

自然と誕生

高度に技術化された我々の時代においては、人間とその自然環境との関わりは、地球規模で深刻な危機に陥っている。このことは、「自然」「という語」によって何が根源的に意味されているのか」ということに関する熟思を行わせる、そうしたきっかけを哲学者に与えるに違いない。私は以下の考察を以て、そのような熟思に寄与したい。

「ナートウーラ (natura)」というラテン語の言葉、すなわち「自然」は、ギリシア語の「フュシス (physis)」の翻訳である。この概念は、ギリシア人のもとで哲学と科学が芽生えた早期、この時期を導いた言葉であると伝統的に見なされている。「たしかに」最初のヨーロッパの思想家達が自然哲学者であつたということに疑うに足る、理にかなった根拠はない。しかしながら、「フュシス」という概念が、ギリシア人の間ではどのような意味を持っていたのか」という問いを立てることは、許されるであらう。この問いは、「自然」という

クラウス・ヘルト

(丸山英幸・酒詰悠太訳)

問題に哲学的に取り組む上で避けることができない。というのも、この「自然」という概念の今日的な使用はすべて、初期ヨーロッパ思想がフュシス「の概念」を中心に旋回していたことに端を発しているからである。したがって私はこの問いから出発したいし、しかも現象学的な仕方での問いを立てたい。

「現象学的に問う」とは、フッサールにしたがえば、問いの対象を成すところの「事象」をそれ自体で成立しているものと見なすのではなく、「その事象がどのようにして我々に現れるか」という、その「現象の」仕方との相関関係において、当の事象を考察することである。しかしながら、「初期の思想家たちにとっては、フュシスという事象がどのように現れていたか」ということは、一言で言い表されない。なぜならば彼らの思索は、断片的なオリジナル原稿において、及びより後の古代の記録からのみ、我々に知られているのだから

らだ。我々はまず第一に、アリストテレスの説明を抛り所にすることができるし、またそうしなければならない。彼は自らを初期思想の後継者と見なしていた。というのも、彼の哲学はその根本的な領域——つまり「第一哲学」——において、フュシスへと廻行的に関係づけられていたからである。

さしあたって思い起こされるべきであるのは、ヘフュシスについてのアリストテレスの把握が、可変的な存在者を二つの基本領域に区別することによって規定されている」ということである。すなわち、世界の内で我々が出会うすべてのもの、すべての存在するもの——ギリシア的に、また同時に現象学的に言うならば——全現出者を、我々は次の二つの領域に区分することができる。一方の領域を成すのは、「テクネー・オンタ (*technē onta*)」、すなわち「我々によつて」、「例えば」我々が産出することによって、我々が制作することによって、我々の作成、製造、組織化によって、存在と現出に到達するものである。もう一方をなすのは、「フュセイ・オンタ (*phusē onta*)」、すなわち「本性上存在するもの (*von Natur Seiende*)」である。「フュシス」と「テクネー (*technē*)」は、このように対比されることで、二つの現出様式を示している。この二つの現出様式は、現出の原因に対する当の現出の関わり「の如何」によって区別される。「本性上存在するもの」は「自ずから (*von Selbst*)」現出に至るのであり、その存在の原因は自分自身の中にある。これに対して、人間により産出されたものはすべて、その存在と現出の原因を自分自身の外部に

持っている。後者では、原因をなすのは人間の「技芸 (*Kunst*)」、テクネーなのだ。

こうした対比は、今日まで「自然」を理解するための基準であり続けており、我々はこの対比をありきたりだと思っている。だが、〈自然についてのこの理解が決して、思われているほどには明々白々ではない〉ということについては、歴史上の間接的証拠が存在している。というのも、初期ギリシア思想について伝承されているものの中には、ヘフュシスをテクネーと区別することが「自然」理解の地平を形作っていた」と推測するに足る根拠は見あたらないのだ。初期ギリシア思想の用語法では、「フュシス」は、後に区別されるに至った二つのものを包括するほどの広い意味を持っていたことをあらゆる事柄が裏づけてくれる。すなわち、その二つのものとは、一方では「自ずから現出すること」であり、他方では「我々によつて現出すること」——つまり「技芸により現出すること」——である。

アリストテレスがフュシスとテクネーを相互に対置して以来はじめて、より狭義の自然概念が用いられるようになった。それまでは「フュシス」とは、我々の変転する世界の内で、存在しているものとして、我々が出会うところの森羅万象、こうした森羅万象が現出することを名づけたものであった。西洋の伝統における偉大な詩作の中には——そこに「自然」という言葉が現れるときには——この初期ギリシア思想のフュシス理解の余韻を今なおしばしば聞き取ることができる。現象学では、現出すること——一般が問題なので、この歴史的背景か

ら次のような義務が生じてくる。それは、誰もが知っている「狭義の自然概念」のみならず、「根源的にして広義のフュシス」にも取り組むという義務である。現象学的には、「フュシス」の広義と狭義には、自然との二つの出会い方が対応しなければならぬ。したがって、第一の問いとしては、〈その内で「広義のフュシス」が露わになるような経験とは、どのようなものであるのか〉という問いが立てられることとなる。

〈広義のフュシスが露わになるのは、どのような経験においてであるのか〉という問いに答えるためにもまた、我々はまずもってアリストテレスを、そして初期ギリシア思想に關する彼の見解を抛り所とすることができる。彼の師であったプラトンに従って、アリストテレスは、誰もが知っているように、「驚嘆 (Staunen)」、「すなわち「タウマゼイン (thau-mazein)」を「哲學的・科学的思索がそこから生じてきたところの経験」として規定した。だがしかし、あらゆる驚嘆が哲学と科学の成立へと通じているわけではない。ハイデガーは一九三七／三八年冬学期の講義（全集第四五卷）においてはじめて現象学的に、〈哲学を動機づける驚嘆が何によって非哲學的な驚嘆から区別されるのか〉という点をつまびらかにした（一）。すなわち、後者の「非哲學的な」驚嘆は、尋常ならぬものから、つまり「なにかしら注意を引く特殊なものを通じて、慣れ親しんだ経験を突き破ってくるもの」から引き起こされる。これに反して、哲學的な驚嘆においては全くもって驚くべき

ことが起こる。疑いようのない自明さでもって慣れ親しんでいるもの、つまりは「ありきたりのもの」こそが、「今や」尋常ならざるものとして我々に現れてくるのだ。

とはいえ、我々人間にとって端的に慣れ親しんでいるものとは、いったい何なのだろうか。こうした「端的に慣れ親しんでいるもの」たりうるのはただ一つ、〈他のすべての慣れ親しみの根底にあるような慣れ親しみだけである。[そして]そのような慣れ親しみは、「実際に」存在している。つまりこういうことだ。私が体験するところのいかなる経験状況も、もし我々がそれを現象学的に考察するならば、更なる経験の諸可能性への指示を含意している。世界—すなわち、あらゆる存在者が現出するための次元—とは、こうした指示連関の全てにとつての相関項なのだ。確かに、このように理解された世界との我々の「慣れ親しみ (Vertrautheit)」は、絶えず繰り返し妨害されることになる。それは、我々が採用した指示の方向性が用をなさないこと、あるいは修正を要することが明らかとなるからだ。しかしながらフッサールがその主著である『イデーン』において示したように、こうした妨害は、我々の振る舞いの「正常な (normal)」継続を前提にしており、そしてこの継続は「それ自体」、「更に指示が行われること (das Weiter-verwiesen-werden)」が途絶えることはありえない」という確信によって支えられている。こうした「正常性 (Normalität)」のゆえに、世界の存続への「信頼 (Vertrauen)」こそが、我々のもっとも基本的な慣れ親しみである。世界は永遠であるという広く流布した古代人の信念は、

この先哲学的な信頼の哲学的表現にすぎなかったのである。

「これに対して、」哲学的なタウマゼインは、こうした信頼を特有な仕方では震撼させることである。すなわち指示連関の中では、存在者が常に新たに現出し、この現出する存在者への絶え間ない移行が経験されているわけだが、哲学的なタウマゼインとは、そのような移行がその自明性を喪失するということである。ところで世界の存続への信頼は、理論的な認識に、あるいはまた理論的な証明にさえも基づいているのではなく、むしろこの信頼は、〈我々の非哲学的な生がそれによつて貫かれているところの根底的な気分〉といった形態において、我々を活気づけている。だからこの信頼の震撼もまた、ただ「感情的」に、気分としてのみ起こりうるものであり、そしてタウマゼインにおいては、まさにこうした「世界の存続への信頼を震撼させる」気分こそが問題となる。正常な生に属する気分の中では、我々は現出の継続を正常な事態と感じるわけだが、これに対し、「そうした現出の継続に抗うような」妨害はすべて、原理的には例外的な事態として我々に現出する。「しかしながら、世界の存続への信頼が」タウマゼインにおいて震撼させられることによつて、この正常な事態と例外的な事態の関係が逆転させられる。「すなわち」非哲学的な生に属する気分の中で、例外的な事態をなしていたもの、すなわち新たな現出の途絶が、哲学的な驚嘆という気分にとつては根底的なものになる。ここでは、実際に起こる現出は全て、〈予期しえぬものが「我々を」驚愕させるような仕方では与えられること〉として感じられる。そのようにし

て哲学的な驚嘆の中で、経験の正常な進行から—この経験の正常な進行においては、存在者は我々に絶えず現出し、世界は存続していくわけだが—ある「驚き (Wunder)」が生じてくる。そしてこの驚きは、「おのずから (von selbst)」常に繰り返し「自らを更新する (sich erneuern)」ものであるが故に、我々を啞然とさせるのだ。

自己更新 (Selbstenernung) という予期しえない生起—こうした生起としての現出こそが、タウマゼインの中で経験されているフュシスである。そしてそれは、我々人間によつて産出されるものを含め、全ての可変的存在者を包括するようなフュシスである。こうした広義のフュシスを気分に即して経験することは、狭義における自然の経験とは全く別種のものである。我々が後者の経験「つまり狭義における自然の経験」をするのは、〈テクネーによる「諸作品」の、すなわち「エルガ (erga)」の制作〉という地平においてである。この地平の中では本来、フュシスと呼ばれるものは、何かを産出する我々の能力を制限するものとして、ただ間接的にのみ示される。すなわち、我々が自らの制作行為の能動性に先行するものとして見出すがゆえに、我々による作品の仕上げから逃れ去ってしまうもののすべてが、「自然」として我々に現出するというわけである。

以上のことの典型的な例となるのは、作品制作の際に必要なとされる「質料 (Material)」である。我々はいかなる制作の際にも、自らの造形行為に対し、すでに前もって準備されて

いるものを不可避的に必要とする。しからば、こうした経験はすでにして、アリストテレスによるおなじみの基本的区別——造形行為にとって意のままになるものとしての質料、すなわちヒュレー (*hylē*) と、質料にその形姿を授けるものとしての形相、すなわちエイドス (*eidos*) ないしはモルフェー (*morphe*) との区別——を含意していることになる。質料が前もって見出されているという事態 (*die Vorfindlichkeit des Materials*) において、確かに我々は、ある「自然の存在」に出会っている。しかしながらこの「自然の存在との」出会いは、「我々による存在 (*Durch-uns-Sein*)」に対する上述の制限からその性格を授かるがゆえに、フュシスはここでテクネーの方から理解されている。「テクネーとフュシスの」このような連関は、具体的な制作実践においても示される。すなわち我々は、制作実践の際に我々が必要とする質料「Ⅱ質料 A」そのものを「予め」すでに製造してしまうことを試みることができる。そしてさらに、この質料「Ⅱ質料 A」の製造の際に必要とされる質料「Ⅱ質料 B」もまた、それ自体がすでにして、「この質料 B に」先行するような行為の産物でありえる。

さて、もつともこうした反復は無限廻行 (*regressus in infinitum*) であることはできない。何故なら無限廻行によって、ヒュレーという概念はその意味を失ってしまうことになるからだ。というのも、産出することとは〈前もって見出されている質料 (*ein vorfindliches Material*) に形を与えること〉を意味している。質料が持つ「前もって見出されていること

(*Vorfindlichkeit*)」や「先所与性 (*Vorgebenheit*)」という性格は、もし「第一質料 (*estes Material*)」——この「第一質料」の原因は人間によるテクネーではない——というものが存在しなければ、失われてしまうことであろう。しかしながらこのような「第一質料」もまた、依然としてテクネーの方から理解されている。何故なら「第一質料」とは、〈人間の制作行為が先所与的なものに依存していること〉の地平においてのみ形成される限界概念であるからだ。であるがゆえ、この「第一質料」という概念により、すでにアリストテレスでは、狭義のフュシスの経験において、あらゆる〈先所与的なもの〉を〈制作されたもの〉に変換することを人間の実践の目標にすることの近代的な可能性がとうの昔に準備されているのである。

まさしくこのような「近代的な」可能性こそは、根源的にして広義のフュシスの——気分に即した——経験の中に具わっていないものである。二つのフュシス経験には、こうした徹底的な相違があるにもかかわらず、とはいえ両者の間には、ある連関が存在しなければならぬ。さもなければ、何故にアリストテレスは、狭義のフュシスに関する彼の分析を以てして、〈初期ギリシアの思想家たちが言う「驚き」が、それに関係していたところのフュシス〉「すなわち広義のフュシス」について語ることを要求しえたのかということが、理解し難いものになるからだ。

広義および狭義のフュシスという、フュシスの二つの把握

を結び合わせているものは、「質料の先所与性 (die Vorgegebenheit des Materials)」という経験において、今し方すでに示されていた。質料——少なくとも「第一質料」——は、我々の「能動性 (Aktivität)」による産物ではないとすれば、質料が我々に現出しようるのは、ただ我々が、自らの「受動的な体制 (eine passive Verfassung)」により、この現出に対して準備しており、開かれているがゆえにのみである。すなわち、質料との出会いが我々を襲い、我々に「降りかかる (widerfahren)」ことよつてのみ、我々は質料を経験しようのだ。[...]に「降りかかること (Widerfahrnis)」に対応するギリシヤ語は、「パトス (pathos)」である。「降りかかること」であるという性格はしかしながら、様々な気分にも——その中にはタウマゼインという気分もあるわけだが——備わっているものである。かくて〈広義の自然に関するアリストテレス的な経験〉の紐帯をなしているものは、パトスの性格である。二つのフュシス経験の間にこうした内的連関が存在するならば、このことが意味しているのは、〈両フュシス経験は、その歴史的展開において、相互に独立的ではありえない〉ということである。このことは実際、次の点から見取られる。すなわちそれは、〈狭義のフュシスの経験は典型的な近代的形式を受け入れたが、このことは今日において、広義のフュシスの経験に影響をもたらしている〉ということだ。現代の自然との付き合い方は、少なくとも科学においては、狭義のフュシスと関連している。なぜならばこの付き合い方は、近

代において、数学化した自然科学に基づく「技術 (Technik)」が古代ヨーロッパ的なテクネーから発展したことによって可能になったからである。この数学化した自然科学はそれ自体、中世後期の唯名論に始まった前近代的な科学の革命的な変容に端を発している。とはいえ、この変容の性格について、私は示唆程度のことしか述べることができない。すなわちそれは、〈世界の形相的秩序に対して我々の精神は開かれている〉というプラトンの確信が崩れ去つてしまい、そしてこれにより、それはどのように制作されうるのか——このことを我々がそれに関して知つているところのものを我々は本来理解しよう——といった想定が帰結するに至つたということである。

かくて近代的な自然科学においては、技術者の發明精神が支配的である。この發明精神を通じて、現代技術が起るよりもつと以前に、物理学は技術的性格を獲得した。そしてこのことは、物理学的に重要な事態や法則の全てを徹底的に数学化することによって可能となつた。こうした数学化は「危機」書における、かの有名な「ガリレイ節」(2)の中で、フッサールが述べていたものである。数学化は技術的態度を可能にし、そしてこの技術的態度によつて、かつては「先所与的 (vorgegeben)」にして「前もつて見出されている (vorgefunden)」質料であつたものの領域の中、その一層広い範囲を人間による製造の産物に変えていくことが実現する。

「しかしながら、」我々の様々な可能性は時間・空間的に限られているため、この実現が、〈造形のために必要となる先

所与的質料 (vorgegebenes Material) のすべてが、いつの日にか、人間により製造可能なものになりうる」といったことを意味することはありえない。しかし決定的に重大であるのは、我々の諸可能性がこのように事実に制限されているからといって、次のような可能性が我々から奪われることはないということだ。すなわちそれは、(我々は原理的には、あらゆる質料を製造可能なものとして考察しうる)のであり、またこのような視点に基づき、我々の技術的な実践の際には、「前もって見出されるもの (Vorfindliches)」の全てを「我々によって産出されるもの (etwas von uns Hervorgebrachtes)」へ変容することを以て、あらゆる先所与物 (Vorgegebenes) との我々の付き合い方の究極目的——すなわちテロス (telos) ——となしうる」という可能性である。無論このテロスは、我々は常にそれに近づいていくだけであるところの、果てしのない未来にあるのだが、だからといって、このことは、あたかもこのテロスが到達可能であるかのようにして、技術的な実践を営むことを妨げはしない。

もとより「すべての「前もって見出されるもの」を制作されたものへと変容させる」というテロスは、思念される目標、つまりは「観念的 (ideal)」な表象にすぎない。この目標は現実には到達不可能だからだ。近代の技術がこの無限に隔てられた目標へと一歩一歩近づこうと絶えず力を尽くす中、我々は次のように行動する。すなわち我々は、あたかもこの無限に隔てられた目標が、我々にとって有限で到達可能な距

離にある目標と同じ性質を具えているかのように行動するのだ。現代世界における我々の振るまいの全形式は——その振るまいの形式においては、ある「理念的 (ideal)」な目標が、あたかも現実に到達可能であるかのようにして、実践にとつての効力を持つわけであるが——『危機』書におけるフッサールの術語を自由に取り入れるならば、「理想化 (Idealisierung)」^③と特徴づけられうるものである。理想化は我々が時代の刻印なのである。

現代技術の進展を通じて製造実践が理想化されるに伴い、「降りかかること (Widerfahrnis)」の活力は——この「降りかかること」「の経験」においては、質料は我々に対して「前もって見出されるもの」として現れてくるのだったが——しだいに生彩を欠くようになる。このようにして、狭義のフュシス理解に属しているところの「降りかかること」の意識」という経験の源泉が干上ることとなる。しかしこのことは、そこから広義のフュシス理解が生じてくるような経験にとつて、次のような帰結をもたらさずにはおかない。すなわちそれは、〈タウマゼインという「降りかかること」による震撼が消滅していく〉という帰結である。とはいえ他方では、現代の「科学的」研究は、支配的となった技術者精神により革命的にその形態を変容させながらも、なお依然として、それ自身は哲学的な驚嘆から発してきた古代の学問の遺産を相続している。かの驚嘆から生じ、元来はヨーロッパ文化以外の他のどのような文化においても我々が出会うことのないような、普遍的にして理論的な好奇心は、現代の学者においても今なお見て

取られる。

にもかかわらず、〈哲学と科学は驚嘆にその源を発する〉という古代になされた主張は、存在者一般の現出の現代的な経験にとつては―哲学者においてさえも―ますますその説得力を喪失している。こうした展開にとつて本来的な根拠となつてゐるのは、理念化の精神である。理念化の精神によつて、科学・技術的進歩が、「降りかかること」の中にある、当の科学・技術的進歩の根源的な動機づけの源泉から、ますます遠ざけられてゐるのだ。この源泉との結びつきなくしては、科学・技術的進歩は、理念化の傾向に独占的に支配され、あらゆる「規範(Norm)」を喪失してしまふ。理念化のテロス⁴は、果てしのないものであるからだ。「降りかかること」においては、我々の経験の有限性が通告される。進歩の規範喪失によつて、多くの批判的な考え方の持ち主は、進歩と結びついたすべての有り余る生活上の快適さにもかかわらず、進歩をばかげたことと見なすようになる。しかし他方では、徹底的に環境保全について考へてゐる者においてさえも、誰も本気で人類史の前技術的段階へと戻りたいとは思つてゐないことは、これを疑ひえない。したがつて、現代にふさわしいものとなるであろう唯一の課題は、〈果てしのないものに向かつて絶えず進展していく技術化の進行が規範喪失に陥ることを防止し、「指針となる(singebend)」とところの「降りかかること」の中に、「我々を」促す拠り所(Anhalt)」を探しとめる〉ということにのみある。ここで私は「Anhalt」というドイツ語を二重の意味で用いてゐる。すなわちこの語

は、「どちらへ向かうべきかの目印(Orientierungsmarke)」を指すと同時に、「あらゆるものを」拉し去る、すさまじい運動がそこで停止しようところの「確固としたもの(etwas Feststehendes)」をも表しているのだ。

我々は、「古代において生き生きとしていた」哲学的驚嘆の経験がいまだになお生き生きとしてゐるということに確信をもつことができる。だから我々は、「我々に」規範を与えてくれるような、「哲学的驚嘆とは」別の「降りかかること」を探さねばならない。しかしながら、技術的進展と共に現れる理念化による、意味の喪失に抗するような経験は、はたして存在するのだろうか。ドイツの詩人であるヘルダーリンの有名な問い、すなわち「地上に規範はあるのか」⁽⁴⁾という問いを立てることは、ますます急々如律令となる。技術的製作の質料との交渉の領域の中では、目下求められてゐる「降りかかること」は観察されえない。なぜならこの領域内では、「前もって見出される(vorfindlich)」各質料は理念化に基づいてゐるので、それらはただかろうじて、〈制作された或るものへと転換すべく、原理的に規定されてゐるもの〉としてのみ現出するからだ。この領域においては、「我々による現出(Durch-uns-Erscheinen)」への変容から逃れられるような「自ずからの現出(Von-selbst-Erscheinen)」は、存在しないように思われる。すべてのものは、果てしなきものへと進展していく理念化作用の吸引力の下に引き込まれる。

質料との交渉はテクネーに導かれた制作に属してゐるの

で、我々はこの交渉を通して狭義の自然の経験へと差し向けられている。したがって我々は、「我々に」規範を与えてくれるような、標準的 (maßgebend) な「降りかかること」を広義の自然の経験の領域において探さなければならぬ。そのような「降りかかること」をよりどころにすれば、我々は、「地上に規範はあるのか」というヘルダーリンの問いと関連する何らかの答えを見つけ出せるかもしれない。こうした状況において、「自然 (Natur)」という概念は、我々にあるひとつの道を指し示しうるものだ。ラテン語の名詞「ナトゥーラ (natura)」は、「生まれること (geboren werden)」を意味する「ラテン語の」動詞「ナスキ (nasci)」と関係がある。生物のもとで生まれることは、世界における生物の現出という「生起 (Geschehen)」である。人間のもとでも起こる、このような生起を現象学的に記述するためには、我々は、この生起がそのつど第一人称において「すなわち私によつて」経験される仕方「を記述すること」から出発しなければならぬ。さらに、すでに現象学者たちが幾重にも注意を喚起していることだが、「自分の誕生によつてすでに世界の中に現出していたという事実を私が確かめることは、原則的には、ただ事後的にのみ可能である」ということも直ちに目に入ってくる。このことは、私が何ら関与せずとも、私自身の誕生が生起したということから明らかである。「この世に生まれてきたいかなるかを」私は「あらかじめ」尋ねられることなど一切ありえぬまま、誕生は私に降りかかったというわけだ。

私が私自身をすでに生じたものとして前もって見出す場合、私はこの経験の事後性によつて、ある先所与性に行き当たる。その先所与性は、質料のそれとは異なり、制作可能性に変換されえないものである。というのも、私自身の実存の——誕生という仕方での——先所与性は、質料的性格をもっていないからだ。それゆえ、私が生まれてあることが、そこにおいて先所与性として止揚不可能な仕方でも私に現れるところの「降りかかること」は、テクネーの領域には属さないし、狭義の自然の経験の領域にも属さない。むしろそれは、広義のフュシス、すなわち現出一般の自己更新への、私の本能的な接近通路である。根源的な意味におけるフュシスの理解に対して誕生経験がもつ、こうした範例的な意義のゆえに、言葉通り言えば「生まれること」を指す「ナトゥーラ」という言葉がフュシスのラテン語訳となったことは、単なる偶然ではなかった。

現象学的に考察されるならば、誕生は、広義のフュシスの非哲学的な経験の——したがってまた、自己更新する現出に対する驚異の——本来的な範例である。「現出 (Erscheinen)」とは——もし我々が「ドイツ語における」[Erscheinen] というこの言語的表現、及び「ドイツ語以外の」他のインド・ヨーロッパ諸語においてこれに相当する表現を隠喩としてではない仕方でも理解するならば——「存在者が覆蔵性 (Verborgenheit) から歩み出て、明るみに出ること」を意味する。不断に自己自身を更新する存在者の現出がひとつの驚異として経験されることは、自己更新が覆蔵性から生じ出ることからも説明さ

れる。初めて世界の舞台に現れる人間は、母胎の閉鎖性と暗闇を離れ去ってきたのである――技術化が行われる以前のヨーロッパにおいては、誕生はかく描写されていたわけだが、もし我々がさしあたり、こうした「昔ながらの」描写と同様の仕方では誕生を表現するのであれば、今述べた「覆蔵性から生じ出る」ということはまさしく、誕生をも特徴づけている。人間は母胎の中で「覆蔵されている (verborgen)」だけではなく、それによってまた「蔽し匿われている (geborgen)」。すなわち人間は、新たに生まれるものが世界の明るい開けにおいてさらされることになる諸々の危険から守られていたのだ。ドイツ語においては「覆蔵されていること (Verborgenheit)」と「蔽し匿われていること (Geborgenheit)」との内的連関は、言語的にも聞き取れることである。「胎児が」母胎の中に蔽し匿われている状態から、世界の開けにおいて新生児がむき出しになる状態へと極端に移行するゆえに、技術化が行われる以前の伝統では、母の陣痛もまた、「人々が」理解可能であり、受け入れることのできる事柄として考えられていた。

マルティン・ハイデガーは、「自由 (Freiheit)」が、古いドイツ語の用法では「開け (Offenheit)」を意味することを思い起こさせた。自らの誕生により、私が到達した〈明るさ〉によって満たされた開けとは本来的に、世界の中での行為において現実的に現出するに到った自由の次元である。ハンナ・アーレントがつまびらかにしたように、このような自由の本質は、先所与的な〈ふるまいの範型〉から逸脱して、私が新しい何かをはじめめる可能性、すなわち――語の強調された

意味において――「始まり (Anfang)」を作り出す可能性をもつことにある。この可能性を私は「自分が生まれてあること」に負うている。なぜなら、どんなに頻繁に私が新しい何かをはじめることができようとも、そのためには私は、力とインスピレーション――しかも私はこうした力やインスピレーションに関して、それらが私自身に負うものではないことを知っている――を必要とするからだ。このことを表す意味深長な語がドイツ語にはある。「思いつき (Einfall)」というのがそれである。

現実的に新しい何かをはじめめるためには、私はある思いつき、すなわち私の中で「襲いかかって――来る (ein-fallen)」ところの行為の動機に頼らざるをえない。この「思いつき／来―襲 (Ein-fallen)」は、私の人生における時間上の始まりである誕生と同様の「降りかかること」であるし、またそれは、〈思いつきがすでに私のもとにやってきた後ではじめて、私は当の思いつきに気づきうる〉という点でも誕生と似通っている。しかもこの事後性には、次の事柄が属している。すなわちそれは、私の行為にとつての新しい創意が、そこから私に「襲いかかってきた」ところの場所、すなわち新しいものの由来たる場所は、私にとつては、取り消すことのできなような仕方では暗いままであり続けるということだ。こうした意味では、すべての真正な始まりは「再生誕 (Wiedergeburt)」である。諸々の始まりは自由の出来事だが、それらは〈最初の誕生という自然の出来事〉を遡行的に指し示している。この「最初の誕生という」出来事によって、私は自らの行為の

自由の開かれた次元の中へと放り出され、「放免された (freigelassen)」のである。新生児がそこから出て来る場所、すなわち母胎の内部が覆蔵されたままであることによってまさに、新たな「始めることができること (Anfangenkönnen)」換言すれば、新たな人間の実存の開けが可能になる。

私の「始めることができること」を可能にするものとしての〈私の誕生〉によって、私は「自我 (Ich)」として世界に到ることになる。この自我は、行為における創始者として、当の自我を他のいかなる自我とも代替不可能なものにするような性格を獲得する。ただ誕生によってのみ、私は「他ではないこれ (dieser und kein anderer)」に、交換不可能な「誰か (Jemand)」になることができる。誕生以来、人間には、その人を他人から区別するような某かの特性が、生涯にわたって「他の同様の特性と」共に与えられている。そして私は、ただそのような人間としてのみ、それらの特性を変様させる可能性をもっている。だから、ある人間が誕生したときから、その人独自の諸特性を備えているのは偶然によるわけであるが、こうした偶然を受け入れる心構えが古来、誕生経験の事後性に属してきたのである。我々人間は、「自然本性 (Natur)」なる構成要素と「自由な個性 (freie Individualität)」なる構成要素から合成されてできあがるのではない。むしろこの両方の側面は、互いに相補的な関係にある。つまり始めることは、暗い覆蔵性からの「解放 (Freigabe)」を必要とするし、そしてこの解放が人間の誕生であるのは、その解放と共に、「始

めることができること」の次元が開かれることによってのみなのである。

行為に備わる自由の多様性には、制作、すなわちテクネーによって導かれた「ポイエーシス (poiesis)」の可能性が属している。近代においては、上述の科学の展開ゆえに、制作の領域ではポイエーシスの技術化、すなわち「生産 (Produktion)」という事態が起こる。あらゆる「生の状況 (Lebensverhältnisse)」が理念化されてしまっているこの結果として、生産は(いかなる先所与性をも制作可能性へ変換する)というテロスによって導かれている。理念化の命令の下では、我々が生まれてあることとの付き合い方においても、生産の精神は貫かれているに違いない。私がいかなる行為においても、それゆえ技術的な行為においても使用する最も基本的な先所与性、すなわち「根源的に前もって見出されているもの」とは、私の誕生により、生涯にわたって「他の特性と」共に私に与えられているところの私の自由である。生産の精神は、この「根源的な先所与性 (Urvorgegebenheit)」の手前で立ち止まることはできない。かくして理念化によって「始めることができること」を可能にするもの「すなわち誕生」は、それ自体が技術的なものになる。

二〇世紀に誕生が現実的に技術化される以前に、十九世紀の思想においてすでに、このような「誕生の」技術化に対する用意が表明されていた。たとえばカール・マルクスは『パリ草稿 (Pariser Manuskripten)』において、子供を出産する

ことを人類的「再生産 (Reproduktion)」として—そしてそれにより生産の一変種として—解釈した⁽⁵⁾。この点において、今日まで西洋の我々のもとでは、多くの人がその用語・思考法に關して、何も考えずに彼に追従している。生まれてくることを生産することとして解釈することは、なるほど私自身の誕生の経験の事後性に關して何一つ変更することなどできないし、また私は、私自身の誕生の生起に先行することなどできない。その限りでは、誕生に備わる「降りかかること」としての性格、すなわち私自身の「前もって見出されること」「という性格」は、取り除かれることはない。しかしながら私は技術的手段をもつてして、他の人間の誕生を準備するような出来事に対し、いわば「当の人間の」代理として介入すべく試みることができることだろう。生まれてあることと古來結びつけられてきた先述の観点は全て、こうした誕生の技術化によって、「今や」問題視されることになる。

すでに技術化が行われる以前の時代にも、人間の誕生を促進したり、妨げたりする方法が存在していた。誕生の技術化とはさしあたり、計画的な操作が、この伝統的な処置法に取って代わることを意味する。避妊は「ピル」によって新たな時代に入っている。母胎の胎児は、「かつては」認識しえないものだったが、その認識不可能性の暗さは、「今や」レントゲンや超音波による撮影によって目に見えるものになっている。「それどころか」試験管内受精により、胎児はより一層鮮明に見えるようになっていいる。「しかもその際に」妊娠開

始前は、実験室という開けが母胎の藏し匿う覆藏性の代わりをしている。そして益々長期化している妊娠直後の期間は、早産児の医療的な看護がこうした覆藏性の代理たりえていいる。このようにして、人間が産み落とされて世界へ至る様式を(母から生まれること)からさらに切り離そうとする傾向に拍車がかかっているのだ。胎児の命をより一層早く、より一層長く母体から取り出す可能性に伴って、産みの苦しみもまた、ますますその意味を失ってきている。たとえば多くの国では、帝王切開はすでもはや緊急時の解決策ではなく、ごく普通の事例として実施されている。

試験管内の胎児の遺伝子操作によって、人間がクローン・ニングされる可能性—たとえこれまではまだそのための準備がなく、このようなクローン・ニングは可能ではなかったにせよ—こうした可能性の兆しが現れてきている。クローン人間によって、私自身が初めから様々な特性を備えているという事態—こうした諸特性のゆえに、行為における創始者としての私は他人から区別されるわけだが—は消失してしまうのかもしれない。しかしクローニンングなど行わなくとも、ある人間が誕生する際に備えるであろう個性的な特性は、遺伝子技術的な手法で胎児に介入することを通して、より一層広い範囲において、偶然から切り離されうる。技術化が行われる以前の時代の人間の根本姿勢を支えていた「偶然に対する放下 (die Gelassenheit gegenüber dem Zufall)」は、「今や」死に絶えていくことを宣告されているかのようである。

キリスト教の信仰が、そしてそれに伴って、まさしく最も

無力な諸形態における人間の生命に対する無条件の畏敬が、ヨーロッパ思想の中を貫くようになって以来、妊娠は神からの不可侵な賜りものとして捉えられてきたし、神からの賜りものであるがゆえに、胎児から生命を奪うことは人間に禁じられてきた。出生前診断は、「我々には」殆ど避けがたい極端なケースを含意している。すなわちそれは、ダウン症等のような、重度の治療不可能な健康上の欠陥が確実に予測される場合に、医師の側から胎児の堕胎が勧められるというケースだ。

誕生の技術化が孕んでいる、今し方言及した含意は、先述の観点に対して、ある新たな性質を有している。なぜならそれらの含意は、誕生に通ずる出来事に私が介入するところの他人だけにかかわることではないからだ。上述の含意が社会的に受け入れられるならば、そこから、成人としての私自身にとって、諸々の帰結を引き出すことが許される。その最も異様な帰結はつぎの通りである。すなわちそれは、〈私の誕生以来備わっていて、そしてこれまでは変更不可能なものともみなされていた私自身の諸特性を私が事後的に変更することを妨げるようなものは、原理的にはもはや何も存在しない〉ということだ。外科の技術は、たとえば私の性別のような身体的特性を根底的に変換するための手段をすでに意のままに行っているし、脳科学の技術は、心の基本的な諸変化と同等のことを行う途上にある。

私が最後に箇条書き風に注意を喚起したすべての処置法に

において、誕生の技術化における留まることのない「技術的」向上が、くつきりと浮かび上がっている。果てしなきものの中にあるテロスを伴った理念化の命令の下では、誕生の生起を生産へ変容することに限界は存在しない。誕生の生起の領域で行われる新たな処置法に対して過去に呈示された疑念であろうと、その「適用範囲の」拡大に対し、将来予想される疑念であろうと、そうしたすべての疑念は発展の波によって洗い流されてきたし、これからもたぶん洗い流されていくことだろう。多くの人は今日、この発展が不気味な何かをもっているという感情をもっている。我々はこの感情の中に、技術の進展に対する人間の正常な保守性の一表現をただ単に見て、それを哲学的には取るに足らぬものとみなして済ますこともできる。しかしながら不気味さの感情は我々に、こう考えるようにも促しているのかもしれない——もしかしたらこの感情の本来的な根拠は、〈進展の直中にある誕生の技術化によって、誕生経験の克服不可能な事後性は、我々にとって重要でないものになりつつある〉という事実に存しているのかもしれない、と。こうした重要性の消失によって、我々は範例的な「降りかかること」を無視してしまうのだ——この範例的な「降りかかること」によって、我々は少なくとも、広義のフュシスの予感を保持しうるにもかかわらず。

この予感が消失している場合には、利得への見通しがかるうじて、現代の自然科学的研究と技術の前進を動機づけることができる。しかしながら利得とは、「誰かにとつての利得(ein Nutzen-für-Jemand)」である。我々自身が、我々の「始

めることができること」を可能にするものであるところの誕生の生起をより一層手中に収める場合には「そもそも」〈我々が誰であるか〉ということとは、我々の「始めることができること」から明らかになる以上「利得が資する」「誰か(Jemand)」とは、「一体全体」誰のことなのだろうか。オルダス・ハクスレーが一九三二年にすでに、「すばらしき新世界」において辛辣な調子で予測していたように、誕生の完備された操作によって、我々が我々自身の品種改良の対象になる時、我々にとって何が利得になるかということがそれを基にして読み取られうるような「我々を」促す拠り所(Auflage)は、もはや存在しない。我々は誕生の技術化において、先述した規範を見出すために、この「我々を」促す拠り所」を必要としている。もっともこうした規範について語ることは、誕生の生起の領域において人間に容認される操作と容認されない操作を決疑論的(6)に区別する試みである「生命倫理学(Bioethik)」へと誘惑されてしまいがちだ。そうした決疑論的な区別のためには、ひとは、人間自身の「自然本性(Natur)」に対する人間の処置権に備わる、超時間的に妥当するような基準の何らかの範囲に依拠している。とはいえ、たとえばどんな方途でこのような範囲を論証的に導出しようと、そのすべての試みは挫折するべく宣告されているのだ。

私がこれまでの考察において、規範についてお話しした際に、それは専ら次のことに関係づけられていた。すなわちそれは、我々の誕生経験の事後性が我々に、可能的な節制のた

めの「我々を」促す拠り所」を提供してくれるということだ。この「我々を」促す拠り所」からは、いかなる種類の生命倫理の決疑論も導出されえない。なぜならこの「我々を」促す拠り所」の経験は、各々の内容をもつ誕生の生起に対する、進展の渦中にある技術化によって、空虚なものにされるからだ。先述された事例が示したように、すべての内容的含意はますます、かの「誕生の」生起が生産へと変容することの犠牲となるのである。

哲学者たちは生命倫理学上の「規準(Norm)」を決疑論的に作成可能であるし、これらの規準が政治的拘束性をもつように、立法に影響を及ぼすことを試みることもできる。彼らはそれにより、「哲学者が王になるべし」というプラトンが掲げた要請に原理的には追従するようになるかもしれない。カントはその書、『永遠平和のために』における「秘密追加条項」の中で、次のように述べた「哲学者が王になることは望みえないが、とはいえおそらく、哲学者が公共的に発言を許されることは望みうるであろう、と(7)。万一口こうしたことが起こるのであれば、今日の哲学者の課題の一つは、生命倫理的な決疑論なしに、立法者に彼自身の誕生の経験の事後性を、そしてそれによって、根源的な広義のフュシス経験を想起させることであろう。我々は、こうした規範の精神が、技術的に最も進んでいる産業諸国家の立法の中に浸み渡っていくだろうといった希望をもつことが許されるのだろうか。あるいはむしろ、我々が将来の人類のために規範の欠如がもたらす悲劇を懸念する必要などないのだろうか。

【注】

- (1) Vgl. M. Heidegger: *Grundfragen der Philosophie*. (Gesamtausgabe Bd. 45). Hrsg. v. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M. 1984, S.165-181.
- (2) Vgl. E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, in: *Husserliana* Bd. 6. Hrsg. v. W. Biemel. Haag, 1976, § 9. Galileis Mathematisierung der Natur, S. 20-60.
- (3) 具体的な経験の所与から出発して、理念的対象性を構成する純粋な思维の働き。日常的には例えば「まっすぐ」であるということとは、どこまでも相対的なものに過ぎないが、ここから我々は理想的な一義的形態に突き進み、考えられる限りの不変的極限形態をあらかじめ描くことが可能である。『危機書』では、歴史的には、土地測量に際しての測量術がそれ自身技術として自立し、最終的に幾何学的実践を生んだ過程として描かれる。その典型がガリレオによる自然の数学化である。理念化は我々の思维の構成として、ひとつの方法に過ぎないにも関わらず、科学的成果をもたらしたため、理念的に構成された世界が絶対化される。そして、このことは同時に、客観的世界がその意味基底を有する我々の日常的生活世界を二義的なものとなし、人間性の危機を招来することとなった。
- (4) Fr. Holderlin: *Sämtliche Werke. Große Stuttgarter Ausgabe*, Hrsg. v. Friedrich Beissner [u.a.], Bd. 2, Stuttgart: Cotta / [seit 1951] Kohlhammer, 1951, S. 372.
- (5) Vgl. Karl Marx: *Werke-Artikel Entwürfe März 1843 bis*

August 1844, in: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe erste Abteilung Bd. 2, Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin, 1982, S. 397-399. なお、本訳註の作成にあたっては、大黒弘慈先生（京都大学人間環境学研究科）に「教示頂いた。このことを」に明記するとともに、「衷心より感謝申し上げます」。

- (6) もともとカトリック倫理神学の用語。良心例学とも。宗教的・道徳的一般原則は、具体的・個別的な行為とまき衝突するが、そのような場合に個々の事例分析に基づいて原則的規範がどのように適用されるべきかを考える学。規範が適用される模範的事例から出発し、これに基づいて曖昧な事例について類推的に考察するという方法が採られる。

- (7) Vgl. Kant: *zum ewigen Frieden*, in: Kant's gesammelte Schriften Bd. 8. Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft. Berlin u. Leipzig, 1923, S.369.

【著者略歴】

著者のクラウス・ヘルト教授 (Prof. Klaus Held) は現在、ヴァータール大学の哲学名誉教授 (Emeritus Professor of Philosophy) である。一九三六年生。一九五六年よりシュンペン・フライブルク・ボン・ケルンの各大学に哲学及び古典文献学を学ぶ。ケルン大学のラントグレーベのもとで一九六二年博士号取得。博士論文は『生き生きとした現在』として出版される。この書物により学会での評価を不動のものにする。一九六三年より、ケルン大学助手。一九七〇年、ラクレイトスについての論文で教授資格取得。一九七一・

一九七四年アーヘン工科大学教授。一九七四・二〇〇一年ヴッ
パータール大学教授。二〇〇一年より現職。

上記のような経歴を辿る中で、著者はフッサールにより創
始された現象学の更なる発展に多大な寄与を成してきた。
現象学的な哲学とは著者にとり、「世界の現象学」であり、
ギリシヤ人の哲学及び学問の現代的更新である。こうした
探求はまずもって、フッサール晩年に展開された生活世界
という概念に、そしてまたハイデガー後期哲学における「顕
現せざるものの現象学」への試みに依拠している。と同時に
に「世界の現象学」はまた「政治的な世界の現象学」及び「自
然的生活世界の現象学」でもある。前者においては政治的
世界―技術時代における倫理及び宗教の将来的な展望をも
含めた―を、ハンナ・アーレントに倣い哲学的に基礎付け
ることを、後者においては哲学的なエコロジーの基礎付け
を探索している。さらに「世界の現象学」にとっては、地
球規模での人類一体化の時代における、世界の統一と多様
がいかにして結びうるかということも重大な問題である。
「自然と誕生」と題された本稿も、こうした著者の関心に貫
かれていることに、異論はなからうかと思われる。

本稿は、二〇〇九年十一月一八日に京都大学人間環境学研
究科・安部浩研究室の主催にて行われた講演〈Physis und
Geburt〉の原稿を訳出したものである。

Physis und Geburt (Zusammenfassung)

Klaus Held

Ein Aspekt der heutigen ökologischen Krise ist die fortschreitende Technisierung aller Geschehnisse, die mit der Geburt des Menschen zusammenhängen: Empfängnisverhütung durch die „Antibabypille“, Zeugung durch In-vitro-Fertilisation, Beobachtung des Embryos durch Röntgen- oder Ultraschall-Aufnahmen, Geburt durch Kaiserschnitt, pränatale Diagnostik, Klonen von Menschen usw. Der Aufsatz setzt diese Technisierung in phänomenologischer Perspektive zu dem alten europäischen Verständnis von Natur, *natura*, φύσις, in Beziehung.

Jenes Verständnis war doppeldeutig: Bei Aristoteles verengte sich der weite ursprüngliche frühgriechische Naturbegriff – φύσις als das im Widerfahrnis des philosophischen Staunens (θαυμάζειν) erfahrene Geschehen allumfassender Selbsterneuerung – zur φύσις als Gegenbegriff zur τέχνη. Die φύσις in diesem engeren Sinne meldet sich in dem Material, das für die τέχνη-geleitete Herstellung von Werken, ἔργα, vor- und bereitliegen muss. Durch die Herrschaft der „Idealisierung“ – mit Husserl als Grundlage der neuzeitlichen Technik verstanden – wird die Natur im Sinne des Materials mehr und mehr als etwas technisch Herstellbares aufgefasst.

Weil dieser Prozess ins Maßlose fortschreitet, empfiehlt sich eine Besinnung auf das Verständnis von φύσις in ihrer ursprünglichen weiten Bedeutung. Da aber das philosophische Staunen, worin die so verstandene Natur erfahren wurde, für uns ihre Motivationskraft beinahe ganz verloren hat, müssen wir nach einem neuen „Anhalt“ für ein Maß suchen. Wir können ihn in der Geburt (*natura* von *nasci*, „geboren werden“) finden. In phänomenologischer Sicht ist der Grundzug der Geburtserfahrung ihre Nachträglichkeit: Ich finde mich als ein Wesen vor, dessen Freiheit – das Anfangenkönnen (Hannah Arendt) – durch die Geburt als ersten Anfang ohne mein Zutun ermöglicht wurde.

Durch die Technisierung der Geburt verblasst das „maß-gebende“ Bewusstsein von der Nachträglichkeit, mit der wir sie erfahren. Eine bioethische kasuistische Grenzziehung zwischen erlaubten und unerlaubten Manipulationen im Bereich des Geburtsgeschehens kann den Bann dieser Technisierung nicht durchbrechen, sondern nur eine Erinnerung an jene Nachträglichkeit und damit an die ursprüngliche weite Natur-Erfahrung. Aber es ist fraglich, ob es heute die Chance für eine solche Erinnerung gibt.

(Professor Emeritus an der Universität Wuppertal)