

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、今日かにかに理解し得るか、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っ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 [zugehörig]。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、ということを行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」講演の終わりですり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）非性が事実に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、そのつど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や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で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]、歴運の内へ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드로スの箴言」——そこでは時間と正義 (δικη [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 μούρα [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 μύριον/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 κατά μέρος [順番に] とか ἐν μέρος [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/μύριον (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/μύριον 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って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った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 Dixon-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、要求を聴き取るこ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。