

「世界」-2-1

—M.ハイデッガー「技術への問い」評

港 道 隆

以下に私は、マルティン・ハイデッガーが1953年に行った講演「技術の問いへ」の読解を試みる¹⁾。本講演は、『存在と時間』の後半部が未完に終わった後、彼が重ねてきた思惟の努力が迎えた一つの頂点を示している。しかも、ハイデッガーの読者なら周知のように、「技術」の思惟は彼において、特殊な領域にある人間活動を意味しているわけではない。それは主題的に名指されていない限りで「政治経済的」次元の全体をも含んだ、とりわけ近代政治に対する彼の思想をも表わしていると同時に、「技術の時代」は西洋における「存在史」という彼独自の大きなプログラムの中に位置づけられてもいる。例えば1936-46年に書かれたテキスト「形而上学の克服」にはこうある。

完成した形而上学の時代が始まりつつある。

……

現出の根本形式は、そこでは意志の意志が完成した形而上学の世界という非歴史的なものにおいて自らを調え算出するが、それは適切にも「技術」と呼ぶことができる。その際、この名前は、その都度存在者の全体を準備する存在者の全領域を包括している。対象的な自然、文化事業、作為的な政治、そして高く掲げられた理想である。「技術」はこうして、ここでは機械化された産出と準備という分離した領域を意味しない。……

名前「技術」はかくも本質的に理解されており、従って、完成した形而上学のタイトルと一致するのである。(GA 7, S. 78-79; 116-117ページ)

そればかりではない。技術の時代には、論理計算に基づいた形而上学体系の構築は、既に人間の手を逃れ、思考機械によって十分可能になる。ただし、それとともに「思惟」(Denken)が終わるのでは決してない。

ニーチェの形而上学をもって哲学は完成する。それが言わんとするのは、哲学が、下絵を描かれた諸可能性の圏域を踏破してしまったということだ。惑

星的な(planetarisch)思索の仕方の根拠である完成した形而上学は、長く持続する大地の秩序にとっての足場を与える。その秩序はもはや哲学を必要とはしなくなっている。哲学は既にその根底にあるからだ。しかし、哲学の終焉とともに、思惟も既に終わりにあるわけではない。それは別の原初への移行にあるのだ。(GA 7, S. 81; 121ページ)

ハイデッガーにとっては、力への意志によって存在者の存在者性を「意志の意志」として解釈する「ニーチェの形而上学」は、「意志展開の最後から二番目の段階」を現わしている(GA 7, S. 79; 117ページ)。とすれば、技術の問いは、一貫してハイデッガーの思惟の問題系として読み続ける必要があるだろうし、ここで問い直しを試みる問題系の他にも、幾多の要素を巻き込んだ広範で根本的な議論が必要とされるであろう。以下は従って、その第一次近似とでもいべき試みに過ぎない。

ただし、ここでの最終的な関心はさらに広いところにある。かつて私は、『存在と時間』の「世界」なるものが、いかにキリスト教の世界であるのかを論究したことがある²⁾。それは、久しい以前から既にグローバルゼーションと呼ばれるようになった西洋の世界化の中で、キリスト教の次元と世界化の拡がりとの関係をいかに考えるべきか、その問題系に向けた第一歩であった。経済、法、政治、文化等々、生のあらゆる領域が西洋化されつつある今日、それが同時に目立たぬ形での世界のキリスト教化であるなら、それに対して起こってくる抵抗をどのように構想すればよいのか？ こうしたコンテキストでは、西洋形而上学の伝統を徹底的に考え抜いたハイデッガーは、避けては通れぬ一大トポスをなす³⁾。こうした視点から今後もハイデッガーを問い質して行くためにも、まずは1930年代以降の彼の思惟の基本を講演「技術への問い」とともに、もちろん必要とあらば他のテキストをも参照しながら確認して行くことにしよう。

この講演は中でも、後年『全集』第79巻として刊行

された1949年の『ブレーメン講演』の主に第二・第三講演をもとに書かれた。翻訳者の森一郎によれば、この『講演』は「ナチズムの台頭、第二次世界大戦、ドイツ壊滅、原爆投下、といった未曾有の出来事を、ときには身を以って経験し、また思索の糧としてきた哲学者が、その並々ならぬ思いをテクノロジー論に結晶させて、衝撃的な再デビューを飾った、文字どおりの問題作」である。これから参照する『哲学への寄与』やその他、刊行されつつある遺稿に比べても本稿は、その完成度の点でも、事柄に迫る率直さの点でも他を凌駕するという。「第二次世界大戦後、公的発言の機会を奪われていたハイデッガーが、ようやく肉声で語る機会を得た、最初の舞台がブレーメンだったのであり、哲学者がみずからの汚名を雪ごうと周到に準備した、その意気込みが全編にみなぎっている。その凝縮度に匹敵するのは、彼の唯一の主著『有と時 (Sein und Zeit)』以外にはありえない、と思われるほどである」⁴⁾。この評価は少し行きすぎているとも思われるが、30年代からの試行錯誤がそこに流入していることは確かである。引用にあたって本講演の参照箇所を一々指示することはしないが、引用文には常にそれを前提している。

1. 技術とその本質

われわれは従って、「技術への問い」を読んでみよう。技術という、数あるテーマの一つではないテーマをめぐるハイデッガーのテキストと、それゆえここでは彼の思惟の動勢を見極めるためである。何よりもまず注目すべきは、テキストの道行きにリズムを与えている、技術の本質 (Wesen) をめぐる根本命題である。曰く――

技術は、技術の本質と同等のものではない (Die Technik ist nicht das gleiche wie das Wesen der Technik)。 (GA 7, S. 7; 7 ページ)

両者は同じレベルにはない。それゆえ、技術に由来する問いに答えようとしても、それが技術レベルにおける何らかの操作を問題にすることによっては、その問いに答えることはできない。ハイデッガーは、暫定的にであれ続けて言う。「樹木の本質を求めるならば、われわれは、あらゆる樹木を樹木としてくまなく支配しているものが、それ自体他の木々のあいだに見出される一本の樹木ではない、ということに気づくは

ずだ。」(同) 私が暫定的にというのは、樹木の本質が数ある樹木を樹木たらしめるものを意味するならば、その定義は伝統的なものにとどまっているからだ。もしそうなら、本質は歴史的に、彼の思惟のプログラムをなす存在史の意味でも不変だということになる。しかし、後に見るように、ハイデッガーは技術の本質が「両義的」(zweideutig) だと言う (GA 7, S. 54; 54 ページ)。本質の両義性をいかに考えるべきか、それが今度はテキストの要をなすであろう。再び続けてハイデッガーは書いている。

だから、技術の本質もまったく技術的なものではない (So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches)。 (同)

それゆえ、技術の在り方を肯定しようと否定しようと、それだけでは技術の本質との関係を経験することはなく、それに対しては盲目のままにとどまる。これがハイデッガーのテーゼの一つである。それはなるほど、技術の飛躍的發展に伴って繰り返される技術レベルでの悲観論と楽観論の対立の不毛さを突いている。技術の問いはそれほどシヴィアーなのだ。

問題設定の徹底性は十分に認めた上ででもしかし、ここで既に、ハイデッガーの思惟にテクニカルに通じていようといまいと、素朴な形で疑問を呈することはできる。というのは、そこには証明なしには言わぬまでも、問われないままに前提されている事柄があるからだ。

すぐ後に見るようにハイデッガーは、技術的なもののギリシアの本質をポイエーシスと呼び、近・現代技術の本質を Ge-stell [徴発] と呼んで、それは何れも真理の開蔵 (Entbergen) だという。本質 (Wesen) とは従って、世界と存在者の真の在り方に関わる限りでそう呼ばれるのだ。小手先の変革によっては在り方が影響を受けない以上、それは技術的な手直しの手の届かないところにある。確かに。だが、近・現代技術の本質が、自然を貯蔵すべきエネルギーに、人間を人的資源に還元する Ge-stell [徴発] 一つしかないという根拠はどこにあるのか？ 技術の本質なるものが技術的であったらどうなるのか？ 新たな技術の発達とともに、新たな本質が、従って技術の新たな「命運」(Geschick) が出現しないとどうして言いうるのか？ しかし、思いつくがままに挙げよう。原料の有限性ばかりでなく、原子力発電所の事故と廃棄物処理の限界を前にして、新たな再生可能エネルギー技術の開発は、

現代技術（と資本主義グローバリゼーション）の Ge-stell「徴発」にわれわれが抵抗し、新たな（ローカルな）生活様式を創り出すことによって、（生産力主義の）駆り立てによる Ge-stell「徴発」とは別の本質なるものを現出させることが可能にするかも知れない。さらには再生医療、クローン技術、新たなメディアの政治的効果など、ハイデッガーの問いかけに甘んじるわけには行かない技術問題があることは事実だ。その際 Ge-stell「徴発」の効果は依然として残るのは言うまでもない。だからといってそれは、新たな次元が発生しないということの意味しない。とすれば、二つしかないとされている本質の統一性そのものも疑わしいものになるだろう。

ただし、ハイデッガーのいう「本質」が、ここではアイデアをもクウィディタスをも意味しないことには注意しておこう。それは、他ではないこのものたちが、それ自体の固有性を発揮しつつ存続することを意味する。では、何が本質的に存続するのか？ 唯一存続するものは何か？ それは「叶えるもの」(das Gewärte)だとハイデッガーは言う。しかも、歴史現象として出現していない時代から、それは存続していることがある。叶えるもの、それは原初的に早くから存続しているものである (cf. GA 7, S. 31 ff.; 51ページ以下)。

2. ポイエーシスの真理

ハイデッガーはまず、技術を目的に対する手段だとする道具的連関 (instrumentum) に言及し、それを律する因果性を分析する。伝統的に、それは四つの原因からなると言われてきた。ラテン語で *casusa materialis* (質料因), *causa formalis* (形相因), *causa finalis* (目的因), *causa efficiens* (始動因) といわれてきたものであり、それはさらに古代ギリシアのアリストテレスにまで遡る。ただし、ギリシアの思惟におけるアイティオン (原因) と呼ばれるものは、作用を及ぼすこととは異なり、他のものに対して責めを負うことを意味していた (『形而上学』996a18 以下, 1031a24 以下を参照)。銀の盃を例にとれば (cf. 『自然学』1194b16 以下), 素材であり質料 (ヒュレー) としての銀は、他の三つの契機とともに、盃に対して責めを負っている。また、他の用具ではない他ならぬ盃として使えるものの形相 (エイドス) も、盃を捧げ物のための用途に限定する目的 (テロス) も同じく盃に責めを負う。第四の原因 (アイティオン) は銀細工師であるが、それは彼が作用を及ぼして盃を言う制作の成果

を実現するという *causa efficiens* としてではなく、他の三つの契機を、レゲインとロゴスに従って熟慮して集めることによって、盃が手許にあり用意されていることに責めを負っている。この四原因は、ハイデッガーによれば、統一してヒュポケイスタイ、すなわち何かを現出にもたらず (*etwas ins Erscheinen bringen*), 何かを現前へと生じさせる (*etwas in das An-wesen vorkommen lassen*), そこへと解放する (*loslassen*), それを誘い出す (*anlassen*) ことを意味する。そうした誘い出す (*Anlassen*) という意味での責めを負うこと (*Verschulden*) は誘発すること (*Ver-an-lassen*) であり、それがギリシア的に思惟された因果性の本質を名指すのだという。今や四原因は、誘発の四つの仕方での協働といわれ、それは未だ現前していないものを現前へと到来させる (*das noch nicht Anwesende ins Anwesen ankommen lassen*), 現前するものを輝き現われへともたらず (*Anwesendes in den Vorschein bringen*) ことに他ならない (GA 7, S. 12; 16-17ページ)。四原因が統一的に、未だ現前していないものを現前へと到来させ、誘発することをハイデッガーは、ギリシア人が語「ポイエーシス」によって思惟していたことだといひ、それを今度はドイツ語の「こちらへと - 前へと - もたらず」(*Her-vor-bringen*) へと定式化する。彼はプラトンの『饗宴』の一節を引用し、翻訳している。「現前していないものから現前へつつねに移りゆき進み行くものにとってのあらゆる誘発は、ポイエーシスであり、*Her-vor-bringen* である。」(GA 7, S. 12; 17ページ) ただし、ポイエーシスは手仕事による制作にはとどまらないとハイデッガーは指摘する。そしてこの点が後に重要になる。それは、一方では同じく人為的な行為である芸術をもカヴァーする。「芸術的 - 詩作的に輝きへと -, そして形象へと - もたらずこと」(*das künstlerisch-dichtende zum-Scheinen-und ins-Bild-Bringen*) である。だが、そればかりではない。そこには人為 / 自然の対立はなく、ポイエーシスは既にピュシス (自然) の活動でもある。人間のポイエーシスはピュシスのそれを補完するのだ。

ピュシス、すなわちそれ自体 - から - 立ち現れてくること (*das von-sich-her Aufgehen*) も、一種の *Her-vor-bringen* であり、ポイエーシスである。ピュシスはそれどころか最高の意味でのポイエーシスである。というのも、ピュセイ [自然的に] 現前するものには、*Her-vor-bringen* の裂開が、例えば花がそれ自体において (エン・ヘアウト) 咲くことへほ

ころびがあるからだ。それに対して、手仕事のかつ芸術的にこちらへと - 前へと - もたらされたもの、たとえば銀の盃の場合、Her-vor-bringen の裂開は、それ自体においてではなく、別のものにおいて（エン・アロ）、すなわち職人と芸術家とにおいてである。（GA 7, S. 12-13; 17-18ページ）

こちらへと - 前へと - もたらずポイエーシスは、今度は隠れなさ、非隠蔽性（Unverborgenheit）としての真理、すなわちアレーティアへと連れ戻される。それは、隠れたもの、隠蔽されたものをこちらへ、非隠蔽的なものへともたらすこと、開蔵（Entbergen）である。技術（Technik）は手段ではなく、開蔵の仕方の一つであり、真理の生起が技術の本質領域に他ならない。

テクネーは、四原因の始動因に対応し、そこには制作者としての職人・芸術家とその技である知が属している。ハイデッガーはここで、古代ギリシアにおいてはテクネーが語エピステーメーと結びついていることを指摘する。両方ともに、それは広い意味で知ること（Erkennen）を、何かに精通すること（Sichauskennen in）を、何かに熟達すること（Sichverstehen auf）を意味する。彼が言及しているアリストテレス『ニコマコス倫理学』においては、学的認識であるエピステーメーは、「それ以外の仕方においてあることのできないもの」に関わり、無条件に必然的なもの、永遠のものを認識する。それに対して「それ以外の仕方においてあることのできるものごと」には、テクネーが属す制作（ポイエーシス）と行為（プラクシス）とが関わる。後者のカップルの関係にはすぐに戻るが、ポイエーシスは必然的ないし自然的に生成し存在しないものに関わる⁷⁾。自らこちらへ - 前へ - もたらすことのない、いまだ現前しないものに、である。ポイエーシスの一つのあり方であるテクネーは、エピステーメーとともに真を認識すること（アレーテウエイン）であり、ハイデッガーによれば、従って開蔵することである。

ここからハイデッガーは、テクネーとの対比において近・現代技術（die moderne Technik）の働きを性格づけて行くことになる。だがそれを検討する前に、古代ギリシアにおける、テクネーとプラクシスとの関係を見ておこう。そのために私は、今村仁司の秀作『仕事』を迂回する。この小著は、「未開社会」といわれた伝統的社会から古代ギリシア、ヨーロッパ中世から近代の労働観を簡潔に辿って、現代における労働をめぐる問題設定を行った点で極めて価値の高いものである⁸⁾。その第二章、第四節「制作と実践」によれば、

アリストテレスの四原因のうち、近代の技術・経済思考は始動因と質料因とを重視し、形相因と目的因を副次的と見なすのに対して、古代ギリシアにおいては、形相因と目的因とが重視され、その他は付随的なものと見なされている。この逆転は、基本的にハイデッガーの思惟をも支えているであろう。

テクネー＝ポイエーシスの過程を動かすのは始動因である制作者、職人ではなく目的因であり、目的から出発して定まる形相因である。ところが、物を作る制作活動と制作された物を使用することは全く異なる。何よりも、制作する者と使用する者とが別々の存在だからだ。使用者は、決して制作に手を染めずに自由な行為（プラクシス）に参加する市民であり、使用者が制作物の目的と形とを決める。制作者の方は、社会的に上から与えられる用途と形相とを受け取り、それに従属するだけである。目的と形相を十全に知ることは職人の闕を超えており、それを知りうるのは使用者だけなのだ⁷⁾。そこには、社会活動の価値のヒエラルキーと同時に社会階層とがある。アリストテレスによれば、職人による制作は、他者に由来する目的に従属する不完全な身体活動（キネーシス）であるという。キネーシスはそれ自身のうちに現動態（エネルゲイア）をもたない。それは作品の中にあるからだ。それは真の活動たる行為（プラクシス）と区別されている。こちらはむしろ何も作らない非生産的活動であり、政治活動に極まる。その時、現動態（エネルゲイア）は行為者自身の内部に存在する。それは行為者に行動の有用性を直接に与える。従って自由に行為する人間であろうとすれば、ものを作らず、常にももの使用者であらねばならない。制作を含めて自然必然性と労苦から、従って「労働」から解放されていることが自由な人間の本性に相応しいのである⁸⁾。

ここで注目すべきは何か？ ハイデッガーが技術の本質を、古代ギリシアのテクネーに遡って問い直すとき、そこで問われているのは実は、ギリシアにあっては奴隷の活動とは言わぬまでも、最下層に評価されていた活動であり、それを介してアレーティアとの絆が掘り起こされていることだ。テクネーと人間との関わりがアレーティアとしての真理から思惟される限り、それは古代の社会のヒエラルキーを不問に付したまま、さらにはプラクシスとエピステーメーとテクネーとのヒエラルキーを不問に付したまま技術の本質を問うことにはなるまい。彼はあえて「銀細工師」（Silberschmied）と名指して、そこに社会階層の分裂を想定していないかに見える（GA 7, S. 11; 14ページ）。

それをいかに考えるべきか？ 技術の在り方を問い直すことは、同時に社会の在り方を、さらには世界の在り方を、従って存在者の存在を問い直すことである。今やある種のデモクラシーをも含む自由人の政治実践たるプラクシスから、さらには真理それ自体へと迫るといわれるエピステーメーから存在者の存在を問うのではない。そうしたヒエラルキーが既に形而上学的なものだからだ。とすれば、ギリシアでは下層に位置づけられていた活動から人間とアレーテΙΑとの関係を考えるハイデッガーの思惟は、ある種「革命的な」試みであるといつてよい。その「革命」なるものが、どのような性格のものかについては、十分に注意を払うべきではあるのだが。

3. Machenschaft

「技術への問い」に先立つほぼ20年前、ハイデッガーは、今日『哲学への寄与』(Beiträge zur Philosophie)の名で読むことのできる覚書を書き留めている⁹⁾。ここでは彼は、後に Ge-stell [徴発] と名づけられる事態を Machenschaft と呼んでいる。それは「陰謀、策略、企み」といった、どちらかといえば否定的な意味をもつ。存在的レヴェルではそれは「誰の」「誰が」という問いを誘い出し、それには例えば「人間が」という主語が指定されるであろう。彼はしかし、その語を存在の問いとの連関でという但し書きをつけ、「人間の振るまい」ではないと言う。それはある種の存在の本質現成 (eine Art der Wesung des Seins) のことであり、『存在と時間』における非本来性への頹落と同じように、価値を貶めてはならない。それが「非本質」(Unwesen) であるとしても、その限りで本質に属す以上、単純に否定的な事態ではない。(ただし、非本来性の場合と同じように、別の意味で否定的であることは否めない。) そうではなく、この名前は端的に作ること (Machen) を指示し、存在の問いのレヴェルでは次のような存在者の解釈として規定されなくてはならない。「工作機構」とも「作為構造」とも翻訳されているこの事態は、すなわち、

何ものが自らを自ずから作り (sich etwas von selbst macht), それゆえ、それに呼応する行いにとっても作られうるものであること、すなわち自らを - 自ずから - 作ること (Sich-von-selbst-machen) が、テクネーから、そしてその視点から成し遂げられるピュシス解釈と表現され、今や既に、作られ得るも

のと自らを - 作るものへの過剰な重みが有効になる (アイデアとテクネーとの関わりを参照)。それは簡単に Machenschaft と名づけられる。(GA 65, S. 126; 137ページ)

それは人間が勝手に変えられる解釈ではなく、人間が自らを作り、技術によって存在者を作り出すという発想は、この機制の内部で生まれるのである。工作機構、作為構造は存在の歴史におけるエポック・メイキング概念である。時代は三つの段階を経る。第一のエポック。古代ギリシアである。

とはいえ、第一の原初の時、ピュシスの力の剥奪が起こるが、Machenschaft はその十全な本質において明るみに歩み出てはいない。それは存続する現前性 (beständige Anwesenheit) のうちに覆われており、この現前性規定は、始まりのギリシア的思惟の内部では、エンテレケΙΑにおいて最高の先鋭化に達する。(Ibid.)

ただし、アリストテレスにおいても、エピステーメーに与るとはいえ、自らのうちにエイドスをもたないテクネーはプラクシスの下位に置かれ、未だ前面に出てきてはいなかった。その一方では、永続的なエイドス、アイデアから存在が考えられることによって、既に西洋形而上学が成立していることを考慮すれば、既に一步は踏み出されているというべきであろう。

ところが、中世にいたって次の決定的なエポックが到来する。創造の観念の成立である。

中世のアクトゥス概念は既に、存在者性解釈の原初のギリシア的本質を隠蔽している。それには、今や das Machenschaftliche [工作的なもの] が前面に押し出てきて、ユダヤ-キリスト教的な創造思想と、それに呼応する神表象の流入によって、ens [存在者] は ens creatum [創造されたもの] になるということが関連する。その上、創造の観念の荒っぽい積義は拒むにせよ、それでも存在者の原因による被造存在 (Verursachtsein) は本質的なままである。原因 - 結果 - 連関がすべてを支配するものになる (自己原因 causa sui としての神)。…… (GA 65, S. 126-127; 137ページ)

ここでは、「技術への問い」には明示されていない「ユダヤ-キリスト教」が名指されている点で、この

一節はハイデッガーとキリスト教の関係を考える上で重要である。それについてはすぐ後に立ち戻ることにするが、この中世における工作機構、作為構造は、その全面支配としての近代の思惟へと受け継がれる。彼は続けている。

それはピュシスからの本質的な遠ざかりであり、それと同時に、近代的思惟における存在者性の本質としての *Machenschaft* の登場への移行である。機械論的、そして生物学的思惟様式は常に、存在者の隠蔽された工作機構的な解釈の帰結にすぎない。*(Ibid.)*

それは、キリスト教の伝統の上に、デカルトのコギトを介してライプニッツ以来の意志と表象としての存在者性の体系的解釈という近代の形而上学に引き継がれる。近代のこの意味での開蔵は、表象する (*vorstellen*) という思惟形態として実現する。近代形而上学においては、存在は意志 (*Wille*)——意志の意志——と規定され、存在者への関係は表象となる。それは文字通り前に - 立てる (*vorstellen*) ことである。前に立つ存在者を客体と表象し、表象する自己を主体と表象する。こうして客体は主体による正確な表象の、すなわち (計算) 理性的認識 (理論) と技術的行為 (実践) の支配下に入る。理性は根本的に支配的であり、かつ計算する。計算理性によって意志はすべてを支配しようと欲する。果てしなく支配を拡張せんとするのは人間ではなく、人間をも貫く意志である。デカルトからライプニッツ、カントからヘーゲルとニーチェにいたる近代形而上学は近代の技術に引き継がれるのである¹⁰⁾。自己を意志する「主体」が存在者を自らの前に定立する=表象する (*vorstellen*) 中で、その定立=表象は人間の「生」 (*Leben*) へと関係づけられる。「体 - 験する」 (*erleben*) である。それは「表象=定立されたものとしての存在者 (*das Seiende als Vor-gestelltes*) を、自己へと向けて、関連の中心として関連づけ、そのようにして「生」の中へと関係づけ入れること」を意味する (*GA 65, S. 129; 140*ページ)。

近代における *Machenschaft* の、工作機構、作為構造の全面的支配は、世界の「世俗化」と神の退隠とともに、人間の向かう、さらには人間が自己を変容させる目標の喪失という意味でのニヒリズムを将来する。ニーチェによるニヒリズムのこの最小の理解はしかし、ハイデッガーによれば不十分である。それは西洋形而上学の伝統全体を規定してきた工作機構、作為構造に

おける存在の「棄却」、人間の方が存在を忘却するというニュアンスから、存在そのものが「われわれ」人間の許を去るというアクセント移動をもった「存在棄却」とも翻訳される「存在の立ち去り」 (*Seinsverlassenheit*) だと理解されなくてはならない。「存在の本質現成」 (*die Wesung des Seyns*) である限り、それは人間の意のままに変化させうる事態ではない。だからといって、諦めるしかない宿命でもない。

存在の本質現成としての存在の立ち去りの支配、すなわち工作機構、作為構造の——*Ge-stell* [徴発] の——とりわけ近代における全面的支配においては、存在者とは異なる存在が問われなくなってしまう。*Machenschaft* の、作為性のこの全面支配とは、存在の歴史において規定される意味で一つの「時代」である。しかも、乗り越えられるべき「時代」である。それは「問いの全くのなさの時代」 (*Zeitalter der völligen Fraglosigkeit*) なのだ (*GA 65, S. 108; 118*ページ)。この事態をハイデッガーは、いくつもの言い方で定式化しようとしている。例えば、

存在者の存在の立ち去り——存在が存在者から退隠し、存在者は (キリスト教的には) 何よりも他の存在者によって作られたものに過ぎなくなった。すべての存在者の原因としての最高の存在者が存在の本質を受け継いだのだ。今や存在者がその対象性においてのみ受け取られ支配される限りにおいて、かつては創造神によって作られたこの存在者は人間の作りもの (*Gemächte*) になった。……

存在者の存在の立ち去り——存在が存在者を残して去り (*verlassen*)、自らをこの存在者自体へと譲り渡し (*überlassen*)、存在者はかくして *Machenschaft* の対象になるがままに任せる (*werden lassen*)。 (*GA 65, S. 111; 121*ページ)

存在の立ち去りは存在の本質現成である限り、単なる歴史的な偶然ではない。それは独自の兆候において現われる。

存在の立ち去りのこのすべての兆候 (*Zeichen*) は、すべての物とすべての *Machenschaft* [工作機構] との全面的な問いの欠如の時代の始まりを指示している。 (*GA 65, S. 123; 134*ページ)

それは、この時代のありうべき克服を準備する根本的な気分である「慎ましさ」 (*Verhaltenheit*) の隠蔽を

もたらす。

存在の立ち去りのこれらの隠蔽の拡張、それとともにまさしく立ち去りそのものの拡張は、慎ましきという根本気分の正しい査定と創設とにとっての、少しも目立たないがゆえに最強の障害である。その気分においてはしかし、初めて真理の本質が、現-存在における逸脱が起こる限りにおいて閃くのである。(GA 65, S. 122; 133ページ)

存在の立ち去りは、存在の歴史における「窮迫」ないし「困窮」(Not)ではあるが、時代にどっぷり浸っている人間たちには、「窮迫」をそれとして感じ取ることとはほとんどできない。「存在の立ち去りは、窮迫欠如という窮迫(Not der Notlosigkeit)の最も内的な根拠である」(GA 65, S. 119; 130ページ)。出口なしであろう。ただし、その克服を可能にする「別の原初」(ander Anfang)を準備することはできる。それは「来るべき者たち」(die Künftigen)という少数者の到来によって可能になるであろう¹¹⁾。

存在の立ち去りは、慎ましさを隠蔽する問いのなさの時代において、ニヒリズムの「不安」(Angst)として告げられている。目標の欠如に由来する不安は、新たな「目標」や新たな「体験」への醜悪によって即座に再び隠蔽される。

ひとはこれから、目標-欠如(Ziellosigkeit)を自らに告白することはしない。それゆえ、突如またもや「目標」を「持つ」。たとえそれが、せいぜい目標建設とその追跡の手段でしかありえないものが、それ自体、目標へと高められるのだとしても。例えば民族(Volk)がそうだ。そしてそれゆえ、ひとが再び目標を持っていると信じるところで、再び「幸福で」あるところで、それまで「大多数の人々」に閉ざされていた「文化財」(映画と海水浴旅行)がすべての「民」に等しく接近しうるものになることへと移行するところで、まさにそうしたところこそ、すなわちあの人騒がせな「体験」醜悪においてこそ最大のニヒリズムが、人間の目標-欠如を前にした組織化された眼差し閉鎖、目標設定のあらゆる決断を前にした「準備が整っている」回避、すべての決断領域と領域開示を前にした不安である。存在を前にした不安がかつて、今日ほど大きなことはなかった。証拠——この不安を大声で消すことへの巨大な催し。(GA 65, S. 139; 151ページ)

ひとびとは、「存在か、それとも非存在か」(Seyn oder Nichtseyn)についての「決断領域」なるものを決して認めない。ニヒリズムの根拠としての工作機構の、作為構造の支配にあつては、本質的な「決断」は回避され、先送りされ、存在の問いは「現実的なもの」「生」「価値」などの問いにすり替えられ、「算定」「迅速さ」「大衆的なもの」の背後に隠れる。「工作的=作為的なものの非拘束性の領域としての決断の欠如性(Entscheidungslosigkeit)、そこにおいて偉大なものは、巨大なものの奇形(Ungestalt des Riesigen)の中で、明晰性は空虚の透明性として広がる」。「存在の立ち去りは、算定(Berechnung)、迅速さ(Schnelligkeit)、および大衆的なものの要求(Anspruch des Massenhaften)の成長する妥当性の中に隠れる」(GA 65, S. 120; 131ページ)。これらのものを始めとする性格づけは、『存在と時間』で平均的日常性を支配する「空話」「好奇心」「曖昧さ」といった「頹落態」に先駆をもち、ひと/私、非本来的頹落/本来的覚悟性の区別を「実存」の次元から存在の次元において反復するものと言ってよい。『存在と時間』を組織している非本来的/本来的の対を、単純に、かつ厳密に、その後の存在の思惟へと持ち込むことは危険ではあるが、しかし、そうした発想の図式が孕む危険に関しては注意深くあるべきであろう。

ここで注目すべきは、ニヒリズムに果たすキリスト教の役割である。ヨーロッパのニヒリズムを告発したニーチェの場合と同じく、ニヒリズムを脱構築する試みはここでも、何らかのキリスト教徒の対決を避けて通るわけには行かない。それは必ずしも、キリスト教の教会が、神学が、哲学が、という意味ではない。

最も不吉なニヒリズムは、ひとがキリスト教の庇護者を自称し、社会的業績に基づいて、この上なくキリスト教的なキリスト教性(Christlichkeit)を自らのために要求するところにある。このニヒリズムは、それが完全に身を隠し、ひとが粗暴なニヒリズムと呼ぶもの(例えばボルシェヴィズム)に自らを鋭く、かつ正当にも対峙させるところにその危険性のすべてをもっている。とはいえ、ニヒリズムの本質は(……)まさにあまりに脱底的(abgründig)あるため、まさにこれら最も対立的な形式がニヒリズムに属しうるし、属さざるをえない。それゆえニヒリズムは、それが全体的かつ徹底的に考慮されれば超克し得ない(unüberwindbar)ものに見えることになるだろう。ニヒリズムの二つの最も

極端な対立形式が互いに、それも最も鋭く戦っているなら、この戦いは何れにせよニヒリズムの勝利に、すなわちその刷新された堅固化に行き着き、ひとが、おそらくはニヒリズムが依然として作動しているといまだに考えることを自ら自身に禁じるというあの形態へと行き着くのである。(GA 65, S. 139-140; 151-152ページ)

例えば、キリスト教とボルシェヴィズムとが対立するように見えても、そこに動いているのは同じニヒリズム内部での二つの対立形態に過ぎず、それはニヒリズムをむしろ強化せずにはいない。従って、「この上なくキリスト教的なキリスト教性」を標榜することによってニヒリズムに打ち勝つことはできないばかりか、かえってニヒリズムを積極的に促進することしかできない。とすれば、存在の思惟によるニヒリズム脱構築の試みは、端的にキリスト教の外部を穿ち、キリスト教の外から行われることになるのか？ それについても後に立ち戻ることにしよう。

『寄与』のある箇所ではハイデッガーは、この問いなき時代を特徴づけると言われていた語「脱呪術化」(Entzauberung)を引用している。周知のごとくそれは、マックス・ヴェーバーが数千年来のヨーロッパの歴史を、科学とそれに基づく技術による合理化の過程と捉える際に用いた語である。ここで私は、「脱呪術化」をハイデッガーにおける一つの問題系として議論するつもりはない¹²⁾。何よりも彼が、この語によってヴェーバーとの「対決」を試みているわけではないからだ。彼は単に、一般に流布していたと思われるこの語の意味するところと自らの工作機構、作為構造が支配する「問いなき時代」とを対照させることによって、後者の特徴の一つを浮かび上がらせているに過ぎない。彼が記しているのは「存在者の脱呪術化」(Entzauberung des Seienden)であり、「それは、自らが遂行する呪術化(=魅惑 [Verzauberung])に力を譲渡する」と言われている(GA 65, S. 107; 118ページ)。ハイデッガーにとっては、「問いなき時代」は「脱呪術化」された時代であるどころか、逆に存在の問いを隠蔽する科学・技術によって徹底して呪術化されているのだ。

これ [Machenschaft] が最終支配にいたり、すべてを貫くときにはもはや、まだことさらに呪術化を感じ取り、それに抵抗するための条件は存在しない。技術による魅惑と絶えず自らを追い越す技術の進歩

は、この呪術化の一つの兆候に過ぎず、それによってすべては、算定、利得、飼育、便利、そして規制へと突き進む。(GA 65, S. 124; 135ページ)

プラトンに始まり現代技術に極まる形而上学プログラムの限界と危険とを見極め、第一の原初である形而上学とは別の原初からの、思惟と、従って(西洋)世界の再構築を歴史的に構想する存在の思惟は、その歩むべき道を極めて狭いものに設定している。安易な慰めや希望を語らず、徹底した困難を見据えることによってこそ、別の未来を将来することができるというのだ。存在の問いを問い直すという極めて抽象的なレベルに身を置きながらハイデッガーは、自らの思惟を、その時々々の政治状況と対決しつつ鍛え上げたといつてよい。そのために彼は、『寄与』において存在の真理を脱底にいたるまで考え抜き、そこからの存在の性起(Ereignis)を語り、根本的気分、響き、手渡し=はたらき合い(Zuspiel)、跳躍(Sprung)、基づけ(Gründung)、「来るべき=将来する者たち」、そして「最後の神」についての省察を鏤める。「技術への問い」は、そうした彼の思索の強力な結節点の一つである。それら構成契機の各々をつぶさに検討することはできないが、新たな境位を準備し将来することは、その極度の難しさにおいて標定されるべきである。だが、なぜそれほどまでに難しいのか？ その時代々々に思索を重ね西洋形而上学の伝統を築き上げてきた哲学者たちを別様に読み、ヘルダーリンを頂点とする詩作と首尾よく対話し、形而上学の超克を宣言したニーチェと対決しうる人々の数が極端に限られるだろうからだ。そして何よりも、それを実際に試みるハイデッガーのテキストを読み理解しうる人々の数が、『存在と時間』においては、平均的日常性を生きる誰(=ひと)にも襲いかかるが、自己の死への不安という現象が本来性への道を拓くのであった。だが「転回」以後の存在の思惟においては事情は異なる。個々の現存在の自己の死の不安がそのまま別の原初の境位を拓くわけではないからだ。確かに危険に満ちた窮迫の、困窮の時代ではある。しかし、存在の立ち去りがもたらす困窮の窮迫を、同じ理由から「一般大衆」は困窮として感じ取ることができないのだ。だからこそ、日常性においては問いが全く立たない。問いが立たないところに危険からの救いの可能性はない。とすれば、求めているのは出口なき状況からの出口の可能性である。存在の微かな呼びかけに応答し、別の原初を準備し、危険からの救いを構想しうるのは「来るべき者たち」「将来する者たち」

という少数者の業によるしかない¹³⁾。その時、存在の思惟を思惟し、思惟を綴るハイデッガーの身振りとはいかなるものか？それは、「存在からの呼びかけを聴け」という呼びかけ、「存在からの呼びかけを聴く耳をもて」「このテキストを読む目をもて」という呼びかけ行為になるだろう。

そればかりではない。周知のようにハイデッガーは、安易な人間中心主義を徹底して排し、人間の意志の变革がそのまま救いをもたらすという道を自らに禁じている。人間存在の有限性がそれを許さないのだ。『シュピーゲル』誌による最後のインタビューを彼が「ただ神のようなものだけがわれわれを救うことができる」と題したことはあまりにも有名である¹⁴⁾。ハイデッガーは警告していたはずだ。しかし、立ち去っている存在からの呼びかけをついに聴き逃し、神の通過をついに取り逃がす時、そしてハイデッガーの思索を無視する時には何が起るのか？彼は、ヘルダーリンとニーチェについて、「ドイツ人」に対してこう言っていた。

ヘルダーリンとニーチェは、[アポロンとディオニソスとの]この相克を取り出すことによって、ドイツ人の本質を歴史的に見出すという課題に一つの疑問符を投げかけたのである。私たちはこの疑問符を理解するであろうか。確実なことはひとつ、歴史はもし私たちがそれを理解しなければ必ず復讐するということである¹⁵⁾。

仕返し、復讐？ どのような復讐なのか？ 同じことは存在に関しても言いうるのか？ 破局？ どのような？ ハイデッガーにとっては、人類が破局に見舞われても、それはそれで致し方ないのではないか？ それほど「救い」への道は困難を極めるのだからだ。とすれば、彼の思索は「黙示録」の音調をもつことになるだろう。その音調を今日、いかに聴くべきか？

4. Ge-stell [徴発] へ

「技術への問い」に戻る。ハイデッガーは、テクネーは真理の開示、開蔵 (Entbergen) であった。この規定はしかし、古代リシアの思惟と行為には当てはまるが、近・現代技術には妥当しないとの反論を予想しながら彼は、後者に二重の性格を割り当てる。現代の Technik もまた開蔵の一種である一方で、開蔵のあり方はテクネーとはまったく異なる。

近・現代技術とは何か？ それまた一つの開蔵である。……

近・現代技術を支配し尽くしている (durchherrschen) この開蔵は今やしかし、ポイエーシスの意味でのこちらへと - 前へと - もたらすの内で自らを展開することはない。(GA 7, S. 15; 23ページ)

近・現代技術もまた、ポイエーシスと同じく開蔵の一つとして真理の開示の様態である。それはしかし Her-vor-bringen ではない。それは差し当たり挑発すること (Herausfordern) と名づけられる。そこでは自然は、それ自体として探り当てられ貯蔵されうるエネルギーを譲り渡せという無理な要求を突きつけられる。この二つの開蔵の対照のためにそれ以後、本論文の全体に渡り、彼は数々の例を挙げて行く。その手始めとして彼は、風車の利用と農耕を例に両者を対照させている。ただかつての風車もまた、自然にエネルギーを引き渡せと要求してはいないか？

だがこのことは、昔の風車についても妥当するのではないか？ そうではない。確かにその羽根は風で回り、風が吹くことに直に身を委ねている。しかし風車は、気流のエネルギーを貯蔵する (speichern) ために開発することはない。(ibid.)

続けてハイデッガーは、石炭や鉱石の採掘場としての土地と、農耕の畑地とを対照させてみせる。ここに指摘されている風車と農耕との扱いが、ある意味では「技術への問い」の要をなす論点であるが、性急に突進せず、当面はその一節を読むことにしよう。

それに対して、地域は石炭と鉱石とを採掘するために取り立てられる (herausgefordert werden)。畑はそれとは別の姿を見せる。農夫はかつてそれを耕していた (bestellen)。そこでは bestellen はまだ世話をする (hegen)、面倒をみる (pflegen) を意味していた。農夫の行為は耕地を挑発することはない。種まきにおいては農夫の行為は、状態を成長力に委ね、その成長を見守る。そのうちに、畑の耕作も性格の変わった用立て (Bestellen) の渦に陥り、それは自然を追い立てる (stellen)。用立ては自然を挑発するという意味で追い立てるのだ。農耕は今や、動力化された食品産業である¹⁶⁾。空気は窒素の放出をせき立て (hinstellen) られ、土地は鉱石を、鉱石はウランを、ウランは、破壊のためにせよ平和利用

のためにせよ、放出されうる原子エネルギーをせき立てられるのである。(GA 7, S. 15-16; 23-24ページ)

ここで既にハイデッガーは、挑発の動きを動詞 stellen の様々な用法に訴えながら記述してみせている。それらが「古典的な」制作 (Herstellen) とは異なることを指摘した上で彼は、「立てる」(stellen) は「挑発する」(herausfordern)「徴発する」(anfordern)「自ら出頭するよう強いる」(sichstellen zwingen) を意味し、その働きは「召集」(Gestellung) 形をとると言う (GA 79, S. 27; 36)。

ライン河の中に建てられた (gestellt sein) 水力発電所は、川の流れを水圧に向けて (auf) 駆り立て＝合わせ立て、水圧はタービンを回転運動に向けて駆り立て、回転は発電機を駆動し、それは電流を駆り立て、電流輸送に向けて送電・変電所と送電網とが駆り立てられる。ライン河の流れはこうして、徴用して立てる中で徴用されたもの、用立てられたものとしてのみ存在する。そこにあるのは、かつてヘルダーリンが歌った「ライン河」とは似ても似つかぬものになってしまった (GA 79, S. 28-29; 38-39ページ/GA 7, S. 16-17; 25ページ)。この徴用して立てることの連鎖はどこに行き着くのか？ 行き着く先はない。それは、その働きの外部に、それから独立して現前する何ものも制作し立てることはないからだ。徴用して立てられている何ものかは、やはり徴用され立てられている次の何ものかを目指して駆り立てられており、それは円環運動をなす。その円環の中で徴用可能な限りにおいて、ものは「在庫」「用象」(Bestand) として恒常的に存在する。

以上を真理の開蔵の言葉に敷き写したらどうなるのか？

近・現代技術を支配し尽している開蔵は、挑発 (Herausforderung) という意味での追い立てる (Stellen) の性格をもっている。……発掘する＝開発する (erschließen), 変形する (umformen), 貯蔵する (speichern), 分配する (verteilen), 変換する (umschalten) は開蔵のあり方である。(GA 7, S. 17; 26ページ)

この開蔵はしかも、行き当たりばつたりに進むわけではない。それは、己の経路をコントロールし、確実なものとして確保して行く。コントロールと確保とは、

その主要な特徴をなす (同)。

こうして、近・現代技術が自然を引っ立て、追い立て、呼び立て、徴用し用立てるのだとしても、またそれが今日自然の搾取と呼ばれる現象に他ならないのだとしても、それを目的をもった人間が手段として技術を使う結果だと、従って、人間の使い方によっては技術が善くも悪くもなりうると考えてはならない。ハイデッガーの「技術論」の功績の一つは、徹底してこの人間中心主義を退けたことにある。何よりもまず人間が、この立てる開蔵の渦に呑み込まれているのだ。「われわれ人間」の意志次第で、自然を搾取することを止め、別の関係を自然との間に構築することができると言うのは、近代の思い込みにすぎない。円環という言い方が既に示唆しているように、人間がその回路に組み込まれている限りにおいてのみ、「もの」は (用) 立てられ (てい／う) るものとして現われるのである。

人間が既に、そちらの側で、自然エネルギーを唆すように挑発されている限りにおいてのみ、このような注文をつける＝押しつけがましい (bestellende) 露呈が起こりうる。人間がそこへと挑発され、用立てられているなら、人間もまた、[ただし] 自然以上に、さらに根源的に在庫品 (Bestand) の一部になっているのではないか？ 人的資源、臨床事例という一般の言い方がその証明になる。(GA 7, S. 18; 27-28ページ)

祖父と同じように森の中で活動する樵夫はしかし、今日では、自覚の有無にかかわらず、森林産業によって用立てられている。繊維の用立て可能性 (Bestellbarkeit) の中で用立てられており、繊維の方は紙の受容によって挑発され、紙は新聞とイラスト雑誌によって呼び立てられて (zugestellt) いる等々 (同)。こうして、人間なるものは、技術の挑発のサイクルの外部に位置することはない。常に既にそこに取り込まれており、その中で動いていながら、その一方では環境破壊を問い直し、持続可能性を構想しなくてはならない。そこに困難がある。

こうした、近・現代技術の本質をなす stellen の連鎖をハイデッガーが一語 Ge-stell によって集約することはあまりにも有名である。例えば、Berg [山] に対する Gebirge [山脈], Stange [棒, 竿] に対する Gestänge [動桿], 動詞 rüster [準備させる, 軍備を整える, 足場を組む] からの Gerüste [組桁] など

の前綴り ge- に「集撰」(Versammeln) の意味を汲んでハイデッガーは、「自らを開蔵するもの用象として用立てるように人間を集撰する挑発する要求」を Ge-stell と名づける (GA 7, S. 20; 31ページ)。「徴発性」, 「総かり立て体制」, 「立て組」, 「集-立」, 「骨組み」等々と様々に翻訳されてきたこの語を、これまで既にそうしてきているが、本稿ではドイツ語表記のままに置き、その上で加藤尚武の考察の説得性に鑑みて訳語「徴発」を補うことにする¹⁷⁾。

Ge-stell [徴発] は人間を引っ立て、すなわち徴発して、現実的なものを用立ての仕方で在庫 (Bestand) として開蔵するすべての構え (Stellen) の集撰を意味する。Ge-stell [徴発] は、開蔵のあり方を意味するが、それは近・現代技術の本質において支配しており、それ自体は何ら技術的なものではない。(GA 7, S. 21; 32-33ページ)

こうして、技術の二つの本質、その二つの現象形態が提出されたことになる。古代ギリシアにその例を見出しうる、ピュシスとの断絶を知らないポイエーシス (Her-vor-bringen) を本質とするテクネーと、Gestell [徴発] を本質とする近・現代技術とである。作為性が貫く近・現代技術についてのハイデッガーの思惟が、世界の政治性についての彼の思惟といかなる関係にあるのか、それを今日いかに考えるべきかは、稿を改めて追求することにする。ここでは、技術の思惟に可能な限り密着した地点で避けては通れない問いを点描するにとどめよう。

何よりもそれは、二つの本質、二つの技術形態の区別、さらには対立という問題設定に関わる。一方には、自然に寄り添うかのように自然についての知を実現する行為、他方には、自然を限りなくエネルギーの貯蔵庫へと還元し、それに「人間」をも限りなく呑み込んで行く過程との対比は、一見したところ説得的に見える。とりわけ核技術や生殖技術に極まる技術開発と並行して表面化する温暖化や汚染、いわゆる「環境破壊」を問題にしようとする時、現代技術の少なくとも一端は悪魔的なものに見えることも確かだ。そして、「自然の支配」から「人間の支配」への史的展開を批判する言説も数多く産出されてきた。しかしながら、一度は対比の説得力に惑わされずに立ち止まって考えてみよう。

第一に、自然をも人間をも徴発の回路に組み込み、あるいはその回路の中で「人間の思惟」を産み出す

Ge-stell [徴発] のありさまを詳細に考察するには、資本主義体制を考慮する必要がある。「ヨーロッパの世界化」もまた、今日「グローバリゼーション」と呼ばれる過程として考え直さなくてはなるまい。ハイデッガーによれば、数学的自然科学は近・現代技術に歴史的には200年も先立つ。だが、それは技術の先駆であるよりは、技術の本質としての Ge-stell [徴発] の先駆であって、その本質が歴史的に発現するとは限らない (cf. GA 7, S. 23; 35ページ)。それと同様に、近代技術の成立の方が、歴史的にはむしろ資本主義の成立を先導したのではあろうが、ハイデッガーのいう Ge-stell [徴発] の支配は、資本主義とともに全面化したと考えられる。しかし、ここでは指摘することしかできないこの政治-経済的問題系は、「労働」の概念も含めて改めて吟味することにしよう。

第二に、ハイデッガーの対比に対する、より直截的を射た批判は、加藤尚武によって展開されている (前掲書 p. 24 以下)。ハイデッガーは風車を、ポイエーシスを本質とする前近代的技術だと言う。「確かに風車の羽根は風の中で回り、風が吹くのに直接身を委ねている。風車はしかし、それを貯蔵するために気流エネルギーを開発したりしない」(GA 7, S. 15; 23ページ)。本当だろうか？ 風力を利用して麦をひく過程で「エネルギー貯蔵」を一義的に定めるのは容易ではないとしても、自然現象である風の中で回る羽根の回転運動を上下運動に変換して仕事をするには、風からエネルギーを取り出し、動力に変換し、運動形態を変形するという意味では、近・現代技術と違うことが起っているわけではない。加藤はヨーロッパにおける風車技術を例にして、風車に限らず、昔の森番であれ、ゴッホの描いた (ハイデッガーが「農民の」という) 靴やじゃがいもであれ、野の道にかかる木の橋であれ、その素朴さにはかかわりなく、それが既に Ge-stell [徴発] の支配下にはないと断言することはできないと言う¹⁸⁾。そしてそれは正しい。ハイデッガーによる技術の二タイプの対比のわかりやすさと、本質規定の対立との対応関係は、何ら証明されていないのだ。程度の差はあれ、例えば農耕における今日の有機農法にあってさえ、「雑草」や「害虫」なるものが存在するのは、技術が「自然」の在り方を一定の目的方向へと逸らせる結果である。この逸らせることこそ「徴発する」ことに他ならず、そこでは「人間」も「徴発されている」。すなわち、Ge-stell [徴発] が近・現代技術の本質であるならば、ポイエーシスも Ge-stell [徴発] に対立する本質ではないのである。

しかし最後に、もう一つの重要な問いがある。しかもそれは二重である。まずは、これまでの技術の本質規定にハイデッガーはどのようにして接近しうるのか？ 他の人々が看取ってこなかった、聞き取ってこなかった本質を、いかに見定めることができるのか？ そして、どのように技術の本質の新たな時代は、「別の原初」は開きうるのか？ 開くとは言わぬまでも、少なくとも準備しうるのか？ それを問い質すのが次の一歩である。

5. 呼びかけと応答

ハイデッガーは、そしてわれわれは、いかにして技術の本質に接近しうるのか？ 本質を把握せずに人々が、何も考えずに技術の進歩を賞揚し、逆に技術の脅威や危険を前にして右往左往している中で？ 誰でもが何らかの「ここ」から同じ場所へと接近しうるようになる、そうした方法によってではない。では、われわれ「人間」は、なぜ不安の中でじたばたするのか？ それは、何ものかがわれわれ「人間」に呼びかけており、われわれ「人間」が呼びかけに対していかに応答すればよいのかを知らないからだ。ポイエーシスと Ge-stell [徴発] とは、人間をアレーティアへ、真理の露呈へと導く領域であり、本質は制作への誘発として、あるいは用立てへの徴発として人間に呼びかけている。応えるすべを知らずに迷誤を彷徨うのは、呼びかけに、あたかも刺激に対する反応であるかのように行為しているからだ。人間は呼びかけられている。大抵の場合はしかし、それと知らずに、あたかも無意識の行動であるかのように反応している。そこに「自由」はない。だが、比較に厳密な正当性はないが、あたかも現象学的還元を訴えるかのように反応を控え、宙吊りにして、呼びかけが呼びかけであることを見定めるなら事情は変わるだろう。呼びかけをそれとして聴き、直に応えるのではなく呼びかけを機に、やはりそれに応えつつ問い質す時、自由が開かれ始める。呼びかけに応えない、というより第一には応えていながら、最終形態として答えを拒否する自由もあるからだ。

呼びかけに思いを馳せてみよう。それは、命令や質問、宣言や約束と同じように、言表の「意味」には還元できない、J.-L. オースティンが「力」呼んだものによる状況変位の効果をもっている。ただし、呼びかけの言表が端的に「意味」を欠いても成立することを考慮すれば、それをオースティン以来の古典的な意味でスピーチ・アクトと、「言語行為」と呼ぶことは

できない。呼びかけは外国語でも、身振りや身体接触によっても、電話の呼び出し音によっても可能なのだ。多くの場合、われわれは呼出しの行為性に気づかずに、それに応えている。その意味で、ハイデッガーがここで呼びかけを問うているのは極めて重要である。それは、後に見るように、形而上学の伝統に問いかけ、それを問い直すことによって、本質への自由な関係を可能にするであろう。講演の冒頭で、ハイデッガーはこう言っていた。

われわれは技術について問い、それによって技術への自由な関係 (freie Beziehung) を準備したい。関係がわれらの現存在を技術の本質へと開くならば、その関係は自由である。その本質に応答する (entsprechen) ならばわれわれは、技術的なものをその限界にまで経験しうるようになる。(GA 7, S. 7; 7ページ)

ただし、新たなレベルにおけるこの応答が、ハイデッガーにおいては再び問いかけになることは何を意味するのか？ それには後に立ち戻ることしよう。

では技術という開蔵は、どのように、どこで起こるのか？ 続けて彼は言っている。

単なる人間の作り物ではないなら、開蔵はどこで、どのように生起するのか？ それを遠くまで求めて行く必要はない。必要なのはただ、常に既に人間に呼び求めてきた (was den Mensch immer schon in Anspruch genommen hat) かのものを、先入観にとらわれずに聞き取り (unvoreingenommen... vernehmen) ことであり、かく呼び求められているものとしてのみ、人間はその都度人間でありうるほどまでに、このことは決定的である。常に人間が自らの目と耳を開き、心を打ち明け、自らを意欲、姿と所業、願いと感謝の中へと解放するところでも、人間は自らが隠蔽されぬものの中にもたらされていることを発見する (sich finden)。(GA 7, S. 19; 30ページ)

「必要なのはただ……先入観にとらわれずに聞き取る」？ 「常に自らの目と耳を開き」あたかも虚心坦懐に見聞きするなら、「自らが隠蔽されぬものの中にもたらされていることを発見する」？ だが、自らを発見することに、どれほどの困難が伴うのか？

「虚心坦懐」に文化的拘束性が働いていないのであ

れば、どの文化の人々も自らをそのように発見するであろう。いかなる「命運」ないし「歴運」(Geschick)の中であろうとも。とはいえ、ハイデッガーが最初から目指しているのは「世界観の哲学」ではないのだから「文化拘束性」は言い過ぎであろうが、彼が問うているのはしかし、一貫して西洋の——さらにはドイツ民族の——命運である。とすれば、ここでは「西洋」以外の「人間」は問題になっていない。同じところで行われているように、「かく呼び求められているものとしてのみ、人間はその都度人間でありうる」のならば、「西洋」以外の人々は、同じ意味での「人間」でさえないことになるだろう。そこに軽蔑的な評価はないにせよ。(「命」が「いのち」であるとともに「メッセージ」であることを思えば、「命運」(Geschick)は思惟の可能性を秘めた語であり、ハイデッガーとは異なる「命」の思惟もまたありうる。)

何れにせよ、人間は常に既に呼びかけられており、たとえ Ge-stell [徴発] のそれに盲目的に追従している時でさえ、常に既に応答してしまっている。

隠蔽されぬものの非隠蔽性は、それが人間に帰されている開蔵の仕方へと人間を呼び出すたびごとに、既に性起して (sich ereignen) しまっている。非隠蔽性の内部で人間がそれなりの仕方、現前するものを開蔵するならば、人間はただ非隠蔽性の語りかけ (Zuspruch) に、それに異議をとなえる (sich widersprechen) ところですら応えている (entsprechen) に過ぎない。人間がこうして、研究し観察しつつ、自らの表象の一領域として自然を追求する (nachstellen) ならば、人間は既に開蔵の様態によって請求されている (beansprucht) のだ……。 (GA 7, S. 19; 30ページ)

既に応えていながら感じがらめになっており、逃げ場のない形で用立ての徴発に追いつめられている。ということは、通常、別の可能性に人間が開かれていないということだ。生存の条件の破壊という危険を前にしては、それは由々しきことである。Ge-stell [徴発] の徴発に追従してはしかし、別の可能性を聞き取るのは容易ではない。後のページで彼はこう言っている。

……人間は今日、実のところ、もはやどこでも (nirgends) まさに自分自身に、すなわち自らの本質に出会うことがない。人間はあまりに決定的に、

Ge-stell [徴発] の挑発に追従しているため、人間は Ge-stell を呼び求めとして聞き取ることがなく、自ら自身を、Ge-stell [徴発] の中であってこの呼び求められていることによる呼び求めであることを見逃し (sich übersehen)、それによって、どの程度まで人間が自らの本質の外へと出てくるのか、そのすべての仕方を聞き逃している (überhören)。自らが外に - 立つ = 実存する (ek-sistieren) 語りかけの領域においては、それゆえ自分自身にだけは決して (niemals) 出会うことができないのである。(GA 7, S. 28; 44ページ、強調はハイデッガー)

「どこでも決して出会うことがない」「できない」、「見逃す」「聞き逃す」、全くの否定である。それほど既に困難だということを、ハイデッガー自身が認めているのだ。では、いかにして人間は自分自身に、呼び求めに、自らの本質に出会うことができるのか？ 一步を踏み出させるものは何か？

6. 問いなき時代の問い

前に参照した『寄与』は、プラトンとアリストテレスにおける形而上学の始まりは既に、存在理解 Machenschaft の時代であると言っていた。Machenschaft、存在者は作られたものであるという理解であり、作為性の謂いである。Ge-stell [徴発] はその極点に他ならない。そこでは存在は人間の許を立ち去り(「存在棄却」(Seinsverlassenheit))、人間は存在をそれ以上問うことを妨げる。存在が立ち去っており、忘却から想起への可能性が断たれている限り、人間は忘却していることそのことを忘却する。忘却の忘却、忘却の完成である。ハイデッガーはそれを「西洋の崩壊」(Zerfall des Abendlandes) として思惟しようとする (GA 65, S. 118; 129ページ)。ここで再び暫く立ち止まって、通りすがりにではあれ、この膨大なテキストの中では目立たない語「西洋」に注目しておこう。

1936年、ローマに招かれたハイデッガーは「ヨーロッパとドイツ哲学」という講演を行った¹⁹⁾。彼はそこで、ヨーロッパ哲学、さらにはドイツ哲学の使命に思いを馳せながら、「われわれの歴運の経験」によれば、「ヨーロッパが救われるのか破壊されるのか」の二者択一しかないと言う。そしてヨーロッパを救うには二つのことが要求されている、と。一つは「アジア人を前にヨーロッパ諸民族を保護すること」、もう一つは「ヨーロッパ諸民族がそこにある故国喪失と崩壊の状態を超克す

ること」である。議論は既に存在史の観点から展開されており、その限りで彼一流のものであるため、「アジアとの対決」というテーゼを粗野なものとして理解すべきではない。確かに。しかし、「西洋」の側から一方的に「西洋の他者」を措定し、それに自らを対立させるという差異がありながら同じ身振りが、とりわけヘーゲル以来の近代ドイツで反復されてきたことも否定できない。その事実をいかに考えるべきか²⁰⁾？同じプログラムは、近代ドイツの民族国家の思惟を形成してきた、フランスの古代ローマへの新古典派的同一化に対抗する（前）古代ギリシアへの同一化についても認められる²¹⁾。ハイデッガーもそこに棹さしているのだ。それらは単に「事実的」歴史的な事柄なのか、それとも哲学的な事柄なのか？この問いに一義的な答えはあるのか？ 存在的／存在論的、非本来的／本来的、前形而上学的／形而上学的、形而上学的／別の原初といった、その都度更新される二分法に従っている場合には、自らがある時期に積極的に主張していたテーゼに対する評価を、「あれは形而上学的テーゼでしかない」という形にずらして行くことができる。ハイデッガーにおいては、この点は改めて厳密に議論すべきであるが、ここではそれは措く。

ところで、Machenschaft の支配が進む中で存在の問いは三つの次元で隠蔽され、それは「世界の暗黒化」「大地の破壊」となって現われる。第一には「算定」(Berechnung) が、数学的知識に基づいた技術によって支配の座にすわる。それは存在者のコントロール可能性の確信に連なり、計算しえないものを排除する。第二に迅速さ (Schnelligkeit)。技術の速度と機械的なものの増大とともに、目新しさと好奇心、儂さが支配し、瞬間的なものからの、退屈への不安からの逃走が蔓延する。オーヴァーラップするとは言わないが、『存在と時間』でも「好奇心」と呼ばれていた現象である。第三に「大衆的なものの出現」(Aufbruch des Massenhaften)。誰にとっても同じように接近可能な凡庸なもの、算定可能なもの数における共通なものとの評価と、稀な、例外的なものへの敵対。それは彼の、民主主義への否定的評価へと連なるであろう。

以上の存在棄却による、人間の側での存在忘却と忘却したことの忘却は、問いの欠如を帰結する。『寄与』が Machenschaft と呼ぶ存在理解の時代は近・現代技術の Ge-stell [徴発] によって、ある意味で完成する。技術による荒廃を前に、何とかしなければとの窮迫に迫られながら人々は、窮迫に無感覚になっており、問う必然性と窮迫とを感じない。問いを立て直す必要性

に気づかない。それは問いの欠如の時代に他ならない (GA 65, S. 114; 125ページ)。その中で、問いを立て直し、別の原初からの別の可能性を準備するのは至難の業であるだろう。それは何を機縁として可能になるのか？

ところが、膨大なページ数を数える『寄与』は、非常に緩やかな形で、この窮状からの転回の道を、徹底的な非固有性から固有性再興の出来事 (Ereignis) へのストーリーを描き出している。最小限であれそれを押えることから、さらなる一步を踏み出そう。

7. 将 - 来

転回の性起には特定の担い手がいる。特定のということ、大多数の誰でもがそうなるわけではないことである。担い手は従って、必然的に少数である。それは「民族」(Volk) を現 - 存在させる者たちである。ではまず、「民族」とは何か？ それは、ハイデッガーが繰り返し問い直し続けた問いであるが、『寄与』にはこう書かれている。

民族は、その最も唯一的なもの (seine Einzigsten) が到来し、彼らが予感し始めるときに初めて民族になる。こうして民族は、その最高の瞬間の最後の必然性として闘い取られるべき法則のために初めて自由になる。民族の哲学とは、民族を一つの哲学の民族となし、民族を歴史的にその現 - 存在において基づけ、存在の真理に対する見張りとして定めるものである。(GA 65, S. 43; 48ページ)

民族は地理的 - 生物学的な条件、言語や習俗や伝統など、いわゆる外的要因によっては定義しえない。かつて『存在と時間』では、民族の存在は次のように言われていた。

……世界内存在としての宿命的である現存在は、本質的に他者との共存在なのであれば、その生起は共生起 (Mitgeschehen) であり命運 (Geschick) として規定される。それによってわれわれが指示するのは、共同体の、民族の生起 (Geschehen) である。運命が個々の宿命から組み立てられるのではないのと同様に、相互共存在は何人かの主体の合同出現と把握することはできない。同じ世界における相互共存在において、かつ特定の諸可能性への決意性において、諸々の宿命は予め既に送付されている。伝達 = 分有

と闘争 (Kampf) の中で、運命の力は初めて自由になる²²⁾。

そこでは現存在は、自己の可能性の条件を既在性において反復し、それを共同の可能性として企投することを現在において決断する。民族は、決断に基づき、将来にわたる決意性として未来をもつ²³⁾。それに対して『寄与』では、なくなりほしないが、現在における決断に基づいた共現前に基づいた結集というイメージより、民族はさらに来るべき未来へとより開かれたものになっている。そこに登場するのが「神」である。

ある民族は、自らの神の発見において、自らに割当てられた歴史を保つ時に初めて民族である。その神は、民族が自己自身を超えて行くようにと強い、かくして民族を存在者の内へと置き直す。……

民族の本質は、神への所属から出て聴従的自己帰属性の歴史性の内に基づく。(GA 65, S. 398-399; 433ページ)

Machenschaft の支配下で、神は因果連関にとらわれた形而上学の神となり、ニーチェの「神の死」とそれ以後のニヒリズムの中に失われた聖なる神(々)を再び見出すことにはいかなる意味があるのか? Machenschaft の思い上がりの果ての破局を乗り越えるには、新たに大地と世界と神(々)との関係の中で人間の、さらには有限な営みを回復するには、神(々)の再発見が必要である。それは、新たに神を表象し捏造する「人間的な、あまりに人間的な」新宗教の創出などでは不可能であるとすれば、ますます困難な営為であるだろう。それを遂行するのが「将来する者たち」(die Zukünftigen) に他ならない。彼ら少数者は根本的気分である「慎ましき」(Verhaltenheit) の中で、人間に直に語りかけることのない「最後の神」(der letzte Gott) の「目配せ」(Wink) を読みとり、それを言葉の作品へと創造する。その作品の言葉の下に結集するのが「民族」である²⁴⁾。そして、ドイツ人にその言葉を与えたのが、他ならぬヘルダーリンであった (cf. § 248- § 252)。こうして将来において「民族」を将来する詩人、国家建設者、そして思索者の犠牲の上に初めて新たな時代は準備されるであろう。

問いなき時代において、来るべき将来する者たちはいかに「民族」へと、神(々)へと、存在の問いへと覚醒しうるか? 否、覚醒して将来する者になるのか? そこには二つの契機がある。第一に根本的気分

としての「驚愕」であり、第二に現存在の有限性の自覚としての死である。以下での議論には、死の契機があれば十分であるため、第二の点に絞って考えてみよう。『存在と時間』においては自己の死とは、自己の存在不可能性という自己に最も固有の存在可能性である。自己の死へと先駆することによって現存在は、他者ととともに、他者に引きずられて生きている生活から単独化し、自己に固有の本来的な存在可能性を企投する決断へと向かうが、それが一過性の経験に終わらず、持続的に本来的にあるようにと命じるのが「良心の呼び声」である。自己の内なる呼び声が呼びかけている宛先は、非本来的に存在している「ひと」としての現存在であり、自己固有の自己へと向けて呼びかけている。それに応えて「良心をもとうとする意志」は決意性と名づけられる。しかし、決断と決意性とは現存在を万能にするわけではない。自らの存在の被投性によって自分の存在の根拠であることができないにもかかわらず、そして大抵は非本来的に存在して来た以上、自分の存在可能性の企投の歴史を自分で選択して来たわけではないにもかかわらず、遡って自分の存在の根拠になる他はない。これが現存在の存在を構成する「非力」であり、この否定が現存在の有限性を規定している。以上の構造の地平の上に、現存在は「ひと」という非本来的な共存在を抜け出し、本来的な相互共存在へといたることができる。

本来的な相互共存在は、自己と他者との特異な関係においても、ハイデッガーが「民族」と呼ぶ「われわれ」のレヴェルにおいても可能である。前者の場合、「私」が他者の存在可能性に先回りしてそれを企投してしまい、他者から企投の可能性を奪うことがある。悪しき親のケースであろう。だが、同じ構造の中で、他者が自らの死への先駆と決意性において「私」に企投の範を示し、「私」の本来性の企投を導くこともありうる。他者はその時、「私」にとっての師にも等しいであろう。ところがこの特異な相互共存在「われわれ」は、ハイデッガーが望んだ在り方ではない。彼が目指す相互共存在とは、「われわれ民族」の命運へと自己の命運を記載するところにあるからだ。二つのレヴェルが合致することもあるが、しかし衝突する場合もある。何れにせよ、自己の死への先駆は、『存在と時間』にあっては、現存在が非本来性から本来性へと向かう直接の契機になっていることが重要である。

『寄与』もまた、存在の問いへの「跳躍」(Sprung) のために、『存在と時間』の死への存在を踏まえた上で、その先を構想している。この作品においては、

「死の非尋常性と唯一性において、全存在者の最も尋常ならざるものが、不審感を抱かせるものとして本質現成する存在が自己を開く (GA 65, S. 283; 303-304ページ)」。そこで既に、「死は存在の最高の極限的な証し」であった (同)。しかし『寄与』においては今や、存在一般の意味を問う超越論的地平としての時間性を語り出す『存在と時間』より歩を進めて、「存在の真理の可能性の根拠」(GA 65, S. 284; 305ページ)へと至る接近路として、死は新たな意義を獲得するであろう。確かに。ところが、『寄与』では、自己の死が前者ほどの濃密さをもっていないことに注意しよう。第一に、死への先駆を経由して、誰でもが存在の問いへと覚醒するわけではないし、その必要もないと言われている。「誰もがこの死への存在を全うする必要はないし、この本来性において現-存在の自己引き受ける必要もない」(GA 65, S. 285; 305ページ)。誰でもがそうする必要はない。「死への存在の全うは、別の原初の思索者たちにとってのみ義務であるが、しかし将来の創始する者たちの下ですべての本質的な人間は、それについて知ることができる」(同)。こうして、「民族」を介し「国家」を介して存在の問いと問うという新たな課題は、個々の現存在の特異かつ本来的な在り方へと至る接近路であった死にとっては、遙かに遠いものになったと言ってよい。そうした接近路を準備し、かつそこをリードする「将来する者たち」は、「誰でも」ではなく限られた少数者なのである。しかしそればかりではない。それ以上に決定的なのは次の差異である。すなわち、『存在と時間』では自己の死への先駆は、本来的な相互共存在の契機であった。そして、ハイデッガーにとっては「民族」こそが相互共存在の本来的な在り方であった。ところが、本来的な相互共存在は、特異な現存在同士の特異な関係においても可能であった。その関係の中には、本来的に、断固として、民族への自己存在の登記を拒否する決断もありうるのだ。『存在と時間』の理解にとっては、この点が決定的である。すなわち、そこでは彼は、自己の存在の歴運を民族の命運へと登記するという本来的な決断か、死への存在から再び平均的で非本来的な日常性へと逃避する非本来的な決断かしか選択肢を設定していない。だが実は、選択肢は三つあるはずだ。民族を選択するハイデッガーにとっての本来的な本来的決断か、民族を断固拒否する、彼にとっての非本来的な本来的決断か、日常性へと舞い戻る非本来的決断 (あるいは決断の回避) か、である。『寄与』では、民族を経由する存在の問いと死への存在の関係が緩むと同時に、存在の問

いに対する死への存在の意義もまた希薄なものになったのである²⁵⁾。

以上のように、『寄与』において「将来する者たち」ははっきりと少数者として設定されることになった。窮迫なき時代に到来し、問いなき時代に問いを保持し続け、神を見出しつつ民族を建立し、思索によってついに存在の性起を将来する「これらの将来的な者たちは既に少数である」(GA 65, S. 400; 434ページ)。

少数者たちのために。彼らは時々繰り返し問う。すなわち、真理の本質を新たに決断にもたらす。

稀なものたちのために。彼らは孤独への最高の勇氣を持ち来て、存在の高貴さを思惟し、その唯一性について語る。(GA 65, S. 11; 16ページ)

彼らの行いは根本的に三つの気分の中で展開する。「驚愕」「慎ましき」「畏れ」である。「驚愕」(Erschrecken) は存在者の全体が存在することに対する「驚き」ではなく、存在が立ち去っていることに対する「驚き」である。「驚愕は人間を次のようなことの前へと退き下がる。すなわち、人間にとって存在者はまさに存在者であったにもかかわらず、[今や]存在者が在るのだということ、存在者は存在し、かつこのこと——存在——がすべての存在者と、そう見えるものを見捨て、それから抜け去ってしまったということだ」(GA 65, S. 11; 16ページ)。「慎ましき」(Verhaltenheit) は、「自己-固有化 (Er-eignung) にとっての現存在の最も強力で、同時に最も優しい準備であり、性起における転回から、真理の中への本来的な内立の内への被投である。慎ましきにのみ、最後の神の支配は的中する」(GA 65, S. 34; 40ページ)。最後に「畏れ」(Scheu) とは、「最も遠きものそれ自体への自己接近と、その近くへの留まりとの様態」である (GA 65, S. 16; 21ページ)。彼らとともに、こうした根本的気分の中で「世界は世界する」(Die Welt weltet)。それは、大地と天空、神的なものと死すべきものと、その反照関係からなる「四方界」(das Geviert)²⁶⁾のことである。今「四方界」の構造を詳しく検討する余裕はないが、この将来する者たちの最たるものがハイデッガーにとっては詩人ヘルダーリンであったことはあまりにも有名である。ヘルダーリンは、神々が逃亡した時代にあつて、新たに待望する神に場所を与え、天と地、死するものと神的なものとの四方界をもたらし、民族に言葉を与えることによって、それを引き継ぐ国家建設者、思索者の犠牲の下に「来るべき」民族を結

集する道を拓いた最高度に重要な存在である。「ヘルダーリンは、最も遠くからこちらへやって来て、この広さの中で最も偉大なるものを踏破し変革するがゆえに、この上なく将来的な者である」(GA 65, S. 401; 432ページ)。

以上のように、「技術への問い」を準備した新たなコンテキストを確認した上で、「技術への問い」の結論部分を読むことにする。『寄与』では、問いなき時代に問いを保持し、窮迫なき時代という窮迫からの脱出し始めることの極度の困難と、その可能性が将来する者たちという少数者の手に委ねられていることから、講演の収束をどのように読むべきなのかを考えてみよう。

8. もう一つのポイエーシスへ

押えておくべきは、「技術への問い」では(實際上「ブレーメン講演」においても)、「将来する者たち」「最後の神」の議論がそっくりなくなっていることだ。もちろん、ハイデッガーがそれらのアイデアを端的に放棄したわけではなからう。そもそも、彼が自らの思惟の何ものかを放棄したことなど私は知らない。とすれば、「あのアイデアはどうなったのか?」といった思想史的研究のための問いが重要なのではない。問題は言説上の効果である。

「救い」へ至る道筋が、少数者の「エリート主義的」なそれであれ、示されていないことは、一方ではその道の困難さを際立たせると同時に、その一方では求められている「救い」なるものの神秘性が高まるであろう。Ge-stell [徴発]はその危険の頂点において、同時にそのまま「救うもの」の輝きをもたらすというのだ。その「いかにして」はいまだに分からない。

用立ての止めがたさと救うものの控え目 (Verhaltene) は、星座の運行における二つの星の軌道のように、互いにそばを通り過ぎる。しかし、両者のこの通り過ぎは、その近さが隠されていることである。

われわれが技術の両義的本質に眼差しを注ぐなら、われわれは星の布置 (Konstellation) を、秘密の星の運行を認める。(GA 7, S. 34; 55ページ)

それは開蔵と秘匿とが性起する真理の布置であるが、その布置を眼差すことは、われわれが危険を覗き込み、救うものの成長を認めることに他ならない。ただし、それはいまだわれわれを救うことではない。

……われわれは、救うものの成長する明るみの中に立ち止まり警戒するよう呼びかけられている。それはいかにして起こるのか? ここでかつ今、そして些細なことの中で、われわれが救うものを、その成長の中で保護育成するという形である。このことは、われわれが常に、極端な危険を視野の内に収めておくことを含んでいる。(GA 7, S. 34; 56ページ)

とはいえ、たとえ危険を視野に収めておこうが、少数のエリートたちであろうとなかろうと、人間の側から一方的に救うものを保護育成することは、将来させることではない。それが到来するのを能動的にであれ待つ以外にはないのだ。では、危険のただ中に救うものが輝く可能性は実際どこにあるのか? ハイデッガーはそれを、危険によって他の可能性を決定的に塞ぎ覆ってしまうかに見える近・現代技術の本質 Ge-stell [徴発] を、古代ギリシアのテクネーまで一度遡って、そこから今度は別の原初への道筋を素描する。

かつて、技術だけがテクネーの名前を担っていたわけではない。かつて、真理を輝くものの光彩の内へ、こちらへ前へともたらず (in den Glanz des Scheinenden hervorbringen) あの開蔵もテクネーと称したのだ。

かつては、真理の美しきものへの (in das Schöne) こちらへ前へのもたらしもまたテクネーと称した。美しき技のポイエーシスもまたテクネーと称した。(GA 7, S. 35; 57ページ)

古代ギリシアの諸芸術のことである。ハイデッガーがそれを単に特権化しているわけではない。彼が強調しているのは、『芸術作品の根源』にあるように、ギリシア的に経験された知を意味する語テクネーが、「技術」をも、領域を異にする「芸術」をもカヴァーし、その本質が真理の開蔵たるポイエーシスだということだ²⁷⁾。彼はそこからむしろ、ポエジーたる「詩人的なもの」(das Dichterische) を特権化することになる(GA 7, S. 35-36; 57-58ページ)。建築も造形美術も音響芸術も詩に還元されるというのではない。そうではなく、「すべての芸術は、それ自体としての存在者の真理の到来を生起させるがままにすることとして、本質において詩作である」というのだ(GA 7, S. 58; 76 [118] ページ)。存在と人間との関わりの根本に言葉がある。言葉は何よりも名づけることによって、存在

者を存在へと呼び出す。伝達の言語に還元できず、その根底にある根底的な言葉の在り方を言い (Sage) といい、それは、芸術としての詩作以前の詩作的次元をなす。それに基づいて初めて、詩作のみならずすべての芸術が成立する。芸術としての詩作は、そうした言い、[作品 - の内への - 真理の - 自己の - 据え立て] (In-Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit) におくことである。それは世界と大地の言い、両者の闘争の遊び空間の言い、神々の近さと遠さの場所の言いである。それと同時に、言葉とは常に特定の言語として存在するがゆえに、詩作は、ある民族にその世界を歴史的に贈与する (GA 5, S. 60; 78-79 [121-122] ページ)²⁸⁾。他の芸術もまた、詩作的次元の言葉なくしてはあり得ないし、作品を見守ることも詩作的、ないしそれを引き継ぐ思索的次元においてである。あらゆる芸術は従って詩作的に語り、歴史的命運におけるドイツ民族に最も偉大な詩作的言いは、ハイデッガーにとってはヘルダーリンだったのである。

こうして、講演の最後に技術の本質への省察は、語テクネーを介して古代ギリシアに発する芸術へと領域を移すように思われる。

技術の本質はいささかも技術的なものではないのだから、技術への本質的な省察と、技術との決定的な対決とは、一方では技術の本質に親近性があるが、他方では根本的に区別される一領域で起こるに違いない。

そうした領域が芸術である。(GA 7, S. 36; 59ページ)

講演の冒頭では、古代ギリシアのテクネーの本質は、別に芸術を介さずとも、ハイデッガーの存在の思惟で明るみに出しうるかのようであった。ところが今や、技術としてのテクネーへの省察と対決は、同じくポイエーシス (Her-vor-bringen) を本質とするギリシア芸術という別の領域からなされるとされている。その上、近・現代技術の本質たる Ge-stell は「挑発」であり、いささかもポイエーシスではなかった。それへの省察と対決とはどうなるのか？ Ge-stell [徴発] 時代の近代芸術の領域から出発して、すなわち主観主義と美学から出発してなしうるのか？ Ge-stell [徴発] もまた真理の開蔵、アレーテイアの一様態であったが、近代の芸術におけるアレーテイアとの関係はいかなるものなのか？ ポイエーシスにせよ Ge-stell [徴発] にせよ、技術の芸術化が、あるいは作品の芸術作品化

が問題なのか？ ここでのハイデッガーは恐ろしく曖昧であるように思われる。

ところが、そして最後に、技術の危険と救いととの相属、芸術と技術との相属の可能性は、別のところにも、これまでの議論を根本的に規定してきた語 stellen にもある。近・現代技術の本質を Ge-stell [徴発] と名づけて間もなく、ハイデッガーは既にこう言っていた。

語 »stellen« [立てる] が Ge-stell というタイトルにおいては、単に挑発を意味するばかりではない。それは同様に、挑発がそこに由来するもう一つ別の »Stellen« の残響を、すなわち、ポイエーシスの意味で、現前してくるものを非隠蔽性の内へと現われ出てくるあの Her- und- Dar-stellen [制作する、および叙述＝上演する] の残響を保っているはずである。こちらへ - 前へ - もたらずこの Her-stellen [制作する]、例えば神殿区域における立像の設立 (Aufstellen) と、今考察した挑発する用立て (Bestellen) とは、確かに根本的に区別されるが、しかし本質において近いものに留まっている。両者はアレーテイアの、開蔵の様式なのだ。Ge-stell においては、それに従って近・現代技術の労働が現実的なものを対象 (Bestand) として開蔵する非隠蔽性が性起する。(GA 7, S. 21-22; 33ページ)

Herstellen と Darstellen とは、ポイエーシス (Hervor-bringen) の側にあり、Ge-stell の側にはない。その限りで、両者は判然と区別される。しかし、アレーテイアの様式だという点では親近性がある。そして、この一節を読む限り、両者を結びつけるのは stellen だということになるだろう。Ge-stell には、遠いその残響が響くだけかも知れないが、やはり響いているのである。

ところが1935-36年の『芸術作品の根源』では、芸術作品を特徴づける Riß [「亀裂」「裂け目」]、Grundriß, Aufriß, Umriß, Durchriß。および形態 (Gestalt) の内への接合 (Fuge) から、fügen, Gegüge を辿りながらハイデッガーは、さらに一歩進んでこう書いている。

ここで形態が意味するのは、常にあの Stellen [立てる] と Ge-stell とから思惟されなければならない。そうしたものとして作品は、自らを打ち立てかつ建立する (auf- und her-stellen) 限りにおいて本質現成するのである。(GA 5, S. 50; 67 [103] ページ)

Ge-stell はここでは今や、技術の本質を省察し対決する領域たる芸術における作品を規定するために提出されている。芸術作品を考察すべくテキスト本文でハイデッガーは、語 *setzen* [据える, 措く] を用い、それはギリシア語のテシスから思惟されていると言う (cf. GA 5, S. 47; 63 [98] ページ)。加えて、作品を創作することは「真理の形態内への確立 (Feststellen)」であるという命題を置きつつ (cf. GA 5, S 50; 67 [103] ページ)²⁹⁾、「技術への問い」より後の1956年に加筆された「補遺」では、この引用文に注釈をつける形で改めて Ge-stell を規定し直している。Ge-stell はそこでは、上の引用からすれば、*auf-stellen* は措くとしても、少なくとも *her-stellen* のギリシア的経験から出発して芸術作品の在り方を思惟し、次に近・現代技術の本質を思惟しなくてはならない根本的な語として現われるのである。従って「補遺」から語 »Ge-stell« の意味規定、それは次のようである。

輪郭 (ペラス) としての亀裂の中へのこちらへ - 前へ - もたらず (*Her-vor-bringen*) の、こちらへ - 前へ - 到着 - させる (*Her-vor-ankommen-lassen*) の集撰である。このように考えられた »Ge-stell« によって、形態としてのモルペーのギリシア的意味が解明される。ところで、後に近・現代技術の本質のための、それを表わす主導語として用いられる語 »Ge-stell« は実際、この Ge-stell から思惟されている (*Büchergestell* [本棚] と *Montage* [組み立て] からではない)。(GA 5, S 69; 92 [140] ページ)

近・現代技術の本質としての Ge-stell [徴発] は、西洋の存在史的な命運に由来し、ギリシア的に経験された *Vorliegenlassen* [前に横たえる]、すなわちロゴスから、そしてギリシア的なポイエーシスとテシスから来るという。あらゆるものを確保することという近代の意味での「挑発」の内では、ラチオ・レッテンダ [返却されるべき根拠]、ロゴン・ディドナイ [根拠を与えること] の要求が語っている。Ge-stell [徴発] のこの要求の中で無制約性の支配が引き受けられており、表 - 象 [=前へ - 立てる (*Vor-stellen*)] が、ギリシア的受容から出て *Sicher- und Fest-stellen* [確実に - かつ堅固に - 立てる] へと集撰される (GA 5, S 69-70; 92 [140-141] ページ)。自然 (と人間) を調達すべきエネルギーたるべく徴発する Ge-stell は、今やギリシア的ロゴス、ポイエーシス、テシスから思惟されるべきであって、近・現代技術の本質としての

それは派生形態であることになるだろう。退けるべきかに見えたものそのものが、最も根源的な位置に来る？ そうなるとしかし、近・現代技術の本質としての Ge-stell [徴発] が、はるか昔の古代ギリシアで既に、限界はあれ働きだしているという関係をどう考えればいいのか？ ハイデッガーは明言していないが、おそらくは彼が、近代物理学理論が歴史的に遅れて誕生する技術の先駆者なのではなく、その本質の先駆者として遙か以前に働きはじめていたのだという時の関係に等しいのだと思われる (cf. GA 7, S 23; 35 ページ)。

以上のようにハイデッガーは、技術および芸術を、*stellen* を要に統一的に思惟しようとする。それを西洋の歴史的命運だとする。だがそうすると、ドイツ語の *stellen* によって同じ問題系を統一的に展開しえない他の言語、従って他の「民族」ではどうなるのか？ 他のヨーロッパ「民族」が技術・芸術への問いを試みる時、ドイツ語を経由する必要があるのか？ 再び、翻訳の問いがここにある。

その相当な錯綜の中で Ge-stell [徴発] がかくも根源的であるならば、その時、Ge-stell に潜む危険からの救いはどうなるのか？ 世界の暗黒化、大地の破壊、大量死等々、*Machenschaft* と Ge-stell とに対する、告発とも断罪とも言うべきハイデッガーの身振りにもかかわらず、その本質は一巡して、*Dar-stellen* から、「別の」とは言わぬまでも古代ギリシアの「原初」に位置づけられる。それをいかに考えるべきか？ Ge-stell の災いが最初からポイエーシスに組み込まれているのならば、そこからの「救い」の可能性も、さらにはその命運も予め「原初」に畳み込まれていることにはならないか？ 既に見たように、技術レベルにおいて、危険に対する人間の意志的な対決は何も生むことはない。救いに到達することはない。では、救いの到来とは何なのか？ そこには、いくつもの道が合流し、重層決定が起こっているであろう。第一に、ほとんど誰も、Ge-stell [徴発] の危険から覚醒しえない場合、その命運が宿命となり「人類」が減じる道。ハイデッガーの警告にもかかわらず、ハイデッガーの言うように、覚醒の困難が別の道を準備できない可能性があるだろう。怒りをもってハイデッガーが、それを見届ける可能性もあるだろう。第二に、今し方見たように、Ge-stell [徴発] が古代ギリシアの由来をもち、それ自体が近代の本質であるよりは、根源的なアレーティアに由来するとすれば、それがもたらす危険と救いの可能性は、潜勢的には歴史的に並行しているのかも知れない。とすれば、ほとんど誰もが覚醒せず

とも、救われる時には救われると考えることもできる。極端な悲観論と極端な楽観論とである。第三に、『寄与』に顕著であるが、一部の少数エリートのみが覚醒し、救いの準備をしようする場合。その時には、あたかも「ノアの方舟」であるかのように、少数の者たちだけが救われることになるのか？そして最後に、「技術への問い」でのように、そうした少数者の影がなくなり、ハイデッガーの警告だけが響く場合。彼の警告が事実上空しく響きながら、時が来れば救いが到来する。その際には彼は、1920年、講義「宗教の現象学」で解釈したパウロ論と相同の身振りをしていることになるのではないか³⁰？その黙示録的な音調は、以上の多義性を集撰しているのだ。雑誌『シュピーゲル』を相手に行った生涯最後のインタビューで言っているように、「ただ神のようなものだけがわれわれを救うことができる」のである。

Postscriptum——従順さから

この「神」と『寄与』の「最後の神」、そしてキリスト教の神とはどのような関係にあるのか？それに一義的な答えを与えることは永久にできないと思われる。ここでかろうじて設定しようとする問いは、「キリスト教の神とは異なるのか？」ほどであろう。『寄与』をなすアフォリズムの第七グループをハイデッガーは「最後の神」(der letzte Gott)と題し、「既存のものたちに対する、とりわけキリスト教のものに対する全く別のもの」(Der ganz Andere gegen/die Gewesenen, zumal gegen/den christischen)と付け加えている(GA 65, S 403; 437ページ)。

存在の思惟を、創造者-被造物の因果関係に還元したキリスト教-存在-神論、そこから神は聖なるものを失い、哲学者の神となる。それはニヒリズムを将来し、ニーチェの宣言とともに「神の死」に至る。ハイデッガーは「最後の神」を、その問題系を、伝承されたカテゴリーの外で思惟しようとする。

「最後の神は、その最も唯一的な唯一性 (seine einzigste Einzigkeit) をもち、「一-神教」「汎-神論」「無-神論」が意味するものであるあの清算的な規定の外部に留まる。「形而上学」を思惟上の前提としてもつユダヤ-キリスト教的「護教論」(Apologetik) 以来初めて「一神教」とすべての種類の「神論」(Theismus)がある。この神の死をもって、すべての神論は没落する」(GA 69, S. 411; 445

ページ)。

それは従って、そこから出発して初めてキリスト教の神もまた思惟しようようになる神であるだろう。それはしかし、キリスト教の神とは全く別のものであるのか？それが何と規定されるにせよ、ハイデッガーにとっては、神もまた存在者であり、その「ある」は依然として思惟すべきものである。つまり、全く別の神である、あるいは同じ神であるの「である」の意味が改めて問われなくてはならない。この留保の上で一つだけ言えることは、無神論ではない存在の思惟における「神」なるものは、少なくともキリスト教の神と別のものではないということであろう。それは、「キリスト教が脱構築する」「キリスト教を脱構築する」の双方を意味する二重属格での「キリスト教の脱構築」(ジャン=リュック・ナンシー)であるだろう。

存在の思惟は形而上学を問い直し、それを別の原初へと克服する。だが、克服は否定でも拒否でもない。それは破壊すべきものを再肯定し、それを再想起する。相応しい形で性起させる。再我有化である。あるインタビューで若きデリダはこう言っていた。

……私は時に、ハイデッガーの問題系は、現前の思惟のタイトルの下に私が問いに付そうとしているものの最も「深い」、最も「強力な」防衛であるとの感じをもっています³¹。

「技術への問い」においてはそうした再我有化は、存在の呼びかけに対する思惟の問いの従順という形で設定されている。ハイデッガーの思惟における、問いのほとんど絶対的な権威である。結語、

われわれが危険に近づけば近づくほど、救うものへの道はますます明るく光り始め、われわれはますます問いかけるよう (fragender) になる。問うとは思惟の敬虔 (Frömmigkeit) だからである。(GA 7, S 36; 60ページ)

ジャック・デリダは、ハイデッガーの思惟の動きの中に問いに先立つ「信じる」次元を指摘している。とりわけ『精神について』のある長い注で彼は『言葉の本質』を取り上げ、言葉の本質を問い質す時には既に、言葉がわれわれに語りかけているのでなければならない、とハイデッガー自身が認めていることを指摘する。思惟に固有なことは問うことではなく、問いに到来す

るはずのことがそこで約束されている言葉そのものに耳を傾けることだと言う (Zusage)。言葉がわれわれに既に語りかけていることに耳を傾けることは、言葉を、言葉が語りかけてくることを信用するというに他ならない。『存在と時間』の冒頭で、問う「われわれ現存在」が「われわれ」自身の先理解を問うと言う時、われわれは自分先理解を証言することになるが、実存論的分析論は、その証言を信じることなくして進むことはできない。この「相手を信じる」こと一般は、何も特別なことではなく、われわれが話し始めるや常に既に前提されている「約束」であり、oui である。いかなる契約にも先立つ「契約」である。他者を信じ、他者を受け入れるという「約束」である。

Zusage: われわれはいま言葉に問いかけている、つまり、言葉の本質を尋ねようとしているのですが、それならば、われわれはすでに、言葉そのものから語りかけられているはずです。[……] 問いかけ (Anfrage) であれ、問い合わせ (Nachfrage) であれ、問いかけつつ関わっているもの、問いながら追い求めようとしているものの方が、常に、あらかじめ我々に語りかけている必要があります。どんな問いでも、問いの発端は、まさに問われているものからの語りかけの内部にこそ住みついているものなのです。[……] 問うということは思惟活動の本来の身の振り方ではなく——問われるべきことの方が語りかけてくるのに耳を澄ますことである、ことを知ったのです。[……] 『技術への問い』と題する講演の末尾で、比較的最近のことなのですが：「つまり、問いかけとは、思惟活動の当然誠実にこなすべきこと (Frömmigkeit) なるが故に。」と私は述べておきました。正に然るべき (fromm) というのは、この語の古い意味で用いられています：まさにあるべきという意味で、ここでは、思考活動が思惟すべきはずのものにつき従うという意味なのです。[……] 思考が本来なすべき振舞とは、問うことではあり得ず、語りかけを聴くことでなくてはならない³²⁾。

この新たな境位を思惟するのは今後の課題であるとしても、その歩は何を遺すのか？

注

1) テキストは次のものを参照する。Martin Heidegger, 《Die Frage nach der Technik》, in *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Bd. 7, Vittorio Klostermann, 2000, S. 5-36. 日本語は、関口浩訳「技術への問い」, 『技術への

問い』所収, 平凡社, 2013年, 5-60ページを参照するが, 訳文には変更がある。

2) 拙論「『世界』-1」, 甲南大学紀要, 文学部篇, 2013年。

3) 同じ発想から, だが別の視点から私は, いくつかの文章を発表している。「肯定と抵抗」, 港道隆編『心と身体の世界化』(甲南大学人間科学研究所叢書『心の危機と臨床の知』7) 所収, 人文書院, 2006年。「喪, 赦し, 祈り——数ある例の一つではない」, 森茂起・港道隆編『〈戦争の子ども〉を考える』(甲南大学人間科学研究所叢書『心の危機と臨床の知』12) 所収, 平凡社, 2012年。「和解と赦し」, 甲南大学人間科学研究所サイト (<http://kihs-konan-univ.org/categories/wp-content/uploads/>) にアップロード, 2009年。「愛と暴力——赦しのキリスト教化とその残余」甲南大学人間科学研究所サイト (<http://kihs-konan-univ.org/categories/wp-content/uploads/>) にアップロード, 2013年。

4) 森一郎「訳者後記」, 233-234ページ。

5) アリストテレス『ニコマコス倫理学』第六巻, 第三・四章, 高田三郎訳, 岩波文庫(上), 220-223ページ。再び技術を論じている講演「伝承された言語と技術的な言語」でもハイデッガーは, テクネーのギリシア的意味に言及し, 「テクネーは作ること (Machen) についての概念ではなく, 知 (Wissen) についての概念なのである」と言っている。『技術への問い』所収, 161-162ページを参照。

6) 今村仁司『仕事』, 弘文堂, 1988年。

7) 同書, 63-64ページ。今村がこの節のために依拠した, そしてつい最近になって初めて翻訳された名著 Jean Pierre Vernan, *Mythe et pensée chez les Grecs I, II*, Eds. Maspero, 1965 (ジャン＝ピエール・ヴェルナン『ギリシア人の神話と思想』, 上村くに子他訳。国文社, 2012年) を引用しておく。「古代の思考では, 作品を前にして, その制作の過程 (ポイエーシス) を考えるよりは, その使用法 (クレーシス) のほうを重んじる。職人が作品とひとつひとつ作って行くなかで, 材料のなかから形相 (エイダス) が明らかになるのは, この使用法 (クレーシス) によってである。作られた作品は生物と同じようにそれぞれ目的を持っている。その目的の求めるところを達成することによって, 作品は完成する。したがってどんな作品にもひとつのモデルがあり, 職人は基準としてそれに従わなければならない。……使用者だけがものごとの使用法 (クレーシス) を知っているのだから, 真の形相 (エイダス) を知るのにより都合のいい立場にいたのである。アリストテレスによれば, 制作者 (ポイエーサス) は, 使用者ほどは自分の作品を正しく評価できない。ものを制作するという行為は手段であって, 目的は制作者を超えているからである。……職人はものを実質的に制作する。しかし職人としてその形相 (エイダス), つまりその目的を完璧に知ることはない。それを知るのは使用者だけである。」(II, p. 34-35; 411-412ページ)

8) 同書, 64-65ページ。再びヴェルナンを。「職人とは, ものに手を加えることによって, それに使用価値を与

えるための単なる道具にすぎない。使用者がそれを使うことによって始めて、さまざまな必要に役立つことができるのである。制作（ポイエーシス）とは、道具的な活動と考えられている。アリストテレスが「何かを『生産する』ことができるもの」という意味で、ポイエティカ・オルガナという言葉を用いたとき、具体的にそれが指すものは、道具と、それとほとんど同じレベルで職人である。

この意味で、制作（ポイエーシス）は行為（プラクシス）と対照的な意味で使われている。行動するとき、人間は自分のために行動する。自分の固有の活動以外のなものも「生み出さない」。行為（プラクシス）は職業的な技術活動をすべて排除する。」(II, p. 35; 412ページ)

「職人の活動は、ギリシア人が制作（ポイエーシス）と呼んでいるものに相当し、行為（プラクシス）とは対立するものと考えられている。本来の意味での行為がなされるためには、活動は固有の目的を持たねばならず、したがって行為者は、行為を実践するなかで自身がしていることの恩恵を直接受けなければならない。」(II, p. 41; 420ページ)

「アリストテレスは正当な行為（プラクシス）と区別して、職人の制作を単なる運動（キネーシス）と名づけている。運動には必ず不完全さがついてまわる。自身を超えた目的を追いかけているので、運動は自身のうちに現動態（エネルゲイア）を所有していない。現動態は仕事の骨折りのなかや費やされた人間のエネルギー、生産活動のなかにあるのではなく、作られた「形」、製品のなかにある。……」

「これまで見てきたような社会や心の在り方に従えば、人間が「行動する」のはものを作るときではなく、ものを使うときである。自由で活動的な理想の人間になろうと思えば、つねに使用者であることであり、決して制作者にならないことである。」(II, p. 42-43; 422-423ページ)

9) M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 65, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1989; 大橋良介他訳『哲学への寄与論稿』、『ハイデッガー全集』第65巻, 創文社, 2005年。

10) 『思惟とは何の謂いか』を参照せよ。存在者の存在を perceptio [表象] と appetitus [欲求] の統一としてのモノドによって規定した「ライブニッツがここで思惟していることは、カントとフィヒテにおいて理性意志 (Vernunftwille) として言葉になり、ヘーゲルとシェリングがそれを各々自分の道で追思する (nachdenken)。ショーペンハウアーが世界を意志と表象として思惟する時、彼は同じものを名づけ意味している。ニーチェが存在者の原存在を力への意志として規定する時、彼は同じものを思惟している。[……]」

存在者の存在は、近代の形而上学にとって意志として現われる。しかし人間が本質上思惟する動物として、表象するという形で存在者に、その存在において関係づけられ、従って存在に関係づけられ、それによって存在の方から規定される限りにおいて、存在の（今で

は意志の) 人間の本質への関連に従って、人間存在もまた、強調された仕方の一つの意欲 (Wollen) として現われざるを得ない」(Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, 1954, S. 36; 四日谷敬子・ハルトムート・ブフナー訳『思惟とは何の謂いか』、『ハイデッガー全集』別巻3, 創文社, 1986年, 51-52ページ。訳文に変更あり。

11) 「存在の立ち去りは、窮迫欠如という窮迫 (Not der Notlosigkeit) の最も内的な根拠である。いかにすれば、この窮迫が窮迫として現実化されるのか? 誰かが存在の真理を閃かせなくてはならないのではないか——だが何のために? 窮迫なき者たちの誰が見ることをなしえよう? 常に自らを窮迫として否認するそうした窮迫の中から、いつか出口があるだろうか? 外へ出ようとする意欲は欠けている。ここでは、現-存在の既在的な可能性の想起が省察に行き着きうるのか? それともここでは、ある並み-外れたもの、ある考案され得-ざるものが、この窮迫の中へ突き入らなくてはならないのか?」(GA 65, S. 119; 130ページ)

「われわれ来るべき者たち (wir Künftigen) 別の原初の準備の中で響きにまでもたらされなくてはならない反響の響き (Klang des Anklangs) に対する耳をもっているのか?

存在の立ち去り——それはわれわれの歴史の根本的出来事として経験され、知へと——造形的かつ指導的な知へと——高めかれなくてはならない。

そして、そのためには必要で (nötig) ある——

1. 存在の立ち去りが、その長い、隠蔽されており、自己自身を隠蔽する歴史において想起されることが。今日的なものへの指示では十分ではない。

2. 存在の立ち去りはそれと同じくらい窮迫として経験され、その窮迫は向こう側への移行 (Übergang hinüber) の中にそびえ立ち、この移行を来るべき者へ至る-通路 (Zugang) として鼓舞する。同様に移行も、その全き拡がりとは多裂性において経験されなくてはならない。」(GA 65, S. 112; 122-123ページ)

ここでは、「われわれ来るべき者たち」「われわれ将来する者たち」という表現に注目しなくてはならない。存在の思惟を企投し実行しつつ、「新たな原初」と言いつつ「新たな原初」を準備するハイデッガーそのひとが、そこには含まれている。彼自らが「われわれ」と名乗っているのだ。その上、この一節を読む読者の中には、ハイデッガーのエクリチュールに賛同せず、この「われわれ」に参加することを拒否する人々がいるであろうし、また逆にその「われわれ」に加わろうという気になる人々もいるであろう。この一句におけるハイデッガーの「われわれ」は、自らを含んで既に出来上がっている集団を記述する表現ではない。それは少なくとも読者に呼びかけ、未だ存在しない「われわれ」への参加を促し誘っている言語行為である。拒否するにせよ同意するにせよ、読者の側では、それに応答するという行為をなす以外にはないのである。

12) 差し当たり次の論考を参照せよ。ハンス＝ペーター・リーダーバハ「哲学史の最後の物語——「はたらき

- 合い」], 鹿島徹他『ハイデガー『哲学への寄与』解説』所収, 平凡社, 2006年, とりわけ79ページ以下。
- 13) ここで「一般大衆」という言い方は, ハイデッガーが個人的なレベルで「エリート主義」に毒されていることを必ずしも意味しない。困窮を感じ取れない時代が大衆支配の時代なのであれば, この表現は一種のトートロジーに過ぎない。しかし, 「エリート主義」が存在レベルではなく「存在論的」レベルにある時には, 事態は良くなったのか悪くなったのか?
- 14) 『シュペーゲル対談』, 川原栄峰訳『形而上学入門』所収, 平凡社ライブラリー, 1994年, 337ページ。
- 15) 藪田宗人訳『ニーチェ』I, 130ページ。また『ニーチェ, 芸術としての力への意志』, 全集第43巻, 122ページ。イスラエルにおけるヘブライ語政策に関してゲルショム・ショーレムは, 同じような危機感から, 同じような警告を行っている。Cf. Jacques Derrida, «Les yeux de la langue: l'abîme et le volcan», *Magazine littéraire*, no. 430, avril 2004, «Jacques Derrida: la philosophie en déconstruction», pp. 42-45,
- 16) この講演の基になった『ブレーメン講演』では, 後にスキャンダルになる一句が続いている。「いまや農業は, 機械化された食料産業となっており, その本質においては, ガス室や絶滅収容所における死体の製造と同じものであり, 各国の封鎖や飢餓化と同じものであり, 水素爆弾の製造とおなじものなのである。」(GA 79, S. 27; 37ページ)
- 17) 加藤尚武は, ハイデッガーの語 Ge-stell を日常の用法から出発して考察しており, 大いに参考になる(前掲書, 19ページ以下)。また, 日本における訳語の伝統については同書所収, 瀧将之「ゲ・シュテル(Ge-stell)の訳語について」を参照(145ページ以下)。
- 18) 加藤尚武, 前掲書, p. 24 以下。
- 19) 手許にはフランス語訳しかないため, ここではこれ以上の詳しい検討はしない。M. Heidegger, «L'Europe et la philosophie allemande», traduit par Guillaume Fagniez et Holger Nickisch, in *Philosophie*, no. 116, hiver 2012, pp. 13-22.
- 20) 西洋哲学の伝統とその他者の「発明」と関わり方については, デリダの文章を参照せよ。Jacques Derrida, «Tympan», in *Marges - de la philosophie*, Minuit, 1972.
- 21) この問題系については, フィリップ・ラクー＝ラバルトの業績を参照せよ。とりわけ, Philippe Lacoue-Labarthe, *L'imitation des modernes*, Galilée, 1986; 大西雅一郎訳『近代人の模倣』, みすず書房, 2003年。
- 22) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, S. 384; 原佑・渡辺二郎訳『存在と時間』, 中央公論『世界の名著』, 1980年, 593ページ。
- 23) 『存在と時間』にいたる「民族」定義の試みについては, 小林信之他訳『言葉の本質への問いとしての論理学』, 『ハイデッガー全集』第38巻, 創文社, 2003年, 73ページ以下を参照せよ。
- 24) 最後の神については例えば, 佐藤優子「人間が「神」に向き合う最後の可能性——「最後の神」」, 『ハイデッガー『哲学への寄与』解説』所収, 平凡社, 2006年, 257ページ以下, またハイデッガー研究会編『ハイデッガーと思索の将来』, IV「将来的な者たちと最後の神」, 理想社, 2006年, 181ページ以下を参照。
- 25) それは, あくまで存在の問いへの接近路として, という意味である。ハイデッガーが終生, 人間だけが言語をもち, その限りで人間だけが死ぬことができるという一大テーゼを手放したことがなかったことは, あまりにも有名である。このテーマ系については, ジャック・デリダ『アポリア』, 拙訳, 人文書院, 2000年, 73ページ以下を参照。
- 「技術への問い」に先立つ『ブレーメン講演』ではこう言われている。まずはテーゼの反復——「死ぬべきものどもとは, 人間のことである。人間が死すべきものどもと呼ばれるのは, 人間が死ぬことができるからである。死ぬとは, 死を死として能くすることである。死ぬのは人間だけである。動物は生を終えるのみである。動物は死を死としておのれの前にも後にも持つということがない。死は, 無の聖櫃である。というのも, いかなる観点においてもたんに有るものでは決してないもの, しかしそうはいつでも本質的にあり続けるもの, すなわち有それ自身として本質的にあり続けるもの, それが無だからである。……死すべきものどもは, 有として有に対する, 本質的にあり続ける係わり合いなのである」(森一郎, ハルトムート・ブフナー訳『ブレーメン講演とフライブルク講演』, 『ハイデッガー全集』第79巻, 創文社, 2003年, 23-24ページ)。
- しかしながら, 死を能くするという人間の尊厳は, その原則を変えずに一気に両義的になる。「何十万人もの人々が大量に死んでゆく。だが, 彼らは死ぬと本当にいえるのか。なるほど彼らは命を失う。殺される。だが, 死ぬといえるのか。彼らは, 死体製造のために徴用された物質の総量を構成する断片となる。それは死ぬことなのか。彼らは, 絶滅収容所で目立たずひっそりと粛正される。あるいはそのようなことがなくても——中国では何百万もの人々が, いままさに窮乏のために餓死しつつある。」大量の死, 落命, 殺害, しかし, そのすべてが「死ぬ」とは言えない? 分割線は今や, 人間と動物との間にはない。人間と人間との間に引かれている。「死すべきもの」と呼ばれるべき人々と, そう呼ばれるべきではない人々の間である。ハイデッガーは続けて言う。「だが, 死ぬとは, 死をはらんでその本質まで耐え抜くことである。死ぬことができるとは, このはらんで耐え抜くことを能くする, ということである。われわれがこのことを能くするのは, われわれの本質が死の本質をよしとするときだけである。
- しかしながら, 数えきれないほどの死のただなかでは, 死の本質は立てふさがれたままである。死は, 空無でもなければ, 有るものが別の有るものへ変わってゆくだけの移行でもない。死は, 元有の本質から出来事として本有化される人間の現有に属する。このように死は元有の本質を守護している。死とは, 元有それ自身の真理を守護する最高峰の山脈である。……死を

その本質において能くするとは、死ぬことができるということである。死ぬことができる人々こそが、「死すべきものども」というふうに、この語の含みに見合った意味において、はじめてそう呼ばれるのである。無数の恐るべき、死ともいえず死の偏在から大量の困窮がこだましてくる——にもかかわらず、死の本質は人間に立てふさがれてしまっている。人間ははまだ死すべきものになっていない。」(72-73ページ)

ここでは、「少数者」の論理が、誰にでも起こりうる死を「死すべきもの」の尊厳へ、それを介して存在の問いへと至る接近路にすることを妨げている。それを踏まえた上で、ハイデッガーのこの恐るべき両義性は、独立して吟味し、論じるに値する。

- 26) 「四方界」については、例えば『ブレーメン講演』, 22-26ページ, 62-63ページ等を参照せよ。
- 27) »Der Ursprung des Kunstwerkes«, in *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Vittorio Klostermann, 1977, S. 45; 茅野良雄他訳「芸術作品の根源」, 『柚徑』所収, 『ハイデッガー全集』第5巻, 創文社, 1998年, 61ページ [関口浩訳, 平凡社, 2008年, 94-95ページ]。なお, ページ数は, GA 5, S. 45; 61 [94-95] ページの形で本文中に記す。
- 28) 『芸術作品の根源』——「全体における存在者が、存在者自体として開けの内に根拠を求める時にはいつも、芸術が創設としてその歴史的な本質に到達する。芸術は西洋において、かつてギリシア世界において生起した。後に存在と呼ばれるものが、決定的に作品の内へと据え立てられた。そのように開示された、全体における存在者は次に、神による被造物の意味での存在者へと変わった。それは中世に起こった。この存在者は再び、近代の始めとそのさなかに変化した。存在者は計算によって支配され、身透しうる対象になった。その都度、新たな本質的な世界が裂開したのだ。その都度、存在者の開けが、真理の形態への確立 (Feststellung) によって、存在者自体の内に据え付けられなくてはならなかった。その都度、存在者の非隠蔽性

が生起した。非隠蔽性が自己を作品の内に据え立てるが、その据え立てが芸術を成就するのである。」(GA 5, S. 63; 82 [127] ページ)

- 29) 「われわれは「立てる」を *thésis* の意味で思惟しなければならぬ。それゆえ48ページでは「こので据える (Setzen) と占める (Besetzen) はここでは、一般に(!) *thésis* というギリシア語の意味から考えられている。それは隠れなさの中に創立すること (Aufstellen) を意味している」と言われている。ギリシア的「据えること」(Setzen) は、例えば立像を生じさせることとしての立てること (Stellen) を言い、奉獻物を横たえること (Legen), 供えることを言う。立てると横たえるは、隠れなさの中へとこちらへ (*her-*), 現前するものの中へ前に (*vor-*) もたらす (bringen), つまり前に横たわらせる (*vorliegenlassen*) という意味をもっている。据えることと立てることはここでは、近代的に把握された挑発しつつある自己に (自我-主体に) 対立させる (*entgegenstellen*) を決して意味しない。[……]」(GA 5, 69; 90 [137-138] ページ)

「正しく思惟された真理の「確立」(Feststellen) はいささかも、「生起させること」(Geschehenlassen) に反するものではない。[……] [[生起] (Geschehen) の] この「動き」は、こちらへ-前に-もたらす (*Her-vor-bringen*) という意味での確立ことさえ要求する。その場合もたらす (Bringen) は、創作する (創造する) 生-産するが「むしろ隠れなさへの連関の内部で、受け入れること、かつ取り出すこと (である)」限りで、49ページで名指されている意味で理解されるべきである。」(GA 5, 69; 91 [139] ページ)

- 30) その分析については、拙論「『世界』-1」, 甲南大学文学部紀要, 2013年を参照。
- 31) Jacques Derrida, *Positions*, Eds. de Minuit, 1972, p. 75; 高橋允昭訳『ポジション』, 青土社, 1981年, 81-81ページ。
- 32) ハイデッガー『言葉への途上』, 『全集』12巻, 210-211 ページ。