとが「無責任に」行為し、たとえ積極的な抵抗や反乱はしなくても、支持を拒絶したら〔…〕なにが起きたらだろうか、ということである。(RJ: 47)

かくて、BEにおける倫理的振る舞いは、公的生活から後退し、それに関与しないことである²²。この「消極的」なふるまいは、しかし同時に、より「積極的」な内実をも持ちうる。「後退 withdrawal」という語は、じつはそのヒントになっている。というのも、この語はのちにアーレントが「思考」を特徴づけるのに用いることばだからである。思考こそ、共同行為への参加をやめ、〈私〉という〈個〉へと立ち返り、私自身と対話することである。だからアーレントは晩年、思考へと向かったのである。それは、BEにたいする共同行為とは異なる解であった。そして、エゴイズムとは別の仕方（私）を重んずる仕方でもあったのだ。

(2) 〈個〉の倫理 —— 思考へ

アーレントは、アイヒマン裁判をひとつの契機として、晩年の精神的活動性をめぐる考察へと導かれた。『アイヒマン』の萌芽的な思索は、60年代を経て深められていく。たとえば、1965-66年の講義「道德哲学のいくつかの問題」ではこう言われる。

道德性は、単独性のうちにある個人にかかわる。正誤の尺度、そして〈私は何をなすべきか?〉という問いへの答えは、けっきょくのところ […] 私が自分自身にかんして何を決心するかにかかっている。いいかえれば、私がある種の事柄ができないのは、それをしてしまったらもはや自分自身と一緒に生きることができなくなるだろうから、なのである。 […] 私と共にあること、私だけで判断することは、思考のプロセスにおいて分節化され現働化される。そして、あらゆる思考プロセスは、私に気がかりなあらゆる出来事 whatever happens to concern me について、私が私自身と語りあう、一箇の活動性なのである。(RJ: 97-8)

思考のプロセスについて、ここで詳論する余裕はない²³。ここでは、思考が良心として働く機序のみを理解したい。思考とは、私が私と対話することだとアーレントは考える。このとき私は、思考するかぎり、私自身と共に生きねばならない。しかし、もし私が悪を遂行してしまったら、私はその「私」と共にいることができなくなる。「誰も、盗賊や殺人者、嘘つきと同居することを好まないだろう」(RJ: 91) からである。

この思考から発する良心は、あくまで私が私と共にいられるかに軸がある。つまり、あくまで〈私〉が中心である。しかしだからこそ良心に従う者は、国家的に犯罪的共同行為が実現している状況のなかでも〈私〉を基準としてこの共同行為への加担を拒絶しうる。「道徳的には、いざというときに唯一信頼できる人びとは、『私はできない』と言う者たちである」(RJ: 78-9)。

²² Mahony (2020) は、アーレントにおける倫理的行為のあり方を「不参加 nonparticipation」としており、私たちとほぼ等しい見解を取る (cf. Mahony 2020: 187-205)。

²³ アーレントのこの議論は LM1 で深化される。詳しくは橋爪 (2022: 第五章) を参照。さらに、Mahony (2020: esp.chap.2) は、思考が道徳的な働きをもつことについて、アーレントの概念と論理の混乱を丁寧に腑分けしつつ、非常に優れた概念的考察を行っている。

他方、この思考は、私自身と語ることで世界を離脱することであり、行為をやめることでもある。フェスト・インタビューでアレントはこう述べている。「あらゆる休みなき活動性は責任を揮発させるものです。英語には“stop and think”という慣用表現があります。立ち止まって熟考せよ halt an und denk nach、ということです。[…] あなたが用事にずっとかかずらっていたら、責任意識が形成されてくることはありません。それが形成されるのは反省する瞬間です——自分自身についての反省ではなく、自分が為したことへの反省です」（Arendt/ Fest: 54）。

こうしてアレントは、思考に二つの道徳的特徴を見出す。ひとつは、私が私と共にいられることを求めるために、悪を為すことを予防すること、もうひとつは、思考が〈立ち止まり〉目下の活動性に従事することを止めるものであるために、BE からの離脱を可能にすることである。そしてこの二つの特徴は相互に独立ではない。なぜなら、私自身と対話しようとするのが、まさに世界から後退することだからである。まさしくこうした特徴をもつ思考に、彼女は BE タイプの悪にたいする抵抗の可能性を見て取るのである。

だが、思考の働きそのものを検討することは、本稿の課題ではない。本稿としては、BE の特徴を確認できたこと、そしてその BE がまさにアレントを思考の探求へと促したことが確認できれば十分である。

おわりに

BE とは、共同行為と権力をつうじて成立する共同的悪であり、BE タイプの悪人とは、伝統的な意味でのエゴイステックな悪人ではない「普通・規範的」な人間であった。

アレントは BE を見出したとき、それまでに培ってきた政治理論の概念でその悪と対決するのではなく、思考という別のファクターに向かった。それは私たちのみるところ、BE タイプの悪はまさに彼女が重視する共同行為・権力・組織といったものを土台とする悪であったからである。彼女はむしろ、アイヒマン裁判以後、思考をはじめとする精神的活動性への思索を深めていく。思考とは、共同性（〈われわれ〉）を離れて単独性（〈私〉）に立ち返るものであり、そして活動性をさし控えるものである。それは、BE においては、公的なものからの離脱にこそ倫理性が見出されるという洞察なのである。

以上が、本稿が明らかにしえた、アレントの思想の展開において BE が有する意義である。

BE とは、伝統的な〈悪の本質〉に代わる、新たな本質ではない²⁴。たとえば、BE が引き起こした大量虐殺は紛れもない悪だが、BE はそれがなぜ悪なのかを説明はしない。そうではなく、BE は批判的概念として機能しているのだ。つまり〈悪は非凡なエゴイズムから出来する〉という従来の観念にたいし、むしろエゴイズムによっては破壊されるであろう共同性からも、悪はたしかに生まれているのではないか、という批判を突き付けているのだ。

²⁴ 「この本は […] 悪の本質についての理論的論考ではない」（EJ: 285）。

BE とは、あくまでそれ自体は無記である共同行為や権力の、悪による活用に他ならない。この点を最後に確認して、筆を擱きたい。

* 本論文は、JSPS 科研費基盤研究 (C)「テクノロジー時代の人間の条件 ——アレント思想の応用可能性」(課題番号 21K00042) の助成を受けた研究成果の一部である。

参考文献

アレント Hannah Arendt の著作は、下記の略号を用いて引用した。

- Arendt/Fest Hannah Arendt/ Joachim Fest. *Eichmann war von empörender Dummheit: Gespräche und Briefe*. Piper. 2013.
- Arendt/Jaspers Lotte Köhler/ Hans Saner (Hrsg.). *Hannah Arendt/ Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969*, Piper, 1985.
- CR *Crises of Republic*. Harcourt. 1969.
- EJ *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Penguin Classics. 2006 [orig. 1963].
- HC *The Human Condition*, 2nd ed. Univ. of Chicago Pr. 1998 [orig.1958].
- LM1 *The Life of the Mind, vol.1 Thinking*. Harcourt. 1978.
- RJ *Responsibility and Judgment*, ed. by J. Kohn. Schocken, 2003.
- TWB *Thinking Without a Banister*, ed. by J. Kohn. Schocken, 2018.
- VA *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, ungekürzte Taschenbuchausgabe. 9. Aufl. Piper. 2010 [orig. 1960].

カント Immanuel Kant の著作は、下記の略号を用いて、慣例に従いアカデミー版全集の頁数を示した。

- Religion *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben v. B. Stangneth. 2. durchgesehene Aufl. Meiner. 2017 [orig.1793]. 北岡武司訳『カント全集 10 たんなる理性の限界内の宗教』岩波オンデマンドボックス、2017年。

その他の文献

- Allison, Henry E. 1996. “Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian analysis,” in: *Idealism and Freedom: Essays on Kant’s Theoretical and Practical Philosophy*. Cambridge U.P.
- Bernstein, Richard J. 2002. *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Polity. 阿部ふく子ほか訳『根源悪の系譜 ——カントからアレントまで』新装版、法政大学出版局、2021年。
- Ledermann, Shmuel. 2013. “History of a Misunderstanding: ‘The Banality of Evil’ and Holocaust Historiography.” *Yad Vashem Studies*. 41 (2), pp.173-209.
- Mahony, Deirdre Lauren. 2020. *Hannah Arendt’s Ethics*, paperback ed. Bloomsbury [orig. 2018].
- Stangneth, Bettina. 2014. *Eichmann vor Jerusalem: Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Rowohlt Taschenbuch Verlag. 香月恵里訳『エルサレム〈以前〉のアイヒマン ——大量殺戮者の平穏な生活』みすず書房、2022年。
- ケーラー、L/ザーナー、H 編 2002 大島かおり訳『アレント＝ヤスパース往復書簡 1926-1969 1』みすず書房。
- 田野大輔／小野寺拓也編 2023『〈悪の凡庸さ〉を問い直す』大月書店。
- 中島義道 2005『悪について』岩波新書。
- 橋爪大輝 2022『アレントの哲学 ——複数的な人間的生』みすず書房。
- ヒルバーク、ラウル 1997 望田幸男ほか訳『ヨーロッパ・ユダヤ人の絶滅』上・下巻、柏書房。
- 牧野雅彦 2023『精読 アレント『人間の条件』』講談社選書メチエ。
- 百木漠 2018「労働者アイヒマン ——ハンナ・アレント『エルサレムのアイヒマン』再考」『経済社会学会年報』第40巻、68-78頁。
——2023「アレントの活動論再考」『立命館産業社会論集』第59巻第1号、91-108頁。

森川輝一 2004 「悪について ——アーレント、アイヒマンを裁く」『創文』471号、1-5頁。

——2010『〈始まり〉のアーレント ——「出生」の思想の誕生』岩波書店。

ヤング＝ブルーエル、エリザベス 2021 大島かおり／矢野久美子／糸田文／橋爪大輝訳『ハンナ・
アーレント ——〈世界への愛〉の物語』みすず書房。

ポイエーシスの哲学

——西田幾多郎とハイデガー——

太田 裕信 (愛媛大学)

Die Philosophie der Poiesis

— Kitarō Nishida und Heidegger

Hironobu OTA

In diesem Beitrag werden die Philosophien von Kitarō Nishida und Martin Heidegger unter dem Schlüsselwort „ποίησις (Poiesis)“ verglichen. In seinem Spätwerk betrachtet Nishida Poiesis, was im Altgriechischen „Hervorbringen“ bedeutet, als einen Grundbegriff. Heidegger nimmt Poiesis zwar nicht als einen Grundbegriff in Anspruch, aber seine Theorien über Technik und Kunst können als eine Art Philosophie der Poiesis verstanden werden.

Auch wenn Poiesis einen Grundbegriff in Nishidas Philosophie darstellt, bleibt er abstrakt. Immerhin unterscheidet Nishida die Poiesis von der modernen Technik dadurch, dass sie ein Hervorbringen ist, in dem der Mensch dem Ruf der Dinge entspricht, ihre Kraft und Schönheit annimmt und die harmonische Welt von Mensch und Natur in den Dingen zum Ausdruck bringt. Denn Nishidas Theorie der Poiesis erwächst aus dem orientalischen Naturdenken.

Heidegger wiederum übersetzt *ποίησις* mit „her-vor-bringen“. Er betrachtet auch das Hervorbringen von Geviert, das von Himmel, Erde, Sterblichen und Göttlichen widergespiegelt wird, als wahre Poiesis, die entweder eine Brücke oder einen Krug schafft. Er behauptet, dass das Wesen der modernen Technik nicht Poiesis, sondern „Ge-stell“ ist, wo sowohl Dinge als auch Menschen als „Bestand“ fungieren, und Poiesis „verbirgt“.

Beide Poiesis-Philosophien kritisieren die moderne Technik und stellen das Hervorbringen von Dingen in Harmonie mit Mensch und Natur heraus. Nishidas abstrakte Poiesis-Philosophie kann durch einen Vergleich mit Heideggers Phänomenologie deutlicher interpretiert werden.

Schlüsselwörter: Kitarō Nishida, Poiesis, Ding, Natur, Geviert

キーワード: 西田幾多郎、ポイエーシス、物、自然、四方界

はじめに¹

西田幾多郎とハイデガーは親近性をもつと両者に通じた論者たちは論じてきた²。特に自己を「場所」として捉える西田と、「世界内存在」という根本体制をもった「現存在」として捉えるハイデガーの間に共通性が見てとられてきた。また西田は『無の自覚的限定』(1932)で、自らの「自覚」の思想とハイデガーの「了解 Verstehen」の思想との差異をめぐって『存在と時間』(1926)に批判的に言及しているが、従来の研究ではその批判の背景や妥当性や意味が論じられてきた³。

ただし両者が密接に重なるもう一つの重要なテーマとして、「技術」と「芸術」を含めてギリシャ語で広く「制作」を意味する「ポイエーシス⁴」が挙げられる。後期西田は、円熟期の『哲学論文集第三』(1939)の「序」で自身の哲学を「ポイエシスの自己の自覚の論理」(9, 7)と表現するように、「ポイエーシス」を根本概念とした。これに対してハイデガーはそうはしなかったが、その技術論や芸術論は一種の「ポイエーシス」の哲学として受け取ることにもできるように思われる。

筆者はしばらく西田を研究してきたが、そのポイエーシス論は魅力をもつが明確に整理されておらず、また総じて後期西田は「絶対矛盾的自己同一」などの「論理」に拘泥するあまり具体的な現象学的叙述が疎かになっている向きがある。たとえ西田が現象学的叙述を志していなかったとしても、その哲学をより有意義に解釈するためには、そうした叙述が補われなければならない。そこで本稿は、西田の「ポイエーシス」の哲学を、ハイデガーの技術論や芸術論と突き合わせて、その意義や問題点を突き込んで考えてみたい。また両者の比較は、ハイデガーの技術論と芸術論を「ポイエーシス」という概念から統一的に

¹ 西田の引用は旧版全集(『西田幾多郎全集』(岩波書店、1965-66年)から行う。文中および脚注に巻数と頁数を記す。旧仮名遣いや旧漢字などは改めた。引用の[]内はすべて筆者による補足。[...]は中略を示す。

² 両者の比較研究の代表例は、秋富克哉『原初から／への思索——西田幾多郎とハイデッガー』(放送大学教育振興会、2022年)、大橋良介『西田哲学の世界——あるいは哲学の転回』(筑摩書房、1995年)、松丸壽雄「鈴木大拙、西田幾多郎、田邊元」(秋富克哉ほか編『続・ハイデガー読本』法政大学出版局、2016年)、嶺秀樹『絶対無の思索——コンテクストの中の西田・田辺哲学』(ミネルヴァ書房、2023年)などである。

³ 本稿では主題としないが、西田のハイデガー批判をまとめると以下の通り。『存在と時間』は現存在を自己自身の「可能性」に関わる存在として捉え、存在者を先行的な地平において「了解」すると考えた。また「死への先駆」に見られるように本来の実存を「将来」の契機を重視して考える。これに対して西田は、そうした「了解」の外部にある「非合理的」な「事実」(純粹経験)や「汝」(他者)との関わりという「現在」の深みに触れる「行為」を重視する。西田から見れば、ハイデガーの「根本的存在学 [Fundamentalontologie]」(6, 170 「私の絶対無の自覚的限定というもの」1931)は自身の「行為」の哲学に近いが、「了解の世界」は「単に可能なる時の世界たるに過ぎない」(6, 165)から、「事実」(6, 168)の経験を理論化できず、その「世界」も「私と汝を包む世界」(7, 180 「総説」1933)ではない。すなわち「事実」と「汝」を媒介とした「行為」的「自覚」を哲学原理とする西田から見れば、ハイデガーの「了解」は「自覚を失った行為」(6, 165)あるいは「不完全な自覚」(6, 168)である。西田の叙述は現象学的考察としてはハイデガーにはるかに劣るが、そのハイデガー批判は、より豊かな実存論の構築に向けて、それなりに意味をもっていると思われる(拙稿「西田幾多郎とハイデガー『存在と時間』——存在了解と自覚」『西田哲学年報』第9号、2012年参照)。

⁴ *ποίησις* の表記は『哲学論文集第四』(1941)までは「ポイエシス」で、『哲学論文集第五』(1944)以降「ポイエーシス」である。本文では現在の慣用表記の後者を用いる。

見る視角を提供することによって、ハイデガーの理解にあたってもいくらか貢献しうるかもしれない。

両者の技術論や芸術論の比較を行う先行研究もあるが⁵、本稿は筆者なりの西田解釈を基とし⁶、また「自然」「物」「人間中心主義」など、「ポイエーシス」をめぐる自ずと浮かび上がる内的契機や論点に注目することによって、いくらか特徴的な考察となっているはずである。まず西田のポイエーシス論をハイデガーとの比較を見越して整理し (1 節)、次に両者の共通点を指摘し (2 節)、最後に差異に目を向ける (3 節)。

1. 西田のポイエーシスの哲学

西田の「ポイエーシス」論はそれまでに形成された「場所」の哲学を基礎とする。『善の研究』(1911)で「私」の意識が希薄化し「物」と一体となった「純粹経験」を原理とした哲学を試みた西田は、『働くものから見るものへ』(1927)で、「意識」を「主体」と捉えるのではなく、「主客の対立」以前、むしろ「これにおいていわゆる主客の対立が成立する」(4, 213 「場所」1926)「場所」あるいは「絶対無」として捉えた。『無の自覚的限定』(1932)以降では、その「場所」に開かれて他者(「汝」と関わりながら自己自身を「自覚」し形成していく自己が、「行為的自己」と呼ばれる。

『哲学の根本問題(行為の世界)』(1933)以降の後期では、この「行為的自己」とそれが存在する「歴史的世界」の存在論が根本問題となる。そこで西田は、そもそも「行為」とはこの世界において何か「物」や「形」を作り、他者に働きかけ自身と世界を作っていくことだという発想から、「行為」一般を様々な「ポイエーシス」として規定していく(「形」という概念は広く、芸術作品や道具などの物の「形」として理解されているとともに、社会制度や組織、国家なども「歴史的生命」が「表現」する「形」として捉えられている)。例えば「ポイエシスとプラクシス(実践哲学序論補説)」(1940)ではプラトンの「すべて未だ無かったものを作り出すことがポイエシスである」(10, 132、『饗宴』205B-C)というテーゼに言及しながら、肉体的に「子孫」、精神的に「詩人とか発明家」のように詩や発明品、さらには「ポリスの組織」を作り、人を「教育する」ことも、すべてポイエーシスであると論じている(10, 123)。

以下では、問題を限定するために、社会制度などの「形」の制作は措いて、西田の「物」のポイエーシスの本質として3点とりあげたい。

⁵ 例えば、前掲・大橋「第2章 場所論的転回と「近代」「4 技術」、前掲・秋富「8 芸術と詩作——共通主題からの照射(1)」「9 科学と技術(科学技術)——共通主題からの照射(2)」「10 物——共通主題からの照射(3)」が挙げられる。

⁶ 拙著『西田幾多郎の行為の哲学』(ナカニシヤ出版、2023年)第4章「ポイエシスの哲学」参照。

(1) 「歴史的な自然の世界(天地)」の「表現」

第1に、西田は「ポイエーシス」を、単に主観的な人為的制作としてではなく、「主体」と「環境」の相互限定からなされるものとして捉え、特に「自然」と人間が共存繁栄する「世界」を「物」に「表現」する制作として捉えている。「環境」「表現」「自然」を鍵概念として一歩ずつ説明していく。

まず基本的に西田は「世界」は「主体」と「環境」という対立した契機の相互限定(「絶対矛盾的自己同一」)からなると言う。それは「主体と環境とが何処までも相対立し、それは自己矛盾的に自己自身を形成し行く世界」(9, 154)「ポイエシスの世界」(9, 151「絶対矛盾的自己同一」1939)である。あらゆる生物は「環境」との相互関係にあるが、人間はそれに本能的に埋め込まれているだけでなく、「技術」によって石器、灌漑設備などの広い意味で「道具」を作り、それを用いて「環境」に働きかけ田畑や建物などを作り「世界」を作る。そうして「歴史的」に作られた「環境」「世界」に制約されながら、人間たち「主体」は新たに「環境」「世界」を作っていく。

また後期西田は、すべてのものが相互依存的に映し合う「表現」的な関係論的存在論を提示している。ライブニッツのモノドロジーのように、すべての「個物」は他の「個物」と「表現」し合い(映し合い)、それを通じて個物はそれが存在する「世界」を「映す／表現する⁷⁾」。その上で「個物」は「世界」を変えず。

ここで「個物」は人間の個人を指しているが、私たちがこの世界で作る「物(特に芸術作品)」も、そうした「世界」を「表現」していると西田は考えていた。

我々の意識作用は尽く表現的たらざるはない。[...] 矛盾的自己同一の立場において我々のポイエシスが即世界のポイエシスと考えられる所に、芸術的直観の対象として芸術的作品というものが成立するのである。それはもはや私の作品ではなくして天 [= 人と自然を含む「世界」と同義と理解する] の作品である。(10, 230 「歴史的な形成作用としての芸術的創作」1940)

例えば「芸術」はエジプト、ギリシャ、日本など各々の「風土」を「表現」することで異なった「様式」をもつ(10, 239)。特に「自然に親和的な日本芸術」では「黒楽⁸⁾の茶碗に天地を包む」(10, 262)と言うように、人間と自然を含んだ「世界」としての「天地⁹⁾」を「茶碗」という「物」に「包む」仕方で「表現」している。

⁷⁾ 「表現」概念はデイルタイの *Ausdruck* から受容しており(3, 64 「感情」1918)、単純に精神の「表出」(3, 268)の意味をもっていた。ただし、後期ではライブニッツの「表現する *exprimer*」という語に言及がなされ、「表現」とは、個物と個物あるいは個物と世界が「不変な規則正しき関係 *un rapport constant et réglé*」をもって映し合うことを意味する(9, 80 「歴史的な世界における個物の立場」1938)。

⁸⁾ 轆轤ろくろを使わず手と篋へらによって作られる陶器である「楽焼」の一種。千利休の好みを受けた楽焼の創始者・長次郎(1516-1589)が有名。

⁹⁾ 西田はこの言葉を『善の研究』から用いており、老荘や儒教などの中国思想に由来する。

西田の叙述には具体例が乏しいが、その典型例として、西田の学習院高校教員時代の教え子であった柳宗悦がその意義を力説した「民藝¹⁰」が挙げられるように思われる。前近代における民衆の日用品（食器、衣服など）であった「民藝」品は、単に有用で美をそなえているばかりでなく、それが作られる場所の「歴史」や「自然」を映しているからである。

さらに、上で「自然」の問題に触れたが、西田は「ポイエーシス」を、「自然」の内発的な力を引き受けつつ、それを「自然」には起こらない形で何かを産み出すこととして捉えていた。そのことは、特徴的なことに西田が「ポイエーシス」を単に人間の制作だけではなく、アリストテレスの自然学や動物論に言及しながら動物の「眼」や「水かき」(9, 307)などの器官が形成されるという「自然の技術」も含めて考えており、人間の技術は必ずそうした「自然の技術」を媒介すると述べているところから、主張できる。

アリストテレスの言う如く、すべて「自然が作る」ή φύσις ποιεῖ¹¹である。[...] 自然は巧妙な技術家である。しかして我々は何処までも自然の技術を通さないで何事も成すことはできないのである。(8, 298 「論理と生命」1938)

こうした「自然（ピュシス）」の働きを「ポイエーシス」に含める考えは、後述のようにハイデガーも認める古代ギリシャ語の原義のようである。この「我々は自然の技術なしに何ものもできない [=人間の技術は必ず自然の技術を媒介する]」というのは「技術」の極めて広い本質的な規定であり、原始的な技術だけでなく、例えば原子核の破壊や融合で生じる原子力技術や、生殖細胞や体細胞に操作を加えることで生まれる多機能性幹細胞（ES細胞、iPS細胞）の制作技術など、現代の最先端の技術も包含するだろう。しかし1945年6月に亡くなった西田はそれらを知らなかったし、上述の「天地」の「表現」としての「ポイエーシス」という思想を見る限り、主として西田の念頭にあったのは「自然」と調和的な前近代的技術だったように思われる。

西田はこのように人為と自然の相互形成によって動いていく「世界」のあり方を「歴史的な自然の形成作用」(9, 152 「絶対矛盾的自己同一」1939)と呼んでいる。ここで「自然」とは、山水草木や動物を含めたいわゆる自然というより、「真の自然」とは「自ずから動くもの、生きたものでなければならない」(8, 424 「実践と対象認識 ——歴史的な自然における認識の立場」1938)とか、「現れたものは、単なる自己の作為ではなくして、歴史的な自然の自己形成なるが故である」(8, 460)などと言われるように、「ラティン語のナトゥラ [natura]」や「ギリシャ語のピュシス [φύσις]」(8, 83 「世界の自己同一と連続」1935)といった語が示すような物事の「おのずから」の動性を指している。

¹⁰ 前掲・拙著第5章「西田と柳宗悦 ——ポイエシスの哲学と「民藝」の思想」参照。

¹¹ 「なぜなら、私たちの主張するところ、自然は無駄なものはなにも造らないからである (οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ)」(Aristotle, *Politics*, trans. by, H. Rackham, Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1932, p. 10, 1253a9-10. アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会、2001年、10頁)から切り取られたものと推測される。

なお、こうした人為と自然を包む「歴史的な自然」の思想は、荘子の「天地は我と同根、万物は我と一体」や、芭蕉の「造化 [自然] にしたがひ造化にかへれ」といった言葉などに広く見られる「天人合一」思想や「自然」の思想と、親近性をもつと言えるだろう。実際に西田は「東洋道徳において天人合一（すなわち天理）ということは、〔…〕 歴史的な世界において技術的ということではなければならない」（10, 158 「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」1940）とか、「新しい生命を得るには、我々は再び創造的な自然の懐に還らねばならない。〔…〕 歴史的な自然的なものが、真に理性的なものなのである」（9, 58 「人間的な存在」1938）と述べている。

(2) 「物」の「呼びかけ」への「応答」

第2に、西田は「ポイエーシス」を、単に主観的なものでなく、「質料」「物」からの働きかけの要素を重視した制作として捉えている。

アリストテレスは『形而上学』第7巻第7章において「生物の形相は生物の質料の中にあるが、家の形相は大工の頭の中にある」と言った。[しかし]ポイエシスということが可能になるには、[大工の頭の中の]形相が質料を構成することが、逆に質料が[大工の頭の中の]形相を構成することであるということがなければならない。（10, 134 「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」1940）

アリストテレスは「制作」をもつば「大工の頭の中の形相」をもって「質料」を「構成する」こととして考えており、以来「ポイエシスとか技術とかいえば、人は単に主観的に考える」（10, 135）と言う。しかし西田からすれば、それだけではなく「質料が形相を構成する」ことも考えなければならない。具体的な現象が分かりにくいですが、おそらくそれは「大工」の頭の中の「形相」は、単に大工の意のままになるものではなく、その土地で得られる「質料」の固有性に応じて構想されるということだろう。

これは「家」の制作の例だが、芸術作品の創造では、より一層「物」の自己に対する促しが顕著である。中期の論文「私と汝」（1932）に遡ってしまうが次のように言う。

芸術的直観の如きものにおいても、我に対するものは単なる物というのではなくして、自己自身を表現する意味をもったものでなければならない。単なる質料と考えられるものも単なる質料ではない、既に何等かの意味において形相の意義をもったものでなければならない。（6, 393）

この叙述は「彫刻家」の例なのだが、木材や大理石などの「質料」は、単に恣意的に使用されるのではなく、「自己自身を表現する意味をもったもの」すなわち、あたかもそれ自身から私たちに働きかけるようなものであり、これから作られる「作品」の形（形相）

をすでに蔵している¹²。それゆえ「芸術的作品と考えられるものは、単に芸術家の主観的想像の写真ではない」、そこには人間同士にあるような「応答という如き意味がなければならぬ」(6, 394)と言う。こうした「物」が「自己自身を表現する」という事態は、別の箇所では「物が私に呼びかける」(6, 397)とも言われる。こうした私たちに「呼びかける」「物」は、風景画の制作などにおける画題としての「自然」としても理解できるようにも思われる。例えばこれまた著作は遡ってしまうが『善の研究』(1911)で西田は、雪舟の水墨画は、あたかも「物が我を動か」すように「自然が雪舟を通して自己を描いたもの」(1, 156)とも捉えられると述べていたからである。

いずれにせよ西田が言いたいのは、勝義において「ポイエーシス」とは、単に「主観的」制作でなく、自己が脱中心化され「物」や「質料」との「応答」が成り立っている制作なのである。ただしそれは、作り手が「物」に対して単に受動的であることを意味するわけではない。むしろその「物」の「呼びかけ」に耳を傾け「応答」ということは、人間のみが可能な能動的な受動性をそなえた行為であろう。

西田は上述のような「ポイエーシス」を、「物来たって我を照らす」(10, 427 「自覚について」1943)と表現し、また「物」に応答し「物」に没入する「ポイエーシス」を「物となって見、物となって考え、物となって行う」(10, 174 「ポイエシスとプラクシス (実践哲学序論補説)」1940)という職人風の言い回しで表現し、お気に入りのフレーズとして繰り返し用いている。西田の「ポイエーシス」観は基本的にこうした絵画や彫刻といった芸術的創作をモデルにしていると言える。

(3) 「人間中心主義」への批判

第3に、西田は勝義の「ポイエーシス」を「人間中心主義」的な近代技術との対比で考えている。西田は「人間的存在」(1938)で、「近世」の特有の性格を、「個人主義」の時代、また「人間」を「中心」とし「自然」をそれへの単なる手段としようとすることで、逆説的にも人間自身を「否定」してしまう「人間中心主義」の時代として規定している。

人間中心主義の発展は自ずから主観主義、個人主義の方向に進まなければならない。[...]そこではかえって人間が人間を失うのである。人間は人間自身によって生きるのではない、またそれが人間の本質でもない。人間は何処までも客観的なもの [=文脈的に「自然」を指す] に依存せなければならない。[...]中世においては神と人間とが対立した。近世において人間が中心となった時 (人間が神となった時)、人間と自然とが対立した。[...]自然を征服するといっても、我々はただ、自然に従うことによるのみ、自然を征服する [ベーコン『ノヴム・オルガヌム』3] のである。[...]人間中心主義はかえって人間否定に導くと言う所以である。(9, 61-62)

¹² 夏目漱石の『夢十夜』(1908年)では、夢の中で、運慶が仁王を彫っているところに居合わせたところ、見物人の男が「何、あれは眉や鼻を鑿で作るんじゃない。あの通りの眉や鼻が木の中に埋まっているのを、鑿と槌の力で掘り出すまでだ。まるで土の中から石を掘り出すようなものだから決して間違はずはない」(『漱石全集 第16巻』、岩波書店、1957年、41頁)と言ったとあるが、そんなところだろうか。

「人間」は「自然」に依存した存在であるから、人間が「神」のように恣意的に自然を「征服」するとき、かえってそれは人間を否定する。そのため西田は、人間が自然を「征服」するという目的におそらく強調が置かれた「自然に従うことによるのみ、自然を征服する」というベーコンの言葉を、「自然に従う」ということを強調する趣旨で引用している。

西田はこのように人間と自然の調和した「世界」の「表現」を「ポイエーシス」として捉えているが、反対に、その「ポイエシスの自覚の意義を失って、単に目的的作用型の尖端に考えられる強情的意志は罪悪と言うの外はない」（10, 40 「実践哲学序論」1940）と言うように、そうした媒介関係を忘却し、それ自身が何にも依存せず立とうとする「強情的意志」を根源的な「罪」として捉えている。この知見から見れば「自然」の贈与を無視して、人間が神のように全能に振る舞うことは「罪悪」なのである。単純かもしれないが、この西田の思想は、いわゆるエコロジー的人間観・倫理観の根本思想を表現している¹³。

西田は、この「罪悪」への傾きをもつ「人間中心主義」を「資本主義的世界」の根底の思想とし、そこから別のあり方への「転換」を説いている。

科学工業の発展は、かかる歴史的過程によって今日のいわゆる資本主義的世界を構成した。しかしそれが人間中心の主観主義として、国内においての階級闘争と国家間においての国際軋轢とに結果した。それは歴史的生命の行き詰まりである、人間の墮落と滅亡とへの方向である。それ [= 歴史的生命] を [墮落と滅亡から] 取戻すのはまた人間中心の主観主義からでない […]。そこには絶対否定を媒介とする [= 原理的な否定を媒介とした] 歴史的制作的としての客観的人間主義への立場の転換が要求せられなければならない。それは […] 我々が制作において、歴史的生産において自己を見、歴史的生産を通して、(人と人と、国と国とが) 結合し行く立場である。しかも [それは] 単に物質的幸福とか抽象的正義とかいうこと [を目指すだけのもの] ではない。
(9, 64-65)

¹³ 試みに具体的に考えてみたい。國分功一郎はハイデガーの原子力論を論じた『原子力時代における哲学』（晶文社、2019年）で、アーレントなどを参照しながら、原子力は「生態系の外部である太陽圏に属する現象」であり、そうした外部を内部に持ち込もうとする原子力技術は「外部からの贈与に依存しない、完全に自立したシステムを作り出そうとする」（271頁、傍点原文）ものであり、「この箱さえ手にすれば、我々はもはや何ものにも頼らずに生きているのだ。スタンドアロンで、完全に自立・独立できるのだ。贈与を受けない生を獲得できるのだ」（273頁）という「贈与を受けない生」への憧れが「原子力信仰の内実ではなかろうか」と論じている。そして、この「贈与を受けない生」という「失われた神のごとき全能感を取り戻そうとするナルシズム」を拒否すべきだからこそ、原発は拒否すべきだという趣旨のことを論じている（284頁）。つまり原発反対の一般的理由として、メルトダウンした場合の人体や土壌への放射能汚染、約24000年などという人間の時間をはるかに超えた核のゴミ（プルトニウム）を後世に残すという問題が挙げられる。しかし、もしそれが仮に人間が処理・管理できたとしても、自然の「贈与」を受けない生を構想すること自体が倒錯ではないかというのである。今ここで原子力論に入ることはできないが、こうした見解は、上述の意味で西田的な思想そのものであるように思われるのである。

「歴史的制作的人間主義」(9, 64) という理念はひどく抽象的だが、単に「物質的幸福」の増幅や、「抽象的正義」を説くものではなく、「人間中心の主観主義」とは異なった仕方での「制作(ポイエーシス)＝歴史的生産」を行い、それを通じて人間が自らを自覚し、善き共同性をつくり、また国家間の調和的な繋がりを目指すものである。

上の引用では「資本主義」の問題が出ているが、西田はそのポイエーシス論を書くにあたって、マルクスの「労働」「生産」の思想をいくらか踏まえている¹⁴。西田は当時 1932 年に出版されたマルクスの『経済哲学草稿』(1844)の「疎外」論などに触れ、資本主義社会における「自己疎外」(労働の意味の喪失)や「物の疎外」(作った「商品」が主体をもち、それに翻弄されること)といった事象を自分の哲学にとりこんでいる。例えば「[資本主義社会の]労働者においては、自己自身の生産した富 [=生産物]がかえって自己自身を圧迫するものともなる」(8, 417 「実践と対象認識——歴史的世界における認識の立場」1937)とか「我々がこの世界において生きることは、労働であり、苦勞である。[…]我々の歴史的生命は、本質的に自己疎外的契機を含んでいるのである」(9, 35 「人間的存在」1938)と言う。そうした「弁証法的に動いていく」「資本主義的世界」(9, 18)の中に否応なく巻き込まれて近代人は生きる。

上述の考察から西田は、「人間中心主義」的な近代技術とは異なって、「物」の内発的な力や美の「呼びかけ」に「応答」して、人為と自然の和合した「世界(天地)」を「物」に「表現」する制作を、勝義の「ポイエーシス」として理解していたと言える。これは逆に言えば、西田の「ポイエーシス」は、基本的に手工芸などに親和的な制作であって、近代的な重化学工業、機械工業などの制作にはあまり適合的でないことを意味する。

2. ハイデガーとの比較

さて、この西田のポイエーシス論をハイデガーのそれと比較していきたい。

(1) 四方界のポイエーシス

第1に、ハイデガーも、自然と人為が共存繁栄する「世界」を「物」に「表現」する西田的な制作を、勝義の「ポイエーシス」として論じている。

まず「技術への問い」(1953 講演)では、西田も引いたプラトンの『饗宴』のテーゼを引用し「ポイエーシス」を「こちらへと - 前へと - もたらすこと Her-vor-bringen」と訳し、それを次のように規定している。

こちらへと-前へと-もたらすこと、ポイエーシスは、手仕事の制作 *Verfertigen* や、芸術的 - 詩的な、輝かせて形象にもたらすことだけではない。ピュシス、自ずから現れ出ること *das von-*

¹⁴ 前掲・拙著第3章「現実の世界の論理的構造——マルクスの影とプラクシス」参照。

sich-her Aufgehen もまた、こちらへと - 前に - もたらずこと、ポイエーシスである。それどころか最高の意味でのポイエーシスである。(GA7, 12)¹⁵

「ピュシス¹⁶」の「ポイエーシス」と手仕事や芸術のそれとの差異は、前者が「花の開花」のように産み出す働きを「それ自身の内に」もつものに対して、後者はそれを「手工芸者や芸術家の内にもつ」という点で区別される (ibid.)。また「穀物の種を蒔いては、その種の生育力にゆだね、その成長を守る」、「育み世話する hegen und pflegen」(GA7, 15-16) 前近代的な農業も「ポイエーシス」である。

こうした「ポイエーシス」は「物」(1949 講演) や「建てること、住むこと、考えること」(1951 講演) では、「四方界 Geviert」を映し取り集める「物」というかたちで論じられている。例えば前者の講演では周知のように、「瓶 Krug」は、「天空」の太陽と「大地」の養分から育った葡萄によってつくられたワインを、壁面と底面によって形成された「空洞 Leere」においておさめ、それを「死すべき者たち」に飲み物として、時に御神酒として「神的なる者たち」に捧げる。だから「瓶」という「物」は、そうした「一なる四者をおのずから一なる四方界の単一性のうちに、宿し続ける verweilen」(GA7, 179) とされ、「四者の各々は各々の仕方に残る三者の本質を反照し返す widerspiegeln」(GA7, 180) と言われる。

また後者の講演では、「橋」もそうした四者を「取り集める versammeln」(GA7, 155) 「場所 Ort」である (GA7, 156) としている。こうした「四方界」の思想は、まさに「ポイエーシス」の思想だと言える。というのも、ハイデガーは「建てる bauen」というドイツ語には、農作物を「育み世話する」という上述の意味と、橋などの人工物を「打ち建てる einrichten」という意味があるとし、「ポイエーシス」の訳語である Hervorbringen を響かせながら「建てる」を次のように規定しているからである。

通常私たちは、こちらへと前へともたらずこと Hervorbringen [=ポイエーシス] を、その実行が、出来上がった建築という成果を帰結する活動として受け取っている。ひとはそのようにそれをイメージできるし、それは正しくもあるが、前へもたらずというこちらへもたらずことの本質には決して的中していない。建てるとはすなわち、四方界を、一個の橋へとこちらへと her、また、

¹⁵ ハイデガー全集 (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, 1975-) からの引用は GA の略記号のあとにページ数を記す。『存在と時間』のみ *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 2001 より SZ の略記号のあとにページ数を記す。引用の [] 内はすべて筆者による補足。[...] は略を示す。

¹⁶ ハイデガーによれば「ピュシス」とは、いわゆる自然という存在者やその領域のみならず、人間も神々も含めた「自ずから現れるもの das von sich aus Aufgehende」としての「全体としての存在者そのもの」であるとともに、それらが「現われ出ること Aufgehen」としての「存在」である (GA40, 16 『形而上学入門』1935)。西田のいう人為と自然を含む「歴史的な自然 (歴史的な形成作用)」も、このような発想に親和的であろう。ハイデガーの「自然」については、山本與志隆「ハイデガーの思惟における自然の布置について」(『愛媛大学法文学部論集人文学編』第 52 号、2022 年) を参照。

その場所としての物を、すでに現前するものへと前へと vor、もたらすこと bringen なのである […。]。(GA7, 161)

西田には「神的な者たち」に対応するものや、「死すべき者たち」という人間規定は見られないし、ハイデガーの方が現象学的考察として魅力的なものになっている。しかし四者が互いを「反照し返」しそれが「物」に「宿し続ける」ということは、西田が「黒樂の茶碗に天地を包む」と述べたような事態、自然と人間が一つの作品に「表現する／映す」ことと明らかに通じ合うように思われるのである¹⁷。

(2) 「物／質料」を「輝き」へと「現れせしめる」こと

第2に、ハイデガーもまた「物」の存在に特別な眼差しを注いだ。それは上述の「四方界」の思想に顕著だが、中期の芸術論「芸術作品の根源」(1935-1936)でも芸術作品における「物的なもの」に注意を払っている。ハイデガーはそこで、「道具」では、例えば岩、金属、色彩、音といった「質料」は「消費／消滅」され「有用性」に没してしまうが、「芸術作品」では「質料」は「はじめて輝き Leuchtenに至る」と言う (GA5, 34)。

道具は、有用性と使用可能性によって規定されているので、その存立が基づくもの、すなわち質料を、役に立てる。石は、道具、例えば斧の製造においては、消費され、使い果たされてしまう。[…。] それに対して、神殿-作品は、一つの世界を開き立てることによって、質料を消滅せず、むしろ第一に、しかも作品の世界という開けたところに、質料を現れせしめる hervorkommen lassen。(GA5, 32)。

ハイデガーは、このような岩や色彩、音という「質料」を輝きにもたらすことを、アルブレヒト・デューラーの「というのも本当のところ芸術は自然のうちに潜んでいる。それを引き裂いて取り出すことができる者が芸術をもつ」(GA5, 58)という文章を引いても表現している。ハイデガーはこの論考で、芸術の本質は、人間的な「世界」と自然的な「大地」が「抗争 Streit」し合いながら、後述のような「隠れなさ」としての「真理がそれ自体を - 作品の - 内へと - 据えること das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit」(GA5, 35)にあるという有名なテーゼを提出しているが、その思想もこのような洞察と関連している。ハイデガーの言う「質料」を「消費」させずにその「輝き」へと「現れせしめる」ことと、西田の言う「物」「質料」の「呼びかけ」に応じて作ることは通じ合うと言うことができるのではないだろうか。

¹⁷ なおハイデガーの「四方界」は、仏教的な関係論的世界観にも通ずる老子の思想に影響を受けているようだから、両者の親近性の直接的な原因は老子に見ることができるかもしれない。ある研究によれば、ハイデガーは1946年に『老子』の翻訳を中国人研究者とともにに行っており、瓶の「空洞」のあたりは老子の11章から、四方界は25章の「天」「人」「地」「王」という四つの大なるものという記述から示唆を受けたものではないかと指摘されている(前掲・嶺補論二「ハイデガーと東アジアの対話」249頁参照)。

(3) 近代技術論と主体性の形而上学

第3に、西田の言う「人間中心主義」は、ハイデガーの著名な技術論において現代技術の本質とされた「総かり立て体制 Ge-stell」という事柄と通じ合うものだと考えられる。

まずハイデガーは周知の通り「真理」を「隠れなさ Unverborgenheit」として規定し、「隠れたありさま Verborgenheit」から「隠れなさ」へと「顕現させること Entbergen」として2種類のを挙げている。ひとつは「自然」の内発的な力を「こちらへと前へともたらずこと」としての手仕事や芸術という「ポイエーシス」である。これに対して、もうひとつは、「近代技術 die moderne Technik」の顕現させることであり、自然も人間も無理矢理に、人間の有用性と必要性に向けてかり立てて「挑発すること Herausfordern」(GA7, 15)だとされる。その本質は、自然も人間もあらゆる存在者を均並みに「徴用物資 Bestand」とし見なし、「少ない費用で最大可能な利益」(GA7, 16)に向けて「挑発」へと駆り立てていく無限の連鎖としての「総かり立て体制」である。そしてそれは「ポイエーシス」を「隠す verbergen」あるいは「立て塞ぐ verstellen」ことによって、さらに両者の区別さえも隠し立て塞いでしまうと言う。

とりわけ総かり立て体制は、ポイエーシスの意味での、現前するものを現れへとこちらへと-前に-来たらしめる ins Erscheinen her-vor-kommen lassen という、かの顕現させることを隠してしまう。

[...] 挑発する総かり立て体制は、顕現させることの従来の仕方であるこちらへと-前へと-もたらずことを隠すだけでなく、顕現させることそのものを、それとともに、隠れなさ、すなわち真理が性起するところを隠す[手沢本には「根底-分離(区-別) Unter-schied の忘却」とある]。総かり立て体制は、真理が輝き現れ、支配をふるうこと Scheinen und Walten を塞ぎ立てる。

[...] 総かり立て体制は、運命に巧みに遣わされて geschickhaft、ポイエーシスを立て塞ぐ。(GA7, 28-29 und 31)

まず「ポイエーシス」を「隠す」「立て塞ぐ」とは、有用性や必要性を尺度として考えることに人間が慣れ「総かり立て体制」の外部の想像力を失い、自然や人間の本質を輝かせ開花させる「ポイエーシス」を見えなくしてしまうことだろう。また「顕現させることそのもの」を「隠す」「立て塞ぐ」とは、手沢本の書き込みを踏まえれば、そもそもそうした「ポイエーシス」と「総かり立て体制」という2つの「顕現させること」の区別が忘却されてしまうことだと考えられる。

このハイデガーの近代技術論は事柄としてはマルクスの資本主義論と重なるところが多分にあり、資本主義社会を彼の存在の哲学から考察したものに思われる¹⁸。例えば全てを「徴用物資」としてかり立ていく有様は、「労働力」(人間)も「土地」(自然)もすべてを「商品」化していく運動に対応し、そうした「総かり立て体制」とは、「剰余価値」を

¹⁸ 次のような指摘をなす研究もある。「ハイデガーの「技術」論における「集立」は、マルクスの「生産」論における「資本」と等価なのである。「挑発」が「搾取」と意味的に重複するように、「集立」は「資本」の代替概念である」(森一郎『ハイデガーと哲学の可能性——世界・時間・政治』法政大学出版局、2018年、197頁)。周知のように「集立」は Ge-stell の訳語。

めざして自己増殖していく価値の運動体である「資本」の集積体としての社会を指しているように思われる。

またハイデガーは「ヒューマニズムについて」(1946)で、マルクスの「人間の疎外」に言及して、それは「歴史の本質的な次元」にあり「近代的人間の故郷喪失にまで遡る」としているが、「故郷喪失」は文字通りの意味でなく「存在忘却のしるし」を意味すると言う(GA9, 338-340)。ここで「存在忘却」とは「すべての存在者」を「労働の素材」(ibid.)として見なすことであるとされるが、それは技術論の言葉でいえば、すべてが「徴用物資」として理解され、存在者の固有の本質が守られないということだろう。こうした「総かり立て体制」という「歴史的運命 Geschick」は広く言えば、人間が自然を「征服」し人間自身を「疎外」させる「歴史的形成作用(歴史的な自然)」として、西田が「人間中心主義」と呼んだ事象と重なると思われる。

ハイデガーは、この「総かり立て体制」を西洋哲学の「主体性の形而上学」の帰結として考えている。ハイデガーは、古代から中世における「基体 *ὑποκείμενον*, *subjectum*」は、近代において人間という「主体 *Subjekt*」となったと言う(GA5, 88「世界像の時代」1938)。それは「人間が、あらゆる存在者がその存在とその真理の仕方において基づけられているところの存在者となる」(ibid.)ことを意味する。デカルトの「コギト」からヘーゲルの「精神」、ニーチェの「力への意志」に至るまでの西洋哲学が「主体性(基体性)の形而上学(Metaphysik der Subjektivität / Subjektivität)」と規定され、その運命的な帰結として「近代的な人間類型の蜂起」(GA5, 225「ニーチェの言葉「神は死せり」」1943)を見る。その果ての現代人は「大地」「自然」を「人間の意志における無制約的な対象化として設えられた、襲い掛かりの対象」「技術の対象」とみなし(GA5, 256)、「地球・大地 *Erde* 支配を引き受けるという課題」(GA5, 252)の前に立つ。

西田の「場所」の哲学はこうした「主体性の形而上学」には当てはまらない。上述のように「絶対無の場所」とは主客に先立つ「意識の野」であった。それは、アリストテレスの「基体」の定義「主語となって述語とならないもの」を逆転して、「述語となって主語とならないもの [=常に働き(述語)とともに直観され、単独で対象(主語)化されないものといった意味]」(4, 315「左右田博士に答う」1927)と表現される。そうすると人間が「基体」となったようだが、それは、実体的には「無」とされ、有(外的存在者)も無(内的意識)もそれに「おいてある」「場所」、ハイデガー的に言えば「開け(Erschlossenheit, Offenheit)」なのである。そして、それは「意志」を超えて、「意志」が成立する「場所」である。

そうした「真に無の立場においては[...]有るものはそのままに有るものでなければならぬ」(4, 247「場所」1926)などと言われ、宗教体験はそうした「場所」に真に開かれることによって「山は是山、水は是水、有るものは有るがままにある」(5, 182「叡智の世界」1930)と描写される経験を体験することであった。この「有るがまま」の存在者との接触は、こちら側の地平を超えた「物」との生命的な出会いを意味している。上述の西田の「ポイエーシス」も、「自然」や「物」を、単なる操作の対象としてではなく、それ

との「応答」によって成り立つものであり、こうした「物」が自ずと輝き現れでる「場所」の思想を基礎としているのである。

3. 両者のポイエーシス論の差異

以上のように両者の「ポイエーシス」論は親近性があるように思われるが、それでも根本的な差異が残る。

第1に、従来の研究でも指摘されているが¹⁹、1945年6月にこの世を去り原子爆弾も戦後の大量生産消費社会も知らない西田は、ハイデガーほど近代の科学技術の負の側面に注目することは少なかった。また西田は、量子力学など最先端の科学に関してハイゼンベルクなどに言及しながら、それを自分の「ポイエーシス」の哲学から位置づけようとしている²⁰。これに対して、ハイデガーも同じくハイゼンベルクに言及しているが、近代物理学が自然を「算定可能な力の連関」(GA7, 22)として理解し、実験によって自然を「徴用して立てる bestellen」ことに強い懸念を表明している。現代の私たちは、西田のように近代科学技術の認識論を探究するとしても、ハイデガーのようにその負の側面を踏まえた上でなさなければならないだろう。

第2に、西田が明らかに「作る」という働きを押し出しているに比して、ハイデガーは「ポイエーシス」を「作る herstellen」ではなく、あくまで「こちらへと-前へと-もたらす her-vor-bringen」こととして理解し、そこに「労わる schonen」とか「守る hüten」という働きをともに見ている。

大地を救い、天空を受け入れ、神的な者たちを待ち、死すべき者たちを連れそうかたちで、住むことは、四方界を四重に労わることとして性起する sich ereignen。労わることは四方界をその本質において守ることである。(GA7, 153 「建てること、住むこと、考えること」)

周知のように「ヒューマニズムについて」でも、人間は存在へと自らを開く「脱-存 Ek-sistenz」であり、その本質は「存在の真理を守る」ことにあると述べていた (GA9, 330)。「四方界」を「労わる」とか「存在の真理 (隠れなさ)」を「守る」とは、「総かり立て体制」とは異なって、物や人間の本質的なあり方を労り守ることであろう。西田には

¹⁹ 例えば次のように指摘されている。「ハイデガーは集立という世界構造の中で、物がその本来のあり方を奪われる危険を見た。危険の意識という点では、西田とハイデッガーとの間には差がある。現代技術がいかに異様な問題であるかということは、西田の技術論ではまだ危機意識をともなうほどには明確にされていない」(前掲・大橋、135頁)。

²⁰ 例えば、微視的な電子の測定はそれに光を当てると電子の速度を変えてしまうから、その計算は不確定であるという不確定性原理に言及し、認識は常に実験者に相関的であるという見解が、自身の「ポイエーシス」の哲学から位置づけられるとしている (10, 344 「知識の客観性の問題」1943)。ここで「ポイエーシス」は、実験器具という制作物を介した「実験」を通じた認識行為の意味であり、本稿で主題とした勝義の「ポイエーシス」とは異なる。こうした様々な「ポイエーシス」を一緒に論じていることが、西田哲学の問題点であるように筆者には思われる。

こうした思想は明示的にはないが、「人間中心主義」的ではなく「物」の「呼びかけ」に「応答」することや「天地」を「表現」という上述の西田の思想にも潜在的には含まれていると思われる。この「労り」という観点は、現代の技術世界の理念を考えるにあたって重要であろう。

第3に、両者の用いる概念は決定的に異なっている。ハイデガーは「主体 - 環境」「形相 - 質料」「媒介」といった「弁証法」概念を嫌った。筆者はこの点についてはハイデガーに強く賛同し、西田哲学の現代的継承は、この空虚な弁証法的形式の反復を現象学的に解体した上でなされねばならないと考えている。

この「概念」の問題は、本稿の主題である「制作」の問題に関わっている。ハイデガーは、古代哲学は「存在」を「被制作性 Hergestelltheit」(SZ24)として理解していると捉え、その「被制作性」という存在理解は、形を変えつつ西洋哲学全体を規定しているという壮大な見通しをもっていた。例えば「形相-質料」概念は何かの「質料」を「有用性」を見越してその「形」づくりという「道具」の「制作」の経験にある(GA5, 13「芸術作品の根源」)。しかしこの「制作」に基づいて鑄造された形相-質料概念は、生物から人間に至るまですべての存在者一般を理解する概念となっている。また中世ではこれらの概念はキリスト教の「創造」論と絡み合い、すべての存在者は「被造物」として理解されることになった(GA5, 12)。さらに近代において「質料」は「非合理的なもの」「客観」に、「形相」は「合理的なもの」「主観」に対応させられ(ibid.)、「存在者全体は、前に立てつつこちらへ立てる(表象し制作する)人間 vorstellend-herstellenden Menschenによって立てられている限りで、初めて、またそのときのみ有るものである、と今や受け止められることになる」(GA5, 89「世界像の時代」と言う。こうした「被制作性」に規定された西洋形而上学は、現代世界の「総かり立て体制」へと通じている。こうした見解をもとに、先日のようにハイデガーは「ポイエーシス」と単なる「制作Herstellung」を分けているのだと言える。

ハイデガーの見解をすべて受け入れるかはさておき、こうしたハイデガーの視角からは、形相-質料概念やキリスト教の「創造」概念を多用し「歴史においては、単に与えられたというものなく、すべて有るものは作られたものであり、作られたものが作るものを作るという。すべてのものが所造物として創造者に対するのである」(8, 587「図式的説明」1938)などと書く西田の「ポイエーシス」の哲学は、「概念」的次元では、西洋の「被制作性」の形而上学の極東における変種として位置づけられるかもしれない。しかし本稿が考察してきたように、事柄としては、それは「人間中心主義」とは異なった「ポイエーシス」をモデルとしているのである。

第4に、西田は「物となって見、物となって行う」という「ポイエーシス」的行為を「東洋的無心の立場」(10,175「ポイエシスとプラクシス(実践哲学序論補説)」1940)と呼んでいるように、真の「ポイエーシス」を「宗教」的な次元において捉えている。逆に言えば、「我々はただ行為的自己として、否制作的自己として、神に対する」(8, 587「図式的説明」1938)とも言うように、後期西田にとって「神」というものは、外的人格神や、

単なる内省によって感じ取られるものでなく、「制作（ポイエーシス）」に具体化される経験において感じ取られるものであった。

そもそも西田において「宗教」とは、「場所的論理と宗教的世界観」（1946）によれば、自己の「罪悪」（11, 411）の自覚を介して「自己の転換」（11, 425）をなし、それを介して他者や世界に対して「愛」（11, 437）「慈悲」（11, 444）に開かれて生きるという宗教経験、およびそれを可能にする宗教性（鈴木大拙なら「靈性」（11, 418）と言うもの）を意味していた²¹。そうした宗教経験は、西田の哲学の枠組みで言えば、「絶対無の場所」に明確に開かれることである。

後期において「絶対無」は、中期までの「意識の野」としての「場所」の意味を保存しつつも、「すべてに対して超越的になるとともに」、それにおいて「自然の世界」も含め「歴史的世界」など「すべてがこれによって成立するもの」である（9, 6 『哲学論文集第三』「序」1939）と言うように意味が拡張されている。異論を恐れずあえて単純化して言えば（極めて抽象的になるが）、「絶対無」は、個々人の根源であるとともに、自然を含めた世界の根源であるような生命的なものを意味するようになってきていると言える²²。

私たちは有用性や必要性に根差した「世界」を生きるとともに、その「世界」を超えて、その「世界」を成立せしめるこの「絶対無の場所」に開かれて生きる²³。そうした「絶対無」に自覚的に開かれた上で「世界」を形成していくことが、西田にとって「宗教」的な意味を担う（根源的な意味で「愛」や「慈悲」の意味を担う）真の「ポイエーシス」だった。これに対してハイデガーは「神的なる者たち」などの言及はあるが、明示的には技術論の文脈で「宗教」的な考察はしていない。両者の宗教性に関しては再び論じる必要があるかもしれないが、現代の私たちは、西田の宗教論の意義を認めつつも、「ポイエーシス」論に関しては、ハイデガー的により世俗的に考えていくべきだと思われる。

おわりに

以上のように、西田の「ポイエーシス」の哲学は、ハイデガーとの比較によって、より豊かに現代的に解釈・継承しうると思われる。また西田のポイエーシス論は、「ポイエーシス」を鍵語にハイデガーを解釈する視角を開き、彼の「物」や「四方界」「宗教」など

²¹ 前掲・拙著第6章「倫理と宗教——『哲学論文集第四』をめぐって」参照。

²² 『善の研究』では、「神」とは「天地これに由りて位し万物これに由りて育する宇宙の内面的統一力」（1, 176）であるとともに、それは私たちの意識の根底に働くものとして「意識の根底において自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神」（1, 177）であった。一言で言えば「神」は「宇宙の根本であって兼ねて我らの根本」（1, 174）であった。後期の「絶対無」は、中期の「意識の野」としての「絶対無の場所」を保存しつつも、その意味を超えて、こうした『善の研究』の「神」概念に回帰していると思われる。

²³ 上田閑照は「世界」と「無」というこの二重性を、西田の「場所」の思想とハイデガーの「四方界」や「総かり立て体制」の思想を援用しながら、「二重世界内存在」として説明した（上田閑照『実存と虚存——二重世界内存在』ちくま学芸文庫、1999年）。本稿では明示的に言及しなかったが、この上田の理論は本稿の考察に示唆を与えている。

の思索を改めて考え直す機縁を提供するのではないだろうか。総じて、西田のポイエーシス論は、東洋的な「自然」の思想の系譜と関連しつつ、「物」や「自然」との「応答」や「表現」を重んじた制作を論じた点において独自の意義をもっている。そしてそれはハイデガーの「ポイエーシス」の哲学と通じ合うというのが本稿の趣旨であった。

（本論文は JSPS 科研費 21K12828 の助成を受けたものである。）

正当化できないものとしての悪

——「厚い」悪概念についての一考察——

越門 勝彦（明治大学）

Evil as the unjustifiable

— An attempt to describe an elusiveness of evil

Katsuhiko KOEMON

Thick concepts, as opposed to thin concepts, give us a determined moral perspective. Making us focus on certain aspects of an action, thick concepts specify in what respect the action should be judged to be morally good or bad. “L’injustifiable”, which Jean Nabert introduced in his work *Essai sur le mal* (1955), can be seen as one kind of thick concepts. The aim of this article is to analyze the idea of evil and explicate the specified aspects which Nabert urges us to take into account when evaluating certain action or state of affairs. According to him, “la sécession des consciences”, that is, alienation of victims from others, renders their situations into being absolutely unjustifiable. Once someone’s suffering has come into existence, whether caused by someone else’s intentional actions or natural disasters, the absolutely unjustifiable or radical evil comes especially from the fact that other people separate the victims from themselves and continue to be indifferent to the victims’ predicament. This internal act of separation leaves victims out of sight and thus drives their suffering to the extreme. As such, Nabert suggests that restoration of verbal communication between victims and others is essential for true moral justification. It is because such communication would be a reliable way of relieving victims from the absolutely unjustifiable.

Keywords: ethics, evil, interpersonal character of morality, the unjustifiable, thick concept

キーワード: 倫理学、悪、正当化できないもの、道德における人格間関係、厚い概念

はじめに

善という概念に劣らず、対をなす悪もまたきわめて広い意味を持っている。それゆえ悪について具体的に語るためには、まずは何らかの分類を導入する必要に迫られる。さまざまな分類が可能であるが、例えばライブニッツは、自然的悪（苦痛）と道徳的悪（罪）を区別したうえで、いずれも被造物の不完全性という形而上学的悪に由来すると論じた。これ以外にも、人間が悪の実行者にもなれば被害者にもなるという事実を重視して「犯す悪」と「被る悪」を対比させたり¹、あるいは、誰もが犯しがちでそれゆえに理解可能な悪 *wrong* と、残酷な行いでありながら動機が理解不可能でそれゆえに底知れぬ恐怖を感じさせる悪 *evil* とを区別する試み²がなされたりもしている。

これらの分類と並んで、「厚い」概念と「薄い」概念の区別もまた、悪を具体的に語るための一つの方法と言えよう。バーナード・ウィリアムズが考案したこの区分は、ヒューム以来の事実と価値の二分法に異を唱える文脈で登場し、純粋に正負の価値だけを表す善／悪という「薄い」概念に、勇敢／臆病、信義／裏切りといった、事実（行為、性格、状況）についての記述と正負の価値評価とが分かちがたく絡み合った「厚い」概念を対置するものである³。「薄い」概念としての「悪」はごく一般的な形で負の価値を表すだけだが、「臆病」や「裏切り」という「厚い」概念は、性格や行為のどの側面が負の価値を帯びているのかを示す表現、つまり具体的にどのような意味で悪いのかを表す概念である。

本論では、ジャン・ナベールの『悪についての試論』（以下『試論』）の中心概念である「正当化できないもの *Pinjustifiable*」を一つの「厚い」概念として捉え、それが独自に示す悪の具体的側面を解明していく。

¹ Paul Ricœur, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et fides, 2004, p.21. リクールとは異なる文脈であるが、トマス・ネーゲルもまた、正しい目的のための手段として悪をなす行為者とその悪を被る犠牲者とを対比している (cf. Thomas Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, 1986, p.180-185)。彼の関心は、帰結主義に特有の非個人的で「行為者中立的」な観点と、義務論的制約が前提とする個人的で「行為者相対的」な観点との対立にある。前者の観点は行為の結果全体の価値を優先することで、手段としての悪を正当化するが、義務論はその正当性を否定する。義務論によれば、犠牲者は、犠牲者本人の観点から、自らに害を与える人たちに常に異議を唱えることができ、そうした仕方での行為が制約されることこそが正当だからである。ネーゲルは倫理における個人的で行為者相対的な観点の重要性を擁護する立場から、こうした義務論的制約が与える行為の理由に重みを見てとっている。

² 2000年代以降、英語圏の研究ではこうした問題設定が主流となっている。Adam Morton による *On evil* (Routledge, 2004) は、*evil* と *wrong* の差異の問題に取り組んでいる代表的な著作の一つである。*evil* をめぐる研究全体の見取り図を知る上では Ed. by Thomas Nys and Stephan de Wijze, *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evil* (Routledge, 2021) が参考になる。収められている諸論文は、*evil* と *wrong* の差異に加えて、*evil* という言葉の説明力 *explanatory power* や、*evil* という特性は行為と性格のどちらに適用されるのか、といった問題を扱っている。

³ Bernard Williams, *Ethics and the limits of philosophy*, Harvard University Press, 1985, p.129-130

1. 「正当化できないもの」の両義性

「厚い」概念として理解する仕方については後述するとして、まずは「正当化できないもの」それ自体の概略を確認しておこう⁴。「正当化できないもの」は『試論』第1章で主題的に論じられており、その具体例として、戦争の勃発、残忍な行為、ある人々が被る屈従と生活条件の不平等、早すぎる死が挙げられている⁵。これらの具体例からわかるように、正当化できないものは、個人の意図的行為としてなされる道徳的悪だけでなく、災いといふか言いようのない事象をも含む。ただしナベールは、自然災害のような純粋な物理的悪まで正当化できないものと呼ぶわけではないとし、議論の対象を人間の意志と何らかの関係を持つ災いに限定している。すなわち、ある事態を生じさせようという明確な意図なしに一人あるいは複数の人が下した決断が物理的、心理的、社会的システムを作動させ、いくつかの偶然的要因も働いた結果として引き起こされる類の災いであり、この場合、結果としてのその事態はもちろん、関与した個々人の決断もまた正当化できないものと見なされる（cf. 149-150, 148-149）。このように、正当化できないものは、他人に損害を与える行為を個人が意図的になす場合の悪（道徳的悪）のみならず、個々人の無思慮な行動が集積した結果としての人災をも包摂するのである。

ところで「正当化できない」というときの正当化とは何を意味しているのか。やっかいなことに、『試論』の最終章「正当化へのアプローチ *Les approches de la justification*」で主題となっている正当化（以下、《正当化》と表記する）と、第1章で言及される正当化（〈正当化〉と表記する）とは、厳密には同一ではない。第1章において不可能だと断定されている〈正当化〉は、最終章で言われるところの《正当化》を直接的には意味しない、ということである⁶。両者の関係は次のように整理できると思われる。戦争の勃発や生活条件の不平等などの事柄に対して現実には様々な〈正当化〉が試みられるが、正当化できないと感じるとは、そうした〈正当化〉が有効ではなく、かつしかるべき《正当化》ができていない、という思いに他ならない。つまり、「正当化できない」という表現は両義的であり、現になされる〈正当化〉は不十分であるとの否定を意味すると同時に、いまだ果たされざ

⁴ ナベール哲学を扱った研究、しかも悪の思想に限定した研究となると、ごく少数に限られるが、そうした研究はほぼ例外なく正当化できないものの概念を重視し、言及している。Jérôme Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal : Pour une phénoménologie de la souffrance* (Vrin, 1993), p.16 ; Jérôme Porée, *Le mal : Homme coupable, homme souffrant* (Armand Colin, 2000), p.122, 134; Theo L. Hetteema, "Spirituality and the Problem of Evil: The Challenge of the Philosophy of Jean Nabert" in Hendrik M. Vroom(ed.), *Wrestling with God and with Evil* (Rodopi, 2007), p.126; Emmanuel Doucy, "La pensée du mal chez Jean Nabert", dans Stéphane Robilliard et Frédéric Worms (ed.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique* (Beauchesne, 2010), p.78-95 ; László Tengelyi, "Le mal et les maux selon Jean Nabert", dans Robilliard et Worms (2010), p.173-181

⁵ cf. Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Les Éditions du Cerf, 1997(1955), p.21-22. ジャン・ナベール『悪についての試論』、杉村靖彦訳、法政大学出版局、2014年、2頁。以下、引用箇所後の丸括弧内にページ番号を、原典、邦訳の順で記す。必要に応じて邦訳の訳文に若干の変更を加えている。

⁶ 『悪についての試論』の邦訳では、《正当化》には、キリスト教固有のニュアンスを帯びた「義認」という訳語が併記されている。この《正当化》については、「赦し」と関連づけて論じた論考（Fabio Rossi, "« À la pointe extrême », « au-delà de l'éthique » : le pardon", dans Robilliard et Worms (2010), p.199-205)や、ナベールの遺稿集『神の欲望』に見られる正当化を軸に解釈を試みた論考（Emmanuel Doucy, "Expérience du mal et désir de Dieu", dans Philippe Capelle(éd.), *Jean Nabert et la Question du divin*, Cerf, 2003）が存在する。

る《正当化》への希望をも含意している、というわけである。『試論』の全体が、正当化できないもののこの両義性の解明、すなわち〈正当化〉の批判と《正当化》の実現構想から成り立っているとさえ言いうる。第1章では正当化できないものの概念の導入とともに〈正当化〉の限界が指摘され、続く三つの章では〈正当化〉が捉え損なっている悪の位相が具体的に描き出され、そして最終章では理念としての《正当化》がどのように実現されうるかが探究される。その叙述は、個人の意識が「反省」を通して正当化の不十分さを認識し根源的な悪に接近してゆくプロセス、という形式をとっている。そして《正当化》は個人がその根源的悪に向き合っ初めてはっきりとした輪郭を描き出すのである。

不十分さが指摘される〈正当化〉の一例は、ライプニッツの弁神論(神義論)である。彼はアウグスティヌス以来の伝統的な議論を引き継いで、世界には様々な悪が存在するにもかかわらず神の正しさは保証されることを論証しようとした。「神は全知・全能である」、「神は善良である」、しかし「悪が存在する」。これら三命題の間に矛盾が生じないように整合的説明を与えることで、全知・全能にして善良なる神がなぜ悪を含む世界を創造したのか、という問いに答えようとしたのである。

ライプニッツの論証の特徴は、「決定する理由の原理(十分な理由の原理)」と「最善説」に存する。十分な理由の原理によれば、「なぜこうであって他のようではないかという十分な理由がなければ、いかなる事実も真であることあるいは存在することができず、いかなる命題も真実であることはできない」(『モナドロジー』§32)。したがって、災いの発生にも、個人の悪行にも、理由があるということになる。ところでこれらの事態は偶然的真理である。つまり、災いが発生しないことも、個人が悪行を犯さないことも可能であった。これは、ライプニッツの論理学に即して言い換えれば、災いなし個人を主語、その発生しないし行動を述語とする命題において、主語への述語の内在は必然的ではない、ということである。それゆえ両者を結びつける何らかの理由が存在しなければならない。そこで彼は、神がその意志にもとづいて両者を結びつけたのだと説明する。神のこの役割を存在の領域へと差し戻したうえで彼独自の可能世界説に準拠して言い換えるなら、神は災いなし悪行を一部として含む世界——これらの事柄を引き起こす事物の系列(諸理由)をも含む世界——を選んで現実のものとした、ということになる。この世界選択の理由については、最も簡単な手段で最も豊かな結果をもたらすものが最善であるという見解によって説明される。この見解では、同一世界において共存可能なものたちを最大限に実現しうるその世界こそが最善の世界として規定される。神は、この最善観にもとづき、無数の可能世界からこの現実世界を選んだ、というわけである。したがって、ライプニッツによれば、この世界に災いや不幸がどれほどあふれていようとも、神の視点からすれば間違いなく最善の世界なのである。

神の正義を擁護しつつ悪の存在に理由を与えるこの論証は、その後、哲学者たちによって批判されてきた⁷。ナベールはというと、「ライプニッツ主義」を、時にはベルクソニス

⁷ リスボン大震災に際してヴォルテールが発表した『リスボンの災厄についての詩』や、カントの『弁神論におけるあらゆる哲学的試みの失敗について』がよく知られているが、レヴィナスも「無用の苦しみ」と題された論文で、ユダヤ人のホロコーストに言及しつつ「弁神論の終焉」に

ム、時には（おそらくはヘーゲルの）歴史哲学というように、全く異なる土台に立脚しそのつど姿を一新させて登場する「オプティミズム」と表現している（178, 182）。このオプティミズムは、目的による手段の正当化を特徴とする点で、すなわち、創造と愛に満ちた「開いた社会」の実現であれ、「世界精神」の完成としての自由であれ、目的の内実は異なるものの、その目的へと向かう進歩のプロセスにおいて悪が生じることを必要なコストとして容認するという点で共通している。

2. 「厚い」概念を構成する特性

ところで、ライブニッツを引き合いに出すナベールの真のねらいは、弁神論の空虚さを批判することにとどまらず、「正当化できないもの」をめぐる「感性的反応」と「思弁的思考」の乖離を指摘し、弁神論を思弁的思考と規定したうえで、感性的反応の重要性を強調するところにある。私たちは「正当化できないもの」に直面すると、自ずと、あつてはならない、許容できないという感情 *sentiment* を抱く、とナベールは述べる。こうして悪の経験の核心はまず感情（感知）として規定される。だが他方で、次のような対応もまた私たちにとってありふれたものである。なぜそうした事態が生じたのかを因果的に説明することで、それはある秩序のもとで起こるべくして起こったのであり、それゆえ、あつてはならないといった感性的反応は非合理にすぎないと結論づけること、である。これはいわば悪の存在に十分な理由を与える言説であり、時に、災いや悪行による被害を宿命として受け入れるよう犠牲者を説得する機能を帯びる。これは〈正当化〉の一形態である。ナベールはこのライブニッツ的〈正当化〉に関して、「死」、「戦争」、「極端な社会的不正」、「許せないほどの痛みや苦痛」 *les souffrances ou les douleurs intolérables* などの災いは、ある種の秩序に結びつけられれば——例えば、個人の生を超越した目的のための手段や代償として位置づけられることによって——一種の合目的性すら示しうるという（49, 32）。そして、こうした「〔思弁的〕思考による結論」と「感性 *sensibilité* から自ずと出てくる反応」との間に「乖離」が生じていると指摘する（50, 34）。そのうえで、なぜと問うのを断念しようと提案する。これは、なぜと問うならば、因果的ないし目的論的秩序にもとづいて悪の存在理由が説明されるか、そうでなければ、そもそも理由は理解できないものであるからその神秘的ないし不条理を受け入れるしかないと結論づけられるかであり、いずれにしても、正当化できないという感情は、「苦みの強烈さを知性的な平面に移し替え、そこに反映させただけの、まったく恣意的な断定」（51, 35）として、つまり、苦みの存在に動揺するあまり理由の説明を不当に拒絶する的外れな情緒的反発と見なされてしまうからである。

ついて語っている。そこで正当化不可能性に言及していることは注目に値する。そこでの示唆は本論の後半の内容と密接な関連を持っている。「今世紀の途方もない試練に直面して、弁神論の終焉は避けられないものとなったが、このことは同時に、より一般的な仕方で、他の人間における苦みは正当化不可能な *injustifiable* 性格を有しているということを、自我が己の隣人の苦しみを正当化しようとするときに惨事が到来するということを、あらわにしているのではないか？」（Emmanuel Levinas, “La souffrance inutile” dans *Entre nous* (Grasset, 1991), p. 109)

ここにはジレンマがある。正当化できないという判断の根拠として苦しみや苦痛に対する感性的反応を重視しようにも、感性的であるがゆえに忖意性を免れないのではないかとの懸念が残るからである。しかし、本当に感性的反応は価値評価の客観的根拠となり得ないのか。いかなる程度の客観性も持ち得ないのか。ナベールは、正当化できないという断定（肯定）が忖意的なものでなくなるために何が必要かと自問し、「個人の感性から抗議 protestations を取り集めながら意識の願望に個人の感性を超える権威を分け与える働き acte」(ibid.) だと自答する。ある人々が苦しんでいる現実をそのまま追認するのではなくそれに抗議するという反応を数多くの個人が示すならば、その抗議と表裏一体をなすところの熱望、すなわち悪意ある行為や社会の不正に妨げられることなく誰もが己の生を全うすることへの願望は、単に主観的で忖意的な態度ではなく、個人の感性の偶然性を超える権威を有するはずだというわけである。

だが抗議と熱望に権威を与える「働き」とは具体的にどのような働きなのか。ここでようやく、冒頭に議論の大枠として示した、「正当化できないもの」を「厚い」概念として捉え直すという観点に立ち戻ることになる。「厚い」概念の基本的なアイデアは、価値評価が事実記述と不可分に結びついているという理解にある⁸。価値評価とは、ヒュームが考えたように主観的感情を対象にただ投影したものではなく、行為や人格のある事実的特性がそれを認識する者のうちにその特性への応答としての主観的感情を引き起こすことで成立する、というわけである。認知主体と対象の性質との間のこうした相互依存性について考察を推し進めているのが、デイヴィッド・ウィギンズやジョン・マクダウェルに代表される感受性理論 sensibility theory である。この理論によれば、価値は「経験されるべくそこに実在する」⁹という客観的な側面を有し、また、「厚い」表現を適切に使用することは事実特性にいかに応答すべきかについての共通理解を含意する。ウィギンズの言葉を借りるなら、「感情のためにあつらえられた made for 何かが対象のうちに存在し、その何かが適格な判定者のうちにこの感情を引き起こす」¹⁰のであり、価値の実在性をめぐって問題となるのは「感受能力 susceptibility の一致」、すなわち「どういう性質／応答の結びつきに私たちが気づき、その結びつきについて語り、働きかけ、反応する仕方の共有を築き上げていくのか、ということについての一致」¹¹なのである。ここでは、判断対象に対し感情によって応答するのだからその判断は個人的なものでしかない、というヒューム的主観主義がはっきりと否定されている。対象となる人格や行為が有するある特性への応答として多くの人が特定の感情を抱くという事実があるとき、私たちはそうした性質-応答の結びつきを反省

⁸ なお、「厚い」概念における記述と評価の関係をめぐってはさまざまな批判的検討がなされている。例えば Gibbard は、記述と評価という二要素の結合によって「厚い」概念の意味が規定されるという従来の説明（「二要素説」）に対し、疑問を投げかけている（Alain Gibbard, “Morality and thick concepts I thick concepts and warrant for feelings” in *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 1992, vol.66, pp.267-283）。彼によれば、記述と評価の結合モデルは3パターンが考えられるが、いずれにおいても、記述要素が意味の確定にほとんど寄与しないがゆえに「二要素説」は瓦解する。

⁹ Justin D’Arms, Daniel Jacobson, “Sensibility theory and projectivism” in Ed. by David Copp, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford University Press, 2006, p.191

¹⁰ D. Wiggins, “A sensible subjectivism?” in *Needs, Values, Truth*, Oxford University Press, 1987, p.194

¹¹ Ibid., p.205

した上で、それについてどのように語りどのように働きかけてゆくのが望ましいか——是認するのか、それとも非合理的なものとして退けるのか——を議論し、意見の一致を目指すことができる。こうした営みを通して価値判断における一致が可能になるとウィギンズは主張するのである。

「厚い」概念と感受性理論に基づくアプローチは、いかなる意味での悪なのかを明確にして悪を具体的に論じることができるという長所を持つが、加えて、価値にふさわしい程度の客観性を追求できるという利点も備えている。というのは、そこでは、性質-応答の結びつきに個人間で齟齬が生じた場合、すぐさまヒュームの主観主義を最終結論とするのではなく、まずは事実の性質が等しく認識されているかどうかをチェックし、事実認識の修正を通じて齟齬を解消する道が開かれているからである。また、事実認識の見かけ上の合致にもかかわらずそこから引き出される反応的態度に依然として違いが残るとしても、それならそれで、対象の有する事実的特性に対する異なる応答をそれぞれどう扱うべきかを議論し、望ましい（あるいは望ましくない）性質-応答の結びつきに関する合意を成立させ、その望ましき（望ましくなさ）に応じた扱い方の共有へと進む道も開かれているのである。もちろん、合意に至るまでには、新たな事実特性に注目したり、他の規範概念との関連を考慮するなど、いくつかの段階を経なければならないだろうが、ともかく悪という負の価値に客観性を与える道筋はしっかりと示されている。ナベールの言う「働き」には、実際にはこうした議論と合意獲得の営みが含まれるはずである。

では、正当化できないものの場合には、何が「感情のためにしつらえられた何か」に該当するのか。「厚い」概念は事実特性の認識とそれへの応答としての感情から成るわけだが、ナベールの言う正当化できないという感情はいかなる事実特性に対する応答なのか。これは、正当化できないという判断の根拠に関わる問いであり、また正当化できないものという概念の内実に関わる問いでもある。

事実特性としてまず考えられるのは、苦痛や苦しみであろう。苦しみの存在が悪の実在の根拠になるのだと思われる。問題は、誰がどのような状況で経験する苦しみなのかである。それは、ナベールが悪のどの側面に着目しているのかによる。『試論』の議論の主眼は、災いや悪行そのものではなく、（災害ないし他者の悪行による被害として）悪を被った者、悪をなした者、そしてさしあたりそのいずれでもない者との間の関係性に置かれている。とりわけ、さしあたり悪の当事者ではない（私たち）が当事者に向ける態度に注目がなされている。つまり、ナベールが正当化できないものという概念で指し示す主な対象は、諸意識間の相互主観的な事態なのである。加えて、悪が生じた後の時点に視点が設定されていることにも注意する必要がある。悪行であれ災いであれ、それがいったん生じてしまうと、悪人、犠牲者、そのいずれでもない者、という区分が確定する。そうして区分された諸個人の間での、「取り返しのつかないもの *Pirrévocable*」としての悪をめぐる関係性が問われているのである。したがって、正当化できないと評価されるのは、取り返しのつかないことそれ自体ではない。もはやなかったことにはできない害を被った者、または自らの行為によってそれを引き起こした者、そしてそのいずれでもない者の間で、他者の苦しみに対して向けるある種の態度こそが、正当化できないものの概念の核心に位置しているので

ある。苦しみ、取り返しのつかないもの、悪行や災いの当事者であるか否かで区分された人格間の関係性、これら三つの観点を総合して悪を把握する点にこの概念の固有性が存するわけである。

3. 悪人と〈私たち〉の関係

『試論』の第2章と第3章では、悪行をなした人物と当事者ではない〈私たち〉との間に現れる正当化できないものが主題となっている。悪しき行為に関する正当化という表現から連想されるのは、行為者本人による自己正当化、つまり自らの悪しき行いについて弁明するという状況であろう。だが実際に論じられている正当化はそうした自己弁明ではなく、したがって正当化できないという判断も、そんな申し開きは通らないといった、行為者に対する非難ではない。否定されるべき正当化を行う主体としてナベールが想定しているのは、意外なことに、悪行の実行者としての悪人というより、〈私たち〉なのである。さしあたりは悪行を犯していない〈私たち〉がいったいいかなる正当化を行うというのか。

否定されるべき正当化を、ナベールは、これも意外なことに、道徳への随順によって特徴づける。つまり、〈私たち〉が悪人の行為を念頭に置きつつ道徳法則との合致によって行う自己正当化が否定されているわけである。「道徳法則に忠実だったからといって、自らを是認して咎なしとみなすわけにもいかない」（65, 50-51）。正当化できないという感情との関連は次の箇所ではっきり述べられている。

はたして自我は、道徳性による正当化とは一致しないような正当化を目指すことができるのだろうか。道徳法則が求める通りに行為したという功績を根拠にして自らの正当化を確信するというのが最大の思い上がりだということは、私たちもよく知るところである。ただし、道徳法則の求めを果たせなかったから正当化されていないという感情と、道徳法則の求めを果たしたとしても正当化されはしないという感情とは全く別のものである（65-66, 51）。

『試論』の主題となっているのは、いうまでもなく「道徳法則の求めを果たしたとしても正当化されはしないという感情」の方である。ここで素朴な疑問が浮かぶ。〈私たち〉がさしあたり正当化は不要だと思っているのは、道徳法則への随順によって自らは正当化されていると確信しているからである。しかしそう確信しているならば、正当化されていないという感情はそもそも生じないはずである。こうした感情はどのような場合に、なぜ生じるのか。

この問題に対するナベールの回答は、反省を通じての「不純な原因性 *causalité impure*」の認識、ということになる。言い換えれば、行為の動機の源泉にまで遡ると自己と悪人との共通性が見出され、それゆえに自己を咎なしとみなすわけにはいかななくなるというのである。

ナベールのいう原因性は「可能事 *le possible* の産出」（75, 61）という働きをなす。可能

事とは、明確な動機となる前の、漠然と思い浮かべられただけの行為の構想のようなものである。原因性はいかなる意志の作用にも先立って可能事を産出する。ただし、原因性の直接経験は不可能であり、「可能事の湧出」が「自我の原因性を暴露する」（70, 56）のみである。つまり、産出された可能事を一種の記号として、それを産出する原因性の存在が推認されるのであり、そうした仕方では原因性は認識されない。（意識的に経験される可能事から原因性を推認するこのプロセスを、ナベールは「反省」と規定する。）

さて、この精神的原因性が純粹であるとしたら、そこでは、「普遍的なもの、道徳法則、自我の真なる存在に従わないような可能事」は、「意識の眼差しから消え去ってしまう」（75, 62）。そして「意識の閾を超えることすらない」（75, 62）はずである。逆に、普遍的なものに従わない可能事、「自愛」に由来する可能事（これらは一般的には情欲や利害関心に由来するものと理解されている）が意識に出現したことを、自我が確認したなら、その精神的原因性は不純だということになる。可能事に同意を与えて明確な動機へと固めていくところまでいかなくとも、ましてや具体的な行動となって現れることがなくとも、自愛に根差した可能事が意識に現れたことによって原因性は不純であると判明するわけである。そしてこの不純さは特定の決意や行為とともに始まったのではなく、いつの間にか自我の原因性を特徴づけている。「原因性の不純は自我の〔可能事に対する〕同意から始まると考えたくなるが、原因性の不純はすでに可能事の産出のうちに刻み込まれている」（76, 63）。

ナベールによれば、そうした原因性が働いていたことを認めるところから「罪」の感情が生じる。この感情は悪人との共通点を発見させてくれる点で重要である。悪人の行為が私たちに内的吟味に誘い、反省を通して、悪人のうちに働いているのと同様の不純な原因性が自らのうちでも働いていることを認識する。その結果、私たちは「自らを悪人から隔てているものの内に、自らを悪人と結びつけるものを再発見する」（105, 96）のである。自己の内なる悪についての認識の深まりが、そのまま他者へと己を開く通路となるわけである。

だが反論もあるだろう。同じ可能事を産出するとしても、それに同意を与えて動機へと固めていくか否か、そしてその動機に基づいて行為を実行するか否かの違いが重要なのではないか。やはり悪行を実際に行ったかどうかの間には決定的な違いがあるのではないか。こうした反論に対し、両者の違いは偶然的でしかないとして重大な差異を認めなかったのがカントである。そしてナベールは彼から強い影響を受けている。カントは『単なる理性の限界内の宗教』の根源悪を論じる文脈において、自分のことを良心的だと思っている人々の自己欺瞞を次のように辛辣に描写している。道徳法則を優先しなかった行為においても「幸運にも悪い結果を免れさえすれば」、「他人が犯している過ちに自分は負い目を感じないですむ」ため、彼らは次のような可能性を考えてみさえしない。「自分の内面で十分発見されたはずの考え方からいって、自分も同じ悪徳をしていたのではあるまいか、たとえば無能力や気質、教育、誘惑につながる時と場所といった状況のために（これらはみな私たちに責任を帰しえないものばかりである）、過ちから遠ざけられていなかったならば、そう

していたのではあるまいか」、ということを含味しないのである¹²。

道徳法則の要求を果たしたとしても正当化されはしないという感情は、悪人と自己の違いの偶然性の認識、すなわち彼我の間に原因性のレベルで違いがないことの自覚を前提としている。可能事と与件とする反省を経て、「悪人のなした行為を自分がしなかったのはおそらくカントのいうように単なる偶然でしかなく、その意味では自分は悪人よりも優れているわけではない」（102, 94）と認めることで初めて、道徳法則に反する行為をさしあたり実行していないという事実だけでは原因性にまで及ぶ自己の存在を正当化できるわけではない、と認識するに至るのである。そして同時に、道徳法則への随順を超える正当化が姿を現すことになる¹³。

4. 根源的悪としての「分離」

自己の原因性の不純さを自覚することにより、道徳法則への随順だけでは正当化されないと認識するとして、その場合、〈私たち〉各人のうちにある悪とは、不純さそのものを意

¹² Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VI, p.38. 訳文は北岡武司訳『カント全集 10 たんなる理性の限界内の宗教』（岩波書店、2000年、50-51頁）を参考にした。

¹³ 本節の罪の自覚、そして第5節の悪人の告白といったテーマには、宗教的な問題意識がはっきりと見てとれる。リクールは『悪の象徴系』において、罪の意識と義認（正当化）を、神と人間の関係という観点から分析しているのだが、これは、『試論』の背景をなす宗教思想を理解する上で大きな助けとなる。

まず罪の意識について、彼は「ヘブライの倫理全般に特徴的な緊張、すなわち無限の要求と有限の掟との間の緊張」（P. Ricœur, *Philosophie de la volonté 2 Finitude et Culpabilité*, Seuil, 2009, p.260-261）に由来すると説明している。預言として語られる神からの要求は絶対的だが無定形であり、諸々の掟からなる道徳律はいわばその要求を細分化したものである。掟があってこそ、人間の過ちは個々の掟の違反として具体的に規定され、批判の対象ともなる。「預言と律法主義は不可分の一体をなしている」（Ibid., p.263）。他方で、無限の要求は、人間に対し、個々の掟に従っているだけでは不十分であり個々の過ちを超えた罪が己に内在しているのだと自覚させることになる。このように、ヘブライ的な罪意識の本質は、「倫理的な要求を、いっさいの有限な規則遵守の彼方へと、いっさいの自己による自己正当化〔義認〕の彼方へと引き延ばすこと」（Ibid., p.267）にある。義認に関しては、「義である〔正当である〕こと、それは他者 un Autre によって義認される〔正当化される〕ことである」（Ibid., p.357）と述べ、さらに、人が義とされるのは律法の行いによるのではなく信仰によるのだ、という聖パウロの言葉を引いて、キリスト教に特有の「教育的」側面をリクールは強調する。そして、「信仰による義認こそが律法による義認の挫折をあらわにし、行いによる義認の挫折こそが、罪が〔個人の生の〕全領域を統一していることを露呈させる」（Ibid., p.358）として、キリスト教における罪意識、義認、信仰を関連づける。

リクールは上記の議論を進めるなかでナベールに直接言及しているわけではないが、彼の念頭に『試論』の読解が課題としてあったことは疑いない。そして実際に、ナベールの着想や『試論』の構成は、ユダヤ教やキリスト教が想定する神と人間の関係という文脈に置き直してみてもよく理解できるということも確かである。しかし見落としてはならないのは、『試論』が示すところでは、罪意識を生じさせるのは神からの無限の要求ではなく、また義認を可能とするのは信仰ではない、という点である。人がそこからの隔たりによって己の道徳的不完全さを自覚するのは、第1節で述べた「《正当化》への希望」、あるいは「誰もが己の生を全うすることへの願望」が満たされていないという認識によってである。また、義認すなわち《正当化》への道筋をつけるのは、後述するように、人間と人間の関係性の変容・修復である。つまり、ナベールは、宗教的性格の色濃い概念を用いることで、人と人との間で成立する倫理のある種の極限的な形を描き出そうとしているのだと思われる。

味するのか。

カント自身はそのように考えていると思われる。彼によれば、人間は、自然的傾向性にもとづく動機を道徳法則にもとづく動機に対して優先させてしまう「悪への性癖」を類として有しているがゆえに、根源的に悪なる存在である。ところがナベールの見解はもう少し複雑である。「すべての悪よりもなおも根源的な悪を識別する」（111, 105）ために二つの視点があるとして、純粹意識と具体的意識の対立と、諸意識間の「分離 sécession」を提示する。前者は、自己愛に汚されていない純粹意識と、これとの対比で鮮明になる具体的、現実的意識の不純さとの対立に該当するのだが、ここでのナベールの関心は後者に向けられている。諸意識の「分離」とは、「私を他者から切り離し他者を否定する働き」（117, 112）によって、「他者が他者でしかなくなる瞬間」（120, 115）に成立する事態である。ただし、これら二つの事柄は密接に関連している。自らの不純さを自覚していないからこそ自己を悪人から切り離すのだからである。不純さを自覚すれば、自らと悪人との共通性に気づき、「分離」が不当であることが理解できるはずである。

しかし、なぜ「分離」が「根源的な」悪なのか。そうした自己認識の誤りがいかなる意味で倫理的な悪でありうるのか。この問題を考える前に、「分離」についての記述をさらに詳しく見ておこう。

ナベールによれば、意識は他者と「相互性」の関係にある。敵であったり友であったりする他者をモデルとして自己自身を対象化し、また自己の内部を他者の言動に投影して他者を理解する。ところが、この「相互性」の関係から退くことにより、意識は「他者から自己を切り離し、より広い関係に対して自らを閉ざす」。このとき、「他者は余所者となり、まもなく敵と化す」（119, 114）。こうして他者を「もはや他者でしかない他者」（115, 109）へと仕立て上げるのが「分離」である。つまり、自己自身を客観的に捉えるために他者の存在が欠かせず、また他者の内面を理解するために自己自身の客観的把握が欠かせないほど互いに透明な関係性にありながら、「他者にいかなる精神的実存も認めまいとする」（119, 114）といった記述が示すように、他者の内面を消し去って抽象的な対象へと変質させてしまう営み、それが「分離」である。この「分離」は気づかぬ間に始まりうるものだが、それが明確な悪として成立するためには、自我の意識的な関与が不可欠である。「意識間の相互性に関わる分離の営みを自我が自らの責任で延長し、継続し、再開する」（121, 116）。自分がある人物を「他者でしかない他者」とみなしていることに気づくや、その誤りを認めて相互性を回復させようとするなら「分離」には達しない。しかしそのような抽象化にもっともらしい理由を供給し続け、それを自覚的に継続し更新してゆくなら、そのときにこそ「分離」が成立する。

ここで「分離」と倫理的悪との関連を改めて検討しよう。ナベールが「分離」として言及しているのは主に、〈私たち〉が悪人を自己から切り離す事態である。ここでもまた素朴な疑問が浮かぶ。確かに、己の原因性の不純さを省みず、悪をなしたというその一事を以て他者を抽象化し、自己とは全く通じ合うところのない存在とみなすのは、少なくともフェアではない。しかしそれは誰かに具体的な被害をもたらすわけではない。具体的な被害をもたらす「分離」はむしろ、悪人において働いているのではないか。悪人は、苦しみを

被ることになる犠牲者を抽象化しているからこそ、人を人とも思わない残酷な行動をなしているのではないか。

そうした心理学的事実はいったん傍に置くとして、ナベールが着目するのは、やはり〈私たち〉の態度なのである。ただしそれは、不純さの無自覚に由来する、悪人一般に対する単にアンフェアな態度ではない。彼が問題にするのは、改心する可能性のある個々の悪人に対する「分離」であり、またこれに加えて、災いの犠牲者に対して〈私たち〉が行う「分離」なのである。（「正当化できないもの」を主題とする『試論』第1章で前面に出ていた犠牲者は、不純さと罪を主題とする第2章、第3章では背景に退き、「分離」、《正当化》をそれぞれ論じる第4章、第5章で再び姿を現す。）これらの「分離」こそが「すべての悪よりもなおも根源的な悪」とナベールが見定めるものであって、自己に対するある種の依怙贖罪が悪の本質をなしているわけではない。他者を自己から切り離すこの「分離」は、彼によれば、「一性 unité」の欠落を特徴とし、この欠落ゆえに「正当化できないもの」である。したがってまた、果たされるべき正当化は、「一性」の回復ということになる。

5. 告白する者にとっての他者

「一性」とは何か。『試論』第4章のキーワードであるこの概念については、「精神的な現存を対象の状態に還元しようとする志向性」は「相互性の関係が従う一性の原理を否定する」（117, 111-112）と説明されている。「対象の状態に還元」とは「他者でしかない他者」へと抽象化する「分離」に他ならないことから、一性は相互性の関係によって具現化される原理であること、そして「分離」がそれを解消してしまうことがわかる。さらには、一性が意識間の「交わり communication」を基礎づけ、その交わりの中で「個々の意識は互いを差異化するだけでなく、その差異の意味を知ることを学ぶ」（114, 109）とも述べられている。実際には、一性は多義的な概念であり、複数の重要な論点を含んでいる。ここでは「正当化できないもの」としての「分離」にどう関わってくるのかという観点にしばってさらに考察してみる。

「分離」によって一性が失われたときどのような事態が生じるのか。一性の欠落とは、他者との間で相互性が欠落しているということである。そのような状況で、悪をなした人、不幸を被った人が直面する事態を、ナベールは次のように描写している。

行為する意識が取り返しのつかないことをしてしまうときに、この意識の内的働きにおける数々のためらいや転変の反響を受け取る他の意識が存在しないならば、この取り返しのつかないものは、絶対的な意味で正当化できないものになってしまう。そうすると、自我は何をしようとも、泣き叫んで罪を打ち明けても〔告白しても〕、自らの苦しみの中に閉じ込められてしまう。・・・ある人が不正を受け、罪なき人が何も言わず何も知らないうちに、あるいは皆の暗黙の加担によって有罪となる。ある人が裏切りによって困窮に追い込まれ、またある人が自己の内的可能性の開花のために必要な条件を奪われる。こういった災悪は、その重荷を我が身に引き受ける他の意識の

働きによって埋め合わせられなければ、その相対性を失い、絶対的な意味で正当化できないものになってしまう。(164, 165 強調は引用者)

この箇所が続いて、「重荷を我が身に引き受ける」とは、「悪人を再生の希望へと、不幸な者を償いの経験へと開くような精神的な平衡を可能な限り立て直すこと」(165, 165-166)だと説明されている。この平衡の立て直しこそが果たされるべき《正当化》なのだが、この点は後述するとして、ここでは他なる意識の役割をまず明らかにしたい。

悪人の場合、再生の希望をつなぐ他者は、ためらいや心境の変化があったという悪人に関する事実を受け取り、罪の告白を聞き届ける役割を担う。そうした他者の不在が一性の欠落という事態の内実に他ならない。しかし、告白を聞き届けるという行為がなぜそれほど重視されるのか。

一性、他者、告白、これらの密接な関連が主題的に論じられているのは、『試論』の前に公刊された著書『倫理のための要綱』の第9章である。「諸意識の交流において一であることの経験」と題されたこの章では、「この一性なるものをどう解すべきか」¹⁴という問いかけに続いて、一性に固有の内密さをもたらす交わりの諸様態として、友情、愛と並んで告白が取り上げられる。告白する意識が待ち望む「対話」は、呼びかけと応答の関係によって支えられている。「個々の意識は、自分に向けられた呼びかけ appel によって、あるいは、自分に向けてなされた応答によって、深く触発されるあまり・・・己の力能と依存の感情に一挙に目覚める」(EE178)。このように、呼びかけるあるいは応答するという行為の持つ力を理解し、自分が他者のありようを一変させうること、そして逆もまた然りであることを自覚した意識は、「自己自身の存在を他なる意識からの作用と無関係にはもはや規定できない」(ibid.)。こうした根源的な呼応関係にある意識の間で行われる告白は、ナベールの分析によれば、「[告白する主体にとっての]己の歴史の再開」ないし「刷新」(EE179)、「己の存在の完全性 *intégrité* の回復」(ibid.) を目指して行われる。罪を打ち明けることによって、悪人はやり直すことが可能になるというわけである。しかしなぜやり直しが可能になるのか。また、真に改心しているなら、「己の歴史の再開」のために他者を介在させる必要はないのではないか。ここで他者による「応答」の内実を問う必要がある。ナベールが想定している応答とは、語られる言葉をただ聞くことではなく、告白した者をあれこれ問いただしたうえでその言葉の「真実性 *vérité*」を認めるということまでを含む。したがって、他者が告白の言葉をうわべだけのものとみなし、告白者がかつての悪事の張本人と同一視し続け、そのような人間との交わりはいつ断ち切っても構わないと考えているなら、完全性の回復に向けての応答がなされたとは言えない。「自我はおそらく質問には答えたのだ。ところが、そのように審問した者たちからいかなる応答も受け取っていない。・・・本心を語った行為は誰からも耳を傾けてもらえなかったのだ」(EE180)。

そうはいっても、やはり改心は個人の内面の問題なのだから他者がそこに関与する必要はないのでは、との疑問は拭えない。他者の関与が不可欠なのは、本当に改心がなされた

¹⁴ J. Nabert, *Eléments pour une éthique*, Aubier, 1992 (1943), p.167. 以下、略号 EE の後の数字でページ番号を表す。

のか、己の歴史が刷新されたのかを、自我が単独では確認できないからである。悪をなした当人は一点の曇りもなく自分は改心したと信じているが——そうでなければ告白は虚言となってしまう——、それが真の刷新であることを示す客観的証拠など存在せず、拠りどころとなるのは自身の確信のみである。しかし、先に見たように、原因性の不純さは意志による制御を超えているから、当人がいくら強く念じようとも、再び可能事から悪しき行為にまで進んでしまう可能性は否定できない。その限りで、過去と決別し新たな歴史を開始したという保証はない。だからこそ他者を召喚する *appeler* ののである。罪を打ち明ける言葉を聴いた他者が改心を本物だと認めることではじめて、告白者はより強い確証を得る。自己の内面の問題でありながら、他者に呼びかけ、他者からの答えを頼りとし、他者と共に、自己の再生を確信するのである。こうした他者の役割をナベールは「証人 *témoïn*」（EE180）とも表現している。告白という行為が成立するためには、改心が真正であることを、告白する本人に代わって証言できる他者の到来が不可欠だというわけである。ある個人が、告白という自らの存在そのものに関わる重大な行為について、その真実性を他者が自分に代わって証言してくれることを期待して呼びかけ、他者もまたその期待に応えようとする。一性は諸意識間のこうした関係性を含意するのである。

6. 苦しみからの出口としての他者

悪のもう一つの当事者である「不幸な者」すなわち災いの犠牲者と〈私たち〉との関係において、一性の喪失ないし「分離」はどのような状態で現れるのか。『倫理のための要綱』ではこの関係性には触れられていない。犠牲者への注目は『試論』に固有の視点である。先の引用箇所では、「他の意識」すなわち他者の役割が、悪人の場合と犠牲者の場合とで典型的に記述されていたが、告白という交わりの特殊な形態に即して考察してきたことがそのまま犠牲者との交わりに適用できるようなには思われぬ。犠牲者は罪とも改心とも無関係であり、したがって他者に「証人」になってもらう必要はないからである。しかし、犠牲者もまた、悪を犯した者の自責の念とは異なるものの、やはり苦しみにとらわれた状態にある。そして当人はその苦しみにして何の落ち度もないがゆえに、この状態はいっそう深刻である。ここでなされるべきは、ナベールによれば、「他の意識が〔不幸な者の〕重荷を我が身に引き受ける」ことによって犠牲者を「償いの経験へと開く」営みである。「重荷を我が身に引き受ける」とは、具体的には犠牲者の苦しみに他者が共感を寄せるということであろうか。そうだとすると、共感に満ちた交わりこそが一性を具現化し、それを欠いた状態が「分離」ということになる。

ところで、ナベールは、「分離」を「すべての悪よりもなおも根源的な悪」と表現し、他者による重荷の引き受けがなければ災いは「絶対的な意味で正当化できないものになる」と述べていた。「分離」の悪の根源性というこの問題は留保されたままである。犠牲者に対する共感や関心の欠落がなぜそれほど致命的なのか。その理由は、「重荷」つまり犠牲者の苦しみの性質と関係があるのではないか。ナベールは苦しみそのものについて踏み込ん

で考察していないのだが——これは『試論』の弱点の一つである——、「分離」の悪がなぜ根源的であるのかいまひとつはっきりしないのも、その点に起因していると思われる。

悪についての哲学的考察のなかには、苦しみと「分離」の関係を理解するうえで重要なヒントを与えてくれるものがいくつか見られる。

ポレは、「悪が根源的であるのはそれが共有されえない限りにおいてである」と述べ、苦しみを「砂漠〔誰もいない場所〕の経験」と表現する¹⁵。悪の实在の核心をなすのは苦しみであり、あらゆるタイプの悪は等しく苦しみを含むと考える彼は¹⁶、その苦しみの本質を他の誰とも共有されないことに見出している。つまり、苦しむという経験の本質は、他の誰にも共有されないという様態においてあらわになる、というわけである。

ポレはこうした着想を、ミシェル・アンリの情感性の理論から得ている。アンリにとって、情感性は苦しみの本質として姿を現すものであり、情感性の経験の定式として彼が多用する「自分自身で自分を感じること *s'éprouver soi-même*」は「自分自身で自分のことを苦しむこと」、「純粹な苦しむこと」と同一視される¹⁷。それゆえ情感性に固有の「根源的受動性」ならびに「自己から逃れられないこと」はそのまま苦しみにも該当する。情感性のこれらの本性は「自己に完全に密着するよう自己に釘付けされていること」¹⁸という事態として苦しみにて現実化するのである。これはいわば、私が私であることから逃れられないのと同じ意味で苦しみには出口がない、との断定である。

確かに、いったん被った苦しみは、認識によって解消したり意志の力で自由にコントロールしたりできないという性質を有している。しかし本当に出口はないと断定してよいのか。ポレによれば、アンリの情感性理論は現象の本質から「時間を排除」してしまっており、そのことによって、苦しみは「他なるものの待望 *attente de l'Autre*」¹⁹として現れるという事実を捉え損なっている。ポレの言う時間とは、「(二項の) 移り変わり *l'alternative*」、具体的には、(根源的な「存在論的情調」である) 苦しみと喜びが交互に生じるその現出様態である。アンリは苦しみが喜びへと移り変わってゆくことを否定しているわけではないが、いかにして移り変わるのかの説明においていっさいの外部を排除する。ポレはこの点を問題視する。アンリによれば、苦しみの「歴史」は「自律性」ないし外的状況への「非依存性」²⁰を有しているがゆえに、「ある情調から別の情調への移行としての歴史」の可能性は「諸々の外的出来事の継起のうちには決して存していない」²¹。なるほど、情感の変化が固有の生成原理を有していて、外部の働きかけから一定程度の独立を維持しているのは確かである。では苦しみから喜びへの移行はいかにしてなされうるのか。この問いにアンリは次のように答える。「苦しむ者が自身の苦しみそのものによって、この苦しみに耐えこの苦しみを被っている者へと、つまり自己自身へと連れ戻される限りで〔移行が可能となる〕」

¹⁵ Jérôme Porée, *La philosophie à l'épreuve du mal - Pour une phénoménologie de la souffrance*-, J. Vrin, 1993, p.303

¹⁶ Porée, cf. p.286-288

¹⁷ Michel Henry, "Souffrance et vie" dans *Phénoménologie de la vie I : De la phénoménologie*, Presses Universitaires de France, 2003, p.149

¹⁸ Henry, "Souffrance et vie", p.150 ; *L'Essence de la manifestation*, Presses Universitaires de France, 2003 (1963), p.830

¹⁹ Porée, p.165

²⁰ Henry, *L'Essence de la manifestation*, p.613

²¹ *Ibid.*, p.836

22. 苦しむ者が外部に救いを求めるのではなく苦しみをそのまま耐え忍ぶことで、苦しみは「いわば聖なるもの」となり、「ある価値とある意味を獲得する」²³というのである。しかしこうした情感の変化は例外なく起こるものなのだろうか。一般に苦しみという状態は、ポレの表現を借りるなら、「おのれ自身の存在に抗議」し、「喜びをおのれにとっての他なるものとして *comme son autre* 知っている」²⁴はずである。確かに苦しみは私の苦しみであり、そのように苦しんでいるということが他ならぬ私の存在そのものである。したがって、その苦しみを離れようとするのは、苦しみとしての私の存在から離れようとするのである。しかし他方で、苦しみという情感そのものにおのれ自身の拒絶とおのれ自身からの離脱への切なる願望が含まれているのだとすれば、苦しんでいる状態とは別の状態、すなわち喜び——あるいは少なくとも心の平静——という「他なるもの」を私が望んだとしても、それはそれで情感が自律的な歴史を歩んでいることに変わりはない。このように苦しみから喜びへの「移り変わり」は、苦しみに内在する他なるものの希求によって生じると、ポレは指摘しているのである²⁵。

苦しみは外部を、苦しみとは異なるものを求める。これは情感についての重要な事実だが、「分離」としての悪について考えている目下の文脈からすると、苦しむ者が実際に求める外部とは、別の具体的な情感——例えば喜び——であるより以前に、他なる人格、他者であるとは考えられないか。苦しむ者はまず他者へと向かい、この他者が他なる情感への移行の媒介となるわけである。シャリエは、苦しみが人を自己自身へとおいやり苦しみの瞬間へと封じ込んでしまう事実を踏まえて、苦しむ自我にとって外部となるのは他者であると明言する。「苦しみは——そういう形式をとっていようがいまいが——呼びかけであり、次のような者への救援の求めなのである。その者は他なるものであり外部にいるからこそ、苦痛の緩和を約束し、苦しむ者に科せられた許されなさという過酷な宿命を一時的ではあれ取り除く・・・可能性を有している」²⁶。ところでなぜ外部は他者でなければならないの

22 Ibid., p.846

23 Ibid., p.846 この発想の背景には、喜びと苦しみの根源的な同一性という独特の見解が存在する。この見解は特殊な文脈を踏まえてでなければ理解できないと同時に、苦しみの、悪の実在をなすものとしての側面をぼやけさせてしまうというデメリットがあると思われる。

24 Porée, p.163

25 苦しみに苦しみ自体の拒絶が含まれているかどうかは、苦しみを悪の実在とみなす考え方にとって重要な問題である。「薄い」概念としての悪が意味するのは、「悪の本質」として「私たちに反発を感じさせるはずである *should repel us*」(Nagel, p.182)、あるいは「道徳的実在の事実」*a fact of moral reality* として「悪いことを見るとそれに反発する *seeing the bad repels it*」(Mark Platts, *Ways of meaning*, The MIT Press, 1997 (1979), p.263) といったことだろう。私たちがその存在を拒絶するもの、正当性を否定するもの、と言い換えても同じである。(この規定にしてもさらなる検討の余地はあるが、今は措く。)では苦しみはそうした性質を本質として有しているか。悪一般の実在を担保するものとしての資格を備えているか。ネーゲルは肉体的苦痛に関して、苦痛そのものは悪くない、それを回避すべき確たる根拠はない、とする認識論的仮説を退け、人間にとって苦痛の回避が客観的価値であることを論証しようとしている。彼は、苦痛を取り除きたいという欲求が意味を持つためには「自分自身という観念すら必要ない」ということを論拠として、この欲求は対象として苦痛しか持っておらず誰が経験しているかを不問にしてしまう、と主張する。この見解が妥当なもので、かつ精神的苦しみにも適用できるのだとすれば、誰かの苦しみが回避の見込みなく存在することは、それが自分のものではなくとも、拒絶されるべき事態だということになる。

26 Catherine Chalié, *La persévérance du mal*, Cerf, 1987, p.135

か。例えば、ある思想や芸術作品に触れることで苦しみが和らげられるということもあるのではないか。この疑問に対しては、シャリエの思考の導き手であるレヴィナスが示唆を与えてくれる。「他者是对話 dialogue によって私たちを解放するのだが、古典的哲学はその対話における他者の他性を過小評価していた」²⁷。呼びかけに対する応答という形で、他者と言葉を交わすことで、苦しみの瞬間に閉じ込められた自我はそこから解放されうる。語られた言葉の意味内容ではなく、一方が語りかけ他方が返答するという言語的営みそのものが救いをもたらさう。それゆえ、外部は他者でなければならないのである。ナベールが一性を支えるものとして言及していた交わり communication も、他者との言葉のやりとりに他ならない。

今や「分離」が根源的悪である理由は明らかであろう。「分離」により、苦しむ者は孤独となる。そして、孤独であることによって苦しみが極まり、その極まった苦しみの存在がまごうことなき悪と化す。逆に、苦しみがあっても外部たる他者との対話が開かれているなら、悪が極まることはない。ナベールの悪論の核心たるこの論点はポレにも共有されている。「『諸意識の分離』はもはや単に悪の一種ないし悪の個別的帰結ではない。あらゆる悪の出来事とその具体例となる唯一の形式であり、その悪意の普遍的表現である」²⁸。先の引用箇所でもナベールが二度繰り返していた「絶対的な意味で正当化できないもの」もまた、苦しみの原因となった災いや悪行とは異なる、「分離」による悪の極まりとして理解することができよう。根源的悪としての、絶対的な意味で「正当化できないもの」としての「分離」は、単なる孤独のゆえではなく、苦しみを抱えた者がその苦しみに関して言葉を交わす他者を持たない——時に苦しみの当事者であることを理由に遠ざけられて——がゆえに、苦しみが変質することを意味するのである。

7. 「メタ道徳的経験」の視点

以上のことから、果たされるべき《正当化》の内実の輪郭も自ずと浮かび上がってくるだろう。端的に言って、〈私たち〉と悪の当事者との間に言語的コミュニケーションを取り戻すことである。災いや悪行によって境遇が分かれてしまったものどうしがそれぞれ自閉するのを避けるための努力である。ナベールはこれを「自他の交流の立て直し」と表現するのだが、それを可能にする条件として〈私たち〉と告白者ないし不幸な者（犠牲者）それぞれの態度に言及している。〈私たち〉に関してはすでに述べたとおり、「悪人や不幸な者の意識のうちに自分自身の姿を認めること」である。他方、悪人と不幸な者に関しては、「彼らの側から実際に開かれた信頼」が不可欠であり、それは「目上の者から下の者への寛大さ *condescendance* を含意するような赦しとは異なる」と述べられている（165, 166）。交流の立て直しのためには両方が同時に揃わなければならないが、実際にはそれが困難であることをナベールは認めている。

²⁷ Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, 1984, p.161

²⁸ Porée, p.303

ところで、一性を喪失させる「分離」が根源的悪であり、絶対的な意味で正当化できないものであるとの見解には次のような異論が向けられるかもしれない。正当化できないと判断されるのは、他者に被害をもたらす行為であるか、もしくは（当初の「正当化できないもの」の定義から）人間の意志と何らかの関係を持つ災いではないのか。道徳規則や他人の権利を蔑ろにして自己愛を優先させる動機や、必然的に犠牲者を生み出す社会の構造こそが極限の悪ではないのか。悪事をなした人物との対話を拒んだり、不幸な人の境遇に無関心であったりすることがなぜそれほど重大なものとして扱われるのか、と。

問題はどこに視点を設定するかである。冒頭で述べたように、ナベールの「正当化できないもの」を主題にしたのは、それが、具体的にどのような意味での悪なのかを明確にする「厚い」概念としての有効性を期待してのことだった。その特徴として、苦しみの存在、取り返しがつかないという状況、人格間の関係を挙げた。ナベールは、ある行為や出来事が生じて誰かが苦しみを抱えてしまった時点、取り返しのつかない状況に至った時点に身を置き、苦しみを抱えた者とそうでない者との関係性に着目して悪を論じている。このように視点を設定した場合には、現にある苦しみとそこからの救いをめぐって、あるべきこと／あってはならないことが問われる。根源的悪としての「分離」はこの問題設定において理解されねばならない。苦しむ者が現にすでに存在してしまっている以上、そこから先に新たに起こりうる悪は、彼らと他者との対話の可能性を閉ざす振る舞いに由来するといえるわけである。

『試論』を特徴づけるこの視点は、人間が繰り返し過ちを犯し、そのつど取り返しのつかない状況に身を置くことになる宿命を前提としている。人間の道徳性がどれほど進展しても避け難い悪をそれとして認知すること、「運命の偶然性、疎隔や裏切りのうちで正当化されずにあり続けるもの」（178, 181-182）を感知することを、ナベールは「メタ道徳的経験」と呼び、道徳とは別次元の経験、むしろ宗教的経験に近いものと規定している²⁹。臆病という「厚い」概念が、性格や行為の特定のパターンの把握を容易にしてくれるのと同様に、正当化できないものの概念は、しみによる自閉、取り返しのつかなさ、そして「分離」を総合的に捉え、これを人間の陥りがちな悪の一形態として認知させる機能を有するのである。

²⁹ あくまで道徳的経験と規定されている点に重要な意味がある。注 13 を参照のこと。

Die Technik und der Turnus

Überlegungen zum Klimawandel im Anschluss an Heidegger

Matthias FRITSCH (Concordia University)

Abstract

In diesem Vortrag möchte ich einen Vorschlag anbieten, wie man Heideggers Verwendung des Begriffs des Böartigen—der „Ingrimm des Aufruhrs“—heute verstehen könnte. Demnach benennt der Begriff den Aufstand einer neuzeitlichen Subjektivität, die sich in ihren Weltbezügen der vorgängigen und konstitutiven Beziehung auf Welt und Erde zu entsagen versucht. Damit steht diese Aufruhr und die damit einhergehende „Verwüstung der Erde“ in der Nähe dessen, was Heidegger auch als die Technik bezeichnet, die man des Öfteren mit dem Raubbau an der Natur in Verbindung gebracht hat. Heideggers Kritik an der Technik als neuzeitliche Schickung des Seins beruft sich auf einen Ursprung des Normativen im Geheiß oder Versprechen des Seins, den ich (hier über Heidegger hinausgehend) als Turnus (d.h. das abwechselnde An-der-Reihe-Sein) unter Generationen entwickeln möchte. Demnach wäre das Böse heute die wissentliche (obgleich unwillkürliche und alltägliche) Bedrohung der Lebensgrundlagen von zukünftigen Generationen, denen damit ein gerechter Turnus versagt wird.

Der Grimm

Heidegger hat den Begriff des Bösen in seiner Laufbahn verschieden verwendet. In *Sein und Zeit* war er im Zusammenhang des Aufweises des Schuldigseins nur *ex negativo* an dem Begriff interessiert, in der Folge aber wird das Böse (besonders seit dem Blochmann-Brief 1929) stärker mit der Nichtigkeit und Gegenwendigkeit des Seins selbst in Verbindung gebracht und dann weiter ontologisiert und damit positiviert, besonders im Hinblick auf die moderne Technik als Seinsgeschick.¹ In diesem kurzen Vortrag werde ich mich nur mit der Verwendung des Begriffs in den späteren Schriften befassen, in denen Heidegger vom Böartigen als dem „Ingrimm des Aufruhrs“ spricht (GA77, 207-8; s.a. GA9, 359).²

In den Feldweggesprächen von 1944/45 lässt Heidegger den Älteren sagen:

¹ S. Bernd Irlenborn, *Der Ingrimm des Aufruhrs. Heidegger und das Problem des Bösen*, Wien, Passagen Verlag, 2000, S. 100f. S. auch Bret Davis, „The Persistence of Ur-Willing, the Dissonant Excess of Evil, and the Enigma of Human Freedom“ in *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Chicago: Northwestern University Press, 2007; Rosa Maria Marafioti, „Heideggers Auffassung des Bösen. Seyn und Mensch im Abgrund der Freiheit“ *Heidegger Studies* Volume 37, 2021, 31-56. In diesem Aufsatz werde ich trotz dessen großer Bedeutung für das Thema des Bösen nicht auf Heideggers Schelling-Interpretation eingehen.

² Ich zitiere Heideggers Texte mit „GA“ und Bandnummer der *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976ff.

Weil die Verwüstung tieferen und weither kommenden Wesens ist, wird jedoch unser Nachdenken immer wieder zu ihr zurückkehren. Dabei dürften wir stets klarer erkennen, dass die Verwüstung der Erde und die mit ihr zusammengehende Vernichtung des Menschenwesens irgendwie das Böse selbst sind.

Nach kurzem Austausch, in dem das Böse als moralisch Schlechtem oder Verwerflichem (wohl das, was man auch als *malum morale* bezeichnet³) vom Bösartigem unterschieden wird, sagt der Jüngere:

Das Bösartige ist das Aufrührerische, das im Grimmigen beruht, so zwar, dass dieses Grimmige seinen Ingrimme in gewisser Weise verbirgt, aber zugleich ständig damit droht. Das Wesen des Bösen ist der Ingrimme des Aufruhrs, der nie ganz ausbricht, und der, wenn er ausbricht, sich noch verstellt und in seinem versteckten Drohen oft ist, als sei er nicht... Der im Bösen wesende Grimme lässt den Aufruhr los und die Wirrnisse, die wir allenthalben dort ahnen, wo wir einer Auflösung begegnen, die unaufhaltsam zu sein scheint... Vielleicht ist überhaupt der Wille selbst das Böse. (GA77, 207-8)

Das Bösartige besteht also in einer durch den Willen ausgelösten Verwüstung der Erde, die jedoch nicht einfach eine moralisch schlechte oder verwerfliche Verletzung von Normen, wie grundsätzlich diese auch sein mögen, darstellt (GA77, 207ff.). Die Verwüstung der Erde ist auch nicht gleichzusetzen mit der Zerstörung von einzelnen Lebensräumen oder Lebewesen, denn der Jüngere sagt zuvor, geradezu als Motivation für die Einführung der seltsamen Rede vom Bösen: „Denn die Verwüstung, die wir meinen, besteht ja nicht nur erst seit gestern. Sie erschöpft sich auch nicht im Sichtbaren und Greifbaren. Sie kann auch nie durch eine Aufzählung der Zerstörungen und der Auslöschung von Menschenleben verrechnet werden, gleich als sei sie nur deren Ergebnis.“ (GA77, 207) Dennoch, so möchte ich nahelegen, ist die heutige massive Destabilisierung der Umwelt nicht so weit entfernt von Heideggers „Verwüstung der Erde“.

Zuvor jedoch möchte ich eine andere Passage anführen, diesmal aus dem bekannten „Brief über den Humanismus“ (1946):

Mit dem Heilen zumal erscheint in der Lichtung des Seins das Böse. Dessen Wesen besteht nicht in der bloßen Schlechtigkeit des menschlichen Handelns, sondern es beruht im Bösartigen des Grimmes. Beide, das Heile und das Grimmige, können jedoch im Sein nur wesen, insofern das Sein selber das Strittige ist. In ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens. Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte. Dieses kann im »Nein« angesprochen werden. Das »Nicht« entspringt keinesfalls aus dem Nein-sagen der Negation. Jedes »Nein«, das sich nicht als eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität mißdeutet, sondern ein sein-lassendes der Ek-sistenz bleibt, antwortet auf den Anspruch des gelichteten Nichtens (GA9, 359).

Wie schon im Feldweggespräch ist also das Böse nicht in erster Linie ein *malum morale*, welches

³ S. Jörg Noller, *Theorien des Bösen*. Frankfurt, Junius, 2017.

man in der Schlechtigkeit des menschlichen Handelns und dessen Verletzung von Normen verortet. Das Böse oder Bösartige (sie scheinen hier im „Humanismus-Brief“ nicht, wie im Feldweggespräch, unterschieden zu werden) erscheint hier als „eigenwilliges Pochen auf die Setzungskraft der Subjektivität,“ welches auch als „Grimm“ verstanden wird. Dieser grimmige Eigenwille stammt aber nicht einfach aus der Subjektivität oder dem Menschen selber, sondern aus dem Wechselspiel des Seins, das Heidegger hier näher und geschichtlich spezifischer bestimmt als „das Sein als der Wille zur Macht“ (GA9, 360). Das Sein aber, so die Stelle aus dem Brief weiter, waltet im Widerstreit zwischen Licht und Nicht, Lichten und Nichten, Tag und Nacht. Das Heile erscheint als ein Seinlassen, welches auf den „Anspruch“ des strittigen Seins, das Nichten ausdrücklich eingeschlossen, antwortet.

Der Grimm des subjektiven Aufstandes, des eigenwilligen Pochens auf die Macht der Subjektivität, besteht also auch darin, misszuverstehen, dass dieser Wille selbst eine Antwort auf das Sein bleibt, das den Willen be-anspricht—also anspricht und in den Belang nimmt. Das Böse besteht in einer Art des Lichtens, die diesen Anspruch verdeckt, sodass der Wille ihn übersieht oder überhört und dadurch erst zum Willen zur Macht wird. Ich komme gleich auf diesen wesentlichen Punkt—das Übersehen des Anspruchs—zurück, zuerst aber möchte ich die Verbindung des Bösen zur Technik näher beleuchten.

Das Böse ist also der Ingrimme des Aufruhrs, wobei Grimm als Wille zur Macht verstanden wird. Dieser Begriff Nietzsches⁴ verweist schon auf das, was Heidegger sehr bald die Technik und das Gestell nennen wird (s. z.B. „Die Überwindung der Metaphysik“ GA7, 76ff).⁵ Damit wird das Böse mit der Technik in Verbindung gebracht⁶: Beide sind Wille zur Macht, der grimmige Aufruhr eines sich selbst wollenden Willens, der seine Zugehörigkeit zum Sein vergisst. Denn auch die Technik als Gestell übersieht laut Heidegger den Anspruch des Seins. Im Aufsatz „Die Frage der Technik“ spricht Heidegger von der höchsten Gefahr, die darin besteht, alles auf der Erde Begegnende zu „Bestand“—also bloßen, verfügbaren Ressourcen—zu reduzieren, und letzten Endes auch den Menschen selber als Bestand zu verstehen und zu behandeln, das bedeutet als bloßes Mittel zur weiteren, ziellosen Beschaffung und Bereitstellung von immer mehr Bestand. Dieser so reduzierte und gefährdete Mensch aber schwingt sich als Herrscher der Erde auf. „Indessen,“ schreibt Heidegger, „spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf“ (GA7, 28).

Diese Umkehr des herabgesetzten Menschen in dessen Erhöhung (in Heideggers Text durch das Wort „Indessen“ eingeleitet) verlangt nach einer Erklärung. Was ist der Zusammenhang zwischen der Selbstverdinglichung und Selbstverherrlichung des modernen Menschen? Heidegger gibt die

⁴ Ob Heideggers Nietzsche-Lektüre angemessen ist, ist immer wieder in Frage gestellt worden, braucht hier aber nicht erörtert zu werden.

⁵ In diesem Text („Die Überwindung der Metaphysik“) wird auch der Begriff der „Verwüstung der Erde“, den wir aus den Feldweggesprächen kennen, oft verwendet, und zwar im aufschlussreichen Zusammenhang mit zwei weiteren Beschreibungen unseres geschichtlichen Zustandes: dem „Einsturz der von der Metaphysik geprägten Welt“ und der „Fest-Stellung“ des Menschen zum bloß arbeitenden Tier. Zusammen werden diese drei der „Untergang der Wahrheit des Seienden“ genannt, einen Untergang, der sich laut Heidegger schon ereignet hat: „Die Folgen dieses Ereignisses sind die Begebenheiten der Weltgeschichte dieses Jahrhunderts“ (GA7, 70f.).

⁶ S. hierzu auch Bernard Stiegler, *Qu'appelle-t-on penser? tome 1. L'immense regression*. Paris: Éditions Les Liens qui Libèrent, 2018.

Erklärung in einem direkt anschließenden Kommentar zu Werner Heisenbergs Behauptung, dass der Mensch heute nur sich selbst begegnet - eine Behauptung, die wir heute im Anthropozän oft als die Idee hören, dass es keine „Natur“ mehr gibt, etwa dass kein atmosphärisches Teilchen auf Erden unberührt ist vom menschengemachten Klimawandel.⁷ Heidegger schreibt:

Der Mensch steht so entschieden im Gefolge der Herausforderung des Ge-stells, daß er dieses nicht als einen Anspruch vernimmt, daß er sich selber als den im Ge-stell von diesem Angesprochenen übersieht und damit auch jede Weise überhört, inwiefern er aus seinem Wesen her im Bereich eines Zuspruchs ek-sistiert und darum niemals nur sich selber begegnen kann. (GA7, 28)

Das Gestell ist also ein geschichtliches Geschick des Seins, das den Menschen beansprucht, aber sich dabei so zurücknimmt, dass der Mensch dem Anspruch folgt, ohne ihn als Anspruch zu erkennen.⁸ Die Selbstverdinglichung wird zur Selbstverherrlichung des modernen Menschen durch eben dieses Übersehen und Überhören. Der Mensch sieht sich als Herr der Erde, eben weil er übersieht, dass er dem Sein hörig ist, ihm zugehört und auf es antwortet, gerade auch dann, wenn er es auf bloß äußerlichen Bestand reduziert. Die Selbstverherrlichung ist eine Selbstüberschätzung, die als solche die Verdinglichung—die eigene und die der Dinge der Erde—nicht sieht. Daher dieser Eigenwille, das Pochen, der Grimm oder Ingrim, der Wille zum Willen als Wille zum Nichts (GA7, 70). In diesem Vergessen liegt also die Gefahr, die im Feldweggespräch als „Vernichtung des Menschenwesens“ angesprochen wurde, und die zusammengeht mit der „Verwüstung der Erde“ (GA77, 207; s.o.). Grimm nennt hier nicht gem Rastlose und Ziellose dieses Willens, sondern den selbstdestruktiven Zug, der in der blinden, bornierten Selbstverherrlichung eben auch steckt, eine verstellte Wut, die auch daher rührt, dass sie nie zur Ruhe in einem Wohnort kommen kann und sich gegen sich selbst wendet, eben in dieser Selbstverherrlichung und Verdinglichung.

Wer sich als Herr der Erde aufspreizt, verwüstet die Erde und vernichtet sich selbst. Denn er gehört zur Erde als das, was er nicht beherrschen kann, weil er dafür immer zu spät kommen würde. Im Zusammenspiel mit Welt (wie in „Der Ursprung des Kunstwerks“) oder mit dem Geviert (wie in *Vorträge und Aufsätze*), ist die Erde dem Menschen vorgeordnet als das, was ihn erst in sein Sein schickt und zu- oder an-spricht.

⁷ Die Parallelen im heute gängigen Verständnis unseres Zeitalters als Anthropozän und Heideggers Diagnose des Gestells sind bemerkenswert. Zum Anthropozän etwa wird gesagt: „Humans have taken dominion over the Earth – and have done so to an extent that threatens the basis for human life itself.“ (Juergen Renn, *Surviving the Anthropocene*, Max-Planck-Gesellschaft Berlin, 2020). Heidegger schreibt etwa 70 Jahre zuvor, wie wir gesehen haben, dass der Mensch sich zum Herrn der Erde aufspreizt und dadurch die Verwüstung der Erde auslöst; dabei täuscht sich der Mensch darüber, „dass der Wille zum Willen nichts anderes wollen kann als das nichtige Nichts, demgegenüber er sich behauptet, ohne die vollendete Nichtigkeit seiner selbst wissen zu können“ (GA7, 70). S. auch Borgmann, Albert. 2019. „Being in the Anthropocene. World Appropriation in the Age of Global Warming“ *Environmental Philosophy* 17:1, 59-74. DOI: 10.5840/envirophil20201990; s. auch David Wood, *Reoccupy Earth. Notes toward an Other Beginning*. New York, 2019; David Wood, *Deep Time, Dark Times. On Being Geologically Human*, New York, 2018.

⁸ S. Pippin: „what fills the void, the absence of meaning, is human willfulness, a self-asserting that does not realize, as Heidegger puts it, that its own willfulness is itself “willed,” reflects a dependence on a degraded form of meaningfulness it cannot even acknowledge“ (Pippin 2024, 212).

Der Zuspruch

Diese Zusprache des Geschickes, das möchte ich hier betonen und ausführen, ist also der Ursprung des Normativen—das, was es Heidegger gestattet, das Gestell als das Böse nicht nur zu diagnostizieren, sondern zu kritisieren im Zusammenhang mit dem, was der „Brief“ die „ursprüngliche Ethik“ nennt (GA9, 356). Diese Ethik gibt den Wohnort des Menschen beim Sein, zwischen Erde und Welt, an, und kann daher auch nicht von Ontologie getrennt werden.⁹ Der Wohnort ist dem Sein zugehörig weil er konstitutiv antwortet auf das Sein als Streit zwischen Welt und Erde, Tag und Nacht, dem Heilen und dem Bösen. Um überhaupt zu sein, was er ist oder wird, muss der Mensch antworten auf das, was er nicht ist, was ihm vorgängig ist und ihn als solches anspricht. Der Mensch ist nur im „Entsprechen des Anspruchs“ oder Zuspruchs der Sprache und des Hauses des Seins (GA7, 183, 185; GA9, 313).¹⁰ Im „Brief über den Humanismus“, in einer Anmerkung zum Begriff der (Zuge)Hörigkeit, wird der Anspruch oder Zuspruch (oder Zusage) auch Geheiß genannt, also soviel wie ein Versprechen, das aber nicht (allein) vom Menschen ausgeht, sondern in der Natur der Sache liegt (GA9, 360).¹¹ Im

⁹ Bekanntlich antwortet Heidegger auf die Forderung nach einer Ethik, indem er zunächst die Forderung selbst in Frage stellt, von der er vermutet, dass sie aus der Orientierungslosigkeit im Zeitalter der Technik herrührt. Die Technik fordere den Menschen auf, dem Diktat des Gestells (also der Rahmung) zu "entsprechen", indem sie selbst eine berechenbare Beständigkeit erreiche. Diese berechenbare Beständigkeit soll durch eine axiologische Regelethik erreicht werden, die lediglich die Fabrikation der Vernunft ist ("nur das Gemächte menschlicher Vernunft", GA9, 361/E 274). Die Forderung nach einer Ethik scheint ferner eine problematische Trennung zwischen Logik, Physik und Ethik vorauszusetzen, die Heideggers Fundamentalontologie zu überwinden sucht. Die antike Trennung trägt zur Vorbereitung des modernen Nihilismus bei, der zunächst alles physische Sein auf bloße Materie und blinde Kräfte reduziert und damit den Dingen ihr eigenes Hervorgehen abspricht, um dann die Natur selektiv aufzuwerten, indem er menschliche Werte auf sie projiziert. Dieser Wertesubjektivismus führt zu der Illusion, die heute vielleicht in dem geologischen Begriff des Anthropozäns zum Ausdruck kommt, dass der Mensch, wohin er auch schaut, nur sich selbst begegnet. Die Natur aber kann ihr Wesen gerade in dem Gesicht verbergen, das sie der "technischen Bemächtigung" bietet (GA9, 324/E247). (Wir sollten die Resonanz mit den Gemächten hören, die beide in der Macht verwurzelt sind; siehe Heideggers Ausführungen zum Willen zur Macht und zum Nihilismus). Als Antwort darauf schlägt Heidegger berühmt (oder berüchtigt) vor, das Sein selbst (bereits) als eine ursprüngliche Ethik zu denken: „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes *ethos* der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“ (GA9, 356)

¹⁰ S. hierzu auch Ute Guzzoni, "Anspruch' und 'Entsprechung' und die Frage der Intersubjektivität". In *Nachdenken über Heidegger*, hg. von Ute Guzzoni. Hildesheim: Gerstenberg, 1980; Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983; Matthias Fritsch, "Heidegger's Dao and the Sources of Critique" in *Environmental Philosophy and East Asia: Nature Time Responsibility*, ed. Hiroshi Abe, Matthias Fritsch, Mario Wenning. London, Routledge, 2022.

¹¹ Die Anmerkung zum Begriff der Hörigkeit (aus der 1. Auflage des Jahres 1949) lautet "Bejahen und Verneinen, Anerkennen und Verwerfen schon gebraucht in das Geheiß des Ereignisses - vom Geheiß des Unterschiedes gerufen in das Entsagen." (GA9, 360). Entscheidend ist hier auch der Zusammenhang zwischen Unterschied (insbes. die ontologische Differenz) und Anspruch oder Geheiß: weil das Sein nicht eins sondern immer schon differenziert ist (in Sein und Seiendes, in Sein und Dasein, in die Vielfalt des Gevierts, usw.), verlangt es eine Antwort und ist wesentlich eine Gabe, die dem Menschen aufgegeben ist, womit der Mensch eine Aufgabe hat oder gar ist.- Zum Begriff des Geheißes, s. v.a. *Was heißt Denken?*, die Vorlesung von 1951/52 (GA8). Dort finden wir auch eine Stelle, in der dieses nicht allein von menschlichem Sprechen ausgehende Versprechen auf den zwischenmenschlichen Bereich (und nicht nur den Bezug Sein-Mensch) angewendet wird, allerdings nur als Beispiel, um das Wort Geheiß zu erläutern: „Wir gebrauchen für den anrufenden Herbeiruf auch das Wort »Geheiß«. Das Geheiß hat sein Wesen nicht im Namen, sondern jeder Name ist eine Art von Geheiß. In jedem Geheiß waltet ein Ansprechen und damit freilich eine Möglichkeit des Nennens. Wir heißen einen Gast willkommen. Dies besagt nicht: wir belegen ihn mit dem Namen »willkommen«, sondern wir heißen ihn eigens kommen und die Ankunft vollziehen als vertrauten Ankömmling. Somit liegt im Willkommen-heißen als Einladen in die Ankunft zugleich doch ein Benennen, ein Anrufen, das den Angekommenen in den Ruf des gern

Kontext der Technik liegt das normativ-kritische Potenzial dann in der Forderung, den Anspruch oder die Verheißung des Gestells—welches uns auffordert, das Seiende und die irdischen Kräften herauszufordern—überhaupt erst als Anspruch zu erkennen. Wir sollen begreifen, dass wir mit der Herausforderung des Seienden den Auftrag des Gestells erfüllen, also Antwortende bleiben. Dadurch erst ergibt sich die Möglichkeit, den Anspruch des Gestells auch anders (geschichtlich weiter oder tiefer) zu hören, nämlich als Geheiß oder Schickung des Seins, welches sich auch anders als im Gestell schicken könnte. Deswegen zitiert Heidegger gegen Ende des Technik-Aufsatzes Hölderlins berühmte Worte, „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch“ (GA7, 29).

Die Normativität ist zwar immer schon da, aber sie fordert uns auf, ihr deutlicher—ausdrücklicher, entsprechender—zu entsprechen. Auch wenn Heidegger das m.E. nie deutlich ausführt, muss man die kritische Kraft in diesem Komparativ suchen. Die Normativität fordert uns auf, unser Wesen zu erkennen. In *Sein und Zeit* hieß es in erster Linie: „...werde, was Du bist!“ (SZ 145), also „Sei dein Sein als geworfenes Projekt“, d.h. öffne dich den gegebenen Möglichkeiten in ihrer Unbestimmtheit als dein eigenes Potential. In den Schriften der 1950er Jahre fordert uns die Normativität auf, unser Sein zu sein, indem wir die Welt sein lassen, eine Welt, zu der wir gehören und ohne die wir nicht sein könnten, was wir sind. Die Forderung lautet nun, auf das Sein zu hören, um uns unser Sein anzueignen und das sein zu lassen, was wir nicht aneignen können, um damit dem Geviert anzugehören.¹² Die normative Kraft und das kritische Potenzial liegen also in der Forderung, unsere ontologische Konstitution besser zu verstehen und zu entfalten. Ein normatives Vergehen läge nicht darin, einer gegebenen (binären) Norm nicht gerecht zu werden, sondern darin, diese Konstitution zu verkennen. Wie es am Ende von „Die Sache“ heißt: wir sind aufgefordert, „einen Schritt zurückzutreten“, um auf die Zugehörigkeit zum Geviert zu achten bzw. „wachsam“ zu sein (GA7, 183/PLT 179), wo doch unser Bauen und Wohnen immer schon seine Weisungen vom Geviert erhalten hat (GA7, 161; s. auch Brief, GA9, 360f). Am Ende von „... dichterisch wohnt der Mensch“ schreibt Heidegger: „Denn undichterisch [d.h. technisch] kann ein Wohnen nur sein, weil das Wohnen im Wesen dichterisch ist.“ (GA7, 206) - d.h. auch undichterisches Wohnen wohnt „seinem Wesen nach“ dichterisch.

Im Brief schreibt Heidegger zu seiner „ursprünglichen Ethik“ Folgendes (ich gestatte mir ein längeres Zitat):

Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins ek-sistierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *nemein*. Der *nomos* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung. Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag

gesehenen Gastes stellt.“ (GA8, 129).

¹² Zur Verbindung zur „Gelassenheit“, s. auch Heideggers Vortrag „Gelassenheit“, in dem die Hoffnung ausgedrückt wird, dass „ein neuer Grund und Boden dem Menschen zurückgeschenkt“ werde durch Gelassenheit und „besinnliches Denken“ inmitten des „Atomzeitalters“ der Technik und des „rechnenden Denkens“ (GA16, 526).

zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins. »Halt« bedeutet in unserer Sprache die »Hut«. Das Sein ist die Hut, die den Menschen in seinem existenten Wesen dergestalt zu ihrer Wahrheit behütet, daß sie die Ek-sistenz in der Sprache behaust. Darum ist die Sprache zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens. Nur weil die Sprache die Behausung des Wesens des Menschen ist, können die geschichtlichen Menschentümer und Menschen in ihrer Sprache nicht zu Hause sein, so daß sie ihnen zum Gehäuse ihrer Machenschaften wird. (GA9, 360-1)¹³

Die Verbindlichkeit von Normativität kommt als gerade nicht, wie der moderne Ethiker meint, aus der Autonomie, also daher, dass der Mensch sich das Gesetz selbst gibt. Der tragende Grund ist nicht die Vernunft und ihre normativen Gehäuse und Gemächte, ihre „konstruktivistischen“ Moraltheorien, von Kant zu Habermas und Rawls. Tatsächlich ja fasst Kant die Freiheit, die allein moralisch verpflichtend sein kann, als guten Willen und „Selbstanfang,“ und tatsächlich argumentiert Habermas, dass die Moderne ihre Normativität nur aus sich selber gewinnen kann, nicht aus einem Vorhergehenden wie der Tradition, der Geschichte, der Welt oder Umwelt.¹⁴ Demgegenüber argumentiert Heidegger, dass die Verbindlichkeit des Gesetzes aus der Beschaffenheit des Daseins als In-Anspruch-Genommenem, als dem Adressat von einer Zuweisung stammt. Das Selbstgegebene kann kaum verbindlich sein, wie auch Kant sehr wohl wusste.¹⁵

Des weiteren kann die Welt mich nur „angehen,“ wie es in „Gelassenheit“ heißt (GA16, 518, 527, *et passim*), wenn sie grundsätzlich unverfügbar und von einem (nicht persönlichen oder personhaften) Anderen her „zugewiesen“ ist. Dieses Angehen, welches Robert Pippin in einem neuen und faszinierendem Buch so schön mit „mattering“ ins Englische übersetzt,¹⁶ kommt nur dann an, wenn ich den Ursprung des Angegangenwerdens nicht einholen kann, weder durch Macht, Machenschaft, Herrschaft, oder Aufruhr noch begrifflich (das meint Pippin mit Heideggers kritischer Diagnose des „logischen Vorurteils“, nachdem nur das Sinn machen würde, was begrifflich und

¹³ S. zu dieser Passage auch Rainer Schürmann, *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

¹⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985.

¹⁵ Kant selbst hat das Sittengesetz nicht so verstanden, dass es davon abhängt, dass der autonom Handelnde es autonom annimmt. Während bestimmte Normen durch den kategorischen Imperativ autonom erlassen werden können, ist der moralische Imperativ selbst, als Gesetz der Vernunft, streng genommen ohne Vernunft, und wir können nur „seine Unbegreiflichkeit begreifen“ (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe). Berlin: De Gruyter, 1911, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Band IV, 463). Für Kant bleibt es ein Gebot mit der entsprechenden Nötigung (Band VI, 379). Wie insbesondere Allen Wood hervorgehoben hat, ist die Vorstellung, dass die kantische Autonomie selbst das moralische Gesetz begründet, ein weit verbreitetes Missverständnis, das von Kritikern der kantischen Ethik wie Anscombe und Rorty benutzt wird, um sie zu diskreditieren (A. Wood, *Kantian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. 2008, 106ff.; siehe auch Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*. Frankfurt: Suhrkamp, 2006, 21ff.).

¹⁶ „It matters“ bedeutet ja in etwa, „es ist wichtig, es geht mich oder uns (etwas) an, es betrifft uns, verlangt unsere Antwort und Sorge, zieht uns in die Verantwortung ohne unser Zugeständnis,“ usw. Das Deutsche bietet kein genaues Äquivalent, doch Heidegger nutzt in ähnlichem Sinne an manchen Stellen nicht nur „Angehen“ sondern auch „Belang“. Siehe etwa „Das Wesen der Sprache“ (GA12, 187ff.).

propositional artikuliert werden kann; s. auch Derridas Dekonstruktion des sog. „Logozentrismus“).¹⁷ Auch der kritische Theoretiker Hartmut Rosa hat in einer seiner neuesten Monographien den Zusammenhang zwischen resonanten Weltbezügen und der Unverfügbarkeit der Welt betont und in soziologischen Studien untersucht: resonant einbezogen kann ich nur in einer Welt sein, die ich nicht beherrschen kann.¹⁸

Bei Heidegger ist hier gerade entscheidend, dass der Ursprung des Normativen und die uneinholbare Unverfügbarkeit dieses Ursprungs untrennbar miteinander verbunden sind. Zugespitzt, und mit besonderem Blick auf *Sein und Zeit*, könnte man sagen: Ich muss mich als Selbst und Grund meiner Selbst einholen eben weil ich nicht der Grund bin und nie sein kann. Eine Stelle aus *Sein und Zeit* macht diesen Ursprung der Sorge und des Schuldigseins besonders deutlich:

Das Sein des Daseins ist die Sorge. Sie befasst in sich Faktizität (Geworfenheit), Existenz (Entwurf) und Verfallen. Seiend ist das Dasein geworfenes, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch nicht als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück [...] Und wie ist es dieser geworfene Grund? Einzig so, dass es sich auf Möglichkeiten entwirft, in die es geworfen ist. Das Selbst, das als solches den Grund seiner selbst zu legen hat, kann dessen nie mächtig werden und hat doch existierend das Grundsein zu übernehmen. (GA2, 377, §58)

Dies drückt die spannungsgeladene Normativität aus, auf die ich hier abhebe: Das Dasein muss sich als Autor seiner Handlungen verstehen, und in diesem Sinne den „Grund seiner selbst legen“ und das eigene Selbst an- und übernehmen. Aber dieser Grund bleibt dennoch seiner Macht und Verfügbarkeit entzogen. Mehr noch, das Dasein muss eben diese Unverfügbarkeit mit annehmen, womit eine gewisse (nicht einfach negative, sondern positiv-konstitutive) Nichtigkeit in das faktische Dasein einzieht. Die gerade zitierte Passage fährt ohne Auslassung fort:

Der eigene geworfene Grund zu sein, ist das Seinkönnen, darum es der Sorge geht. Grund-seiend, das heißt als geworfenes existierend, bleibt das Dasein ständig hinter seinen Möglichkeiten zurück. Es ist nie existent vor seinem Grunde, sondern je nur aus ihm und als dieser. Grundsein besagt demnach, des eigensten Seins von Grund auf nie mächtig sein. Dieses Nicht gehört zum existenzialen Sinn der Geworfenheit. Grundseiend *ist* es selbst eine Nichtigkeit seiner selbst. Nichtigkeit bedeutet keineswegs Nichtvorhandensein, Nichtbestehen, sondern meint ein Nicht, das dieses *Sein* des Daseins, seine Geworfenheit, konstituiert. Der Nichtcharakter dieses Nicht bestimmt sich existenzial: *Selbst* seiend ist das Dasein das geworfene Seiende *als* Selbst. Nicht *durch* es selbst, sondern *an* es selbst entlassen aus dem Grunde, um als dieser zu sein. (GA2, 377-8, §58)

¹⁷ S. Robert Pippin, *The Culmination. Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2024. S. xii zu 'mattering', welches 'angehen' übersetzt, und S. 48ff. zum „logical prejudice“, das Pippin von Daniel Dahlstrom übernimmt.

¹⁸ Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*. Frankfurt, Suhrkamp, 2020.

Hier klingt schon das Seinlassen an, das später in der Gelassenheit so zentral wird: das Dasein ist an es selbst entlassen, ein Entlassung, die es nicht einholen kann. In diesem Sinne ist Selbstsein gleichbedeutend mit Schuldigsein, und d.h. mit Sorge und Fürsorge. Der Ursprung des Normativen in einem Nicht, des Seinkönnens in Nicht-Beherrschung, straft das Kantische „Sollen beinhaltet Können“ Lügen.¹⁹ Freiheit—das Entwerfen auf und Ergreifen von Möglichkeiten—ist nicht ohne Verantwortung zu denken, eben weil Freiheit kein „Selbstanfang“ (wie bei Kant) ist und sein kann.²⁰ Das Dasein ist nicht durch sich selbst, sondern durch Anderes, welches hier als Nicht oder Nichtigkeit bezeichnet wird, um seine Unverfügbarkeit und Vorgängigkeit zum Vorschein zu bringen. In diesem Sinne ist Dasein wesentlich geboren aus Anderem, und Hannah Arendts Kerngedanken der Natalität scheint schon hier kurz auf: Geborensein in und von unverfügbar Anderem auf der einen Seite, und, auf der anderen, Gebürtigkeit (der Entwurf auf neue Möglichkeiten) sind im Seinsgrunde der Freiheit untrennbar miteinander verknüpft. Zum Anderen der Nichtigkeit gehört aber natürlich auch der Tod, der als „eigenste“ Möglichkeit erst die Aneignung von ererbten Entwürfen als die jemeinigen möglich macht.

Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode. Beide »Enden« und ihr »Zwischen« sind, solange das Dasein faktisch existiert, und sie sind, wie es auf dem Grunde des Seins des Daseins als Sorge einzig möglich ist. In der Einheit von Geworfenheit und flüchtigem, bzw. vorlaufendem Sein zum Tode »hängen« Geburt und Tod daseinsmäßig »zusammen«. Als Sorge ist das Dasein das »Zwischen« (GA2, 495, §72).

Aufgrund dieser Existenz *zwischen* Geburt und Tod, die das Dasein immer und jeweilig als gebürtig und endlich charakterisieren, ist Dasein ein wesentlich generationelles Wesen.²¹ Zwar ist das Andere und Nichtige, das zum Grund des Daseins gehört aber nicht seiner Macht unterworfen werden kann, nicht ontisch reduzierbar auf eine der Geburt vorhergehende und dem Tod folgende Generation. Aber als Geborenes und Sterbliches ist Dasein auch nicht ohne diese Generationen zu denken. Deswegen schreibt Heidegger ja auch der Geschichtlichkeit des Daseins nicht nur die Zugehörigkeit zu einem „Volk“ zu—von der wir wissen, wie problematisch das im Zusammenhang der Nationalsozialismus werden sollte—sondern auch einer „Generation“:

Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus. (GA2, 508, §74; s. auch GA2, 27, §6).²²

¹⁹ S. Robert Stern, *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford University Press, 2015, Kapitel 6 und 7.

²⁰ S. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 474; s.a. B 561, B 582. Klaus Düsing bietet eine hervorragende Explikation der Kantischen Auffassung von Freiheit als Selbstanfang in *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Stuttgart: Bad Cannstatt, 2002, s. bes. 214ff.

²¹ Zu diesem Begriff („generational being“), s. auch Anne O’Byrne, *Natality and Finitude*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

²² In anderen Schriften habe ich versucht, nachzuzeichnen, wie zwei der bekanntesten Kritiker von Heideggers „Sein zum Tode“ eben diese Intergenerationalität erweitern und vertiefen (Fritsch, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*; Stanford: Stanford University Press, 2018, Kapitel 1 und

Obwohl Heidegger „Generation“ hier nur in der Einzahl verwendet, dürfte klar sein, dass es sie nur in der Mehrzahl gibt. Trotz der verschiedenen Bedeutungen von „Generation“²³ beinhalten alle zumindest einen Verweis auf vorhergehende Generationen. Demnach wäre der Mensch eben nicht nur ein generationelles, sondern auch ein intergenerationelles Wesen. Und dies affiziert m.E. auch den Anspruch, der das Dasein in die Sorge ruft. In *Sein und Zeit* hat Heidegger nicht die andere Seite der Normativität betont, die sich nicht an die „Selbst-Grund-Legung“ sondern an die „Entlassung“ an das Andere und Nichtige und an die Geworfenheit an den Grund wendet (GA2, 378). Wie wir gesehen haben, meint der spätere Heidegger aber, der Versuch, das Nichtbeherrschbare zu beherrschen, führe zu Grimm; stattdessen sollte Dasein das Sein wesen lassen als der Grund, der man ist. Dass ich meinen Seinsgrund nicht aneignen kann aber es versuchen muss, bedeutet unter anderem, dass ich immer wieder an die Grenze meines Daseins, insbesondere auf Tod und Geburt, stoße, und damit auf „meine“ Generation als eine von mehreren Generationen, die ich also sein lassen muss, um selber zu sein.

Grosso modo würde ich sagen, dass in Heideggers späteren Schriften zur Zeitlichkeit das Normative stärker in dieser anderen Hinsicht auftaucht, d.h. auf das Andere bezogen, wenn auch nicht in bezug auf Generationen und Generationengerechtigkeit, wie ich es hier aus gegebenem Anlass entwickeln möchte. Diese andere Normativität, die Normativität des Anderen, ist eben der Anspruch des Seins, den ich bereits besprochen habe. Ich werde ihn gleich im Hinblick auf Gerechtigkeit zwischen den Generationen näher beleuchten und weiterentwickeln. Diese Ausführung geht natürlich weit über Heideggers Schriften hinaus. Ich darf aber kurz darauf hinweisen, dass er den Anspruch durchaus so versteht, dass er allgemein eine Weiterentwicklung und auch ein entsprechendes Verhalten fordert (GA11, 20).

Das bisher Gesagte bedeutet, dass der erste Ruf der ontologischen Ethik uns auffordert, nicht misszuverstehen, wer wir im Seinsgrunde sind. Zu diesem Zweck ist die „Destruktion“ der Geschichte der Philosophie und ihrer angeblichen „Missverständnisse“ von zentraler Bedeutung für Heideggers Unterfangen. Aber mit dem Erkennen, dass der Mensch der Entsprechende ist (derjenige, der ist, indem er auf den Anspruch antwortet, oder immer schon geantwortet hat und weiter antwortet), ist das kritische Potential noch nicht ausgeschöpft. In einem Text, der m.E. selten rezipiert wird, hat Heidegger diese Normativität, diese Ethik des Anspruchs und Entsprechens, weiter ausgeführt, gerade im Hinblick auf die Destruktion der Geschichte der abendländischen Philosophie, die den Anspruch und das Geheiß zunehmend übersieht und damit Geschichte als Geschick und Gestell, als Verstellung des Geschicks, möglich macht.

In „Was ist Philosophie?“ (1955) drückt Heidegger dies so aus:

2). Levinas argumentiert, dass Heideggers Auffassung des Todes die Einsamkeit gegenüber der Zwischenmenschlichkeit privilegiert, insbesondere gegenüber der Beziehung zu zukünftigen Menschen, die durch die konstitutive Beziehung zur endlichen Zeit eröffnet wird (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Le Livre de poche, 2012). Zweitens argumentiert Hannah Arendt, dass Heideggers Darstellung der endlichen Zeitlichkeit des Handelns in unzulässiger Weise den Tod gegenüber der Geburt privilegiert (Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958).

²³ S. die Übersicht dieser Bedeutungen in Fritsch, 2018, Kapitel 1.

Destruktion heißt: unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht. Indem wir auf diesen Zuspruch hören, gelangen wir in die Entsprechung. Aber während wir dies sagen, hat sich dagegen schon ein Bedenken gemeldet. Es lautet: Müssen wir uns denn erst darum bemühen, in eine Entsprechung zum Sein des Seienden zu gelangen? Sind wir, die Menschen, nicht immer schon in einer solchen Entsprechung, und zwar nicht nur *de facto*, sondern aus unserem Wesen? Macht diese Entsprechung nicht den Grundzug unseres Wesens aus?

So steht es in Wahrheit. Wenn es aber so steht, dann können wir nicht mehr sagen, daß wir erst in diese Entsprechung gelangen sollen. Und dennoch sagen wir dies mit Recht. Denn wir halten uns zwar immer und überall in der Entsprechung zum Sein des Seienden auf, gleichwohl achten wir nur selten auf den Zuspruch des Seins. Die Entsprechung zum Sein des Seienden bleibt zwar stets unser Aufenthalt. Doch nur zuzeiten wird sie zu einem von uns eigens übernommenen und sich entfaltenden Verhalten. Erst wenn dies geschieht, entsprechen wir erst eigentlich dem, was die Philosophie angeht, die zum Sein des Seienden unterwegs ist. Das Entsprechen zum Sein des Seienden ist die Philosophie; sie ist es aber erst dann und nur dann, wenn das Entsprechen sich eigens vollzieht, dadurch sich entfaltet und diese Entfaltung ausbaut. Dieses Entsprechen geschieht auf verschiedene Weise, je nachdem der Zuspruch des Seins spricht, je nachdem er gehört oder überhört wird, je nachdem das Gehörte gesagt oder geschwiegen wird. (“Was ist das, die Philosophie?” GA11, 20)

Wir sind also immer schon in der Entsprechung zum Anspruch des Seins—sonst könnten wir gar nicht sein und nicht Sprechen, Verstehen, Handeln. Die Sprache des Seins ist immer schon vor uns da. Selbst wenn wir nach ihrem Ursprung fragen und somit „hinter“ sie kommen wollen, müssen wir sie voraussetzen und so mit ihr sprechen und ihr so entsprechen. Aber wir bemerken diese Entsprechung nicht unbedingt, besonders nicht in der Technik des Gestells, welches dieses Hören verstellt. Der normativ entscheidende Unterschied liegt also zunächst darin, auf einer ersten Stufe, den Ruf des Seins als Ruf zu hören (Hören statt Überhören), und auf den Anspruch zu achten, also achtsam zuzuhören. (Angehalten, „eigens“ auf den „Anspruch“ des Seins zu „achten“ sind wir auch in „Gelassenheit“. Dort soll dieses zurücktretende Achten und „besinnliche Denken“ zu einer „Haltung“ führen, „kraft deren wir uns für den in der technischen Welt verborgenen Sinn offenhalten“, eine Haltung die Heidegger „die Offenheit für das Geheimnis“ nennt, also eine Offenheit auch der Unverfügbarkeit gegenüber; GA16, 527.) Auf einer, wenn man so will, zweiten Stufe sind wir aufgefordert, den Anspruch „eigens“ zu übernehmen („übernehmen“ war ja auch das Wort im obigen Zitat aus *Sein und Zeit*; s. GA2, 378) und den Ruf oder die Stimme des Seins in unserem „Verhalten“ zu „entfalten“ und diese Entfaltung auszubauen (GA11, 20).²⁴ Wir sind also nur das, was wir sind, indem wir dem Anspruch entsprechen, und dies zu tun ist normativ geboten. Also auch das Herausfordern des Seienden im Sinne des Gestells entspricht dem Gebot des Geschicks. Aber zugleich damit ist die

²⁴ Zur weiteren Entfaltung dieses kritisch-normativen Potenzials verweise ich auf meine Aufsätze “Heidegger’s Dao and the Sources of Critique” in *Environmental Philosophy and East Asia: Nature Time Responsibility*, ed. Hiroshi Abe, Matthias Fritsch, Mario Wenning (London: Routledge, 2022); “On the Sources of Critique in Heidegger and Derrida” *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4.2, 63-88 (2021).

Entfaltung des Anspruchs geboten, und damit einerseits die Philosophie (wie etwa Heideggers Denken des Seins insgesamt und das Gevierts im Besonderen als eine solche Entfaltung verstanden werden kann), und andererseits (ohne hier einen Gegensatz von Theorie und Praxis aufzumachen) ein „Verhalten,“ das dieses Hören und Zugehören ausbaut (etwa in dem, was Heidegger das dichterische Bauen und Wohnen nennt; s. GA7, 145ff.).

Der Turnus

Für den weiteren Argumentationsgang möchte ich hier den Bezug auf Fügung, Zuweisung und Zuteilung, auf Schickung oder Geschick hervorheben: das Sein nimmt laut Heidegger den Menschen in Anspruch, indem es ihn fügt in die Hörigkeit zum Sein, schickt in das Geschick. Gesetz (und somit ethische Normativität im Ganzen) ist ursprünglich nicht eine Machenschaft des Menschen und seiner Vernunft, wie die Aufklärung meint (besonders Kant und Hegel werden im „Brief“ ja verstanden als dem Willen zur Macht verfallen; GA9, 360), sondern etwas, das nur aus der Zuweisung des Seins verstanden werden kann, d.h. aus dem Entsprechen des Anspruch, dem Heißen der Verheißung, der Hörigkeit des Zugehörens, dem Sich-Schicken in das Geschick des Seins, wie es in der Antigone-Interpretation heißt (GA53, 128, 159). Ich betone das hier, nicht nur weil Fügung auf den im gleichen Jahr (1946) erschienenen Aufsatz „Der Spruch des Anaximander“ verweist, in dem der Zusammenhang zwischen Zeit und Gerechtigkeit (*dike*) ein für uns wichtige Rolle spielt, sondern auch weil Zuweisung von Heidegger in seiner Heraklit- und insbes. Parmenides-Interpretation als Zuteilung und Schickung gefasst wird (GA7, 228, 256f.). Diese Begriffe übersetzen für Heidegger das Griechische *moira*, welches (insbes. im etymologischen Zusammenhang mit *meros*) auch so viel wie die Zuteilung einer Rolle oder einer Zeit bedeutet, was ich, wie wir gleich näher sehen werden, mit Turnus widergeben und entwickeln möchte.

Damit entsteht die Aufgabe, den Anspruch, den Turnus, und die Generationengerechtigkeit miteinander in Beziehung zu bringen. Zunächst also werde ich den Begriff des Turnus weiter einführen. Statt einer detaillierten Lektüre von Heideggerschen Texten, die ich hier nicht im Einzelnen leisten kann, biete ich im Folgenden eine straffende, zusammenfassende, und dezidiert auf Turnus hin orientierte Deutung von drei philosophischen Texten über Zeit und Gerechtigkeit, über *moira/meros* und *dike*, die jeweils auf die Griechen zurückgehen: Heideggers „Spruch des Anaximander“ (die Lektüre des so genannten ersten vorsokratischen Philosophen dieses Namens, sowohl in GA5 als auch und GA78), Heideggers „Moira“ (die Lektüre von Parmenides), und Derridas *Voyous* (*Schurken*; die Lektüre von Aristoteles' *Politik* über den Wechsel der Ämter, über *kata meros* oder *en merei*, was Derrida u.a. mit *tour à tour* übersetzt und gewissermaßen ontologisiert).²⁵

²⁵ Also auch im Französischen (wie ja im Deutschen und Englischen) finden wir einen seltsamen Wechsel vom Griechischen *meros/moira* (Teil, Turnus, Los, Schicksal, usw.) zu *tournois* (Kreis; Zirkel, also ein Werkzeug, um einen Kreis zu zeichnen; Drehbank). Dies kann irreführend sein, denn der Turnus (so wie ich ihn hier verstehe) ist kein Kreis, keine Rückkehr zum selben Ausgangspunkt. *Meros/moira* haben es in diese modernen Sprachen

Beginnen wir also mit Heideggers Anaximander-Lektüre, insbesondere zur Beleuchtung des Zusammenhangs zwischen der Zeit und der anderen Normativität, dem Anspruch des Seinlassens eben im zeitlichen Sinne. Auch um das bekannte Missverständnis zu vermeiden, bei der Fundamentalontologie handele es sich um eine Subjektivitätstheorie, ist dort der Referenzpunkt nicht das Jemeinige (das einzelne Dasein), sondern das Jeweilige, das sowohl ‚beharrlich‘ auf sich rekurrieren wie auch die anderen Momente sein lassen muss. In diesem Denken der Zeit besteht Gerechtigkeit dann eben in dem Zwiespalt zwischen dem „Un-fug“ oder dem „Aufstand“ in das Beständige, das bloße Bestehen als sei es aus sich selber, und dem „Fuge geben“, das heißt, den anderen (Zeiten) das zugeben, was ihnen zugehört (GA5, 355-57; „Fuge“ übersetzt hier Anaximanders *dike*, also „Gerechtigkeit“). Fuge und Un-fug lassen sich hier nur zusammen denken, sodass Gerechtigkeit nicht von Ungerechtigkeit zu trennen ist, wie wir auch schon beim Bösen gesehen haben. Das Jeweilige also weilt nicht nur im Aufstand sondern auch in der „Zugabe“: es kann nur sein was es ist indem es die anderen Zeiten sein lässt als das ebenfalls Verfügte (GA5, 356ff.).²⁶

Diese Verfügung nennt Heidegger an anderer Stelle auch Zuteilung, Schickung, oder Geschick, u.a. als Übersetzung von Parmenides‘ und Heraklits *moira* (GA7, 228, 256ff.).²⁷ In Anbetracht der Tatsache, dass ‚*moira*‘ auch soviel wie ‚an der Reihe sein‘ oder eben ‚Turnus‘ bedeutet, nenne ich diese zugebende, fügende Schickung den Turnus der Zeit. Der Turnus beinhaltet beides: die Einzigartigkeit des Jeweiligen und den Übergang in die anderen Zeiten. Eine Zeit ist, was sie ist, nur indem sie anders als die anderen ist, und doch nur eine unter vielen. Seine Einzigartigkeit ist eine Bewegung des Wendens vom Anderen hin zum Anderen, ohne nur ein Fließen zu sein, welches keine Einzigartigkeit des Jeweiligen zulassen würde. Kein Turnus ist wie der Andere und doch besteht ein Turnus nur in dieser Bewegung von und zu anderen Turnussen. In diesem Sinne versucht der Begriff des Turnus beides, die Fuge und den Unfug des Beharrens, zu fassen.

Moira und das etymologisch verwandte *meros* besagen im Griechischen also auch so viel wie ‚Zeit‘, nämlich die Zeit eines Turnusses, etwa einer Amtszeit, die einem Wechsel in der Zeit unterliegt. In Sophokles‘ Tragödie *Antigone* etwa sagt die Heldin in einem berühmten Trauerlied: Weil ich meinem Bruder Polineikes sein von den Göttern und der Erde verlangtes Begräbnis gegeben habe, bin ich zum Tode verurteilt worden, und damit ist mir etwas verwehrt worden, und zwar (im romanisierten Griechischen) „*prin moi moiran echkein biou*“; in einer gängigen Übertragung, „bevor des Lebens Schicksal [*moiran*] sich erfüllt“ (A896).²⁸ An anderer Stelle argumentiere ich, dass *moiran* hier mit „ganzem Turnus meines Lebens“ übertragen werden könnte, denn der Kontext macht deutlich, dass Antigone ein ganzes

aber hauptsächlich in der Bedeutung von ‚Teil‘ im Sinne von ‚Teil eines Ganzen‘ geschaffen, etwa in der Mereologie (der Lehre vom Ganzen und den Teilen), auch in der Meritokratie (als Herrschen desjenigen, was einem als Teil eines Ganzen zusteht).

²⁶ In *Spectres de Marx* (Paris 1993) hat Derrida Heidegger für eine vermeintliche Vorrangstellung der Fuge über dem Un-Fug kritisiert, welche ja erst Singularität ermöglicht. Auf diese Kritik kann ich hier nicht eingehen.

²⁷ S. inbes. Heideggers Aufsatz „Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34 -41)“ in GA7; s. auch die wichtige Verwendung von Austeilung und Zuteilung des Geschicks im Technik-Aufsatz, GA7, 31.

²⁸ Das ist die Übersetzung von Kurt Willige (*Sophokles Antigone*, hg. Bernhard Zimmermann, Artemis und Winkler,, 1999); sehr ähnlich bei Kurt Roeske (*Antigones tödlicher Ungehorsam*, Königshausen und Neumann, 2009). Wenig hilfreich übersetzt Hölderlin „ehe mir des Lebens Gränze kommt“ (ed. P. Lacoue-Labarthe, S. 102).

Leben meint, welches Kindheit, Aufwachsen, Heirat und Ehe, Kindererziehung, usw. mit einschließt, ein Leben, von dem sie meint, dass es ihr zusteht. Deswegen hat z.B. Richard Grene *moiran* hier als „due term of my life“ wiedergegeben, also etwa die „mir gebührende Laufzeit meines Lebens“ (das englische „term“ bedeutet ja auch so viel wie „Frist“ oder Amtszeit“, also auch „Turnus“).²⁹

Diese Doppelbedeutung von *moira* (als Teil und als Turnus) zeigt an, dass etwas Teilen auf (mindestens) zwei Arten geschehen kann. Etwas kann nämlich geteilt oder zugeteilt werden, in dem es entweder in Teile zerteilt wird (etwa ein Kuchen), oder in dem es in Turnusse aufgeteilt wird (wie etwa beim Teilen eines Fahrrades, wenn jeder Nutzer mal an der Reihe ist, wobei die Zerlegung des Rades in Teile den Nutzen zerstören würde). In einigen meiner jüngeren Schriften habe ich versucht zu zeigen, dass westliche Theorien der Verteilungsgerechtigkeit letztere Teilungsart ganz und gar vernachlässigen, was desaströse Folgen haben kann, z.B. wenn die Natur wie ein Kuchen und nicht eher wie ein Fahrrad betrachtet wird (Fritsch 2018).

Die mit *moira* oder *meros* bezeichnete Zeit ist nicht Zeit im Sinne eines bloßen Zeitflusses, sondern, wie das Jeweilige im „Spruch des Anaximander“, betont die Singularität der Zeiten, der Laufzeiten oder Lebenszeit. Gemeint ist *dieses eine Mal*, einmal, *une fois* (das französische *fois* ist abgeleitet vom lateinischen *vicis*, Wende, Turnus, wie etwa in Vize-Präsident, s. auch deutsch *Woche*). Dieser Sinn von Zeit als singulär und unersetzlich wird betont, wenn man sich auf *meros* oder *moira* bezieht, womit ja ein Sinn von Verabredung oder Zuteilung eintritt. Wie man am Beispiel von Antigone sehen kann, bedeutet *moira* auch so viel wie die Lebenszeit eines Sterblichen, die ihr oder ihm zugeteilt wurde—das „Lebensschicksal“, das einem Menschen geschickt wurde. Zuweilen bedeuten *moira* und *meros* auch einfach so viel wie „Tod“ oder „Sterblichkeit“, also das Los des Menschen, der bei den Griechen und bei Heidegger ja deswegen auch einfach als Sterblicher bezeichnet wird.

Die Einzigartigkeit der Zeit als *moira* bringt dann auch schon das Normative mit sich. Als zugeteilte gilt es, die Zeit als die meine anzunehmen, das Mal des An-der-Reihe-seins zu übernehmen. Wenn jemand oder etwas seine Zeit annimmt oder auf sich nimmt, ist es in der Tat seine oder ihre Zeit, eine Zeit, die ihm oder ihr zusteht, eine Zeit, die ihm oder ihr (und keinem Anderen) zugewiesen oder zugeteilt ist (wie etwa eine Rolle, die Besetzung eines Amtes, eine Zeit, an der Reihe oder „dran“ zu sein, eine Lebenszeit, usw.) Die Zeit, die hier gemeint ist, ist kein neutraler Container, und sie ist dem „Inhalt“ (dem Ereignis „in“ der Zeit) gegenüber nicht gleichgültig. Das wird besonders deutlich bei von Menschen übernommenen Rollen, gilt aber auch für geschichtliche Zeit allgemein. Die moirologische Zeit gehört dem Ereignis, und damit auch dem, der die Rolle oder Zeit oder den Turnus lebt—und er oder sie gehört auch der zugewiesenen Zeit zu. Jetzt etwa ist die Zeit des Neujahrs, des *shogatsu*; jetzt bin ich dran, den Würfel zu werfen oder Institutsleiter zu werden. Die Zeit ist hier angesprochen als etwas, das fällig ist wie *shunbun no hi* (Sommersonnenwende/Tag-und-Nachtgleiche); es ist meine oder Deine Zeit (die Zeit, etwas zu tun, eine Rolle zu besetzen, sein Leben zu leben, usw.). Es gibt also eine Bindung an eine Person oder Sache, die die Singularität einer Zeit markiert.

²⁹ David Grene, Richard Lattimore, *Sophocles I: Oedipus Rex, Oedipus at Colonus, Antigone*. University of Chicago Press, 1995.

Und eben diese Einzigartigkeit der Zuweisung verweist auf die Normativität: Du bist an der Reihe, Dein Leben ist Dir zugewiesen, es steht Dir zu, es ist die Dir „gebührende Lebenszeit“: wie Heidegger sagt, „werde, was du bist!“ (GA2, 194, §31). Wie schon angedeutet kommt dieser Aufruf, diese Zu-Gabe der Zeit als Auf-Gabe, aber nicht, wie es noch in *Sein und Zeit* heißt, aus dem Dasein selber,³⁰ sondern wird vom unhintergehbaren Sein geheiß. Denn der Anspruch stammt von einer anderen Seite, die es natürlich ohne das Dasein auch nicht geben kann. Und von dieser anderen Seite her heißt es: was auch immer Du tust, Du musst Deine Zeit an- und über-nehmen, denn es ist Deine Zeit, diese Verantwortung auf Dich zu nehmen. Das ist es, so möchte ich vorschlagen, was Heidegger, zeitlich gesehen, mit dem Geheiß oder dem Zuspruch des Seins meint.

Wie wir schon sahen, ist es wichtig, die Andersheit des Geheißes, die Unverfügbarkeit der Fügung, zu bewahren. Damit zielt die Auf-Gabe auch nicht nur auf das einzelne Dasein. Denn keine Zeit ist einfach sie selber, sondern gefügt in die Wendungen der Turnusse. Die Turnusse sind nämlich eben nicht (wie das Deutsche „An der Reihe sein“ es nahelegt) auf einer Linie aufgereiht, wie einzelne Teile, sondern wenden und winden sich in- und gegen-einander, sodass der eine gar nicht ohne den anderen sein kann. Der eine ist dran *nur* in der Übernahme von Anderen und im Übergang zum weiteren Turnus, der aber schon begonnen hat. Der Inhaber hat seinen Turnus nur in dieser Gegen-Wendung von und zu anderen. Mein Leben ist immer auch das Leben der Anderen. Das Geschick hat Dich in Deinen Turnus geschickt und die damit einhergehenden zeitlichen und geschichtlichen Verantwortungen verfügt. Wenn Du Dein Leben „zwischen Geburt und Tod“ annimmst, deinen Turnus übernimmst, dann gehen damit Verpflichtungen einher, etwa (wie bei Antigone) den toten Bruder zu bestatten oder für die Kinder zu sorgen, also eben Verpflichtungen für andere Generationen.

Diese Verpflichtung auf das Andere stammt aus der Zuteilung. Jede Zeit ist ihre Zeit, weil ihr die Zeit zugeteilt wurde; die Zeiten bestehen in dieser Zuteilung, dieser Schickung oder (Zu-)Gabe. Die Zeit ist nicht objektiv vor der Zuteilung vorhanden, sondern sie besteht in nichts Anderem als der Zuteilung der Zeiten, der Schickung des Geschicks und damit der Geschichte. Es gibt nicht die Zeiten, die man als Teile dann erst zusammenfügen müsste. Die Zeit besteht in der fortwährenden aber diskontinuierlichen Zuteilung. Heidegger versucht oft in diesem Zusammenhang zu zeigen, dass es eine starke Tendenz (vor allem in der westlichen Metaphysik) gibt, die Zuteilung der Zeit zu vernachlässigen oder zu vergessen, und zwar zugunsten der Gegenwärtigkeit der Gegenwart, das heißt, des Ergebnisses des Gebens, der zerteilten Teile. Dann gibt die Zuteilung das Teil (das Jetzt als losgelöst Gegenwärtiges) indem sie die Zuteilung zurückhält. Die Zuteilung wird nicht mitgeteilt, sie ent-teilt oder ent-zieht sich zugunsten des Zeitabschnitts, so wie die *moira*, in Heideggers Parmenides-Deutung, die Seienden gibt in einer Zwiefalt—dem Sein und dem Seienden—wobei *moira* aber die Zwiefalt selber—die Differenz—zurückhält. Heidegger schreibt in „Moira (Parmenides VIII, 31-41)“:

[Parmenides] nennt die *Moira*, die Zuteilung, die gewährend verteilt und so die Zwiefalt entfaltet. Die Zuteilung beschickt (versieht und beschenkt) mit der Zwiefalt. Sie ist die in sich gesammelte und also entfaltende

³⁰ „Der Ruf [des Gewissens] kommt *aus* mir und doch *über* mich“, sagt Heidegger (GA2, 366, §57).

Schickung des Anwesens als Anwesen von Anwesendem. *Moirai* ist das Geschick des »Seins« im Sinne des *eon*. Sie hat dieses, *to ge*, in die Zwiefalt entbunden und so gerade in die Gänze und Ruhe gebunden, aus welchen und in welchen beiden sich Anwesen von Anwesendem ereignet. Im Geschick der Zwiefalt gelangen jedoch nur das Anwesen ins Scheinen und das Anwesende zum Erscheinen. Das Geschick behält die Zwiefalt als solche und vollends ihre Entfaltung im Verborgenen. Das Wesen der *aletheia* bleibt verhüllt. Die von ihr gewährte Sichtbarkeit lässt das Anwesen des Anwesenden als »Aussehen« (*eidōs*) und als »Gesicht« (*idea*) aufgehen. (GA7, 256f.)

Damit deutet Heidegger schon an, dass diese Verhüllung in der Zwiefalt eine Seinsgeschichte zuschickt, die, aus heutiger Sicht, von Platons Ideenlehre zur modernen Technik und damit dem Bösen der Verwüstung der Erde führt. Das Böse—aber auch das Heile oder Rettende, wie wir gehört haben—entsteht ja durch die zwiefältige Schickung, die Seiendes im Unterschied zum Sein schickt und dadurch nahelegt, dass die Sterblichen das Scheinen des Anwesens sehen aber die Schickung übersehen und damit den Anspruch überhören. Die zeitbezogene Art und Weise, wie dieses Vergessen des Seins geschieht, besteht darin, die Zeiten als Teil der Zeit zu betrachten, nicht als zugeteilte Wendungen oder Turnusse der Zeit. Man kann Teilung eben, wie gesagt, als Zerlegung in Teile (wie beim Kuchen) oder Zuteilung in Turnusse verstehen. Die Zerteilung allerdings lässt der Tendenz nach die Bewegung der Zeit, die andauernde aber diskontinuierliche Zuteilung oder Fügung, verschwinden, denn dann hat man nur noch zusammenhanglose Teile und damit Schwierigkeiten, den Fluss oder Übergang von einer Zeit in die andere zu erklären, wie es m.E. bei Aristoteles in seiner berühmten Aporie der Zeit in *Physik IV* der Fall ist.³¹ Einmal zerteilt, also der Zuteilung entwunden, ist es nicht leicht, die Zeit wieder zusammenzufügen.

Wie wir gehört haben, kann es sich bei den zugewiesenen Zeiten auch um die gesamte Lebenszeit eines Menschen handeln, ein Leben, das sich zwischen Geburt und Tod erstreckt.³² Wenn wir nun die Zuteilung der Zeit (die Schickung oder die Fug, was ja Heidegger als Übersetzung von *dike* in „Der Spruch des Anaximanders“ anbietet) vergessen und die Zeit als in Teile zerteilt verstehen, dann fällt nicht nur der Anspruch (und damit die Normativität weg), sondern wir verstehen unsere Lebenszeit selber auch tendenziell als vorhanden, als bloßer Abschnitt eines an sich bedeutungslosen, objektiven Zeitflusses, der etwa durch die Natur und die Biologie vorgegeben ist. Dagegen kommt es darauf an, die Lebenszeit als Walten des Seins und Schickung der (Lebens-)Geschichte zu begreifen.

³¹ Hier ist es natürlich interessant, dass Aristoteles in seiner berühmten Zeitabhandlung in *Physik IV* auch die Zeit in Teile aufteilt (die *nun*, die Jetzt) und daher von *meros* spricht—aber in der (korrekten) Übersetzung als Teil, und nicht als Turnus, hören wir die Zuteilung, die Verfügung der Zeiten, kaum noch. (Das kann hier nicht weiter erörtert werden, s. Fritsch, *Taking Turns with the Earth*, S. 162ff).

³² Die alten Griechen übrigens—vielleicht um dem Vergessen der Schickung entgegenzuwirken, aber natürlich mit ganz eigenen und neuen Problemen—haben diese Zuteilung von Lebenszeit und Lebensdauer personifiziert, und zwar in den sogenannten - Sie haben es erraten – *Moirai*, den Moiren. Die Moiren sind drei Schwestern, die den Lebensfaden eines Menschen spinnen. Die drei Schicksalsgöttinnen, deren Zuteilung selbst von den höchsten Göttern (etwa Zeus) nicht geändert werden kann, sind nachhomerisch die Folgenden: Chloto (die „Spinnerin“—sie entscheidet, wann man geboren wird und spinnt den Lebensfaden), Lachesis (die „Zuteilerin“, sie zieht den Faden aus) und Atropos (die „Unabwendbare“, sie schneidet den Faden durch - wörtlich: „das Unumkehrbare“, das, wovon man nicht zurückkehren kann, also der Tod).

So schreibt Heidegger einmal:

Die Geschehnisse, die der Mensch an sich erfährt, Zeugung, Geburt, Kindheit, Reifen, Altern, Tod, sind keine Geschehnisse in einem heutigen und engen Sinne des spezifisch biologischen Naturvorganges, sondern gehören in das allgemeine Walten des Seienden, das das menschliche Schicksal und seine Geschichte mit in sich begreift. (GA 29/30, 39)

Versteht man also die moirologische Zeit als zugewiesene Lebenszeit eines Sterblichen, der gezeugt und geboren wurde, aufwächst, reift, altert und stirbt, so darf man davon ausgehen, dass das Vergessen der *moira* als Schickung oder Fügung der Zeit auch übersieht, dass diese Lebenszeit einen Turnus darstellt, der sich der „Zu-Gabe“ durch die Zuteilung von Turnussen verdankt. Das Übersiehen der Zuteilung übergeht also auch, dass es andere Turnusse, andere Lebenszeiten gibt, die mitgegeben werden, weil ja ein Turnus in der Zuteilung besteht, die weiterhin zuteilt, fügt, und schickt.

Fasst man nun die Lebenszeit als miterschlossen in einer Generation, wie Heidegger es in *Sein und Zeit* tut, so könnte man sagen, der Anspruch des Seins bestünde (auch) darin, zu verstehen, dass man einer Generation angehört, die generiert wird durch das Walten des Seins, mithin durch eine Zeitzeugung, die andere Menschen in meiner Generation, aber eben auch andere Generationen vor und nach meiner zeitigt. Das Scheinen des Anwesens verhüllt die notwendige Schickung der anderen Generationen und legt nahe, als sei man, was man ist, aus sich selbst heraus. Doch das Verständnis meines Lebens als eines Turnusses gibt zu—im Sinne der Heideggerschen „Zugabe“— dass es andere Zeiten und andere Sterbliche gab und geben wird, die ‚an der Reihe‘ sind (wobei der Begriff der Reihe problematisch bleibt, legt er doch ein lineares Verständnis nahe). Die Gestimmtheit, mit der Zeit an der Reihe zu sein, ist untrennbar mit der Zeit verbunden, die weiterhin aus einer Zuteilung besteht. Und diese Kontinuität - trotz des unvermeidlichen Bruchs, die durch die diskontinuierliche Singularität einer Wendung mit der Zeit gekennzeichnet ist - gehört ebenfalls zur Zeit. Zeit besteht nicht nur aus singulären Momenten, sondern beinhaltet auch Sukzession und Fluss. Damit ist eine weitere Wendung verheißen, denn diese Zeit ist nicht zu trennen vom Versprechen einer weiteren Wendung.³³ Ebenso wie wir uns nicht selbst gebären können, also eben nicht Selbstanfang sondern von einer anderen Generation gezeugt sind, so können wir auch nicht anders, als etwas für andere nach uns zu hinterlassen (nicht notwendigerweise durch biologische Fortpflanzung, sondern durch unseren Leichnam und andere materielle Spuren, unsere Einflüsse und Wirkungen, usw.). Der eigene Weg mit der Zeit ist geprägt von Gabe und Überschuss, von dem, was wir erben, uns aber nicht vollständig aneignen können und so hinterlassen müssen.

Stellvertretend hierfür kann die Sprache stehen, von der Heidegger ja sagt, dass sie und nicht

³³ Mit primärem Bezug auf Derrida (und dessen Lektüre von Heideggers Geheiß, Zusage, und Anspruch) habe ich diesen Zusammenhang zwischen Zeit und Versprechen ausgearbeitet in „Promising the world to the other“ (Vortrag Oktober 2022, Society for Phenomenology and Existential Philosophy); s. auch “On the Sources of Critique in Heidegger and Derrida” *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4.2, 63-88 (2021).

wir sprechen.³⁴ Deren „Zusage“ und „Anspruch“ besteht nicht nur in der unverfügbaren Vorgängigkeit, die uns darin verfügt, ihr entsprechen zu müssen und sollen, sondern auch darin, etwas notwendig Ererbtes zu sein. Als ein solches können die Sprecher nicht umhin, sie aufzunehmen und weiterzugeben, denn bloßes Sprechen impliziert schon die Weitergabe an Andere, die nach uns sprechen.³⁵ Die Sprache aber als „Haus des Seins“ ist nicht zu trennen von der (eben sprachlich vorstrukturierten) Welt, die Erde und Himmel mit sich bringt (GA9, 313). Das, was wir gewöhnlich die Umwelt oder die Natur nennen, ist ähnlich wie die Sprache (aber eben auch mit ihr) ein generationen-verbindendes Element, das uns als Einzelne und auch als Mitglieder einer Generation übersteigt. Wir stellen das darin fest, dass es etwas ist, was wir erben und weitergeben müssen—ein Gebot, von dem wir schon gehört haben, dass wir es besser oder schlechter übernehmen und entfalten können. Und diese relative Normativität beginnt damit, dass wir überhaupt erst einmal das Gebot eigens wahr- und übernehmen.

In diesem Sinne können wir dann sagen, dass wir notwendig Mitglieder einer Generation sind, die einen Turnus in der Bewohnung der Erde übernommen hat. Demensprechend ist es geboten, uns zu verstehen als einen Turnusinhaber, der eingelassen ist in andere Turnusse, die uns immer noch und schon beanspruchen. Diesen Anspruch können wir dann (nach dem, was ich oben über das kritische Potenzial und dessen Entfaltung gesagt habe) weiterentwickeln als einen Zuspruch oder ein Versprechen, dass uns nach einem *gerechten* Turnus fragt, wobei Gerechtigkeit hier nicht nur als Geschick und Fügung des Seins, sondern auch als Entfaltung des Anspruchs verstanden wird.

Hiermit komme ich zum Schluss dieses Vortrags über Heidegger und das Böse, wenn natürlich auch nicht zum Schluss der Überlegungen über Verwüstung der Erde und Klimagerechtigkeit heute. Ich habe andernorts weiter ausgeführt, was ich unter einem gerechten Turnus verstehe.³⁶ Ein gerechter Turnus bezieht sich auf drei wesentliche Komponente des Gegenstandes, mit dem sich Generationen abwechseln: (a) wie der Turnusgegenstand erhalten wurde (etwa könnte man sagen, man solle ihn in einem Zustand weitergeben, der mindestens so gut ist wie bei Erhalt); (b) wie gut er von Künftigen genutzt oder bewohnt werden kann, und (c) ob er als das, was er ist, gedeiht. In diesem Sinne würde ich einen gerechten Turnus mit der Erde (von (a) bis (c)) etwa mit den bekannten neun „planetarischen Grenzen“ in Verbindung bringen, die laut Ökologen und Klimawissenschaftlern den „sicheren Handlungsraum für die Menschheit“ und damit für zukünftige Generationen festlegen.³⁷ Das Böse

³⁴ „Die Sprache spricht. Der Mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht. Das Entsprechen ist Hören. Es hört, insofern es dem Geheiß der Stille gehört.“ (GA12, 30). Der Mensch gehört zu einer sprachlich vorstrukturierten Welt, indem er auf ihren Ruf hört. Und in der Tat ist diese elementare Zugehörigkeit, die Geworfenheit in ein vorausgehendes, übergeordnetes Element, das sich unserer Kontrolle entzieht, als Quelle der Normativität vielleicht am ehesten unter dem Aspekt der Sprache zugänglich, obwohl es nicht auf die Sprache beschränkt ist. Dem Wortspiel um Sprache und Entsprechen entspricht das Spiel um Hören und Zugehören (siehe auch Humanismus-Brief, GA9, 316). Fragen, auch an die Sprache selbst, können wir nur stellen, indem wir Sprache nutzen und uns damit bereits in ihr bewegen. In diesem Sinne wäre die bejahende Antwort auf oder die Entsprechung mit der Sprache vor dem Sprechen und dem Befragen der Sprache. In ähnlicher Weise können wir nach dem Sein nur fragen, wenn wir bereits in ihm verweilen.

³⁵ In einem ähnlichen Sinne könnte man Wittgensteins Privatsprachenargument verstehen.

³⁶ “Why Democrats Should be Committed to Future Generations” *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 62:3 (December 2023), 459-474.

³⁷ Dixon-Declève, Sandrine, Owen Gaffney, Jayati Ghosh, Jorgen Randers, Johan Rockström, und Per Espen Stoknes. 2022. *Earth for All: A Survival Guide for Humanity: A Report to the Club of Rome (2022), Fifty Years after The Limits to Growth (1972)*. Gabriola Island, British Columbia, Canada: New Society Publishers.

besteht dann in der Überschreitung solcher Grenzen, die einen weiteren Turnus erschwert bis hin zu unmöglich macht.

Natürlich ist das viel spezifischer und handlungsorientierter als das, was Heidegger in den 1940er Jahren mit der „Verwüstung der Erde“ gemeint hat. Angesichts Heideggers notorischem Elitismus und Antisemitismus möchte ich ihm auch gar nicht die normativen Leitgedanken für die aktuelle Umweltdestabilisierung anvertrauen, die ja wahrscheinlich im Großen und Ganzen sowohl die Ärmsten der Welt (besonders im Globalen Süden) als auch zukünftige Generationen am härtesten treffen wird. Ich denke aber doch, dass mein Vorschlag, das Böse heute zuallererst in der wissentlichen Überschreitung von planetarischen Grenzen zu suchen, kreativen Anschluss an Heideggers Technik-Kritik reklamieren kann. Denn diese Kritik, so habe ich argumentiert, gründet in der Einsicht, dass die Technik des neuzeitlichen Gestells im Überhören des Zuspruchs besteht, welches den bösartigen Grimm eines Willens zur Bemächtigung freisetzt. Das Hören des Zuspruchs aber fordert seine weitere Entfaltung, die ich mit Heidegger und über ihn hinaus in der Fügung eines gerechten Turnus anbiete, der eine Antwort versucht auf die heute hervorstechende Problematik des Klimawandels und der Umweltdestabilisierung.

技術と順番

——ハイデガーに依拠して気候変動を考察する——

マティアス・フリッチュ (モントリオール大学)

訳 渡邊 京一郎 (東京大学)

Die Technik und der Turnus

— Überlegungen zum Klimawandel im Anschluss an Heidegger

Matthias FRITSCH

In diesem Vortrag möchte ich einen Vorschlag anbieten, wie man Heideggers Verwendung des Begriffs des Bösartigen—der „Ingrimm des Aufruhrs“—heute verstehen könnte. Demnach benennt der Begriff den Aufstand einer neuzeitlichen Subjektivität, die sich in ihren Weltbezügen der vorgängigen und konstitutiven Beziehung auf Welt und Erde zu entsagen versucht. Damit steht diese Aufruhr und die damit einhergehende „Verwüstung der Erde“ in der Nähe dessen, was Heidegger auch als die Technik bezeichnet, die man des Öfteren mit dem Raubbau an der Natur in Verbindung gebracht hat. Heideggers Kritik an der Technik als neuzeitliche Schickung des Seins beruft sich auf einen Ursprung des Normativen im Geheiß oder Versprechen des Seins, den ich (hier über Heidegger hinausgehend) als Turnus (d.h. das abwechselnde An-der-Reihe-Sein) unter Generationen entwickeln möchte. Demnach wäre das Böse heute die wissentliche (obgleich unwillkürliche und alltägliche) Bedrohung der Lebensgrundlagen von zukünftigen Generationen, denen damit ein gerechter Turnus versagt wird.

Schlüsselwörter: Heidegger, Klimawandel, Turnus, Zeit, Generationen, Gerechtigkeit

キーワード: ハイデガー、気候変動、順番、時間、諸世代、正義

凡例

- ・ハイデガーからの引用に関して、既訳があるものについては、原文ページの後に「/」を付し対応する頁数を表記した（例：GA9, 352/452 頁）。
- ・既訳については、主として創文社（現東京大学出版会）刊行の『ハイデッガー全集』から引用を行ったが、『ハイデッガー全集』で未邦訳のテキストは、訳者の判断により手取りやすい単行本から引用し、初出時に〔 〕で書誌情報を記した。
- ・訳者の判断で、文脈に合わせて適宜既訳を変更した箇所がある。ご容赦いただきたい。
- ・原著者による補足は〔 〕で記した。
- ・原語表記も含めた訳者による補いはすべて〔 〕で記した。
- ・原文のイタリックには丸傍点を付した。

要旨

本講演において私は、ハイデガーによる悪意あるもの——「暴動の内的憤怒 [Ingrimm des Aufruhrs]」——という概念の使用を、今日いかに理解し得るか、ということについて一つの提案をしたいと思う。私の考えでは、この概念は、自らの世界連関において、世界や大地に対する先行的で構成的な関わりを放棄してしまおうとする、近代的な主観性の暴動 [Aufstand] を指すものである。その放棄のために、こうした暴動やそれに伴って現われる「大地の荒廃」が、ハイデガーが「技術」とも呼んでいるものの近くに存することとなり、人々はときとして、この「技術」を自然の酷使と結びつけてきたのである。ハイデガーは、技術を存在の近代的な送り遣わしであるとして [als neuzeitliche Schickung] 批判するが、その批判の拠りどころは、存在の命令ないし約束の内に見出された規範的なものの根源にある。私はこの根源を、（ここではハイデガーを超え出るかたちで）世代間の順番 [Turnus]（言い換えれば、入れ替わって番が来ること [das abwechselnde Ander-Reihe-Sein]）として展開してみたい。このことに従えば、今日における悪とは、将来世代の生の基盤を、（たとえ思いもよらぬ仕方でも日常的に為されていることとはいえ）それと知りつつ脅かすことであることになるだろう。そのため、将来世代には公正な順番が拒まれているのである。

憤怒

ハイデガーは悪という概念を、彼の業績のなかでさまざまな仕方で用いている。『存在と時間』では、「責めがあること」を提示するのに関連して、単に消極的な観点から [ex negativo] この概念に関心があったにすぎない。しかしその後、悪は（とりわけ 1929 年のブロッホマン書簡以来）存在それ自体の非性 [die Nichtigkeit] や反転性 [die Gegenwendigkeit] により強く関連づけられ、次いでさらに存在論化されて、とりわけ存

在の歴運としての [als Seinsgeschick] 現代技術という観点において積極的に語られることになる¹。私はこの短い講演で、ハイデガーが後期の著作で「悪意あるもの」という概念について、それを「暴動の内的憤怒」として語っている部分にのみ取り組むこととした（GA77, 207-208。GA9, 350 も参照のこと）²。

1944/45年の「野の道の対話」で、ハイデガーは年上の男にこう述べさせている。

そもそも荒廃はよりいっそう根深く、また遠いところから由来する本質を持っているのですが、だからこそ私たちの熟考 [Nachdenken] は絶えずそこに戻ってゆくのです。しかもそこへ戻ってゆくことによって、私たちはますますはっきりと、大地の荒廃と、それと軌を一にする人間存在の破壊が、なんらかの意味で悪それ自体であることを認識することでしょう。

道徳的な悪徳ないし非難すべきものとしての悪（おそらくそれは、道徳的悪 [malum morale] と名づけられるものだろう³）は悪意あるものとは区別される、という短い会話の後に、年下の男はこう述べる。

悪意あるものとは、憤怒 [das Grimmige] の内に根ざす暴動的なものであり、しかもこの憤怒は、自らの内的憤怒をなんらかの仕方で秘め隠しつつ、同時に絶えずそれでもって脅かしているようなものなのです。悪の本質とは、決して完全には爆発しない暴動の内的憤怒であり、爆発するときでさえ、それは依然として偽装しており、隠された脅威のなかでまるで悪ではないかのように装うものなのです。[……] 悪のなかで本質的に現われる [wesend] 憤怒は、暴動を解き放ち、私たちが至るところで予感する混乱を引き起こす。すなわち、私たちがなんらかの、止めようのないように思われる解決に出会うときには、いつでも予感されるような混乱を引き起こすのです。[……] ひょっとすると、そもそも意志自体が悪なのです。（GA77, 207-208/289-291 頁）

悪意あるものとは要するに、意志によって引き起こされる大地の荒廃なのだが、それにもかかわらず、この荒廃は、なんらかの規範——それがどんなに原則的な規範であろうとも——に道徳的に悪い仕方で、または非難されるべき仕方で違反することを意味するものではないのである（GA77, 207ff.）。大地の荒廃はまた、個々の生活圏ないし生きものの破壊と同一視されてもならない。というのも、まさしく悪についての奇妙な語りを導入す

¹ 次のものを参照のこと。Bernd Irlenborn, *Der Ingrim des Aufbruchs. Heidegger und das Problem des Bösen*, Wien, Passagen Verlag, 2000, S. 100f. また、次のものも参照のこと。Bret Davis, „The Persistence of Ur-Willing, the Dissonant Excess of Evil, and the Enigma of Human Freedom“ in *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*. Chicago: Northwestern University Press, 2007; Rosa Maria Marafioti, „Heideggers Auffassung des Bösen. Seyn und Mensch im Abgrund der Freiheit“ *Heidegger Studies* Volume 37, 2021, S.31-56. 本稿で私は、悪という主題にとって非常に重要であるとはいえ、ハイデガーによるシェリング解釈については取り上げないこととする。

² ハイデガーのテキストから引用する場合は、「GA」と『全集』の巻号を付記する。Frankfurt am Main: Klostermann, 1976ff.

³ 次のものを参照のこと。Jörg, *Theorien des Bösen*, Frankfurt, Junius, 2017.

るための動機として、年下の男がこれに先立ち次のように述べているからである。「というのは、私たちの言っている荒廃は、なにもつい昨日始まったことではないからです。この荒廃は、目で見たり手で掴んだりできるものでもありませんし、破壊されたものや死んだ人の数を数え上げることによって、まるで荒廃がそれらの結果にすぎないかのように考えることのできるものでもありません」(GA77, 207/289頁)。それでもやはり、私はこのように示唆したいと思うのだが、今日の環境の大規模な不安定化は、ハイデガーの言う「大地の荒廃」からそれほど遠いことではないのだ。

しかしその前に、ここではよく知られた「ヒューマニズムについての書簡」から、別の一節を引用しておきたい。

健やかなものと同時に、存在の明け開けの内には悪が出現する。悪の本質は、人間の行為の単なる悪徳に存するのではなく、憤怒という悪意あるものに存する。しかしながら、健やかなものと憤怒の双方は、存在それ自体が闘争的なものであるかぎりにおいてのみ、存在の内で本質的に現われ得る。闘争的なものの内には、無化の本質的由来が秘め隠されている。無化するものは、自らを無的なものとして明け開く。無的なものは「否」という言葉において言い渡され得る。「ない」ということは決して、否定作用に属する否と言うことから発源するのではない。いかなる「否」も、自らが主観性の定立する力であると意固地に主張し自らを誤解することなく、脱・存の在るがままに在らしめる〔sein-lassend〕「否」に留まるならば、明け開かれた無化の要求に応えているのである。(GA9, 359/452頁)

つまり、すでに「野の道の対話」で示されたように、悪とはまずもって、人間の行為の悪徳や規範違反に位置づけられる道徳的悪〔*malum morale*〕ではないのだ。悪ないし悪意あるもの(両者はここ「ヒューマニズム書簡」の場合、「野の道の対話」のように区別されていないように思われる)はここで、「憤怒」としても理解されるような、そうした「〔自らを〕主観性の定立する力であるとする意固地な主張」として現われる。だが、この憤怒を伴った意固地は、単に主観性ないし人間自身に由来するというわけではなく、むしろハイデガーがここでより詳細かつ歴史的にいつそう種別的な仕方で規定する、「力への意志としての存在」(GA9, 360/454頁)という存在の交代遊戯〔*das Wechselspiel*〕から由来するものである。しかし、書簡のこの箇所によると、存在は光と否との、明け開くことと無化との、昼と夜との抗争の内を支配するものである。健やかなものは在るがままに在らしめること〔*ein Seinlassen*〕として現われ、それは無化という事態を明確に含み込みながら、闘争的な存在の「要求〔*Anspruch*〕」に応えているというわけである。

こうしてまた、主観的暴動の憤怒、すなわち〔自らを〕主観性の力であるとする意固地な主張に備わる憤怒には、この意志それ自体があくまでも存在への応答であり、当の存在は意志を要求していて——つまりは意志に言及し気にかけているという事態を誤解する、という側面も含まれることとなる。悪は、この要求を覆う明け開きのあり方の内に存している。その結果、意志は、当の要求を見逃したり聞き逃したりしてしまい、そのことでも

って初めて力への意志となるのだ。この本質的な点——要求の見逃し——にはすぐに立ち戻りたいと思うが、私はまず、悪と技術の結びつきにより詳しく光を当てておきたい。

悪とは要するに暴動の内的憤怒であるわけだが、ここでの憤怒は力への意志として理解されている。このニーチェの概念⁴はすでに、ハイデガーがじきに「技術」や「総かり立て体制 [das Gestell]」と呼ぶことになるものを指し示している（例えば、「形而上学の超克」GA7, 76ff. を参照のこと）⁵。悪はそこで技術と結びつけられる⁶。すなわち、どちらも力への意志、言い換えれば、自分自身を意志する意志の憤怒を伴った暴動であり、それは自らが存在に属しているということを忘却しているのだ。というのも、ハイデガーが述べるところでは、総かり立て体制としての技術もまた、存在の要求を見逃しているからである。論文「技術への問い」において、ハイデガーは最高の危険について語っているが、この危険は次のような事態の内に存している。すなわち、地球上で [auf der Erde] 出会われてくるものすべてが「徴用物資 [Bestand]」——要するに、意のままにできる単なる資源——へ還元され、最後には人間自身もまた徴用物資として、つまりはもっと多くの徴用物資をさらに当てどなく調達して用立てるための手段として、理解され取り扱われるという事態である。だが、そのように還元されて危険に晒されたこの人間が、舞い上がって大地の支配者の地位を占めるのである。「その一方で」とハイデガーが書いているように、「そのように脅かされている当の人間が、ふんぞり返って、大地を支配する主人の恰好をするに至っています」(GA7, 28/134 頁 [マルティン・ハイデガー『技術とは何だろうか』森一郎訳、講談社学術文庫、2019年])。

引き下げられた人間がその引き上げへと至るこの逆転（ハイデガーのテキストでは「その一方で」という言葉で導かれる）には、説明が必要である。現代人の自己物象化と自己賛美の間には、どのような連関があるのだろうか。ハイデガーは、今日、人間は自分自身にしか出会わない、というヴェルナー・ハイゼンベルクの主張を紹介し、直後に続くコメントで説明を与えている——ちなみにこの主張を、私たちは人新世と言われる今日にあって、もはや「自然」というものは存在しない、たとえば地球上の大気粒子で、人間がもた

⁴ ハイデガーのニーチェ読解が適切であるかどうかは、繰り返し問いに付される事柄だが、ここで論じるには及ばない。

⁵ このテキスト（「形而上学の超克」）ではまた、「野の道の対話」で知った「大地の荒廃」という概念が、私たちの歴史的状態をめぐる別の二つの記述との示唆に富んだ関連においてしばしば用いられる。その記述とは、「形而上学によって刻印された世界の倒壊」と、人間が単に労働する動物へと「確立されること」に関するものである。これら三つの記述はともに、「存在するものの真理の没落」と呼ばれるわけだが、ハイデガーが述べるところでは、没落とはすでに出来事として生じてしまっている [sich ereignet haben] ののである。「この出来事の結果が、今世紀における世界史上の諸々の事件なのである」(GA7, 70f./116-118 頁 [マルティン・ハイデッガー『技術への問い』関口浩訳、平凡社ライブラリー、2013年])。

⁶ これについては次のものも参照のこと。Bernard Stiegler, *Qu'appelle-t-on panser? tome 1. L'immense regression*. Paris: Éditions Les Liens qui Libèrent, 2018.

らした気候変動の影響を受けていないものなど存在しない、といった考えとしてしばしば耳にすることだろう⁷。ハイデガーは次のように書いている。

人間は、もうすっかり総かり立て体制の挑発の言いなりになっているので、このことをなんらかの要求として認知してはいませんし、自分自身が総かり立て体制のなかで、この総かり立て体制によって要求されている者だということを見逃しています。したがって、自分がどれほど自分の本質に基づいてなんらかの呼びかけ [ein Zuspruch] の領域の内に脱 - 存しているのか、それゆえ、自分自身にしか出会わないなど決してあり得ないということ、人間はどのみち聞き逃してしまうのです。(GA7, 28/134 頁)

つまり、総かり立て体制とは存在の歴運なのである。存在は人間を要求しているが、そのさい自らは後ろに退くため、人間は要求を要求と認識することなく、当の要求に付き従うこととなる⁸。まさにこの見逃しと聞き逃しによって、現代人の自己物象化は、その自己賛美となるのである。人間は、自分が存在に聴き従い [hörig]、存在に属しており、存在に応答する者であるということを見逃しているからこそ、自らを大地の主人など見なすのだ。また、人間が存在を単なる外的な徴用物資へ還元しているときは、まさしくそうなのである。自己賛美とは自己の過大評価であり、過大評価であるがゆえに、物象化——自分自身の物象化と大地の諸事物の物象化——を見て取ることがない。それゆえに、この意固地、主張、憤怒あるいは内的憤怒、無への意志としての意志への意志があるのである (GA7, 70)。要するに、こうした忘却の内に、野の道の対話で「人間存在の破壊」と呼ばれるとともに、「大地の荒廃」と軌を一にするとされた危険があるのだ (GA77, 207/289 頁。上記を参照のこと)。ここで憤怒と呼ばれているのは、こうした意志することに備わる落ち着きのなさや当てどなさばかりか、盲目的で偏狭な自己賛美の内にすら潜んで

⁷ 人新世としての私たちの時代をめぐる今日流布している理解と、総かり立て体制についてのハイデガーの診断との対比は注目すべき事柄だろう。人新世については例えば次のように述べられている。「人間は地球の支配権を握っている——そしてそれは、人間の生命それ自体の基盤を脅かすほどにそうなってしまうのである」(Juergen Renn, *Surviving the Anthropocene*, Max-Planck-Gesellschaft Berlin, 2020)。すでに見たように、ハイデガーはおよそ70年も前に、人間はふんぞり返って大地の主人となり、そのことでもって大地の荒廃を引き起こすと述べている。しかし、そこで人間は、「意志への意志が意志できるのは無的な無にほかならず、人間はそれに対して、自分自身の完全な非性を知り得ないままに、自身の立場を維持している」(GA7, 70/117-118 頁) という事態に、誤った判断を抱くのである。次のものも参照のこと。Borgmann, Albert. 2019. "Being in the Anthropocene. World Appropriation in the Age of Global Warming" *Environmental Philosophy* 17:1, 59-74. DOI: 10.5840/envirophil20201990. また次のものも参照のこと。David Wood, *Reoccupy Earth. Notes toward an Other Beginning*, New York, 2019; David Wood, *Deep Time, Dark Times. On Being Geologically Human*, New York, 2018.

⁸ Pippin, 2024 を参照のこと。曰く、「意味の不在という空虚を埋めているものは、人間の意固地さ [willfulness]、言い換えれば自己主張だが、ハイデガーが示すように、それは、自分自身の意固地さ自体が「意志された」ものであり、自分では認めることさえできない降格された有意味さの形態への依存状態を示している、という事態に気づくことがない」(Pippin, 2024, 212)。

いる自己破壊的な動向、言い換えれば偽装された憤りのことでもある。そうした憤りはまた、当の憤りが居どころを得て落ち着くことなどあり得ず、まさに自己賛美と物象化において自分自身と対抗する、という事態に起因しているのである。

大地の主人としてふんぞり返る者が、大地を荒廃させ、自分自身を破壊する。というのも、その者は、自分では支配しきれないものとしての大地に属しているから、支配などを遂行するにはいつも遅すぎるのである。「(芸術作品の根源」で言われるように)世界との、あるいは『講演と論文』で言われるように)四方界との共同遊戯 [das Zusammenspiel] において、大地は人間に先立ちながら、当の人間をその存在へ送り遣わし [schicken]、呼びかけるもの、あるいは要求するものとして位置づけられているのである。

呼びかけ

ここで私が強調して詳述したいと思っているこうした歴運の呼びかけが、要するに、規範的なものの根源である——この規範的なものによって、ハイデガーは、総かり立て体制を悪と診断したり、「書簡」が「根源的な倫理学」(GA9, 356/449 頁)と名づけるものとの関連において批判したりできるのである。この倫理学は、存在のもとでの、つまり大地と世界の間での人間の住まう場所を告げており、それゆえ存在論から切り離すこともできない⁹。住まう場所は存在に聴き従う [zuge-hörig]。というのも、住まう場所は構成的な

⁹ 周知のようにハイデガーは、さしあたりこの要請それ自体を問いに付すことで、倫理への要請に答えているが、彼の推測では、この要請は、技術時代における方向感覚の喪失に起因している。技術は人間に、それ自身でもって算定可能な恒常性 [eine Beständigkeit] を実現することで、総かり立て体制がもたらす(それゆえフレーミングがもたらす)無理強いに「応答する」よう要請するとされる。算定可能な恒常性とは、価値論の倫理規則 [eine axiologische Regelethik] によって実現されるべきものなのだが、そうした倫理規則は、単に理性の製造物であるにすぎない(つまり、「単に人間理性の作りものであるにすぎない」。GA9, 361/E274 [Heidegger, Martin, *Pathmarks*, translated by William McNeil, Cambridge University Press, 1998] /454-455 頁)。倫理への要請はさらに、論理学と物理学と倫理学との間の、問題含みな分離を前提しているようにも思われるが、この分離を、ハイデガーの基礎存在論は乗り越えようとしているのである。古代における [antik] この分離は、まずもって物理的な存在の一切を単なる物質とか盲目的な力へと還元し、そうすることで物の固有な素性を否認してしまう、近代のニヒリズムの下準備に寄与することとなる。こうして、ニヒリズムが人間の価値を自然に投影することで、選別的に自然の価値が引き上げられるのである。この価値主観主義が遂には、ひょっとすると今日、人新世という地質学上の概念において明らかになるのは、どこへ目を向けようとも、人間は自分自身にしか出会わないということなのかもしれない、という幻想をもたらすこととなる。自然はしかし、それが「技術的占拠」(GA9, 324/E, 247/411 頁)に差し出している面目にあって、自らの本質を秘め隠すのである。(私たちは、両者ともに力に根づいている、そうした作りものとの共鳴を聴き取ることもできるだろう。これについては、ハイデガーによる力への意志とニヒリズムをめぐる論述を参照のこと)。以上のことに対する応答として、ハイデガーが高名な仕方(あるいは悪名高い仕方)で提案するのが、存在それ自体を(ほとんど)一つの根源的な倫理学として考えることである。「ところで、ἡθoςというこの語に備わる根本的な意味に従って、倫理学という名称が、倫理

仕方で、世界と大地の間の、昼と夜の間の、健やかなものと悪の間の闘争である存在に
応答するものだからである。人間は、そもそも自分自身であるために、あるいは自分な
うとするものであるために、自分ではないものに応答しなくてはならない。言い換えれば、
人間に先行し、人間をそのようなものとして要求するものに応答しなくてはならないので
ある。人間はまさに、こうした「要求に応答すること [Entsprechen des Anspruchs]」の
内で、言い換えれば、存在の家としての言葉の呼びかけに応答することの内でのみ存在し
ているのである (GA7, 183, 185; GA9, 313) ¹⁰。「ヒューマニズムについての書簡」で
は、聴従 (的帰属) 性 [die (Zuge) Hörigkeit] という概念に註が付されているが、そこで
要求ないし呼びかけ (あるいは語りかけ) は、命令とも呼ばれている。命令は約束でもあ
るわけだが、約束とはしかし、(ただ) 人間から (だけ) 発せられるのではなく、事柄の
本性に存しているものである (GA9, 360) ¹¹。こうして、技術をめぐる文脈にあっては、
規範的かつ批判的な潜勢力はある要請の内に、すなわち、総かり立て体制——それは、存

学は人間の滞在地を考え抜く、ということを使うべきなのだとすれば、その場合には、存在の真
理を脱存する者である人間の始原的な要素として考えるその思索は、自らにおいてすでに根源的
な倫理学なのである」(GA9, 356/449 頁)。

¹⁰ 加えて次のものも参照のこと。Ute Guzzoni, “‘Anspruch’ und ‘Entsprechung’ und die Frage der
Intersubjektivität”. In *Nachdenken über Heidegger*, hg. von Ute Guzzoni. Hildesheim: Gerstenberg,
1980; Werner Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen einer nichtmetaphysischen
Ethik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983 [ヴェルナー・マルクス『地上に尺度はあるか ——非
形而上学的倫理の根本諸規定』上妻精、米田美智子訳、未来社、1994 年]; Matthias Fritsch,
“Heidegger’s Dao and the Sources of Critique” in *Environmental Philosophy and East Asia: Nature
Time Responsibility*, ed. Hiroshi Abe, Matthias Fritsch, Mario Wenning, London, Routledge, 2022.

¹¹ (1949 年の第一版に付された) 聴従性 [die Hörigkeit] という概念への註は、「肯定と否定、承
認と棄却はすでに、出来事の命令の内へと用いられている——つまり、区別の命令によって、断
念することの内へと呼び入れられている」(GA9, 360/453 頁) という内容である。ここではまた、
区別 (とりわけ存在論的差異) と要求ないし命令との連関が決定的である。すなわち、存在とは
一つのものではなく、常にすでに (存在と存在するものへ、存在と現存在へ、四方界の四重性へ
などといった具合に) 差異化されていくものであるがゆえに、一つの応答を求め、本質的に一つ
の贈りものなのである。贈りものとはつまり、人間に課されているものであり、この贈りもの
によって、人間は課題を備え、あるいはそうした課題として存在するのである——命令という概念
については、なによりも 1951/52 年の講義「思索とはなんの謂いか」(GA8) を参照いただきたい。
私たちはそこでも、単に人間の言葉から発せられるだけではないこの約束は (存在と人間の関係
[der Bezug Sein-Mensch] ばかりか) 人間同士の領域にも適用される、と述べられた箇所を見つ
けることだろう。もっともその箇所は、この命令という言葉を解説するための一例にすぎないの
だが。「私たちは、呼びかけてくる呼び寄せのために、「Geheiß」という言葉も用いる。命令がそ
の本質を名称の内に有するというのではなく、どの名称も一種の命令なのである。どんな命令に
も、なんらかの要求することが支配しており、したがってもちろん、名づけることの可能性が支
配している。私たちは、ある客を歓迎するよう命じる [heißen]。このことは、私たちが客に「歓
迎」という名称を付加する、という意味ではない。そうではなくて、私たちがその客に、ことさ
らやって来て、親しき到来者として到来を遂行するよう命じるのである。こうして、到来へ招待
することとして歓迎を命じることには、同時にやはり一つの命令することが、つまり一つの呼び
かけることが存しているのである。この呼びかけることでもって、到来した者は、喜んで迎えら
れる客の呼び声の内へと立てられるのだ」(GA8, 129/135 頁)。

在するものこの世の力を挑発するよう私たちに求める——の要求ないし約束〔die Verheißung〕を、そもそもまずもって要求として認識せよ、という要請の内に存することとなる。私たちが理解すべきであるのは、私たちは、存在するものを挑発することによって総かり立て体制から課された任務を果たしており、つまりは応答する者であり続けているという事実である。そう理解することによって初めて、総かり立て体制の要求もまた（歴史的により広く深い仕方）で別様に、すなわち存在の命令ないし送り遣わしとして聞き取られる可能性がもたらされることとなる。そうした存在もまた、総かり立て体制におけるのとは別様の仕方ですり遣わされ得ることだろう。そういうわけで、ハイデガーは技術についての論文の終わりの方で、ヘルダーリンの有名な言葉、「だが、危険あるところに、救いとなるものもまた育つ」（GA7, 29/136 頁）を引用するのである。

たしかに、規範性とは常にすでに現にあるものだが、他方で、それは私たちに、当の規範性にもっと明瞭な仕方でもっと明示的な仕方でもっとふさわしい仕方でも——応答するよう要請する。私の考えでは、たとえハイデガーがこのことを決して明瞭な私たちでは詳述していないとしても、この「もっと明瞭な仕方」という比較級のなかに、批判的な力が探し求められなければならないのである。規範性は私たちに、自分たちの本質を認識するよう要請する。『存在と時間』ではまずもって、「[……] 君が在るところのものとなれ！」（SZ, 145/219 頁〔マルティン・ハイデガー『存在と時間』高田珠樹訳、作品社、2013 年〕）と、要するに「被投的な企投としての君の存在を存在せよ！」と言われていたのだ。それはすなわち、その未規定性の内に与えられている、自分固有の潜勢力としての可能性の前へと汝を開け、ということである。1950 年代の著作では、この規範性は、私たちが世界を在るがままに在らしめることで、自分たちの存在を存在するよう私たちに要請する。ここで言う世界とは、私たちが属しており、それなしには私たちが私たち自身であることができなくなってしまうようなものである。いまやこの要請が述べているのは、私たちが自分たちの存在を我がものとするためには存在に耳を傾けなければならない、ということであり、また、私たちが四方界に属するためには、私たちが我がものとはし得ないものを、在るがままに在らしめなければならない、ということである¹²。要するに、規範的な力と批判的な潜勢力は、私たちの存在論的構成をよりよく理解し展開せよ、という要請の内に存している。規範の違反行為というのは、与えられた（二元的な）規範に従わないことではなく、この構成を見誤ることの内にあるのだろう。

「物」講演の終わりでそう述べられているように、私たちに要請されているのは、「一歩引き退いて」、四方界に属していることへ注意を払い、あるいは「用心深く」あることなのである。（GA7, 183/PLT〔*Poetry, Language, Thought*〕179/『技術とは何だろうか』49 頁）。そこではしかし、私たちの建てることと住むことは、常にすでに四方界からその指

¹² 「放下する平静さ〔Gelassenheit〕」との繋がりについては、ハイデガーの講演「放下」も参照のこと。この講演では、放下する平静さと「省慮する思考」を通じて、技術の「原子力時代」と「計算する思考」のただ中であって、「新たな根拠と基盤が人間に送り返される」ということが述べられる（GA16, 526/24 頁〔マルティン・ハイデッガー『放下』辻村公一訳、理想社、1963 年〕）。

令を受け取ってしまっているのだ (GA7, 161。書簡の方も参照のこと。GA9, 360f.)。「……詩人的に人間は住む」の終わりで、ハイデガーは次のように述べている。「住むことが本質からして詩人的であるがゆえにこそ、住むことはまさに非詩人的 [すなわち技術的] でもあり得る」(GA7, 206) ——すなわち、非詩人的に住むこともまた、「その本質においては」詩的に住まうことであるというわけである。

ハイデガーは書簡で、自らの「根源的な倫理学」について次のように述べている (あえて長めに引用することとする)。

人間が存在の真理の内へ脱 - 存しつつ、当の存在に属する限りにおいてのみ、存在それ自体から、人間にとっては法則と規則とにならざるを得ないような、そうした諸々の指令を割り当てることが出てき得るのである。割り当てるとは、ギリシア語では $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\iota\nu$ [割り当てること] と言われる。 $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ [掟] とは、法則であるのみならず、いっそう根源的には、存在の送り遣わしの内に蔵されている割り当てのこともである。この割り当てだけが、人間を存在の内へ定める [verfügen] 能力を備えている。そのような接合の定め [solche Fügung] だけが、担いそして結合する能力を備えているのだ。そうでなければ、すべての法則は、単に人間理性の作りものにすぎないこととなる。諸々の規則のあらゆる設立よりもいっそう本質的であるのは、人間が存在の真理の内へと至り、滞在地を見出すということである。このような滞在地が初めて、確固として維持され得るものの経験を受けてくれる。あらゆる行動のための支えを贈るのは、存在の真理である。「支え [Halt]」とは、私たちの言葉の内では「守り [Hut]」を意味する。存在とは守りであり、人間を自分の脱 - 存的本質の内でのその守りの真理へと守るのだが、それは当の守りが脱 - 存を言葉の内に住ませるといようにして為されるのだ。それゆえに、言葉は同時に、存在の家にして人間本質の住居である。ただ言葉が人間の本質を住ませる住居であるがゆえにのみ、諸々の歴史的な人間形態と歴史的な人間たちとは、自らの言葉の内ですれに安住することができず、結果として、言葉は彼らにとって、彼らの工作機構 [Machenschaften] を入れる容器となるのである。(GA9, 360-361/454-455 頁)¹³

規範性の拘束力は、近代の倫理学者が考えるように、自律性に、つまり人間が自らに法則それ自体を与えるということに由来するわけではない。支えとなる根拠は、理性やその規範的な容器ないし作りものといったものではなく、言い換えればカントからハーバーマスやロールズに至るまでの、理性の「構成主義的な」道徳理論ではない。実際カントは、そのみが道徳的な義務を生じさせることができるような自由を、善意志とか「自ら開始すること」として捉えている。また実際ハーバーマスも、近代精神 [die Moderne] は自らの規範性を、ただ自分自身からのみ獲得できるのであって、伝統や歴史や世界や環境と

¹³ この一節については、次のものも参照のこと。Rainer Schürmann, *Tomorrow the Manifold. Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come*, University of Chicago Press, 2018.

いった先行するものからは獲得できないと主張している¹⁴。これらに対して、ハイデガーの主張では、法則の拘束力は、要求された者であるという現存在の特性に、つまりなんらかの割り当ての受取人であるという現存在の特性に由来している。自己によって与えられたものは、カントも実はよく心得ていたように、ほとんど拘束力を持ち得ないのである¹⁵。

さらに言えば、世界が私を「他人事でなく襲い [angehen]」得るのはただ、「放下」でそう言われているように (GA16, 518, 527、そのほか各所 [et passim])、当の世界が原則としてままならず、なんらかの (個人ないし人のようなものではない) 他者から「割り当て」られたものである場合だけなのだ。この「Angehen [他人事でなく襲うこと]」を、ロバート・ピピンは新しく刊行される魅力的な本で、非常に見事な仕方です。「mattering [重要であること]」という英語に翻訳している¹⁶。そうした襲われはただ、私が他人事ではなく襲われているという事態の根源に追いつくことができず、力や工作機構によっても、支配や暴動によっても、あるいは概念的な仕方でも捉え返すことができないときにのみ迫ってくるのである (ピピンによればこれが、「概念的、命題的に分節化可能なものだけが意味を持つ」と考える、「論理的先入見」についてのハイデガーの批判的診断である。これについては、デリダのいわゆる「ロゴス中心主義」の脱構築も参照のこと)¹⁷。批判理

¹⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985. [ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクリス』全二巻、三島憲一ほか訳、岩波書店、1999年]

¹⁵ カント自身はと言えば、道徳法則 [das Sittengesetz] を、自律した行為者が自律的に受け取るという事態に左右されるものとは考えなかった。ある種の規範が定言命法によって自律的に公布され得る一方で、道徳的な [moralisch] 命法それ自体、例えば理性法則は、厳密に言って理性を欠いて存在するのであって、私たちはただ「その把握不可能性を把握すること」しかできない (Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, hg. Koniglich Preussische Akademie der Wissenschaften (Akademie-Ausgabe). Berlin: De Gruyter, 1911, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Band IV, 463. [イマヌエル・カント『道徳形而上学の基礎づけ』御子柴善之訳、人文書院、2022年、173頁])。カントにとって法則とは、然るべき強要を伴った命令以外のなものでもないのである (Band VI, 379)。とりわけアレン・ウッドが強調していたように、カント的な自律それ自体が道徳法則を基礎づけるという考えは、広く行きわたっている誤解である。こうした誤解が、アンスコムやローティのようなカント倫理学の批判者によって用いられているために、彼女らの評判は落ちてしまっているのである (A. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 106ff. 次のものも参照のこと。Bernhard Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt: Suhrkamp, 2006, 21ff.)。

¹⁶ 「It matters [それが重要である]」とはもちろん、おおよそ「それが重要で、私ないし私たちに (なにかが) 関わり [angehen]、私たちに関係し、私たちの応答や関心を要求し、譲歩抜きに私たちに責任を取るようにさせる」などといったことを意味している。ドイツ語は [この語と] 正確に対応する言葉を持っていないが、しかしハイデガーはと言えば、いくつかの箇所、類似した意味を持つ「Angehen [他人事でなく襲うこと]」だけでなく、「Belang [重要性]」という語を用いている。例えば「言葉の本質」(GA12, 187ff.) を参照のこと。

¹⁷ 次のものを参照のこと。Robert Pippin, *The Culmination. Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2024. 「angehen」の翻訳である「mattering」という語については xii を、ピピンがダニエル・ダールストロームから受け継いだ「論理的先入見」という言葉については 48ff. を参照のこと。

論を論じるハルトムート・ローザもまた、彼の最近の著書の一つで、共鳴する世界関係と世界のままならなさとの間の関連を強調し、社会学の研究において探究したのであった。すなわち、私が世界に共鳴的に関与することができるのは、自分では支配できない世界の内にあるときのみなのである¹⁸。

ハイデガーの場合、ここでまさに決定的な事柄とは、規範的なものの根源と、この根源に追いついて意のままにすることはできないということとが、互いに分かちがたく結びついているということである。とりわけ『存在と時間』に視線を向けて先鋭化させれば、次のように言うことができるだろう。つまり、私は自らを自己であり自己自身の根拠であるものとして捉え返さなければならないが、それはまさしく、私が根拠ではないから、根拠などではあり得ないからである、と。『存在と時間』のとある箇所は、気づかいと責めあることのこの根源をとりわけ明確にしてくれている。

現存在の存在は気づかいである。気づかいは自らの内に、事実性（被投性）と実存（企投）と頽落とを包含している。現存在は、存在しつつ被投的なものであり、自分自身によって自らの現へもたらされたのではない。現存在は、存在しつつ在り得ることとして規定されており、この在り得ることは現存在自身に属しているが、とはいえ現存在それ自身として自らに与えたのではない。実存している以上、現存在が自分の被投性の背後へ帰って来ることは決してない。[……] それでは、現存在はどのようにしてこの被投的根拠で在るのか。それはただ、現存在が、それらの内へと自分が投げ入れられている、そうした諸々の可能性へ自らを企投するという仕方においてである。自己、つまり自己として自分自身の根拠を据えなければならない自己は、根拠を支配下に置くことなど決してできないが、それでも実存する以上は、根拠で在ることを引き受けなければならない。(GA2, 377、第 58 節/424-425 頁)

この一節で表現されているのが、私がここで指摘したいと思っている緊張をはらんだ規範性である。現存在はつまり、自らを自分の行為の作者として理解しなければならず、この意味で「自分自身の根拠を据え」とともに、固有の自己を受け入れ、引き受けなければならない。だがそれにもかかわらず、この根拠は意のままにできるという自分の力〔seiner Macht und Verfügbarkeit〕を奪い取られたままである。そればかりか、現存在はまさにこのままならなさを一緒に受け入れなければならない。このままならなさとともに、ある種の（単に否定的というわけではなく、むしろ肯定的な意味で構成的な）非性が事実的な現存在の内へと引き入れられるのである。いましがた引用した一節を省略なしに続けてみよう。

自分の被投的根拠で在ることが、気づかいにとって問題であるような在り得ることなのだ。根拠で在りつつ、すなわち被投的なものとして実存しつつ、現存在は立て続けに、自分の諸々の可能性の背後に立ち遅れて留まっている。現存在は、自分の根拠に先立って実存的に存在することなど決してできず、そのつとただ自分の根拠から、そして自分の根拠として実存的に存在するにす

¹⁸ Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 2020.

ぎない。したがって、根拠で在ることとは、もっとも固有な存在を根底から管理下に置くことなど決してできない、ということの意味している。この否定が、被投性の実存論的な意味に属している。根拠で在りつつ、現存在自身は自分自身の非性で在る。非性とは、眼前にないとか存立しないということの意味するのでは決してなく、現存在のこの存在、つまりその被投性を構成する否定を意味している。この否定に備わる非性格〔der Nichtcharakter dieses Nicht〕は、実存論的には次のように規定される。つまり、現存在は、自己で在りつつ、自己として被投的に存在するもので在ると。〔現存在は〕自分自身によってではなく、根拠から自分自身へと放り出されて、この根拠として存在するというわけだ。(GA2, 377-378、第 58 節/425 頁)

ここでは、後に「放下」において非常に重要となる、在るがままに在らしめるという事態がすでに聴き取れる。つまり、現存在は自分自身へと放り出されているのである。この放り出しに、現存在は追いついて埋め合わせることができない。こうした意味で、自己で在るとは責めが在ることと、つまりは気づかいや顧慮的気づかいと同義なのである。規範的なものの根源が否定の内であり、在り得ることの根源が「支配できないこと」の内にあるということから、カントの言う「当為は可能を含意する」という言葉は虚偽であることが明らかになる¹⁹。応答責任なしには自由——可能性へと企投して可能性を掴み取ること——を考えることはできない。それはまさに、自由が「自ら開始すること」(カントの場合)でもなければ、そのようなものでもあり得ないからである²⁰。現存在は自分自身によってではなく、他者によって存在する。この他者のことを、ここでは否定ないし非性と呼んで、そこに備わるままならなさとし先行性を強調したのである。この意味で、現存在とは本質的に他者から生まれるものであり、ここにはすでに、出生性というハンナ・アーレントの中心思想が簡潔な仕方で現われているのである。すなわち、一方ではままならない他者の内で、そうした他者から生まれたということ〔Geborenssein〕があるとともに、他方では誕生するということ〔Gebürtigkeit〕(新たな可能性への企投)があり、これら両者が、自由の存在根拠において互いに分かちがたく結び合わさっているというわけだ。だがもちろん、非性である他者にも死が属している。死とは、「もっとも固有」な可能性として、相続した企投を各々の私のものとして我がものにするという事態を、まずもって可能にするものである。

事実的な現存在は、誕生的に実存するとともに、死へと関わる存在という意味ですでに誕生的に死につつもある。現存在が事実に実存する限り、二つの「端」とそれらの「間」が存在するのだが、それらはしかも、気づかいとしての現存在の存在に基づいてのみ唯一可能なかたちで存在する、という仕方で存在するのである。被投性と、逃避的ないし先駆的に死へと関わる存在との

¹⁹ 次のものを参照のこと。Robert Stern, *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford University Press, 2015, Kapitel 6 und 7.

²⁰ 次のものを参照のこと。Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 474、とりわけ B 561, B 582。クラウス・デュジンは次のものなかで、自ら開始することとしての自由をめぐるカント的な見解に、傑出した説明を与えている。 *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart: Bad Cannstatt, 2002, とりわけ 214ff. を参照のこと。

統一の中で、誕生と死は、現存在にふさわしい仕方です「連関している」。現存在は気づかいとして、その「間」で在る。(GA2, 495、第 72 節/553 頁)

誕生と死の間のこの実存が、現存在をそのときどきにあつて常に誕生しつつ終わるものとして特徴づけているわけだが、そうした実存に基づくことで、現存在とは本質的に世代的な存在者なのである²¹。たしかに、現存在の根拠に属しながらも自らの力に服従させることなどできない他者や非的なもの〔das Nichtige〕は、誕生に先行して死後も続いていくなんらかの世代的発生〔eine Generation〕へと存在的に還元することはできない。しかしながら、誕生し死すべきものである以上、現存在を、諸々の世代〔Generationen〕というものを抜きにして考えることもできないのである。そういうわけで、ハイデガーは、現存在の歴史性について語るさいにも、そこになんらかの「民族」への帰属性を見て取るだけでなく——私たちはそのことがナチズムの文脈においてどれほど問題となるかを知っている——なんらかの「世代」への帰属をも見て取るのである。

自分の「世代」の中で、そしてこの「世代」をともにする現存在の運命的な歴運が、現存在の完全な本来的生起を成している。(GA2, 508、第 74 節/566 頁。次の箇所も参照のこと。GA2, 27、第 6 節)²²

ハイデガーはここで、「世代〔Generation〕」という語を単数形でしか用いていないが、世代が複数形でしか存在しないものであるということは明らかだろう。「Generation」という語にはさまざまな意味があるとはいえ²³、それらはすべて少なくとも、先行する世代への指示を含意している。このことに鑑みれば、人間とは単に世代的な存在者であるばかりでなく、世代をまたぐ〔intergenerationell〕存在者でもあることが分かるだろう。そして私の考えでは、このことは、現存在を「気づかい」の内へと呼び入れる要求をも触発することとなる。ハイデガーは『存在と時間』において、「自分で根拠を据えること」にで

²¹ この概念（「世代的存在〔generational being〕」）については次のものも参照のこと。Anne O'Byrne, *Natality and Finitude*, Bloomington: Indiana University Press, 2010.

²² 私は別の著作で、ハイデガーの「死へと関わる存在」についてのもっとも有名な二人の批判者は、どのようにしてまさにこの世代をまたぐという事態〔diese Intergenerationalität〕を拡張して深めたのか、そのことを描き出そうと試みた (Fritsch, *Taking Turns with the Earth: Phenomenology, Deconstruction, and Intergenerational Justice*, Stanford: Stanford University Press, 2018, 第一章と第二章)。レヴィナスが論じるころでは、死についてのハイデガーの見解では、人間同士でいること、とりわけ、有限的な時間と構成的に関わるなかで開かれる将来人と関わりに対して、孤独が特権視されている (Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de poche, 2012 [エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』藤岡俊博訳、講談社学術文庫、2020年])。第二に、ハンナ・アレントは、行為に備わる有限的な時間性をめぐるハイデガーの描写が、許容できないほどに、誕生に対して死を特権視していると論じている (Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958 [ハンナ・アレント『人間の条件』牧野雅彦訳、講談社学術文庫、2023年])。

²³ Fritsch, 2018 の第一章における、そうした意味の一覧を参照のこと。

はなく、他者や非的なものへと「放り出すこと」や、根拠へと投げ出されていること〔die Geworfenheit〕に向けられた、規範性のもう一つの側面を強調してはいなかった (GA2, 378/425 頁)。しかしすでに見たように、後期ハイデガーは、支配不可能なものを支配しようとする試みは憤怒に繋がると考えている。その代わりに、現存在は存在を、人々がそうであるような根拠として本質的に在るがままにする〔wesen lassen〕べきだというのである。私は自分の存在根拠を我がものにはできないが、それでもそう試みなければならぬということは、私は自分の現存在の限界に繰り返し直面するという、とりわけ死と誕生に、したがってまた、複数の世代たちのなかの一つとしての「自分の」世代というものに直面するということを意味している。私は、自分自身で在るためには、それら複数の世代たちを在るがままに在らしめなければならないのである。

大まかに言えば、時間性に関するハイデガーの後期著作では、規範的なものが、このもう一つの観点、すなわち他者との関連において、より強く現われてくると言えるだろう。それはたしかに、私が今回この機会に展開したいと思っている諸世代や世代間正義といったこととの関連においてではないし、このもう一つの規範性、他者の規範性とは、すでに論じた存在の要求のことにほかならない。だがこの存在の要求を、私はこれからすぐに、世代間の正義という観点において、より詳しく光を当てさらに展開していくことになるだろう。こうした叙述はもちろん、ハイデガーの著作を大きく超え出るものとなる。とはいえ、ハイデガーはこの存在の要求を、一般に、さらなる展開を要請し、またそれに応じた行動〔ein Verhalten〕をも要請するものとして理解しているのだということに、簡単に触れさせていただきたいと思う。

これまで述べてきたのは要するに、私たちが存在の根底において誰であるのかを誤解してはならないというのが、存在論的倫理の第一の呼びかけである、ということであった。こうした目的のために、哲学の歴史とそのいわゆる「誤解」を「解体」することが、ハイデガーの企てにとって中心的な意味を持つこととなる。しかし、人間とは応答する者（つまり、応答することによって存在する者、常にすでに応答してきたし、これからも応答していくことによって存在する者）であると認識したとしても、その批判的な潜勢力はまだ汲み尽くされていない。私の考えでは、めったに受容されることのないあるテキストで、ハイデガーはこの規範性を、つまり要求と応答することのこの倫理学をさらに詳述していたように思われる。それはまさに、西洋哲学の歴史の解体を考慮しつつ為されたのだが、西洋哲学はこの要求と命令を次第に見逃していくために、歴運と総かり立て体制としての、言い換えれば歴運という偽装形態〔die Verstellung〕としての歴史を可能にするというわけである。

このことを、ハイデガーは「哲学とはなにか」(1955年)でこう表現している。

解体とは、伝承の内存在するものの存在として私たちに呼びかけているものに対して、私たちの耳を開き、自由にすることにほかならない。この呼びかけに耳を傾けることによって、私たちは応答の内へと達するのである。しかし、私たちがこう言いつつあるとき、それに対してすでに一つの疑念が起こっている。それは、いったい私たちは、存在するものの存在への応答の内へと

達することにまずもって努めなければならないのか、という疑念である。私たち人間は、必ずしもそのような応答の内には、しかも事実上 [*de facto*] のみならず、私たちの本質からしていないのではないか。この応答は、私たちの本質の根本的な特徴を成してはいないのではないか。実際そのとおりである。しかしそのとおりであるときには、私たちはもはや、自分たちはまずこの応答の内へと達すべきであると言うことはできない。それにもかかわらず、私たちがそう言うことは正しいのだ。というのも、たとえまれにしか存在の呼びかけに注意しないとしても、私たちはたしかに、常に至るところで存在するものの存在への応答の内に滞在しているからである。たしかに、存在するものの存在への応答は、いつもあくまで私たちの滞在地ではある。しかし、それが私たちによってことさら引き受けられて展開していく行動となるのは、ときおりでしかない。このことが生起するときに初めて、私たちはようやく、哲学に襲いかかってくる [*angehen*] ものに、本来的な仕方では応答することとなる。哲学とは、存在するものの存在への途上にあるものなのだ。存在するものの存在へ応答することが哲学なのだが、しかし哲学がそのようなものとなるのは、応答することがことさら遂行されて、そのことでもって展開し、当の展開を仕上げるときにおいて初めてであり、しかもそうしたときにおいてのみなのである。この応答することは、存在の呼びかけが話すその仕方に応じて、当の呼びかけが聴き取られるか聞き逃されるかに応じて、聴き取られたものが言われるか沈黙されるかに応じて、さまざま仕方で生起する。(「哲学 ——それはなんであるか」 GA11, 20/28-29 頁 [マルティン・ハイデッガー『哲学とは何か』原佑訳、理想社、1960年])

要するに、私たちは常にすでに、存在の要求への応答の内にいるのである——さもなければ、私たちは存在することも、話すことも、理解することも、行為することも決してできないことだろう。存在の言葉は、常にすでに私たちの前に現に在る。たとえ言葉の起源を問うて、いわば言葉の「背後」に回りこもうとするときであっても、私たちは存在の言葉を前提としつつ、存在の言葉によって語り、存在の言葉に応答しなければならないのである。しかし、私たちはこのように応答しつつあることに必ずしも気づかず、とりわけ、この聴くことを偽装する総かり立て体制の技術下では気づくことがない。それゆえ、規範的に決定的な違いは、まず第一段階として、存在の呼び声を呼び声として聴き（聴き逃すのではなく聴き）、要求に注意を払い、つまりは注意深く耳を傾けることの内にある。(「放下」においても、私たちは「ことさら」存在の「要求」に「注意を払う」ことへと促される。そこでは、この歩み戻りながら注意を払うことと「省慮する思考」が一つの「態度」へ導き、「その力によって、私たちは技術的世界の内に隠された意味へと向けて自らを開いておくことができる」とされる。それはつまり、ハイデッガーが「秘密への開かれ」(GA16, 527/『放下』28頁)と呼ぶ態度であって、ままたらなさに対する開かれでもある。) 人々がそう望むのであれば、私たちは第二段階にあって、この要求を「ことさら」引き受けるよう要請されることとなる(「引き受ける」というのはもちろん、上記の『存在と時間』からの引用における言葉でもあった。GA2, 378を参照のこと)。そしてまた、存在の呼び声ないし声を私たちの「行動」の内で「展開する」とともに、この展開

を拡充するよう要請されるのである (GA11, 20)²⁴。つまり、私たちはまさに、この要求に応答することによってのみ私たち自身であるのであり、これを行うことが規範的に命じられているのである。ということはつまり、総かり立て体制という意味において、存在するものを挑発することもまた、歴運の命令に応答しているのである。しかしながら、それと同時に、存在の要求を展開することが命じられており、一方では哲学（例えば、ハイデガーの全体としては存在の思索が、個別的には四方界の思索がそうした展開の一つとして理解され得るだろう）が、他方では、こうした聴き取って従うことを拡充する「行動」（ここで理論と実践の対立を設けることはない。例えば、ハイデガーが詩人的に建てて住まうことと呼ぶものにおける行動。GA7, 145ff. を参照のこと）が命じられているのである。

順番

議論をさらに進めるため、私はここで、接合の定め [Fügung] や割り当て [Zuweisung] や配分 [Zuteilung] といった事柄、あるいは送り遣わし [Schickung] ないし歴運 [Geschick] といった事柄の関連を強調しておきたい。ハイデガーによれば、存在が人間を要求するということは、存在が、人間を存在への聴従性の内へと接合し [fügen]、歴運の内を送り遣わすというかたちで生じることなのである。法則（それゆえ倫理的な規範性全体）とは、根源的に見れば、人間の作為でも、「啓蒙」期に考えられていたような人間理性による作為などでもない（とりわけカントとヘーゲルは、よく知られているように「ヒューマニズム書簡」では、力への意志へ頹落している者として理解されている。GA9, 360）。法則とはむしろ、存在の割り当てからのみ、つまり要求に応答すること、約束の命令、属することに備わる聴従性、あるいはアンティゴネー解釈においてそう述べられているように (GA53, 128, 159)、存在の歴運へと自らを送り遣わすことからのみ理解され得るものなのだ。ここで私がこのことを強調するのは、接合の定めという言葉が同じ年（1946年）に出版された論文「アナクシマンドロスの箴言」——そこでは時間と正義 (δίκη [正義]) の連関が、ここでの私たちにとって重要な役割を演じている——を指示しているからばかりではない。それに加えて、ハイデガーの言う「割り当て」が、彼のヘラクレイトス解釈及びとりわけパルメニデス解釈において、配分や送り遣わしとして把握されているからでもある (GA7, 228, 256f.)。ハイデガーにとって、これら「配分」や「送り遣わし」という概念は、ギリシア語の μείρα [運命] を翻訳したものであるが、この語は（とりわけ μέρος [分け前、順番] との語源的な連関にあつて）役割や時間の配分

²⁴ こうした批判的で規範的な潜勢力のさらなる発展については、以下の拙論を参照いただきたい。
“Heidegger’s Dao and the Sources of Critique” in *Environmental Philosophy and East Asia: Nature Time Responsibility*, ed. Hiroshi Abe, Matthias Fritsch, Mario Wenning, London: Routledge, 2022;
“On the Sources of Critique in Heidegger and Derrida” *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4. 2, 2021, 63-88.

というほどのことを意味してもいる。これからより詳しく見ていくように、これを私は、順番 [Turnus] という言葉で言い表し展開したい。

これにより、要求と順番と世代間正義とを相互に関連づけるという課題が生まれるわけである。そこで私はまず、「順番」という概念の導入をさらに丁寧に行うこととする。ハイデガーのテキストの詳細な読解を一つひとつ見ていくことは、ここではできない。その代わりに、私は以下で、時間と正義、すなわち *μύρια/μέρος* と *δίκη* に関して、いずれもギリシアにまで遡って論じる三つの哲学的テキストを取りあげ、「順番」ということにきっぱりと焦点を当てた、簡潔で要約的な解釈を与えることとしよう。ハイデガーの「アナクシマン드로スの箴言」(GA5 及び GA78 に所収の、この名のとおりいわゆるソクラテス以前の最初の哲学者の読解)、ハイデガーの「モイラ」(パルメニデスの読解)、そしてデリダの『ならず者たち』(役職の交替、すなわち *κατὰ μέρος* [順番に] とか *ἐν μέροςι* [次々に]) について論じる、アリストテレスの『政治学』の読解。デリダは、そうした言葉を *tour à tour* [代わる代わる] と翻訳し、さながら存在論化している [ジャック・デリダ『ならず者たち』鶴飼哲、高橋哲哉訳、みすず書房、2009年、58-60頁を参照)²⁵が、その三つのテキストである。

それでは、ハイデガーによるアナクシマン드로ス読解から始めることとしよう。それはとりわけ、時間ともう一つの規範性との連関、つまり時間的な意味において在るがままに在らしめよという要求との間の連関を明らかにするためである。そしてまた、基礎存在論においては主観性の理論が問題となる、というよくある誤解を避けるためにも、そこでの参照点は「各自的なもの [das Jemeinige] (個々の現存在)」ではなく、「そのときどきのもの [das Jeweilige]」とする。それは、「絶えず変わらず」自らへ立ち戻らなければならないとともに、ほかの瞬間たちを在るがままに在らしめなければならない。こうした時間の思考から見た場合、正義は、「不当 [der Un-fug]」すなわち恒常的なものへの「暴動」、言い換えれば自分自身によってあるかのような単なる存続への「暴動」と、「接合を与えること [Fuge geben]」、つまりほかの者たち (ほかの時たち) に属しているものを彼ら自身に認めることとの間の、分裂の内こそ存している (GA5, 355-357。なお、ここで、Fuge “という語は、アナクシマン드로スの言う *δίκη* の翻訳であり、要するに「正義」のことである)。接合と不当が、ここで一体のものとしてのみ思考され得るがゆえに、すでに悪の場合に見てきたのと同様に、正義を不正から切り離すことなどできはしない。しかし、そのときどきのものは、まさに暴動の内ではばかりか、「許容 [Zugabe]」の内でも留まっている。すなわち「そのときどきのもの」は、ほかの時たち [die anderen Zeiten]

²⁵ こうして、私たちはフランス語の内に (ドイツ語でも英語でもそうだが)、ギリシア語の *μέρος/μύρια* (部分、順番、運、運命など) から、*τόρνος* (円、あるいはコンパス、つまり円を描くための道具、もしくは旋盤) への奇妙な移り変わりを見て取れる。これは誤解を招きかねない。というのも、順番とは (私はこう理解しているのだが) 円でもなければ、同一の出発点へ戻りゆくことでもないからである。しかし *μέρος/μύρια* は、現代語においては主として、「全体の一部分」と言うときの「一部分」という意味で、例えば (全体と部分の学説である) メレオロジー [Mereologie] や、あるいは (全体のなかの一部の人に当然帰属すべきものを支配するという) エリート主義 [Meritokratie] において用いられてしまっているのである。

を、自分と同じように定められたもの〔das ebenfalls Verfügte〕として在るがままに在らしめることでしか、存在できないようなものなのだ (GA5, 356ff.)²⁶。

こうした定め〔diese Verfügung〕のことを、ハイデガーは別のところで、パルメニデスとヘラクレイトスが言う μούρα の翻訳として、配分や送り遣わしや歴運などとも呼んでいる (GA7, 228, 256ff.)²⁷。「μούρα」という語が「番が来ること」、すなわちまさに「順番」といったことをも意味することに鑑みて、私は、この許容し接合させる送り遣わしのことを「時の順番〔der Turnus der Zeit〕」と呼ぶことにする。順番には、そのときどきのものの比類なさと、ほかの時たちへの移行という二つのことが含み込まれている。ある時は、それがほかの時たちとは異なることによるのみその時自身となるが、それでもやはり、多くの時たちのなかの一つであるにすぎない。ある時自身の比類なさは、別の時から別の時へと転換する運動のことだが、そのさい、それは単に流れていくということではない。単に流れていくだけなら、そのときどきのものの比類なさが認められることはないだろう。同じ順番は二つとしてない〔Kein Turnus ist wie der Andere〕なのであって、順番はただ、別の順番から別の順番へのこの運動の内にのみ存するのである。このような意味で、順番という概念によって、接合と、不当な自己固執の双方を把握することを試みたい。

こうしてまた、μούρα という語、及びそれと語源的に同族の μέρος という語は、ギリシア語では「時」というようなことをも、すなわち例えば、時が経てば交代することになっている在職期間のような、なんらかの順番の時というようなことをも意味している。例えばソフォクレスの悲劇『アンティゴネー』の場合、主人公は有名な哀歌のなかでこう述べている。すなわち、私は兄ポリュネイセスに、神々と大地から求められた彼の葬儀を施したがゆえに死刑を宣告され、そのために禁じられてしまったことがある、それも πρίν μοι μοῖραν ἐξήκειν βίου〔まだ寿命がすっかり尽きもしないうちに。ソポクレース『アンティゴネー』呉茂一訳、岩波文庫、1961年、62頁〕。それを普通に訳せば、「生の運命〔μοῖραν〕が満たされる前に」(A, 896)となる²⁸。私は別のところで、ここでの μοῖραν が、「私の生の順番〔に訪れる時の〕全体」と訳され得ることについて論じた。というのも、この文脈においては明らかに、アンティゴネーは、幼年期、成長、結婚、夫

²⁶ 『マルクスの亡霊たち』(Paris 1993 [ジャック・デリダ『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、2007年])でデリダは、不当よりも接合に優位を置いていると思われるがゆえに、ハイデガーを厳しく批判していたが、もちろん、そうした接合がまずもって特異性を可能にするのである。ここで私は、その批判を取り上げることはできない。

²⁷ とりわけ、GA7に所収のハイデガーの論文「モイラ (パルメニデス、断片 8, 34-41)」を参照のこと。歴運の分配と配分は、技術についての論文においても重要な仕方で行われているが、そちらについても参照のこと (GA7, 31)。

²⁸ これはクルト・ヴィリゲによる翻訳である (*Sophokles Antigone*, hg. Bernhard Zimmermann, Artemis und Winkler, 1999)。クルト・レスケの場合も、非常によく似た翻訳となっている (*Antigones tödlicher Ungehorsam*, Königshausen und Neumann, 2009)。「ehe mir des Lebens Gränze kommt [生の限界が私にやって来る前に]」(ed. P. Lacoue-Labarthe, 102)というヘルダーリンの翻訳も、少しばかりは役に立つだろう。

婦生活、子育てなどをともに含み込んだ、そのような生全体のことを考えてこう述べているからである。そうした生について、彼女は、それが本当は自分には帰属すべきであると思っているのである。そういうわけで、例えばリチャード・グリーンは、ここでの $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha\nu$ を「due term of my life [私の生の然るべき期間]」と、要するに、おおよそ「mirgebührende Laufzeit meines Lebens [私の生の推移の然るべき期間]」というふうに言い表したのだった（英語の「term」はもちろん、「期限」とか「在職期間」を、要するに「順番」のことも意味する）²⁹。

$\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ に備わる（部分と順番という）二重の意味が告示しているのは、なにかを分けるとは（少なくとも）二通りの仕方で生じ得るということである。すなわち、なにかが分けられたり配分されたりする場合、（例えばケーキのように）そのなにかを複数の部分へと分割するという仕方で行われることもあれば、そのなにかを順々に分かち合うという仕方で行われることもあり得る（こちらは例えば、どんな利用者でもとにかく番が来たら、一つの自転車を分かち合うような場合である。そのさい、自転車を部分に分解してしまえば、その利用価値は破壊されてしまうだろう）。最近の著作のいくつかで私が示そうとしたのは、配分的正義に関する西洋の理論は、後者の分け方を完全になおざりにしており、それは、例えば自然が自転車ではなくむしろケーキのように見なされてしまった場合のように、悲惨な結果をもたらし得るということである（Fritsch 2018）。

$\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ ないし $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ という言葉によって示されている時は、単なる時間の流れという意味での時ではなく、「アナクシマンドロスの箴言」における「そのときどきのもの」のように、諸々の時の特異性、すなわち時の推移や人生の時の特異性を強調するものである。その意味は、この一度きり [*dieses eine Mal*]、一度、一回 [*une fois*] ということである（フランス語の *fois* は、ラテン語の *vicis* [順番、地位、回] から派生した語で、例えば副大統領 [Vize-Präsident] がそうであるように、転換や順番を意味している。ドイツ語であれば *Woche* [同じく *vicis* が語源] という言葉を参照のこと)。こうしたかけがえのない、特異なものとしての時という意味が、 $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ や $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ という言葉を参照するさいには強調されることになるが、それによってももちろん、時間の約束とか配分という意味が生じることになる。アンティゴネーの例から見て取れるように、 $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ とは、死すべき者に配分された人生の時間といったことを意味している——これがすなわち、一人の人間に送り遣わされた「生の運命」というものである。 $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ や $\mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$ はときおり、単に「死」とか「死すべき運命にあること」、要するに人間の運といったほどのことを意味することもある。そういうわけで、ここで言う人間は、ギリシア人とハイデガーにとっては、端的に「死すべき者」とも呼ばれるのである。

こうしてまた、 $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ としての時の比類なきはすでに、それに備わる規範的なものをもたらしてくれている。求められているのは、配分されたものとしての時を、私の時として受け入れ、このたび番が回ってきたということを引き受けるということである。事実、誰かやなにかが自分の時を受け入れたり引き受けたりするとき、その時とは、そうした人や

²⁹ David Grene, Richard Lattimore, *Sophocles I: Oedipus Rex, Oedipus at Colonus, Antigone*, University of Chicago Press, 1995.

なにかに当然帰属すべき時であり、(ほかでもなく) その人ないしなにかに割り当てられて配分された時である(例えば、なんらかの役割、役職の担当、番が来たり「回って」来たりする時、生きられる人生の時などがその例である)。ここで「時」として考えられているのは、中立的な容器のようなものではないし、[容器の]「中身」(つまり時間の「なか」の出来事)にとってどうでもよいものであるわけでもない。このことは、人間によって引き受けられた役割の場合にとりわけ明らかとなるが、歴史的な時間一般にあっても当てはまることである。モイラ論から見た時は出来事[Ereignis]に属しており、そのことでもって、役割や時や順番を生きる者にも属することになる——そして当の人物の方もまた、その割り当てられた時に所属しているのである。例えば、いまは新年の時、つまり正月の時である。あるいは、例えばいま私には、サイコロを投げたり、研究所の長になったりといった番が回って来ている。ここでこの時とは、春分の日(あるいは夏至、秋分点など)のように起こるべくして起こるもの[fällig]と見なされている。つまり、それが私ないしあなたの時(なにかを為す時、ある役割を担当する時、自分の人生を生きる時など)なのだ。そのように、時の特異性によって印づけられている、ある一人の人物やある一つの事柄への結びつきというものが存在するのである。

そして、まさにこうした割り当てに備わる比類なきこそが、規範的なものを指し示しているのである。つまり、いまはあなたの番なのであり、あなたの人生があなたに割り当てられている。あなたの人生は当然あなたに帰属すべきで、あなたにとっての「然るべき生涯」である、というわけだ。それはちょうど、ハイデガーが「君が在るところのものとなれ！」(GA2, 194, 第31節/223頁)といったとおりである。だがすでに示唆しておいたように、この呼びかけ、すなわちこの「課題[Auf-Gabe]」としての時の「分け与え[Zu-Gabe]」は、『存在と時間』においては依然として述べられているように、現存在それ自身からやって来るのではなく³⁰、その背後には回ることのできない存在によって命じられるのである。というのも、この要求は、むしろ現存在なくしては与えられることのないものとはいえ、なんらかの、現存在自身とは別の方からやって来るからである。そしてこの別の方から、次のように命じられているのである。あなたがなにを為すせよ、あなたはあなたの時を受け入れ、引き受けなければならない、なぜならそれが、あなたがこの責任をあなた自身で負うべきあなたの時であるからである、と。これこそ、ハイデガーが、存在の命令や呼びかけということが時間的に意味するものとして考えていた事柄であると、私は提案したい。

すでに見たように、重要なのは、命令に備わる別の側面、つまり接合の定めのままならなさを守ることである。それゆえ、この課題として与えられたものもまた、個々の現存在にだけ向けられているのではない。というのも、どんな時も単にそれ自身であるのではなく、むしろ順番の転換へと接合されているからである。つまり、諸々の順番は、(番が来ることを意味する„An der Reihe sein“というドイツ語がそう思わせてしまうように)一列に並ぶものではまったくなく、そうではなくて、お互いに転換したり曲がりくねって進

³⁰ ハイデガーが述べるところによれば、「[良心の]呼び声は私から、しかも私を超えてやって来る」(GA2, 366, 第57節/411頁)。

んだりするために、ある順番は別の順番なくしては決して存在できない、というようになっているのだ。ある順番は、別の順番を引き受けることにおいてのみ、そしてまたすでに始まっているさらなる順番への移行においてのみ、自分の番が回って来る。別の順番からの、そして別の順番へのこの反転 [diese Gegen-Wendung] の内のみ、所有者は自分の順番を持つこととなるのである。私の生は絶えず他者たちの生でもある。歴運があなたをあなたの順番の内へと送り遣わし、そのことに伴う時間的で歴史的な応答責任を命じたのである。あなたが「誕生と死の間の」自分の生を「受け入れ」、自分の順番を引き受けるならば、例えば (アンティゴネーのように) 亡き兄を埋葬したり、子どもたちの世話をしたりするといった責務が、それゆえことさらほかの世代たちへの責務がそこには伴うのである。

こうした他なるものへの責務は、配分に由来している。各々の時は、時が自らに配分されたからこそ、それ自身の時なのである。諸々の時が時であることは、こうした配分、こうした送り遣わし、あるいはこうした (許し) 与え [diese (Zu-)Gabe] の内で成り立っている。時とは、この配分に先立って客観的に在るものではない。時とはむしろ、まさにほかでもなく、諸々の時の配分の中で、歴運そして歴史の送り遣わしの中でこそ成立するものである。部分として後から組み合わせる必要があるような別々の時があるわけではない。時は、持続的だが断続的でもある配分の内にも存している。ハイデガーがしばしばこうした文脈のなかで示そうとするのは、時の配分をなおざりにしたり忘却してしまったりする、(とりわけ西洋形而上学に存在する) 一つの強固な傾向である。この傾向は、現在という時間の現前性、すなわち与えられた成果や配分された諸部分の現前性のために生じてくる。配分はこうして、当の配分を抑制することにより、(切り離された現前的なものとしてのいまという) 部分を与えることになる。配分は、分かち与えられるのではなく、時間区分 [der Zeitabschnitt] の利益になるよう、分け終わったら引き退く [ent-teilen oder ent-ziehen] ののである。このことはちょうど、ハイデガーの Parmenides 解釈において、 $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ が存在するものたちを——存在と存在するものという——二重襞 [Zwiefalt] の内で与える、というふうに言われている。しかしそのさい、 $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ はこの二重襞自体——つまり存在論的差異——を押しとどめてしまう。「モイラ (Parmenides、断片 8、31-41)」のなかで、ハイデガーはこう述べている。

[Parmenides は] $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ を、すなわち認めながら割り当てることで二重襞を広げる、そうした配分のことを名指している。二重襞によって配分が送り込まれる (授けられて贈られる)。配分は、現前するものが現前することとして、現前を自らの内に集約しつつ、そうすることで広げながら送り遣わす。 $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ とは、 $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ という意味での「存在」の歴運なのだ。 $\mu\acute{o}\iota\tau\alpha$ は、このものつまり $\tau\acute{o}$ $\gamma\epsilon$ [このもの] を、二重襞の内へと解放することで、まさに全体と静けさの内へ結びつけている。そうした全体と静けさから、そしてそれらの内で、現前するものが現前するという事態が出来事として生じるのだ。けれども、二重襞の歴運においては、単に現前するという事態が輝きの内へもたらされ、現前するものが現われるに至るのみである。歴運は、二重襞をそのものとして、ましてはその広がりについても、秘め隠したまま保持し続ける。 $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ [隠れな

さ]の本質は覆い隠されたままなのだ。ἀλήθειαによって認められた可視性が、現前するものが現前するという事態を、「外観」(εἶδος [外観])と「外見」(ἰδέα [外見])として立ち昇らせるのである。(GA7, 256f./78頁 [マルティン・ハイデッガー『ロゴス・モイラ・アレーテΙΑ』宇都宮芳明訳、理想社、1983年])

この一節でもってハイデッガーがすでに示唆しているのは、二重壁におけるこの覆い隠しが、今日の視点から見れば、プラトンのイデア論から現代技術へと、ということつまり大地の荒廃という悪へと至る存在の歴史を送り届けているということである。悪は——だが先述のとおり、健やかなものも救いとなるものもまた——次のような二重の [zweifältig] 送り遣わしによって生じるものである。すなわち、存在するものを存在と区別するかたちで送り遣わし、そのことによって、死すべき者たちが現前の輝きを見る一方で、送り遣わしを見逃し、結果として要求を聞き逃すことにもなってしまうという、そのような二重の送り遣わしである。こうした存在忘却は、時間に関連した仕方としては、諸々の時を、配分された時の転換や順番の数々としてではなく、単に時間の部分として見なすというような仕方である。すでに述べたように、分けるということは、(ケーキの場合のように)複数の部分へと分解することとして理解されもするし、複数の順番を配分することとして理解されもする。ただし分割には、時間の運動を、つまり持続的だが断続的でもある配分や接合の定めを消失させてしまう傾向がある。というのも、分割してしまうと、繋がりを欠いた時間の部分ばかりが残されることになり、それゆえ、ある時から別の時への流れや移行を説明するのが困難になってしまうからである。私の考えでは、このことは、アリストテレスが『自然学』第4巻で論じた、有名な時間のアポリアの場合にも当てはまるだろう³¹。一度分割されてしまったら、つまり配分からもぎ取られてしまったら、時を再び一つに組み合わせるのは容易ではない。

すでに述べられたことだが、割り当てられた時ということをもぐって、誕生と死の間には伸び広がる一人の人間の人生の時間全体ということが問題になることがある³²。もしも

³¹ もちろん、ここで興味深いのは、アリストテレスが『自然学』第4巻における有名な時間論で、時間を部分へ分割して (vöv [いま、現在]、いま)、つまりは μέρος について語ってもいるということである——とはいえ、(正確に)翻訳すると、[μέρος は] 順番ではなく部分となってしまう、配分や時の定めを私たちが聴き取ることなど、まずないだろう (ここでさらに検討することはできないため、次のものを参照いただきたい。Fritsch, *Taking Turns with the Earth*, S. 162ff.)。

³² それはそうと——ひょっとすると、送り遣わしの忘却を阻止しようとしたためか、あるいはもちろんまったく固有の新しい問題なのか——古代ギリシア人は、生涯と寿命の配分を擬人化したのだった。具体的に言えば、彼らは、いわゆる——そう彼らは言い当てたのだが——Μοῖραι [モイライ、運命の三女神] として、つまりモイラたち [die Moiren] として擬人化したのである。モイラたちは、人間の生命の糸を紡ぐ三姉妹である。この三人の運命の女神の配分それ自体は、(例えばゼウスのような)最高神によっても変更され得ない。ホメロス以後では [nachhomerisch] 三人の女神は次のように語られる。つまり、クロト (「紡ぐ者」——人がいつ生まれ、いつになったら生命の糸を紡ぐことになるかを決定する)、ラケシス (「配分する者」、糸を引き延ばす)、そしてアトロポス (「不可避の者」、糸を切断する——語源的に見れば「ひっくり返せない者」)であり、

いま、私たちが時の配分（つまり歴運、あるいはハイデガーが「アナクシマンドロスの箴言」において $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ の翻訳として提案した言葉を用いれば、「正当 [Fug]」）を忘却し、時を部分に分割されたものとして理解するならば、あの要求（したがって規範性）が消失してしまうだけでなく、私たちは、自分たちの人生の時間そのものをも、客体的に実在するものとして理解しがちになることだろう。すなわち、例えば自然や生物学によって予め定められた、それ自体は無意味で客観的な時間の流れの単なる断片にすぎないものとして理解しがちになることだろう。それに対して、肝要なのは、人生の時を存在の支配や（生の）歴史の送り遣わしとして把握することなのだ。ゆえに、ハイデガーはかつてこう述べていたのだった。

人間がそれ自身において経験するさまざまな出来事 [die Geschehnisse]、例えば生殖、誕生、幼少期、成熟、老い、死といった事柄は、生物学に特有の自然事象という、今日的な狭い意味での出来事なのではない。そうではなくて、そうした出来事は、存在するものの普遍的な支配の内に属しているのであって、この支配は、人間の運命と人間の歴史をともに自らの内に包含している。
(GA29/30, 39/46 頁)

このようにして、モイラ論的な意味での時を、生殖によって生まれ、成長して、成熟し、老いて死んでいく一人の死すべき者に割り当てられた人生の時として捉えたとすれば、そのとき、時の送り遣わしや接合の定めとしての $\mu\acute{o}\iota\rho\alpha$ を忘却してしまうことは、この人生の時が、諸々の順番の配分による「許し与え」のおかげを被る一つの順番を表している、という事態を見逃すことでもある、と考えてよいだろう。ある一つの順番は配分の内て成立し、その配分は、さらに続けて配分し、接合し、送り遣わしていくものなので、一つの順番があるときには、ともに与えられる別の順番たち、別の人生の時たちも存在している。だが、配分の見逃しは、この事実をも見落としてしまうのである。

いま人生の時を、『存在と時間』におけるハイデガーのように、ある世代の内でもともに開示されるものとして捉えたとすれば、存在の要求とは、自分が存在の支配によって生み出される世代、つまりは時の産出 [eine Zeitzeugung] によって生み出される世代に属していることを理解するという点に（も）あると言えるだろう。この時の産出が、私の世代のほかの人間たちを、同様にまた、私の世代の前ないし後の別の世代たちをももたらずのである。現前の輝きは、別の世代の必然的な送り遣わしを覆い隠し、自分が自分であるのは、あたかも自分自身に基づいてであるかのように思わせがちなものである。しかしながら、私の人生を一つの順番として理解することは、かつて自分の「番を」迎えたほかの時やほかの死すべき者たちが存在し、これからも自分の「番を」迎えるほかの時やほかの死すべき者たちが存在することになるという事実を——ハイデガーの言う「許し与え」という意味で——許容することになる（そうは言うものの、ドイツ語で「番が来る [an der Reihe sein]」）と言うと、列 [die Reihe] という概念が直線的な理解を招きやすく、依然として

それは人々がそこから戻って来ることができないもの、要するに死のことである）がその三人である。

問題含みではあるが)。時とともに自分の番が来る、という気分は、さらに続く配分から成り立つ時と分かちがたく結びついている。そして、この連続性もまた——時の転換の不連続の特異性によって特徴づけられる不可避的な断絶にもかかわらず——時というものには同様に属している。時はただ単に個別の瞬間から成るものではなく、継起と流れをも含むものである。このことに伴い、さらなる転換が約束される。というのも、この時は、さらなる転換の約束から切り離すことができないからである³³。私たちは自分で自分自身を生むことはできず、したがって自ら開始することなどではまったくなく、ほかの世代によって生み出されたものであるが、それとまったく同様に、私たちは、自分たちの後にくる他者たちのためになにかを遺すことしかできないのだ（それは、必ずしも生物学的な繁殖によって残すのではなく、むしろ自分たちの亡骸とかほかの物質的な痕跡、あるいは自分たちの影響や作用などによって遺されるのである）。時とともに歩む自己固有の道は、贈り物と余剰物、すなわち私たちが相続しながらも完全には自分のものにできず、だから後に遺さなければならないものによって刻印されているのである。

その代表例としては、言葉を挙げるができる。周知のようにハイデガーは、言葉というものについて、私たちが語るのではなく、言葉が語るのだと述べている³⁴。言葉の「語りかけ [Zusage]」と「要求」は、私たちがそれに応答しなければならず、また応答すべきであると定められている、そうしたままならない先行性の内のみ存するのではなく、それが必然的に相続される遺産であるということの内にも存している。そのようなものとして、話し手たちは、言葉を受け入れ、さらに伝え続けるほかないのである。というのも、単に話すことそれ自体がすでに、私たちの後に話す他者たちへと言葉を伝えることを含意しているからである³⁵。だが他方「存在の家」としての言葉は、大地と天空を伴う

³³ 第一義的にはデリダ（と、デリダによるハイデガーの命令や許容や要求についての読解）との関連で、私は、時と約束の間のこの連関を次のものでまとめ上げた。„Promising the world to the other“, Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Vortrag Oktober 2022. また、次のものも参照のこと。“On the Sources of Critique in Heidegger and Derrida” *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* 4.2, 2021, 63-88.

³⁴ 「言葉が語るのである。言葉に応答することで、人間は語る。応答するとは聴き取ることである。聴き取ることが聴き取るのは、それが静寂の命令に属することによってなのだ」(GA12, 30/31頁)。人間が予め言語的に構成された世界に属するのは、世界の呼び声に耳を傾けるときである。属しているというこの初歩的な事態とはつまり、私たちのコントロールから逃れるような、そうした先行する上位のエレメントへの被投性にほかならない。実際のところ、そうした事態が、ひょっとすると規範的なものの源泉として、言葉という観点にあってもっとも容易に接近できるものなのかもしれない。もっとも、そうしたエレメントは、なにも言葉に限定されるわけではないのだが。言葉と応答すること [Sprache und Entsprechen] をめぐる言葉遊びには、聴き取ることと属すること [Hören und Zugehören] の戯れが対応している（「ヒューマニズム書簡」の GA9, 316 も参照のこと）。諸々の問い、それも言葉自体に即した問いはただ、私たちが言葉を用い、それゆえにすでに言葉の内を動いているときにのみ立てられる。このような意味で、言葉への肯定的な応答、あるいは言葉を用いての応答は、言葉を話しそれを問い尋ねるという営みに関わるのだろう。同じようにして、すでに言葉の内に留まっているときにのみ、私たちは存在を問うことができるというわけだ。

³⁵ ウィトゲンシュタインの私的言語論も、同じような意味で理解できるかもしれない。

(まさしく予め言語的に構成された)世界から切り離され得ない (GA9, 313)。私たちが普段環境とか自然と呼んでいるものは、言葉と同じように (いやまさに言葉とともに)、個人でもあれば世代の構成者でもある私たちを超えて行って、世代と世代とを繋ぐエレメントなのである。このエレメントは私たちが相続して伝えなければならないものである、という事実の中で、私たちはいま述べたことを確かめることになる——つまり、すでに以前にも述べられたように、私たちはこのエレメントをより良くも、より悪くも引き受けて展開することができるのだと命じられているのである。そしてこの関係的な規範性は、私たちがそもそもまずはこの命令をことさら知覚し、引き受けることから始まるのである。

ならばこのような意味で、私たちとは必然的に、この大地に住まう、順番を引き受けることになった一世代の構成員であると、そう言うことができるだろう。このことに対応するかたちで、私たちは、自分たちが順番の所有者であり、私たちになおも常にすでに呼びかけて要求するほかの順番たちへとはめ込まれた者である、ということを理解するよう命じられているのである。そこで (私が上で批判的潜勢力とその展開について語ったことを踏まえるならば)、私たちはこの要求を、公正な順番について私たちに問い質してくる呼びかけ、あるいはそうした約束としてさらに発展させることができるだろう。その場合、ここで言われている正義は、存在の歴運と接合の定めとしてだけでなく、要求の展開としても理解されているわけである。

これをもって、ハイデガーと悪についての講演の結論としたい。とはいえもちろん、今日における大地の荒廃と気候正義の考察が決したわけではないだろう。私は別のところで、公正な順番ということで私が理解している事柄をさらに詳述した³⁶。公正な順番とは、世代交代に関わる対象に備わる、次の三つの本質的な要素に関連するものである。すなわち、(a) どのようにして順番の対象は受け取られたのか (例えば、人々はそうした対象を、受け取ったときと少なくとも同じくらい良い状態で次に伝えるべきだと言えるだろう)。(b) どの程度好ましい仕方で、順番の対象は将来の人々によって利用され住まわれ得るか。そして (c) 当の対象は存在するものとして育ってくれるのだろうか。このような意味において、私は公正な順番というものを、((a) から (c) まだが問われる) 大地と結びつけようと思う。具体的には、よく知られた九つの「惑星限界」は、生態学者や気候学者たちによれば、「人類の安全な活動範囲」を、将来世代たちのためにも確定するとされるが、例えばそういうものと結びつけようと思うのである³⁷。すると悪とは、そうした限界の超過の内に存することになる。この超過によって、さらなる順番はまったく不可能となるほどにまで妨げられてしまうのである。

³⁶ “Why Democrats Should be Committed to Future Generations” *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 62: 3 (December 2023), 459-474.

³⁷ Dixson-Declève, Sandrine, Owen Gaffney, Jayati Ghosh, Jørgen Randers, Johan Rockström, und Per Espen Stoknes. 2022. *Earth for All: A Survival Guide for Humanity: A Report to the Club of Rome (2022), Fifty Years after The Limits to Growth (1972)*, Gabriola Island, British Columbia, Canada: New Society Publishers. [サンドリン・ディクソン・デクレーブほか『Earth for All 万人のための地球 —— 『成長の限界』から 50 年 ローマクラブ新レポート』武内和彦監訳、丸善出版、2022 年]

以上のことはもちろん、ハイデガーが 1940 年代に「大地の荒廃」という表現で意図していた事柄よりも、具体的に限定された行動指向的なものである。また、ハイデガーの悪名高いエリート主義や反ユダヤ主義を目にせざるを得ない以上、私は、環境の不安定化というアクチュアルな事態を解決するための規範的な基本方針を彼に委ねようとは、まったく思わない。というのも、環境の不安定化は、おそらく大局的には、世界の（とりわけグローバルサウスにおける）最貧困層と将来世代たちをもっとも厳しく襲うことになるからである。だがそれでも、今日における悪を、まずなによりも惑星限界の意図的な超過の内に見出そうとする私の提案は、ハイデガーの技術批判に創造的な仕方で接続するものであると主張できると、私は考えている。というのも、私が先に論じたように、この批判は、近代的な総かり立て体制という意味での技術は要求の聞き逃しの内で成立し、この聞き逃しの結果、力づくで占拠することへの意志の悪意ある憤怒が解き放たれる、という洞察に基づいているからである。だが、要求を聴き取るとはさらなる展開を要請している。私がハイデガーとともに、そしてハイデガーを超え出るかたちで、公正な順番の接合の定めという点において提案したのは、この展開なのであった。この公正な順番こそは、気候変動と環境の不安定化という今日顕著な問題に対する一つの応答の試みとなるだろう。

ガダマーとヘーゲル弁証法

——地平融合に着目して——

下山 千遥 (京都大学)

Gadamer und die Hegelschen Dialektik

— Über die „Horizontverschmelzung“

Chiharu SHIMOYAMA

In diesem Aufsatz haben wir den Einfluß der Hegelschen Dialektik auf Gadamer untersucht und damit versucht, den Begriff „Horizontverschmelzung“ in Rücksicht auf die dialektische Funktion der „Sprache“ zu interpretieren.

Der Begriff „Horizontverschmelzung“, welcher sich in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode*(1960) findet, wird zwar oft berührt, wenn vom Denken Gadamers die Rede ist. Aber es ist nicht leicht zu erklären, was er für ihn besagt. Um diesen Begriff einzuordnen, ist es nützlich, ihn von der „Struktur von Frage und Antwort“ aus auszulesen. Diese Struktur hat die Doppelbedeutung der platonischen *διαλεκτική* und der hegelschen Dialektik. In unserem Aufsatz wird die Letztere beachtet.

Allerdings wird in *Wahrheit und Methode* das dialektische Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt bei Hegel verworfen. Aus Gadamers *Hegels Dialektik*, deren 1. Auflage 1970 erschien, ist aber zu entnehmen, daß Gadamer dasselbe Verhältnis nicht nur nicht für gleichgültig, sondern vielmehr für nützlich hält.

Wenn Gadamer sich mit Hegel auseinandersetzt, erwägt er ihn immer vermittelt durch Heidegger. Gadamer betrachtet Hegels Dialektik im Lichte von Heideggers eigener und durchaus kritischer Auffassung von Hegel. Gadamer steht in einem sehr komplexen Spannungsverhältnis zu Hegel sowie zu Heidegger, in welchem er sein eigenes Denken ausarbeitet und orientiert. In unserem Aufsatz können wir, erstens, dieses komplizierte Denksystem bei Gadamer und seinen Kontext bei Hegel und Heidegger ordnend darstellen und, zweitens, klar machen, inwiefern dieses System den Begriff "Horizontverschmelzung" bedingt.

Schlüsselwörter: Horizontverschmelzung, Gadamer, Sprache, Hegel, Hermeneutik

キーワード: 地平融合、ガダマー、言語、ヘーゲル、解釈学

1. 序¹

本稿では、ガダマーの解釈学における中核概念である「地平融合 Horizontverschmelzung」の概念構築を辿る一つの緒として、ガダマーのヘーゲル解釈を扱う。ガダマー解釈学の体系、そして「地平融合」概念が構築されるに至るまでに、ガダマーが肯定・否定の緊張関係を抱き、多大な影響を受けたものの一つは、ヘーゲルの思想、とりわけその弁証法理論であった。本稿ではこのヘーゲル弁証法のガダマーによる読解を一つの軸として、「地平融合」概念に対する一つの解釈を提示する。この弁証法理論がガダマーの内部でどのように受容され、解釈され、また批判されることで、「地平融合」、またこれに密接に関係づけられる「解釈学的経験」や「先入見」概念が樹立されたのか。

ガダマーの高弟であり、解釈学にかんする多くの著作・論文を発表している Grondin は、ガダマーのヘーゲル解釈について次の評価を下している。その骨子を先んじて述べると、真理へと向かう弁証法の進行過程の無限性、そして真理と言語との密接な関わりという着想を、ガダマーはプラトン、ヘーゲルから地続きに受け継いでおり、そしてこのような弁証法受容はもっぱらハイデガー的だ、ということである (Grondin, 1994: 66)。しかし Grondin は、ヘーゲルとハイデガーおよびガダマーの分岐点が以下にあるという。

[...] ガダマーは思惟と精神が言語に依拠しているということを強調することで、自身をはっきりとヘーゲルから区別しているが、それに対してヘーゲルは逆のことを主張しているように見える。ヘーゲル形而上学の立つ観念論的立脚点が純粹思惟に尊厳を与えているが、その尊厳によってヘーゲルは思惟の遂行を言語のそれに依拠させることを不可能としている。ヘーゲルがアリストテレス的な仕方では思惟をノエシス・ノエセオース〔思惟の思惟〕として理解したことにはしたがえ、思惟は他ならず自己自身に依拠する。それゆえヘーゲルは、ハイデガーやガダマーが後に主題化したような言語の出来事的性格を正当とはみなさない。(Grondin, 1994: 66.)

思惟と精神について語る時、ガダマーにおいてそれは解釈学のうちの「理解 Verstehen」として扱われる (WM, 404 ff.)。理解の進行、その達成を表す「地平融合」は、本質的に言語的なものである。ガダマーの思想体系において「言語」のもつ思弁的機能を読み解くことは、避けては通れない重要な課題であるが、上記引用で Grondin はこれを〈自己自身に依拠する思惟を言語から分離する〉ヘーゲル v. s. 〈言語のもつ出来事的性格を重視し、思惟と言語をどこまでも接続させる〉ハイデガー・ガダマーという図式で捉えようとする。しかしこのような読解が、ガダマーのヘーゲル理解を十全に描きだしているといえるのであろうか。たしかにヘーゲルにおいては、意識に対し、「言語」は中心的役割を担わない。

¹ 本稿ではガダマーからの引用・参照を *Gesammelte Werke* から行う。『真理と方法 *Wahrheit und Methode*』、『ヘーゲルの弁証法 *Hegels Dialektik*』のそれぞれを WM, HD と略記し、引用・参照時には GW の頁数を示す。

またハイデガーからの引用・参照を *Gesamtausgabe* から行い、GA と略記した上で、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。

とはいえ、ガダマーとヘーゲルを結ぶ「言語」、弁証法の関係は、このような一面的な理解で済ませられるものではないのではないか。

これを踏まえ本稿では、第二節において、ガダマーの主著『真理と方法』における「地平融合」概念を確認する。この時、「解釈学的経験」や「先入見」、「作用史的意識」といったガダマーによる他の概念との関係にも触れる。というのもガダマーによれば、とりわけ「作用史的意識」の重要性を覆い隠してきたのがほかならぬヘーゲルだからである。加えて、ヘーゲルの「絶対知」「絶対精神」に対するガダマー解釈学のアンチテーゼを本稿第三節で確認する。

続く第三節から第四節において、WM 出版以後に公刊された論集『ヘーゲルの弁証法』を読解し、WM 内では見出されないその影響関係を取り出すことを試みる。第三節では、ガダマーとハイデガーの二者間でのヘーゲル読解の差異について論じ、第四節では、ヘーゲルに沿うことでハイデガーを乗り越えようとするガダマーを映し出す。またヘーゲルとハイデガーがどのように共通点を持ち、どのように差異を有するのか、そのガダマーの評価についても論述する。第三節、第四節の論述によって、われわれはガダマー解釈学における、ヘーゲル弁証法的性格がどのようなものであるかを確認することが可能となる。そして第五節において、これらの議論から導出されたものからどのように地平融合を捉えていくことができるのか、その一つの解釈を提示する。

2. 『真理と方法』から読み取れる「地平融合」概念とヘーゲル理解についての整理

本節では、まず本稿で主題的に扱われる「地平融合」概念の整理を行う。こののち、ヘーゲル弁証法についての WM 時点でのガダマーの理解を確認する。

「むしろ理解は、そうした、おそらくはそれ自体で存在しているであろう地平の、その融合という事象 Vorgang である」（WM, 311.）とガダマーが WM で述べている時に念頭に置かれていたのは、歴史的に隔てられた理解対象（歴史学者が対象とするような資料・テキスト）を理解するという場であった。自身と異なる地平を有しているように見える対象との「地平融合」へと至る過程は、段階をもって進行する。文化・慣習による文脈を含む「世界」に投げ込まれるわれわれは、理解に際して「先入見 Vorurteil」をもって臨む。先入見からなるわれわれの地平は、そのような地平からの完全な脱却や自己疎外を試みるのではなく、まさにその地平を基点とすることで、対象に向けて「問い」を投げかける。その問いに応答する形で、対象に対して何らかの「答え」を得る。これが理解の第一過程である。次に、その答えを受け取ることで、われわれの地平に揺らぎが起こる。揺らぎ、変容した地平から、再び理解対象に向けて「問い」が投げかけられる。これは先ほどと全く同質の問いではありえない。なぜなら、その問いを発しているわれわれの地平は第一過程が駆動する時点のものとは別様のものとなっているからである。「実際に、現在の地平は絶え間なく形成され続けている […]」（WM, 311.）。応答たる「答え」もまた、解釈対象はその字面

上で変化するものでなくとも、われわれには別様なものとして受け取られる(WM, 383ff.)。これが第二の過程であり、これが繰り返され積み重なることで、理解は進行していく。その進行によってついには、理解対象が背負うのはわれわれとは異なる地平であったのではないこと、われわれが行なっていたのは「一つの地平の形成」であったことに気付かされる。この事態を「地平融合」と指す。そして「地平融合」として記述できるような構造を持つ理解は、その対象が歴史的なものに限られるわけではない。異質性と親近性との間こそが解釈学の真なる場であるため(WM, 300.)、理解する対象となるもの全てにこの構造が当てはまるとガダマーは考える。そしてこのような構造でわれわれの地平、理解対象の地平の双方の変化が捉えられることを、ガダマーは「問いと答えの構造」と表現する。

この構造には二つの循環が備わっている。第一に、部分と全体の循環という、文献解釈の技法の集積としての学であった古来の解釈学から語り継がれているものがある。そして第二に、ハイデガーの先行把握や被投性概念を根源とする循環がある。ハイデガーの『存在と時間』第32節の解釈学的循環の議論をガダマーはWMでそのまま引用し、これを自身の解釈学の課題を説明する導入としている(WM, 270 f.)。

だが、上記の「地平融合」として映し出される理解の構造は、「存在の歴史の破壊」を目指すハイデガーにただ追従するのみでは、現れてはこないのではないか。「問い」と「答え」の構造は、もちろん問いと答えの「弁証法 Dialektik」とも表されるが、この弁証法をガダマーが描き出すのに大きく依拠する人物の一人がヘーゲルである(WM, 475.)。ここで本稿は、ガダマーにおけるヘーゲル読解の影響に着目する。ヘーゲルの弁証法概念をハイデガーを介して刷新することによって、ガダマーのうちで「地平融合」の構造が練り上げられたのではないか。これが本稿でのわれわれの見立てであり、以下でこの見立てがどの程度妥当であるか論証する。

ハイデガーの「解釈学的循環」を継承するガダマーにとって、ヘーゲルにおけるドイツ観念論的な〈近代性〉、すなわち、自己がそれぞれのもので設定され、対象を産出できるような自己(=絶対的精神)に到達できるという確信²は、もちろん看過しうるものではない。WMでのヘーゲルの言及をみると、たしかにガダマーは、その弁証法構造に着目し重要性を説いているが、その一方で、そこには必ず、反省哲学の中核的構造として抽出される、超越論的〈方法〉に対する批判が含まれている。

WMのうちで、ヘーゲルは以下のような仕方で登場する。WM第二部第II章第3節a「反省哲学の限界」で、ヘーゲルの弁証法への批判を行うことで、ガダマー解釈学における「作用史 Wirkungsgeschichte」概念を明確に特徴づけている(WM, 347ff.)。というのも、ヘーゲル弁証法が哲学史上にもたらした「歴史と真理との絶対的媒介」(WM, 347.)、強調はガダマーによる)としての「反省 Reflexion」の構造の影響が、シュライアーマッハー、ディルタイに至るまでの解釈学の歴史に通底している——そしてこれらの解釈学を乗り越えたもの

² このような意味で〈近代性〉と表したのは、以下のヘーゲルの記述に基づく。「このことが今や、普遍的な時代の、そして哲学の要求である。世界の中で新たな時代が生じたのだ。全ての疎遠な対象的存在が捨て去られ、それを最終的に絶対的精神として掴み、精神に対象的となったところのものを自己から産出し、その対象的となったものをそれに対して安らいつつもその力の中で保持すること、こうしたことを今や世界精神はなしうるように見える。」(Hegel, 1971: 460.)

としてガダマーは自身を位置付けている——とガダマーは捉えているためである。この「反省」構造によって打ち立てられた解釈学的前提を覆すものとして、作用史、また「作用史的意識 Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein」は、地平融合の過程を説明する概念として登場させられるのである。

すべての個別的なものが絶対者のうちへと汎神論的に含み込まれているということ、このことがまさに〔シュライアーマッハーやディルタイが考えているような〕理解という奇跡を可能とするのである。(WM, 347.)

われわれにとって重要なことは、作用史的意識を次のような仕方では考えることである。すなわち、作用の意識において作品の直接性や卓越性が、単なる反省的现实へと再び解消されないというように考えること、したがって、反省の全能が限界づけられる (sich begrenzt) という現実性について考えることである。(WM, 348.)

限界を限界たらしめているものは、いやそれどころかつねに同時に、その限界によって局限されたもの (Eingegrenzte) が限界づけるところのものを取り囲んでいる。それが止揚することでもってのみ存在するのが、限界の弁証法である³。(WM, 348.)

ここでのガダマーの批判を端的に表すならば、超越論的「反省」による、「絶対精神」や全能性への到達可能性を否定することだといえるであろう。この批判のオルタナティブとして提出される「作用史」は、どこまでもその本質に有限性を含んでいる。よって、「理解」現象、「地平融合」、もしくは端的に「解釈学的経験」は、ヘーゲル的に考えられる絶対性とは原理的に接触不可能である。本稿第五節で詳述するが、「主観」と「対象」が無媒介となる統一の実現において、解釈学的経験はもはや存在しない。

ガダマーのヘーゲル理解は、「地平融合」概念にどのように影響しているのだろうか。これを探るため、本発表ではWM出版以後に公刊された論集『ヘーゲルの弁証法』を読解し、WM内では見出されないその影響関係を取り出すことを試みる。

3. ガダマーのヘーゲル読解とハイデガーのヘーゲル読解

拙論で論じたように、ガダマーは、アリストテレスおよびプラトンのフロネーシス φρόνησις 概念とディアレクティケー-διαλεκτική を「地平融合」に組み込んでいる (下山 2023a)。WMでは十分に示され得ないものの、ヘーゲルはこの〈古代ギリシャ〉の系譜をもつ者としてガダマーは理解している。そのことは、HD 第一論文「ヘーゲルと古代弁証法」(初出 1961 年)の表題からも明らかである。だがこの表題はまた、ハイデガーの『道標』に収録された「ヘーゲルと古代ギリシャ人」(初版 1958 年)をも喚起させる。この論考が

³ 限界づけと追求される無限なものとの関係、すなわち有限性の自覚と無制約性の担保との関係については、例えば「哲学的倫理学の可能性について Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik」(1963)などの論文でも、ガダマーは同型の議論を展開している。この話題は下山 (2023b)においてより詳しく触れた。

ガダマーの60歳記念論集に寄稿されていることから、〈古代ギリシャ——ヘーゲル〉のつながりについてガダマーがハイデガーから多分に影響を受けたということは想像に難くない。実際に、ガダマーのヘーゲル理解はハイデガーのそれに依拠しているところが大きいことが本節においても展開されるが、しかし、それゆえに両者のヘーゲル理解の差異を示すことで、ガダマーのヘーゲル理解の独自性を示すことができるのである。

ガダマーとハイデガー、両者それぞれのヘーゲル理解において、ヘーゲルが古代弁証法、すなわちプラトンのディアレクティケーを最も正統に引き継いでいるという点は共通している。だが、二者の差異を最も端的に示すならば、ヘーゲルと〈近代性〉の関係、すなわち主観性（Subjektivität）を基体（subjectum）とすることに対するヘーゲルの態度への理解に存するのだといえるだろう。つまり、ハイデガーはヘーゲルに近代性を認めることに留まる。他方でガダマーもまた、上で見たようにこの点について批判的な視座をもつが、その上でヘーゲルに近代性を超えるものを認めようとする。両者の差異がなぜ生じたかをハイデガー・ガダマー各々の記述に即して論じよう。

ハイデガーは「ヘーゲルと古代ギリシア人」（1958年）において、ヘーゲルの弁証法を次のように説明する。

弁証法は絶対的主観の主観性の生産プロセスであり、そのものが「必然的行為」としてある。主観性の構造に従えば、その生産プロセスは三つの段階がある。第一に、主観は意識として無媒介的に客観へと関係づけられる。〔…〕〔第二に、〕再帰的關係づけ、すなわち反省によって初めて客観は主観にとっての客観として、主観はそれ自体にとって、すなわち客観に自らを関係づける主観として表象される。〔…〕客観つまり存在はたしかに反省によって主観と媒介されているが、しかしその媒介それ自体はまだこの主観にとっての主観の最も内的な運動としては表象されていない。〔第三に、〕客観の定立と主観の反定立が、必然的综合において見出されてはじめて、客観と主観の関係づけという主観性の運動がその遂行において完成する。その遂行は定立から出発し、反定立へと進み、綜合の中へと超越し、その綜合に端を発して、定立された定立がそれ自体へと再帰することの遂行としてある。この遂行は主観性の展開された統一の中へと主観性の全体を凝集する。（GA IX, 430f.、強調はハイデガーによる。）

ここで肝要なのは、主観が客観を包含していくプロセスとしてハイデガーは弁証法を捉えているという点である。こうしたプロセスをハイデガーは容認せず、批判すべきものとしてみている。このようなハイデガーの態度は「〈ヒューマニズム〉についての書簡」（1946年）を参照するとより理解される。というのも、まさしくこうした主観のあり方が「存在者が存在から見捨てられている」という「故郷喪失」、「存在の忘却」だとされるからである（GA XI, 339.）。「人間がそこで存在を表象のなかで持つということを避けられ得ないから、存在も「最も一般的なもの」として、それゆえ存在者を包括するものとして、あるいは無限の存在者を創造するものとして、有限な主体が作ったものとしてしか説明されない」（Ebd.）。この前後でも語られるが、存在の「非覆蔵性」がヘーゲルには欠如している、というのがハイデガーの見解である（GA XI, 439ff.）。したがってハイデガーにとって、人間

は主観として客体ないし存在を産出するものではなく、「語りつつ、現前するものをその現前性において現存させしめ、その現存するものを聞き取る (vernehmen) 存在者」(GA XI, 442f.) である。

しかしガダマーは、こうした存在の我有化をヘーゲルに認めはしない。

要約すれば、ヘーゲルによる弁証法の本質を形成するのは次の三つの契機である。第一に、思惟は或るものを思惟自体にあって思惟することである。第二に、そのようなものとして、思惟そのものは矛盾する諸規定の必然的な共同思惟である。第三に、矛盾し合う諸規定の統一は、それらの諸規定がその統一のなかで互いに止揚しあう (sic[die Bestimmungen] in ihr sich aufheben) ということによって、本来的な自己となる。(HD, 16.)

ここで注目されるのは、弁証法においては「互いに止揚しあう」ということである。「それらの諸規定がその統一のなかで互いに止揚しあう」とき、互いが止揚しているのはそれぞれの規定それ自体である。弁証法が、一般に主観と客観の間で取り交わされるものなら、ガダマーの弁証法は、その諸規定が何らかの主観と何らかの客観をそれぞれ止揚するということの意味する。それゆえ、ハイデガーのように、主観が客観を主観性において取り込むのではなく、主観が主観として、客観が客観として相互に関係づけられるなかで定立されていく過程がガダマーのヘーゲル弁証法解釈であると言える。

こうした解釈は、ガダマーがヘーゲルの解釈を提示し、そのまとめを行う際によりはっきりと示される。

こうして、われわれの考察の円環が閉じられる。このことはまさに、ヘーゲルが自身の哲学的苦心を近代の状況に制約された仕方、古代人に課題を見出したとき、全くさかさまの課題を立てたように見えるのがポイントであった。いまや肝要なのは、固定された悟性の定立を「流動化させ、生气づける」ことである。それは、すべての積極的なもの、疎外されたもの、他なるものを、それ自体がそのもとにある精神という存在という、そのような郷土的なものなかと (in das Heimische des Beisichseins des Geistes) 解消することであり、その解消は哲学的証明の「再興」というヘーゲルの意図を動機づけた。(HD, 25.)

「故郷的なもの das Heimische」の導入のなされ方が、ハイデガーとは対照的であることがこの記述から読み取れる。ハイデガーは、ヘーゲルが客観、すなわち主観にとって「疎外されたもの、他なるもの」を、そのプロセスにおいて「主観として」回収するからこそ、ヘーゲルは「存在の忘却の歴史」に組み込まれるとした。それに対してガダマーは、客観がそのまま「故郷的なもの」に解消されることから、「近代の状況に制約された仕方」と留保付きだがヘーゲルを評価する。

また、古代ギリシャ人がそうした「故郷」に安らい、ヘーゲルはこれを「喪失」したというハイデガーの評価に対し、ガダマーの見解はある種の逆転を起こしている。つまり、ヘーゲルはある側面においては古代ギリシャ人よりも「ロゴス」へと接近していた、とガ

ダマーは考える⁴。「共同思惟」としての「ロゴス」への接近は、拙論（下山 2023a）でこれまで問題としてきた「事柄に即した前進 ein sachliches Fortschreiten」と言い改められている（HD, 21.）ことからわかるように、こうした弁証法による「ロゴス」ないし「事柄」の発見によってヘーゲルは、ガダマー解釈学の明確な先行者となるのである。

したがって、序において紹介した Grondin による、ヘーゲルとハイデガーおよびガダマーの分岐点についての評価は、ハイデガーにとっては正しくても、ガダマーにとっては不十分な規定であると言える。加えて次のことは Grondin の評価をより一層疑わしいものとする。ヘーゲルによる古代ギリシャ哲学解釈の不正確さを認める点では、ハイデガーとガダマーは軌を一としていると言える（HD, 20.; GA XI, 440.）。しかし、この不正確さゆえに、ハイデガーがヘーゲルを存在忘却へと接続したのとは逆に、ガダマーはヘーゲルの洞察をヘーゲル自身の思想において正当化し、「ヘーゲルはプラトンおよびアリストテレスを個々の点で誤解をしているにしろ、全体においては全く正しく理解しているのではないか？」という見立てをもつに至る（Ebd.）。

以上の議論を踏まえれば、ガダマーにとってヘーゲルは、簡単に論敵として切り落とせる相手ではないことが明らかとなる。

4. ヘーゲルとハイデガー

前節において、ガダマーによるヘーゲル理解の多面性が明らかとなった。ガダマーがヘーゲルに対してもつこの微妙な態度をよりわかりやすくするためには、ガダマーがヘーゲル、そしてハイデガーの各々とどのように近づき、どのように分離しているのかを見定めることが効果的であると考えられる。この問題は、HD 第六論文「ヘーゲルとハイデガー」（初出 1971 年）において、〈ヘーゲルを読むハイデガー〉をガダマーが論じている姿から分析することが可能である。この論文でガダマーは、〈近代性〉を存在忘却と結びつけるためにヘーゲルを退けたハイデガーの解釈を介し、その上でハイデガーに反してヘーゲルをその〈近代性〉のもとで再び持ち上げる。

「ヘーゲルとハイデガー」では、ガダマーによる、ハイデガーからのある種の離反への試みがみられる。またこの試みは——ヘーゲルに対するマルクスがそうであったように——ハイデガーの価値を保存するという、ハイデガーに対する弁証法を行っている。つまり、ハイデガーがヘーゲルに対して退けた問題を復活させることによって、ガダマーはこれを遂行しようとするのである（HD, 89.）。まさに、ハイデガーとヘーゲルの「共同思惟」を見出すことで、両者の相互止揚を為そうとしているガダマーを、われわれはここに見出すこ

⁴ ここまでの本稿の議論を踏まえて、先述の WM 内の小節「反省哲学の限界」の末尾の記述を見ると、かなり圧縮した形ではあるが、ガダマーが同様の事柄について記述しようとしていたことがわかる。「自己認識へと向けられた精神は疎遠なものとしての「実定的なもの」とは不和であるようにみえるが、精神が疎遠なものを自らに固有で故郷的なもの das Heimatliche として認識することで、その疎遠なものと和解する術を教示するに違いない。」（WM, 352.）。また、ここでは Heimatliche という語が使われているが、WM の序文においては heimisch という語を用いて同趣旨の議論を予告している（WM, 19.）。

とができる。

先述のように、「ヘーゲルとハイデガー」では、ヘーゲルの近代性はもはや積極的意味を持つようになる。

しかし、真なるものが、その生成から分離可能な結果であるのではなく、その生成と道の全体であり、それ以外ではないということが哲学的思考の弁証法的な自己関係性を形成するのではないだろうか？ たしかに、ヘーゲルの真理という理念に存する思惟の自己神格化から、それを否定し、ハイデガーと共に人間の現存在の時間性と有限性を対置する [...] ことで避けようとするのが、容易に思い起こされる。しかし、そのことによってヘーゲルを全く正当とみなせるかどうか問われている。ヘーゲルの教説がたつぷりと示し、われわれが最初に事例において演示した両義性は、最終的に積極的な意義を持つのである。この両義性は全体の概念とそこから最終的に帰結する存在の概念を全体的規定性ということから思惟することを許さないものである。(HD, 96.)

引用からもわかるように、ヘーゲルの思惟の自己神格化 (= 〈近代性〉)、すなわち主体と客体の弁証法的関係性は、単に退けてしまうべきものではないとされている。拙論 (下山 2023a) で示したように、ガダマーは単に人間の有限性と時間性——あるいは歴史性——のみを徹底して哲学を捉えるのではない。というのも、そうした有限性の徹底が全体の概念へと帰趨するという逆転が生じるからである。ここで、ヘーゲルによる思惟の自己神格化は、ハイデガーの思想との対置を経て、積極的な意味を孕んだ両義性へと帰着する。

このような洞察から、ハイデガーはヘーゲルに対する批判に自ら引き戻されてしまっているとガダマーは指摘する。「この現前性は言表されるべきである。すなわち現前性のまわりを、述語的に構造化された言表が、安らうことなき自己止揚において戯れ動く。これが弁証法である。ハイデガーは、言表としての言語へと向かっていったのではなく、われわれに語りかけることで与えられる現前それ自体の時間性へと向かっていったのだが、彼にとって、〈述べること〉(Sagen) は常に一層、全体において〈述べられうる〉(zu Sagende) ことに依拠すること (Sich-Halten-an) であり、〈述べられないこと〉(Unsagten) に対して自制すること (An-sich-Halten) である」(HD, 100.)。ガダマーの批判にひきつけて解釈されるこうしたハイデガーの思想では、〈述べること〉は〈述べられうる〉限りにおいて、それを〈述べること〉であるという。それゆえ、〈述べること〉はその全体によって規定され、また〈述べられないこと〉があることは、ハイデガーにおいては知られないままである。ここから次のことが言える。つまり、ハイデガーがヘーゲルに対して向けた「絶対的主観性」の一元論という批判は、転じて、存在一元論としてハイデガーに対してもさらに別の仕方に向けられうる。

さらに、ガダマーはハイデガーとヘーゲルから、それらを止揚することを試みる。この時注視されるのがまさに先の「両義性」の問題である。ガダマーはヘーゲルに次の点から「両義性」をみる。つまり、ヘーゲルが弁証法によって自然と歴史に対する理性の勝利を宣言する際、他己としての自然と歴史をともに自己としてしまうことで、自己そのものが

分裂する。そしてその分裂ゆえに理性が勝利したにもかかわらず、弁証法が継続する。この点は、先の引用でみられたハイデガーのあり方とは対比的である。上での引用の末尾にもあるように、ヘーゲルのこの両義性からガダマーは「全体の概念とそこから最終的に帰結する存在の概念を全体的規定性ということから思惟すること」(HD, 96.) ができないことを導き出す。このような道筋を辿って、ヘーゲルの弁証法は、常に他なるものを産出しつつ、自己の陶冶を行う、そして駆動しつづけるものとして、ガダマーの前に現れるようになる。

だがヘーゲル弁証法による他なるものの産出をこのような仕方で描くことは、ハイデガーの「存在の忘却」という契機なしには、すなわち〈ヘーゲル弁証法が自己自身を求め続けている〉ことの解明、指摘なしには叶わない。ハイデガーが「われわれに語りかけることで与えられる現前」を示すことで、その他なるものが存在することの記述にはじめて辿り着くのである。加えて、ヘーゲルのみにそって考えたならば、以下の問題に陥ってしまう。すなわち他なるものが産出され、それが存在するということが理性によってなされるならば、そもそもその過程は理性の範疇に留まる。このことこそが、ハイデガーの批判したことであったのは先に確認した。

問題は、この両者を止揚することである。この止揚は、〈述べられないこと〉が〈述べられないこと〉としてある、このことを〈述べること〉を可能にしているのは何かを問うことへと至る。そしてこれが、まさしく言語——これは理解される言語、地平融合へと至る言語である——とは何かを示す問いとなる。

秘匿だけが本質的に顕現と結びついているのではなく、秘匿することの本来的な、しかし秘匿されてはいる働き、すなわち〈存在〉をそれ自体のなかへと言語として守り隠す *bergen* という働きもまた、顕現と結び付けられているのである。

[...] むしろ、言語的な世界関係において語られることそれ自体が、われわれの世界内存在の言語体制によって初めて分節化される。語ることは、言語の全体に、すなわちそれによって語られているものが常に飛び越えられるところの対話の解釈学的潜性力に関係付けられる。

(HD, 101.)

この前後では、ヘーゲルの『大論理学』第二卷第一文にある「存在の真理は本質である」という命題と、ハイデガーの『存在と時間』における「存在 *Sein*」——「本質 *Wesen*」——「現前 *Anwesen*」の関係との連続性を指摘しながら議論が展開されていく。

弁証法の構造を維持することで、他なるものは都度産出され、この運動は絶え間なく進行する。しかし、この向かう先は「全体」でも「全体を規定する自己」でも、ましてや「統一」でもない。言語を介してこの運動が進行するとき、言語は何かに向かうための手段として機能するのでなく、むしろわれわれは言語の語りかけに耳をすませるといふ仕方でこの運動に参加している。では一体、この「言語」を表す「言語」を、すなわち「語ること」を、われわれはいかに理解すべきであろうか。これを捉える一つの鍵が、対話、つまり「問いと答えの構造」がもつ、「解釈学的潜性力」となる。次節において、第二節で示した「地

「地平融合」概念の解読に沿って、この事態を理解していこう。

5. 地平融合とヘーゲル

第三節、第四節の議論を踏まえ、ガダマーのヘーゲル弁証法理解と重ねて、地平融合を説明しようとする以下ようになる。

まず第二節で行なった地平融合の説明の要点の一つを取り出すと、「地平融合」においてわれわれの地平、理解対象の地平の双方の変化が捉えられるが、双方の変化といえども、ここで考えられているのは、特に後者の変化については、主体の地平の変容による、その段階での主体が解釈していることによる、対象の変化だと考えられる。この事態をガダマーはWMにおいて「問いと答えの構造」として描出した。

この説明に対して、第三節、第四節での考察を経て、われわれは以下の注釈を付け足すことが可能となる。ここで解釈主体の地平として考えられているものは、ハイデガーとの止揚の結果として捉え返されたヘーゲル弁証法的構造における「主体」と対応させることができる。また、解釈対象の地平と上掲の構造のうちでの「客体」とを、また地平融合の動的過程とハイデガーによる批判を経た上で再構成されたヘーゲル弁証法ないし「共同思惟」とを、各々対応させて考えることができる。つまり、解釈主体の地平と解釈対象の地平は、各々が各々を可能としており、その規定によりたがいに定立している。それらは共同して止揚されるが、その止揚の運動が行われる場である「言語」の全体に関連づけられている。ここで注意すべき点は、この全体が規定されているものとしてあるのではなく、「語ること」によって他なるもののその都度の産出として、過去のそれを越えていくものとして考えられていることである。

ここでガダマーの想定する対話は、無限に続くものであるとされる。問いと答えの構造がついには解消され、対話をしていた相手・対象と統一され、一者となることは想定されていない。換言すれば、解釈主体が解釈対象をその全体において理解することも、主体が種々の理解の契機を何度も経ることで主体自身の全体へと至ることも、地平融合の営みにおいては訪れないのである。よって、地平融合は一度きりの大きな出来事として取り上げられるもののみを示すものではなく、大小様々な度合いで、理解の運動が進んでいるそれらの結果全てを、その過程を全て含めて表すものとして、捉えることができる。このような仕方では、ガダマーにおけるヘーゲル弁証法の影響の分析から、「地平融合」のひとつの解釈を、本稿はいまや提出するに至った。

6. 結

本稿では、ガダマーにおけるヘーゲル弁証法の影響を考証し、これをもとに「地平融合」概念の内実について、「言語」の弁証法的機能に着目して一つの解釈の提示を試みた。ガダ

マーはヘーゲルと自身の関係を眼差すとき、常にハイデガーをその視界に収めていた。ガダマーはこれら二者とかなり複雑な緊張関係を有しながら自身の思想を練り上げ、また位置付けていたが、本稿ではこの入り組んだ状況を整理し、明晰に提示するに至った。

また第五節で提示した地平融合の解釈について、たとえば以下のように問うことができる。一なるものになることが目指されているのではなく、理解の対象や主観の全体を、主観によって把握することが目指されているのでもないならば、地平融合の行先とは、個々人にとってその都度一義的な解釈へと辿り着いたとしても、その個人同士においては、各々の解釈の集積でしかないのだろうか。つまり相対主義的であるという批判から、原理的に逃れられないような概念でしかないのか。本稿においてこの核心的かつ重大な問いに応え切ることが叶わないが、以下のガダマーの記述を見ることでこの問いに対抗する一助を得たい。第四節で取り上げた第六論文「ヘーゲルとハイデガー」において、ガダマーはこのように論文を締めくくっている。

言語がなおそのように著しくこのような技術的関数（Funktion [機能]）に入り込もうとするなら、その関数は、言語と同様に、われわれの本性的なもの（*Natürlichkeit*）の定数を確定し、その定数は、関数において繰り返し言語に至る。その定数によって哲学の言語もまた、その定数が言語でありつづけるかぎり、対話のなかにありつづけるだろう。（f, 101.）

その直前で、近代科学的コミュニケーションの「情報理論」の浸透がわれわれに言語と思惟の結びつきをより喚起させる契機となることや、記号体系に言語が組み尽くされる可能性の否定について触れられていることから、ここでの「技術的」が何を示しているのかがわかる。つまり技術が発展し近代自然科学的な認識の受容が広くなされた現代社会、すなわち対象の統制・制御が主体たる人間によって可能となる、という、先述の〈近代性〉とも重なるような近代的人間理解と連続する語として用いられていることがわかる。

近代科学的図式における、人間と自然との主観 - 客観関係（ひいては主従関係）によってものごとく捉えられ、そのようにして言表される言葉が溢れるなかで、世界に対する解釈の多義性はますます強まり、その言述は大量に出力される。この大量の出力結果は、たんにわれわれを惑わせるだけではなく、それらに対して解析を行うことによって、そこに働く関数のもつでもわれわれに常にかかわる「本性的なもの」の定数を探り当てることが可能となる。本性的なものの身分は、上記の記述にある通り、定数として現れる限りは言語である。そして言語とは、理解しようとするわれわれと理解される対象との間での「問いと答えの構造」をもった「対話」のうちで、場として常に生起するものであり、また「語ること」がその全体を常に改定し続ける。

この「本性的なもの」のガダマーによる含みをよりよく理解するには、もちろんガダマーによるプラトン／アリストテレス解釈を押さえなければならないが、本稿では上記二人をはじめとする古代ギリシア哲学について、主題的に扱うことができなかつた。古代ギリシア人の継承者としてのヘーゲル像についても、ハイデガーとガダマーは多くを共有し、また差異を持つ。今後の展望としてこの点にも焦点を当て探究をすすめていきたい。

文献

- Gadamer, H. -G., *Wahrheit und Methode*(1960). *Gesammelte Werke*, Bd. I, Tübingen 1986.
--Hegel und die antike Dialektik(1961). *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987.
--Hegel und Heidegger(1971). *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987.
Heidegger, Martin; Hegels Begriff der Erfahrung, in: *Holzwege. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Friedrich v. Hermann, Bd. 5, Frankfurt a. M. 1977, S. 115-208.
--Die Frage nach der Technik, in: *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Friedrich v. Hermann, Bd. 7, Frankfurt a. M. 2000, S. 5-36.
--Brief über den Humanismus, in: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Friedrich v. Hermann, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976, S. 313-364.
--Hegel und die Griechen, in: *Wegmarken. Gesamtausgabe*. Hrsg. v. Friedrich v. Hermann, Bd. 9, Frankfurt a. M. 1976, S. 427-444.
- Grondin, Jean; *Hermeneutische Wahrheit?: Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamer*. 2. verbesserte Auflage, Weinheim 1994.
- Pipin, Robert B.; Gadamer's Hegel, in: *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Hrsg. v. Jeff Malpas, Ulrich Arnsward u. Jens Kertscher, Cambridge/London 2002, S. 217-238.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Werke*. Redaktion Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 20, Frankfurt a. M. 1971.
- 小平健太『ハンス＝ゲオルク・ガダマーの芸術哲学 —— 哲学的解釈学における言語性の問題』、晃洋書房、2020年。
- 下山千遥「ガダマーの解釈学における地平の歴史拘束性の徹底についての考察 —— R. ローティを導き手として」、『アルケー』(31)、関西哲学会、2023a、88-99頁。
——「ガダマーにおける〈適用 - フロネーシス〉の関係性 —— 『真理と方法』前後の比較を通じて」、『人間存在論』(29)、京都大学大学院人間・環境学研究科『人間存在論』刊行会、2023b、79-89頁。

「死」は共有可能か？

——ハイデガーと和辻との対話——

竹之内 裕文（静岡大学）

Is it Possible to Share in Another's Death?

— *Dialogue with Heidegger and Watsuji*

Hirobumi TAKENOUCHI

We cannot experience our own death, as has been noted since antiquity. When our death arrives, we are deceased. So far as we are capable of experience, our own death is absent. One's own death therefore can only be experienced as "possibility". Can we share the "possibility" together with another person? Martin Heidegger asserts in *Being and Time* that one cannot experience another's death in the way in which we experience own death. Death as "the possibility of no-longer-being-able-to-be-there" must be undertaken by each individual. There seems no possibility of sharing it. What is possible is merely being present and witnessing it. Since "death is ontologically constituted by mineness and existence," Dasein must take it on itself. This view is criticized by the Japanese philosopher of the same age, Tetsuro Watsuji. For him death is not a matter of an isolated individual, but what happens in "ningen" viz. "a betweenness-oriented human being." As is the case with birth and marriage, one is capable of participating in another's death. Death as "possibility" is therefore open to others. The two philosophers' views appear to conflict. Do they refer to the same matter (Sache) by the word 'death'? Is it possible to share in another's death? This paper attempts to answer the questions by engaging these two philosophers into dialogue.

Keywords: death, demise, possibility, sharing, dialogue

キーワード: 死、死亡、可能性、共有、対話

はじめに

人は自らの「死」を経験することができない。経験が可能である間、死は到来しない。死が訪れるときには、人はそれを経験する能力を失っている。自身の死は、いつか現実化する「可能性」として経験されるほかない。

その可能性を他者と共有することはできるだろうか。一例として、ある老夫婦を思い浮かべてみよう。長年連れ添った妻が死へ赴こうとしている。今、ここで死にゆくのは妻であって、夫ではない。にもかかわらず夫は、妻とともに、差し迫った可能性を引き受けようとするだろう。他人事でない可能性として死を共有するのだ。夫は妻の死に立ち会い、死別後も故人とともに生きるだろう。そして彼自身、やがて死へ赴く。他者の死は共有可能であるように思われる。

しかし M. ハイデガーによれば、各人は自らの死を経験するように、他者の死を経験することができない。ここで死は「もはや現存在しえないという可能性」を意味する¹。この可能性は、現存在する一人ひとりによって引き受けられるほかない。可能性を共有する余地はないのだ。他者にできること、それはもっぱら立ち会い、目撃することだけである。「死は存在論的にそのつど私のものであること (Jemeinichkeit) と実存によって構成される」(SZ240) から、現存在はもっぱら各自の死を引き受けるほかない。

この見解は、ハイデガーと同年代の日本の哲学者、和辻哲郎によって批判される。和辻その人は、「人間—一人と人の間柄—という視角から、「死」へアプローチする²。誕生や結婚は人間の出来事であり、他者が参与できるものである。それと同様に、死は人間の出来事であり、他者はこれに参与できる。和辻によれば「死は万人の参与し得る最も公共的な現象である」(倫理学(上) 332頁)。

「死」ははたして共有可能なのか。その可能性をめぐって、二人の哲学者の所見は真っ向から対立する。見解の相違はなにに由来するのか。そもそも「死」という語で、両者は同じ事象を指示しているのか。本稿では二人の哲学者から、これらの問いに対する回答を引き出し、対話的探究を進める。

はじめに『存在と時間』における「死」の記述を確認しておこう (1)。そこでは「死」が各個の実存の可能性と捉えられる。和辻はこれに手厳しい批判を加える (2)。ハイデガーはそれにどう応えるだろうか。この問いを携えて、私たちは「死」の実存論的概念を精査する。それとともに「死」(Tod) と「死亡」(Ableben) が明確に区別されることになる。この概念的区別を踏まえ、和辻はハイデガーの「死」の理解を批判しており、『存在と時間』の正確な読解に失敗している (3)。和辻のハイデガー批判に対しては、しばしばこのような論評が加えられてきた³。なるほどそうかもしれない。しかし、かりにそうだと

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 15. Auflage, 1979, S. 250. 同書からの引用は、SZの略号に頁数を付して略記する。ハイデガー全集 (Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main) からの引用は、GAに巻数と頁数を付記して略記する。原点の強調は傍点で示す。

² 和辻哲郎『倫理学 上巻』岩波書店、改版、1965年、12頁。同書からの引用に際しては、倫理学(上) という略号に頁数を付して略記する。

³ 一例として、城田純平「ハイデガーにおける死と公共性の問題——和辻によるハイデガー批判の検

しても、それは「死」という現象の解明において、和辻には寄与するところがないということの意味しない。むしろ和辻の洞察は、ハイデガーの解釈の「隠された前提」に光を投げかける。

ひとつには、だれが死ぬのかという問題である。「死」について考究する際、ハイデガーと和辻は異なった存在者—それぞれ「現存在」と「人間」—を想定している。もうひとつには、ハイデガーは死にゆく者とその近親者の関係のうちに、公共性の支配を認め、各自が死ぬ可能性の隠蔽を指摘する。しかしこれは少なくとも、事柄の半面にすぎない。臨終、通夜、葬儀、法要は参列者に、自分自身の「死」を受けとめる機会を提供するかもしれないからだ（4）。

各自のもっとも固有な可能性を覆い隠すことなく、かといって公共的な言説に終始することなく、「死」を共有する可能性があるのではないか。それを追究することは、『存在と時間』では十分に展開されていない「共存在」の本来的な可能性に光を投げかけることでもある。最後にこうした視角から、二人の哲学者の所見を踏まえて、かつ死の人称性に注意を払いながら、「死」と「死亡」の共有可能性について総合的に考察する（5）。

1. 『存在と時間』における「死」

「死」の実存論的分析は、『存在と時間』第2編冒頭（第46 - 53節）で展開される。それは現存在分析が「日常性」ないし「非本来性」から「本来性」へシフトする局面にあたる。

「死」は『存在と時間』においてもっとも重要であるが、もっとも理解されていない概念のひとつでもある⁴。この概念が重要であるのは、それが現存在の（本来的な）可能性を開披するからである。現存在はさしあたり、たいてい、ひと（das Man）—それはすべての人をいうが、実のところだれでもない—に倣い、そこから自己を捉えている。しかし自らの「死」と向き合うことで、現存在は自身の固有な（本来の）可能性から、自己を捉えるようになる。「本来性」へ到達するためには、「死」を避けて通ることができないのだ。その意味で「死」は、ハイデガーの存在論的な構想を支える支柱のひとつといえる。にもかかわらず『存在と時間』の「死」について理解することは、それほど容易ではない。常識的な理解に沿うように見えて、実のところこれに反するからだ。しかも「死」（death/Tod）、「死亡」（demise/Ableben）、「終焉」（perishing/Verenden）など、煩雑で「混乱を招く用語」が駆使される⁵。

『存在と時間』にはこうした問題が見られる。ただそれらは「死」という事象の固有のあり方に由来する。これについてはエピクロスが書簡で次のように指摘している。

討」、『名古屋大学哲学論集』特別号、2018年、55-68頁。

⁴ Williams Blattner, *The Concept of Death in Being and Time*, *Man and World* 27, 1994, p. 49.

⁵ Ian Thomson, *Heidegger's Phenomenology of Death in Being and Time*, *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, ed Mark Wrathall, Cambridge University Press, 2013, pp. 260-1.

死は、もろもろの悪いもののうちで、もっとも恐ろしいものとされるが、私たちにとってはなんでもないのだ。なぜかといえば、私たちが存在するかぎり、死は現在せず、死が立ち現れるときには、私たちが存在しないからだ。⁶

死の不在という逆説的な事態を、ハイデガーは可能的な存在の「未済」(Ausstand) という視角から捉え直し、エピクロス言葉を次のように翻訳する—「現存在のうちには、現存在自身の存在可能 (Seinkönnen) として、未だ「現実的となっていないなもの」が常に、なお未済となっている」(SZ236)。

しかし、もはやなにひとつ現存在に未済がないという仕方で、現存在が「実存する」やいなや、それと軌を一にして、現存在はもはや現に存在しないことになってしまっている。存在の未済を取り除くことは、現存在の存在を絶滅させることを意味する。現存在が存在者として存在するかぎり、現存在はけっして自身の「全額」(Gänze) を手にできない。全額を獲得するとき、それは世界内存在の端的な喪失となる。そのとき存在者としての現存在は、もはや経験可能ではない。(ibid.)

現存在は「実存するものとして、そもそもその全体存在 (Ganzsein) において接近可能となりうるのか」、それとも「存在論的な存在全体性を現存在において読みとろうとすることは、見込みのない企てであり続けるのか」(ibid.)。「現存在を全体として把握する可能性」を探し求めて、ハイデガーの考察は、まず「他者の死を経験する可能性」へ、次いで「もっとも固有な可能性」としての「死」へ向かう。

現存在は「本質的に他者と共にある共存在 (Mit-sein) である」から、自分自身の死が経験不可能であるかぎり、「終わりに達した他者の現存在」を代替的な主題とすることは、妥当な方策といってよい (ibid.237-8)。ではこのやり方で、はたして所期の目標に到達することができるのか。ハイデガーの答えは「否」である。

故人や死者とともにある共存在について、ハイデガーは印象的な言葉を記している—「哀悼と追憶を携えて故人のもとに佇むとき、遺族は、敬虔な顧慮的気づかい (Fürsorge) という様態で、故人とともに在る」(ibid.238)。しかし厳密に言えば、このような共存在においてさえ、故人が終わりへ達したことは経験されていない。なるほど死は遺された者たちにとって喪失である。しかし遺された者たちは、死にゆく者が被るのと同じ喪失、つまり存在そのものの喪失を身に被るわけではない。こうしてハイデガーは、次のような結論に達する。私たちは他者の「死」を経験していない。せいぜいのところ、その場に立ち会って、見届けるだけである (ibid.239)。

死は、他の現存在によって「代理される可能性」(Vertretbarkeit) もない。「死にゆく者の存在の存在可能性」(ibid.) は、たとえば会議への出席やプロジェクトへの参画など、世界内部の物事と関わり合う日常的な場面での代理・代行可能性と異なり、他のいかなる人

⁶ Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, translated by Pamela Mensch, Edited by James Miller, Oxford University Press, 2018, p. 534, section 125.

によっても肩代わりされえないのだ。

死を取り除く (abnehmen) 可能性もない。なるほど「ある他者に代わって死へ赴く」ことはできるだろう (ibid.240)。しかしそれは当人から「死」を取り除くことを意味しない。「死」はたんなる「出来事」(Begebenheit)ではなく、各個の「存在可能性」であり、「現存在はそのつど、自らこれを引き受けなければならない」(ibid.240,250)。他の現存在や世界との一切の関係を離れて、自らのもつとも固有な可能性と独り向き合うほかない。しかも現存在は、この可能性を素通りすることも、避けて通ることもできない。現存在は常に、すでに、自らの可能性のうちへ投げ込まれているのである。

こうして私たちは、よく知られた「死」の記述に到達する。すなわち「死」は、「もつとも固有な、関係を欠いた、追い越すことのできない可能性」(die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit)である (ibid.250)。「死」という究極の可能性—現存在することの不可能性という可能性—が各個にもつとも固有で、他者や世界との関係を離れたものであるとしたら、それを共有する余地はどこにもない。

2. 和辻哲郎による批判

和辻の「人間」という概念は、たんなる「人」(anthrōpos, homo, homme, man, Mensch)ではなく、同時に「人々の結合あるいは共同態としての社会」を指示する⁷。「人間」は、個人および社会的存在者として、時間と空間のうちに存在する。それゆえ「人間を真に根本的に把握する」ためには、時間と空間を関連づけ、その個人的・社会的あり方を全体として視野に収めなければならない。にもかかわらず『存在と時間』では、もっぱら人間存在の「時間性」が強調され、空間性に基づく「人々の結合あるいは共同態」が十分に顧みられない。ここに和辻は「個人意識の底にのみ人間存在を発見する」という一面性を見て取る。

『倫理学』の冒頭では、「倫理学を『人間』の学として規定」し、「倫理を単に個人意識の問題とする近世の誤謬から脱却する」という根本モチーフが示される(倫理学(上) 11頁)。そのうえで第2章では、『存在と時間』における「死」の理解が俎上に載せられる。

「倫理問題」の所在は「孤立的個人の意識」にではなく、「人と人の間柄」—親と子、兄弟姉妹、夫と妻、教師と生徒、味方と敵の間—にある(同書 12頁)。しかし近代の社会生活と思想にあっては、人間存在の全体性、つまり人間の二重性が見失われ、それとともに倫理が個人の意識へ還元される傾向にある。これと同様に、「死」をめぐる『存在と時間』の考察は「人間存在」ではなく、「個人存在」に関心を寄せる。

死によって全体性を表す存在は、あくまでも個人存在であって人間存在ではない。彼 [ハイデガ

⁷ 和辻哲郎『風土——人間学的考察』岩波書店、1935年、14-15頁。

一] 自身も人間の死の現象としてただ個人の死のみを取り扱いた。人間の死には、臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌等々が属しているが、彼はこれらをすべて捨象するのである。しからば死の現象を媒介として把握せられた全体性は個人存在の全体性に過ぎない。（同書 233 頁）

ここに和辻は、「個人意識の分析に終始」する「現象学の立場」の制約を指摘する。たしかにハイデガーは「意識」から「存在」へ進むが、それは「個人存在」にとどまっているというのだ。和辻の見るところ、ハイデガーは「自他の間の主体的な張り」を視野に入れることなく、「死の現象」のうちに「自」の全体存在可能を読みとっている（同書 236 頁）。しかし「死の覚悟は、自他の連関の中において初めてその真義を発揮する」（同書 238 頁）。それを踏まえて和辻は、自身の「死」の理解を次のように打ち出す。

死といえども他者の参与し得るものである。運命をともにするというのが言われ得ると同じ意味において、我々は「死をともにする」ことができる。死は本来誕生や結婚とともに人間の出来事であって、孤立的個人の事ではない。（略）死があくまでも公共性を欠いた独自のものであるならば、人々は死について語り合うこともできぬのである。むしろ死は万人の参与し得る最も公共的な現象であるというべきであろう。人を一般的に規定して「死すべき者」と為すのは、まさしくこの事態の表現である。それにもかかわらず死が我れに最も固有な、他の何人も参与し得ない現象であるとせらるるのは、この公共的な現象を我れのみ立場から孤立的に見直したがゆえにほかならない。（同書 332-3 頁）

「死」は、和辻が主張する通り、「万人の参与し得る最も公共的な現象」であるのか。それとも『存在と時間』で定式化されるように、「もっとも固有な、関係を欠いた、追い越すことのできない可能性」であるのか。対立する二つの見解を架橋するため、問題を整理しておこう。（特定の他者と）共有可能であることは、（万人にとって参与可能な）公共的な現象であることから区別される。また、各自にとってもっとも固有な可能性であり、追い越すことのできない可能性であることは、他者との共有可能性をただちに排除しない。だとすると、ここで問われるべきは、次のことになる。はたして死は「関係を欠いた」、つまり他者や世界との一切の関係から切り離された可能性であり、共有不可能なのか。

3. 「死」と「死亡」の区別

『存在と時間』の「死」の解釈をめぐる論争が続いている。I.トムソンの見立てによれば、状況は二極化の様相を呈しており、二次文献も二種に大別される⁸。一方の陣営は大所帯で、大半の思想家・研究者が属する一ここに和辻も加えられるだろう。この陣営では「死亡」や「死去」の日常的な語義と重ね合わせて、「死」の概念が解釈される。しかし、このような常識的な意味合いを前提とするかぎり、『存在と時間』の「死」について

⁸ Thomson, op. cit. p. 263.

明確で首尾一貫した解釈を打ち立てることができない。そこで他方の、ごく小さな陣営に属する研究者たちは、『存在と時間』の「死」を、人間の生の終わりに生じる「死亡」という出来事から区別しようと試みる。それは本稿の方針とも一致する。

『存在と時間』において「死」（Tod）は、「実存一般の不可能性」という究極の可能性を意味する。私たちが日常的に「死」と呼ぶ現象—生の終焉という出来事—はこれと区別され、「死亡」（Ableben）と言い表される。なぜハイデガーは、日常的理解に反して、このような特異な現象を「死」と命名するのか。それによって先のエピクロス逆説を乗り越えるためである。逆説はもっぱら「死亡」の経験にかかわる。それに対して現象学的存在論では、死という可能性への先駆とともに、現存在がその全体において把捉され、存在の全体性が獲得される。「死」の実存論的概念は逆説を免れるのだ。

もっとも固有な、関係を欠いた、追い越すことのできない可能性としての「死」へ先駆するとき、各自は、通常はそこから自分を理解している世界から一時的に切り離されて、自らが徹底的に独りで、ただ自身とともにあることを発見する。この「単独化」（Vereinzelung）とともに、現存在は自らの全体性について、透徹した理解を手に入れるのだ（SZ263）。別言すれば、現存在の全体性は、自己を限界づける「死」の経験とともに、「限界状況」において獲得される（ibid.308,349）。1925年4月の講演では、その事態が次のように記述される。

それ〔死への先駆〕とともに世界は撤退し、無へ崩れ落ちる。死の可能性とは、いつか私が世界から退去すること、いつか世界がいうべきことをもはやなにももたなくなること、私が依拠し、関心を惹かれ、気づかうものすべてが黙し、私をまったく助けないということの意味する。そこにはもはや、私たちが生きる拠り所とすることのできる世界は存在しないのだ。（GA80.1,144）

ひとり「死」へ先駆し、自己と向き合うのか、それとも日常の「世界」にとどまり、そこから自他を理解するのか、人はここで「あれか、これか」（Entweder / Oder）の選択を迫られる⁹。ただし、かりに後者を選択し、「死」から逃走を図ったとしても、当の可能性から放免されるわけではない。「自らの死へとかかわって存在する」かぎり、現存在は「死亡」を迎えるまで、「事実的に、不断に死ぬ」のだ（SZ259）。後年のハイデガーはそれを端的に表現する—「死すべきものたちは、生のなかで死を死ぬ」（GA4,165）。

可能性としての「死」は、出来事としての「死亡」から明確に区別される。二つはそれぞれ独立した事象である。たとえば突然死（事故死や心臓発作）などの場合、（自らの死を）「死ぬこと」なく、「死亡する」かもしれない。ただしそのような場合でも、現存在が現存在であるかぎり、「他の生き物のように終焉することはない」（SZ247）。「死亡」は、（自らの死を）「死ぬこと」（Sterben）と（生命活動の）「終焉」（Verenden）との間に、いわば中間的現象として配置される。

⁹ ここでハイデガーは、キリスト教的な枠組みを徹底的に世俗化しつつも、キェルケゴールの洞察に依拠して、「死」の概念を練り上げている。Adam Buben, Heidegger's Reception of Kierkegaard: The Existential Philosophy of Death, *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 5, 2013, pp. 967-988.

「死」はそのつど私のものであり、私のもっとも固有な可能性である。それに反して「死亡」は「なるほど現存在にかかわるものの、だれかに固有に帰属するわけではない」（ibid. 253）。死亡するのは、どこかのだれか（das Man）であり、ほかならぬ私ではない。それに応じて死亡は、「世界内部に出来する周知の出来事」や「不断に出現する事件」として経験される。「死」は、その基本性格を覆い隠されることで、「水平化され」、「死亡」という「公共的に出来する出来事へ転倒される」のである。

「死」はさしあたり、たいてい、「死亡」として経験される。そこでは「死へとかかわる、もっとも固有な存在」が覆い隠される。そのためもっとも近親な者たちでさえ、今まさに死にゆく者に対して、しばしば次のような慰安の言葉をかける—「あなたは死を免れ、世界の安らかな日常性のうちへ、ほどなく再び戻るだろう」。葬儀の場でも、人は「空談」にふけり、自分が死ぬ可能性を覆い隠す。H.アレントがハイデガーとともに語るように、「公共性の光は、すべてを暗くする」のである¹⁰。公共的な理解に欠落しているもの、それは「死」を自己のもっとも固有な可能性として引き受ける真摯な態度—S.キェルケゴールはそれを「死の真剣な思想」と呼ぶ¹¹—である。

以上の通り、ハイデガーは「死」と「死亡」を明確に区別する。臨終、通夜、葬儀、墓地、四十九日、一周忌など、「死」の事例として和辻が挙げる出来事は、ことごとく「死亡」へ分類される。和辻のいう「万人の参与し得る最も公共的な現象」は、「死」ではなく「死亡」に相当するのだ。和辻の批判は、「死」と「死亡」の概念的区別を看過している。そのかぎりではハイデガーの考察は、和辻の批判を免れていると思われる。

4. 人間の動物性

『存在と時間』の解釈としては、このような結論が妥当だろう。しかし「死」そのものの探究としてはどうだろうか。和辻その人が指摘するように、「死の覚悟」は本来、「自他の連関の中において初めてその真義を発揮」し、「人間」の「本来の面目を開示する」。かりに「個人存在にのみ関わる」としたら、その「死の覚悟にどれほどの意義があるであろうか」（倫理学（上）238頁）。にもかかわらず『存在と時間』における「死」の考察は、他者との本来的な「共存在」—和辻のいう「自他の間の主体的な張り」—に基づいて展開されない。

「人間」において、「死」はどのように立ち現れるのか。私たちの日常的な生の経験に即して、簡潔にスケッチしておこう。そこから和辻による「現存在」批判の論点が浮き彫りにされるだろう。

私たちの生は、常に、すでに、他の存在者—たとえば家族、友人、隣人、ペット、食卓・椅子、庭の草花など—との関係において営まれている。これらの関係において、私たちの生は形づくられる。これらの関係を離れては、（かりに生物学的な生命活動は可能だとし

¹⁰ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, A Harvest/HBJ Book, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1968, p. ix.

¹¹ Soren Kierkegaard, *Three Discourses on Imagined Occasions*, *Kierkegaard's Writings X*, edited and translated with Introduction and Notes by Howard V. Hong and Edna Hong, Princeton University Press 2009, p. 73.

ても）人間の生は成り立たない。他なるものとの「間」でこそ、人間の生は生まれ、確立されるのだ。

このように私たちは「間」に生まれつき、「間」で育つ。食べ物、睡眠、安全、ケアなどの「基礎的ニーズ」は、他者の手によって満たされる¹²。ニーズに応答する習慣は、人びと、動物、植物、物、思想とのかかわりを通して体得され、これらに向けられるようになる¹³。生まれ、育つとき、やがて老い、病み、死にゆくとき、私たちは家族、友人、隣人、その他多くの人の世話を受ける。私たちは「人間」として生まれ、成長し、齢を重ね、病をえて、死んでいく。すべての営みは「間」で生起する。

こうした意味での「人間」へ接近を図る場合、アリストテレスによる「ポリスの動物」（*zōion politikon*）という人間の捉え方—その後「社会的動物」や「政治的動物」と翻訳されてきた—が手がかりを与えてくれるだろう¹⁴。和辻その人も、「人間」の概念を究明する件で、「人が本来社会的動物であるのならば、間柄とか社会とかいうものは人から引き離さるべきではない」（倫理学（上）16頁、傍点は引用者）と主張する。とはいえ和辻は社会的動物の「動物性」について、立ち入った解釈を示さない。対してM.C.ヌスバウムは、アリストテレスの「政治的動物」という概念に注目し、次のように指摘する。

アリストテレスの構想では、人間は「政治的動物」—たんに道徳的・政治的な存在者であるだけでなく、動物の身体をもつもの、その人間としての尊厳は、この動物としての性質に対立するのではなく、むしろ動物の身体とこれが時間的に辿る軌道のうちに内在しているもの—と捉えられている。ニーズに満ちた乳児から、人間はゆっくりと成長し、成長とともにたくさんのケアを必要とする。（略）人間はまた、事故や病気に起因する別のニーズをもつかもしれないし、それによって短期間ないし長期間、非対称的な依存関係に身を置くことになるかもしれない。老年まで生きるとすれば、再びたくさんのケアを必要とするのが常であるし、身体的ないし知的な障害、あるいは両方の障害に直面するだろう¹⁵。

ハイデガーによれば「死とは、ひとつの存在の仕方であり、現存在は存在するやいなや、これを引き受ける」（SZ245 傍点は引用者）。ここで現存在は、人間と異なり、時間とともに成長すると想定されていない。しかし、「現存在」と呼ばれる存在者たるためには、感情を育み言語を習得して、「存在」理解を身につけなければならない。現存在はいつ、どのように誕生するのか。そもそも現存在は誕生するのか。誕生しないものに、「死」はかわりがないはずだ。

いずれにせよ『存在と時間』では、人間ではなく現存在の死が主題化される。それに応じてその「死」からは、人間性に内包される「動物性」が排除される。「現存在は動物のように（生命活動を）終えない」（*ibid.*247）という主張は、「現存在」の定義から直接に

¹² Nel Noddings, *Starting at Home, Caring and Social Policy*, University of California Press, 2002, p. 251.

¹³ *ibid.* p. 175.

¹⁴ Aristoteles, *Politica*, Oxford Classical Texts, Oxford University Press, 1957, 1253a9-10.

¹⁵ Martha C. Nussbaum, *Frontier of Justice, Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 87-8. 傍点は引用者による。

導き出されるのだ。

以上の通り、「死」について考察する際、ハイデガーと和辻は異なった存在者を想定している。ハイデガーは、動物や人間から区別して、もっぱら「現存在」について論じる。対して和辻は、アリストテレスの「ポリスの動物」を視野に入れ、「人間」を主題化する。『存在と時間』の基礎存在論的な枠組みを離れ、人間性に内在する動物性に注目することで、私たちは和辻の「人間」を批判的に発展させることができるだろう。

ただしその際、「死」と「死亡」の区別を支えるハイデガーの洞察にも、十分に留意しておきたい。同じ事象でも、どのような視角から、どのように受けとめられるかに応じて、別様に現出する。「死」は、自らの可能性と受けとめられるときに、生の究極の可能性として立ち現れる。自らの切実な可能性と受けとめられないとき、どこかのだれかをいつか見舞う出来事として、「死亡」が立ち現れる。

ハイデガーが指摘する通り、「死」はたんなる「出来事」とどまらない。むしろ各人の「固有の可能性」という視角から、照らし出される必要がある。しかし当の可能性は、はたして他者や世界との一切の関係から切り離された可能性であり、共有不可能なのか。すでに確認しておいたように、ハイデガーは死にゆく者とその近親者の関係のうちに公共性の支配を認め、自他が死ぬ可能性の隠蔽を見て取る。しかしこれは少なくとも、事態の半面にすぎないだろう。看取りや見舞いの場面で、互いが死ぬ可能性が共に受けとめられることはある。葬儀や埋葬は、キェルケゴールが考えたように、参列者が各自の「死」を受けとめる「真剣さの好機」となるかもしれない。「死」という可能性に共に与えることは可能であり、だからこそ和辻は、また後年のハイデガーは、人間を「死すべきものたち」（die Sterblichen）と複数形で捉えるのだろう。

5. 「死」と「死亡」の共有可能性

各人のもっとも固有な可能性という基本性格を覆い隠すことなく、かといって公共的な言説に終始することなく、「死」を共有する可能性があるのではないか。二人の哲学者の所見を踏まえて、総合的に考察する段である。それにあたって「死」と「死亡」を区別しよう。また死の人称性—1人称、2人称、3人称の別—に注意を払うことにしよう¹⁶。「死」と「死亡」の共有可能性は、それがだれのものであるかによって、また逝く者とそれに立ち会う者の関係に応じて大きく異なると考えられるからである。1) 3人称の死、2) 1人称の死について素描したうえで、「我れのみ立場」（倫理学（上）333頁）を離れて、3) 2人称の死の考察へ向かうことにしよう。

1) 3人称の死

病気、事故、自殺、テロ・戦争など、死因は多様であるが、新聞、テレビ、インターネ

¹⁶ Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Flammarion, 1977, pp. 24-35.

ット上では、毎日のように訃報が伝えられる。これに接した瞬間はショックを受けるものの、数時間、数日、ないし数週間も経つと、たいていは忘失してしまう。それは自分の家族、友人、同僚、隣人ではなく、ましてや自分自身ではなく、ほかのだれかにかかわる出来事にすぎないからだ。

「死亡」の可能性は公共的に共有されている。しかしこの瞬間、一人ひとりにかかわる可能性としてではない。むしろそうした可能性が見失われているからこそ、だれも「自分が死ぬ」とは思わず、ただ「ひとが死ぬ」と考えるのだ。たしかにいつかはみな死ぬ。それはいうまでもない。けれどもそれは今ではないし、私でもないというわけだ。

日常的・非本来的な存在様態では、「死亡」と「3人称の死」は重なり合う。両者はいわば外側から見られた出来事であり、そこでは当事者の生の可能性が度外視される。各自の「死」は隠蔽され、公共的な「死亡」の出来事が喧伝されるのだ。

2) 1人称の死

「私の死」（1人称の死）は、外から客観的に見てとられるのではなく、自己のうちに開披される。それは私の実存の不可能性という究極の可能性として、ハイデガーによれば「不安」という情態を通して、私自身に開示される。

3) 2人称の死

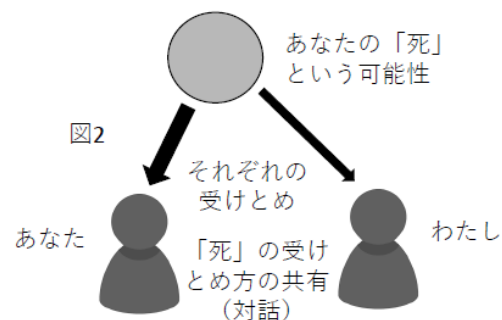
2人称の死（「あなたの死」）は、3人称の死と1人称の死の中間に位置する。一方で、2人称の死は、3人称の死のように代替可能ではない。2人称の死は、両親、兄弟姉妹、配偶者、子、親友など、かけがえのない、それこそ代替不可能な人にかかわる。しかし他方で、「あなたの死」は私自身の死ではない。ただちに「私の死」を引き起こすわけではない。現実化されるのはあなたの究極の可能性であって、私のそれではない。「あなた」というかけがえのない人が死にゆくという事態に直面して、私はあなたの代わりに死ぬこともできず、あなたから死を取り去ることもできない。

2人称の死の場合、死にゆくのは「あなた」である。死という究極の可能性へ先駆するののか、それともその可能性を否認してほかのだれかに帰すのか、それはあなたの選択に委ねられている。同様に「私」は、かけがえのない人の究極の可能性へ先駆するか、それともあなたが死ぬことを否認するか、という選択を迫られる。あなたは、あなたの死を受け入れるかもしれないし、否認するかもしれない。私はあなたの死を受け入れるかもしれないし、否認するかもしれない。そこで以下の通り、四つの組み合わせが考えられる。

- (a) あなたも私もあなたの死を否認する場合、二人の間では当の可能性が話題にされることがない。ハイデガーが描き出す「もっとも近親な者たち」と同じく、あなたと私は、「あなたは死をまぬがれ、世界の安らかな日常性のうちへ、ほどなく再び戻るだろう」と自他に言い聞かせるだろう（SZ253）。
- (b) あなたが死にゆくことを、あなたは受け入れ、私は否認する場合、かりにあなたが「死」

について語ろうとしても、私はそれを拒み、あなたの死の可能性を分かち合おうとしないだろう。あなたの周囲の人たちが私と同じ態度をとるならば、あなたは孤独のうちに「関係を欠いた」死を死なねばならないだろう。

- (c) あなたと私がいずれも究極の可能性に対して開かれている場合、二人はあなたの死を共に受けとめるだろう。あなたはかつて人生の途上で私と出会い、以来あなたと私は、互いのかげがえのない人生を（部分的に）共有してきた。そして今、死に面してどのような思いを抱き、いかなる不安や恐れに駆られているのか、やり残したことは何なのか、あなたは私に語ってくれる。私はそれに耳を傾ける。なるほどあなたと私は立場と視座を異にするから、二人の経験には違いが見られるだろう。それにもかかわらず私はあなたの傍らで、あなたと究極の可能性を分かち合い、あなたが人生で経験したことや達成できなかったことを共有する一老夫婦や旧友が縁側に腰をかけて、庭先の樹木に共に目をやるように。



- (d) 最後に、あなたが死にゆくことをあなたが否認し、私が受け入れる場合、私は「本来のおよび非本来的顧慮的な気づかい (Fürsorge)」という「二つの究極の可能性」の間で選択を迫られる (GA21,224)。あなたは、あなた自身のもっとも固有な可能性と向き合わずに、依然として世界から自己を理解している。私はあなたと同じ仕方で、つまりあなたが配慮的に気づかっているものに基づいて、あなたを理解するという誘惑に駆られる。私はその場合、たとえばあなたの仕事を代わりに引き受ける、あなたの代理を務めるという仕方で、助けの手を差し伸べようとする (ibid.223)。あたかもあなたの死が不在であるかのように、日常会話が続行される。たとえあなたが致死的な疾患を抱えていたとしても、あなたの死は隠し続けられ、共有されることがない。

非本来的な顧慮的気づかいに際して、私はこのように、あなたが配慮的に気づかっている事柄のうちへ飛びこむ (einspringen)。対して本来的な顧慮的気づかいの場合、私は注意深く、あなたに先だつて飛ぶ (vorspringen)。すなわち私自身の死という究極の可能性へ先駆し、そこから自身の生を、また二人が共にある「今、ここ」を掴み直す。沈黙を縫うように、私はその経験を言葉にし、あなたはそれに耳を傾ける。このような対話を通して、「自らのもっとも固有な存在可能」に対して、あなたが「第一義的に、また本来的に開かれていること」が浮かびがってくる (SZ163)。思慮深い問いかけと応答を通して、死という共通の可能性が分かち合われ、あなたはあなた自身の死に開かれ、自由になる。死すべきものたちの「本来的な連帯」 (eigentliche Verbundenheit) を足場に、あなたと私はあなたの死を分かち合う (teilen) ことができるのだ (ibid.122,162)。

私はあなたの死の可能性を共有できるのか。私が当の可能性に開かれているかぎり—すなわち(c)および(d)の本来的な顧慮的気づかいの場合—、それは可能である。「死亡」した状態を共有することはできないが、他者の「死」を共有することはできる。

共有可能性は、あなたと私のあいだ（2人称の死）に限定されるのか。この疑問には、次のように回答しておこう。私たちは日常生活の様々な場面で、どこかのだれか（3人称）の死にふれる。それを代替可能な死亡という出来事にとどめることもできるが、究極の可能性へ先駆することで、それをかけがえのない（2人称の）「死」へ転換することもできる。3人称の死は2人称の死に転化する可能性に開かれているのだ。他者とどのように出会い、その「死」を受けとめるか、私たちはその都度、選択を迫られている。

ここに「死すべきものたち」（*brotoi / thnētoi*）と呼ばれる人間の可能性がある。複数形の表記は、死を共にし分かち合う、つまり共有する可能性とともに、死すべきものたちの連帯を表している。この連帯は、本来的な顧慮的気づかい（2人称の死の経験）を通じて増強されるだろう。

今、ここで死んでいくのは、あなたかもしれない。しかし死は私の可能性でもある。あなたと私は、それぞれの死を死ぬため、そのようにして死すべき生を全うするため、互いに助け合い、互いから学び合うことができる。そのためには死すべきものたちの知恵を探究する「対話」の場が欠かせないだろう。1942年夏学期講義でハイデガーが詩人のヘルダーリンとともに指摘する通り、各人に「固有なもの」は、「異他的な者との[違いをそのままに和していく] 対決」を経て、またそのような者を「客人として歓待する対話」を通して、ようやく修得されるのである（GA53,177）。本稿ではハイデガーと和辻を客人として、そのような対話を試みたつもりである。

出来事の解釈学

——ハイデガーにおける渦動の思考——

齋藤 元紀 (高千穂大学)

Hermeneutik des Ereignisses

— Heideggers Denken des Wirbels

Motoki SAITO

In diesem Aufsatz wird Heideggers seynsgeschichtlich-hermeneutisches Denken vom Ereignis insbesondere ab den 1930er Jahren untersucht. Da jedoch der Begriff Hermeneutik in dieser Zeit in den Hintergrund tritt, ist es notwendig, sich auf den Inhalt des Vollzugs der Auslegung zu orientieren.

Die komplexen Aspekte der seynsgeschichtlichen Auslegung des metaphysischen Denkens werden betrachtet, wobei ich die Hermeneutik des Daseins in *Sein und Zeit* als Bezugspunkt nehme, aber auch, wo nötig, zwischen *Sein und Zeit* und früherem und späterem Denken vor- und zurückgehe. Der Zweck dieser Untersuchung ist es, die Entwicklung von Heideggers seynsgeschichtlich-hermeneutischem Denken zu verfolgen, das sich innerhalb des „Wirbels“ des Ereignisses des Seyns transformiert, was „Zirkel“ beinhaltet.

Dieser Aufsatz wird den Weg des späten Heidegger zum Aufenthaltsort beleuchten, was als „Ent-Hermeneutik“ bezeichnet werden könnte. Zugleich wird eine Perspektive auf das Schicksal der modernen Hermeneutik im Licht von Heideggers „Ent-Hermeneutik“ gewonnen und die Bedeutung des ent-hermeneutischen Denkens über den „Wirbel“ geklärt.

Schlüsselwörter: Hermeneutik, Ereignis, Auslegung, Wirbel, Zirkel

キーワード: 解釈学、出来事、解釈、渦、循環

「しかし、われわれが深刻な問題にかかわり合っているということは、好意的な読者であれ悪意ある読者であれ、驚きをもって明らかになるに違いない。

天国と地獄がそれを説明する上でどう動かされねばならないか、そして結局のところ、われわれがその問題を「存在の渦」として、まさしく世界の中心に置かざるを得ないことを目の当たりにするのならば」¹。

はじめに

「解釈学が注目を向けられるのはいつも、個性的で歴史的な現存在が学問上の喫緊の要件となるようなある大きな歴史的運動においてでしかなく、その後は再び闇に消え去ることになる」²。1900年にディルタイが解釈学の盛衰についてこのように述べたとき、その念頭にあったのはルターであり、またシュライエルマッハーやベックらによる解釈学の一般化の試みであったが、しかしもちろん当のディルタイ自身もそうした歴史的な学問運動の新たな発端に立っていると自負していたに違いない。「しかし、かつて解釈学において影響力を及ぼしていた問題は、今日、新しい包括的な形式において再びわれわれの前に現れている」³。この予感が誤っていなかったことは、ディルタイを先達として、ハイデガー、ガダマー、リクールらがその後の現代哲学において解釈学という一大潮流を形作っていったことから、概ね誰もが認めるところに違いない。それゆえ 1972年に「解釈学の歴史と現在」という題名でペグラーは次のように述べることができた。「今日、ディルタイの論文が出てからゆうに 70年を経て言えることは、解釈学の意義についてのディルタイの言及は、いかなる終わり——そのあとには解釈学にとって直ちにまた暗闇への消失が来るような終わり——でもなく、むしろある始まりである」⁴。

しかしそれからさらに 50年以上が経過した現在、解釈学は果たしてなおも「始まり」であり続けていると言えるだろうか。なるほど 70年代以降も、文学、政治、文化、美学といった新たな方面にわたって解釈学研究は発展してきた。とはいえこうした解釈学の拡大は手放しで受け入れられてきたわけでもない。1964年のソントグの「反解釈」を皮切りに、70年代から 90年代にかけては、周知のとおりガダマーとハーバーマス、デリダ、アーペル

註

* ハイデガーの著作からの引用は、Vittorio Klostermann 版に従い、丸括弧内に GA、次いで巻数、頁数を示す。

¹ F. Nietzsche, Nachlass 1871, 11[1], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 7 (Nachgelassene Fragmente 1869-1874), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 351.

² W. Dilthey, Entstehung der Hermeneutik, in: *Gesammelte Schriften*, Band V, B, G, Teubner Verlagsgesellschaft GmbH, Stuttgart 1957, S. 333.

³ W. Dilthey, Entstehung der Hermeneutik, in: *Gesammelte Schriften*, Band V, S. 333.

⁴ O. Pöggeler, Einführung, in: O. Pöggeler (Hrsg.), *Hermeneutische Philosophie. Zehn Aufsätze*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1972, S. 11.

らの間で解釈学をめぐる激しい論争が巻き起こった⁵。さらにこれと前後してフーコーやキットラーらが展開した「考古学」や「メディア論」は、ニーチェの系譜学の着想を引き継ぎつつ、ポスト・ヒューマニズム的な「反解釈学」の立場を鮮明にしたものであった⁶。近年の「非解釈学」、「ポスト解釈学」、「解釈学的実在論」、果ては「ポスト・アンチ・解釈学」に至るまで、解釈学の抜本的な再編成を企てるという点ではそれらの見解は一致している⁷。繰り返し論争や批判の標的となること自体が、現代哲学における解釈学の確固たる立場を証立しているとも言えるが、しかし当の解釈学の内実は十分に掘り下げられてきただろうか。相対主義という皮相な批判は措くとしても、解釈学は「対話」という理念のもとに普遍性へとその理解の地平を押し広げる一方で、その名称に過度なインフレーションを引き起こし、解釈の営みを極端に平板化してしまったのではないか。「神学」という由来が十分に顧みられず、言語に対する「技法」としての役割すら見失われ、諸思潮との離散融合を繰り返すばかりの解釈学に残された仕事など、せいぜい過去を「読み解く」だけの訓詁学ではないか。今にも闇に消える寸前、最後の光芒を放つ星屑が、目下の解釈学の姿なのではないか。

解釈学はなおも存続しているのか、それともすでに終わりを迎えているのか。終わりを迎えて久しいとすれば、解釈学は新たな始まりとなりうるのか。現代の「解釈学的状況」をめぐるこの問いに対して、しかし性急な回答は禁物である。ディルタイの洞察が正しいとすれば、解釈学の盛衰への問いを解く鍵は「個性的で歴史的な現存在」にある。解釈学の歴史を振り返るとき、この問いを問いかけるにふさわしい人物は一人しかいない。その主著で存在の問いを問うために解釈学を正面に掲げながら、その直後にあっさり捨て去った人物、ハイデガーその人である。周知のとおり、ハイデガーは神学研究に勤しんだ修学時代より親しんでいた解釈学を「事実性の解釈学」へと改鑄し、それをさらには『存在と時間』において「現存在の解釈学」へと彫琢することによって基礎存在論を展開したもの

⁵ S. Sontag, *Against interpretation, in: Against interpretation and other essays*, Noonday Press, New York 1966, pp. 3-14; *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans-Joachim Giegel, Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971; Ph. Forget (Hrsg.) *Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte mit Beiträgen von J. Derrida, Ph. Forget, M. Frank, H.-G. Gadamer, J. Greisch und F. Laruelle*, Wilhelm Fink Verlag, München 1984; M. Calle-Gruber (textes réunis, présentés et annotés), *Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, La conférence de Heidelberg. Heidegger: portée philosophique et politique de sa pensée rencontre-débat de Heidelberg, 5 et 6 février 1988*, Lignes, Paris/IMEC, Saint-Germain la Blanche-Herbe 2014; K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band I. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1994; K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie. Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999.

⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966; M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard Paris, 1969; F. A. Kittler, *Aufschreibesysteme 1800 • 1900*, 3. vollst. überarb. Auflage, Fink, München 1995 (1985/1987).

⁷ H. U. Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press, Stanford 2004 (H. U. Gumbrecht, *Diessseits der Hermeneutik: Über die Produktion von Präsenz*, übersetzt von J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004); D. Mersch, *Posthermeneutik*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2010; A. F. Koch, *Hermeneutischer Realismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016; J. Fornäs, *Post-Anti-Hermeneutics: Reclaiming Culture, Meaning and Interpretation*, in: J. F. Hovden og K. Knapskog (Redigert av), *Hunting high and low. Skrifffest til Jostein Gripsrud på 60-årsdagen*, Scandinavian Academic Press, Oslo 2012, pp. 490-518.

の、その後は解釈学という名称を著作や講義でも用いることがなかった。その理由はさまざま考えられるが、いまだそれに対する決定的な答えが得られていないということ自体、解釈学の存亡にかかわる重大な「学問上の喫緊の要件」であろう。

もちろんこの問題を解く手がかりがないわけではない。ハイデガーが公に解釈学に立ち返ったのは、『存在と時間』から約四半世紀を経た「言葉についての対話」（1953/54年）においてであったが、そこでは回顧的ながら、『存在と時間』は「解釈の本質をまずは解釈学的というところから規定しようとする試み」であったとした上で、「以前の立場」は「途上における一つの滞在地」にすぎなかったとされている（GA12, 93f.）。思考の歩みのなかで変わらずにとどまるのは思考の「道」そのものであるが、しかしその「思考の道は、われわれがそれを前方にも後方にも進んでいくことができ、さらにはその道に戻ることで初めて前に進むことができる」という謎を孕んでいる（GA12, 94）。形を変えてはいるものの、ここには『存在と時間』の解釈学的循環にある種通じる発想が示されている。「この問い〔存在の問い〕のうちには、問われているもの（存在）が、この存在者の存在様相をなしている問うことへと奇妙なかたちで「立ち戻って関係づけられたり、あらかじめ関係づけられたりしている」のは間違いない」（GA2, 11）。そうであるとすれば、『存在と時間』以降のハイデガーは、表立たないながらもこの謎めいた解釈学的循環の道を行っていったのだと推定できよう。じっさい 1930 年代以降のハイデガーは、哲学者たちとの「対決」と自身が呼ぶ存在史的《解釈》をとおして存在の問いを問い進め、循環の根拠を「原存在（Seyn）」の「出来事（Ereignis）」のうちに見定めてゆく。しかしこの「出来事」はまた「転回」として、解釈学に決定的な変転と解体を迫ると同時に、思考そのものへの歩みを先鋭化させてゆくことにもなる。

そこで本論では、主として 1930 年代以降に焦点をあて、ハイデガーが「出来事」をめぐる歩んだ解釈学的思考の帰趨を究明することにしたい。ただし、すでに見たとおりこの時期には解釈学という概念が背景に退いているため、解釈（Auslegung）の実質的な遂行への着目が必要となる。そこで本論はひとまず『存在と時間』の解釈学を準拠枠としつつも、西洋形而上学の諸思想に対する存在史的解釈だけでなく、必要に応じて『存在と時間』およびそれ以前の思想との間を往還しながら考察を進めることとする。あえてこのような往還の道を進むのは、「循環」すらをも巻き込みながら、原存在の出来事に発する「渦動」のうちで変転するハイデガーの解釈学的思考の軌跡を見定めるためである。それによって本論は、後期ハイデガーが最終的に逢着した〈脱解釈学〉とも呼ぶべき滞在地までの道のりとその意義を浮き彫りにしたい。またそれとあわせて、ハイデガーにおける解釈学の盛衰の理由を明確化すると同時に、ひいては現代における解釈学の存亡のゆくえについても見通しを得たいと思う。

1. 存在史における解釈学的根本態度

1930 年代に始まる存在史的解釈は、ハイデガーの『存在と時間』およびそこでの現存在

の解釈学に対する再考と軌を一にしている。その軌跡を辿る前に、そうした再考がいかなる態度によって担われるものとして考えられていたのかを究明することから始めよう。

さしあたりその手がかりとなるのは、「黒ノート」である。「黒ノート」では、ハイデガー自身の断片的ながら率直な思考が吐露されているが、公には秘匿することを旨としてきただけに、同時代の哲学者のみならず、政治や文化などの多方面にわたる無遠慮な批判や、ときに口汚いまでの罵倒までもが溢れかえっている。そのため『黒ノート』に「顕著な気分」は「意地悪さ」だと揶揄されるほどである⁸。その点は否定しがたいが、しかしそう単純に割り切ってしまうなら、ハイデガーの思考に潜む複合的な解釈学的態度を見誤ることになる。

ハイデガーは最初の「黒ノート」となる「目配せ×考察（Ⅱ）と指示」の扉に「何でもやってみなければならぬのだから（πάντα γὰρ τολμητέον）」というプラトン『テアイテトス』からの引用を掲げている（GA94, 3）⁹。この『テアイテトス』からの引用が、『存在と時間』冒頭での『ソフィステス』からの引用と呼応するかようにして置かれていることに、まずは注意する必要がある。『存在と時間』における『ソフィステス』からの文言は、存在の問いに対する古代ギリシアにおける当惑を示すとともに、そこでの漠然とした存在了解を起点として、存在の問いを再び目覚めさせることを目指していた（GA2, 1）¹⁰。それとは異なり、『テアイテトス』からの引用が焦点をあてているのは「偽」ないし「非真理」の問題である。

ソクラテスはテアイテトスとの問答をとおして、偽（ψεῦδος）を生み出す「取り違え」がどこから生じるのかを問いかける。そこでソクラテスは「偽の思いなしが存在しないか、それとも自分の知っているものをひとは知らないでいることができるのか」という二者択一の問いを挙げ、その選択の困難さに当惑するテアイテトスに「何でもやってみなければならぬのだから」と述べて、偽へのさらなる果敢な探究を促す。この問答をハイデガーは1931/32年冬学期講義『真理の本質について』のなかで取り上げている。ここでは、「われわれはあるものについて熟知しているか、していないか」という偽をめぐる問いそのものに対するソクラテスの転倒は、「有るものは有り、有らぬものは有らぬ」というパルメニデスの存在の根本命題の転倒、哲学そのものの転倒を引き起こしているとされる。「パルメニデスの「有るものは有り、有らぬものは有らぬ」という命題、「今すべての存在のこの根本命題が撤回され、その結果としてさらには認識することの根本命題が撤回されるなら、これまでの哲学することの基礎全体が動揺に陥る」（GA34, 287）。

ソクラテスがこのようにして従来存在論を転倒させるべく企てるトルマ（τόλμα）

⁸ R. Polt, *Inception, Downfall, and the Broken World: Heidegger Above the Sea of Fog*, in: A. J. Mitchell and P. Trawny (ed.), *Heidegger's Black Notebooks: Responses to Anti-Semitism*, Columbia University Press, New York 2017, p. 76.

⁹ Plato, *Theaetetus*, 196d2.

¹⁰ Plato, *Sophistes*, 244a5-8. ハイデガーは1924/25冬学期講義『ソフィステス』ですでに同箇所を翻訳しつつ、こう述べている。「あなたがいま言っていることについて、あなたが一体本来何を言おうとしているのかを、つまりあなたがオンというこの語を発言するときにオンが何を意味しているのかをはっきり分かっているはずですが、「私は当惑しているのですから」。これが当該箇所およびこの対話篇全体の本来の中心的な関心事である」（GA19, 446f.）。

——すなわち「敢行（Wagnis）」——について、ハイデガーはこう述べている。「ここからわれわれは、ソクラテス／プラトンがここでいかなる冒険〔敢行〕（Wagnis）を企てているのかを推し量る。ペウドス（非真理）という現象がこれまでの哲学することすべての根本命題を疑うという歩みを強いたのであれば、ペウドス（非真理）という現象が不可思議で不安にさせるものいかなる力を示すのかをわれわれは同時に予感できる。われわれは同時に、のちの時代がいかなる貧困さへと墮落するかを推し量ることができる。のちの時代にとって、非真理は無害な自明性、真理に対するたんなる反対物になったのである」（GA34, 287）。ハイデガーが問題視しているのは、非真理がそれとして問題化されることなく、またその破壊力に目が向けられることもなく、たんなる真理の反対物として、ただ自明なものとして日常的な思考のうちに流通している点にある。それゆえ「敢行」は、こうした非真理の打破を果敢に企投しようとする解釈的思考を徹底的に規定している根本態度なのである。

存在の問いを問うことのないまま非真理のうちに頹落した日常的な非本来性から、存在の問いをおのれの存在において問うような本来性へと立ち返ろうとする歩み点は、『存在と時間』と概ね重なり合っている。しかし「黒ノート」では、沈黙をとおした存在の言語化、駄弁の制圧、そして人間一般の存在への問いかけは、いっそう強い調子を帯びて宣言される。先の『テアイテトス』から引用されたトルマにかんして、ハイデガーはこう述べている。「哲学」の営みの本分は、「現存在を沈黙させ（積極的に）、存在を言葉にし（言語-真理）、人間にまつわる騒々しさを消し去ること——すなわち彼ら〔人間〕を危険に晒すこと（積極的に）」にある（GA94, 19）。これに対して「臆病さ（*ἀτολμος*）」が意味するのは——わけても「ドイツ人」の性格を名指すものとされているが——「存在の生起の遙かな指示の不可避性のうちへおのれをかかわり合わせるといふ内発性を欠くことであり、異他なるものや抗うものをも保持する偉大な懐の広さを欠いていることである」（GA94, 95）。基礎存在論のみならず、現存在の形而上学をも超えて存在の問いを問おうとする者は、おのれの思考に抗うものや、おのれとは全き異他なるものを排除するのではなく、むしろそれらをおのれの思考のうちに取り込み、おのれ自身のうちから発する存在の問いにしたがって思考するのだからなければならない。したがって、哲学の敢行は非本来性と非真理のうちで問いを断念する「精神的無力さ」に抗い、むしろ非本来性と非真理をも問いのうちに引き込み、それらを開示する世界という場のありようを探らねばならない。哲学にとって「兎にも角にも重要なのは一つのこと、すなわち世界という場（*Welt-ort*）と問いかけるというその偉大な気分を明け開くこと——存在の力」なのである（GA94, 94）。

ただし、このトルマの由来はプラトンだけに尽きるわけではない。その背後にはすでに臆気ながらもニーチェの姿を認めることができる。『真理の本質について』では、ニーチェの価値についての思考や反イデア的な立場はプラトンならびにアリストテレスの影響圏内に位置づけられているが（GA34, 325, 332）、『形而上学の根本諸概念』講義ではすでに「退屈」という気分を提示するに先立って、シュペングラー、クラークス、シェーラー、ツィーグラーら四名の「生と精神」が挙げられ、彼らに共通の源泉が「アポロンとデュオニソス」というニーチェの対立図式にあることが指摘されていた（GA29/30, 103-107）。この対

立図式はニーチェの哲学において継続的に維持されながらも変化していったことを指摘しつつ、ハイデガーは「変身する者のみが私と近い」という言葉を取り上げている（GA29/30, 108）。ここに見られるのは、従来とは異なる次元へと思考の変容を試みるニーチェへの強い共感に他ならない。こうして「黒ノート」では「ニーチェ」が「恣意的に、思いがけず盗み取られた」ことに抗い、すでに「予感」され「掴み取」られていた「本質的なもの」「究極的なもの」としての「ニーチェ」を取り戻すことが宣言されることになる¹¹。

存在史的解釈を牽引する「意地悪さ」の背後には、プラトンとニーチェに導かれつつ、日常性に充溢する「非真理」の破壊力に目を向け、非本来性に安住する「臆病さ」や「精神的無力さ」を打破し、未聞の存在の問いへと果敢に問いかけようとするこうした「敢行」の態度が控えている。それでは、この「敢行」の態度は、30年代以降、非真理や非本来性批判を含めて、いかなる存在史的解釈を形作っていったのか。ここでいったん『存在と時間』に立ち返り、そこでの非本来性批判と解釈学的循環との関係を見極めておくことにしよう。

2. 世人の渦と解釈学的循環

『存在と時間』における解釈学が目指したのは、現存在の自身の存在了解を起点としつつ、了解における「実存論的な先行構造」としての「循環」にしたがって現存在の存在を分節化することで、「現存在自身の存在の根本的な諸構造」とともに「存在の本来の意味」を現存在自身に告げ知らせることにあつた（GA2, 203, 50）。現存在の解釈学にそなわるこうした自己再帰的な解釈の構造は、もとより現存在自身の自己再帰的な存在構造に由来している。というのも「この存在者にとっては、自らの存在において、この存在そのものが問題である」からである（GA2, 16）。「生」に代えて、こうした「現存在」について語ること自体、本流の——つまりディルタイ流の——解釈学からの逸脱であるとミッシュは批判し

¹¹ 「本質的なものを究極的なまでに守り抜くこと！／しかしわれわれはやはり、本質的なものをひたすら予感し、そればかりか掴み取っていたのだ——そしてわれわれは、究極的なものにかかわろうとあれこれ思案していたのだ。／一人の者だけを名指すこと——ニーチェ！ 彼は恣意的に、思いがけず盗み取られた——だが、彼の最も内なる意欲を根本から作品と道へもたらす努力はなされていない」（GA94, 39）。ここでハイデガーが「恣意的に、思いがけず盗み取られた」として批判しているのが、シュペングラー、クラークス、シェラー、ツィーグラーを指すのか、それとも同時期に『哲学者にして政治家ニーチェ』（1931年）を刊行したポイムラーを指すのか、あるいはこのうちの複数の者を指すのかどうかは、定かではない。いずれにせよ、1929年より始まったハイデガーのニーチェとの「邂逅」が、ここで明白にニーチェの（取り戻し）へと軸足を移動しているのは明らかである。ニーチェに対する周囲の無理解を語る1929年11月17日付ハイデガーのレーヴィット宛書簡、およびハイデガーのニーチェとの「邂逅」に理解を示す1929年12月22日付レーヴィットのハイデガー宛書簡を参照。M. Heidegger/K. Löwith, *Briefwechsel 1919-1973*, Karl Alber, Freiburg 2017, Nr. 97, 98（後藤嘉也・小松恵一訳『ハイデガー＝レーヴィット往復書簡1919-1973』法政大学出版局、2019年、252-253頁）。のちのハイデガーのポイムラー批判については、下記参照。GA43, 24-26.

たのだが¹²、まさにそれこそが、ハイデガーの現存在の解釈学が切り開いた新たな洞察と問題の次元であった。それはガダマーが的確に述べているとおり、「現存在の時間性」に基づく「了解の循環構造」においては「了解が遂行されるさいにつねに自己理解が修正される」という洞察であり、また「伝承を事柄のほうから了解することを妨げかねないものを遠ざける」のでなければならないという歴史的次元の問題である¹³。そこにはすでに部分と全体の循環といった伝統的解釈学の構図を乗り越え、現存在の了解における時間性と歴史性の循環構造への定位が鮮明となっている。存在史的解釈はわけても後者の歴史的次元への射程を拡大するものだが、そのさい了解を妨害するもの、つまり「先入見」として立ちほだかるのが、非本来性であり、また非真理である。解釈と循環が切り離せないと同様、解釈と非本来性や非真理もまた切り離すことができない。そこで問題となるのが、『存在と時間』において「渦」と表現された世人の非本来的な頽落の「循環」構造である。

周知のように『存在と時間』では、「誘惑、安寧、疎外、耽溺（Versuchung, Beruhigung, Entfremdung, Sichverfangen）」が「頽落の特有の存在様相」として特徴づけられ、これらの運動性は「転落（Absturz）」と名づけられている（GA2, 237）。これら頽落の存在様相を特徴づける術語は、アウグスティヌス、トマス、ルター、さらには——ヤスパースを經由して——キルケゴールからも借用されており、なかでも誘惑、安寧、疎外は、すでに 1921/22 年冬学期講義「アリストテレスの現象学的解釈」において「転落態（Ruinananz）の形式的告示的性格」として登場していたものでもあった（GA61, 140）¹⁴。しかし『存在と時間』では「転落」はさらに現存在を世人へと引き込む「渦（Wirbel）」としても特徴づけられている。「たえず本来性から引き離しながら、それでいてあたかも本来性であるかのように装い、同時に「世人」のなかへ引きずり込むこの動きのせいで、頽落の動的性格は渦としての性格を帯びることになる」（GA2, 237）。

しかしこの「渦」の性格は、「墜落（ruina）」ないし「離脱（ab-）」と「落下（Sturz）」の契機によって構成される「転落態」ないし「転落」の運動性とはやや議論の水準を異にしている。ここで「渦」という概念で考えられているのは、アナクサゴラスや古代の原子論者が説いたような「渦（δῖνος）」の運動ではなく、アウグスティヌスが「雑多（turba）」と呼んだものに由来している。アウグスティヌスは『告白』第 11 巻第 27 章第 36 節でこう述べている。

「私の魂よ、私はあなたにおいて時間を測るのである。どうしてであるかと私に異論を唱えてはな

¹² G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, 2. Auflage, B. G. Teubner, Leipzig und Berlin 1931 (1930), S. 14, 31.

¹³ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, S. 270, 274.

¹⁴ 「配慮（Besorgnis）に解釈上の眼差しを向け、しかもそれを動性において十分に捉えるのなら、転落態（Ruinananz）との関係から以下の四つの形式的 - 告示的な性格づけが確定される。1. 誘惑的なもの（das Verführerische (Tentative)）、2. 鎮静的なもの（das Beruhigende (Quietive)）、3. 疎外するもの（das Entfremdende (Alienative)）、4. 否定的なもの（das Vernichtende (Negative; 能動的・他動的 aktiv, transitiv)）」（GA61, 140）。

らない。あなたの印象が雑多（turbis）であるために、あなた自身に異論を唱えてはならない。私は繰り返し言うが、私はあなたにおいて時間を測るのである。すなわち、事物が過ぎ去るとき、あなたのうちに刻み込み、それらが過ぎ去ったのちも残存する印象、すなわちこの現存する印象そのものを私は測るのであって、その印象を刻み込むために過ぎ去るものを測るのではない」〔下線部強調は引用者〕¹⁵。

これをハイデガーは 1924 年の講演「時間の概念」のなかで引用し、次のように「敷衍」^{パラフレーズ}している。

「私の魂よ、あなたにおいて、私は時間を測る。私はあなたを測るのであり、だから私は時間を測るのである。これはいったいどうしてなのか、などと口を挟んで自問してはならない。誤った問い（falsche Frage）で私があるあなたから目を逸らす（wegsehen）よう惑わされ（verleiten）てはならない。あなた自身を襲うかもしれないものに混乱（Verwirrung）させられて、あなた自身の邪魔をさせてはならない。あなたのなかで、私は繰り返し言うが、私は時間を測る。目の前を通り過ぎるようにして出会われる事物によってあなたはある情態（Befindlichkeit）に置かれるが、この事物が消え去る間もこの情態は存続する。この情態を私は現在の現存在において測るのであって、通り過ぎる事物において測るのではない。もしそうなら、そうした事物はなおも生じているということになるだろう。他方で、それらは消えてしまう。私は現在の存在の情態を測る。時間を測るとき、私は繰り返すが、私は私の情態（Mich-befinden）を測るのである」（GA64, 111）〔下線部強調は引用者〕¹⁶。

ハイデガーお得意のこの「意識」で注目したいのは、「雑多（turba）」をめぐる一文へのこだわりである。ハイデガーは「状態（affectio）」を巧みに訳し分けながら、「私は私の魂において時間を測る」という事態に対して、魂における「印象（状態）の雑多（turbis affectionum）」を問うことは「誤った」「惑わし」を引き起こす「混乱」であるとする一方、「情態（Befindlichkeit）」は私が魂において時間を測るいわば「地平」の役割を担うものと捉える¹⁷。そして「雑多（turba）」については、ハイデガーはほぼパーペの希独辞典に忠実

¹⁵ 服部英次郎訳『告白』下、岩波文庫、136-137 頁。なお訳は一部改変してある。原文は下記の通り。“In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est, noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior” (Augustinus, *Confessiones*, XI, cap. 27, n. 36).

¹⁶ ハイデガーの独訳は以下のとおり。„In dir, mein Geist, messe ich die Zeiten; dich messe ich, so ich die Zeit messe. Komme mir nicht mit der Frage in die Quere: Wie denn das? Verleite mich nicht dazu, von dir wegzusehen durch eine falsche Frage. Komme dir selbst nicht in den Weg durch die Verwirrung dessen, was dich selbst angehen mag. In dir, sage ich immer wieder, messe ich die Zeit; die vorübergehend begegnenden Dinge bringen dich in eine Befindlichkeit, die bleibt, während jene verschwinden. Die Befindlichkeit messe ich in dem gegenwärtigen Dasein, nicht die Dinge, welche vorübergehen, daß sie erst entstände. Mein Mich-befinden selbst, ich wiederhole es, messe ich, wenn ich die Zeit messe“ (GA64, 111). なお同所の引用は、論考「時間の概念」でもアリストテレス『自然学』第四巻の時間論からの引用に続けて置かれているが、独訳は記載されていない (GA64, 18)。

¹⁷ この「状態（affectio）」の区分は、1930/31 年冬学期の「アウグスティヌス『告白』第 11 巻（時間につ

に「混乱（Verwirrung）」と翻訳していることから、ここでギリシア語の *τύρβη* が念頭に置かれていたことは間違いない¹⁸。『告白』では *turba* だけでなく、*perturbo*（かき回す、攪拌する、混乱させる）という動詞も随所で用いられているが、こうした点を踏まえてハイデガーは *turba* と同系統の「turbo（渦・旋風・暴風）」を意識しつつ「渦（Wirbel）」という概念を提示したのだと考えられる¹⁹。

こうしたハイデガー独自の語源的考察を背景とするとき、渦の概念におけるいくつかの性格が鮮明になる。第一に、渦は私を惑わす世人の頹落の運動性格として、基本的には大衆の無秩序な騒乱や混沌状態を意味する。ただしそれは、たんなる原子の偶然的で無秩序な機械的運動でもなければ、ましてや生物学的な集団行動を指すわけでもない。渦は、現存在が共同相互存在として、そして世人として、相互に企投的かつ被投的に構成する運動である。「渦は同時に、この被投性にそなわる投企性格と運動性を明らかにする」のであり、「現存在は存在するかぎり、投企のうちにとどまり、世人の非本来性の渦に巻き込まれている」（GA2, 237）。

それゆえ第二にこの渦の運動性格は、進歩や向上といった見せかけを偽装する「投企」であると同時に、世人の地盤喪失性へと絶えず脱落する「被投性」を意味する。現存在はこの渦のなかで「自らの本来的な可能性の企投からつねに引き剥がされ、万事を所持していてすべてに手が届いているという安易な思い込みに巻き込まれる」（GA2, 237）。1925年夏学期講義『時間概念の歴史への序説』において述べられているとおり、「渦」は現存在を「事柄」からも「自己自身」からも引き剥がし、「根源的な内存在と共存在の可能性」からも「絶えざる逃亡」へと追い込む（GA20, 388）。その渦の行き着く先は「非本来的な日常性の地盤喪失性（Bodenlosigkeit）であり虚無（Nichtigkeit）である」（GA2, 237）。

そして第三に、渦の運動性は時間性との連関を示している。先のアウグスティヌスの時間論を土台とした解釈からも窺われるとおり、渦は現存在の時間性に由来している。実のところそうした時間性を踏まえた議論は、所与一般の多様性にかんするハイデガーのカン

いて）演習への手書きメモにも見出せる。「状態（*affectio*）：二義性：眼前の状態（*vorhandener Zustand*）——現在化するもの（*Vergegenwärtigtes*）」（GA83, 67）。

¹⁸ パーペの希独辞典では、*τύρβη* には混乱（*Verwirrung*）のほかにも、無秩序（*Unordnung*）・雑踏（*Getümmel*）・喧噪（*Lärm*）が挙げられている。Vgl. W. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache: Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Band 2: Α-Ω, bearbeitet von Max Sengebusch, 3. Auflage, 6. Abdruck, F. Vieweg & Sohn, Braunschweig 1914, S. 1164. なおこのパーペの希独辞典を当時のハイデガーが語源的考察の手がかりとして使用していた点を論じたものとして、下記参照。Vgl. W. Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1995, S. 5-30; I. De Gennaro, *Heidegger und die Griechen*, in: *Heidegger Studies*, vol. 16, 2000, S. 87-113.

¹⁹ 『告白』第11巻以外では *turba* は「群衆」や「喧噪」や「群れ」、「雑踏」といった意味で用いられている（Augustinus, *Confessiones*, XI, cap. 9, n. 15; XI, cap. 14, n. 24; XII, cap. 17, n. 23; IX, cap. 10, n. 23）。*turba* と *turbo* の同系性については、下記参照。Vgl. K. E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1913/1918 (Nachdruck Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998), Band 2, S. 3261; Vgl. Wilhelm Freund, *lateinisch-deutsches und deutsch - lateinisch - griechisches Schulwörterbuch*, Erster, lateinisch-deutscher Teil, Verlag von G. Reimer, Berlin 1848, S. 939; P. G. W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 2195-2196.

ト解釈にも見てとれる。1925/26 冬学期講義『論理学』では、アウグスティヌス解釈における「状態 (affectio)」の二義性を踏まえつつ、「乱雑さ」について次のように述べられている。

「すでに与えられた眼差しの領野において多様な色が入り乱れて渦巻き (durcheinanderwirbeln)、いかなる秩序の痕跡も見いだされないときであっても、こうした所与は、すなわちこの感覚の乱雑さ (Gewühl) は——不明瞭ながらそう人が言うのが常であり、そのさい人はそれが所与なのか、心的に流れゆく乱雑さなのかはよくわかっていないのだが——この与えられた無規定な対象の入り乱れた渦巻きでさえ、「多様な」という性格を、したがって一つの被規定性を、分節をもつ。これは最も広い意味で、つまりカント的な意味で、すでに秩序 (Ordnung) として捉えられねばならない」(GA21, 286f.)。

とはいえもちろん、カントにおけるこのような「多様」という「秩序」は眼前存在と現在の時間に拘束されており、最終的には現存在の存在へと差し戻されねばならない。『存在と時間』に述べられているとおり、頽落の実存論的意味が「現在 (Gegenwart)」であることは頽落の時間性が「現在化」の「脱自態」であることを意味しており、「頽落について、すでに挙げられた誘惑、安寧、疎外、耽溺といった諸性格は、その時間的意味にかんして言えば、「脱して発源する (entspringend)」現在化が、その脱自的傾向にしたがっておのれ自身から時熟しようとすることを示唆している」(GA2, 460)。つまり「多様」という「秩序」に先立って秩序なき「渦」を引き起こしているのは、そもそも現存在の脱自態なのである。

こうして現存在の存在構造を究明するために解釈学的思考には、「渦」に向けてひとつの「敢行」が求められることになる。それは周知のとおり、渦に流されるのでもなく、渦から抜け出すのでもなく、渦を引き起こす先行構造としての循環のうちへと入り込むことである。「重要なのは、循環を抜け出すことではなく、適切なやり方でそのうちへ入り込むことである」(GA2, 203)。そもそも現存在の存在自体が時間性として「循環」であるのなら、この躍入は現存在の存在へ、本来的な時間性の脱自態へと躍入することでもある。しかしこの循環を誤認することによって非本来的な世人の「渦」が生じるのだとすれば、演繹的な「循環論証」や「悪循環」を批判する論理的な立場も、結果的にはそうした非本来性の「渦」の産物であることになろう (GA2, 10, 202)。「常識的な分別は、「循環」を回避することによって、学問的考察の最高度の厳密さを満たそうというつもりでいるが、そこで取り除こうとしているものこそ、気遣いという根本構造に他ならない」(GA2, 417)。したがって現存在の解釈学は、論理学や常識を重視する非本来性の「渦」を潜り抜け、実存の先行構造たる「循環」のうちに入り込むことにより、現存在の時間性という〈循環〉に達するのだと言えるだろう。

3. 哲学的思考の渦と祝祭

しかしながら、実存の先行構造であるとはいえ、「循環」という術語を用いること自体、なお「循環論証」や「悪循環」といった論理的含意を現存在の存在に持ち込む危険を孕んではいけないだろうか。「渦」が非本来的であるとはいえ、現存在特有の運動性格、すなわち現存在に固有の存在様態であることを考慮するのなら、むしろ現存在の解釈学がその循環において遂行しているのは、現存在の存在に即して「渦」と表現すべきなのではないだろうか。とはいえこうした転倒は、実存の先行構造をその先行性において捉えなおすより高次の反省的思考の水準においてしか果たされえない。というのも、前節において見たように、現存在の解釈学においてそもそも〈現存在にとって自らの存在が問題である〉という現存在の自己再帰的な循環構造は、それ以上遡ることができず、また以後のすべての解釈学的な実存論的分析の成果が導出される〈アприオリ〉な——それはもちろんあくまで基礎存在論的な水準においてであって、存在論的水準では〈暫定的〉でしかないが——前提として導入されていたからである。そしてまたこうした解釈学的循環構造が〈アприオリ〉な前提とされる限りで、論理学に対する批判も、現存在の解釈学との相違を際立たせることにあくまでも主眼が向けられていたと言ってよい。しかし、基礎存在論から現存在の超越を問題とする現存在の形而上学へとその思考の水準が引き上げられることにより、解釈学における真の哲学的思考が「循環」ではなく「渦」の形象のうちに見定められることになる。

1928年に成立し1929年に刊行された『形而上学とは何か』では、形而上学としての哲学と諸学問との差異、および後者に対する前者の優位を明確化することが企てられている。そこでは、諸学問が論理的な「否定作用（Verneinung）」をとおして自らの学問的対象を「存在者」として規定するのに対して、形而上学としての哲学は「無の無化（Nichten des Nichts）」をとおして「全体としての存在者」を超越する現存在をはじめ「存在者」の前へともたらずとされる。こうして前者の「否定作用」は、後者の根源的で超越論的な「無の無化」の派生形として位置づけられることになる。そこで注目すべきは、論理的な否定作用を回収する形而上学としての哲学における無への問いかけが「渦」と表現されている点である。

「このことによって、無が否定作用の根源であり、その逆ではないという上記のテーゼは、その根本諸特徴において示されている。かくして無と存在への問いの領野において悟性の威力が破られるなら、その場合にはそれによって哲学の内部における「論理学」の支配圏の運命もまた決定される。「論理学」の理念それ自体が、ある一つのいっそう根源的に問うことの渦（Wirbel）のなかで解体する」（GA9, 117）。

もっともここで「渦」は、派生的な「否定作用」と根源的な「無」との関係を階層的に構造化するという単純な役割を担っているだけではない。非本来的な世人の運動から超越論的な無化へのこうした「渦」の概念の移行が、同時期の頽落における「気散じ

（Zerstreuung）」から根源的「分散」への概念の移行とほぼ重なっている点はきわめて重要である²⁰。つまり「渦」は、論理学の「否定作用」や世人の頹落といった非本来性をも含めて、現存在の多種多様な世界の開示を担う超越論的「分散」の運動性格を形象化したものであると同時に、現存在の根源的な解釈学的思考としての哲学の循環的遂行をも体現するものなのである。

こうして1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』では、哲学自体が「渦」と称されることになる。諸学問とは異なり、現存在の究極的な知の遂行としての哲学は、現存在が有限である限りにおいていかなる確実性も認めることはできず、むしろ一切を根底から動揺させることになる。

「万事が動揺のうちへと陥らざるをえないことになっている。……というのも、すでにその名称が語っているとおり、哲学、すなわち何かへの愛は、何かへの郷愁として、無性（Nichtigkeit）のうちで、有限性のうちで持ち堪えられるのでなければならぬとすれば、神は哲学することはないからである。哲学はいかなる安寧（Beruhigung）とも保証とも正反対のものである。哲学は渦であり、人間はこの渦に巻き込まれ、そのようにしてのみ幻想を抱くことなく現存在を把握するのである。こうした把握のこの真理が究極的で極限的なものであるからこそ、哲学は最高度の不確実性を絶えざる危険な隣人としてもつのである」（GA29/30, 28f.）。

神の否定と有限性の肯定、安寧の否定と不確実性の肯定といったモチーフはそれまでのハイデガーにも見いだされるものだが、この講義において「円環（Kreis）」とも表現される「渦」の含意のうちには、先に触れておいたとおり、ニーチェの姿が萌し始めていることが窺える。「このように、ここでわれわれはたえず円環のうちを動き回っている。これは、われわれが哲学の領域のうちを動き回っていることを示している。いたるところに円環がある」（GA29/30, 266）。この文脈では、ハイデガーはほぼ「循環」と「円環」を同義で用いているが、ことさら「円環」という表現を導入しているのが目を引く。「論理学の規則」を遵守し、「循環」を「まるで無の間に吊るされる」ことだとして反論する「通俗的な常識」や「学問的哲学」を批判するというここでの主旨は『存在と時間』や『形而上学とは何か』と基本的には同一である。しかしハイデガーはさらに「通俗的な常識」が「ただ真っすぐに」「目標」を目指そうとすること、のみならずその循環ないし円環を単純に完結させてしまおうとする姿勢にも批判を加えている。

「こうした円環運動において、通俗的な常識は円周に沿って進むと、再び円周上の同じ位置に戻ってくるということばかりを見ているが、それは決定的なことではない。むしろ円環を歩むことにおいては中心（Zentrum）そのものへと目を向けることが可能であり、円環を歩むことでしか可能とはならないということが決定的なのである。こうした中心がそのものとして自らを露わにするのは、

²⁰ 頹落と超越に跨る「分散」の意義については、以下拙論を参照。『存在の解釈学——ハイデガー『存在と時間』の構造・転回・反復』法政大学出版局、2012年、第七章。「分散」の超越論的機能については、以下参照。村井則夫『解体と遡行——ハイデガーと形而上学の歴史』知泉書館、2014年、117-118頁。

中心をめぐる円環においてのみである」（GA29/30, 267）。

そもそもこの講義全体では、先に見たとおり「アポロンとディオニュソス」という対立図式が第一部第二章以下の「退屈」の分析の本論に先立って置かれ、講義全体の最後は『ツァラトゥストラ』の「夜の放浪者の歌」で締めくくられることになるが、この「円環」についての考察は、「退屈」の分析を受けて第二部の動物や無機物との比較考察への移行に先立って挟み込まれるという構成になっている。『悲劇の誕生』を起点に『ツァラトゥストラ』へと展開するニーチェへの参照を背景にここで展開される批判は、「いかなる真理も曲線であり、時間自体が一つの円環である」と言っている小人を叱り飛ばす『ツァラトゥストラはこう言った』第三部「幻影と謎」を、そしてこの件に対するのちのハイデガーの解釈を思い起こさせる²¹。その解釈の是非は措くが、ここでことさらに「円環」を用いることで目配せをしようとしているのは「永遠回帰」のように思われる。もっともここでは「永遠回帰」が全面的に肯定されているとも言い難い。というのも「どんな循環運動であってもすでに哲学的思考を示しているなどというわけではない（循環と渦）」と釘も刺されているからである（GA29/30, 267）。したがってここで問題とされているのは、世人や論理学のように循環や渦にただ巻き込まれるだけにとどまるのか、それとも現存在が自ら飛び込むべき本来的な円環や渦に即した解釈学的思考を見出しうるかどうか、という区別であることになろう。こうしてハイデガーが永遠回帰を慎重に回避しつつ目を向けるのは、円環ないし渦の「中心」がいかに開示されるのか、という問題である。「渦」の「中心」が「生」に（GA29/30, 267）、つまり「生」と「現存在」との間の「ロゴス」の区別へと向けられてゆくところからすれば、ハイデガーが示唆しようとしているのは、有限な現存在がその解釈学的な「ロゴス」の思考によってその「無」の淵に沿いながら歩む、いわば〈存在の渦〉だと考えられよう。

この点にかんして興味深いのは、ニーチェがすでに『悲劇の誕生』の執筆時にヘッベルに着想を得てこのような〈存在の渦〉を構想していたという点である。ハイデガーはこの点には関心を払っていないようだが、それにはそれなりの理由がある。というのも、『悲劇の誕生』序文は、当初の草稿から改稿されるなかで「ワーグナー」という「真剣にドイツ的な問題」を「ドイツ的希望の只中」に「渦と転回点」として置くという現行の第一版（1872年）の表現へと書き換えられたからである。しかしもともとの序文草稿は「ギリシア的明朗性」の真の概念と虚偽の概念の区別という問題を「存在の渦」として世界の中心に据えた上で、「ギリシア世界のドイツの再生」を打ち出すことを意図していた²²。ニーチェはアリストテレスの悲劇理解には批判的だが、こうした「ギリシア的明朗性」におけ

²¹ F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 4 (Also sprach Zarathustra), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 200; GA6-1, 256-264, 393-401; GA44, 39-47, 195-204.

²² F. Nietzsche, Nachlass 1871, 11[1], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 7 (Nachgelassene Fragmente 1869-1874), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 351. Vgl. F. Nietzsche, Ausführlichere Fassung des „Vorworts an Richard Wagner“ (Februar 1871), in: F. Nietzsche, *Werke*, Band IX. (Schriften und Entwürfe 1869 bis 1872), C. G. Naumann, Leipzig 1896, S. 27-33.

る「虚偽」批判の姿勢は、ハイデガーの被制作性批判とも一脈通じるものである。「生存（現存在）の真剣さ（Ernst des Daseins）」というワーグナーの『指揮について』（1870年）からの文言が草稿以後も一貫して維持されたのに対して²³、ほとんどその痕跡は見通しにくくなっているが、ここでニーチェは次のヘッベルの詩「存在の渦」を念頭に置いて「渦」を考えていた²⁴。「一度は無のことを考えてみよ！ お前はそれを或るものと並べて考える！ しかしそこでお前は何も考えられない！ ここに存在の渦がある」²⁵。ヘッベルがヘーゲル流の弁証法の影響下にありながらその打破を意図していた点、さらには古代悲劇から近代悲劇への移行に位置する点についてはここでは立ち入ることができない²⁶。とはいえいずれにせよ、ヘッベルの詩を頼りに「無」を視野に収めながら、アポロンとディオニュソスの対立をとおして「悲劇」を「形而上学的行為」の問題として捉え返そうとしていたニーチェの姿勢が、やはり同じく「無」を形而上学の問題として視野に収めながら、やがて詩人を導きにしつつ「ディオニュソス」に重点を置いて「悲劇」解釈に臨んでゆくもののハイデガーの姿勢と奇妙に接近しているのは、頭の片隅にとどめて置いてよい事実である。

『悲劇の誕生』によれば、ディオニュソス祭において民衆は狂乱状態のなか自他の区別を喪失し、悲劇の苦痛をおのれのものとして忍受し神を幻視するが、それと同時にこの幻視を現実としても捉えるとされる。そこで生じるのは、観衆が「変身」し合唱隊と一体化すること、ガダマーの言い方を借りれば「居合わせることによる合一〔聖体拝領（Kommunion des Dabeiseins）〕」である²⁷。1926年に刊行されたバーゼル講演「ギリシアの楽劇」（1870年）では、そうした民衆の状態は次のように描かれている。「これに対して、大

²³ R. Wagner, *Über das Dirigieren*, Leipzig 1870, S.65-66

²⁴ G. Campioni, Nachweis aus Christian Friedrich Hebbel, Gedichte (1857-1891). Friedrich Hebbel, Der Wirbel des Seins. Epigramme und Verwandtes. II. Gnomen, in: Hebbel, *Sämtliche Werke* 7, in: *Nietzsche-Studien* 37, 2008, S. 285.

²⁵ F. Hebbel, Der Wirbel des Seins, in: *Sämtliche Werke*, Band 6, B. Behr, Berlin 1913, S. 339.

²⁶ ヘッベルとヘーゲルの関係については、以下参照。L. Marcuse, Der Hegelianer Friedrich Hebbel: Gegen Hegel, in: *Monatshefte*, Vol. 39, No. 8 (Dec., 1947), pp. 506-514; M. Trapp, Philosophie und Dichtung bei Friedrich Hebbel, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 18, H. 3, 1964, S. 475-485, bes., S. 477. ガダマーはおそらくニーチェの「ギリシアの楽劇」を念頭にヘッベルの悲劇を古代の系譜に位置づけている。この点については、以下参照。H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), S. 134, 136. ヘッベルの悲劇をニヒリズム的近代への移行と捉える点については、下記参照。C. Zittel, Im „Wirbel des Seins“. Die Geburt der Geburt der Tragödie aus dem Geiste Friedrich Hebbels, in: *Nietzsche-Studien* 52, 2023, S. 1-39, bes., S. 26. ヘッベルとニーチェとの関係については、下記参照。B. v. Wiese, *Die Deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel*, 6. Auflage, Hoffman und Campe, Hamburg 1964, S. 640-653.

²⁷ F. Nietzsche, Geburt der Tragödie, in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 1 (Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 61; H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), S. 137. ただしもちろんガダマーはこれを単純にプラトンの「テオリア」やニーチェ的な「無我夢中の陶醉」と同一視しているわけではなく、むしろ観客の「自己自身との連続性」の契機を強調している。Cf. C. Gentili and S. Marino, The Role of Tragedy and the Tragic in Gadamer's Aesthetics and Hermeneutics, in: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 44, 2013, Issue 2: On Heidegger, Art, Ethics and Language, pp. 145-162.

デュオニソス祭に悲劇を見にやって来るアテナイ人の魂は、悲劇を生んだかの要素をなおいくばくかは内に備えていた。この要素こそ、圧倒的な力でほとぼしり出る春の衝動、すなわちあらゆる素朴な民族と全自然が春の訪れとともに経験した覚えのある、雑多な感覚における狂騒乱舞である（ein Stürmen und Rasen in gemischter Empfindung）²⁸。こうした表現に窺えるとおり、ニーチェは民衆の騒乱状態とディオニソス祭がともに τύρβη という言葉で言い表されていることは十分承知していたはずであり、またこの二重の語義も間違いなくハイデガーの知るところであった²⁹。この時点のニーチェの診断では、こうしたディオニソスの騒乱は「中世における聖ヨハネ祭と聖ファイト祭の舞踏者たち」や「ルター」のうちに突発的に現象する以外は背景に沈んでしまったとみなされているが、これは先にハイデガーがアウグスティヌスのうちに見出した「渦」においても完全に脱落していた意義であった。

こうした背景を念頭に置くとき、いささか先回りすることになるが、1936年の『芸術作品の根源』の冒頭でハイデガーがニーチェを念頭に置きながら、突如「思考の祝祭」に言及するという一見アクロバティックな行論にも、ひとつの見通しが得られてくる。ここでは、根源をめぐる「芸術作品」と「芸術家」と「芸術」、最終的には「作品」と「芸術」との間に「循環」が見定められ、「論理学」に依拠する「常識」を斥けつつ、この「循環」はそもそも思考の歩みの「円環」に属するものとみなされる。

「そこでわれわれは、円環の歩み（Kreisgang）を遂行しなければならない。これは窮余の策でもなければ欠陥でもない。この道に足を踏み入れるのは強靱さであり、思考が手仕事であるのなら、この道にとどまるのは思考の祝祭（Fest des Denkens）である。作品から芸術へという主たる歩みが循環であるだけでなく、われわれの試みる個々の歩みのいずれもがこうした円環を巡るのである」（GA5, 3）。

こうした「常識」的な「論理学」的循環批判の構図は概ねこれまでと同型だが、そこに差し挟まれる「祝祭」は、同時期の1936/37年冬学期講義「ニーチェ——芸術としての力への意志」での『力への意志』ならびに同時代の断片への参照に基づいている³⁰。そこでニーチ

²⁸ F. Nietzsche, Die griechische Musikdrama, in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 1 (Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 521.

²⁹ パウサニアスに通暁していたニーチェは、下記の記述にも当然目を通していたはずである。「エラシノス川が幾条かの水流となって山地から吐き出されるあたりで人々はデュオニソスとパン神に犠牲を捧げ、とくにデュオニソスのためには「テュルベ（τύρβη）」と呼ばれる祭礼行事を執り行っていた」（パウサニアス著『ギリシア案内記』（下）馬場恵二訳、岩波文庫、114頁）。ニーチェのパウサニアスへの言及については、下記参照。F. Nietzsche, Homer's Wettkampf, in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 1 (Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 786。パーペの希独辞典では、τύρβηには先に挙げた意味のほか、第二の意味として「バックカス祭およびそこで通例となっていた舞踏」が挙げられている。Vgl. W. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache: Griechisch-deutsches Handwörterbuch*, Band 2: Α-Ω, S. 1164.

³⁰ 関口浩訳『芸術作品の根源』平凡社ライブラリー、2008年、182頁注5。

エは、「抽象的思考」を「祝祭」と「陶醉」と呼ぶとともに、非キリスト教的でディオニュソスの騒乱であることを主張している。「抽象的思考は多くの人にとって苦行である——私にとっては、良き日には祝祭であり陶醉である」³¹。「祝祭に含まれているもの、それは矜持、勇気、放縦、あらゆる生真面目さと実直さへの嘲笑、動物的充溢と完全性から発するおのれ自身に対する神的な肯定——いずれもキリスト教がいささかも良しとはしない騒々しい状態である。祝祭はこの上ない異教的なものである」³²。これに続けてハイデガーは次のように述べる。

「それゆえに——われわれはこう付け加えることができる——キリスト教のうちには決して思考の祝祭も存在しない。つまりキリスト教的哲学などというものは存在しない。そもそもそれ自体からではなくどこかほかから規定されるような真の哲学など存在しない。したがってまた異教的な哲学も存在しない。「異教的なもの」というのはキリスト教に逆らうものとして、どこまでもキリスト教的なものでしかないからである。ギリシアの思索者や詩人を「異教的」などと呼ぶことは許されないだろう」（GA43,7; GA6-2, 4）。

ここでハイデガーは明らかに *τύρβη* を念頭に置きつつ、アウグスティヌスにおける非本来的で常識的思考における「渦」ないし「循環」から、ニーチェとともに、反キリスト教的でディオニュソスの「渦」へと反転を図っている。キリスト教のうちには哲学的思考が祝祭すべき〈存在の渦〉は存在していない。祝祭としての哲学的思考が「異教的」と称されるのは、あくまでキリスト教を中心として、それがキリスト教に反するものとみなされる場合のみである³³。〈存在の渦〉こそ、キリスト教を含めた世人の渦や循環の裏に潜む本来の渦であり、この渦に真に応じることができるのは、祝祭としての哲学的思考なのである。

4. 言語における出来事と解釈学的思考の反転

世人の渦と〈存在の渦〉は表裏一体の出来事である。両者は一見ほとんど同じ「渦」の

³¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, April-Juni 1885, 34[130], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 11 (*Nachgelassene Fragmente 1884-1885*), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 463.

³² F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Herbst 1887, 10[165], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 12 (*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 553. Vgl. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* September-Oktober 1888, 22[2], in: F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 13 (*Nachgelassene Fragmente 1885-1887*), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 584.

³³ ここでハイデガーはもっぱらキリスト教の対比を強調することでギリシアの思索者や詩人の「反異教性」を主張しているが、ニーチェによれば「真に異教的なもの」は「ホメロスや彼以前の詩人」、「ギリシア的本性の底にまだ生きていた野蛮人、すなわちギリシア以前の間人やアジア人」の「感覚」のうちにある。F. Nietzsche, *Kritischen Studienausgabe*, Band 2 (*Menschliches, Allzumenschliches*), Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin / New York 1988/1999, S. 473-474.

運動ではあるが、しかしそうした両者の微細な相違にこそ目を向ける必要がある。というのも「この上なく相似たことが対話の中で名指され、まるでそれが同一であるかのように聞こえるときこそ、誰でも見事なまでに欺かれてしまう」からである（GA44, 55; GA6-2, 273）。世人の渦や循環はその果てしない拡散のゆえに、この渦や循環から脱するあらゆる可能性を封鎖しているように見えるが、しかしそうした渦や循環の存在自体が、それらに先立つ根源的な渦と循環の開示を、すなわち〈存在の渦〉の超越論的次元における分散の開示を告げている。一見その外部を許さないように思われる世人の渦や循環も、常識と悟性の枠組みに狭められた限りでの形象にすぎず、〈存在の渦〉はあらゆる瞬間にいたるところに遍在している。それゆえ哲学的思考は世人の渦や循環を批判的に断ち切り、本来的な〈存在の渦〉へと立ち戻らねばならない³⁴。頹落と非本来性を「ニヒリズム」とみなして永遠回帰思想の究明に向かうハイデガーの存在史解釈にしたがえば、二つの渦の相違を見極めるためには、渦を「瞬間から思考すること」と「ニヒリズムの克服として思考すること」が求められる（GA44, 203f; GA6-2, 400）。瞬間において世人の渦を断ち切る決断的な哲学的思考が、世人のニヒリズムを超克し、〈存在の渦〉への移行を果たすというわけである。

とはいえ、こうした渦の間の決断的移行は、たんに一つの言葉の語源をめぐる「思いつき」に尽きるわけではない。むしろそれは、これまで見てきたとおりに、従来の形而上学の歴史から逸脱する意味の領域を切り開き、そこでの解釈の遂行を確保するためである。ハイデガーがヘルダーリンとその詩作を導入する意図はそこにある。こうしていまや解釈の遂行の主戦場は、詩作へと移行する。それと同時に、「渦」の形象もまた、詩作のうちへと送り込まれることになる。

すでに 1934/35 年冬学期講義『ヘルダーリンの賛歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』では、ヘルダーリンの「詩」ならびにその詩のうちで展開される「対話」が「渦」と呼ばれている。「今やこの詩は、同様な平板な「意味」を帯びた平坦なテキストなどではない。この言語構成体はそれ自体われわれをどこかへ引き攫うひとつの渦である」（GA39, 45）。「われわれを対話へと引き攫うこの渦は、対話そのものとは異なる何かなのか、それとも対話それ自体なのか。このような渦が、われわれが求めている詩作なのではないか」（GA39, 45）。ハイデガーは、詩作においては詩人が語っているのではなく、ましてやその詩作の登場人物が語るのでもなく、言語そのものがそれ独自の存在の強度をもって語られていると見る。そこでは、そもそも話者が存在することによって対話が成り立つものとしては考えられていない。そうした言語が語る存在であること自体がそもそも対話であって、その対話の中へと入り込むことが詩作の中に入り込むこと、すなわち詩作の渦のなかへと入り込むことなのである。

ここでの詩作の「渦」は、詩作に登場するさまざまな形象と同様、もはや比喩や^{メタファー}隠喩の役割を果たすものとは考えられていない（vgl. GA39, 254）。というのは、この「渦」は言葉

³⁴ 初期の「黒ノート」の「考察Ⅱ」では、こうした批判的な移行について、『形而上学とは何か』における「渦」の表現を引き受けつつ、次のように述べられている。「存在についての伝承されてきたもろもろの命題を問いのうちで変容させること、渦としての問いを授權化という根拠づけへと引き戻すこと」（GA94, 56）。

が語ることから、つまり対話からおのずと生じるものであって、あらかじめ「渦」をそれ自体として表象することはできないからである。「渦はあらかじめそれ自体として存在するわけではないのだから、各詩節がこうして変化してゆくなかで、こうした旋回のなかではじめて渦を生み出し、そのそれぞれの場所を生み出すのである。もっとも、そもそも渦のなかでの「位置」ということを語れるとしてであるが」（GA39, 47）。詩作においては、通常の言語使用とは異なり、隠喩をとおして言語の意味が確定されるのではなく、むしろ言語それ自体から隠喩の意味が規定されることになる。

こうしてハイデガーは、以前のような「循環」や「渦」の形象への拘泥を断ち切ることで、詩作の渦による独自の時空間を創設することを企てる。この詩作の渦の時空間のうちで詩人が存在の中心として思考することになるのは、「半神ディオニュソス」である³⁵。「この半神は現前しつつ非現前し、非現前しつつ現前している」（GA39, 189）。もちろんこの「半神デュオニソス」も比喩ではなく、その「半神」としての「存在」自体が詩人と思案者が考察すべきものとなる。その存在を「比喩」として形象化したものが「仮面」である。「現前しつつ非現前であり、非現前しつつ現前するものの象徴は仮面である。仮面はディオニュソスの際立ったシンボル、つまり形而上学的かつギリシア的に理解するなら、存在と非存在（現前性と非現前性）相互の根源的関連性のシンボルである」（GA39, 189f.）。こうして半神ディオニュソスと同様、祝祭の意味もやはりヘルダーリンの詩的言語の時空間のうちへと送られる。「人間と神々の婚礼（Braufest）」は、「平衡」なき「闘争」としての「親密さ」である（GA39, 283）。この詩作的時空間において見いだされた「歴史的現存在の抗争的親密さ」の先行性からすれば、いまやニーチェの「ディオニュソス的なものとアポロンのなもの」の対立すらも、事後的な「再発見」に過ぎないものとされる（GA39, 293f.）³⁶。こうした詩作的解釈におけるニーチェの位置づけからすれば、実のところ先の τύρβη をめぐる解釈も、あくまで形而上学の歴史の水準において隠喩と言語の緊張関係を切断し、両者を反転させる試みであったと言わねばならない。

ハイデガーは、こうして開かれた詩作の渦の時空間を、「諸民族の世界時間とわれわれの世界時間が語られる」場として、「諸民族の根源的時間という意味での時間の決断」が下される場として開く（GA39, 51）。『哲学の寄与』（1936-38年）では、こうして日常性からは切

³⁵ デイオニソスのみならず、「一つ多過ぎた眼」をもつオイディプスにもハイデガーが「半神」を見てとった点を指摘したものとして、以下参照。秋富克哉『ハイデggerとギリシア悲劇』京都大学学術出版会、2023年、67-82頁。

³⁶ 詩作における先行性を存在にみるか形象にみるかという点に、ハイデガーはヘルダーリンとニーチェの相違を見定めている。のちにハイデガーが、ニーチェがツァラトゥストラを「永遠回帰」の「教説」を提示するための「形象」として創作していると述べるのもそのためである。「しかし今や回帰説は、もはや付随的に語られたり、一つの可能性として語られたりもしないが、やはりまた直接的にあっさりと言語られてもいない。ニーチェはツァラトゥストラという形象を創作する（dichten）ことによって思案者を創作するのであり、また悲劇的な精神を存在者自身のうちに据えることで従来の人間に対して悲劇を開始する。ツァラトゥストラは英雄的思案者である……。しかしこの英雄の形象のための根柢は、永遠回帰の思想のうちにある。これは永遠回帰の思想がことさらに語られない場合でもやはりそうである。というのも、思想のなかの思想とその教説は一人の比類なき教師を必要とするからである。教師という形象のうちで永遠回帰説は間接的に提示される」（GA6-1, 251f.; GA44, 32f.）。

断された詩作の渦の時空間のなかに、原存在の出来事とその転回の渦が位置づけられているのを見てとることができる。

「われわれは最後の神をめぐるこの闘争において、すなわち最後の神の傍過という静寂した時空間としての原存在の真理の根拠づけをめぐる闘争において……出来事化（Ereignung）としての原存在の力の領域のうちに必然的に立っているのであり、それとともに転回のこの上なく鋭い渦の極限的な広がりの中に立っている」（GA65, 412f.）³⁷。

いまやハイデガーはヘルダーリンにならって、神々の遁走下において、原存在の出来事それ自体の転回から渦が発生しているとみる。したがって、世人の渦にせよ、悪循環にせよ、解釈学的循環にせよ、ディオニュソスの祝祭にせよ、神々と人間の婚礼にせよ、あらゆる渦動の源泉は原存在の出来事の転回へと帰されることになる。もちろん、それらが解釈されるのもヘルダーリンの詩作的時空間においてである。1941/42年冬学期講義『ヘルダーリンの賛歌『回想』』では、「祝祭」は「人間と神々の婚礼」として「出来事」であるとされる（GA52, 69）³⁸。そして1942年夏学期講義『ヘルダーリンの賛歌『イスター』』では、「ポリス」でさえもはや「政治的」概念ではなく、「やすらいなきものが特別な意味において回転している場所」、「一切がそこをめぐるって旋回している渦」であるとされる（GA53, 99f.）。もっともこうした解釈は、あらゆる渦動をたんに詩作的時空間へと一元的に還元するというよりも、日常性と形而上学の歴史の全局所にわたって原存在の渦動を遍在させ、その振動によってつねに別様な意味を発生させるものだと言わねばならない³⁹。とはいえもちろん、この渦動の渦動性それ自体は超時間的ないし非歴史的なものではありえない。古代ギリシアへのヘルダーリンの敬慕からハイデガーが読み取っているとおり、この渦動はドナウ川の「逆流」のごとく、遠いギリシアの過去からドイツの未来へ向かう歴史的振動によって生み出されているものなのである（GA53, 185ff.）。

こうした原存在の出来事をめぐる渦動の解釈学的思考は、日常性と形而上学的思考に対してはおのずと、その渦動と振動における切断面を強調するものとなる。この点は、例えば祝祭をめぐるガダマーの解釈と対比させることでいっそう明瞭になる。ガダマーによれば、「祝祭」は「その根源そのもの」に「定期的に祝われる」ことが含まれているが、それは「ひとつにして同じものがそのつど変化する」ような「たんなる歴史的回帰」ではなく、「常に別なもの」であって、それゆえに「根源的な意味で時間的」である。しかもそのさ

³⁷ なお、以下の「渦」への批判もあわせて参照。「存在者への埋没は有能さとして体験されるのだが、この有能さとは言えば、「生」をそれ自身の周囲をめぐる空虚な環を算定可能な渦へと変容し、こうした能力を「生活に密着したもの」として信じ込ませるのである」（GA65, 495）。

³⁸ ヘルダーリンの「祝い」をめぐるハイデガーの解釈については、以下参照。陶久明日香「祝いという「現象」をめぐる考察」陶久明日香・長網啓典・渡辺和典編『モノドから現存在へ——酒井潔教授退職記念献呈論集』工作舎、2022年、370-387頁。

³⁹ 田辺はそうした「ハイデガーの schwingen」と「ヘルダーリンの wirbeln」の特徴を、批判的ながら「非局所的局所性」として特徴づけている。田辺元「北軽井沢特別講義」『田辺元全集』第15巻、筑摩書房、338頁。

いガダマーはハイデガーにしたがい、その時間が「滞留（Weile）」であることも見逃してはいない⁴⁰。ハイデガーもまた「かつての祝祭への回想的思考（das andenkende Denken）」と「来るべき祝祭への先想（vordenken）」があると指摘するが、しかしそれに先立つ「適切なもの（das Schickliche）」への「思考」は、詩人の詩作の言葉によって「滞留」が「開示されてはじめて準備される」のだとする（GA52, 193f.）。言いかえれば、すでに到来してはいてもなお未着であるような、そうした別な原初の無媒介的で——したがって「亀裂（Zerklüftung）」としての——一回的な源泉性によって「はじめて」祝祭は祝祭となる⁴¹。しかしガダマーにとっては、決して歴史的な回帰ではないとはいえ、祝祭それ自身のうちにすでに反復可能性が織り込まれている。というのも、祝祭は「はじめから」共同体によって媒介された反復のうちに、その変容と滞留の源泉性を有しているからである⁴²。

このように見てくるなら、1930年代を中心とするこうしたハイデガーの解釈学的思考の基本構造が、世人の渦から出来事の渦への移行が織りなす複数の層によって形作られていることが明らかになる。『哲学への寄与』は「第一の原初」と「別な原初」の区分によってその存在史的な解釈学的思考の枠組みを構築しているが、1941年成立の『原初について』ではこの区分を踏まえつつ、解釈は三つに区分されている。

「存在史的解釈はその本質上三重である。

1. 存在の歴史の解釈（第一の原初とその歴史。これは形而上学として露わにされるが、そのさい形而上学はそれ自体歴史である。つまりその存在者性における存在者の真理の決断の結果である）。
2. 歴史としての、すなわち原初としての原存在の解釈。現の間の到来〔突発〕の来襲を言うこと（Das Sagen des Einfallens der Dazwischenkunft）。出来事の言葉。
3. 上記二つのあり方の結びつきにおける解釈。第一の原初から別な原初への移行における解釈。この移行の歴史性はヘルダーリンの言葉によって決定づけられている。詩人「の」準備的解釈。解釈のこの三重性は、原存在の語を単純に言うことの単純さから発現している」（GA70, 149）。

第一の解釈の位相は、第一の原初における形而上学の歴史に定位するものであり、第二の解釈の位相は、そこに思考の生まれ落ちた「原初」の意味を読み込むことで、「原存在の出

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke 1), S. 128f., Anm. 225; vgl. H.-G. Gadamer, *Die Aktualität des Schönen. Kunst als Spiel, Symbol und Fest* (1974), in: H.-G. Gadamer, *Ästhetik und Poetik I. Kunst als Aussage* (Gesammelte Werke 8), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, S. 94-142, bes., S. 130-139.

⁴¹ 1936年の『『存在と時間』への連続註』では、なお「形而上学」という名称が使用されているものの、「循環」は本来「現 - 存在」への「転回」であり、「亀裂」であると述べられている。[[『存在と時間』では] 了解の先行 - 構造（現存在がおのれに先 - 立つこと）との関連で「循環」は論じられている。しかし多くの本質的なものにもかかわらず、やはり（1）もっぱら認識の問いと学問にばかり関係づけられている。（2）形而上 - 学的に現 - 存在の本質における「転回」として基礎づけられる代わりに、実存論的にのみ基礎づけられている（「転回」と亀裂——時空間）」（GA82, 83; vgl. 84）。

⁴² 祝祭としての芸術をめぐる両者の相違については、下記参照。I. Scheibler, *Art as Festival in Heidegger and Gadamer*, in: *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 9, Issue 2, 2001, pp. 151-175.

来事」によって第一の解釈の位相にいわば切断と亀裂を持ち込むものと言ってよい。そして第三の解釈の位相は、ヘルダーリンの言葉を導きに第一の解釈から第二の解釈への移行を果たすものである。

しかしさらに、こうした位相全体の違いを反省的に考察する観点として、さらにもう一つ「黒ノート」の解釈の位相を付け加えておくべきだろう。1938-39年の「黒ノート」は、「考察」を「目立たぬ前哨（Vorposten）」であるとともに「さらなる原初的問いのためのひとつの道を獲得するための、語られざる省察のひとつの試みの後陣（Nachhutstellungen）全体」であり、これを「形而上学的思考」とは区別して「原存在史的思考」と呼んでいる（GA95, 274）。「黒ノート」の解釈学的思考は、三つの解釈の位相全体の軌道を最初に切り開くとともに、さらにその位相全体を守備する役回りをも担っている。「黒ノート」も「移行」を担うとはいえ、それは前哨と後衛陣の役割にふさわしく、公開された講義では名言されないままの移行的思考を展開する。それゆえ公の講義は形而上学的であるかぎりにおいて「仮面」の役回りを担うことにもなる⁴³。

「黒ノート」では、存在をめぐる内省や、以前の自らの思想に対する批判を中心として多種多様な解釈学的思考が展開されているが、しかしわけても30年代の「黒ノート」に共通する特徴は、現在の非本来的なあらゆる対象と状況に対する厳しい批判が、原存在の否定的な歴史的動向の現象面として直接的に解釈されているという点である。つまりハイデガーは、原存在の存在棄却の動向が、現在の状況下において直接的に表裏一体のものとして経験されうると考えているのである。それは、存在史的な解釈学的批判がなおも『存在と時間』の非本来性批判の残響をとどめており、そのため世人の渦と原存在の出来事の渦との距離も複合的な層において見てとられているというよりも、むしろ現象と隠蔽のきわめて単純な二重構造としてしか捉えられていなかったことを示しているように思われる。

⁴³ 1934/35-36年の「黒ノート」では、「移行」はいまだ「形而上学」と呼ばれている一方で、公の講義は「仮面」として特徴づけられている。「研究という手法（Verfahren）から形而上学としてのやり方（Vorgehen）への移行。基礎 - づけ（Grundlegung）（背景変更（Dahinterschalten））から原初への移行。／跳び回り（Umsprung）としての移行。準備、試み、先行的 - 建造（die Vorbereitung, die Versuche, das Vorbauen）——これらはすべて、1927年から1936年までの諸講義によって暗示されている、たとえ——意識的にでもなく——直接的に伝えられていないとしても。／《歴史的》諸解釈の仮面」（GA94, 243）。また、同時期の断片では「黒ノート」の位置づけが公の講義に対して「隠し事」であらざるをえないと述べている。「小さいものから始めるが、そのさい偉大なものを熟慮すること」という断片164に続いて、断片165ではこう述べられている。「私の講義はこうした小さなものに属しているが、それらはすべて、こうした講義がおのれ自身を超えて課題を表明しているところでも、いまだなおもちろん意図的に前景であって、それどころかほとんど隠し事である。／本来的な意図が意志しているものが、どうやって教育的に語られるべきで、またどうやって語られうるのだろうか？」（GA94, 257f.）。この点について詳しくは以下の拙論を参照。Motoki Saito, Transformation of Hermeneutics in Heidegger's Black Notebooks, in: *Kritik: An Online Journal of Philosophy*, 16(3), 2023, pp. 156-171.

5. おわりに —— 脱解釈学としての思考の出来事へ

しかし 1940 年前後から、そうした現象と隠蔽の単純な二重構造は次第に崩壊しはじめ、いっそう複合的な様相を呈してゆくことになる。というのも、こうした単純な二重構造においては、原存在の出来事から発する渦それ自体が真理の隠蔽であるのか、それともそうした真理の隠蔽を現存在が忘却する渦によって隠蔽が生じているのかが、決して定かではないからである。それゆえハイデガーは「迷い」の概念をとおして、原存在の出来事の渦から生じるそうした複合的な隠蔽を詳細に区分してゆくことになる⁴⁴。

しかし他方でハイデガーは、渦動を生み出す「逆流」という先のヘルダーリンの構想にしたがい、自己自身の解釈学的思考のそもそもの発端への遡行を次第に強めてゆく。そうした動向は例えば、冒頭に示した「敢行」の概念の変化にもよく表れている。1942 年夏学期講義『ヘルダーリンの賛歌『イスター』』では、なお当初の解釈学的態度を維持しつつ、「この上なく故郷 - なきもの」として「最も不気味な存在者」たる人間の「敢行」が批判的ながら「存在者」を危険に陥れるものとされているが、1946 年の「何のための詩人か」では、あたかもリルケの詩作に自らの当初の思想を重ねるかのようにして、「敢行」そのものが一見「保護なきこと」に見えてその実「保護」のうちにある「安全」なものとして、概ね形而上学の枠内に収められてしまっている（GA53, 110; GA5, 299）。いまや「敢行」は、形而上学史の内部における世人の渦から〈存在の渦〉への決断的移行である限りで、そこに切り開かれるのが別様な可能性であれ危険に満ちた不可能性であれ、なおプラトンからニーチェに至る間に試みられてきた可能性と不可能性を反復しているにすぎない。むしろハイデガーは、形而上学に対して生じる「逆流」に身を委ねることで、世人の渦と原存在の出来事の渦の間の複合的な層を往還しつつ、そこで自らの思考におのずと生じる絶えざる切断と亀裂を原存在の出来事の渦動そのものとして見定めてゆこうとするのである。

こうしてハイデガーの存在史的な解釈学的思考は、絶えざる自己批判としての反復的転倒をとおして『言葉への途上』に見られる脱解釈学的な思考へと変貌を遂げてゆく。そこではもはや解釈学はシュライアーマッハー由来の 19 世紀的な「あらゆる類の解釈に対する理論および方法論」ではなく、原存在の出来事をめぐって「語りつつ応答すること（*sagendes Entsprechen*）」としての「対話（*Gespräch*）」であるとされることになる（GA12, 92-93）。こうした解釈理論や方法論に対する批判の背景には、周知のとおり、現代の「技術」の遍在に対するハイデガーの一貫した批判が控えている。しかしそこでもなお、「渦」をめぐる思考は存続していたと言わねばならない。1953 年の『技術への問い』では、「水力発電所」によって立て塞がれたライン川とヘルダーリンの「詩」に歌われたライン川との対比によって、前者における「挑発（*Herausforderung*）」が、さらにはそうした「挑発」のはたらきを集約する「総駆り立て体制（*Ge-stell*）」が「技術の本質」であるとされる（GA7, 8, 16f., 30）。ライン川の流れを水圧として電流に変え、その電流を各地の隅々にまで張り巡らされた送電網をとおして人々のもとへ届ける水力発電所の中心に居座る「タービン

⁴⁴ Cf. D. Vallega-Neu, *The Black Notebooks and Heidegger's Writings on the Event (1936–1942)*, in: I. Farin and J. Malpas (ed.), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941*, MIT Press, Cambridge MA 2016, pp. 137-138.

（Turbine）」への言及が、すでに見てきたような「渦（turbo）」という語源を意識した上で、その皮肉の利いた言葉遊びであることは、もはや言うまでもない。きわめてローテクな形象のようだが、ハイデガーにならって言葉遊びを重ねるなら、コストパフォーマンスが高い上にファインチューニングも得意な現代の生成 AI の大規模言語モデルにもなおもこれと似たり寄ったりの側面があることを、まさにその名称（GPT-3.5 Turbo）が示しているのだとも言えようか。

ハイデガーは自らの解釈学的思考の動機へと繰り返し立ち戻ること、伝統的な解釈学という理論的枠組みとその技術的方法論を突破し、思考の出来事それ自体が発生する源泉そのものを思考しようとした。それはまさしく、思考の出来事に応じるために技術に徹底して抵抗する脱解釈学の歩みであったと言えるだろう。その点では、哲学的解釈学とそれに対する幾多の批判とのあいだで繰り返されている目下の攻防戦も、解釈学から脱解釈学へというハイデガーの歩みによっていち早く先取りされていたと言っても過言ではない。そうした見立てに則るなら、現代の解釈学的状況に纏わりつく平板化と閉塞感の背後に総駆り立て体制の影を認めるのも、そう難しい話ではない。多様な解釈学的技法を展開するにせよ、解釈学の再編成を図るにせよ、総駆り立て体制の強力な渦によって否応なく押し流された解釈学の行き着く先は、ばらばらに砕け散った言語の残骸漂う情報の海でしかない。これを晩年のハイデガーは、「総駆り立て体制の単調さ——それに応じて情報はただ連続的に伝達されるものとなり、因果性までもがそこに解消される」と表現した（GA102, 143）。けれども他方、これまで見てきたとおり、自己批判をとおしたハイデガーの絶えざる反復的転倒の歩みは、そのつどいくつもの滞留を経由することにもなった。その意味でハイデガーの辿りついた滞留地とは、そうしたそのつどの一連の滞留全体であったと考えることもできる。もとより人間の生涯の道がそうしたものだとするなら、上記で見てきたような「渦」という名称とその隠喩の多様さが、そしてその絶えざる転倒自体が、逆説的にも、それらの彼方にいまだわれわれに思考されざるままの「渦」の存在を示しているとも考えることもできよう。逆流はいまだに渦を巻き続けている。なぜなら、われわれはいまだ飽きもせず対話を繰り返し、われ知らず言語の渦に巻き込まれ当惑を覚えては、いまだ語られざるもの、いまだ思考され尽くされていないものに目を瞠らされるからである。解釈学を脱してなお、われわれには解釈すべきものがある。それはすでに解釈されはしたもののなお解釈されていないもの、解釈されるとともにつねに解釈を逸脱するもの、われわれがそれぞれに歩む生涯の遍歴のなかで絶えず立ち返るとともに、いつでもその先に繰り返べざるをえない「渦」のことなのである。

「証し (Bezeugung)」から「証言 (témoignage)」へ

— ポストハイデガー的フランス哲学における証言の根底的解釈学 —¹

杉村 靖彦 (京都大学)

De la « Bezeugung » au « témoignage »

— *L'herméneutique radicale du témoignage dans la philosophie française post-heideggérienne*

Yasuhiko SUGIMURA

Témoigner après la « fin de la philosophie », au sens où Heidegger le mentionne dans sa célèbre conférence sur « La fin de la philosophie et la tâche de penser », qu'est-ce que cela signifie pour nous et pour notre monde d'aujourd'hui ? Afin de préparer une réponse à cette question, la présente étude se propose d'élaborer une herméneutique radicale du témoignage, en faisant appel à des philosophes français que l'on peut qualifier de « post-heideggériens », tels que Lévinas, Ricœur, Derrida, entre autres. Leurs réflexions sur le témoignage se sont développées à travers la critique essentielle de l'idée heideggérienne d'attestation (*Bezeugung*) et la réactivation créative des ressources sémantiques historiquement préservées par des termes tels que « témoin » et « témoignage ».

Nous abordons cette tâche en nous appuyant sur l'analyse tripartite du témoignage développée par Ricœur dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, qui se décline en trois étapes : (1) « J'y étais », (2) « Croyez-moi », et (3) « Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre ». En superposant sur chaque étape les réflexions équivalentes tirées de Lévinas et Derrida, nous présentons un schéma qui orientera notre approche ultérieure de la problématique du « témoignage im-possible ».

Mots-clés : Bezeugung, témoignage, Ricœur, Lévinas, Derrida

キーワード : 証し、証言、リクール、レヴィナス、デリダ

¹ 本稿の内容、とくに第 3 節以降は、次の拙論と多くの点で重なるものである。Yasuhiko Sugimura, « Témoigner après la « fin de la philosophie » : L'herméneutique radicale du témoignage dans la philosophie française post-heideggérienne », *STUDIA PHAENOMENOLOGICA*, XXI, Romanian Society for Phenomenology, 2021, p.87-112 ; *Témoignage et éveil de soi – Pour une autre philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2023, chap.2 : Herméneutique radicale du témoignage. Enjeux de la philosophie française post-heideggérienne.

1. ハイデガーと「証し (Bezeugung)」の問題

20世紀初頭から前半にかけて、いわゆる「現代」哲学の起点となる時期において、数学基礎論で言われる「基礎危機 (Grundlagekrise)」にもなぞらえられるような仕方²で、「原理」の知であり「知の知」であるべき哲学の「危機」が、哲学自体の刷新を強く要求する歴史的状況として、さまざまな形で盛んに論究されるということがあった。そしてその中から、当の危機を迂回して済ませるのではなく、この危機をそれとして自覚させる知を徹底的に掘り下げて行くことによって、この状況自体に定位しつつ、そこから哲学の「問い」そのものを全く新たな形によみがえらせようとする数々の強力な企てが登場してきた。

そうした企ての代表例として、多くの思索者たちの道標となったのがハイデガーの歩みである。フッサールの現象学を革新的に変形して、動いてやまない「事実的生 (Faktisches Leben)」への通路に仕立て上げ、従来の哲学的諸概念の「解体」と引きかえに真に哲学の原点たるべき「原 - 学 (Ur-wissenschaft)」を起動させようとするその刷新の企て³は、記念碑的著作となった『存在と時間』(1927)において、それ自体がまだ歩みの第一段階でしかないとはいえ、隅々まで考え抜かれた緊密なまとまりの下で提示されるに至った。その企ての要諦を一気に記すならば、①私たちが自らそのつど「現に在る」という事実 [= 現存在 (Dasein)] へと還帰し、②この事実⁴に徹底的に即した現存在自身の自己解明を通して、③哲学のもっとも原理的・原初的な問いである「存在 [= 〈在る〉ということ] の問い」への具体的かつ根底的な通路を開くこと、ということになるだろう。

『存在と時間』のこの「現存在分析論」は、現存在の「実存」の諸側面の解明を通して形成される数多の「実存論的」概念を通して、私たちが「現に在る」その在り方とそこにおいて在る「世界」の姿をめぐる哲学的記述を一新させた。その「世界内存在」にかんする記述の豊かさと斬新さは、前半部 (第1篇第1部) から十分に窺い知ることができる。だが、その記述はこの段階ではまだ「構造多様性」⁴の内に散逸したままであり、もう一歩進んで、現存在をそれ「自身 [自己]」として、その「全体」において「根源」から理解しようとする局面に身を置かねばならない。それを可能にするのが、後半部 (第1篇第2部) から導入される「死への存在 (Sein zum Tode)」という在り方である。現存在とは死への存在である、ということが当の現存在の存在理解へと組み入れられた時に初めて、現存在は「自己自身で在りうる (Selbstsichkönnen)」ものとなる。現存在の存在理解のこの決定的変容は、ハイデガーが「先駆的決意性」という実存論的概念に集約させる「自己の死の引き受け」という契機と不可分に結びついている。「死への存在」として「自己自身で在りうる」という現存在のこうした自己理解のあり方を、ハイデガーは特別に「自己を証する (sich bezeugen)」と言い表す。こうして「証し (Bezeugung)」は、『存在と時間』の分析論において軸の位置を占める概念となるのである⁵。

² Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Max Niemeyer, 17. Auflage, 1993, S.9.

³ 周知の通り、「原 - 学」や「事実的生」は、『存在と時間』に先立つ初期フライブルク期のハイデガーの基本概念である。

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., S.230.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op.cit., §54-60.

この「証し」の概念は、ハイデガー研究において、必ずしもその重要性に見合う扱いを受けてこなかったように思われる。たしかに、『存在と時間』以後、ハイデガーがこの概念を主題的に持ちだすことはなくなる。だが、少し注意深く検討すれば、そこに託された考え自体は、その後も強固な一貫性の下で保持されていることが見えてくる。たとえば、いわゆる「転回 (Kehre)」期の思索の消息を告げる最重要資料である『哲学への寄与論考』(1936-39)には、「人間だけが死に面して立つという際立った性格を「もつ」が、それは、人間が存在の中に内的に緊迫して立っているからである。死は存在の最高の証言 (Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns)」⁶、という文言が見られる。「証言 (Zeugnis)」が「証し (Bezeugung)」と親縁性をもつ語であることは言うまでもない。さらに、ハイデガーが自らの行っていることを「哲学の終わり」以後の「詩作的思索」として位置づけ、その表現語法を大きく変えた後期においても、「四方域」の一角をなす人間が「死を死として能くする (den Tod als Tod vermögen)」者だからこそ、「死は無の聖櫃 (der Schrein des Nichts) として、存在を集蔵する山並み (das Gebirg des Seins)」でありうるのだと言われる⁷。「哲学の終わり」に面して、「そこから哲学の思索が出発しなければならなかったある最初の可能性」⁸への通路を探る思索は、なお「自己の死を死にうる」ことの「証し」を導きとしているのである。

2. ポストハイデガー的「証言 (témoignage)」論としての現代フランス哲学

ハイデガーにおける「証し」概念のこのような重要性に本格的な注意を向けたのは、リクールやデリダといった現代フランスを代表する哲学者たちであった。20世紀中盤以降のフランス哲学は新奇な独自性に彩られた多種多様な思想を産み出してきたが、その重要な源泉のひとつとなったのがハイデガーである。幾人もの代表的思想家たちが、ハイデガーの思索を決定的に重要なものとして受けとめつつも、その核心部において鋭く対決し、その批判的受容をバネとして自らの独自の道を形作っていった⁹。その意味で「ポストハイデガー的」と形容できるこの流れの中で、リクールとデリダはハイデガーとの対決を幾度も繰り返しながら自らの立場を更新してきたが、1990年代に入ると、両者とも踏み込んだ仕方ではハイデガーの「証し」概念を論じるようになった¹⁰。筆者がこの主題に系統的な関心を寄せるようになったのは、そもそもは彼らの仕事に導かれてのことである¹¹。

⁶ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA65, Frankfurt am Main, V.Klostermann, 1989, S.230.

⁷ Martin Heidegger, « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, GA7, Frankfurt am Main, V.Klostermann, 2000, S.180.

⁸ Martin Heidegger, « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA14, Frankfurt am Main, V.Klostermann, S.74.

⁹ この点については、当事者たちとの対談も交えて、そうした状況を歴史的・俯瞰的に描写したジャンコーの著作が参考になる。Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, vol.1 : Récit/vol.2 : Entretiens, Paris, Albin Michel, 2001.

¹⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 ; Jacques Derrida, *Apories. Mourir – s'attendre aux limites de la vérité*, Paris, Galilée, 1996.

¹¹ Yasuhiko Sugimura, « Pour une philosophie du témoignage: Ricoeur et Heidegger autour de l'idée d'"attestation" », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, no.80, Paris, Institut Protestant de Théologie, 2005. この論文は、リク

リクールやデリダがこの概念に注意を向けるようになったのは偶然ではないと思われる。そして、彼らのこの取り組みを手がかりとして、20世紀後半以降のフランスにおける「ポストハイデガー的」哲学者たちの行程を系統的にたどり直してみると、それぞれの思想文脈において、「証言 (témoignage)」という問題系が隠れた重要性を帯びてもち出されている様子が見えてくる。レヴィナスの第二の主著『存在の彼方』(1974)の第五章は証言論にあてられているし、リオタール、アンリ、マリオンらも、その円熟期の思索の中にこの問題を印象的な仕方でも組みこんでいる¹²。その全てがハイデガーと明示的に関連づけられているわけではないとしても、彼らが共通して「証言」という主題に注意を向けたことの意味は、ハイデガーの「証し」概念からの系譜とそれに対する批判的関係を照らし出すことで初めて、より鮮明に理解できるのではないかと思われる。

この見通しを補強するために、紙幅の関係で最小限の言及にならざるをえないが、「証言」という主題をめぐる時代的背景や歴史的な文脈について付言しておこう。フランス哲学へのハイデガーの影響がはっきりと目立ってくるのはサルトルに代表される第二次大戦後の実存主義隆盛の局面においてであるが、それに先立ちすでに1930年代から40年代にかけて、ブランショやバタイユ、レヴィナスといった後のフランス現代思想の源流となる特異な思想家たちに、ハイデガーの「死」の問いに対する共通した批判的反応が見てとられる。「人間的現実」を構成する死の問いを中心に据えてヘーゲル弁証法を鮮烈に提示したコジェーブの『精神現象学』講義(1933-39)は彼らの世代に大きな衝撃を与えたが¹³、彼らはコジェーブのヘーゲルとハイデガーを重ね合わせて受けとめることで、「不可能性の可能性」として自己の死を引き受けるハイデガー的現存在の「証し」が哲学の問いへの通路を開くものとしての決定的な意味を担っていることを正確に理解していた。その上で彼らは、あえて「死の不可能性 (l'impossibilité de la mort)」(レヴィナス)¹⁴の側に立つ。すなわち、死という事象そのものに忠実であるならば、私たちは自己の「死を能くすること」を証するその瞬間に「根底的反転 (renversement radical)」(ブランショ)¹⁵に突き当たり、「不可能」と「無力」へと送りかえされざるをえない。死の否定性は、それを自己化して哲学への通路として用立てようとする企てを覆し、「使い物にならない否定性 (négativité sans emploi)」(バタイユ)¹⁶としてこの通路を攪乱するのである。

この洞察は、第二次大戦後、とりわけ「アウシュヴィッツ以後」という歴史的な文脈とひそかに呼応しあいながら、その後の時代へと引きつがれていく。ナチスのユダヤ人絶滅政策によって収容所で「処理」された者たち、および彼らのことを言葉にならぬ言葉で語り

ールが1990年の『他者としての自己自身』以来自らの解釈学的哲学の核心に導入した「証し (attestation)」概念の意義と射程を、ハイデガーの「証し (Bezeugung)」との関連において論じたものであり、元は2004年にパリのFonds Paul Ricoeurの開設記念の場で行った講演である。本稿に至る筆者の一連の仕事の端緒として、ここに記しておきたい。

¹² Jean-Francois Lyotard, *Le différend*, Paris, Ed. Minuits, 1983 ; Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997 ; Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.

¹³ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Réunies et publiées par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1947.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* (1947), Paris, J.Vrin, 1990, p.100.

¹⁵ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, coll. Folio essais, 1955, p.323.

¹⁶ Georges Bataille, *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1944, p.369.

つづける「生き残り」たちは、いつしかアウシュヴィッツの「証人 (témoin)」と呼ばれるようになった。言うまでもなく、この「証言」は居合わせ見てきたことを語るというありきたりの意味に収まるものではない。ツェランの詩「灰の栄光」の一節「誰も証人のために証言しない (Niemand zeugt für den Zeugen)」がすでに告げていたように、数十年の時を経てこの「証言」のステイタスが反省的に問われるようになった時、「証言不可能性の証言」(S・フェルマン)¹⁷という特異なあり方が際立たせられることになった。この「不可能性」は、単に「絶滅」や「大量虐殺」という出来事の途方もなさに紐づけられるのではない。その点を鋭く浮かび上がらせたのが、アガンベンの著作『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシーヴと証人』(1998)である。アガンベンは、この意味での「証言」文学の極北というべきプリモ・レーヴィの言葉を導きとしつつ、アウシュヴィッツの「中枢」をなすのは、現存在の「現」そのものを剥奪してその「残りのもの (resto)」と化すシステムであると見る。絶滅収容所とは、現存在から「自らの死を死にうる」という終極的存在可能性を剥奪して自己化不可能な「剥き出しの生 (vita nuda)」へと変容させる場、より分かりやすく言えば、「人間が非 - 人間に変容」しつつ非 - 人間と化したその「残り」の生を生きるという事態を初めて組織的に出来させた場にほかならない。アガンベンにとって、これは絶滅収容所という例外状況に限定された話ではなく、むしろこのようにとらえ返されたこの状況の「証言」は、政治・医療・技術等を通して生活世界の奥底に組み込まれた今日の生権力の動態を照らし出すよすがとなりうるものである。いずれにせよ、私たちは「死を最も本来的で究極的な可能性、不可能なもの可能性として体験することが不可能な場所」¹⁸に生きている。だからこそ、「アウシュヴィッツの流儀で証明されたエチカ (Ethica more Auschwitz demonstrata)」¹⁹に従い、「新たな倫理圏」への道標を立てていくことが必要だと言うのである。

以上に略述したような文脈を踏まえるならば、こうした意味で「〈不 - 可能〉なる証言」という問題系が前景化してきたことと並行して、「ポストハイデガー的」なフランスの哲学者たちが特異かつ独自の「証言」論を展開しているというのは、きわめて興味深い事態であると言える。彼らはそれぞれの仕方で、ハイデガー的な死への存在の「証し」が「不可能」となる地点に身を置いている。それゆえ、ハイデガーの思索の賭け金となる「存在の問い」への通路とそれに呼応する「ロゴス」にはもはや依拠できない場面に立っている。それにもかかわらず、彼らはなお「証言」ということを問題にし、それに即して立ち上がる思索と言葉を追究しようとしている。彼らの試みをあえて一まとめにして見た時、それは「哲学の終わり」以後の「思索の課題」への応答として、いかなる意味をもち、どこに向かおうとするものであると言えるだろうか。本稿は、今回の大会の特集テーマである「解釈学」に事寄せて、彼らの試みを「証言の根底的解釈学」の名の下で俯瞰的に描き直すことによって、この問いに答えようとするものである。

¹⁷ Shoshana Felman and Dori Laub, M.D. (éd.), *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York/London, Routledge, 1992.

¹⁸ Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998, p.69. (ジョルジョ・アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシーヴと証人』、月曜社、2001年、99頁。)

¹⁹ Ibid., p.9. (前掲書、10頁)

3. 証言／証人概念をめぐる意味のリソース

ここまで、証言という語が担ってきた意味の拮がりについてはことさら触れてこなかった。だが、少し語源的・歴史的な検討を加えるだけでも、この語が見かけほど単純なものではなく、その背後に種々の意味層を重畳させていることが見えてくる。証言ということが問題になる時、必ずしもその全てが意識的に踏まえられているわけではないが、フランスの哲学者たちの特異な証言論を受けとめる上でも、この意味の拮がりをおろそかにせずに入れておくのは有益であると思われる。アガンベンの上記の著作はこの点についてもまとまった考察を含むが、そこで参照されるバンヴェニストの著作、さらには彼らを踏まえてより包括的な考察を提示するピエロンの著作などを参考にして、以下、最小限の事柄を説明しておきたい²⁰。

まず、一般的に馴染み深いのは、裁判での証言や証人のような司法的文脈である。この文脈での「証人」は、語源的にはラテン語の *testis* に遡らせることができる。外形的に類似した *terstis* (第三者) にしばしば結びつけられることから分かるように、この意味での証人とは、二者間の係争において「第三者」の位置に立って言葉を発する者である。ただし、その「証言」はすでに単なる「証拠 (proof/preuve/Beweis)」とは異なる。証言に際して「宣誓」が求められることが示すように、客観的な証拠とは異なり、証言を証言たらしめるのは証人の主体的な関わりである。カントに現れるような「良心 (Gewissen) の法廷」というメタファーは、こうした状況を内面化したものと見ることができよう。それは自己自身への誠実という徳を体現しているのである。

だが、たとえば「アウシュヴィッツの証人」と言われる時、「証人」という語はこの文脈に尽きない意味を帯びている。この意味はラテン語の *superstes* に遡らせることができる。バンヴェニストによれば、この語の動詞形である *superstare* は、「ある出来事の上に (super) 立つ (stare)」ことと同時に、「ある出来事を超えて (super) 存続する (stare)」ことを指し示している。要するに、*superstes* としての証人とは、破局的な出来事に立ち会いその後に残った者としての「生き残り (survivant)」を意味するのである。「証言」はそれなしには闇に沈んでしまう出来事を語り継ぎ、それによって「歴史」を形作る。「歴史の証人」と呼ぶこの文脈が、証言という語の第二の意味層をなすものである。

以上の二つに加えて、とくに死の問題との関連で見逃すことのできないもう一つの意味層がある。それは、ギリシア語の *martus* に淵源し、宗教的——とりわけユダヤ・キリスト教的——というべき文脈に属するものである。古代ギリシアの証言／証人概念は、ヘレニズム化した後期ユダヤ教を介して聖書的一神教の世界に合流し、そこでの変容を経て、キリスト教の中核に流入するに至った²¹。新約聖書では、『ヨハネによる福音書』を中心に、*martus* やそれに関連する語がキリストとしてのイエスのあり方を表現するものとして頻出

²⁰ Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol.2. Paris, Minuit, 1969 ; Jean-Philippe Pierron, *Le passage de témoin. Une philosophie du témoignage*, Paris, Cerf, 2006.

²¹ この経緯については、以下の事典の「証人 (μάρτυς)」に関する項目記事の詳細な記述が参考になる。Gérard Kittel & Gerhard Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1942, art. «μάρτυς».

する。この主題を哲学的に詳論したジャン＝ルイ・クレティアンの定式に従えば、父なる神から「遣わされた者」としての子なる神キリストは、「神のことば＝ことばとしての神」として神の「自己証言 (auto-témoignage)」と言うべきものなのである²²。ただし、キリストの「証言」は、Passion [=受難/受動/情動] を中核とする所に特異とも言える独自性を持っている。そこで際立たせられるのは、自己自身であることの端的な不可能化 (十字架) による自己提示という逆説である。クレティアンに言わせれば、これは「自己の証しがあるためには、それが証しであるためには、その中核にある他者性がなければならない」と要約できる事態である²³。その延長上で、後に *martus* という語は、キリストにならない自己の死を賭して神の栄光を体現する信仰者の証しとして、「殉教者」をも意味することになる。この意味での証しは、たしかに一方では、キリストの在り方に淵源する自己化不可能性を父なる神の自己同一性に回収する方向性を際立たせる。だが他方で、その中核に刻まれた Passion には、無力における自己証言を「他者」からの、そして別の「他者」への「遣わし (envoi)」として開いていく動きの媒体となり、自己同一性への回収の流れをたえず逆流させるポテンシャルが保蔵されているように思われるのである。

以上、証言をめぐる複数の意味資源を略述してみた。証言や証人という語は、これらの意味資源が積み重なり交錯する中で形成され、活用されてきたものである。「〈不 - 可能〉なる証言」という本稿の主題が、そうした歴史的経緯に回収してしまえないものであることは言うまでもない。ポストハイデガー的フランス哲学者たちの証言概念は、必ずしも上記の意味資源を意識的かつ忠実に継承しておらず、大胆かつ独自の思索の冒険を展開するものである。とはいえ、そうした思索も何もない所から出てきたわけではなく、証言概念の錯綜した歴史を自らの由来としていることはたしかである。それを背景に置くことで、彼らが何をしようとしているのかを理解する上で、少しでも多くの手がかりを引き出すことができるだろう。

4. リクール・レヴィナス・デリダ：「〈不 - 可能〉なる証言の根底的解釈学」への素描

(1) リクールによる「証言の本質的分析」：構造化の土台として

以上の長い前置きを踏まえて、いよいよここから、「ポストハイデガー的」フランス哲学者たちの「証言」論の組織的な考察にとりかかることにしたい。これらの哲学者たちの思想は、その独自の理路とそれを言語化するための特異な表現様式によって知られており、当然ながら、同じ証言や証人という術語でもそれぞれの思想文脈によって異なる意味や狙

²² 「自己証言、キリストがなす自ら自身の証し (l'auto-témoignage, l'attestation que le Christ donne de lui-même)」 (Jean-Louis Chrétien, « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », *Philosophie*, n.88 : Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques, Paris, Minitext, 2005, p.76.)。論者のクレティアンは、「フランス現象学の神学的転回」と目された 20 世紀後半のフランス哲学の動向に与する人物の一人である。

²³ Jean-Louis Chrétien, « Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage », op.cit., p.78.

いを帯びている。だが本稿では、そのことを十分に承知した上で、「〈不 - 可能〉なる証言」という主題を軸とすることで、あえてそれらの論を重ね合わせて構造化し、そこからこの問題系に関する一つの見取図を取り出すという企てに挑戦したい。すでに予告したとおり、この企ては、「哲学の終わり」以後において、「〈不 - 可能〉なる証言の根底的解釈学」と呼びうる思索のあり方を構想するための準備となるであろう。

本稿がこの取り組みのための材料とするのは、リクール、レヴィナス、デリダがそれぞれの立場から展開した証言論である。ただし、三者の論を重ね合わせると言っても、恣意的なつながり合わせに終わらせないためには、その行程自体を熟慮の下で進めていく必要がある。そのため、三者の重ね合わせから「〈不 - 可能〉な証言」を道筋とした思索の見取図を引き出す際の構造化の土台として、リクールが最晩年の大著『記憶・歴史・忘却』(2000)で行う「証言の本質的分析」を活用したい。わずか数頁の考察であるが、記憶の現象学と歴史記述の認識論の結節点に位置するこの「分析」は、リクール自身が『他者としての自己自身』以来主題化してきたハイデガーの「証し」概念の批判的とらえ直しを「証言」の問題につなげていくための拠点として、巧みに分節化されて汎用性の高い図式を提供している。「本質的分析」が意味するのは、単なる証言概念の分析ではなく、ハイデガーの「現存在分析」に通じるような意味で、「証人であること」の「事実性 [=であること]」を露わにするような解明作業であるが、リクールの考察は、その構成契機を次の三つの定式で表現し、その各段階を順次踏破していくという行程を踏む。すなわち、(1)「私はそこにいた (J'y étais)」、(2)「私を信じて下さい (Croyez-moi)」、(3)「私を信じないなら他の誰かに尋ねて下さい (Si vous ne me croyez pas, demandez à quelqu'un d'autre)」の三つである。

この構図にリクールが充当する考察について、全てをそのまま受け入れてよいと考えるわけではない。リクールの論は、その行き届いた整理と引き換えに、どの段階でもなお徹底されるべき点を残している。それでも、彼が提示する三つの定式自体は、「〈不 - 可能〉なる証言」という主題に取り組むための標識として、リクール自身が提供する考察に縛られず、リクールとは由来を異にしつつそれに対応する諸考察を「接木」できるような構築性をもつように思われる。そのような見通しの下に、これから各段階の定式に対して、レヴィナスとデリダの証言論からその等価物となりうる要素を取り出して組み入れていきたい。それを通して、リクールの「本質的分析」が提供する土台を批判的に変容し、「〈不 - 可能〉なる証言」のための構造論を形作っていくというのが、以下取り組んでいく作業である。この作業によって、リクールの三つの定式は、それに対応する問題圏域を浮き彫りにするような仕方で組織的に鑄直されるであろう。今後の道案内として、それらの問題圏域にあらかじめ命名しておくならば、「私はそこにいた」は「証言のアポレティクス (aporétique)」、「私を信じて下さい」は「証言のポエティクス (poétique)」、「私を信じないなら他の誰かに尋ねて下さい」は「証言のポリティクス (politique)」として生まれ変わることになる。その行程を一つ一つ辿っていくことにしよう。

(2) 「私はそこにいた」: 証言のアポレティクス

「私はそこにいた (J'y étais)」というのは、証言を証言たらしめる初源的状況を要約す

る定式である。「そこに」と訳したフランス語の「y」は、「前置詞 à + 名詞」の代わりをする代名詞であり、ある「出来事」に立ち会いその「事実的実在性 (réalité factuelle)」²⁴を訴えるような「私」の関わり方を表現する。ただし、この「実在性＝現実性」を、「目撃証人 (témoin oculaire)」を基本形とする一般的な証言理解に引きずられて、外部の事物を単に記録する「カメラの眼の有無を言わせぬ信用性」²⁵のように考えてはならない。カメラが記録した映像は「証拠 (preuve)」となりうるが、証言は証拠とは似て非ざるものである。出来事の「証拠」を提供する監視カメラは決して出来事の「証人」にはなりえない。では、証言に固有の「実在性＝現実性」は何に由来し、「証人であること (être-témoin)」は何を意味するのか。証言の実在性要求を形づくる「特有性 (spécificité)」を、リクールは次のように説明する。

証言の特有性は、それが実際にあったことだという主張を、証言する主体の自己指示との結びつきから切り離せないという点にある。この組み合わせから発するのが、「私はそこにいた」という証言の定式である。証人とはまさに自分が証人だと最初に宣言する者のことである。証人は自ら証人と名乗るのである。²⁶

証言される事柄の「事実的実在性」は、そこに自らの全体を投入することでのみ自らを証人として立ち上げる証言する主体の「自己指示 (autodésignation)」によってのみ「リアル」になる。まず主体があって、その主体が自らを証人として規定するのではない。証人は自らが証人であると「宣言」するというパフォーマンス的な行為によって証人でありうるのであり、原理的には、それ以外に自身を証人たらしめる根拠はない。証人とは自らを証人と名乗る者だというのはそのような意味である。結局のところ、証人であることは証言される出来事の生起自体と一体なのであり、証言という営みの固有性は、そのような意味での証人の「自己性 (ipséité)」の証言であるという点に存しているのである。すでに司法の次元において、法廷で証人が証言する前に「宣誓」を求められるのは、証人が単なる出来事の報告者ではなく、証言する「自己」をそこに投入することによってのみ証人でありうることを告げていると言えよう。その意味で、証言される出来事がどのようなものであろうとも、証言が真摯なるものであるほど、そこには「一個の人生の歴史全体」が組み込まれることになるのである²⁷。

このように「自己指示」の「自己性」を「証人であること」の核に据えるリクールの立場は、一見、ハイデガーのいう現存在の本来的自己の「証し」と通じあうものであるように見える。現存在が自己自身の死を引き受け、「死への存在」であることを自身の存在「全体」に関わるものとして自らの存在理解に組み入れた時に初めて、現存在は真に「自己自身で在りうる」のだということ、それが『存在と時間』での証し概念の要諦であった。ここでは死だけが他の事柄と切り離されて問題になるのではなく、自らを死への存在とする

²⁴ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p.204.

²⁵ Ibid., p.203.

²⁶ Ibid., p.204.

²⁷ Ibid., p.204-205.

理解が現存在のそのつどの在り方に刻印されることによって、現存在が世界内存在として関わる全ての存在者がその「事実的実在性」において受けとり直されるはずであろう。その意味で、自己を証する現存在は、リクールの意味での「証人」の卓越した様態であるように見えるのである。

だが、ここで注意を向けたいのは、リクールが証人の自己存在の「全体」へと考察を及ぼせる時、その「解きほぐせない不透明性 (opacité inextricable)」について語っている点である。『存在と時間』において、本来的現存在の「証し」が全き「透見性 (Durchsichtigkeit)」における自己理解として描かれていることはよく知られている。それに対して、リクールはあえて「不透明性」という術語をもち出すのである。この点は、リクール自身の思想的文脈では、『時間と物語』(1983-85) から『記憶・歴史・忘却』に到るハイデガー批判の核心に関わる重要な論点であるが、今はそこには立ち入らない。むしろ、この洞察をリクール自身の考察を超えて敷衍することによって、証人の「自己性」自体の在り方をさらに掘り下げて考えていきたい。

証人の自己が自己に対して解きほぐせないほどに不透明だとすれば、それはそもそもいかなる理由によるのか。ハイデガー的現存在の「自己自身で在りうること」をも踏まえつつ改めて問題にしたいのは、証人を証人たらしめるパフォーマンス的な「自己指示」がリクールの定式化したようなものであるとして、はたしてそれは「能力 [なしうる]」や「可能 [ありうる]」という範疇に収まるものなのか、ということである。証人であることと証言される出来事の生起が一体であるというのは、分かりやすく言えば、証人はいつもすでに「事に巻き込まれている」ということである。フランス語には« témoin malgré soi »という表現がある。われ知らず、あるいは意に反して証人になってしまう者のことである。リクールの定式« J'y étais »の« y »には、そのような意味での構造的な制御不可能性・根源的受動性が見てとられるべきではないか。リクールの「師」の一人であり、リクールの証言論にも影響を与えたジャン・ナベールが記す通り、「証言の特性は証言として意志されなかったこと」²⁸なのである。

この方向に考察を展開するために、リクールの証言分析の第一の定式「私はそこにいた」に、レヴィナスが『存在の彼方へ』(1974) で展開する証言論の定式「我ここに (Me voici)」を接木してみたい。周知の通り、第一の主著である『全体性と無限』(1961) 以来、「他者に対する無限責任」がレヴィナス哲学の中心テーマであるが、この第二の主著では、他者の「身代わり」に至る無限責任の主体が焦点化され、その「自己」のあり方が特異な筆致で描き出されている。それを担う定式が「我ここに」であり、この定式が「無限 (者) の証言」と題された同書第五章の証言論をも導くことになる。

日本語に訳してしまえば、「我ここに」は「私はそこにいた」とほとんど変わらないよう

²⁸ Jean Nabert, *Le désir de Dieu* (1966), Réédition augmentée du texte inédit *La conscience peut-elle se comprendre?*, Paris, Cerf, 1996, p.273. ナベールの証言論については以下の拙論を参照されたい。杉村靖彦「ナベールの自我はいかに証しされるか ——証言の解釈学に向かって」、『宗教学研究室紀要』4号、京都大学文学研究科宗教学専修編、2006年、2-17頁。Yasuhiko Sugimura, «L'auto-attestation du moi nabertien. Vers une herméneutique du témoignage», Stéphane Robilliard et Frédéric Worms (dir.), *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Paris, Cerf, 2010, p.131-146.

に見える。だが、「Me voici」というフランス語表現を通してレヴィナスが際立たせようとするのは、「私」が「対格 (accusatif)」（あえて訳せば「私を」ないしは「私に）」として語り出されていることである。そこに込められている意味は、証人としての自己は「私は」と主格で語るができない、ということである。そして「対格 (accusatif)」は「告発 (accusation)」に通じる。「私は証人だ」と文字通り宣言する前に、いまだ自己化しえない私が呼び出され、自ら「理解」できない仕方「証人である」という責めを負わされる。この責めは決して免除されることはなく、当人の自己理解の手前でどこまでも「再帰 (récurrence)」する。これが「我ここに」と定式化される無限責任の「自己」の様態であり、そこにレヴィナスは「証人であること」のプロトタイプを見出すのである。

この一連の考察がレヴィナスの思索のユダヤ的背景を如実に反映するものであることは疑いない。そもそも「Me voici」という表現は、ヘブライ語聖書において、決して現れることなく呼びかけてくる神への応答としてアブラハムやモーセが発する「はい(כן, hineni)」のフランス語訳である。他者への無限責任へと呼び出されるレヴィナス的証人が、究極的には「無限 (者)」の証人、より端的には「神の証人」として問題化されるのはそのためである。だが、レヴィナスが無限 (者) の証言というのは、神について何ごとかを主題的に語るのではなく、無限 (者) 自体が決してそれとして露現せず「証人の声を通して」無限化することであり、「自らが証言するものを主題化しない証言」²⁹であることが重要である。「我ここに」と言う証人は、自らが証人であり神について語っているのだといった同定的知の水準では何も知らず、そのような知の手前で「絶対的受動性」において自己に再帰し、自己に釘づけにされている。自らが証人であることを知らない証人の自己再帰は、当人にも制御不可能な仕方「表現されざるをえない」だろう。そうした表現に通路を与えるべく、レヴィナスは数々の異様な術語を繰り出してくる。身代わり、外傷、強迫、自己自身の痕跡、皺だらけの皮膚といった語は、証人が「意に反して」体現してしまう制御不可能なパトス的身体性の記述として受けとめることができよう。それによって、レヴィナスの証言論はそのユダヤ的背景を超えて、証言する自己の「不 - 可能性」の核心を指し示すものとなる。レヴィナス的語彙を用いて言えば、「証人であること」は、根源的かつ構造的に「自らに対してつねに遅れてある」ことを意味するのである。

だが、レヴィナスを介して証人の「自己指示」をここまで拡張して受けとめる時、リクールの当初の定式について言われていた証言の「事実的实在性の要求」をめぐる重大な問いが生じてこざるをえない。身体へとパトス的に刻まれるような「不 - 可能性」を中核に住まわせるのが証人の「自己」であるとすれば、証言が真に証言であるためには、それが真か偽か、リアルかフィクションか自体が「決定不可能 (indécidable)」でなければならない。レヴィナスは他者に対する自己の「倫理的」関係に存在論的ロゴスとは異なる「証言の真理」を担わせることで、このアポリアを回避した。それに対して、上記の「不 - 可能性」に即して証言の問題を突き詰める時、証言の真理の「決定不可能性」とその「アポリア」にどこまでも徹しなければならない、と主張するのがデリダである。「証言とは passion である」とデリダは言う。そこから引き出されるべき帰結は、『滞留 (Demeure)』(1998)

²⁹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M.Nijhoff, 1974, p.186.

において次のように語られている。

証人は代替不可能な仕方であり、ただ独りで自らの死を死にうる者であるとした場合、証言はつねに、虚構、偽りの宣誓、嘘と、少なくともその可能性と結びついている。この可能性が排除されると、いかなる証言もはや可能ではなくなり、いずれにせよ証言としての意味を失ってしまうことだろう。証言が passion だというのは、つねに虚構、偽りの宣誓、嘘と決定不可能な形で結びつくという苦しみに、証言であることを止めない限りはけって証拠になれず、またなつてはならないという苦しみを被るからでもある。³⁰

この言明を、「証拠」がないのだから真の証人と偽の証人は区別がつかない、といった単なる相対主義の主張と読み違えてはならない。それが意味するのは、「証言とは passion である」ならば、すなわちその「代替不可能」な真実性において自己化「不可能」な核を住まわせるものであるならば、その真偽や虚実が根本的に「決定不可能」であることの苦しみを被る (souffrir) のでなければならない、ということである。デリダの別のテキストでの表現をもちだせば、この passion は証人における「言葉への権利を持たない身体のようなもの (quelque chose du corps qui n'a pas droit à la parole)」³¹と一体の事柄なのである。

そうであるならば、証言論の起点たるべき「証人の自己性」をめぐるリクールの定式「私はそこにいた」は、レヴィナス的な「我ここに」へと接木された後、さらにこのデリダ的な決定不可能性に接木され、このアポリアを回避せずそれを起点として編成し直さないかぎり、全うされえないのではないか。ここに私たちがリクール証言論の第一定式を「証言のアポレティクス」へと変容させねばならないと考えた理由がある。だが、その場合、この「アポリア」は文字通り「袋小路」となってしまう、証言という出来事自体がそこで潰えてしまわざるをえなくなるのではないか。証言の思索はいかにしてその先に進められるのか。この問いかけを携えて、リクール証言論の第二定式へと赴くことにしよう。

(3) 「私を信じて下さい」：証言のポエティクス

リクールの第一定式「私はそこにいた」自体、それが体現する「証人であること」の「解きほぐしえない不透明性」ゆえに、レヴィナスやデリダの証言論を接木するまでもなく、それだけで完結するものではない。リクール自身、とくに 1980 年代以降は、このことと関連づけうるような位相で「アポレティクス」や「アポリア」という術語を持ち出してもいる。その意味で、証言のアポリアからいかにして思索を進めていくかという問題は、リクールによる証言の分析論を第一定式から第二定式へと移行させる動因として見ることも可能である。そのことを念頭に置いて、まずはリクールが第二定式「私を信じて下さい」をどのような仕方で導入してくるかを見てみよう。

証人は信じられることを求める。証人は「私はそこにいた」と言うだけでなく、それに加えて「私

³⁰ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998, p.28. (強調はデリダ自身による。)

³¹ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005, p.34.

を信じて下さい」と言うのである。その場合、証言が完全に確証されるのは、もっぱら証言を受けとり受け入れる者が返す応答によってのみだということになる。したがって、証言とは確証されるだけでなく、信用されるものである。³²

証人の「自己指示」は、その本質的な非完結性によって、おのずから他者への「呼びかけ (appel)」と化す。この「呼びかけ」は、真偽の次元ではどこまでも決定不可能であり続けるとしても、「信頼 (confiance)」か「懐疑 (soupçon)」かを問う「信の次元 (dimension fiduciaire)」³³での「応答」を求めてやまず、そうして応答者を「証人の証人」と化す。リクールが「私を信じて下さい」という定式に託するのはそのような事態であると言えよう。そこで作動するのは、単純化して言えば、「理論的」なアポリアに対する「実践的」な応答という準 - カント的な構図である。

だが、はたしてこの構図は、ここまで検討してきた意味での証人の自己性のアポリアに対して、十分な応答となりうるものであろうか。とりわけ、「不 - 可能な証言」という本稿の問題設定が、ハイデガーの「証し」概念の批判的受け取り直しという文脈において練り上げられたものであることを思い起しておきたい。その場合、証言に内属する「不 - 可能性」とは、証人をいわば「現存在」以下のものと化す「passion」であることによって、「存在」を存在として現出させる哲学のロゴス自体の存立を脅かすものとなるはずである。そのような場面において、証人の「呼びかけ」を「信じる」とは一体何を意味しうるのか。理論と実践の区別による問題整理という便法を突き破って、この点を追究しなければならない。

事が「ロゴス」の存立にかかわる問題だとすれば、ここで試みるべきは、「私を信じて下さい」というこの証言の第二定式を「言葉」の本質のとらえ方の刷新を求める事態として位置づけ直すことであろう。すでにリクールは、この「信の次元」を「対話的次元 (dimension dialogale)」としても特徴づけている。またレヴィナスは、『全体性と無限』以来、「言語の本質は〈他人〉との関係である」³⁴と述べて、私を無限責任へと目覚めさせる他者の顔の「呼びかけ (appel)」こそが存在論的ロゴスに先行する原 - 言語と考えている。しかも、他者の顔のそうした様態をすでに「証言」として語っているのである³⁵。

しかし、証人から証人の証人への「信の呼びかけ」に固有の言語性を、先の「証言のアポレティクス」を決して跨ぎ越すことなく引き出してこようとしたものとして、ここでもやはり、リクールやレヴィナスの考察にさらにデリダの論を接続すべきである。奇しくも『滞留』では、リクールの第二定式と外見上は区別がつかない定式「私を信じなければならない (Il me faut croire)」がもち出されている。

私はこの唯一無二の事柄をただ独りで見聞きし、特定の瞬間、分割しえない瞬間に、これこれの事

³² Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit, p.205.

³³ Ibid.

³⁴ Emmanule Lévinas, *Totalité et infini*, Den Haag, M.Nijhoff, 1961, p.176.

³⁵ 「〔他者の顔としての〕表現に固有の出来事は、当の証言を保証しつつ自らを証言するということである。このような自己の証しが可能になるのは、顔として、すなわち言葉としてのみである。」(Emmanule Lévinas, *Totalité et infini*, op.cit., p.176.)

柄に立ち会わされたのだ。私を信じなければならぬから私を信じなければならぬ。これが証拠と信との差異であり、証言にとって本質的なものである。³⁶

だが、デリダの「私を信じなければならぬ」は、リクールの「私を信じて下さい」とは微妙だが本質的な所で強調点を異にしている。その点を掘り下げているのが、デリダの証言論を語る上できわめて重要な内容を含む死後刊行の論考「証言のポエティクスとポリティクス」(2005)である³⁷。そこでは次のように述べられている。

このような証言に対しては、何を対置することもできず、賛成の証拠も反対の証拠も一切出すことができない。この言語行為、証言と宣言のこの「パフォーマティブ」に対して、信の夜の中にあつて応答しうるのは、他なる「パフォーマティブ」のみである。このもう一つの「パフォーマティブ」とは、言うことそのもの、すなわち、「私は君を信じる」という試練=感得 (épreuve) を、時としてそう口にすることすらなしに言うこと、である。ひとがいわゆる証言の光景に参加する際には、どこにでもこの信の働き [=信徳] (acte de foi) が含まれている。実際、口を開き、まなざしを交わすやいなや、沈黙においてであれ、何らかの「私を信じよ」が関与し、他者の内で反響するのである。³⁸

ここで重要なのは、証人から証人の証人への「信の呼びかけ」が、理論的アポリアへの「実践的 (pratique)」応答にとどまらず、言語行為としての「パフォーマティブ (performative)」として性格づけられていることである。リクールの第一定式における証人の「自己指示」のあり方を説明する際、私たちはすでにこの「パフォーマティブ」という語を援用したが、そもそもこの語は、デリダがハイデガーの証し概念のステイタスを浮かび上がらせるために持ち出したものである。『アポリア』での細密なハイデガー論において、デリダはハイデガーにおける現存在の死への存在としての「自己の証し」を、constative [事実確認的] な記述に収まるものではなく、存在の問いへの通路をつけるという点で哲学自体を切り出す「パフォーマティブな刃 (tranchant performatif)」による「決 - 断=決定 (décision)」として位置づけた³⁹。その上で、この「決定」が「決定不可能」になる一点に注意を集中させ、ハイデガー的証しのパフォーマティブを自己化不可能・制御不可能なパフォーマティブへと読み替えたのであった。「私を信じなければならぬ」というデリダの定式はこの読み替えの延長上にある。この「なければならぬ」は実践的な当為を意味するのではない。それは、「証人であること」の不 - 可能なパフォーマティブがまさにその不 - 可能性によって「他なる [他者の] パフォーマティブ」へと転移され、その度に「言語に対するユニーク

³⁶ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, op.cit., p.47.

³⁷ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris, L'Herne, 2005. このテキストはまず英訳がデリダの生存中の2000年に刊行され、その仏語原文が死後に *Cahier Jacques Derrida* (Paris, L'Herne, 2004)に収録されたものである。本稿での引用は、翌2005年に単行本で刊行された版に依っている。

³⁸ Ibid., p.49.

³⁹ Jacques Derrida, *Apories. Mourir - s'attendre aux « limites de la vérité »*, op.cit., p.100.

であるがゆえに創出的な関係を巻き込む特異なはたらき⁴⁰を生起させるという言葉の出来事にほかならない。この言語創出性のゆえに、全ての証言は「つねに〈ポエティックな〉ものとして現出する」⁴¹とデリダは言う。こうしてデリダの定式は、「証言のアポレティクス」とどこまでも不可分であるような「証言のポエティクス」の表現となるのである。

だがその場合、「真の証言は直ちに虚構でありえねばならない」という「不 - 可能な」証言の要件に呼応しうるのは、一体いかなる「ポエティクス」なのだろうか。ここにデリダは文学、とりわけ詩作の精髓を見る。この構えは後期ハイデガーの「思索と詩作 (Denken und Dichten)」のデリダ版とも言えようが、ハイデガー的「証し」が存在するものを「それとして (comme tel/als solche)」現出させる「ロゴス」としての言葉の本質を現成させるのに対して、デリダ的「証言」から創出される言葉は、「非 - 現出 (non-manifestation)」を「それ〔非 - 現出〕として」生起させることで、ロゴス以下のノイズの運び手となる。このような事態を自己言及的に例証する「メタ証言」⁴²として呼び出されるのが、本稿の最初でも言及したツェランの詩「灰の栄光」の一節、「誰も証人のために証言しない」である。デリダの仕掛けに満ちた読解をたどることは断念し、本稿の考察にとってもっとも重要な一節のみを転記しておこう。

証人のために証言すること、それは〈ために〉という語のあらゆる意味においてできないし、(さらに、加えて、とりわけ)してはならないことである。[...] それでも詩は、詩という仕方、この不可能性を証言する。詩は、ひとがまさに証言に訴え続けねばならないその場所で、証言を襲うこの禁止を証する。この不可能性、この禁止は、それとして自らを現出させる。非 - 現出が(おそらくは)非 - 現出として自らを現出させるのである。⁴³

非 - 現出を非 - 現出として生起させること、そこに「証言のポエティクス」の根本様態を見てとるこのデリダの考察は、構造的に「おそらくは (peut-être)」という副詞に刺し抜かれている。すなわち、「証人であること」の自己化不可能な passion から他者へと我知らず向けられる沈黙の呼びかけは、事実確定的な内容に還元することもできないが、言表不可能なものとして聖域化することもできない。「非 - 現出」自体を「それとして」送りわたす(かもしれない)どこまでも「決定不可能性」に刺し抜かれた伝達として、この「言葉の出来事」は、「何が起こったか (ce qui s'est passé)」を同定 (identifier) すらできないような境位において、証言の passage [過ぎること/移ること] 自体を際立たせるものとなる。この意味での passage の数々を、事実確定的な世界にとってのノイズとして排除するのでもなければ、同定可能な事実に変換して処理するのでもなく、それらを織り込んだ仕方で事象世界を受け取り直し、そこからさまざまな問題に対して思索と言葉を紡ぎ直していくこと。こうした形で取り組むべきポスト哲学的・ポスト宗教的な「思索の課題」を、暫定的に「証言の根底的解釈学」と呼んでおきたい。ここで思い描く「解釈学 (herméneutique)」

⁴⁰ Ibid., p.59.

⁴¹ Ibid., p.59

⁴² Ibid., p. 18.

⁴³ Ibid., p. 67. (強調はデリダ自身による。)

とは、使者・媒体・旅人の神であるギリシア神話のヘルメス (Hermēs) が示唆するように、passage の数々を仲立ちし、通過させる営みのことである。

(4) 「私を信じないなら他の誰かに尋ねてください」：証言のポリティクス

だが、以上述べてきたことは、この意味での証言の「解釈学」を起動させる passage が、第一の証人と証人の証人との二者関係で完結しえないものであることを予示している。証言と虚構とが「決定不可能」である以上、証人の証人は、第一の証人が体現する「信の呼びかけ」に応答したという確信に至ることは決してない。そして実際、証人も証人の証人も一人とは限らず、この二者関係にはつねに他なる証人が介入しうる。こうして「第三者としての証人 (testis-terstis)」という主題が呼び出される。これに対応するのが、リクール証言論の第三定式「私を信じないなら他の誰かに尋ねてください」である。その趣旨を要約する一節を引いておこう。

〔証人の信の呼びかけに対する〕懐疑の可能性によって、今度は数々の証言や証人がたがいに突き合わされる論争空間が開かれる。伝達のある一定の一般的条件において、この空間を公共空間と形容することもできる。〔…〕証人は自らの宣言に第三の句を追加することで、この状況のある仕方先取りする。すなわち、証人は「私はそこにいた」と言い、「私を信じて下さい」と付け加えるのだが、さらに加えて、「私を信じないなら他の誰かに尋ねてください」と言明する。場合によっては挑むような鋭い調子で、そう言明するのである。⁴⁴

ここで示されているのは、「私を信じて下さい」という呼びかけ自体に、「証言や証人がたがいに突き合わされる論争空間」への展開が含まれていることである。証人と証人の証人との関係には、つねに「他の誰か」としての「第三者」が内包されている。第三者と言っても中立的な判定者のことではない。レヴィナスが『存在の彼方』でもち出す「第三者」概念を援用すれば、「隣人〔第二者としての他者〕とは他なる者、だが同時に他なる隣人、だが同時に〈他者〉の隣人でもあり、単にその同類なのではない」⁴⁵者でなければならない。レヴィナスはそこに「比較不可能なもの比較」としての「正義」の始まりを見たが、リクールはそれを「公共空間」の原初態として位置づける。いずれにせよ、そこにはあらゆる種類の「制度」を生じさせる初期条件が見てとられるのであり、リクールはそれを「自然的制度 (institution naturelle)」と表現している。証言と証言が突き合わされるたびに賦活され、生み出されてくる「原 - 制度というべき出来事」。ここに「証言のポエティクス」から「証言のポリティクス」への移行を見てとることができるだろう。

この意味での「ポリティクス」の生命線を、リクールは「比較不可能なもの」のあいだで下される「判断」に見ている。一人の証人の呼びかけは他の証人の呼びかけを参照させ、証人の証人に対して比較しえないものを比較し、尺度なき判断を下すことを要求する。それゆえ「公共空間」は本質的に「脆い」ものであり、それが明日も開かれ維持されつづけ

⁴⁴ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, op.cit, p.206.

⁴⁵ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op.cit., p.200.

かどうかは、そのような質の判断の営みを継続できるかどうかにかかっている。リクール自身は、この種の判断を「いつでも繰り返す (réitérer) 準備ができてい」という「証言の安定性 (stabilité)」に結びつけることで、その「脆さ」に対抗しようとする。ここで「繰り返さう」というのは「想起できる」という実践的可能性と連動しており、ここでもやはり、理論的アポリアに対する実践的応答という準 - カント的構図が働いていると言えよう。

しかし、「証言のアポレティクス」以来の本稿の考察を踏まえるならば、この意味での尺度なき判断の「繰り返し」の可能性自体、当初のアポリアを免除されているわけではない。ここで浮上する「証言のポリティクス」についても、「不 - 可能性」に刺し抜かれた形で描き直す必要がある。そのための参照項となるのはまたしてもデリダである。以下の不可思議な一節がその手引きとなる。

秘密の経験は、いかに矛盾して見えようとも、証言の経験である。そこから数の問いが、一、二、三 [一者、二者、三者]、第三者、第三者としての証人 (*testis tertis*) という途方もない問いが立てられる。秘密の内において、第三者とは何であるのか。証人の位置はどのようなものか。証人とは二者間の秘密に参加する者なのか。あるいは、証人とは秘密の内ではすでに第三者なのではないか。⁴⁶

ここでデリダは、証言の「アポレティクス」とそれにまつわる「passion」を、改めて「秘密 (secret) の経験」と名づける。それは、自分だけが知っていることという通常の意味での秘密ではなく、自らが秘密を保持していることすら知らないというよりラディカルな意味での秘密である。この意味での「非知 (non-savoir)」の体制の下で改めてとらえ返された「証人」のあり方を照射しようとするのが、「証人とは [最初から] すでに第三者なのではないか」という問いにほかならない。自らが証人であることが当の証人自身にとっても「秘密」であるのだとすれば、証言の問いが「一者」から「二者」関係、そして「三者」関係へと順序よく展開されることもありえないだろう。証人はそもそもの初めから「一者」ではありえず、証人の証人を呼び出す前から、「自己自身ではありえない自己」だという意味で、自己においてすでに「二」である。さらに「二」においても完結せず、「二」は「三」へ、「三」は「四」へ…とどこまでも完結することがない。「証人であること」にはこのような意味での「数の問い」の無限増殖性が最初から刻印されているということ、それがデリダの言おうとしたことである。

リクールやレヴィナスの第三者論にこのデリダの途方もない第三者論が接木される時、「証言のポリティクス」は破壊的に複雑化される。「他者の他者」が無限に増殖していくという事態はリクールやレヴィナスからも引き出せるだろうが、デリダの論の途方のなさは、それが同時に自己化「不 - 可能」な自己性の無限増殖であることの帰結を徹底的に追究した点にある。『死を与える』(1999) で提示された翻訳不可能な定式「Tout autre est tout

⁴⁶ Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, op.cit., p.35.

autre」⁴⁷は、「他者の他者」の無限増殖を表面上は同一律的な命題に要約するという仕掛けによって、この探究を実演したものと解することができよう。そこからは驚くべきアイディアの数々が散種されることになるが、「証言のポリティクス」という文脈で特記すべきことは、潜在的な「証人」として、「他なる人間」とどまらず、「動物」や「幽霊 (revenant)」までもが「証言が突き合わされる空間」に招き入れられることになるという点である。

これが人間と動物や幽霊を裁然と区別した上で、人間だけではなく動物や幽霊にも証言させようという話であるとしたら、ナンセンスな言い草としか思えないだろう。だが、この奇妙な展開の背後に働いているのは、「証人であること」自体のアポリア性、その本源的な自己化不 - 可能性にどこまでも忠実であろうとするならば、人間と動物、生者と死者といった境界線自体が不分明になるような地点に身を置かざるをえないという洞察である。そもそも「第三者」というのは、「ポリティクス」の起点であると同時に二者間の閉じた関係によって「排除」されたものの別名でもあって、その意味で「第三者としての証人」という問題系は、この不分明地帯から通常の意味での「ポリティクス」を見返した時に、そこからいつもすでに排除されてしまう次元を突きつけるものとならねばならない。デリダが「証言のポリティクス」を動物や幽霊にまで拡張することの意味は、そのように解することができると思われる。動物や幽霊という形象を呼び出す言説は、真偽や虚実において「決定不可能」な言葉、その意味で「文学」的な言葉である。こうして政治の場としての「公共空間」は、デリダにも多大な影響を与えたブランショの意味での「文学空間」と全面的に重ね合わされるのである。

これは「ポリティクス」と呼ぶにはあまりにも空想的な営みであろうか。だが、本稿の「不 - 可能な証言」論が行き着いたこの「証言のポリティクス」には、少なくとも私たちが「共に生きる (vivre ensemble)」世界へと数々の「非 - 存在」(「それとして (comme tel)」現れることがないという意味で) を招き入れ、それらを込みでこの世界を描き直すというポテンシャルが蔵されているように思われる。それによって、私たちが形成する公共空間が無いことにしている事柄を見えるようにさせ、世界の現れ方を新たにしうるかもしれない。一つ具体的な手がかりを挙げるならば、たとえば「死者」たちは、もはや「それとして現れない」——「証言のポエティクス」での表現では「非 - 現出をそれとして現出させる」——というステイタスを保持しながら、私たちが「共に生きる」世界へと呼び出され、私たちの政治的表象に当たり前のように組み込まれている。歴史的厚みをもたない公共空間はなく、死者を「死者として」参照しない歴史の語りはない。そこで一体何が起こっているのか。いかなる言葉がそれを可能にし、そのことの問題性を思考させるのか。本稿で素描した意味での証言のポリティクスは、少なくともそうした問いへの通路を開き、「(ポスト)哲学的」言述、「(ポスト)宗教的」言述、そして「ポエティック = 文学的」言述の三者が交差媒介する境域へと思索をいざないうるのではないか。通常の意味での「言葉」には満たない、眩きに等しいような「不 - 可能」な証言たちの浮遊する「世界の裏面 (l'envers)」への視力を養い育てること、それが「証言の根底的解釈学」が担うべき「思索の課題」となるであろう。

⁴⁷ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999, p.98.