

# 良心の呼び声はどこからやって来るのか

——ハイデガーの良心論と「技術への問い」——

岡 山 敬 二

## はじめに

ひとはみないつか死ぬ。だとしても、自分が亡くなり、無になってしまうこと、それが死というのなら、いたい、それは、どういうものと考えればいいのか、想像すら絶する不気味なものというしかない。だからこそ、自分の死に向き合うとき、ひとは言い知れぬ不安を感じてしまうのかもしれない。ハイデガーが言葉にしているように、「死に臨む存在 (Das Sein zum Tode) は本質的に不安である」(SZ,266) といっている<sup>(1)</sup>。

この「不安という根本的状态 (die Grundbefindlichkeit der Angst)」(SZ,266) を切り口にして、ハイデガーは『存在と時間』(一九二七年) 第二編第一章で人間存在の「全体のあり方 (Ganzsein, Ganzheit)」を「本来的な死に臨む存在」としてとらえなおそうとする。そして、つづく第二章で、いささか唐突に思われる仕方独特な良心論が切り出される。「良心 (Gewissen)」という現象にスポットを当てることで、人間存在の「本来のあり方

（eigentliches Sein, Eigentlichkeit）」つまり「本来の自己」のあり方（eigentliches Selbstsein）」をいつそう深く掘り下げてみようというのだ。

とはいえ、人間存在の「全体のあり方」「本来の自己のあり方」ということでいったいハイデガーは何をどう伝えようとしているのか。どうにも、その肝心要なところがはっきりしない。

なぜ、ここで、いきなり良心が持ち出されるのか。

得体の知れない自分の死。その不気味さに向き合うことで並々ならぬ不安を感じてしまうのは本当だとしても、だからこそ、ひとは生きている間、できるだけそんなことなど忘れていたくもなる。そんな不安から離れ、安心して暮らしてゆくのを望むものなのだろう。つつがない日々の生活、安定した暮らしを求め、生きている今に何ができ、何をすべきか、衣食住から仕事や勉強、遊びや趣味も含めて、人並みにすべきことのあるこれをやりくりしていくしかない。自分の死の不気味さや不安をできるだけ遠ざけた安心快適な暮らし。何よりも、それが一番であるはずだ。

ところが、そうしてひとがみなそうするように世事にかまけ、世間のことがらに没入するしかない日々の暮らしをハイデガーは「頹落（Verfallen）」と呼び、そして、いかにも人間味溢れるかのように見えるその生き方を「非本来的なあり方（uneigentliches Sein, Uneigentlichkeit）」（SZ, 178 etc.）」と断ずる。そんな暮らしや生き方をしたままでは「本来の自己のあり方」に向き合うことはできない。それを可能とするためには、世事にかまけ、人並みの暮らしに囚われ、世間と同化した自己（「世間－自己」（Das Man-selbst）」）から自分を解き放ち、自分の死にまっすぐ向き合うことが必要だというわけだ。

それにしても、死にまっすぐ向き合うことで世間に埋没した自己を本来の自己に振り向けると言われても、

いったい何をどうすればいいのか、よくわからなくなってしまふ。死に向き合うこと、本来の自己なんて本当になりたちうるのだろうか。なりたつとしても、どこでどうなりたつのだろうか。そのような疑問を投げかけたくなってもおかしくはない。

それでも、ハイデガーは、それがなりたつことの「証言 (Bezeugung)」を人間存在のあり方のうちに見つけ出すことができるのだという (SZ 267)。つまり、「良心の呼び声 (Gewissenruf)」がそれだというわけだ。良心の声に聞き従い、「良心を負わされている」ことを望むこと (SZ 288)、『その「覚悟 (Entschlossenheit)」ができている状態 (SZ 297)、そこにこそ、人間存在の全体のあり方、本来の自己のあり方がなりたつとするのである。

しかし、そう付けたされたところでどうだろう。

その点について、たとえばハイデガーの古くからの弟子にあたるカール・レーヴィットも指摘するように、「覚悟」と言われても何をどう覚悟すればいいのか、その具体的な内容を何も示してくれていないという批判が浴びせられてもおかしくはない。<sup>(2)</sup>

あるいは、自分の死への向き合い方にしても、木田元もそう訴えかけているように、むしろサルトルの見解の方がわかりやすいし、的を射ているように思われる。<sup>(3)</sup>サルトルもハイデガーを意識して『存在と無』(一九四三年)のなかで「私の死」について論じている。そこでサルトルが見ているように、死は自分の人生からいっさいの意味を奪い去る理不尽極まりない事実であって、覚悟どころか、選ぶことも理解することも対処することも到底かなわない不条理な事実であるはずなのだろう。レーヴィットがまたべつのところでは批判しているように、人間存在のあり方を問いなおすためにことさら自分の死に注目するというのも、ハイデガーのかなり個人的な死生観の反映でしかないように思えてしまふ。<sup>(4)</sup>

いずれにしても、そもそも『存在と時間』の文脈のなかで「死へ臨む存在」と「良心の呼び声」がどこでどう結びつくのか、どうにも判然としない。そうした事情に加え、何よりも釈然としないのは、この書が目指していたはずの肝心要の目的、序論で掲げられた「存在の意味への問い」という本来の課題そのものとのつながりがよくわからないままになってしまっているという点である（第一部第三編で取り扱う予定とされていたその本来の課題は果たされず、第二部で予定されていた「存在論の歴史」の問題も論じられないまま『存在と時間』は未完に終わっている）。ハイデガー自身が強調するように、『存在と時間』での人間存在の分析は、あくまで「存在への問い」へ向かうための準備作業であるはずではなかったのか。その点からすると、同書は失敗作であるという見方もなりたちそうだが、そうみなしてしまうことだけではすまされないような意図や真意もその論述の裏に張りついているように思われるのだ。

その辺りの事情について一つの透き通った見通しを探るために、本稿では、『存在と時間』とはまたべつに、『存在と時間』の公刊後、一九五三年に行われた講演をもとにしたハイデガーの講演論文「技術への問い」（『講演論文集』所収<sup>5</sup>）にも目を配ってみようと思う。そうすることで、『存在と時間』の文脈だけからではうまく伝わらない、ハイデガーの良心論の底に眠っているはずの真意が見えてくるだけでなく、ハイデガーの技術論の根底にも宿る「存在への問い」、その基本的な意図の内実がいつそう鋭く浮かび上がってくるように思われるからだ。そのためにもまずは、『存在と時間』での良心分析の理筋をたどりなおし、その本当の意図のわかりにくさ、真意の見えにくさについて事情を調べなおしておいたほうがいいだろう。

## I. 負い目ある存在

## 1. 呼び声としての良心

ハイデガーによると、良心は何かを了解させ、開示するもの、ようするに何かを告知知らせ、わからせようとするものである。その意味で、何かを語ることに、「語り (Rede)」の一種だとしている。ただし「語り」といつても、「月がきれいだよ」といったように何か特定の事態を記述して開示するものではなく、何の情報も提供することなく、端的に何かを開示するだけの「呼びかけ (Anruf)」という性格」「呼び声 (Ruf)」という性格 (SZ.269) をもつのだという。しかも、その呼びかけは、「傘を置き忘れていきますよ」といったようにだれか他のひとが自分に何かをわからせようとするものではない。これは、「良心の呵責に苛まれる」「良心が咎める」という言い方をするときにもなりたつことなのだろう。「ひとのことはともかくお前はそんなことでいいのか」といったように、自分の過ちを責めるその声は自分自身の心の声として響いてくるはずだからだ。

ハイデガーもそこはそのまま認めながら、第二章の第五六節で良心の呼び声の「語り」がどうなりたつのか、その内訳を調べなおしていく。

そこからすると、まず、良心の呼び声で語られる内容、話題とされるものも、当然、その声に呼びかけられている当の自分ということになる。もっとも自己といってもそれは、世間に埋没している自己のことで、「ほかの人びととともに配慮しながら共同存在している世間―自己が良心の呼び声に打たれる」というのだ (SZ.272)。では、良心の声はその世間―自己に何をわからせようとしているのか、つまり、その世間―自己はどこへ向かうように呼びかけられるのかというと、それが、「自分固有の自己 (das eigene Selbst)」 (SZ.273)、世間への埋没から

解放された本来の自己だというわけだ。ハイデガーは、そのありようをつぎのようにも言い表している。

良心の呼び声は現存在 (Dasein) にそのひとつごとくではない自分自身の自己である可能性を目指すように呼びかける、性格をもち、これは、ひとつごとくではない自分自身の負い目ある存在 (Schuldigsein) に向けて呼びかける、という仕方でなされる。(SZ,269)

『存在と時間』でハイデガーは一貫して、人間存在としての自己のあり方を示すのにわざわざ「現存在 (Dasein)」という言葉を使っている。その含みについては、とりあえず、自分の生きる世界やそこに存在するあれこれのものや出来事、自分や周りの人たち、そのまるごとすべてについて、気がつけば、それがどういふもので、それにどう対処すればいいのか、そのありようや勝手がわかっている存在、そうした人間特有のあり方を見落とさないための工夫と理解しておけばいいだろう。

他の生きものと違い、人間というのは、自分が置かれた状況、その現場に応じて、それなりの仕方であれ、ともかく、何をどうできるのか、その勝手をわかっている（了解している）はずである。そうした「存在了解 (Seinsverständnis)」がなりたつ「現場 (da)」として「存在 (sein)」してしまっていること、これこそ人間ならではのあり方だというわけだ。ハイデガーが人間特有のこのあり方を「世界―内―存在 (In-der-Weltsein)」と呼んでいるのも、自分が置かれた状況や現場で開かれてくる視野や見通しのことを「世界 (Welt)」という言葉でとらえなそうとしてのことだと考えておけばいいだろう。

「このように日常的―平均的な配慮のなかでいつでもすでに自分のことを了解しているというありさまにおけ

る現存在が良心の呼び声に打たれる」(SZ,272) ことで、「ひとごとではない自分自身の自己である可能性」つまり本来の自己に向かうように呼びかけられるというわけだ。ところが、自分固有のものといっても、それは「価値判断の《対象》となりうるような自己ではなく」、「《内面生活》」、「心理状態やその背景」、「内面に引きこもる自分自身」でもない。「その自己とは、世界―内―存在というありさまでいる自己以外の何ものでもないのだ」という(SZ,273)。

しかし、「世界―内―存在」というのは「世間―自己」のことを言うのではなかったのか。そうすると、良心の呼び声がわからせようとするその自己とはいったいどういう自己のことをいうのか。やはり、これだけではよくわからなくなってしまう。さらに、その呼びかけが「自分自身の負い目ある存在に向けて呼びかけ、という仕方ではなされる」とも言うのだが、どうして本来の自己(「自分固有の自己」)が「負い目ある存在」と言い換えられているのか。その自己とは「価値判断の《対象》となりうるような自己ではない」はずなのだとすれば、これまた、すんなりとは理解しがたい点である。

その点はまたあとで考えてみることにして、ともかく、しばらくまずは、ハイデガーの良心分析のなりゆきを見届けておくことにしよう。

では、良心の声は何をどう語りかけてくるのかというと、すでに触れたように、それは「何ごとも言明しないし、世の中の出来事について何も情報をあたえず、語るべきことは何も持ち合わせていない」。だからといって、それは自己の「《独白》」でも自己への「《談判》」でもない(SZ,273)。そこからしても、ハイデガーのいう良心は、ともかくやはり「良心の呵責」とか「良心が咎める」と言うときの道徳的意味合いとはまったく違った含みをもつことがわかる。それは、世間で期待されている名声や規範、指針や方針、善行や啓発についての言明や表明と

いったものとは無縁なのであって、だからこそ、「良心は、ひたすらひとえに沈黙の様態で語る」という言い方をするのだろう（SZ.273）。

そこで、つづく第五七節で、良心の声を呼ぶ者はだれなのか、呼びかけられる者は呼ぶ者とどういう関係にあるかが問われることになる。良心の声は自己の内面に響く声だとすれば、当然、呼ぶ者も自己、つまり、現存在としての同じ自己ということになってくる。しかし、これまた当然ながら、同じ自己といっても呼びかけられる側と呼ぶ側での立ち位置の違いがなければ、何かをわからせようとする呼びかけの意義は成立しなくなる。そこから、当然、ハイデガーもそう見るように、「いったい、呼びかけられる者としての現存在は、呼びかける現存在と変わらないありさまで《現に》（*Da*）存在しているのだろうか」（SZ.275）という疑問が生じてきてもおかしくはない。そうになると、呼びかけられる自己が世間―自己だというのだから、「呼ぶ者の役を演じているのは、もしかすると、ひとごとではない自分自身の自己である可能性のことなのだろうか」（SZ.275）というように、これも本来の自己のことと考えたくもなるかもしれない。

## 2. だれが呼び、何を告げ知らせるのか

ところが、ハイデガーはそう単純には考えていないようだ。

なにしろ、その呼びかけはまったくもって断じて自分自身から、計画も準備もされはしないし、意志をもって実行されはしないからだ。期せずして、それどころか意に反してさえも《それ》が呼ぶ（*Es*）呼び声（する）のである。かといって、その呼び声が私とともに世界のうちにいるほかの人から届けられるのではな

いことも疑いない。その呼び声は、私のうちから、それでいて私を越えてやって来る。(SZ.275)

呼び声は、けっして自分の意のままになるものではなく、「私を越えてやって来る」。自己というよりむしろ、「それ」、「エス(es)」としか呼びようがないものなのだ。だからといって、そのエスを神や生物学的な素因とといったように、現存在としての自己から離れた一つの客体として存在するものと考えてはならないとハイデガーは注意を促す。やはり、「良心の現象は現存在の現象である」(SZ.275f) であって「私のうちからやって来る」のである。

そうになると、その声の正体とは、いったい、どういうものと考えておけばいいのだろうか。なんだか、はぐらかされた気がしてこないでもない。

そこで、ハイデガーは奇妙なことを言い出す。

なにしろ、現存在はそのつどいつも事実的に実存しているのだから。(SZ.276)

身の周りにある机やパソコンなどの道具や事物と違って、現存在である人間は、そのつど身を取り巻く事物や出来事の様子に応じて自分ができることやできないこと、そうしたさまざま可能性を思い描き、それを投影しながら、事に当たっているのだろう。そうした人間特有のあり方をハイデガーは「実存すること(existieren)」「実存(Existenz)」と呼び、自分がそのつど身を置く状況や現場の可能性が了解され、その下図が描かれているありようを「自己投企(Sichentwerfen)」「投企(Entwurf)」と呼ぶ。

しかし、投企といっても、それは、徹頭徹尾「事実的に」しかなりたたず、自由気ままな振る舞いではありえない。状況や現場に応じて描き出される下図に否応なしに身を委ねていくしかないという抜き差しならない「事実」がそこに横たわっているからだ。ハイデガーのいう「被投性 (Geworfenheit)」とは、文字どおり、この事実投げこまれて (geworfen) 生きていくしかない人間のあり方を照らし出すための言葉である。だれだって、自分が投げこまれてしまっている境遇のなかで自分の身の丈に合わせて生きていくしかない。だからこそ、ハイデガーは、投企といっても、あくまでもそれは「被投的投企 (geworfener Entwurf)」としてしかなりたたないことを強調するのだろうか。

ところで、そうした投企と被投性、被投的投企からなりたつ現存在としての人間のあり方をハイデガーはすでに第一編第六章の第四一節で「気がかり (Sorge)」と言いつづけている。その気がかりとは、「おのれに―先だつて―すでに― (世界) ―のうちに― (世間のうちで出会う存在者) のもとでの―存在として―存在する」(SZ,192) というあり方のことを言うのだが、「おのれに―先だつて」が投企、「すでに― (世界) ―のうちに」が事実性つまり被投性、「(世間のうちで出会う存在者) のもとでの―存在」が世間のことさらに没入する頽落に当たる。

ハイデガーは現存在のそのあり方のうちに、良心の声を呼ぶ者の正体を見定めようとするわけだ。つまり、呼びかけられる自己は、世間に囚われ頽落した世間―自己のことであり、その自己が自分固有の自己であることの可能性、本来の自己へ向けて (投企) 呼びかけられる。とすると、呼びかける者は被投的な自己ということになるのだろうか。

どうやら、ハイデガーもそう考えているようである。なにしろ、少し意味深げな物言いを取り混ぜながらも、「呼ぶ者は、自分の不気味さのなかに立つ現存在」、「落ち着ける住まいでは―ないものとしての根源的で被投的

な世界―内―存在」、現存在が事実に存在しているという「世界の無のなかの赤裸々な《この事実》(Das)である」(SZ.276f) と言っている方からだ。

しかし、そう言われたところでどうだろう。被投的な自己が世間―自己に呼びかけるということなのか。その声の正体はどうなっているのか。それどころか、その声がわからせようとする本来の自己のあり方も、これだけでは、依然としてはつきりしないままである。

そこでまず、ハイデガーは、「負い目ある存在 (Schuldigsein)」というあり方から本来の自己のあり方を見つめなおそうとするのである。「負い目あり (shuldig)」、そこからハイデガーは何をどう導きだそうというのだろうか。

### 3. どんな負い目があるのか

ここまで見てきたハイデガーの良心分析の内容からして、ハイデガーのいう良心は、何か漠然とした中味の無いことを呼びかけるだけで、結局、何も積極的なことは示してはくれず、たんに批判的な役割しか演じないものではないのか、そう思いたくなくなったとしてもおかしくはない。なにしろハイデガー自身もそうした疑念をいだくのはもつともなことだし、一応、それをそのまま受け入れているのだから。だとしても、ハイデガーに言わせると、それは「時期尚早」ということになる (SZ.279)。これまで話してきたことはまだ目標に達していない準備段階に過ぎないというのだ。

そこで、その疑念に応じるために、今度は、「良心の呼び声に生来ふさわしい聞き方」つまり「その呼び声に《従い応じる》本来的な了解」、「呼びかけの了解」のあるべき姿を見定めようとする (SZ.279)。

こうして、つづく第五八節で、そのための手がかりとして、ごくふつうに考えられている良心の経験や解釈の

ありようを見なおし、そのすべてが良心の声を何らかの「負い目」を告げるものとみなしている点に注目する。ハイデガーのいつものやり方と違っていいが、その糸口として、負い目についての日常的なわかりやすい解釈に目を向ける。もつとも、ハイデガーの見立てからすると、そうした解釈はえてして非本来的な側面に目を奪われ、負い目の本質をとらえそこないがちではある。それでも、「どんな見損ないのうちにも、現象の根源的な《理念》への一つの示唆がとらえあらわにされて含まれている」(SZ,281)という見通しのもと、schuldigやSchuldというドイツ語の日常的な用法を拾い上げなおしてみようというわけだ。

ハイデガーによると、日常的な用法として「負い目があること」(Schuldigsein)は、さしあたり、①「借金がある」(Schulden haben)という意味で使われる。さらには、②「……の責任がある」(schuld sein an, Schuld haben an)、「つまり「……の原因、創始者、誘因になっている」という意味がある。これらの二つの意味を合わせると「返済の責任がある」という意味になるが、その責任を果たさないうちに③「罪を犯す」(sich schuldig machen)」「罰せられる」(sich strafbar machen)「ような振る舞いとみなされることもあるように、法的な罪や罰という意味でも使われる。そして、この「罪を犯すこと」は④「他人に対して罪を犯す」(Schuldigwerden an Anderen)」という性格をとともなうこともある。これは法的な罪に問わられる場合にかぎらず、社会生活のなかで他者の生活の可能性（「他者の実存」）に危害を加えるときにもなりたつ。こうして、社会で求められる道徳的な要求をみたしていない倫理的責任（良心の呵責）という意味で使われることもある。

そうになると、借金があることも法的な罪を犯すことも含めて、「負い目があること」は、他人の社会生活に対する侵害への責任、「何らかの他者の現存在における何らかの欠如の根拠である」(Grundsein)こと、つまり、他者が求める要求、社会的な規範や法、倫理的な要求をみたしていないという意味で「欠陥がある」ということにな

る (SZ.282)。

なるほど、ハイデガーが指摘するように、借金(①)であれ、法的罪(③)であれ、倫理的責任(④)であれ、そのすべてには「……の根拠である」「……の責任がある」(②)という意味が含まれ、これを置いてはどの意味もなりたちえないことになるだろう。

《負い目あり》の理念には、《……の責任があること》としての負い目の概念のなかで無差別に表現されているもの、つまり、……の根拠であることが含まれている。(SZ.283)

ところが、ハイデガーに言わせると、社会生活のなかでなされるべきことがなされていないという意味での「欠陥」や「欠如」の根拠であるという捉え方だけではまだ、良心の呼び声が告げ知らせるはずの「負い目ある存在」を言い当てるにはまったく不適切なままにとどまることになる。というのも、ハイデガーのいう「負い目ある存在」の「負い目」とは、社会的になすべきことが欠けているときに生じ、なすべきことをしていればなくなるといった個々の事柄ではなく、人間である現存在そのものをなりたたせているあり方を言い当てようとするものだからだ。

負い目ある存在 (Schuldigsein) は、ある落ち度の結果からはじめて生じるものではない。むしろ逆に、この落ち度は一人の根源的な負い目ある存在を《根拠にして》(«auf Grund») はじめて可能になる。(SZ.284)

負い目ある存在のその負い目のあり方とは、落ち度や欠陥、欠如のことではなく、その根源としてなりたつ「根拠である」というわけだが、それでも、そこには「ない、(Nicht)」という性格が含まれている」(SZ.283)の比如说う。となると、これは、人間のどういうあり方のことと考えておけばいいのだろうか。ハイデガーは、ひとまず、これを形式的、実存論的に(ようするに人間の実存の可能性の条件という点から)、「何らかのない(ein Nicht)によって規定されているあり方の根拠であること、すなわち、ある種の無力さの根拠であること、Grundsein einer Nichtigkeit」と言い定める(SZ.283)。人間としてのあり方そのものが、はじめから「ない」つまり「無力さ」を背負いこむ「根拠である」とでも言いたいのだろうか。だとすると、それは、いったいどういうことなのだろうか。

## Ⅱ. 無力な根拠であること

### 4. どんな無力さを背負いこんでいるのか

そこで、ハイデガーは「気がかり(Sorge)」という現存在のあり方にひきつけてこれに答えようとする。

現存在である人間は、そのつど自分の置かれた状況や現場のなかで描き出された可能性のなかから自分のあり方を見定めていかなければならない。そうになると、自分が自分の進む道を決める根拠であるといえるだろう。だからといって、そうした根拠として現に生きていくしかなく、自己は自分が決めたことではない。「現存在は存在するかぎり投げこまれているものであり、自分自身によって自分の現に連れてこられたわけではない」(SZ.284)。

なぜ自分がこの自分としてこの世界に生きているのか、その理由はわからないままに自分が根拠として生きていかなければならない。この事実<sup>1</sup>に投げこまれてしまっていること自体は意のままにできず、無力のままである。もはや、自分がその根拠そのものの根拠にはなりえないわけだ。

この被投性という次元から見れば、現存在のあり方は根拠としては無効になり、根拠としての価値はなくなる。投企する根拠であるといっても、それは取るに足らない根拠ということになってくる。「無力さ」と訳した *Nichtigkeit* というドイツ語には「価値のなさ、取るに足らなさ」「無効」といった意味がある。ハイデガーは、自己のあり方を決定する根拠としてもはや機能しない局面に横たわる無力さを強調するためにこの言葉を使っている<sup>2</sup>と見ていいだろう。

自己は、自己であるかぎり自分自身の根拠をすえておかなければならないが、この自己は、いついかなるときも、その根拠を意のままにすることができない。それなのに、実存するかぎりその根拠であることを引き受けなくてはならない。(SZ284)

意のままにならない根拠であることを引き受けなくてはならない。だとすれば、それを重荷に感じることもなくなってもおかしくはない。ハイデガーの言うとおり、「現存在はその根拠の重みのうちに置かれており、その重たさが気分によって現存在に重荷としてあらわになる」(SZ284) こともあるのだろう。そこからすると、ハイデガーのいう「負い目ある存在」のその「負い目 (Schuld)」とは、いわゆる「負い目」というよりも、むしろ「負担」や「重荷」という意味合いで使われていることになってくる。その真意を損なわないように、これから

さきは、ハイデガーのいうSchuldを「責任の負担」と訳し、Schuldigseinも、「負い目ある存在」ではなく「責任を負わされる存在」と訳しておくことにしたい。

さて、ハイデガーは、その無力な根拠を引き受けていくしかない投企そのものにも、それなりの無力さがつきまとうのだという。現存在としての人間は、描き出された可能性という限られた範囲のなかで特定の可能性を選択していくほかはなく、「絶えず、その他の可能なあり方ではないのであって、実存的な投企のなかですでにこれらの可能性を放棄してしまっている」(SZ.285)。たしかに可能性を投企し、選択する自由がそこにはあるのだろう。しかしこれも、「他の可能性を選択しなかったし、選択できないという負担を引き受けること」(SZ.285)なのだとすれば、ここにも、それなりの無力さが横たわっていることになってくる。

そして、被投性と企投にともに横たわるその無力さは、「現存在がそのつとすですいつでも事実的に頹落としてあるように、頹落における非本来的な現存在の無力さが可能となる根拠になっている」(SZ.285)のだという。こうして、人間の根本的なあり方である「気がかり」(Sorge) そのものがその本質からしてどこまでも無力さに浸透されている」(SZ.285)とまで言い切るのだが、さて、これはどういうことと考えておけばいいのだろうか。

意のままにならない無力さのなかで、なすべきことを負わされている。その重荷や責任に正面から向き合い、それをまるごと一人で背負いこむことなんてなかなかできることではない。そこに不安を覚え、逃げだしたくなってもおかしくはない。その不安をできるだけ遠ざけておくためには、世間で通用しているやり方を頼りにしていくしかないのだろう。自分で決めなくても大丈夫。世間の言うことに従っておけば、うまくいくはずだ。そう思っておけば安心だからだ。

こうして、無力さの根拠であるという事実から逃避し、そこから目をそらし生きていられることでその事実を

気になげなくなる。いや、もはや、そうして気になげずにいられていることにすら気づかなくなってしまうのかもしれない。だれだってそうなのだろう。世間に頹落し、身を委ねていたままの方がよっぽど気楽で居心地もいいはずだ。難しいことをあれこれ考えずに、目先のことだけ考えて、自分のしたいこと、すべきことだけ決めておけばいいのだから。

もともと、無力の根拠であるからこそ、どうしてもそれに向き合うことができず、そこから逃げだすしかない、そのことにすら気づくこともできなくなってしまう。ここにもまた、それなりの無力さが横たわっていることになる。ハイデガーが「(無力的な) 無力の根拠であること」(Das (nichtig) Grundsein einer Nichtigkeit) (SZ.285) とカッコで *nichtig* を補うのも、無力な根拠であることに向き合えないその無力さのことを意味してのことなのだろう。

##### 5. 良心の呼び声はどう聞こえてくるのか

被投的投企からの逃避としての頹落、これが気がかり (*Sorge*) という人間のあり方とされるわけだが、その気がかりがなりたつのも、そもそも人間は、無力な根拠であるという負担を強いられ、責任を負わされる存在だからということになる。だからこそ、ハイデガーは、負い目というよりも、むしろ、そうした無力さに浸りきった「責任を負わされる存在 (*Schuldigsein*) が気がかりと呼ぶ存在をなりたたせている」(SZ.286) という言い方をするのである。そして、その人間にそのような負担、責任を告げ知らせるのが、良心の呼び声だというわけだ。良心の呼び声が気がかりのなりたちを告げ知らせてくれる。「良心の呼び声は気がかりの呼び声である」(SZ.286) と言われるのもその意味でのことである。

とはいえ、無力さの根拠であることを背負いこむからこそ、「現存在はそのつとすでにいつでも事実的に頹落としてある」(SZ285) しかなく、無力さの負担や責任など気にかけないでいられるのだろう。居心地がいい世間に囚われ、良心の声の知らせなど届かなくなってしまうているわけだ。となると、その声はどうやって聞こえてくることになるのだろうか。

そこでハイデガーはまたもや奇妙なことを言い出す。

責任の負担は、責任の負担の意識が目覚めるときにしか《現に》《存在》しないのだろうか。むしろ、責任の負担が《眠っている》という点にまさに責任を負わされる根源的な存在がはっきり示されているのではなか。 (SZ286)

責任を負わされている意識は、人間の頹落的なあり方から遠ざかり、眠ったままである。なぜそうなるかという、それも、無力な根拠であるという負担や責任を強いられているからこそだというわけだ。それにしても、では、どうやってその人間は良心の呼び声を聞き入れ、その無力さを了解することができるのだろうか。しかもハイデガーは、できるにしても、それは良心を選択することではないのだという。「良心そのものは選択されえない」(SZ288) からだ。

なるほど、無力な根拠であることを負わされているという事実、人間にとって抜き差しならない事実であるのだとすれば、そこにはもはや選択の余地などありえない。では、残された選択の道はどこあるのか。それは、「良心の呼び声に向かって開かれた自由をえらふ」と (Freiwerden)、呼びかけられることができるように準備して

おくこと (Bereitschaft)」「ひとごとでない自分自身の実存可能性の言いなりになること (hörig)」(SZ287) だと言う。その自由とはもはや、自分の可能性を選択する投企の自由とはまったく違う。これは、意のままにならない無力さという不自由さがつきまとう被投的な自由にすぎないからだ。むしろ、ここで言われる自由とは、その無力さから逃げだし、居心地のいい世間に頹落するしかない閉ざされたあり方からの解放のことを言うのだろう。それがそのまま、良心の呼び声を聞くための「準備」になり、良心の呼び声に聞き従い、その「言いなりになること」になる。頹落したあり方においても良心は人間に呼びかけているはずなのであって、その呼び声を聞き逃しているだけのこと。だから、選択できるのは、世間の言うことから耳を閉ざし、その呼び声が聞こえるように耳を澄ましておくこと、つまり「良心を負わされていること」を望むこと (Gewissen-haben-wollen)」(SZ288) だけだというわけだ。

その意味でハイデガーはこの選択を「覚悟 (Entschlossenheit)」とも言い表す。Entschlossenheit というドイツ語の *schlossenheit* という部分は「閉ざす」という意味の *schließen* に由来し、閉ざされたあり方という意味が含まれる。その前つづりの *Ent* は離脱や除去という意味合いで使われることからすると、「覚悟 (Entschlossenheit)」という言葉には、閉ざされたあり方からの解放というニュアンスも含まれてくる。ハイデガーもこの言葉にそうした意味合いを含めようとしているのだろう。

なるほど、その意味合いはそうなのだとしても、そうした「覚悟」や「自由」、「準備」や「言いなりになること」、そして「この選択でもって現存在はその自分に、世間―自己には閉ざされた (verschlossen) ままの存在、ひとごとでない自分自身の責任を負わされる存在というあり方を可能とする」(SZ288) と言われたところであろう。いったい、それで人間のどういふあり方を示そうとしているのか。そのさいに被投的な自己が世

間―自己に呼びかけるといふことはどういふことになるのか。この答えは漠然としたままであることには変わりがない。

ところで、ハイデガーによると、気がかりというあり方は、人間の時間的なあり方、「時間性 (Zeitlichkeit)」に基づき（第六五節）、その点から、被投性は過去、投企は未来、頽落は現在のあり方としてとらえなおされる。そこからすると、過去の自分が未来の自分に向けて世間―自己としての現在の自分に呼びかけるといふことにもなりそうである。<sup>(6)</sup>しかし、そうとらえなおしたところで、やはり、良心の呼び声が何をどう告げ知らせようとしているのか、その中味は宙に浮いたままに見えてしまう。ハイデガーも気にしているように、そもそも、何の具体的な指針も示してくれないものについて、「良心」という言葉を使うことにどれほどの意味があるのか。そうした疑問が浮かんできてもおかくしくはない (SZ290)。なにしろ、そのハイデガー自身も、『存在と時間』以降、「良心」そのものを主題として取り扱うことは一向になくなってしまふのだから。

いずれにしても、その良心分析は「死へ臨む存在」という人間のあり方とどう関係するのか、そして何よりも、それが「存在の意味への問い」にどこでどうつながるのか、その見通しも定かでないままに終わっているかのように見えるてしまう。

### Ⅲ. ポイエーシスとゲーシュテル

#### 6. 因果性から「責任を負うこと」へ

どうやら、『存在と時間』での語り口だけでは、そうした批判や疑問に十分応えるには限界があるようだ。だ

とすると、「この良心分析はただ存在論的な根本的問いに役立てるためのものでしかない」(SZ290)と書くとき、はたして、そのハイデガーの真意はどのようなことであったのか。それをうまく探り当ててみるには、むしろ『存在と時間』から離れたところから、「存在論的な根本的問い」そのものの展開を見届けてみるのが近道なのだろう。<sup>(7)</sup>

ハイデガーの講演論文「技術への問い」、これがその一番の近道になる。そう考えてみたいのだ。<sup>(8)</sup> なにしる、そこでもまた、『存在と時間』で語られていたのと同じような意味合いをもつ「自由(Frei)」や「準備(Bereitschaft)」、準備する(と) (vorbereiten)」、「耳を傾ける者(Hörender)」、<sup>(9)</sup> さらには「責任を負う (verschulden)」というあり方について考察がめぐらされているからだ。しかも、この「技術への問い」においては、『存在と時間』の良心分析で語られている意味合いをそのままなぞるかのようになり、その「責任を負うこと (Verschulden)」を道徳的に過失と理解したり、他方ではしかし一種の働きとして解釈したりしがちであること<sup>(10)</sup>が「後に因果性と呼ばれるものもとの意味への道のみずから閉ざすことになる」という物言いまで見られる (GA7,II)。

では、その論文でのハイデガーの目的は何なのかというと、それは「技術に向けて問い、そうすることで技術への自由な(Frei) 関係を準備したい (möchten vorbereiten)」ということである。そして、「その関係が自由(Frei) になるのは、われわれの現存在が技術の本質へと開かれるときである」と言われる (GA7,7)。では、その自由や技術の本質とはどのようなことをいうのだろうか。その準備に向けて、これまた、いつものやり方だといっているだろう、ハイデガーは、さしあたりまず、ふつうに考えられている技術と自分のいう「技術の本質」との次元の違いを強調する。

技術というと、ふつうは、目的のための手段や、手段を調達し、使いこなす人間の能力のことを考えたくなるかもしれない。道具や機械の製作や利用、製作品や使用物、その目的や用途を包括するものといったイメージで

ある。ハイデガーはそうしたイメージをまとめて「技術についての道具的にして人間学的な規定」(GA78)と呼ぶ。

その手段や道具というのは、目的を実現する原因とも考えられるし、逆に、手段や道具の選び方を決めるのは目的であるということから、目的の方がそのために手段や道具が製作され、使われる原因であるとも考えられようである。このように、技術にまつわるイメージには因果性が含まれるという点から、ハイデガーは、伝統的に哲学の教説として知られる「四原因説」に注目する。その四原因とは、質料因 (causa materialis)、形相因 (causa formalis)、目的因 (causa finalis)、動力因 (causa efficiens) のことである (GA79)。

そこでまずハイデガーは銀皿の製作を例にして、その教説が長らくどのように考え伝えられてきたのかを検討する。その教説においては、銀皿の素材としての銀が質料因で、素材が収められる皿という形状が形相因ということになる。そして、その皿がたとえば捧げ物を供える儀式のための道具に使われるようなときには、その儀式が目的因であり、皿を仕上げる銀細工師が動力因というふうに区分けされる。

そこからすると、その皿の製作を実現するのは銀細工師なのだから、動力因が素材や形状を選定し、儀式の遂行という結果を生み出す原因であると考えられてくる。そうすると、目的因はもはや原因とはみなされなくなってしまうかねないし、原因が動力因の一つに収束してしまうなら、四つの原因を同列に区別するというそもそもその意味がわからなくなってしまう。

ハイデガーに言わせると、こうして、因果性の本質、つまり技術の本質も隠されてしまい、「因果性と呼ばれるもののもとの意味への道のみずから閉ざすことになる」(GA711)。ところが、この教説は、もとを辿るとアリストテレスにまで遡り、そこでは、これとはまた違うことが考えられていたのだという。原因という言葉の

もともになるギリシャ語の「アイティオン (aition)」という言葉には、結果を実現する原因という意味はなかったはずで、むしろ「責任を負うこと」(Verschulden)、「これがそのもともとの意味だったというのだ」(GAT10)。そうとらえなおせば、原因が四つに区別されることの意味も見えてくるというのである。

ここでハイデガーが掘り下げようとする「責任を負うこと」の意味合いに照らし合わせてみると、『存在と時間』の良心分析で語られた「責任を負わされる存在 (Schuldigsein)」の底に眠っているはずの真意も透けて見えってくるように思うのだ。

では、その「アイティオン」「責任を負うこと」とはどういうことだったというのか。

そこでハイデガーは再び、銀皿の製作を例にする。銀皿は素材がなければなりたない。銀は皿がなりたつための素材、つまり「質料 (Materie)」としての責任を負い、そのおかげでその皿は、木製でも陶器でもなく銀の皿として仕上げられる。しかし、皿が皿として使えるためには、しかるべき形が整っていなければならない。皿としての形、つまり「形相 (εἶδος)」もその仕上げの責任を負う。形あってこそその皿なのだ (GAT10)。ところが、ハイデガーは、とりわけその仕上げの重責を担うのは、目的因として理解されることになった第三のアイティオンなのだという。これはどういうことなのか。

目的因とはラテン語の causa finalis (カウサ・フィーナリス) の訳語であるが、そのラテン語のフィーナーリス (finalis) のもともになる名詞のフィーニス (finis) は、ギリシャ語のテロス (τέλος) (GAT11) に由来する。ハイデガーによると、そのテロスを目標や目的 (フィーニス) の意味に解すると、もともとの意味を取り違えてしまうことになるのだという。たしかにラテン語のフィーニスと同様にギリシャ語のテロスにも、終結させ、完結させるものという意味はある。だとしても、それは目標や目的といった終わりのことではなく、「あらかじめ皿を

奉獻や寄贈の領域に限定するあるもので」あって、「これによって皿は捧げ物の器としての範囲を区切られることになる」(GA7.10)、「そうとらえなおそうとするわけだ。

そもそも、捧げ物の儀式という目的が必要となるのはどうしてなのか。それは、銀細工師を含めた人間が自分たちの生きる世界でうまく暮らしてゆくために何ができるか、そうした思いに迫られたからこそそのはずなのだろう。その世界で生きていくしかないという事実投げこまれ、無事に生きていけるように、あるいは無事に生きてこられたことへ、祈りや感謝を神仏に捧げなければならぬ。そうした気持ちに駆り立てられたとしてもおかしくはない。そのために儀式が必要なら、どんな儀式を整えることができるか、といったふうには、儀式や用具のあり方を限定し(engrenzen)、儀式がしかるべきあり方としてなりたちうる範囲を区切るもの(Die Umgrenzende)、テロスとは、そうした意味での境界や範囲を終結させ、完結させるものことだったというわけだ(GA7.10)。

いってみれば、それは、儀式の遂行という目的設定や皿の製作や利用に先立って、あらかじめ、その世界で生きていくために何ができるのか、その可能性の下図が描き出される青写真にあたるものといえるだろう。生きるその身を案じながら、生きる見通しを探っていくしかない。抜き差しならないこの事実がまずそこに横たわっているわけだ。『存在と時間』で言われた「被投的投企(geworfener Entwurf)」というあり方が、ここで、技術という具体的な場面からとらなおされているといえるだろう。

## 7. ポイエーシスという存在のあり方

そう考えると、そのテロスは、儀式の取り扱い方、道具としての容器の選定、その素材や形状の選定の責任も

負っていることになる。銀細工師がその製作を実現する原因つまり動力因になるとするのは、その青写真に描き出された見通しに従ってこそはじめてなりたつ派生的な事態でしかない。だからこそ、ハイデガーも指摘するようには、「アリストテレスの教説は動力因という名目でよばれる原因を知らなかったし、それに対応するギリシャ語の名称も必要としなかった」(GATII)のだろう。

こうして銀細工師は、描き出された見通しに従い、あれこれ工夫を凝らしながら、これら三つのアイティオンつまり責任のあり方を熟慮し取りまとめるという責任を負わされることになる。銀細工師を含め、その世界で生きる人間たちが当の目的や手段を選定する根拠なのだといっても、それは、その見通しを否応なしに迫られてこそなりたつ事実ということになってくる。『存在と時間』で「責任を負わされる存在 (Schuldigsein)」が「無力の根拠である (Grundsein einer Nichtigkeit)」と言われたのも、具体的な場面からとらえなおせば、人間の意のままにならないそうした事実を示そうとすることだと考えられる。

銀細工師がいなければ、テロスとして描き出される見通しにまとまりがつかず、素材や形状も選定されない。しかし、その逆に、目的や手段を選定する手がかりになるはずの見通しがすでに開かれていなければ、銀細工師はその役を果たせなくなる。四原因をそのようにとらえなおせば、たしかに、それぞれの責任のあり方が区別されながらも相互に関係し合うものと考えられる。これが目的や手段、因果性の隠された本質であるというわけだ。

そこでハイデガーはその本質をさらに深く見つめなおすために、プラトンの『饗宴』の一節 (205b) のなかで語られるギリシャ語のポイエーシス (ποίησις) という言葉に注目し、そこに含まれていたはずのもともとの意味、つまり「こちらへー前へーもたらすこと」(Her-vor-bringen) というはたらきを掘り起こそうとする。

手事事的な製作だけが、こちらへー前へーもたらすこと、つまりポイエーシスというわけではなく、芸術的、詩作的に輝きにーもたらし、イメージへとーもたらすことだけがそうなのでもない。フュシス (fusis)、つまりそれ自身ーからーほころびてくるものもまた、こちらへー前へーもたらすことの一つであり、ポイエーシスなのである。それどころかフュシス (自然) は最高の意味でのポイエーシスである (GAT12)

道具の製作にかぎったことではない。芸術や詩作もそうなのだろう。職人や芸術家、詩人の手によって道具や作品が出現し、「こちらへー前へーもたらされる」。この出来事がポイエーシスと呼ばれるはたらきであり、フュシスつまり自然のいとなみ、たとえば、つぼみがほころび、開花するといったことも、しかしこれは人の手を離れたところでフュシスとして自ずから (fusis) (GAT12) 出現するという点で、ポイエーシスの最たるあり方と考えられていたのだという。

フュシスと呼ばれるそうした自然のあり方は、人為の及ばぬところで、ときには人間の意図や予測すら超えて出現することもあるのだろう。人智を超えて、隠し秘められた可能性や持ち味を發揮しながら出現する。それがポイエーシスの最高度のあり方であったし、ポイエーシスがポイエーシスとよばれる所以であったというのだ。

となると、道具の製作、芸術や詩作も、身を取り巻く自然に隠し秘められた可能性や持ち味に合わせながら、道具や作品を仕上げるいとなみとして理解されていたことになる。銀皿にしても、自然に隠し秘められた素材の持ち味が發揮され、思いもよらなかったイメージへともたらされるときには、その輝かしさに驚き、心を震わせることになるかもしれない。詩人が詩人であるのは、その身に不意に訪れる出来事の神秘さを前にして、その眩しさに絶句しながらも、どうにかその輝きを言葉に乗せて伝えようとするからなのだろう。

「*こちらへー前へーもたらすこと*」と訳した「*Her-vor-bringen*」のハイフンを外した「*hervorbringen*」というもとの動詞には、「(貯蔵場所・隠し場所などから)とり出す」という用法がある。それを名詞化した「*Hervorbringung*」も、製作物ではなく工芸や芸術などの作品を意味することから、素材に秘められた可能性や持ち味が作品としてひき出されたものといった意味を考えたくなる。ハイデガーがポイエーシスについてこのドイツ語を使うのも、そうした含みをもたせたかったからだと考えられる。

だからこそ、ハイデガーは、ポイエーシスのはたらきを「隠れなきありよう」(*Unverborgenheit*)、「*ベールをとり除くこと*」(*Entbergen*)というあり方に結びつけようとするのだろう。

こちらへー前へーもたらすことが出来るのは、包み隠されたものが隠れなきものへ至るかぎりのことではない。この到来は、*ベール*をとり除くこと (*Entbergen*) と名づけたものにもとづき、そのなかを揺れ動いている。ギリシヤ人には、そのためにアレーテイア (*ἀλήθεια*) という言葉がある。(GA7,13)

何であれ、何かがあること、つまり存在するということは、ポイエーシス、こちらへー前へーもたらされること、隠された可能性や持ち味がそのままに出現してくることと理解されていたのであり、このように存在のベールがとり除かれることがギリシヤ語のアレーテイアのもともとの意味であったと言いたいのである。このギリシヤ語は、ラテン語で *veritas*、ドイツ語では *Wahrheit* (日本語でいう真理) と訳され、見解の正しき (*Richtigkeit des Vorstellens*) (GA7,13) として理解されてしまっているが、それでは、そのもとの意味をとり逃してしまふことになるというわけだ。

そうになると、人間の目的に合わせて、何かを作ったり、操作したり、利用したりするという意味での技術は、そこから派生してくる副次的事柄にすぎないことになるはずだが、ハイデガーに言わせると、そうした製作や利用という観点に終始縛りつけられたままになってしまったところに、近代技術が近代技術としてなりたつための本質があるというのである。

### 8. 技術にともなう危険と自由

もつとも、ハイデガーの考え方からすると、近代技術にしても、製造や利用に先だつて、あらかじめ存在のベールがとり除かれている。その点には変わりない。しかしそのベールのとり除かれ方そのものがポイエーシスというあり方から遥かに遠ざかってしまっているのだという。

ハイデガーの考える近代技術社会、つまり近代文明というのは、何から何まで、要求や利用という観点に縛られ、そこに生きる人間は資材や人材を利用しながらも、逆に、資材や人材としても利用されているという人間と物のありよう、つまり、このようにして資材や人材が際限なくひしめき合う社会のことである。需要や要求に合わせ (abstellen)、発注し (bestellen)、調達し (stellen)、在庫や用材 (Bestand) を配達する (zustellen) ……等々、いたるところにドイツ語の動詞で言われる「…stellen (…シユテレン)」が溢れかえっている。ハイデガーは、ドイツ語で名詞の前つづりに使われる (G) ……が集合や共在を意味することから、そのような様々な「…シユテレン (…stellen)」を支配している仕組みのことを「ゲーシユテル (Ge-stell)」と呼ぶ<sup>(9)</sup>。これが近代技術やその社会をなりたたせている本質、つまり存在のベールをとり除く仕方だと見ているわけだ (GA721)。

何から何までが人間の意図や計算どおりに利用可能な用材、資材や人材とみなされる。この見方に縛られ、近

代科学もその恩恵を負う技術社会で生きる人間も、まるでゲーシュテルから派遣として送り出された (geschickt) 手先のように身動きが取れなくなってしまうている。ハイデガーは、人間のそのような身の縛られ方を「めぐり合わせ (Geschick)」(GA725) と言い表し、その意味では、ポイエーシスという見方も、人間に負わされる身の置き方、めぐり合わせの一つであったというわけだ。

ハイデガーは、そのどちらのめぐり合わせからも、危険が生じる可能性どころか、逃れようのない危険が横たわりつづけているありようを嗅ぎつけようとする。そしてゲーシュテルというめぐり合わせにおいてその危険はピークに達するのだというのだ。しかし、これはどういうことなのだろうか。

近代技術であれ、それ以前の昔の技術であれ、「その隠れなきものによって人間は過ちを犯し、隠れなきものを誤解してしまうという危険を孕んでいる」(GA727)。ハイデガーのいうその危険とは、人災や天災にともなう事故や被災といった個々の危険ではない。「ベールをとり除くことのめぐり合わせは、それ自体からして、何らかの危険というのではなく、危険そのものである」(GA727) というのだ。つまり、その危険とは、人間の意のままに技術を制御できるといふ見方に縛られることで、それとは別の見方、隠し秘められた存在のありように気づかなくなってしまうことである。

そうした危険の免れようのなさというなら、昔の技術だって変わりはない。思いどおりにうまく事が進めば、それで安心してしまふのが人間なのだろう。思いもよらぬ未知の可能性が待ち受けていることなど気かけなくなることもあったのかもしれない。もつとも、近代技術に比べて、技術的な見通しはまだまだ素朴なものであるだけに、思いもよらぬしつぺ返しを食らい、酷い目に遭うことも珍しくはなかったはずだ。その折々に、自然や技術の意のままならなさを思い知らされ、失敗や成功をくり返してゆく。そうした試行錯誤を強いられていたも

のと考えられる。

ところが、ゲーシュテルというめぐり合わせのもとではどうだろう。思わぬ事故や災害に出くわしたところで、それも人間のしでかした処置の至らなさの結果としてしまい、やりなおしを図れば、きつとうまくいくはずだという思いに縛られてしまっている。技術への過大な信頼のもと、対応や処置が繰り返されるだけになり、ポイエーシスという存在のあり方から目を閉ざされてしまうわけだ。それどころか、そこから目を背けていられるからこそ、人間の手で技術を制御できるという見方に縛りつけられている、そのことすら見えなくなってしまう。この雁字搦めの身のあり方という危険性のピークをハイデガーは個々の技術ではなく、近代技術の本質、ゲーシュテルという点に見ようとしているわけだ。

ところが、ハイデガーによると、「そのめぐり合わせの勢力圏に身を置きながらも、それでいて、傾聴する者(Hörender)」、とはいえ、言いなりになる者(Höriger)ではない者になるかぎりで、まさにそのときはじめて人間は自由になる」(GA726)のだという。しかも、「しかし、危険のあるところで、救うものもまた育つ」(GA729)というヘルダーリンの言葉をひき合いにし、まさにその危険のピークのうちに「救うもの(das Rettende)」つまり「叶えるもの(das Gewährende)」も出現してくるのだとまで言い出している(GA734)。

こうして、「この救うものの開花を考慮に入れ、追想しつつ見守ることにすべてがかかっている」(GA733)というのだが、どうも、それが技術への自由な関係を築くための準備になるとハイデガーは考えているようである。まさにその点に、『存在と時間』での良心分析の真意を探る手がかりもあるように思うのだ。

## むずび —— 良心の呼び声はどこからやって来るのか

では、救うものの出現、開花とは、いったいどういうことなのか。

不思議にも聞こえそうだが、ハイデガーは、ゲーシュテルという危険の出自もじつのところはポイエーシスにあると見ている。その含みに照らし合わせてみると、救うものの開花ということの意味合いもはっきりしてくるだろう。

挑発し、ベールをとり除くことのめぐり合わせの出自は、こちらへともたらし、ベールをとり除くことになる。しかし同時にそのめぐり合わせのなかで、ゲーシュテルはポイエーシスを塞ぐことになる。(GA731)

この「挑発し、ベールをとり除くこと」と言うのは、ゲーシュテルのことである。すでに見たとおり、ポイエーシスという方から因果性や目的のための手段という見方も派生してくるわけだ。その派生的な見方が技術の進歩により、それへの絶大な信頼にまで高まり、一面化してしまうことで、出自であったはずのポイエーシスという見方が隠されてしまう。そうになると、不思議というよりか皮肉なことに、ポイエーシスを塞ぐことになるゲーシュテルというめぐり合わせも、もともと、ポイエーシスというめぐり合わせから生まれ育ってきたものということになってくる。

救うもの、叶えるものとは、人間の手による危機管理の方策であるどころか、皮肉にも、その人為の方策という要求を叶えるために隠されてしまうことになったポイエーシスというあり方のことであるのがわかるだろう。

近代の以前や以後が問題なのではない。人為的に制御可能な手段という技術の見方は、隠し秘められた可能性が開花し出現してくるといふ方から生い立ち、育ってきたといふことになる。

だからこそ、近代技術にしても、予測や計算が見事に裏切られ、ときには、予想だにできなかった発見や発明に出くわし、度肝を抜かされることにもなるのだろう。その一方で、思いもよらぬ事故や災害に襲われることにもなりかねない。原子力やインターネット機器などを含めた情報処理システムなどの現代のテクノロジーのように、その仕組みが高度で複雑になればなるほど、むしろ、想定外のミスや事故が生じるのは当たり前にもなってくる。その一面性に気づきながらも、それを黙認することで、そこに絶えず横たわる危険性から目を反らさず、その事実が突きつけてくる要求に耳を傾けること、そこにこそ、技術との自由な関係への準備がなりたつと言いたいわけだ。その意味での自由でいられるには、技術的な解決の万全性を期待したり、その逆に、技術的な方策の有効性を否定したりするのでもなく、むしろ、そこに横たわる危険の不可避性、つまり「救うものの開花」をそのままに「考慮に入れ、追想しつつ見守る」ほかはないのだろう。

それは、近代以前の技術の素朴さをただノスタルジックに懐かしむというものではない。むしろ、その素朴さゆえに、自然や技術の御しがたさを前にして気がかり (Sorge) な思いを抱かずにはいられなかったこと、そこにこそ、近代技術との決定的な違いを見ようとしているわけだ。「最初の早期 (anfängliche Frühe)」(GA7,23) の出自として、今なお横たわりつづけているはずのその御しがたさ。これを気にかけることは、ハイデガーが言うように、「過去のものを甦らそうという、ばかげた意志ではなく、その早期 (Frühe) の到来を前にして驚くべく冷静に準備しておくこと」(GA7,23) なのだろう。

その準備によって、ゲーシュテルという見方に囚われたままの不自由さから距離をおくことになるのだとすれ

ば、それは、存在の御しがたさからひと時も目を離さず、存在への畏敬の念を呼び起こす問いや考え方を切り開こうとする、積極果敢な試みに映ってきはしないだろうか。「というのも、問うことは考えることの敬虔さ(Frömmigkeit)なのだから」(GAT36)という言葉でハイデガーがこの講演を締めくくるのも、自然や技術へのそうした畏怖、存在への畏敬の気持ちを込めてのことなのだろう。

その準備や敬虔さというのが、まさに、『存在と時間』の良心分析で伝えたかったはずの真意だったとしたらどうだろう。良心の呼び声を聞くための「覚悟」や「自由」、「準備」、「ひとごとでない自分自身の実存可能性の言いなりになること」という言い方の裏にその真意が秘められていたのだとすると、被投的な自己が世間―自己に呼びかけるということから、具体的な現実味が透けて見えてきはしないだろうか。

被投的な自己や本来的自己という語り口の裏には、むしろ、その自己に突きつけられる存在の御しがたさを示そうとする意図が含まれていたとすればどうだろう。世間―自己とはつまり、ポイエーシスから閉ざされたあり方のことで、良心の呼び声というのも、いわゆる良心というよりは、存在の御しがたさが有無を言わずその人間に突きつけてくる要求のことだったとすればどうだろう。「死へ臨む存在」というのも、死んでいくしかない人間に負わされる身のありようのことを言うのだとすれば、これも、存在の御しがたさを示す最たるものということになってくる。

そして、『存在と時間』での「良心―を負わされていること―を望む」と(SZ287)という言い方の裏には、「そうすることで救うもののつばみがほころび、出現する」(GAT34)という含みが隠し秘められていたのだとしたらどうだろう。なにしろ、ハイデガーも、救うものからの呼びかけということをして口にはしているのだから。

しかしわれわれは、救うものからの発育する光のなかで立ち止まって警戒するよう呼びかけられている。

(GA7,34)

良心の呼び声、それは、存在の御しがたさからやって来る。だとすれば、良心の呼び声をめぐってハイデガーが繰り出す雲をつかむかのような物言いも、現実味に溢れた呼び声として聞こえてきはしないだろうか。

その呼び声は知識としては何も与えてくれはしないのだが、それでも、それは批判的ではないのではなく、積極的なものである。(SZ288)

(1) ハイデガーの『存在と時間』からの引用箇所およびそれへの参照箇所は、本文中の( )内に、SZという略号によって当該著作を数字によってページ数を表示した。大部分の翻訳にもオリジナル版(単行本)のページが併記されていることから、ページ数はオリジナル版(Max Niemeyer Verlag)のページづけに従った。『存在と時間』を含めて、ハイデガーの著作からの引用文の中で傍点を付した箇所は原文でのイタリック体の強調箇所に相当する。なお、《》と《》という符号で括った箇所は原文で、^と^という符号で括られた箇所に相当する。

(2) K. レーヴェット『ナチズムと私の生活——仙台からの出発』秋間実訳、法政大学出版局、一九九〇年、四八頁以下。

(3) たとえば、木田元『新人生論ノート』(集英社新書、二〇〇五年)九四頁以下など。

(4) K. レーヴェット「現象学的存在論とプロテストアント神学」(『ヘーゲルからハイデガーへ』作品社、所収)

(5) ドイツ語版『マルティン・ハイデガー全集』第七卷(Martin Heidegger Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, 1. Abt. Bd. 7: *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), hrsg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, 2000.)以下、「技術への問い」からの引用箇所およびそれへの参照箇所は、本文中の( )内にGA7という略号とその後、後に原著のページ数を表示する。GAという略号は全集版を意味し、その後のアラビア数字は全集の巻数を示す。

