

ハイデッガーにおける物の超越性の問題と現代社会の危機

吉本浩和

序論

1、「物の超越性」という言葉は、コンテキストによって様々な意味を持ちうる。「物」とは何か、そして「超越性」とは何かということがそもそも多義的であり、それらをどう解するかに応じて「物の超越性」の意味は、相互に重なり合いながらも相互に還元できない多様な連鎖をなしているというのが実状であろう。しかし例えば祈りがさざげられる対象としての宗教的な超越者の「超越性」は、単に主観の力が及ばないところに存在するという意味での「超越性」とはやはり何かが本質的に違う。何かの違いがある以上それを消し去るのではなく、一体その「何か」とは何であるかを判明しておかなければならない。そこでまずその意味を、比較的「弱い」意味から比較的「強い」意味への順で（あくまで暫定的にはあるが）列挙してみよう。

A、例えば自然科学などのコンテキストでは、「物の超越性」は、「主観的」なものに集束されえない「客観性」というほどの「弱い」意味を持つ。その場合の「客観性」という言葉の中にも様々な意味が浮動している。例えば、人間が自分の内ではなく自分の「眼前に見いだす」在り方という意味（A・1）が考えられる。また、人間のその都

度の関わり方に吸収されない、「一定の相互関係性を物たちがそれ自身で有する」という意味(A・2)もあろう。更にまた、このような相互関係性が「間主観的に妥当する」という意味(A・3)もある。

B、以上のような単に主観的でないこととしての「客観性」より強い意味で、個々の物の「個体としての自足性」ということも「物の超越性」は意味しうる。「個体的自足性」という場合にも、その中には様々な意味が浮動している。まず、物はそもそも一般に、「このこれ」として指示されるだけで何らの叙述が加えられなくてもその存在が十分示されるといふ形式的な意味が考えられる(B・1)。また(例えば、特定の物のみが人間の生の営みのその都度の具体的な繋留点としての機能を果たすといった日常的なコンテキストでは)、人間にとってかけがえのない具体的内実を他ならぬ、「この」物が持つという「代替不可能性」という意味も考えられる(B・2)。

C、更にまた「物の超越性」は個体として単に「自足」していることより強い意味を持ちうる。例えば、文化人類学で「物」の社会的象徴機能を問題にするようなコンテキストでは、生きられる世界の全体を集約する象徴的な「原点」という機能を果たす特権的な物の持つ超越性が考えられる(C・1)。これとはつきりとは区別できない形で更に強い「物の超越性」の意味もある。すなわち、ある意味で人間を拒絶する仕方人間に迫ってくる聖なる神や崇高な自然といった対象化不可能な存在者に人間をさし向ける「物」(聖なる寺院とか大地からの恵み)の持つ「我々を凌駕する威力へと差し向ける物の超越性」(C・3)も考えられる。

以上のように「物の超越性」という言葉には様々な意味が込められうる。ここで上に挙げられた「物の超越性」という言葉の多様な意味の中で、物の超越性という〈事柄そのもの〉を端的に捉えているのは、現在の世界を支配している科学技術的な存在理解から見れば、より弱い意味でのそれ(意味A)であると言えよう。より強い意味でのそれ(意味B乃至C)は、この理解からすれば、何か主観的で二次的な在り方にすぎず、それどころか「物象化」された

「フェティシュ」として否定的に評価されることさえあろう。

本論の第一の課題は、より強い意味での物の超越性を単なるフェティシュというまでに貶める存在理解そのものを吟味することによって、物の強い意味での超越性をより積極的に捉えるための道を開くことである。

2、しかし物の超越性を、「物の超越性」という言葉の意味の分析からではなく、〈事柄そのもの〉に即して捉えようとすると、カントの「物自体」に関するアポリアに代表されるような、この問題に特有のへ方法論的アポリアが生じる。そもそも超越とは我々の把握を超越したことでであるとすれば、我々が、物の超越性を超越性として捉えることは、原理的に不可能ではないかという問題である。物を何らかの形で把握することは、それを人間にとつて何らかの意味で対象化し内在化することであり、そうした途端その物は真の意味では超越的ではなくなるとも言える。この問題に関しては次のようなパラドクシカルな事態さえ生じる。例えば自然科学の対象は実験的に統御可能で数学的に表現可能な限りにおいてのみ客観的对象として現出すると言え、その意味での「客観的」な物の在り方は、裏を返せば、人間による技術的な操作可能性ということに帰着し、この意味ではまさに「主観的」な在り方を意味していると言わねばならないのである。つまり「客観性」という形で捉えられる超越性は、それ自身実は極めて「主観的」な在り方ではないかというパラドクスが生じるのである。人間に対する物の超越性があくまで人間にとつての超越性であるという問題そのものの性質からいって、議論が一種の「循環」や「パラドクス」に巻き込まれることは避けられない。しかも、個々の具体的な物ではなく物の超越性一般を我々（ヘーゲルの意味での *the Us* のレベルでの）が、それとして把握することが問題であるから、そういうメタレベルでいった誰がどういう権利を持って物の超越性を云々できるのかという問題（このレベルでの循環やパラドクス）が生じてくる。物の超越性の問題にはこのようなへ方法論的アポリアがつきまとう。物の強い意味での超越性の復権を目指すという先に挙げられた本論の第一の

課題は、このようなアポリアとの対決を迫られる。この対決が本論の第二の課題となる。

3、以上のような物の超越性に関する一般的な問題を、本論は、ハイデッガーの議論、特に彼のいわゆる「転回」*Kehe*以降の「物」に関する議論を手掛かりとして究明したい。ハイデッガーの「転回」の一側面として、従来はあまり重要視されてはこなかったがしかし決定的な意味を持つと思われることに、人間以外の「存在者」の、或る種の復権がある。「転回」以前の代表作である『存在と時間』は、「存在」を「人間」がどのように理解しているかを明らかにすることによって、「存在の意味」を解明しようとする。そのために人間以外の「存在者」は、ある意味で二次的な地位しか与えられていなかった。これに対して『存在と時間』以降では、人間だけではなく、芸術作品や壺や橋といった人間以外の「存在者」が重要な位置を占めるようになる。⁽¹⁾復権した存在者は、「物とは何か？」を問う『物への問い』(1935~36)での「物」*Ding*として主題的に問題にされる。『芸術作品の起源』(1935~)では「自ずと生い立ち自分に安らう物の物性」が、「芸術作品」(ゴッホの絵やギリシアの神殿)を通して追究される。更に講演『物』では、人間が(超越論的に)物を条件付けるのではなく、逆に人間は、「物」*Ding*が「物となる」*dingen*ことによって「条件付けられた者」*die Be-Dingten*として捉えられる(VA, S. 179)。このように「転回」以降において、人間以外の存在者は、具体的には「物」という言葉で、その自足性や人間に対する卓越性がクローズアップされるようになる。ここで、物の「自足」*in sich ruhen*とか物によって人間が「条件付けられる」*be- dingt*とかいう議論は、伝統的な言葉で言えば「物の超越性」に関する議論として捉え返すことができる。以下において論じられるように、その場合の「超越性」は上で述べた強い意味(意味B乃至C)を持っている。本論は、ハイデッガーの「転回」における〈存在者の復権〉の意味を、物の超越性の問題という、より一般的な問題連関の中で論じることによって明らかにしていきたい。これが本論の第三の課題である。

4、ところで、ハイデッガーの講演『物』や『建てる、住まう、思惟する』などにおいて明かなように、それ自身に安らい、更には人間を条件付ける「物」という在り方がクローズアップされる背景には、現代の科学技術社会に対するハイデッガーの強い危機意識がある。現代の社会では、人間が計算し統御し技術的に「用立てる」*bestellen* ことができるという物の「在り方」(存在者のそのような在り方をハイデッガーは「用象」*Bestand*と呼ぶ)が特権的なリアリティーを持つ。ハイデッガーによれば、そういうリアリティーの専一的な支配は、「神の死」という言葉で象徴される「ニヒリズム」⁽²⁾、「大地の荒廃」といった環境破壊、人間の「大衆化」といった現代社会の危機を特徴付ける諸現象と表裏一体の関係にある。本論の第一の課題である物の強い意味での超越性の復権という一見抽象的な問題は、「転回」以降のハイデッガーの議論と結び付けることによって、現代文明の危機とその克服という極めて切実な問題に関係づけることができる。そこで本論の第四の課題は、現代社会の危機という具体的な問題連関の中で、物の強い意味での超越性の復権はいかなる意義を持つかを、ハイデッガーの議論を手掛かりにして明らかにすることである。物の超越性の問題という哲学の抽象的な問題を、現代社会の危機とその克服というアクチュアルな問題に収斂させていくことが本論の最終的な課題となる。

以上によって本論の四つの課題が示された。1、物の超越性の持つ多様な意味の各々に、その相応しい場所を指定しながら、物の超越性の強い意味を積極的に評価する道を開くこと。2、こういう問題を論じるために物の超越性の把握に関するへ方法論的アポリア⁽³⁾と対決すること。3、このような物の超越性に関する問題を、ハイデッガーの「転回」における「存在者の復権」という視点から捉えること。4、そういう「存在者の復権」を、現代文明の危機とその克服という問題連関から捉え、物の超越性という哲学の抽象的な問題及び後期ハイデッガーにおける「物」の

問題の現代的意義を明かにすること。以上が「ハイデッガーにおける物の超越性の問題と現代社会の危機」という表題の意味である。

第一章 『存在と時間』における物の超越性の弱い意味とそれに関する諸問題

ハイデッガーの「転回」をへ存在者の復権」という位相から捉え、それを物の強い意味での超越性の復権として解釈するための最初の段階として、まずは「転回」以前の主著である『存在と時間』において物の超越性はどのように捉えられているかを見てみよう。

『存在と時間』においては、人間以外の存在者の存在は「眼前存在性」Vorhandenheit 及び「道具存在性」Zuhandenheit として特徴付けられる。ここにおいて、先に暫定的に言われた「物の超越性」の比較的弱い意味のいくつかがそれなりに捉えられていることをまずは確認しておこう。

1、「眼前存在性」とは、中性的な物体が孤立的に対象化できる仕方で眼前に見いだされてあるという「在り方」一般である。眼前にあるものは、我々に先だち、我々の外部に在るという点で我々を「超越」している。これは先に暫定的に列挙された物の超越性の意味 A・1 に対応する。伝統的哲学及び自然科学において「対象」とか「客観」とか言われるものは、その最も根本的な「在り方」において眼前存在的である。

2、「眼前存在性」という在り方はある意味で最も無内容であり、それだけに逆に最も普遍的な物の超越性の意味であると言われるかもしれない。しかし少なくとも、すべての物の超越性がそこに還元できるかということは問題にできる。我々のまわりの現実を見てみれば、単に眼前存在的に在るだけの物はむしろ例外的である。我々に差し当って大抵出会われる物は「道具」という性格を持っている。道具として「在る」ということは、単に眼前に見いだされる対象として「在る」という超越性の意味には還元できない。このような「道具存在性」は、物の超越性という観点

からどのように捉えることができるだろうか。

『存在と時間』によれば、第一に、道具はそれなりに完結した自律的な道具連関に属する。そして差し当って大抵は我々は、既に構造化されている道具連関の中へと投げ入れられている。ということは我々の解釈によれば、既に構造化されている連関の項として個々の道具は人間との出会い方を先行的に指定し、その意味でその都度の出会いを超越していることである。道具はその存在自身において相互連関性（指示連関）を持った物として人間を超越している。第二に、私の中へと既に投げ入れられている道具連関は差し当って大抵は間主観的に妥当するものとして（つまり「公共的に解釈された」ものとして）「在る」。例えばこのハンマーは単に私だけにとつてハンマーとして在るのではなく、「世人」*das Man* としての「我々」にとつて妥当するハンマーである。その意味でこの物がハンマーであるということは、その都度の私の個人性を超越した間主観的妥当性という意味での超越性を持つ。

以上、道具の超越性は、第一に、それが自律的で自己完結的な道具連関に属するという点、第二に、この自己完結的な道具連関が間主観的に妥当するという点、この二点から捉え返すことができる。これらは先に暫定的に列挙された物の超越性の意味 A・2、A・3 に対応する。このような「意味」において道具の超越性は、単に眼前に在ることとしての超越性 A・1 には還元されない独自のものである。

3、しかしここで物の超越性に関するへ方法論的なアポリア¹が生じる。「眼前存在性」や「道具存在性」に含まれる「物の超越性」の意味は、それなりの権利を持って主張されることが可能である。しかし観点を変えれば、以上のような物の超越性は実は、物に対する人間の超越性に帰着するというパラドクショナルな事態が生じる。これをハイデッガーに即して見てみよう。

まず道具について。『存在と時間』によれば、個々の道具の存在は道具連関に存し、その道具連関は人間が自己の目的を焦点として、自分の周りの諸道具を組織化するという人間の企投に帰着する。人間は先行的に全体としての

存在者（「世界」）との関わりの中にあり、その全体の中で個々の存在者を自分の目的に応じて配置する。その意味では、人間は先行的に個々の存在者を超出している。⁽⁴⁾ 例えば、私が、「この黒板は不都合である」と言う場合、私はこの黒板だけに関わっているのではなく、この黒板がいま置かれている状況の全体（講義室の全体や使用の目的）と非主題的にせよ関わっており、そうであるからこそそのような状況全体の中でこの黒板は「不都合なもの」として出会う⁽⁵⁾。その意味で私は「この黒板」を既に「超出」している。このように「道具存在性」における物の超越性は、最終的には物に対する人間の超越性に帰着する。

その場合、道具は人間の目的から見て同一の機能を持った物であれば代替可能であり、例えば釘を打つためには「この」ハンマーでなくても別のハンマーでも構わないことになる。その意味では個体としての「この」ハンマーの持つ超越性はどうでもよい。実際『存在と時間』においては道具存在性は、道具のかけがえのない個体としての充実性においてではなく、むしろその何たるかは、道具使用が障害を起した場合の一種の「欠如」を通して明らかにされる。『存在と時間』においては、物との関わりが一切無意味となるような経験（不安におののきつつ人間が自分の死を引き受ける）が特権的な意味を持ち、人間がかけがえのない「単独者」として在ることは問題にされていても、物がかけがえのない個体として在る場面は主題とはならない。⁽⁶⁾

道具的世界が人間によって形成された、ある意味で「主観的」なものであるということは、ハイデggerを引き合に出さなくとも比較的理解しやしい。しかし『存在と時間』によれば、科学によって「純粋に」見出される「客観的」対象という在り方での「眼前存在性」もまた、人間の超越に帰着するとされる（vgl. Ga. 2, S. 481）。このような在り方は、道具の持っている諸性格（例えば道具にはそれにふさわしい「場所」が属する）を捨象し、全体としての存在者を科学的にアプローチ可能な（量的に表現可能な）ものとして先行的に「主題化」するという「企投」の所産である。『存在と時間』の中では未だ必ずしも強調されていないことではあるが、それ以降の議論を踏まえて言え

ば、その都度の道具連関への被拘束性から切り離された客観的対象としての眼前存在者は、まさにそれ故にその都度思うがままに統御することが可能になり、任意の用途に向けて「用立てる」*bestellen* 可能性が得られる。科学的対象性としての「眼前存在性」は、人間が胸算用でできる、(*rechnen mit... rechnen auf...*) ことを根底にする。「算定可能性」*Berechenbarkeit* から規定されており、この意味では決して物の「超越的」な在り方ではない。「今日の科学の根拠の一つは、人間が自らを尺度を与える主観として措定し、その主観にとってあらゆる研究可能な存在者が客観になるということである」(ZS. 2. S. 123)。一見最も「客観的」な在り方に思われる科学的対象性が、実は最も主観の支配を受けた物の在り方であるという物の超越性に関するパラドクスをここにも見て取ることができる。

以上のように、「道具存在性」や「眼前存在性」としての物の超越性は、最終的には人間の超越性に帰着する。そしてこのことは『存在と時間』の根本的枠組みから言えば当然のことでもある。すなわち、人間の側に属する存在理解が、存在者の経験を可能にする意味地平としてまずあって、次にその地平の中で物が出会われるという一種の「超越論的」哲学の枠組みが、『存在と時間』の根底にあるからである。確かにこの枠組みによって、物の超越性を超越性として捉えることは不可能ではないかというアポリアは初めから回避されているとも言える。というのも「眼前存在性」や「道具存在性」という「存在の意味」*Sinn von Sein* が、人間の先行的な存在理解に求められるなら、それを捉えることはその理解を自覚するというだけですむからである。これは超越論的枠組みの持つ方法的な強みである。しかし逆に言えばこの枠組みの中では、人間の超越性の中には解消されず、なんらかの意味でそれを越えた(超越した)物の有り方は、積極的には捉えられない。確かに『存在と時間』においても、例えば道具的存在者に関して、その「積極的な現象性格」として、それが「目立たず、押しつけがましくなく、手向かわない」という在り方に言及され、それが道具存在の「自体的存在」*Ansich-sein* を構成しているとさえ言われている(Ga. 2. S. 101)。しかしこの「積極的な現象性格」は、それ自身として積極的な仕方では現象学的には捉えられず、むしろ道具の機能障害という

消極的な現象を通して明らかにされているだけである。「目立たない」という道具の性格は、世界との先行的非主題的な「馴染み」*Vertrautheit* において人間が世界の中に在ることに由来するとされ、このような意味で世界の中に在ることは、「住かう」*wohnen*、*「滞在する」* *sich aufhalten* として捉えられてはいるものの (*Ga. 2, S. 73, 250*)、このような「住まい」は積極的な意味では評価されず、むしろそういう道具に囚われ、自己を失うことであるとされる (*Ga. 2, S. 102*)。結局、「馴染んだ」世界の中での「住まい」において出会われる「目立たない」道具という在り方は、単に人間の意図にとつて、「有用な」*nützlich* だけの諸道具の連関への人間の「頹落」というネガティブな現象として位置付けられている。しかしあるがままの「住まい」の場面では、例えば農夫の履きなれた他ならぬこの靴の持つ「目立たなさ」は、単に有用な道具連関としての機能的な世界への没入以上の、道具連関には解消できない個々の道具存在の代替不能の「自足性」というより積極的な「自体的存在」性格を持って経験されているのではないか。こういう問題を通して我々は本論の第一の課題、つまり強い意味での（しかしフェティッシュではない）「物の超越性」の問題に向っていきたい。それは同時に単なる機能連関として構造化されている世界への没入ということには尽きない「住まい」の問題にも結び付き、これは、本論の第四の課題である現代社会の危機の問題につながっていく。

しかしまさにここで、「物の超越性とは原理的に語り得ないことではないか」という〈方法論的アポリア〉が、より鋭いかたちで突き付けられる。というのも、「目立たず」「自足」して在るといふ道具の性格は、それを対象化した途端その性格が破壊されるが故に、そういう性格をそれとして捉える（道具使用における障害現象を通してではなく）ことは原理的に不可能ではないか、という疑念が生じるからである。もともと、このような意味での物の超越性が現実を経験される場面があるとすれば、そういう物についての経験の構造自体は「現象学的」に記述することは不可能ではないかもしれない。この微妙な可能性については後にまた触れることになるが、仮に可能であるとすると、その場合に規準となる経験はもはや『存在と時間』が定位するような道具使用の場面ではない。それでは一体いかなる

経験に定位してこのような物の超越性は問題にできるか、そしてその場合の経験の構造はいかなる在り方をしているのか。ハイデガーの「転回」における存在者の復権の問題という本論の第三の課題との関係で、ハイデガーに即してこのような問題を以下に論じていこう。

第二章 芸術作品における「物」の強い超越性

以下の議論に見通しを与えるために、『存在と時間』的な考え方に定位した場合の、個々の物とそれが属する世界との関係を確認しておく。例えば『存在と時間』期に属する或る講義の例を用いて言えば (Ga. 29/30, S. 498ff.)、
「この黒板は不都合である」と言う場合の「不都合である」は、この黒板が「黒い」とか「四角い」とかいったこの黒板に属する「客観的な属性」ではない。かといって単なる「主観的」な感情にすぎないものでもない。むしろこの「不都合である」は、この教室の全体の中でこの黒板の「客観的」な状態及びこの黒板を何のために使うのかという人間の現実的な「意図」等々からなる全体の状況、究極的には全体としての「世界」との非主題的・非対象化的な関わりの中で意味を持つものである。『存在と時間』的な枠組みではこの関わりの「世界」の全体としての「開け」は、最終的には人間の意図 (何のためにこの黒板を使うのか) を中心に集約され、構造化されている。この場合この黒板の不都合なものとしての「存在」は、そのような非対象的な世界の中で位置価、機能値といったものでしかなくなる。確かに道具の使用という場面ではこのような経験の構造の説明の仕方はそれなりに妥当性を持つ。しかしへ人間の意図↓全体としての世界の非主題的な構造化↓非対象的に構造化された世界の中での単なる位置価としての物」という図式以外の説明の仕方を要求するような場面は存在しないであろうか。例えば我々が庭に座ってバラを楽しむ場面、あるいはオリンピアの美術館でアポロ像と出合う場面はどうだろうか。もちろんこのような場面でも人間がその都度何を意図しているかという契機は捨象できない。しかし、バラを楽しむ場面では大地の豊かさや天空から

の降水のような人間の企投を凌駕する自然との非対象化的な関わりという契機が重要であるし、アポロ像の場面ではそういう自然をも凌駕する聖なる次元への人間の希求という契機が捨象できない。このような場面では、人間の意図が全体としての世界の開けを構造化する集約点とはならず、むしろバラやアポロの像といった「物」が、非主題的な開けを集約する焦点として出合われているのではないか。人間の「住まい」には以上のような場面があることが事実である以上、それを無視することはできない。このような観点から「転回」以降のハイデッガーの議論を見てみよう。

『芸術作品の起源』の中でハイデッガーは芸術作品に関して、単に眼前に在ることにまた人間の側に属する手段的連関にも尽きないような「自分の中に安らう」*in sich ruhen* 物を「その固有な確固とした存立性 *Standhaftigkeit* において受け取る」(Ga. 5, S. 11) ことを試みる。「芸術家の最も固有な意図」は、「作品を他へのすべての連関から押し出して、それを唯一的なものとして、それ自身のためにそれ自身の上に安らわせること」であり、「偉大な芸術においては芸術家はいつでもよいもの、創造において作品が登場するために自分自身を無化 *vernichten* する通路の「*じ*」ときもの」となる (Ga. 5, S. 26)。芸術において、物の個体としての自足性、更にはそこにおいて人間が「無化」されるような強い意味での物の超越性が問題になるといえよう。

しかし、仮に芸術作品の「自足」ということが、作品が我々と無関係にそれ自身としてあるということの意味するとすれば、そういう意味での超越性は我々にとってそれとしては、原理的に出会い得ないのではないかというへ方法論的アポリア¹⁹が生じる。一体作品の「自足」とはどういう事態であろうか？

ハイデッガーは伝統的な「物」理解(例えば物||質料+形相)に定位する現象解釈の仕方を批判し、むしろ具体的なザツへそのものを「見る」こと⁽¹⁹⁾によってこれに答えようとする。確かに、芸術作品を質料+形相という解釈図式で分析しても、芸術作品を芸術作品たらしめる「自足性」は全く捉えられない。彼はゴッホの絵という具体的な作品を

記述し、そこに描かれた農夫の靴から次のようなことを読み取る。「靴のぼっかりあいた内部の暗い空洞から、労働の歩みのつらさが凝視する」。「この靴のがつしりした重みの中に荒々しい風が吹く畑の、彼方に広がった単調な畝の上のゆっくりした歩みのねばり強さが蓄積している」。靴の「皮の上には大地の湿り気と飽和がある」(Ga. S. 19)。
こういう具体的な記述からハイデッガーは次のような結論を引き出す。我々はゴッホの絵を通して、農夫の靴が「大地に属し、農夫の世界の中で守られている」ことへ差し向けられる。つまり作品の中で、農夫の生きる日常世界や農夫を凌駕する自然の力が集約的に具現される。

確かに、このようなハイデッガーの議論が極めて主観的で恣意的な印象を与えることは否定できない⁽¹⁾。しかし我々はハイデッガーの議論からその具体的内容の当否は別にしても芸術作品の超越性に関して、次のような一般的な構造を読みとることができる。すなわち、人間を越えた自然の圧倒的な威力や生活世界という対象化不可能の「開け」を、作品がそれに具体的な形態 *Gestalt* を与えることによって、「集約する」*versammeln* という形式的構造である。

この経験構造はギリシア神殿についてのハイデッガーの記述においてよりわかりやすい。ギリシアの神殿が単に眼前存在者や道具存在者としてではなく、まさにギリシア人が礼拝する神殿として、「在る」ことの内には、次のことが本質的に属している。すなわち、神殿がギリシア人の「生と死、不幸と祝福、勝利と恥辱、堅忍と衰微」を形態化しつつ、人間に対して自らを「蔵し隠す」*bergen* 「大地」の上に神聖な場を開き、区切るということが属している (Ga. S. 27, 28 等)。圧倒的な威力を持つギリシアの「大地」の上にギリシア民族固有の歴史的「世界」が樹立されたという「世界と大地との戦い」を、岩盤の上に屹立する聖なる神殿は集約的に形態化している。この神殿という一つの「物」において、ギリシアの自然とギリシア民族固有の世界との戦いへと我々は差し向けられる。まさにこのような構造が、この物に対して単なる眼前存在者や道具存在者としてではなく、作品として出会うという経験を特徴付ける。

作品との出会いには、人間を凌駕する対象化不可能の開けをその作品という「物」が集約するという構造が本質的に含まれている。裏返して言えば、このような「集約者」として出合うという出合い方の構造が生きられている場合、その「物」は、単なる眼前存在者や道具存在者としてではなく、代替不可能な個体的自足性（あるいはそれ以上の強い超越性）を持つ作品として在る。かくして我々は芸術作品に関する以上のような議論から、単なる眼前存在性や道具存在性に還元できない物の代替不能な個体的充実性、更にはそれ以上の強い意味での超越性を読み取ることができ

る。

前章の最後で『存在と時間』に関して、道具存在の積極的な超越性を捉えることのアポリアが指摘された。目立たず馴染まれてあるという道具の在り方は、『存在と時間』の「超越論的」な枠組みでは、積極的に（欠如的ではなく）論じることが不可能ではないかというアポリアである。この問題は『芸術作品の起源』におけるゴッホの「靴」の絵についての議論において決定的な展開を示している。『芸術作品の起源』においては「靴」という道具の目立たず馴染まれてあるという性格は、人間にとっての単なる「有用性」*Denlichkeit* には尽きない、「道具の本質的な存在の充実」としての「信頼性」*Verlässlichkeit* (Ga. 5, S. 19) に求められる。「自らに安らう道具の安らぎは信頼性に存する」。「道具の有用性は信頼性が本質的に持つ帰結にすぎない」(Ga. 5, S. 20)。そして、まさにそれがゴッホの絵に描かれることによって、その性格は損なわれることなく立ち現れると言われる。我々が靴という道具の信頼性を信頼性として見いだすのは、道具の客観的な「記述」からでも道具の「使用」の観察からでもなく「我々が自らをゴッホの絵の前にもたらすことによってである」(Ga. 5, S. 21)。靴の信頼性とは、それによって農夫にとって自分の「世界」が隠れたものとして安んじて保たれ *geborgen*、「大地」が自由にさし迫ってくるものとして確保されるということであり、そういう構造が芸術作品において見出されるのは、まさに芸術作品が非対象的な開けの集約者という超越

性を持っているからである。かくしてゴッホの靴の絵という「芸術作品が靴という道具が真に何であるかを知らしめ」(Ga. 5, S. 21)。「存在と時間」においてその「欠如」を通して接近された単なる「有用な」道具は、芸術作品を通して「信頼性」によって特徴付けられるそれ自身の「存在の充実」において捉えられる。

このような芸術作品経験において、我々は物の強い意味での超越性と出合うと一応は言うことができよう。しかし以上によって物の強い意味での超越性の復権を目指すという本論の第一の課題は解決されたことになるのだろうか。やはりこのような強い意味での超越性は、芸術という極めて特殊な場面でのみ意味を持つ「物」の例外的な在り方ではないのではないか。というよりまさにそれは、そういう特殊な場面でしか意味を持たない単なる「フェティッシュ」のようなものではないのではないか。

第三章 「物」の強い意味での超越性の喪失と現代社会の危機

芸術において殊更に際立つ物経験の構造は、より日常的な場面での物経験の在り方をも構成していると言えないこともない。モニュメント的な建造物、例えば「聖者の像」の刻まれた「軽やかに力強く流れの上に弧をえがいている橋」⁽¹²⁾は、それが建造されることによって、「大地」に渡るべき川岸という意味を与え、「天空」からの降水との関わりを示し、更には「死すべき者」としての人間が、聖なる何かへの志向を持っていることを具現する。また、二百年前のシュバルツバルトの農家は、地形や天候に適ったように建築され、また棺が安置される聖なる場所を内部に持つており、従って、自然や聖なるものとの先行的で非対象化的な関わりの中で、死すべき人間が住まっている *women* ⁽¹³⁾ とを集約している。

しかし問題はここからである。科学技術的な存在理解の支配する現在の歴史空間では、このような強い意味での超越性を持った物の在り方が第一的なリアリティーを持たない、ということは厳然たる事実である。シュバルツバル

トの農家は二百年前にあつた *Gewesen* ものにすぎず、せいぜい「民族学」的な興味を引くに過ぎないのではないか。⁽¹⁴⁾
 このような「物」の在り方は今日では「真」の「現実的」な在り方とは見做し難い。まさにハイデッガー自身が各所で指摘しているように、近世以降の西洋の歴史空間は、そこにおいて「真」*Wahrheit* という言葉が科学的測定の「正確さ」*Gewissheit* と等置され、「現実性」*Wirklichkeit* という言葉が「作用」*wirken* 連関における客観的対象性を意味するようになったということによって特徴付けられる。それ故にこういう歴史空間の中で、シュバルツバルトの農家のような「物」の在り方が「真」の「現実的」な在り方ではない、ということはトートロジとして必然的である。

逆に、資源やエネルギーといった科学的に計測可能で、技術的に「用立てられ得るもの」(「用象」*Bestand*)という在り方こそが今日では「真」の「現実的」な物の在り方として妥当する。このような物の在り方は、それなりに自律的な指示連関の中でそれ自身としてふさわしい「場所」を持つ「道具」の在り方とは違って、一切の先行的な脈絡から切り放されているが故に、「その場で即座に」*auf der Stelle zur Stelle* (TK, S. 16) 「用立てる」ことが可能である。しかも、その「用立て」は、更なる「用立て」に対して「用立て」可能であるためになされるに過ぎず、したがってそういう「用象」は「眼前存在」のような確固とした対象性さえ持たない。現代科学技術の究極的な形態である「サイバネティクスでは……もはや対象さえなくなっている」(ZS, S. 130)。それだけではない。シーズンからシーズンへと絶えざるモデルチェンジを繰り返す服飾の「モード」⁽¹⁵⁾ という事態に象徴されるように、「物」がそれ自身として何であるかということより、他のものによって絶えず「代替」されるという仕方での「在る」ことによって、現代社会はまさに成り立っている。「在る」ということは今日、代替され得るものとして在るということである。「……存在者は既に消費されて在り、したがって代替されることを呼び求める」(Ca. 15, S. 369)。当然のことながらこういう現代においては「代替不可能性」という意味での物の超越性はリアリティーを持たない。以上のような意味で、「用象」

とは一切の超越性を剝奪された「物」の在り方であるとも言えよう。こういう現代にあって、聖者の像の刻まれた橋やシュバルツバルトの農家といった「物」の在り方がおとぎ話めいて聞こえ、忌むべき「フェティシユ」として排斥させられるのも当然である。ヘルダーリンの詩に歌われたラインの流れは、単なる発電所の水力供給源になる (TK. S. 15)。⁽¹⁶⁾

しかしここで注意しなければならないことは、ハイデッガーがシュバルツバルトの農家といった「物」の在り様を問題にしている〈文脈〉とその議論の〈レベル〉である。物が一切の超越性を剝奪された単なる「対象」に成り下がったという事実は、彼によれば、近世以降 (というよりプラトン以来) の西洋の歴史空間の根本動向の帰結であり、その動向の中に、ニヒリズム (「神の死」、環境破壊 (大地の荒廃)、人間の尊厳の喪失 (人間が単なる「人的資源」となる) といった現象が含まれる。彼は既に一九三五年の講義の中で、この「世界の暗黒化」 *Welhverdsterung* について論じ、その本質的な出来事として「神々の逃亡」「大地の破壊」「人間のマス化」を挙げている (Ga. 40, S. 48)。⁽¹⁷⁾ 神々しいものに対する感覚が喪失し、自然が単なる「巨大なガソリンスタンド」に成り下がって荒廃するがままになり、人間は単なるマスであるばかりか生命工学の単なる操作対象にさえなる (ハイデッガーの意味で「死を能くする」者ではなくなる)。⁽¹⁸⁾ このような「世界の暗黒化」は、物が超越性を失った単なる「対象」としてひたすら消費されるということと一体となっている。シュバルツバルトの農家のような「物」経験の持つリアリティーの喪失は、神々しいものを求めつつ、自分たちを凌駕する自然の中に、死すべき者であることを自覚する人間が、そういう物を定着点として「住まう」*Wohnen* という人間存在の「根本的動向」*Grundzug* (VA. S. 161) の喪失と表裏一体の関係をなすものである。人間の企投する意図のために何かを生産し消費するの⁽¹⁹⁾でさえなく、ただ生産力の増大のための生産という「前進への強制」*Progressionszwang* (GA. 15, S. 388) によって衝き動かされているという現代社会の根本動向、まさにこれに対する批判の〈文脈〉で「物」は問題になっている。

そしてこのような事態は、ハイデッガーによれば、存在者との関わり方という最も深層の「レベル」で、西洋の歴史の総体としての根本動向をなしてきたものの帰結である。要するに、存在者が単なる「用象」としてのみリアリティーを持つというそのリアリティーそのものの尺度を吟味しそれとは別の尺度を求めるといふ「レベル」で彼は「物」の問題を立てている。ハイデッガーは「存在者」を問うているのではなく「存在」を問うているといふ「問いのレベル」に注意しなければならないのである。

以上のような「文脈」と「レベル」で「物」は問題にされている。更に注意しなければならないことは、以上のような問いそのものが現在においては、そもそも、欠如しているということ自体をハイデッガーはまずなにより問題にしているということである。ハイデッガーが「存在忘却」と言う場合、それは何より存在への「問い」の忘却である。例えば、「いつか科学技術が発展したらこの問題も解決されるだろう」といふ「オプティミズム」は、科学的な存在理解を自明視し、現代社会の危機を単なる技術論で解決できるように思い込んでいることである。存在へのラジカルな問い（机上の問いではなく決断をともなった態度決定である）を忘却している限り、存在者の用立ての動向に対する真の対決は不可能であるゆえに、結局それに押し流されざるをえない。技術に対するラジカルな問いの欠如をこそハイデッガーはなにより「危険」⁽¹⁹⁾ *Gefahr* なことと考える。

このことも関係することであるが、だからといってハイデッガーは単純に科学技術を敵視しているのではないということも強調しておきたい。「技術的世界を悪魔の所業として呪詛するようなことは、「近視眼的である」(Gl. S. 22)。ツォリコンでのセミナーなどでも繰返し強調しているように、彼がまずなそうとしていることは、科学的存在理解の絶対視への批判である。具体的にはこの批判は、科学技術の前提する「暗黙の存在論」(Vgl. ZS. S. 159f.)の成立を歴史的に捉え返すことによるその相対化という戦略によってなされる。しかしだからといって彼はいわゆる歴史の相対主義者では決してない。むしろ科学技術の支配を現在の必然的な運命としてまず、はっきりと洞察し（「技術

は、人間が自分から克服できるような何かではない」(S. S. 50)、それを引き受けるように言う。以上をまとめて言えば、ハイデッガーがまずなそうとしていることは、存在との関わりレベルでの現在の歴史的所在(トポス)に深く「観入」*Einblick* することである(その意味で「存在のトポロジー」⁽²⁾と呼ばれる)。

しかし我々の問題はまさにここからである。もし現代社会に対するハイデッガーのスタンスが以上のようなものであるとすれば、このことはハイデッガー自身の「物」論に対して、再びへ方法論的なアポリアを突き付ける。すなわち、シュバルツバルトの農家に見られるような強い超越性を持った物の在り方が、現在の歴史空間においては、第一次的なりアリティーを持たないとすれば、まさに現代に生きるハイデッガーは現代に生きる我々に対して一体いかなる権利を持って、このような在り方の第一次性を主張する権利を持つのか。我々は第一章の終りで、強い意味での物の超越性についての経験の構造自体は「現象学的」に記述可能かもしれない、ということ述べたのであるが、現代においてはまさにそういう経験そのものがリアリティーを持たないとすれば、そのような記述は何をもって正当化されるのか。ハイデッガーによれば、先に述べた「観入」*Einblick* は、むしろ、稲妻のようにこちらへと照入してくること *Einblick* であるときれるが (TK. S. 45)、そのような照入が未だなされていないとすれば、このアポリアは解決されたとはいえない。

このようなへ方法論的アポリアはいかにして克服されるか。ハイデッガーは、「物」論に添えられている書簡の中で、彼の思惟は、その指示を一体どこから得ているのかという読者の問いに対して、それは、対象としてどこかにある存在なるものから超越的にくだされる運命のようなものを受動的に受け入れることではないという意味のことを述べている。むしろ彼によればこの思惟は、既に頭わとなつて過去といまだ明かではない将来の間に立つて、なんらかの意味で「既に言葉として表現されている存在」へと熟慮を集中させ、将来を「絶えざる吟味の中で」聞き取

らうとすることである (VA. S. 177)。それは絶えざる聞き間違いの可能性の中にある。しかしまさにそのような迷いの可能性を引き受け、その「道」を歩もうとすることを、ハイデッガーは求めている。「転回」以降のハイデッガーが現実に行っていることは、「既に言葉となつている」過去の哲学の「解釈」を通してその根底に遡りつゝ (Schritt zurück)、かつ、将来を予感し先取りしている少数の者 (ヘルダーリン等の詩人) の具体的な作品などと「解釈」を通して対話し、⁽²²⁾「絶えざる吟味の中で」存在への呼応の道を歩むための「可能な機縁」 möglicher Anlaß を与えることである (ハイデッガーは各所で自分の論述が真偽確定的な命題ではなくて、常に「示唆」 Hinweis にすぎないことを強調している)。もちろん、このような「解釈学的な示唆」は「循環」の中に入り込まざるを得ない。第一に、解釈者 (ハイデッガー) が過去から現在にかけての歴史をいかに「解釈」するかは、彼が将来をいかに「解釈」するかというたと原理的に循環的な関係にあり、第二に解釈者がどのような哲学者や詩人のどのような点を本質的なものとして選択するかということも第一の循環と循環的な関係にある。第一の点から言えば、技術的「用象」と後期ハイデッガーの意味での「物」とが「ネガ」と「ポジ」の関係にある⁽²³⁾というハイデッガーのテーゼは確かに循環的な「解釈」でしかないし、第二の点から言えば、フォアゾクティカーやヘルダーリンについての「解釈」もハイデッガー自身の歴史観、存在観と循環的な関係にある。しかしまさに『存在と時間』の中で、「解釈学的循環」を哲学の積極的な方法として評価したのはハイデッガー自身であり、「人は歴史的に思惟することなくしては思惟することはできない」ということをより強く自覚するようになった「転回」以降では、テキストの解釈を自らの思惟の叙述と結び付けるという戦略が意識的にとられるようになった。⁽²⁴⁾ そういう「解釈」の循環の「道」——「樹木に覆われ、突如として道なき所に途絶する」かもしれない「拙道」——に敢えて入り込むことを彼は試みている。もちろんこのような「解釈」は、先に芸術作品論のところでも述べたように現象学的事実を「見る」ことと不可分の関係にある。(ハイデッガーを離れて言っても、「事実」の「理論負荷性」ということを考えれば、「解釈」することと事実を現象学的に

「見る」こととは、緊張感をはらんだ関係にはあるが決して矛盾したことはない。我々が先に、強い意味での物の超越性の経験の構造について「現象学的」に記述することは不可能ではないかもしれない、という微妙な書き方をしたのは、まさに、何をもって経験の本質構造とみなすかは記述者の「解釈」と不可分の関係にあるということを念頭に置いていたからである。このような解釈学的かつ現象学的な営為として、「物」に関する後期ハイデッガーの議論は評価することができるのではないか。

第四章 物の強い意味での超越性の復権と現代社会の危機の克服の可能性への示唆

以上のような方法論的議論を踏まえて、後期ハイデッガーにおける「物」に関する議論が、現代社会の危機の克服というコンテクストの中でいかなる意義を持ち得るかという本論の第四の課題を見つみよう。その議論から逆に、単なるフェティッシュとは異なる強い意味での物の超越性がどのように捉えられるかという我々の第一の課題に対する解答が与えられるだろう。

エロジズムが問題にする環境破壊（自然の循環の破壊）、臓器移植や脳死の問題として生命倫理学が問題にしている人間の尊厳（「尊厳死」という言葉があるように何より人間の死の尊厳）の喪失、「神の死」の後のニヒリズム（最先端にいるテクノクラートがアパシーに陥り自殺に走る）、このような問題において現代社会の危機は顕在化している。「物」が大地や天空といった自然の循環の中にあることを忘れ、自分が有限な死すべき存在であることを忘却し、聖なるものへの畏れの感覚を喪失して、果てしなく欲望を増大させ、「物」の消費に狂奔する……。まさに「物」とのこのような関わり方が、現代社会の危機の根底にある。以上を踏まえてハイデッガーにおける「物」に関する議論を見つみよう。

ハイデッガーは身近にある一つの「壺」を例にとる。そこでの記述を、それに関連するテキストにも言及しつつ、

ハイデッガーにおける物の超越性の問題と現代社会の危機

かつ『存在と時間』における道具の分析と対比させながら紹介してみよう。壺の壺たる所以は、飲むべき水や葡萄酒を、注ぎ捧げることにある。『存在と時間』においても道具が道具として在るということは、何かのための用途に存していた。壺もある意味ではそのような道具として人間のための用途と無関係ではない。しかしハイデッガーはさらに続けて言う。壺によって注がれる水の中には、泉が宿り、泉の中には、岩々が宿り、岩々の中には、天空の雨と露とを受け入れる大地の黒いまどろみが宿る。『存在と時間』の道具は人間の「意図」へと収束していったのに対して、壺はむしろ人間を凌駕する自然への関わりへと我々を開いていく。「壺の本質において、天空と大地とがしばし宿る」(VA. S. 165)。『野の道』の中で、大地と天空と人間の関係について、天空の広がりの中に葉を開き、同時に大地の暗さの中に根を張ることによって成長するカシワの木が語りかけたこととして次のように言われている。「至高の天空の要求に対して用意を整え、同時に支柱となる大地の保護の中に身を委ねるということ、人間がまさに同時にこの二つのものである限り、すべての堅牢なものが栄える」(GA. 15. S. 88)。壺がこのような「自然」の集約点として出合われている場合、この「物」は大地や天空とのつながりを無視して単なる消費のために自然から搾取された「用象」ではない。ではこの壺と関わる人間はどのような在り方をしているのか。

壺によって注がれる水や葡萄酒は、まず何より人間の飲物である。その場合の人間は、『存在と時間』におけるようなすべての存在者を超越する「実存」というおもむきのものではなく、この飲物によって渴きを癒され、閑暇を活気づけられるような、「死すべき者」である。確かに『存在と時間』でも「死への存在」は、人間を捉える上で決定的な意味を持っていた。しかし、不安によって開かれる「無」の中で自分の負い目を引き受ける単独者としての「実存」と、ここでいう「死すべき者」の在り方は同じではない。第一に、壺との関わりにおいて人間は、先に述べたような自然に「育まれる」者として在る。もちろん他の動物とは違って人間のみが「死を能くする」(VA. S. 171)者であるという点で、単に自然に対して受動的に反応し、偶然的に落命するだけの動物とは決定的に異なるのではあるが。

第二に、上で挙げた二百年前のシュバルツバルトの農家の例で言えば、その住まいには死者の棺の安置されるべき聖なる場所があり、「死すべき者たちを死の本質へと送り届ける」die Sterblichen in das Wesen des Todes geleiten (VA. S. 145)とすることが、人間の「住まい」wohnen を先行的に構成する契機となっている。ここにおいて人間は、『存在と時間』に謂うような「没家郷の不気味さ」Unheimlichkeit の中で自らの死を引き受けるような単独的実存ではなく、むしろ家郷において互いを死へと送り届け合う「死すべき者たち」die Sterblichen である。(現代の生活においては、人間がこのような「死すべき者たち」であることを忘却、隠蔽しようとする傾向が支配的であり、終末医療などの生命倫理学の問題は、このような傾向に対するアクチュアルな問いを突きつけるものであることもこの連関で指摘しておきたい。)

自然から「死」によって切り離された人間は、なんらかの意味で自然を越えた「神々しいもの」を「待望」erwarten する。この壺によって汲まれる飲物は、祭礼の際には神々に献上されるものでもある。そういう場合にこの壺は、人間の自己中心的な意図に解消される単なる「道具」としてではなく(ましてや、消費のために消費される「用象」としてではなく)、人間を越えた「神々しいもの」へと「死すべき者」を開いて行く接点として経験されている。「注ぎ捧げることの中で、死すべき者と神々しいものが、各々の在り方においてしばし宿る」。神々しいものへの「待望」とは、ヘルダーリン解釈(特に讃歌『ゲルマーニエン』についての)を踏まえて言えば次のようなことを意味する。すなわち、それは、既成の神学にしがみつくのではなく、むしろその反対に現代における神の徹底的な不在性を深い悲しみの中で引き受け、しかし絶望の中に陥ることもなく、神が到来するかもしれない次元に対して自分を開いておくことである。ハイデッガーは「神の死」を単に否定しようとしているのではなく、「神の死」という事態の深刻な問題性の喪失そのものの克服をまずなにより目指しているのであり、これは現代文明の危機に対する前章で述べたハイデッガーのスタンスとびつたり整合する。

かくして、この壺で「注ぎ捧げることの中で、大地と天空、神々しいものと死すべき者とが、同時に、しばし宿る」(VA. S. 165)。一つの壺という「物」との関わりの中で開かれるこの四者の連関は、『存在と時間』におけるような人間の企投する目的には集束しない。ましてやその各々は人間の設定した意味構造の単なる〈関係項〉に解消されることもない。確かにこの四者は、「それら自身から合一して、相互に依拠し合つて」はいる(VA. S. 166)。しかし、この四者の円環において、各々は他のものの本質を反映しながら同時に「自らを自らに固有なものの中へと映し返す」(VA. S. 172)。このような映し合いの中で相互に拘束し合いながらも、同時に相互に固有なものを開放する、このような在り方をハイデッガーは「遊働」Spielと呼ぶ(VA. S. 172)。この或る意味で「アンビバレント」な在り方(相互拘束的相互開放)が、存在論的な概念として今日理解困難であるのは、すべてを全体的関係の中へと止揚しようとするホーリズムか、逆にすべてを要素へと還元しようとするアトミズムかという既成の存在理解の枠組みに我々が囚われているからである。⁽²⁷⁾このような存在理解の中に留まる限り「物」は、単なる〈関係の結節〉か、さもなければ〈孤立した要素〉という存在論的ステイタスしか持ち得ない。しかし、先に述べたようなハイデッガーの議論の〈文脈〉と問いの〈レベル〉においては、まさにこのホーリズムかアトミズムかという「あれかこれか」の土俵自体を西洋存在論の総体を批判することの中で、解体することが問題なのである。

この壺を用いて注ぐということの中に、この壺を集約点として我々は「死すべき者」として、大地や天空、神々しいものとの相互に映し合う遊働の中へと開かれていく。逆に言えば、この壺に対して単なる「道具」としてではなく(ましてや技術的「用象」としてではなく)関わっている場合には、我々はこのような鏡映的遊働 Spiegel-Spiel を集約するものとしてこの壺を経験する。そしてハイデッガーは、壺のこのような「集約者」としての在り方を Ding 「物」と呼ぶのである(語源的に Ding とは「集約者」を意味する)。大地と天空、神々しいものと死すべきものが、相互に映し合い遊働する「円環」は、特別な重みを込めて「世界」と呼ばれる⁽²⁸⁾。かくして「物となるところのものは、

世界の鏡的遊働の円環から、自らに固有なものとして生起する。世界が世界として、おそらくは急激に出現する時にはじめて、大地と天空、神々しいものと死すべきものとの軽やかに輪舞する円環が、それらの一重の髪の軽やかさに入り込んで形成する環が照り輝く」(VA. S. 174; 「軽やかに輪舞する円環」と訳した Ring については VA. S. 173 参照)。

このような「物」が、詩的なイメージのレベルで問題にされているのではないことに注意しなければならない。「物」の以上のような在り方は、この「物」を定着点として、大地の上、天空の下、神的なものを希求しつつ、死すべき者として「住まう」という全体としての人間存在の遂行の中で、この「物」そのものの在り方を構成するものとして、そういうレベルで(しかもそういう在り方が現在では欠けているものとして)問題にされているのである。

ではこのような物はいかなる意味で単なるフェティッシュとは区別される強い意味での超越性を持っているのか(本論の第一の課題)。このような物たちとの関わり方の中では、人間は、無条件的な世界の支配者ではなく、むしろ「物」によって条件づけられた者」die Be-Dingen (VA. S. 173) という存在論的ステイタスにおいてある。その意味でのこの物は強い意味での超越性を持つ。だからといってこれらの「物」は物象化された固着的フェティッシュとして人間を支配するのではない。このような「物」に対する人間の態度をハイデッガーは「いたわり」*shonen* と呼び、このような「いたわり」において、「物」は「軽やか」*leicht* (VA. S. 173) な世界の遊働の中で「目立たず、従順」*unscheinbar figsam* (VA. S. 175) にある。「世界」は、「物」に恒常的な仕方で物象化されるのではなく、「しばし宿る」*weilen* (強調は吉本) のであり、「物」は「その都度のしばしの宿り」*ein je Weiliges* (VA. S. 166) にすぎない。物への「いたわり」とは、まさにそういう物の本質を守ろうとする人間の存在論的な居住様式——「住まいつついたわる」*das wohnende Schonen*, VA. S. 144)——を謂う。⁽³⁰⁾ このような「物」の在り方は、その物との「いたわり」的な関わり

の中でその都度「生起する〈事態〉—その「物」において大地や天空といった自然との連関が集約され、神々しいものとの関わりが集約されるへこと—であり、その〈事態〉が生起する限り、そのような「物」は特にこの壺でなくともよい。ハイデッガーは、ベンチ、小道、鋤、木、池、小川、青鷺、小鹿、牛、馬、鏡、止め金、本、絵、冠、十字架といった例を挙げている。そうである限り、このような物は単なるフェティッシュでは決してない。ここにおいて『存在と時間』では示唆されていながらも積極的には問題にされず、芸術作品論ではじめて重要なテーマとなった議論、すなわち道具の「目立たなさ」「信頼性」に関する議論が、現代社会の危機の克服という文脈の中で極めて重要な意味を持ったものとして登場しているとも言える。そしてまさに、*unheimbar* で *fürsam* でありつつ人間を *leichte* に条件づける「物」の在り方として、単なるフェティッシュとは違った意味での物の強い意味での超越性が、現代社会の危機の克服の文脈において積極的な意味を持ったものとして捉えられる（これが本論の第一、第四の課題の答えである）。

個々の「物」に対する単なる消費物としての関わりを脱却し、むしろ自然の循環と人間の営みとの「円環」の中で「物」を「いたわり」、そういう中で人間の（特にその死の）意味を回復させ、聖なるものに対する感受性を復活させること、このような議論は現代社会の危機を問題にする者であるなら誰でもすぐに思いつくことであり、ハイデッガーの「物」に関する議論を、単に表面的な仕方での文脈の中に位置付けることができるし、それは間違いだというわけではない。しかし先にも述べたように、ハイデッガーはこのような危機を、全体としての存在者との関わり方の「レベル」で、西洋文明の「総体」としての帰結として極めて根源的に捉え返していることに注意しなければならぬ。しかもハイデッガーは、すぐさまこのような新たな世界がはじまると言っているのでもない。それはむしろ歴史そのものの大きな慣性（送り遣わされた）*schicken*「歴運」*Geschick*）に逆うことであり、個々の人間がそうしようと思っても簡単にはできないということ、このことを誰よりも深く洞察しているのは他ならぬハイデッガー自身で

ある。エコロジー運動が消費社会における単なる免罪符に成り下がっているばかりか、企業の市場戦略にさえ組み込まれている現状を目の当たりにすれば、ハイデッガーの一種のベシミズムは深刻に受け取られるべきものであることがわかる。これも先に述べたように、彼が何より「危険」とみなしていることは、現代社会の危機の根底にあるもの自覚の欠如である。しかしこのような「危険」を自覚し、それを引き受け、ある意味でそれを徹底化すること（技術の本質への呼応）の中に、彼は「救い」の可能性を見出す。ヘルダーリンの言葉を引用して言う。「しかし危険のあるところ、救うものもまた生い立つ」（TK. S. 28, 35, 41）。

この「救い」に関しては消極的、観点からは次のように言える。科学技術への盲目的な拘束性から脱し、それに対して自由な関係を結ぶためには、まず科学技術の本質の何たるかを知り、それに囚われていることそのものを徹底的に自覚し、引き受ける必要がある。こういうことなくしては「救い」の可能性はそもそももない。その上で以上で紹介したような「物」についての議論は、そういう「救い」へのより積極的な展望を我々に与える。とはいえこれは、可謬的な道の途上にあることしかできないことを徹底的に自覚しているハイデッガーにとって、単なる空想的なオプティミズムとしていわれているのではないのは当然である。むしろ物についてのハイデッガーの議論は、不断の吟味を通して将来へと思惟を自覚めさせ続ける試みとして受け止めるべきであろう。⁽³²⁾

以上見てきたように、ハイデッガーは短絡的なベシミズムやオプティミズムのどちらをも拒否し（SI. S. 92）、技術に対して「然りと否を同時に言う」（GI. S. 23）という両義的な態度を要求する。しかしこの両義性は、人間が加害者であると同時に、被害者でもある現代社会の危機の問題そのものに本質的に要求されるような態度であると言えるのではないか。

結 論

我々の課題は、物の超越性の強い意味の復権のために、その弱い意味から最も強い意味にかけての多様な意味をハイデッガーの記述の中に具体的に読み取っていき、ハイデッガーの「転回」の一つの位相としての「存在者」の復権を「物」のより強い意味での「超越性」の復権として解釈し、以て「物」を主題とする後期論文群の「転回」における位置を解明し、現代における物の強い意味での超越性の意義を明らかにすることであった。経験対象の可能性の条件を経験一般の可能性の条件に求め、その経験一般の可能性の条件を人間の超越に求める超越論的哲学の発想に支配された『存在と時間』においては、(ギリシア神殿や壺のような)人間を条件付ける強い意味での物の超越性の性格はポジティブには捉えられない。逆に言えばそのような強い意味での超越性を捉えるためには『存在と時間』の枠組みは撤廃されなければならない。かくして、人間の超越に属するところの経験の可能性の条件 *Bedingung* を問うという『存在と時間』的発想から、『講演論文集』で言われるような、物が物となることによって人間が「条件付けられた者」*die Be-Dingten* としてあるという場合の *Be-Dingen* への視線の転換が生ぜざるを得なく (Vgl. *GL*. S.53f.)。まさにこの点にハイデッガーの「転回」における存在者の復権という位相を捉えることができるのではないか(これが本論の第三の課題の答えである)。

本論の初めに我々は、「物の超越性」という言葉の持つ意味の多様性を論じた後に、それをへ事柄そのものとして即して捉えることができるのかという方法的な問いを立てた。答は否にして然りである。すなわち物の超越性の問題は、結局はへ解釈学的な営為として、「物の超越性」をめぐる言葉の伝統的使用法を離れては不可能であるという点では「否」であり、逆にそれを自覚した解釈学的な現象学として可能であるという点では「然り」でもある。

以上で見てきたように、強い意味での物の超越性の復権という我々の問題は、単に哲学の抽象的な問題ではなく、

現代文明の根本的な危機に関わる問題である。「大地、天空、神的なもの、死すべき者を自らにおいてとり纏める」といった「物」の在り方は、確かに現代の科学技術社会においてはリアリティーを持たない。しかし、後期ハイデッガーにおける「物」の問題は、まさにその科学技術文明への抜本的な批判の問題なのである。この問題は、人間が、「大地を救い、天空を受け入れ、神々しいものを待望しつつ、死すべきものとして、住まう」という在り方の可能性への問いと表裏一体をなすものであり、まさにこの点において、環境倫理や生命倫理といったものの根底を問う切実な問いを我々に突き付けてくるのではないか。

(了)

* ハイデッガーの著作からの引用は次の略語で示す。

Ga. : Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Klostermann 其の後の数字は巻数。

VA. : Vorträge und Aufsätze, Neske, 1990

ZS. : Zöllikoner Seminare, Klostermann, 1987

TK. : Die Technik und die Kehre, Neske, 1985

SI. : Das Spiegel-Interview (in : Antwort, Neske)

Gl. : Gelassenheit, Neske, 1982

注

(1) 「転回」は、「人間から存在へ」が「存在から人間へ」に単に転換したことには尽きない。それは、「存在」に対する、(人間以外の)「存在者」の卓越した意味を認めるという点で、存在者の復権という側面も持つ。既に『哲学への寄与』(一九三六年起草)において、存在と存在者との「同時性」Gleichzeitigkeitと云うことが言われるようになる(S. 13, 14, 223)。さらに『形而上学とは何か』「後語」の第五版(一九四九)での改訂において、「存在は存在者なしで本質現成する」と書

ハイデッガーにおける物の超越性の問題と現代社会の危機

かれていた箇所が、「存在は存在者なしでは決して本質現成しない」に書き改められる。また『同一性と差異』の後半では、「隠れを解き放ちつゝ越え来たる」*entbergende Überkommis*「存在」と「匿しつゝ到り着く」*bergende Ankunft*「存在者」との「回転運動」*Keisen*の中で、存在と存在者とが相互に担い合いながら分離する力動的な場として、存在と存在者の「差異としての差異」が論じられる。ビームルは、人間以外の「存在者」つまり「物」の後期ハイデッガーにおける卓越した意義について次のように述べている。「ハイデッガーの後期の思想において、物は、彼の思惟の中心的概念となる。」(W. Biemel, *The Development of Heidegger's Concept of the Thing*, P. 61)

(2) ハイデッガーが独自の意味を与えている「ニヒリズム」について、詳しくは拙著『ハイデッガーに於る「形而上学の克服」』(哲学論叢一九卷)参照。

(3) 詳しくは本論第四章参照。

(4) このような意味での人間の「超越」に関しては、『存在と時間』第六九節の他に『根拠の本質について』等参照。

(5) この例は、『形而上学の根本諸概念』(Ga. 29/30, S. 498ff.)にあつて。

(6) たとえば「指輪」が手渡され、指にはめられるという場面では、単にその指輪の場所の変化が起るのではなく、何か「その指輪と共に生起する」(Ga. 2, S. 514)。こういう経験に『存在と時間』は言及しており、ここにおいて単なる道具であること以上の物の超越的な在り方が示唆されているとも言えるが、しかし主題としては論じられない。

(7) Vgl. Ga. 2, S. 135etc.

(8) この二つの例は1964年に書かれた書簡(『今日の神学における非対象的な思惟と言葉の問題』)についての神学的對話に対する主要な歴史的諸観点への若干の示唆」という表題を持つ)にある。

(9) ハイデッガーはニーチェに関する講義の中で、カントの『判断力批判』でいう *ohne Interesse* をこの観点から解釈して *ohne* (Ga. 43, S. 126)。

(10) 説明することより現象学的に事実を「見る」ことが肝心である、とハイデッガーは随所で繰返し強調している(例えば Ga. 20, S. 37)。

(11) コッホによって描かれた靴が、実は農夫の靴ではなくコッホ自身の靴であることを知っている我々にとっては尚更そうである (Vgl. Anemarie Gethmann-Stiefert, Martin Heidegger und die Kunstwissenschaft in : Heidegger und die praktische Philosophie, S. 262)。

(12) 『建てゑ、住まひ、思惟する』の中で挙げられている例。次の「シュバルツバルトの農家」についても同様。

(13) 現代の日本人でさえ、ハイテクの枠を集めた高層ビルを建築する際にも、地鎮祭を行なって大地や神々に祈りを捧げる。

(14) ハイデッガー自身が、このような農家は過去にあった住まい方の具体的な例にすぎないことをはっきりことわっている (VA, S. 155)。しかも『存在と時間』では、「自然な世界概念」を獲得するために「民族学」の知見は利用できないとされてゐた (Ga. 2, S. 68f.)。

(15) これはハイデッガー自身が、「モード」の国フランスでのセミナーの中で挙げている例である (Seminar in Le Thor 1969, Ga. 15, S. 369)。

(16) 『存在と時間』で問題とされるような「環境世界」では、流れは単なる「水力」である (Ga. 2, S. 95) と『存在と時間』でハイデッガー自身を書いていたことをここで想起することによって、『存在と時間』からの「転回」を見て取ることができぬ。

(17) この三つの他に「凡庸なるものの支配」ということも言う。この点も、本論で以下になされる議論と深く関係する。

(18) 「人間は最も重要な原料であるから、今日の化学的研究に基づいて、いつの日か人的資源を人工的に生産する工場が建設されることを予期されよう」 (Überwindung der Metaphysik, XXVI in VA, S. 91)。

(19) また人間の倫理の確立によって危機を打開するという考えも客観的「存在」 Sein と人間的「当為」 Sollen との分離を自明視する一定の歴史存在理解を前提しており、ハイデッガーによれば、まさにそういう枠組みの中で現代社会の「危険」が生じている。詳しくは拙論「技術社会の危険と詩人的住い」(『人間存在論』第一号所収) 参照。

(20) 「私は……科学としての科学に逆らっているのではなく、自然科学の絶対視に逆らっているだけである」 (ZS, S. 160)。

(21) 「存在のトポロギー」について『Seminar in Le Thor 1969, Ga. 15, S. 335, 344f』と『存在の問うく』 (Ga. 9, S.

412) 参照。

- (22) 以下において紹介される「物」の属する「世界」(そして技術的な世界の克服)についてのハイデッガーの議論は、ヘルダーリンの詩の解釈と切り放すことはできない(例えば、Ga. 4, S. 153 においてハイデッガー自身がそれを述べている)。
- (23) Seminar in Le Thor 1969, Ga. 15, S. 366 また、Zur Sache des Denkens, S. 57 では両者の関係を「ヤヌスの頭」とも表現している。言うまでもなく、ヤヌスの一方の顔は過去に、他方の顔は未来に向けられているものである。
- (24) このことは、一九五一年に行われたチューリッヒでのセミナーで、「なぜあなたは、あなたの思惟をテキストの解釈と結びつけるのか」「文献学的な分析に立ち入り、同時に哲学的な批判を拒否するようなことは何を意味するのか」という参加者の問いに対して、ハイデッガー自身がはっきり述べている(Ga. 15, S. 426ff.)。
- (25) 全集第五卷『拙道』の題辭。
- (26) ケッテリングの言葉を借りれば、遊働(遊戯)の「存在論的アンビバレンツ」Emil Kettering, Náh, S. 308°。
- (27) 要素還元主義への批判は初期ハイデッガー以来随所で繰り返されている。また単なる思惟のシステムに過ぎないような「関係システムへの希薄化」「機能(関数)」「Funktion 主義に対する批判も『存在と時間』や初期講義に見られる(Ga. 2, S. 117; Ga. 20, S. 273)。
- (28) 現代の科学技術的歴史空間においては、このような意味での「世界」は存在しない。そういう意味でハイデッガーは『形而上学の克服』の中では現在の世界を「非世界」と呼んでいる。他方『世界像の時代』で言われるように、この「世界」は、「ただ現・存在についての問いの視界からのみ理解される」ような『存在と時間』的な世界概念とも違う。
- (29) この「しばし宿る」に関しては、アナクシマン드로スの箴言の解釈の中で詳しく論じられる(Ga. 5, S. 350ff.)。ハイデッガーの「物」論がフォアソクラーティカー解釈と「循環的」な関係にあるという先に述べた議論はこういう点にもあらわれている。
- (30) 「いたわり」は、『存在と時間』における「慮り」Sorge のようにあくまで「存在論的」形式的な概念と解すべきであり、俗流エロロジズムのレベルで「存在的」に理解されてはならない。その「存在論的」な定義は本論の以下の議論および VA.

S. 143 参照。

(31) しかも「誤りの可能性は、このような思惟にとっては最大である」とも言われ (VA. S. 177)、「大きく思惟する者は、大きく誤らねばならない」(Ga. 13, S. 81; Ga. 15, S. 429)ともいわれる。

(32) 技術的「用象」が今日あって、次に「物」があるという「単純な継起」があるのではなく、むしろ両者の Vorbeigang と Gleichzeitigkeit がその都度 jeweils あるという彼の言葉 (VA. S. 177) もこのような意味で理解できるのではないか。

(筆者 よしもと・ひろかず 市郵学園短期大学生活文化学科「哲学・倫理学」講師)

que ce jugement n'est pas formé par une impulsion aveugle (*impetus*). La grande inclination qui me porte à ce jugement résulte, pour ainsi dire, nécessairement d'une impuissance de l'entendement fini. Mais cependant, elle différerait de celle qui suit la perception claire et distincte elle-même. Il me semble que cette différence a contraint Descartes à avouer que toutes les raisons desquelles on peut conclure l'existence des choses matérielles ne sont pas si fermes ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme.

Mais ce que Descartes recherche, c'est la vérité qu'il est permis d'atteindre à l'entendement fini. Pour atteindre cette sorte de vérité en «usant de sa raison le mieux qui soit en son pouvoir», il suffirait à Descartes de la grande inclination (*magna propensio*) qui se trouve dans la preuve de l'existence des choses corporelles.

Probleme der Transzendenz des Dinges und Krise der modernen Gesellschaft bei Heidegger

von Hirokazu YOSHIMOTO
Dozent für Philosophie und
Ethik an der Fakultät von Leben
und Kultur, Itimuragakuen
Junior College

Das Ziel dieser Abhandlung besteht darin:

1. Die vielfältigen Sinne der "Transzendenz des Dinges" zu differenzieren, um den "starken" Sinn davon, z. B. ein symbolisches Ding, das die ganze Struktur einer Welt versammelt, in einer positiven Hinsicht, d. h. nicht wie einem "Fetisch", interpretieren zu können.
2. Dazu die methodische Aporie, wie man die Transzendenz des Dinges an sich eigentlich ergreifen kann, aufzulösen.
3. Solche Probleme (1. und 2.) der Transzendenz des Dinges nun in bezug

auf eine ontologische Rehabilitation des nichtdaseinsmäßigen Seienden bzw. des "Dinges" nach der "Kehre" bei Heidegger abzuhandeln, und

4. diese Rehabilitation des Dinges dann im Kontext von der Überwindung der gegenwärtigen Zivilisationskrise auszulegen.

Diese Zielsetzung soll durch einige Interpretationen zuerst von "*Sein und Zeit*", dann vom *Kunstwerkaufsatz* und schließlich vom *Dingvortrag* u. a. erfüllt werden.