

ゲオルグ・シュテンガー (ウィーン大学)

(翻訳：増田 隼人)

このシンポジウムの主催者から私が依頼された「ドイツ文化とエコロジー」というテーマは、およそ私の手には負えず、また、ひとつの講演では十分に汲みつくせないテーマであろう。というのも、これには以下に挙げる幾つかの理由がある。1) まず、もし「ドイツ文化」に関して、この講演を単に「ドイツ哲学」、「ドイツ観念論」、「ドイツ精神」、「ドイツの科学技術」と結びつけるだけではなく、「ドイツ社会の構造」や「ドイツの政治」、「ドイツ社会と民主主義の関係」など、その他とても多くの事柄も含めて解するのであれば、そもそも「ドイツ文化」とはいったい何を意味するのだろうか。2) 次に、近頃では時代遅れに分類される古びた国家理解に執着しないとすれば、実際に何を「ドイツ的」と呼べばいいのだろうか。というのも、私達は今日、グローバルに考えたり、振舞ったりしないとしても、少なくともヨーロッパ的に振る舞おうとする傾向があるからである。他方で、「ポスト国家主義的な」思考とは、国家の概念と結び付けられた古典的な「文化」の克服を意味するのだろうか。人間は、まさにこの文化に基づいてこそ、通常の生の理解において、自身を言語的、行動的に、また感性的、身体的、習慣的に理解しているのではないだろうか。あるいは、これらの構成的規定の特徴は、そこに埋没してはならないだけでなく、埋没することのできない各自の人格の自己同一性に他ならないと判明することを意味するのだろうか。とすれば、ドイツの法哲学者ないしは法学者であるエルンスト・ヴォルフガング・バッケンフェルデによる有名なテーゼを眼前に掲げ、それにしたがって、国家が自己自身を保障しえない前提条件となる自由主義的で世俗化した国家において生きるとしたら、最終的に国家に根付いた稜堡としては、権利と法の妥当性を保証する「憲法愛国主義」だけで十分だろうか¹。このように、私達は、「ドイツ文化」という名称と共に、予期せぬうちに、川底への眼差しを阻み続けるような暗く淀んだ航路の中へと迷い込んでしまうのである。3) そして、以上のことは、他方で、「エコロジー」という概念の場合も同様ではないだろうか。むしろ、「エコロジー」という概念は、国家という枠を超えて一すなわち世界的に認められている領土を超えて、国際的に世界全体を包括して語られることで、その問題提起が先鋭化するのではないか。それだけではなく、気候変動対策、エネルギー源ないしはエネルギーの生産、ゴミ処理等々の問題は、国際間ないしは大陸間で折衝されるものであり、そういったことだけでも実践的かつ現実的な政策に関する方向に議論が移されうる。このように、すでに最初の開始時点から、解決策の眺望などないかのように、問題は山積みになっている。そのため、私は、本講演において、この主題について多少緩やかなアプローチをしたいと思う。そして、私はその中で、このような暗闇の中に、もしかしたら何か光明をもたらすかもしれない幾つかのポイントについて述べたい。これらは独立したパースペクティブな視点ではなく、

¹ E.-W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit*. (『国家、社会、自由』) Frankfurt am Main, 1976, S. 60.

むしろ、互いに補足し合い、刺激し合い、うまくいけば、より輝きを放ちうるような、次元的に把握される視点である。

I. ドイツ的な視点と日本的な視点：違いと共通点

ドイツ文化について語る際に、まず注意するとしたら、ドイツと日本という「文化的世界」は、かなり異なった地域にあるにも関わらず、常によく比較されるということである。ここで文化史的・思想史的な研究で語られている両国の繋がりを事前に一瞥すると、フィリップ・フランツ・v・シーボルトやマックス・ウェーバー、カール・レーヴィットのような「古典的作家達」をはじめとして、20世紀にはドイツやフランス出身の多くの知識人や哲学者が日本への好奇心を強くしていたのである。

「ドイツと日本、この両国は、似ている点もあれば、とても異なっている点もある。例えば、一方の国は、ヨーロッパ大陸の中心にあり、多くの国と国境を接している。他方の国は、海上にあり、国境を接する隣国をもたない。しかし、両国は共通の性質、つまり《間にあること》という共通性をもっている。冷戦時代、ドイツは東西双方の国々から焦点を当てられる中間地帯であった。このことは、ドイツが再統一された後も本質的には変わっていない。そして、他方では日本も、明治維新以来、文化的にはアジアとヨーロッパのどちらでもあるといえても、それでも、どちらか一方に属すのではなく、その双方の中間地帯として存在している。さらに、その大きさに関してもドイツと日本は類似している。すなわち、両者は超大国でも弱小国でもないが、今日の、そして明日の世界史における両者の国の立場や使命について考えると、私には、この《間にあること》から目を逸らさぬことが重要であると思われる。」²

そして、大橋は、「覇権的」・「拡張的」に前進しようとする「中央」へと向かう努力とは反対に、ある仕事の「ささやかではあるが重要な」一步が、「間にあること」において為されるとみる。つまり、「そこが諸々の対立が互いに出会い、対話に至るような場所となる」と大橋は述べるのだ[18頁]。

しかし、同時に、同じような関連付けを、例えばとりわけ「フクシマ」に対して示された印象的な反応について行ってみると、そこからはドイツと日本の間にある意味深く、強力な違いが判明する。すでにこのフクシマという言葉そのものが、潜在的な、原子力による自滅の凶兆ということに関して、チェルノブイリの場合よりも、はるかに強力に世界中に行き渡っているのである。

「次のように記述することは可能である。すなわち、日本にとって、フクシマは地震によって引き起

² R. Ohashi, Deutsches Auge – Japanisches Auge. Zum Zeitalter der Interkulturalität, in: ders., Japan im interkulturellen Dialog, (「ドイツ的なまなざしと日本的まなざし。間文化性の時代について」、『間文化的対話における日本』所収) München 1999, S. 11-19, hier 17f.

こされた事故であった。フクシマにおいて起きたことは、たしかに大きな事故ではあるが、それは他の事故と同じようなひとつの事故に過ぎない。地震による危険は、日本では日常的なことである。地震は予告なしに来るし、避けようがないものなのだ、と。」³

それゆえ、地震や津波による直接的な影響があったフクシマの原子炉の事故は、起こりえる他の全ての事故と同様に「事故」としてみなされるし、それに対して私達は、より良い予防措置を敷くことさえすればよい、ということになる。

「(しかし、これに対して) ドイツでは、最初からある結論へとその眼差しが向けられていた。日本では、それはドイツ的な「不安」と呼ばれるだろう。しかし、ドイツ人の目撃者にとって、フクシマは事故ではなく、カタストロフィ〔破滅〕だった。カタストロフィとは、回復不能であるような被害を引き起こすものである。(中略)それが(政党の垣根を越えた)ドイツ人の共通の感情であったし、今もそうなのである。そして、フクシマの事件へのこうした反応は、ドイツで重大な影響を及ぼした。この感情はとても強力なものであり続け、ラディカルな政治的転換を必然的にもたらしたのだ。それは原子力政策内部の転換に留まらない、エネルギー政策自体の転換である。原子力発電は、将来のエネルギー供給の計画から取り除かれることとなった。ラディカルに、完全に、そして可能な限り速やかにである。この原子力の「廃棄」の決断は、それにかかるコストなども度外視して行われた。それは、絶対的な決断であり、無条件のものだったのである。ただし、その廃棄の方法に関しては、議論が続けられている。廃棄の方法は未だに問題が多いのだ。その問題は技術的にも困難であり、経済的にも計算が難しく、したがってまた、政治的にも激しく議論されている。その上、そうした廃棄の問題は—こちらはあまり議論の対象となることはないが—一原子力抜きで行い続けていかねばならない、現在と将来のエネルギー政策の枠組みにおける多くの問題の中のひとつにすぎないのである。」(同上)

「フクシマ」後まもなく、三島憲一はドイツにおいてもよく知られていた日本の世論を批判的に報告し、報道に関して、日本とドイツの間ではメディアの影響力が非常に異なっていることを指摘した。三島は、ドイツの『ZEIT』誌における刺激的な論稿において、日本では真に批判的な公共性がまったく形成されていないこと、このことを、このようなカタストロフな事態が著名な専門家によって事前に予測されていたこととして、糾弾したのである。三島は、これが真の「公共性の無力化」であり、殆ど独占的な運営会社である東京電力や、メディア、新聞、科学政策ないしは政治それ自体の間にあ

³T.Borsche, Ein seinsgeschichtlicher Deutungsversuch der Atompolitik Japans und Deutschlands nach Fukushima. (「フクシマ後の日本とドイツの原子力政策の存在歴史的解釈の試み」),ベルリンのフランス大使館での講演, Juni 2014.

る、いわゆる公的な盟約によって作られた危険なシステムに内在するものであると断じるのだ。三島は、ハーバマスの言葉を刷新し、今の日本の状態は、日本の行政や経済界の策略による「生活世界の植民地化」のみならず、完全な「公共性の植民地化」であると述べているのである⁴。

しかし、このような観点も各々の立場から語ろうとするもので、実際には非常に様々な観点があるのであり、私はここで、日本人が三島の言う通りのようだとか、ドイツ人はそれとは異なるといったことを主張したいのではない。それに、私が引用した三島の意見は、ある意味では、実際のドイツ人以上にドイツ人的な意見ではないだろうか。はたして、日本は未だに前近代的な国家だろうか。そして、私達はどこで近代国家という認定を受け、そこに組み組み込まれるのだろうか。他の問い方をすれば、日本が、ドイツから、技術的なノウハウや技術の継続的審査、政治的・経済的な実行可能性といった問題を遥かに凌駕する、よりよい議論の仕方や視野を広げること、あるいは確たる洞察などを強く期待しているといえるだろうか。問題になるのはむしろ、このような現在のカタストロフィの場面を背景にして、生活世界に生き生きと根付いた文化性の根本的理解なのであり、そこにはさらに一人間学的には当初から一技術性についての理解も属しているのである。いうまでもなく、文化性や理性には、「自然」についての根本的理解も属するのだが、それについて東洋と西洋の伝統の間には大きな違いがある⁵。自然の解釈の仕方について、西洋的な理解は自然科学的な枠組みとロマン主義の間で二極化しており、私としては、このような見方を日本人の自己理解に転用しようとするのは大きな損失になりうるのではないかと考えている。しかるに、キリスト教的な起源をもった自然理解（「地を従わせよ」と、神道的ないしは（禅）仏教的な地盤の上にある自然経験を対立させることが既に、いかにアポカリプスの〔黙示録的〕に高揚されて体験されているとしても、ここでは直接的な伝達や融合とは異なった他の解決の可能性の展望が求められることになる。したがって、決定的に重要なのは、どのように、間文化的な標語のもとで—日本／東アジアと、ドイツ／中央ヨーロッパの間で—自然と技術の関係に関わり、それを理解するのかであり、再度、この特別な挑戦を行うことなのだ。

II. システムの合理性か、あるいは秩序の生き生きとした多次元性か

社会的・文化的にみて、人はある特定のシステムが他のシステムを凌駕するとみなす傾向がある。なぜなら、機能性や効率性に基づくあらゆるシステムは、それ固有の説得力をもつからである。宗教、科学、政治、技術等々のどのようなシステムであれ、あらゆるシステムの中には、まず、独自の合理性が住まうようである。とはいえ、技術といった、常に特定の技術的意識が伴われるようなシステム

⁴ Vgl. Kenichi Mishima, Des Pudels Kern. Der japanische Philosoph über die Lage seines Landes in der nuklearen Katastrophe, (「核の正体。原子力カタストロフィにおける日本の状況について、日本の哲学者より」), in: DIE ZEIT, 5. Mai 2011, No. 19, S. 54.

⁵ 自然科学的思考と、西洋的—より正確に言えば、ドイツ的な系譜をもつ哲学的思考の間にある次元の違いに関する哲学の—批判的な現状分析は、基本的な洞察に関して熟慮されねばならない。Vgl. etwa P. Janich (Hg.), Naturalismus und Menschenbild, Deutsches Jahrbuch Philosophie, Band I, (「自然主義と人間観」, 『ドイツ哲学年報』第1巻所収) Hamburg 2008.

が、ただちに政治システムと同一視されることはないだろう。ここには、「システム」とは各々どのように理解されるのかに関して、その核心に至る区別がある。より正確に考察すると、諸々のシステムは、別個に存在するのではなく、相互に影響を与え、創発しあっている。まさに相互の交信に依存しているのであり、詳細に見ると、それがまさに進歩になっているのだ。システムは、自己維持の追求のみならず、概念的な自己了解に即して、「進歩」へと目的づけられている。恐らくそれは進歩ではあろうが、それはシステムの原初的な根本規定の「接続能力」ともいえるかもしれない。ドイツ連邦議会技術評価局（TAB）及びカールスルーエのシステム分析研究所（ITAS）の主任であるアヒム・グリュンヴァルトは、このことを取り上げつつ、その潜在的な危険性にも気づき、次のように述べる。

「技術的發展は、特別なフォーマットの社会的で政治的な形態化の課題をもたらすものである。様々なあり方で周知のものである技術の二面性、すなわち、意図せずに、広範に渡ってしまう結果の発生や技術に関する社会的摩擦、また持続可能な発展についての要請、ならびに自然環境や固有の身体と精神の内部への人間の介入の射程についての原理的な問いは、将来の技術発展の構築が相当の努力を必要とすることを明らかにしている。」⁶

その際、その時々決定権を持つ（持たねばならない）のは、政治システムである。そのため、政治システムは常に一方で、技術に関わる、諸々のチャンスやリスクを評価する当該の科学の専門知識に伴われつつ、他方で、方向を定めることに努め、基礎知識の解明の努力配慮にも伴われている。この後者に属するのが、哲学者の参加も顧慮される政策協議の委員会である。しかし、よく耳にする嘆きではあるが、そのようにしてどんなに多くの良い助言が得られたとしても、多くの場合、最終的な政治的決定は、選挙によって選ばれた代表者にに基づき、より望ましい知識にしばしば反するような「経済的合理性と現実性」によって判断されるのである。政治システムにおいては、まさにこれこそがまず見積もらなければならないのであり、システムの合理性の固有の論理であることは明らかである。

システムの合理性の理論およびその実践は、逃れようのないほど支配的である。それはまさに、あることを習慣的に、儀礼的に決定するほどの固有の説得力を持っているようである。しかし、それにもかかわらず、全てにおいて、おそらくいつも、決定の基準にあっては、人間としての人間、すなわち最終的には「人間的なもの」が問題になっているのかもしれない。そして、それを通して人間が人間になるのは、まさに社会的秩序への参加を通してなのであり、この社会的秩序が、人間を人間としてともに構成するのであり、それはまた、解釈のプロセスを開始させ、人間の生を遂行するものとして維持するのである。したがって、私は、「システム」よりも「秩序」について語りたいと思う。というのも秩序は、様々な諸秩序の間の「対応関係」であることが、よりよく理解されるからである。

⁶ A. Grunwald, *Technik und Politikberatung*, (『技術と政治的助言』) Frankfurt/M. 2008, S. 7.

それらの秩序は、秩序の「枠組み」—秩序に替わる言葉—としては、仕事や職業、経済や科学、親密性や道徳的生（権利、義務など）、言語の秩序や価値の秩序、芸術や文学などの秩序、また私的な（家族など）並びに公共の秩序などが描き出される。すなわち、秩序とは、最終的に文化的に彩られた社会を構成するものである。そして、そうあるからには、「文化」と「社会」は、固有の秩序の間での対応関係の生起なのである。そして、このことが、それらの秩序を、応答し合い、透き通った相互的共鳴を生み出す、いわば「生き生きとした」生起へと作り上げるのである。この秩序の生は、部分が全体を自己の内に感じ、再発見することで、自由な活動として経験される。それは生き生きとした経過なのであり、そこではこの生がまさに生として、生き生きと感じているのであり、それは文字通り、生を・獲得〔er-lebt、体験する〕しているのである。そして、この配置ないしは構造は、まさに現象学的な刻印を担っており、それは、相互に形成し、構成し合う個人と社会の依存性を、統一的に構造化することの生起の両極として、記述可能なものとするのである。この配置こそ、まさに本来的に「秩序」を意味しているのだ。換言すると、「社会秩序は、社会的行動や、他人の存在の事実から初めて結果するのではなく、特有な実存形式としての人間の自己構成に属している。人間は、まずもって主観的なのではなく、そしてその主観から他の諸主観への関係を取りだすのではなく、人間は拡張された全体の構造として生きているのであり、この構造から、構造の単なる一契機としての「自己」へと立ち帰るのである。この全体の構造への拡張とその内部における規定点へと立ち帰るという（存在論的並びに超越論的に基づけられた〔筆者による補足〕）生起においてのみ、人間は自分を次のようなあり方で獲得する。すなわち、人間は常に既に、他者に依存し、他者から強い影響を受け、異他なるものに向けてその輪郭を与え、その生の全体においてこの輪郭づけを通して特徴づけられている。そして、この個体化を通して、全体の生において特徴づけられる人間が獲得されるのである。」⁷

したがって、秩序は単に所与されているものではなく、構成的な条件づけの下敷きであり、枠付けなのであり、それらは、再度、あらゆる具体的な進展と共に、この秩序として構成されているのである。同時に、これらの秩序は、それぞれの輪郭や簡潔性に関して、それらがその相互に構成的である複数性をめぐって要求するものに到達するのである。

Ⅲ. エコロジーの危機か、それとも技術の危機か。

1. あるいは、「生活世界」の喪失

私がここまで行ってきた論述は、持続可能性や影響評価、技術革新に伴うチャンスとリスク一般に関する問題など、エコロジーの議論においてなおざりにされている問題に注意を向けたいがためであった。この問題とは、人間を「事実的人間」にする事実知に常に合致する経験的事実と、可能的な現出に至るものの構成的な根本条件の明示化に努める知の間の次元的違いについて、（あまり）知ろ

⁷ H. Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie*, (『社会生活の現象学。現象学的社会学の基礎論』) Freiburg/München 1994, S. 127. (Vgl. auch ebd. 136f.)

うとしていないようにみえることである。後者は、エドムント・フッサールが「内省」と名づけたものの意義と価値を知っている、方向づけの知のようなものが、そこを通して初めて獲得されうるような知である。かくしてフッサールの貢献に帰するのは、とりわけ、体験の領域とともに、それと結びついている、明証的に為すべき直観性の超越論的な根本構造を、その構成プロセスに向けて主要な主題にするときに、それを方法論的な意図をもってより明晰にみることであった。それによって基づけられた、学問的な哲学に奉仕する現象学的な研究態度がまず示すのは、あらゆる現象は、主観の側とそれにその都度相応する客観の側の間のそれ以上遡れない「相関関係のアプリオリ」に登録されているということであり、また同時にどのように登録されているかということである。それにも関わらず、フッサールの危機分析にあるように、科学の発展は、時代の流れの中で、まるで当然のように、その都度の主観の相対性を、純粋な客観主義と心理主義の都合のために犠牲にさせることとなった。主観の相対性と客観主義という二つの論題において、現在の議論を支配している「技術的思考」と「情動と直観的思考」の前身をみることは、決して誇張とはいえない。その間に、あの「理念の衣」—現在の「実在主義」と「経験的知識」への殺到は、その裏面に過ぎず、その証明であるように映る—は、人間を支えることがなくなり、決定せねばならない重要なことの全てに蓋をかぶせ、覆い隠してしまった。これに対して、フッサールは最終的に、「生活世界」と、その生活世界の基づける力と質をまず徐々に明らかにし、そのために、哲学的な科学文化の「奥深い生」を、単なる科学文化の「平面的な生」に対置した。生活世界が担うものは—フッサールは、それを、人文主義、いわば「ヨーロッパ的精神」という名の下に置き去りにされたままになっている、かつてもたらされた志向的な原創設の沈殿した諸形式として設定するのだが—とりわけ、人格性や社会性、習慣性や歴史性などのような、それなくしては人間がその像を人間として、すなわち「世界の本質」として獲得しえず、ましてや獲得されたことなどありえないような基本的領域である。したがって生活世界には、世界を形成する力が属するのであり、それはまた、同時に文化的世界を形成する機能をもつのである。

2.あるいは「世界像の時間」ないしは集立から四方域へ

同名の論文の中で、マルティン・ハイデガーは、近現代の世界像の形而上学的構成に注意を促している。彼は、世界への原理的な接近や、世界一般についての理解に関心があった。科学や、そこから生じた機械技術、美学の視野へと転じた芸術や、文化と人間学的な問題提起として理解された人間の行動と思考、そしてそれに平行して現れる「脱神化」などのような近現代の本質を為すものの出現は、ある共通するものを持っている。それは上記の全ての実践において本来的な主題である世界なのである—それはまさに「世界自体」が問題になっているに他ならない。この世界は、前に立てられた〔表象された〕世界であると同時に、こちらへ立てられた〔作り上げられた〕世界として出現している。

近現代的思考は、常に既に世界に関する像を作り、そのようにして像としての世界が、「立てること」一般の必然的な帰結として生じてきたのであり、この立てること一般が、ハイデガーによれば近

現代の人間の基本的態度を構成している。世界は像になる。それもただ単に事実に・媒体的にだけでなく、すでに前もって存在論的な根本的構成において像になる。ハイデガーによれば、世界像が生じ、それに確信しうるのは、ただ主観としての人間が、何かを前に - 立てれば「表象すれば」よいのであり、それは、人間それ自体が既に「世界・内に・ある」現存在としてあること、すなわち人間それ自体と世界内存在の両者が、存在理解と世界理解の意味を等根源的に現存在の遂行それ自身に基づいて初めて経験することへの「真の内省」なしにそうするのだ。そのとき、諸像は、表象された本性により、減衰された像でしかありえない（このように像を、世界自体を前に・立てる「表象する」こととして理解するなら、ハイデガーが正しいとせねばならない。しかし、この像がハイデガーの言うところの、固有で本来的な遂行的意味や固有の開示性、世界を生起させる意味解釈において把握されるのかは、私には疑問に思われる。ハイデガーが彼独自の像分析において(熟慮することと熟慮されたことという二重の意味を通して)、すなわち思考の単なる模造として像について熟考したことは偶然ではない。)

ハイデガーは、特に『技術への問い』⁸という論文と、ブレーメンでの4つの講演『あるといえるものへの洞察』⁹において、技術に関する問いという根本的議論に取り組んでいる。このことからハイデガーは、今日の技術哲学において欠かせない対話の相手なのである(A.ノールマン、アンドレアス・ルックナー、フリードリヒ・キットラー等の著作を参照)。後期ハイデガーにおいて問題になるのは、次のような洞察である。すなわち、技術的思考と共に、同時に客観化し、確定し、目的づけられた思考が進行するということであり、この思考は、「立てること [Stellen]」(そこに、組み、こちらに、前にたてること [Hin-, Auf-, Her-, Vorstellen])という根本様相において働くことから、ハイデガーは、それに対し、「集・立 [Ge-stell]」という集合的概念を使用した。この概念は、技術的接近としての理論的及び実践的接近を表現している。ハイデガーが批判的かつ本質的に疑問を呈している近現代的な技術理解は一古いテクネー「技術」の概念である「こちらへ・前へ・持ってくる

「Her-vor-bringen、作り出す」ことと違って—事物だけでなく世界や大地や基準となるものといった、人間がそこにおいて「住んでいる(「オイコス」>家)」と理解している事柄に対して、それらを使用可能かつ有用な資材とみなすように「挑発してくる」のである。このようにして、「発見されたもの」は単なる客体になってしまい、その客体は全てに関して使用可能になり、それによって操作可能なものにもなるのである。しかも、そのつど可能な固有の意義や事物の発展性や事物自身から「現れ出てくること [Her-vor-gehen]」に配慮できないままそうなるのである。もともと奉仕する手段と理解された技術が、自然に対してのみならず、何よりも人間性全体に対する「挑発」であるような仕方、自立してしまうのである。アリストテレスに由来するポイエーシス「制作」という概念が、事物を引き合わせることで、すなわち4つの原因の集合に起因すると理解され、人間に対してその活動性

⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: ders., *Die Technik und die Kehre*, (「技術への問い」、『技術と転回』所収) Stuttgart 1962 (1982⁹), S. 5 – 36.

⁹ M. Heidegger, *Einblick in das was ist.* (『あるといえるものへの洞察』) Bremer Vorträge 1949, GA Bd.79, Frankfurt/M. 1994, S. 5-77.

は作成することにあると診断されているとするなら—これが「四方域 [Geviert]」がそこから成り立つとされる第一の根拠であるが—いまや全てが、「機械」という様相のもとで現出するのである。そこで考えられているのは、事物が機能的な連関に向けてのみ、対象化されて考察されていることである。この「新たな」見解に応じて、人間は、作成という様相においてだけでなく、恒常的に、まさに不可逆なあり方で、できあがり済みの主観として互いに行き来し合っている。このできあがり済みの主観とは、技術の利用者（ユーザー）あるいは考案者や敵対者として活動しながら、技術的な客体に対立するものとして自己を経験しているのである。人間は、技術の存在史的なメッセージにより、それ自身、事物と自然全体に相応して立てる「集立されたもの」となる。人間それ自身が、潜在的に、その活動性と自己理解が打算的で、計算可能で、支配可能な、そういった機械存在になるのである。全てが「用象 [Bestand]」に変異する。この用象が知らせるものは、全てが計算可能なものに向けて「挑発されている」ことであり、産業上の文脈であれ、核分裂に至るまでの技術的成果であれ、世界的な通貨の流通という経済的な循環であれ、教育機関であれ、政治的な国家機構であれ、そして人間自身であれ、そのように挑発をうけているのだ。古来の技術であれ、近現代の技術であれ、両者とも「露出する出来事」に関わっているのだが、これが生じるのは、まったく異なったあり方においてであり、まったく異なった帰結を伴って生じている。「オイコロジー」の根源的な意味である世界の内に「住まうこと」としての人間の尺度に代わって重要になるのは、明らかに、自然の支配だけということになり、詩的で、趣があつて、芸術的な、いわば作り出す自由として以前に理解されたことが、いまや、その内的な理由によって限度を知ることのない計算する合理性に目的づけられているのだ。かつて努力する価値があることとして、「集めること」、「収集すること」が妥当とされていたのが、いまや「要求すること」や挑発や請求が重要とされる。この「集めて・立てること」において、人間自身が「集立」され、そして全ての表象はここからその力を引き出しているものであり、それが表象にそのそれに固有な支配的性格を供与しているのだ。ハイデガーの技術分析によって—私はただ僅かな論点を述べるに留めるが¹⁰—「エポケー」、いわば「退歩」が提供されることになる。この退歩とは、私達に思索的・システムのな前提条件を開示させることが可能で、この条件は、自然と人間を「支配する知」から、ある新しい形式へと牽引するような「技術的意識」へと導くのである。また、ハイデガーの分析を直接、取上げることなしに、例えばヴァイゼッカーは、新しい「方向づける知」を促している。この知は、「エコロジーの現実政策」に即しつつ、ただ経済性や利益の最大化や融資可能性に向けて解釈されるだけの「役立つ知識」に対抗して論じられている。それは、自然科学と人文科

¹⁰ Vgl. auch K. Akitomi, Schwerpunktbeitrag: Kerntechnik denken – Ausgehend von den Technikdiskursen bei Heidegger, (「原子力技術—ハイデガーにおける技術論を出発点にして」)
veröffentl. 2014, <http://philosophie-indebate.de/1699/schwerpunktbeitrag-kerntechnik-denken-ausgehend-von-den-technikdiskursen-bei-heidegger/#more-1699>.

学の間に新たに実りある対話をもたらし、「エコノミーの世紀」(20世紀)から、新しい「エコロジーの世紀」(21世紀)に移行することが可能になるのだ(ここでは、前者が後者に対して指図することはないのである)¹¹。

ヘルダーリンのしばしば引用される言葉に、「危険があればこそそこに救いもある」という言葉がある。ハイデガーは、あらゆる「技術」に潜伏する「芸術」をこの言葉によって表現にもたらそうとしている。すなわち、真理の生起として次元的に相互に離れているにも関わらず、技術と芸術の双方において、(芸術の)自由と(技術の)決定性の間で捉えられるものなのである。言い換えれば、私はここで、T.ボルシェの次の言葉を引用してみたい。「私達がカタストロフィ〔破滅〕として経験することは、私達に考えを根本的に改めることを要求する。それは、「私達は何ができるのか」(たとえば、私達は安全な原子力発電所を建造できるのか)という問いから、「私達は何をしたいのか」という他方の問いに考えをずらすことである。」¹²

技術それ自体は決して間違った道ではない。技術は必要なものであり、歓迎すべきである。しかし、技術は、思索的で意識的な、個別的なものを普遍化するという本来的な傾向を追い払うことができない。そのため、技術は、いわば自分の母である芸術を、脇に押しやってしまうのである。そこで問われるべきは、冒頭にあげられた、東洋と西洋の間で異なっている自然の把握という問題提起に立ち帰り、なぜ日本では、今日に至るまで失われることなく持ち続けている芸術的伝統の意味が、少なくとも、文化的な自己理解のエネルギー源として、より積極的に活用されることがないのかという問いである。そこで問題になっているのは、同様に技術であるが、それは「技術という高次の芸術」なのであり、そこでは、行為は、未だ単純に目標設定へと目的づけられ、達成するに値するものに至ることを望むとされているのではなく、老子が簡潔に述べていることだが、真の目的とは、道なのであり、歩む道の一步ごとにそこで生み出すような道なのである。ここには、西洋人にとって、とても魅力的に見える、選ぶことのできる思考と実践のモデルの大きな潜在性がある。日本の側からみて、西洋のノウハウの知識だけによる単独の解決策を約束するよりも、実存的で持続可能な生活様式や思考形式を顧みることの方が、より有意義で、具体的な生活に即したより現実的なことのように思われる。そして私がここで強く確信するのは、あらゆる事実的な現実性を伴う日本における現在の原子力政策に対して、何が別の推進力を意味しうるかといえ、原子力技術と原子力政策へのおよそ盲目的な信頼に対する、批判的な態度と熟考した自己反省を引き起こすことではないだろうか。活動に際して高度に人為的な自然解釈と身体解釈が既に働いている芸術の道に並んで、宗教に根ざした生の形式が源泉として想起されなければならないのではないか。それは例えば、「没我的な自己」や「同情」、「絶対無における単純なくさうある・こと」などの仏教的な倫理であり、大きな、包括的・原理的な「氣」

¹¹ Vgl. E. U. von Weizsäcker, Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt, (『地球政策。環境世界の世紀の戸口に際してのエコロジーの現実政策』) Darmstadt 1994, S. 244 f.

¹² T. Borsche, 2014, S. 8.

¹³ の力や、または、根本的な、決して問われることのない神道における「大自然」への畏敬の念などであり、これは季節的な周期や、それより遥かに多くの事の中に埋め込まれているのである。時代的変転にあつて、より精査してほしいのは、何が日本人の自己理解のためにより構成的であり、同意を得やすく、持続的であるのか、である。ここで示唆されたような伝統や経験にあるのか、それとも、比較的一面的である国家の経済的利益に方向づけられた原子力政策であるのか、ということである。

IV.(構成の問題としての)先述定的、情念的、身体的な遭遇の諸次元

1)「身体化」、身体言語—構成的、遂行的。ライアン・ガンダー——(英国、1976 年生まれ、ドキュメンタ 13 [カッセルでの展示会で])

„Need Some Meaning / Can Memorise“ (*The Invisible Pull*)“, 2012. (アップロードビデオ)

> (私は必要とする/意義を必要とし、意味を必要とする/私は感銘を受けることができる、君は感銘を受けることができるか/見えることのないものが引きつけること、引きつけること、引くこと > 衰退
>これを対象の側から語ること、この対象は、まったく現れることなく、まったく目に見えるものであつてはならず/それを望まないこと)

そよ風が展示スペースを抜けて見物客をつかまえる。カッセル(ドイツ)においてドキュメンタという大きな展示会のために場所を提供している、フリチアヌム美術館の入口に面した、二つの大きなホールでのことである。そこでは、空調装置によって、さわやかな風が、見物客に快適な冷たさを届けていた。その風は、さわやかな涼しさと隙間風とのあいだを行き来していた。その時期のカッセルは暑い夏だったので、見物客は、皮膚の上に快適な冷たさを感じると同時に、優しげであるが、多少攻撃的で危険な(寒さや病気、露出されている)といったものを感じさせられたのである。

1) 芸術に専念する者と芸術を軽蔑する者——両者は、芸術に対する期待、それも高い期待からそこを訪れ、両者ともそこで期待を裏切られる。その展示スペースには(大判の)写真もなく、彫刻もなく、パフォーマンスもなく、「像」もない。そこには、人の足を押し留めることができそうな何物も置かれていないのである。つまり、そこには対象もなく、(およそ)いかなるオブジェクトもなく、ぼっかりした空虚だけがあるのだ。2) 張りつめた期待と、支配的だったがゆえにそれだけ強く迫ってくる期待外れがそこで張り合う。訪問者の頭一杯のアイデアや豊かな知識、可能な自分なりの分類などが直面するのは、ドキュメンタの年代的で高貴な展示会の芸術のホールは、そもそも換気されなければならないのか、また、そもそも、この展示会の意味そのものと、その強大な展示会の意義の潜在力が、全部疑問に付されねばならないのか、と問われるのである。そもそも、展示会、すなわち自己を・展示するといったことは旧式なものと考えられねばならないのか。何の意味もないとして、少

¹³ Vgl. I. Yamaguchi, *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, (『身体的理性としての気。身体性の間文化的現象学への寄与』) München 1997.

なくとも挑発といったことがどこかになければならないのではないのか。こういった当惑が募る中で、次第にゆっくりと私の／貴方の皮膚が目覚めてきて、快く感じたり、同時に露出され、攻撃されているように感じたりしてくる。人はそこから逃げたいと思うのと同時に、「引きつけられている」、引き込まれているとも感じる。「偉大な思想は鳩の足で歩んでくる」というニーチェの言葉が迫ってきて一しかしそれは、ある種の理解による、比喩的な救命具といったものといえようが一思い煩っている間に、[既に] 身体はそこにあるのであり、目覚めていて、その気分や雰囲気一般、周囲世界や何とはなしに感じるともにいる人間や最終的には生と死がそこに居合わせているのである。

「我が兄弟よ、あなたの思想と感情〔ここで考えられているのは「自我」である〕の背後には、強力な支配者、知られざる賢人が立っている。それが「自己」というものなのだ。あなたの身体の中に彼は住んでいる。あなたの身体がその彼だ。」(身体の輕蔑者、『ツァラストラ』/KSA 4/40)。

また、その数行前には次のように述べている。

「「私」とあなたは言う、そしてあなたはこの言葉に誇りをもっている。しかし、あなたは信じようとしなないだろうが、大いなるものとは、あなたの身体であり、—あなたの身体とその大いなる理、それを私は言わないが、それを私は行なうのである。」(同上.39)

これに関連して、文化的にも歴史的にも遥かに跳躍するが、道元という13世紀の日本の禅師の「身心」(初心)という述語が思い出される。この「身心」という述語は、そこで「修行の実践」に注意が向けられ、詳細に生活態度と思考形式の同一性に到達することが指摘されている。「苦」という仏教の根本経験に由来する「生き生きとした生の経験」は、あるいはフッサールによって述べられた「原受動性」は、「自我-存在」の、取り返しのつかない「自由に使用できないこと」を言いたいのであり、この「自我-存在」は、「私の」自我-存在についてすら語ることができないのである。というのも、通常、この「私の」は、すでに(私の)自我を前提にしているからである。田口茂はここで、まさに「根源的な」、「基礎的な異他性」の契機を取り出し、次のように述べている。

「なぜならこの異他性は自我の力を「外部から」相対化するのではなく、根源的な自我-存在自身が内的に関わっているからである。自我自身のこの原受動的な異他性は、私にとって通常の既知性へと転換されうるような単なる未知の「遠さ」ではなく、他のどこでもない私の最も近い近さにおいて開かれている。原事実的な必然性を意識している現象学的に「目覚めた」自我は、まさにこの必然性において、私の固有の自我のかの「自由に使用できない先-存在」を確定するのだ。全ての明証性の中で最も明晰な明証性は、したがって、それ自身においてラディカルに私に-先行することの「異

他性」ないしは私固有の自由に使用できることから除外されることの「異他性」を示すのである。」¹⁴

ライアン・ガンダーは、目立たず、殆ど目に見えぬように「痕跡」をつける（技術的手段（空調設備）は、人がやっとなづけるように落としておく）。そして、そよ風が私達の物的身体に対して、おそくただ「物的身体（身体—物体）」としてのみその痕跡を残し、開かれた、実験的な、いわば遠くからやってくる、まるで進化の際に予感と知の間で共振するような関係性の錯綜を感じさせるのだ。

私はここで、三つの見方を確認しておきたい。1) 私達の身体は、一方で最初に与えられたものとして現出すると同時に最後に与えられたものとしても現出する。しかし、よくみると、身体というのがそれ自身として「存在する」のではない。それは、私達や私というときの私がそれ自身として存在しないことと同様である。身体は、むしろ関わりを受けたり、晒されたりするものとして把握されており、最も広い意味で、そのつどの状況において解釈されたものとして把握されている。身体は、そのつどの状況から自己を「与えられた」ものとして経験しており、その際、この与えるということは、身体と状況の間での絶えまない解釈と同一化の生起として構成されているのである。私達は、そのようにしてのみ私達の身体で「ある」ことができ、私は、この身体としてあるのであって、私は身体を「所有している」のではない。あるいはもしそうであるとすれば、それは為し得たものではない、言わば掘り崩された身体の次元に基づいてのみ、そうあるのである。2) 身体に生じるのは、それ固有の「意識性」であり、それは感知や感覚などと称される。そしてそれは、その意識性が、身体において固有の自我性を構成している限りにおいてであり、この自我性は、固有の、何物にも左右されない判断能力をもち、この判断能力は、一般に行われている合理的な意識類型と混同されてはならない（これについて、H. Rombach, StA, 288 ff.を参照）。3) したがって「身体」は、事実上、身体をそもそも「私の」身体に作り上げる、一生続く仕事を意味し、そのようなものとして明らかになる。それは単純に生物学的な体制が引き受けたり担ったりすることではなく、たえず再解釈され、構造化される。このことは、生物学的状況を遥かに超え出た配置、すなわち私の職業の状況や社会的状況などのような、私の身体も共にそこに与えられているような配置に類似しているのである。

手短かにまとめると、次のように表現できる。すなわち部分的に交差したり重なり合ったりし、部分的に非対称的に示され、次元的に際立ちをみせる状況性の多様性は、常に身体に通じており、その意味において、人は、身体について、このような状況の一種の「中心化」として、いわば、「(常にパースペクティブな) 世界所持の存在論的な与格」として(Rombach, StA 296; 脚注参照)、したがって「誰か」に与えられるものとして語ることができ、他方で、身体はそこにおいて、同様に「物的身体」の所持に対する対格」としても把握され、そこにおいて身体は、自己自身を、「自己性の内的な圏域」、

¹⁴ Shigeru Taguchi, Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen ‚Nähe‘ des Selbst, (『フッサールによる「原自我」の問題。自己の自明的な「近さ」への問い』) Dordrecht (Springer) 2006, 227.

すなわち多様な関係性の内的に開かれた圏域に関する状況として発見している。

2) 龍安寺：あるヨーロッパ人と日本人の経験

a) 啓蒙されたヨーロッパ人として、すなわち、あらゆる神秘主義的、ロマン主義的な美化について心得ていて、そういったものに感銘を受けることができないオランダ人の文筆家であるシーズ・ノートboomが、京都の龍安寺の有名な石庭を訪ねて、次のように述べている。

「かつて信仰の扉を静かに閉めたことのある者なら、投げ捨てた古い価値を神話や神秘の新しい信条と取り換えるつもりはないことだろう。それにもかかわらず、数メートルの殺風景な地面から、ある魔法と神秘的な挑発してくるものが発して、それから逃れることは容易ではないだろう。(中略) 長く座り続ければ続けるほど、感情は言葉にできないようになり、眺める私を包み込んだ。まるで私は、吸い込まれてしまったようで、軽くその上を漂うような気がして、まるで私は、身体がこの庭になってしまったかのように感じた。気がつく、私はそこから立ち去りたくなり、もう一度振り返り、そこに戻っては、そこに座るのだった。そして、私は、そのしばらく後に、空間的にも時間的にも別の現在の中へと帰り、自分の部屋の中で座る。(中略)、そして私は、この庭が、全ての歪曲と隔たりを超えた向こう側に、私を穏やかに連れていくように感じる。」¹⁵

ここで彼が説明している経験の内容は、親密さと異他性との間を揺れ動いているようである。また、彼は同時に、そのなかで、単純に飛び越えることのできない、それそのものとして経験にいたっているような差異の経験に注意を向けているのである。

b) 高名な日本人作家である井上靖は、「石庭」¹⁶ という短編小説によって、読者のある恋物語の迷宮の中へと連れていく。この恋物語は、お互いに望み合い、様々な無言の継続的な努力にかかわらず、いかなる逃げ道も残されていないようである。その物語は、現在と回想、充実と期待の間で揺れ動いており、そこでは、新婚旅行のさい、慰めと同時に解決を求めて、夫の提案により、新婚旅行の最終目的地として石庭（龍安寺）を訪れるのである。私は、ここで、その最後の場面を読んでみよう。

「魚見が宿へ帰てみると、光子はいなかった。なんとなく、部屋へ一歩入った瞬間、漠然と不安な予感が彼を捉えた。彼は部屋の隅にある机の上に、一通の封書が載っているのを見ると、急いで、それを取上げ、立ったままで封を切った。

¹⁵ C. Nooteboom, *Im Frühling der Tau. Östliche Reisen*, (『春の露。東洋の旅』) Frankfurt/M. 1997, S. 84.

¹⁶ Y. Inoue, *Der Steingarten*, in: ders., *Liebe*. (『石庭』、『愛』所収). *Drei Erzählungen*, übers. aus dem Japanischen von R. Bollinger, Salzburg und Wien 2000, S. 43-62, hier 61f.

貴方のよい妻として、生涯の幸福な生活の設計に取りかかりましたが、やはり、それができませんでした。／実は、結婚式を挙げまして昨日まで、私はそれができると考えておりました。貴方の愛情に抱かれて、私の心も、ひどく素直になっておりました。／しかし、今日、連れて行っていただいた龍安寺の石庭の持っている異様な冷たい美しさに、眼を見張っておりますうちに、なぜか、私は妥協している自分が嫌になりました。流されてはいけない妥協してはいけない、こんな声が身内から聞こえてまいりました。あの静かな石と砂のお庭は、わたしから弱さを取上げ、冷酷なほど、わたしを強くしてくれました。石と砂ばかりで、庭を造ろうと考えた庭師の、非情なほど高い精神の呼びかけでありましょうか。／あなたとの生活は、あるいは、私にとって一番幸福な道であるかも知れません。でも、わたしは、たとえ不幸になりましても、自分の生き方を貫かねばならぬと思いました。私が過去に小さい恋愛事件を持っていたことを、今日まで秘めていたことを、幾重にもお詫びいたします。手紙にはそれだけ認められてあり、もちろん光子はその晩帰って来なかった。」

龍安寺—ある深遠さの次元とその深さの経験。その中で文化的身体や歴史的な身体、関係的身体や物的身体が会うことで、それらは、相互に入り込んで聞き入り、また沈み込みながら聞き入りつつ、その深みから、偽りのない、決して制御することのできない、取り返しのつかない深遠な声が聞こえてくるのである。その声は、幸福や不幸といった事柄の彼岸で語りかけている。そしてその声は、誠実に語ることができるのである。なぜなら、選択の余地のない決断が、遙かかなたから、深い根底から、そして無から来たって、人を担うからである。「冷たい美しさ」としての無の、なんと近いことか。そして、それは、ある別様の、生命力に溢れた出来事でもあるのだ。

3)世界像の時間：あるいは文化的世界との出会いについて

大橋良介は、カントの構想力とハイデガーの世界像の論文を（無批判的にではなく）もとにし、間文化的挑戦に関連して、世界像の複数性を出発点にとる試みを企てた¹⁷。カントとハイデガーの思考だけでも、西洋的・ヨーロッパ的思考の根幹に位置するといえるが、大橋は日本的・東洋的思考の専門家として次のような疑念を呈示している。すなわち、大橋は、一方で、ハイデガーの近代的な世界像の分析をその系譜と批判的見地においては是認し、他方では、全ての関係の中心としての、西洋的思考にとって構成的な「基底」という概念が、東アジア的な思考伝統においてはそのようなものとしてないことを指摘する。もしそのようなものがあるとすれば、自然（大自然）それ自体が、人間存在の模範像なのである。「人間の自己は本質的に主体を欠く」のである（26 頁）。この「主体を欠く」ことは、欠如としてではなく、むしろ、人間と自然の間 [Mensch:人・間] に生起することとして理解され

¹⁷ R. Ohashi, *Die Zeit der Weltbilder*, in: R.A. Mall/N. Schneider (Hg.), *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, Studien zur interkulturellen Philosophie*, Bd. 5, (『世界像の時間』、R.A マール・N. シュナイダー編『間文化的視点、間文化的哲学の研究から見た倫理と政治』第 5 巻所収)。

るべきであり、人間は「そうあること」、「そのようにあること」における、自然と事物として把握されるのである。大橋の論点—彼は、まさに世界像の数多性の可能性について問うている—は、ここで、次のように述べられる。すなわち、ここで描かれた図式において、水平軸が、グローバルな尺度における「今日の世界構造」としての「統一的に規格化する科学とテクノロジー」を示している。そして、その「様々な図形」は、その根源を生活世界的・故郷世界的な特殊性をもつ様々な文化を象徴する。

「この文化の根源を、垂直軸が明瞭に示す」(27 頁)。この二つの軸は交差し、その際、水平軸は、「その本質からして単数であり、普遍的であり」、垂直軸は局所的であり、それによって多様に設定される。図解 1 において、「世界像」は、水平軸という単一の軸のみを明らかにしようとするものであり、全ての文化を上方から把握し、それらを平均化する傾向があり、次第に、その下部層にまで侵入し、ついには丸呑みにし、最後には唯一の世界文化、すなわち唯一の世界像が残ることになる。

それに対抗して、図解 2 に示されるように、「世界像の時間」が開始される。注意すれば分かるように、各々の文化の垂直軸が水平軸と交差し、様々な種類の交差点、すなわち様々な文化的世界が生成するのである。「水平軸の力によって、あらゆる文化は、他の文化を、固有の世界の同一性を失うことなく、異他的な世界として自己の内に映し出す」。「第一の場合(2a)において、ヤーヌス〔双面のローマ神〕の頭の一方の顔が他方の顔を追い立て破壊する(文化的紛争、衝突)。第二の場合(2b)は、ヤーヌスの頭は存在せず、局所的な軸と普遍的な軸がそのつど異なった交差をすることになる」。大橋は、諸文化が双方を生産的に受け入れ、出会うことに賛成するが、そこにおいては、西洋的世界がどうしても特別な機能をもっている。決定的に重要なのは、(かつて)世界像の中心から「辺境にあった諸世界」がこの世界像へと統一化され、不可避にその中へ統合されることがあるのか、あるいは、それらの世界が他の人間存在の理解と共に、他の世界像の可能性を含んでいるのか」であり、いわば、「[特定の]世界像の時間」が「諸々の世界像の時間」から遊離されるのか、ということである。

これは私が彼に言及した理由でもあるが、大橋が、このような「モデル」を獲得したのは、彼が「像」を媒介にして諸文化の間の区別を的確に把握できるとみなしているからであり、このことは、「世界像」という論題に他の意味を持たせるだけでなく、本来の〈像思考〉を結果としてもちうるからである(例えば「切れ」¹⁸の論文を参照)。いずれにせよ、東洋的思考に妥当するのは、「ありとあらゆるものが(そこで)自分自身の像である」ということである。世界全体とは「場」であるといえ、場はどこにおいても現れてはいないが、そこにおいて何かである全てが現在になっているのである(28 頁)。「像」とは、「世界から来たっている」(西田)のであり、同時に世界に向かっていくのである。

¹⁸ R. Ohashi, Kire – Das ‚Schöne‘ in Japan. Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne, (『切れ—日本の美。歴史と近代についての哲学的-美学的反省』) Köln 1994; Neuauflage, München 2014.