

ハイデガーリアンは環境主義者たり得るだろうか

青 木 克 仁

Can a Heideggerian be an Environmentalist?

Katsuhito AOKI

序 論

ハイデガーは、本質存在 (essentia) と事実存在 (existentia) の区別こそが、西欧的に規定された歴史全体の運命を完全に支配しているとしている。なぜ西欧的歴史全体かと言うと、プラトンのイデア論に端を発する本質存在 (essentia) の事実存在 (existentia) に対する優位という形而上学は、ミュトスという形態をとるにしろ、実証科学の体裁をとるにしろ、記述によって出来事を再現しようとする歴史学の試みに当然ながら自明なものとして深く浸透しているからだ。歴史修正主義者達が、何の躊躇も無く、表象可能性を歴史的事象の存在可能性を証明する自明な切り札として突付け、物議を醸したことから窺い知ることができるように、歴史というものは表象可能性の問題圏に従属してきたのだ。歴史記述の必要条件として、歴史学に拭い去れない影を落とすこの形而上学は、歴史記述に対する不信感を呼び起こし、私達は、この歴史と出来事の関係を巡る問題を再考するよう迫られているのだ。

今や私達の歴史は「環境の世紀」と呼ばれる時代を迎えている。それは「全体性」を思索せざるを得ないにもかかわらず、「全体性」の表象が不可能であることを実感させられる時代なのだ。少し考えてみて欲しい。どのような問題に対しても解決策を見出すためには、あるいは、実行するためには、お金が要るゆえ、どのような問題であれ、個々問題の解決の答えは、常に「経済成長」ということになるだろう。こうして「開発・発展」を止め処無く続けることを奨励するような経済学が重視されることになる。けれども、ここで私達が気をつけねばならない問題は、論理学者の言う「複合の詭弁 (Composition)」である。つまり、個々で「真」であっても、全体ではそうではない、という詭弁だ。個々の問題の解決を考えると、確かに、答えは一つで、「経済成長」ということになるだろうが、個々の問題の解決策として「経済成長」ということになるだろうとも、だからと言って、温暖化の問題のような地球規模の問題を解決するのも「経済成長」だ、とは言えない。何故ならば、個々の問題を解決するために投入するエネルギーが集積していくと、地球が一つであるという「有限性の問題」に突き当たることになるからだ。この限界が何なのか、という問いに導かれて「ガイア」と呼ばれるようになった「全体性」を問わざるを得ないだろう。しかし、例えば、気象科学者は、対象実験用の双子地球のような二つ目の地球の温室効果ガス濃度を変えて、比較してみるという贅沢が許されていないがゆえに、精巧なシミュレーションモデルに頼らざるを得ない状況で思索せざるを得ない。大気、海洋、森林、氷床、土壌などの相互作用が

あまりにも不安定であるがゆえ、確実な表象として「知」を鍛え上げるのが困難なのである。かくて「全体性」を確実に表象することは不可能ゆえ、蓋然性の問題という形で考えざるを得ないということになる。常に既に「環境の世紀」と命名されてしまったこの時代を表象可能性の問題圏に従属させることなく考えることが可能なのだろうか。恐らく、それは不可能であろう。ただ、表象可能性の彼方に向かって開かれた思索を展開できるかもしれない。ハイデガーの存在の思索は、私達をまさに、そうした表象可能性の彼方に誘ってくれる。本論考において、私は、ハイデガーの存在の思索の内、特にハイデガーの自由に関する考察を基にして、環境の世紀と呼ばれる時代を画することの意味を考えてみたいと思う。ハイデガー的な自由論を基に環境主義者たることが可能かどうか、という問いを提起し、考察を進めていきたい。

§ 1. ハイデガーの自由論

未だ反省作用を被らないという意味で、仮令、非主體的であるとはいえ、私達は、常に既に先行的に出来事の純粋な多様性に開かれてしまっているのだ。こうして非主體的、先行的に出会わされてある出来事の純粋な多様性は、反省作用を被らずとも記憶に痕跡を留めているのである。こうした、決して意味には還元され得ないという意味合いにおいて非主體的な先行性は、反省作用の形作る現在という時点以前に、常に既に記憶に痕跡を残す形で到来しているわけなのだが、まさにこれこそハイデガーが、事実存在 (existentia) という用語でもって狙いをつけている事象なのである。先の形而上学の命題である「本質存在 (essentia) の事実存在 (existentia) に対する優位」を逆転させ、ソクラテス以前の思索者達の断片的著述に遡り、事実存在 (existentia) が本質存在 (essentia) へ還元され得ないという事を記憶の問題圏とも関連させながら唱えた人物こそ、ハイデガーなのである。事実存在 (existentia) が本質存在 (essentia) へ還元され得ないというハイデガー的問題は、ハイデガーが形而上学の乗り越えのために編み出した彼特有の言い回しを、カルナップが皮肉なことにも「意味のない形而上学的単語」というタイトルの下で弾劾して以来、カルナップに倣い、悪い議論の標本として弟子達の前で嘲笑してみせる時以外は、ハイデガーを全く眼中に置かなくなった分析哲学の陣営でも、クリプキの『名指しと必然性』を契機に分析哲学の中核を成すに至った固有名詞の消去不可能性を巡る問題という形で反復されているのである。

以上のように、一方には、現象学陣営においても、分析哲学陣営においても、事実存在 (existentia) が本質存在 (essentia) へ還元され得ないというハイデガー的問題が、哲学的問題の最前線に迫り出してきたということが事実としてある。また他方には、社会・政治面でも、ショアの体験者や従軍慰安婦の証言の問題に代表されるような、戦争の記憶の問題に対する関心が高まり、それが歴史的記述の盲点を暴露するに至って初めて、ハイデガーが先鞭をつけた、記憶に痕跡を留める表象不可能なものへ向かう存在の思索が、重要性を帯びることになったわけだが、こうした意味でも、事実存在 (existentia) が、本質存在 (essentia) へ還元され得ないというハイデガー的問題は無視できなくなっているのだ。そこで私達は、ハイデガーが提起した、還元され得ない先行性の次元に道を開く事実存在 (existentia) の問題圏を、自由の問題と関連させながら論じてみようとする。

ハイデガーはカント哲学に見られる自由を検討している。カント哲学にも私達が既に検討した消極的自由及び積極的自由が見受けられるので、ハイデガーによる消極的及び積極的自由の規定

を見ていくことにしよう。消極的自由は、「～からの自由」であり、人間が何から独立的であるか言われて初めて十全に規定されたことになる。独立性は人間がそれからの独立性であるとされる当のものを含んでいる。こうして独立性という観点から、自由の伝統的解釈を検討してみると、二つの主要な意味が浮き彫りにされてくる。「～から自由である」という表現が目指そうとする独立性が：

- 1) 「自然と歴史の必然性からの独立性」、ハイデガーは両者を総括して「世界」と呼んでいるゆえに、「世界」からの独立性である場合と、
- 2) 「神に対する自立性を意味する神からの独立性」である場合がある¹。

さて、「世界」も「神」も、「有るもの全体」を包括する概念であるゆえ、「人間的自由の本質」を問う問いは、それが消極的自由に関する問いである限りにおいて、必然的に存在者全体の集合に向かって問いかけることになる。自由の問題はかくて特定領域に鎖されてしまうことなしに、存在者の集合全体に関わっていくことになる。だが問う人間も一存在者である限りにおいて、全体の中に組み込まれており、そうしたものとして問われていることになる。問う者はこうして自身もその一部である全体の中に入って問うということになる。

積極的自由は、「～へ向けること」を意味する。ゆえに、「～のために自由であること」、「～のために自らを開けておくこと」、「～のために自己を保留しておくこと」、「～によって自己自身を限定せしめること」、「～へ自己自身を規定すること」を意味する。この自由には、「自ら自己の行為に法則を与えることによって、自己の行為を限定する」という自己限定の意味が含まれている。カントはさらにこれを「絶対的自己活動」として把握している。こうした意味の自由を論じていく際、カントの位置は重要である。なぜならば、彼は自由の問題を形而上学的な根本問題との連関で論究しているからだ。「自己を限定する能力」と「絶対的自己活動性」は同じものを意味するのではない。それゆえカントは、「宇宙論的意味の自由」と「実践的意味における自由」を区別している。前者は「超越論的理念」とカントが呼ぶものであり、その理念の下に或る状態を自己から始める能力であり、これは「自由の原因性」とも呼ばれているように、自然の因果関係の連鎖の下にあるのではないとされる。「絶対的自己活動性」とは、この「自己開始」の能力なのである。ハイデガーは、これが、「自発的であり、約束する、贈与する（自由に自分から与える）自発性を意味する」²と述べている。これは、因果律の影響下にあつて強制されずに、自ら開始する能力ゆえに、「絶対的自発性」と呼ばれている。後者、即ち、実践的意味合いの自由は、「感性的刺衝による強制からの自由な意志の独立」を意味する。「感性的刺衝の強制から独立する」という件は、消極的自由について言及しているが、しかし消極的意味合いの自由だけではなく、ここには、「自らを自己から限定する」という積極的意味合いが「自由な意志」ということに含意されている。カント哲学において、意志は感性的影響からの独立によって無規律であるということではなく、意志が理性的である限りにおいて、自己自身に対して法則であるからである。自己立法するというこの理性的意志の自由をカントは自律と呼んでいる。自律は自己立法する意志として、自己自身を行為へと規定する。自己立法し自己自身を行為に限定することは、理性的存在者たる人間が、行為という形で或る状態を自ら始めることである。だから自律は絶対的自発性としての自由と根差している。それゆえ、理性的意志を備えた人間存在の場合、積極的な意味合いの自由は、実践的自由として現われることになるだろう。なぜなら「自由」そのものは、

思弁的理性の「理念」に過ぎないからだ。自己立法という実践的規定がなければ、それは空疎なものにしか過ぎない。道徳行為の際に、自己立法的なものとして自己を表わす理性の自発性を「理性の事実」とカントは呼んでいる。実践的自由は、かくて1) 積極の意味合いの自由、即ち、理性的意志の積極的な自己立法、と、2) 消極の意味合いの自由、即ち、感性からの独立性、の双方を含む。自律の実践的性格の下では、積極的に自由な者は、消極的にも自由なのである。カントにおいては、自律ということにおいて、道徳法則への自己拘束が自由の証になる。だが、カント哲学の難点の一つは自由としての因果性と自然因果性の二系列を容認することからくる矛盾なのである。ハイデガーは、実践的自由において表現される積極的自由を洗練させ、私達がどうしても遭遇する自由を巡って生じるカント的な難点を追うことによって、消極的自由の場合同様に、存在の思索へ連れていかれることを示すのだ。

§2. 単独者としての自律

ハイデガーは存在への問い (Seinsfrage) を、形而上学を中心であった主導的な問い (Leitfrage) と形而上学的思考からは逃れてしまうものへ向かう根本の問い (Grundfrage) とに区別している。形而上学における主導的な問いは、「存在者の存在とは何であるのか？」を問うわけであるが、その際、注意すべきは、この問いを問うている人間もまた、一存在者である限りにおいて、この問いの中に巻き込まれてしまっている、ということである。だがまだこれだけでは、人間一般がその問いに巻き込まれているということ位にしかならない。問われていることが、問うているこの「私」に跳ね返ってきて、問う者その人を問いの中に引きずり込むようなセイレーン的な出来事として、この問いは問われるのだ、ということである。そうした事態に出会うのは、私達が存在を時間との関連で問う時なのである。それこそハイデガーが根本の問い (Grundfrage) と呼ぶものなのである。根本の問い (Grundfrage) においては、問う者であるこの「私」はオイデセウスのように、蠟で耳を塞ぐわけにはいかない。なぜならば、既に存在の呼び声を聞いてしまっているからである。こうした事態をハイデガーは以下のように述べている：

時はその都度我々の時として、我々と各自とを他ならぬ各自自身へ個別化するという意味において、我々を所有するのではないか... 我々が、時は単に一時的であり、時がその都度それぞれの人間をそれ自身へ個別化することによって、時の本質を充足するのだということを理解しない限り、その限りの時の本質としての時性は我々に覆蔵されたままに留まるのである。ところで、時性が結局個別化であるならば、その場合には、有と時を問うことはそれ自身において、その事象実質に関して、時自身の内に含まれている個別化の中へ入り込まされることになる。このように、時は有の地平として一度は最も広い広範さを持ち、且つこの広範さでありながら時は又既にそれ自身を収縮して、それ自身を個別化した人間の方に向けて集中する。十分理解してみると、多くの特殊事例の一つとしての人間の方へではなくて、個別化としてその都度個人としての個人にのみ該当するような、個別化した人間の方に向けて [集中するのだ]³。

これは、『存在と時間』で彼が“Jemeinigkeit”と呼んだ事態の記述に呼応している。この“Jemeinigkeit”は「各自性」とか「その都度性」とか訳されているが、私はここまで徹底した“Jemeinigkeit”の説明を、しかも時間との関連の下で説明している箇所を他に知らない。私が、ここで特に注目したいことは、普遍／特殊の網の目の中で人間を捉えるような見方が避けられているということである。時間の本質そのものの中にある個別化は、或る普遍の特殊化として作用

しているのではない。そうではなくて、時間はいつも「その都度私」である者の時間なのである。ここでは「時間」というものも何らかの普遍的なものとは考えられていない。現存在はそのDaに下降的に超越することによって、「その都度性」へと個別化するわけで、それが人格と呼ばれるものの可能性の制約になるのである。ハイデガーにおいては、従って、先ず「人格」と呼ばれるものがあるのではない。存在と呼称される「外部／他性」に時間を受け取って初めて個別化が起こり、それが「人格」の可能的制約になるのだ。ハイデガーから引用しよう：

個人的市民的実存という外的な意味において私の時、汝の時及び我々の時なのではなくて、現有の本質の根拠からして私の時、汝の時なのであり、現有は現有としてその都度自己へと個別化されるのであり、この個別化こそが先ず第一に人格と社会との区別となって分離するその可能性の制約を表わす、ということである⁴。

自律ということ以前に、或いは社会的関係性のネットワークを積極的に引き受ける以前に、人間という普遍名詞によって集合論的には括れない単独者として存在に応答し、存在に関わることが、私達各自が各自の根基へ「迫っていくこと」なのである。「私」というものが元々あるのではなくその可能性の制約としての存在への応答が先行し、反省の地平が形成されて初めて「私」と「私」が責任を遂行する「社会」という次元が出てくる。このような先行的な次元に開かれているということが重要である。私達がカント哲学に見た因果性の二系列の矛盾を解消するヒントもそこにあるのだ。自由という因果性と自然の因果性ということが、存在に関わり、自己の根基に迫ることによって、実は「二つの根本的に異なった因果性が結果として同一の出来事を要求している」ような事態に出会うのである⁵。そのことを暫く考えてみよう。

§ 3. 存在と自由

ハイデガーの所謂カント書は彼一流の強引な解釈の見本とされる書であるが、実はこの書こそ、未完の『存在と時間』以上に彼の存在の思索が何を指しているのか、を打ち明けてくれている最初の書なのだ。この書で注目されるべきは受容性でもあり自発性でもあるとされる構想力の在り方である。構想力は図式化することによって、存在の抵抗性を己のものとし、地平の形成を引き受けるのである。『人間的自由の本質について』では、道徳法則を与え、自己拘束することによる実践的自由という名の人間的自由の根底にハイデガーは、「拘束力を先行的に容認することは、根源的に自己拘束することであり、拘束をしてそれ自身で拘束であらしめること」⁶を読み取っている。存在の抵抗性という拘束力を己の地平形成として引き受けることが、ハイデガーの解釈したカント図式論における「図式」の意味なのである。「二つの根本的に異なった因果性が結果として同一の出来事を要求している」ような事態とは、存在の抵抗性を地平として自発的に形成する構想力の自由のことなのである。彼はニーチェ論において、「図式がこの地平の形成を引き受ける」⁷とはっきり書いているのだ。後には、この、人間的自由の根底にある受容性と自発性の二重性のあるDaを接合 (Fuge) とハイデガーは呼んでおり、この接合こそ正義、秩序 (Fug) あるいは摂理 (Fugung) なのである。自己拘束であるような自発性によって地平が開かれる場がDaなのである。『言葉』において、ハイデガーは、「リズム」と訳されるギリシア語の「リュスモス」に触れ、それを「接合」のことであるとしているのだ。「リュスモス」は図式であり、図式とは、地平の形成を引き受けた構想力が、存在と出会う場を開くことであるゆえに、

接合の場なのである。人間はDaにおいて、存在と接合する。それが同時に摂理であり自由である。存在に応答することは図式化の自由を展開することでもあるのだ。このように考察を進めていくと、道徳法則への自己拘束というカントの自律を論拠に展開されたハイデガーの自由論の根底には、存在、即ち外部／他性への応答という彼が摂理と呼ぶような他律的な要素があることが分かる。このことは、換言すれば、存在、即ち外部／他性を引き受け応答する、ということに人間の自由がある、ということなのだ。さて、ハイデガーによれば、私達は存在に接合されていることを気分を通して知る。ハイデガーが挙げている気分は、不安、驚き、不気味さ、陶酔などである。ニーチェ論で彼が述べているように、気分とはまさに私達が私達の外部においていかにあるか、という、私達が身体である証である、そうした根本様式なのである。「すべての感情は、あるなんらかの気分づけられた身体を持つこと、あるなんらかの身体を持った気分である。」⁸これに関連して、彼は感情がただ内面でのみ起こるのではない、ことに注意を向けている。上に列挙したような感情は、単なる表象作用の現存的な対象に出会った時生じるのではない。例えば、不安は表象作用がその限界を露呈するような「無」を体験した時に生じるのであるし、陶酔は表象作用の捉えられないとされる「美」を体験した時に生じるのだ。表象作用の主観が自己自身を乗り越えDaに向けて下降的超越を為すための引き金になるような感情なのである。私達の身体は、やはり表象作用の限界に身を置いた哲学者のニーチェが「カオス」と呼ばざるを得なかったそうした表象され得ないものに絶えず晒されており、身体とは、そうした表象され得ない、「還元され得ぬ先行性」である存在の「通過口であり、また同時に通路なのである。」⁹表象作用が開始される以前に、身体は存在と出会ってしまっている。存在はその抵抗性を以て地平を開き、その痕跡を記憶として心情の内面空間の最も内的な場に留める。それゆえ、存在の思索において、心情の内面空間の最も内的な場が外部である、というカタストロフィックなトポスの反転が生じるのだ。表象的思考に慣らされている人間はこの反転を経験しなくてはならない。表象作用の陥り易い閉塞性の罨から逃れて、私達が身体であることがもう既に存在と戯れていることを意味するような、そんな場に開かれていくことを体験しなければならないだろう。あらゆる制度や文化によるコード化に先立って、私達の身体は外部／他性に開かれてあったことを体験せねばならないのだ。外部／他性に応答することによって初めて自律と呼ばれる責任の空間が開かれてくるのだから。私達は、この外部／他性である「存在」に、先ず、応答するかしないか、という点に関して「選択」があるがゆえに、自由なのである。他でもあり得たという偶然性がつきまとう限り、自由について語るができるのである。実際に、存在に応答しない、という墮落形態が存在しているのである。

「応答するかしないか」という意味合いにおいて、「他でもあり得た」という偶然性を引き受け、必然性に転換していく過程が『存在と時間』の中で描かれている。『存在と時間』において、ハイデガーは、安全性の微温湯に浸かって生きている人間を、「Das Man」と呼んだ。これは、本来の「配慮 (Sorge)」を失った状態である。本来の「気遣い」とは、私達が論じてきたように、「存在」に開かれてある状態を意味する。従って、「Das Man」は、存在への応答を己の可能性として捉えていない、そうした状態にある。「Das Man」は、自分自身の有限性が必然的である、ということに目覚めること、つまり、「死への先駆」ということによって、「配慮」の欠如から覚醒し得るのである。こうして人は、「死への先駆」を通して、自分が勝手に表象してしまうことができない限界が存在していることを知り、そうした「外部／他性」に己を開くことができるようになるのだ。

§ 4. フュシスを聴従すること

日本語で「自然」と翻訳される「φύσις (フュシス)」というギリシア語は、「絶えず立ち現われてくるもの」として「本質存在」には還元できないという意味において表象不可能な事実存在 (existentia) を名付けようとしている言葉で、存在の生成の次元に眼差しを向けている。フュシスは、事物の「何であるのか」、即ち、「本質」を意味するのではなく、「何であるのか」という問い掛けを指針にしては捉えられない、存在の動的な生成の次元である「自ずから生成しているもの」のことなのだ。人間は、己の有限性が必然であること、即ち、「死」と向き合うことで、「死に行くもの」として、自分自身も「絶えず立ち現われる」という φύσις (フュシス) の時間性を引き受けるという選択を迫られることになる。つまり、「死への先駆」を引き受けるという選択は、「死への先駆」が、自分自身もフュシスの時間性に準拠せざるを得ないという点において、必然性に定位することを意味するのだ。この定位こそが、次節において述べる「ホモロゲイン」という、フュシスを聴従する語りに繋がるのだし、そこにこそ人間的自由の意味がある。ハイデガー的に環境問題を語る事が可能であるとしたら、まさに、この「ホモロゲイン」にこそ切り口があるだろう。

ハイデガーが ὁμολογεῖν (ホモロゲイン) というギリシア語に与えた解釈を再考しておこう。ホモロゲインとは、「同じことを言うこと」といった意味なのだが、ハイデガーはこの言葉の内にレゲイン (Legein) とロゴス (Logos) を読み取り、「ロゴスと等しいことを言い表すこと」としている。ハイデガーは、ヘラクレイトスの断片50を解釈している。この断片は、「私にはではなくロゴスに聴くのならば」という一節で良く知られている有名な断片である。この断片中に、「ホモロゲイン」というギリシア語が使われているのだが、それは取り敢えず「ホモ (= 同じこと)」を「ロゲオー (= 言う)」すること、即ち、「同じことを言う」とことという風に説明できる。ただし、ハイデガーにとって、「ロゴス」の動詞型である「レゲイン」を「横たえる、拾い集める」のように解釈し、「集約する」と訳している。つまり、「ホモロゲイン」は、「同じことを集約すること」なのだ。しかし、人間が「ロゴスを聴く」ことは、それが「ホモロゲイン」である限り、ロゴスと全く同じにはならないのだ、と言うのだ。「死すべきものたちの本来の聴くことは、ある面ではロゴスと同じものである。とは言え、それはまさにホモロゲインとしてまったくもって同じではない」¹⁰のである。ハイデガーの解釈によると、ヘラクレイトスにとって、彼の思索の鍵となるロゴスは「集約するもの」ゆえ、同じくヘラクレイトスの断片に登場する「一 (= Ένヘン)」、
「一切を合一化する」働きであるような、そんな「一 (=ヘン)」なのだ。問題はこの「一切を合一化する」といった存在の動的な次元である。人間は「存在のロゴス」と「同じことを集約 (ホモロゲイン)」しようとするのだが、その際、動的な「一」として現前しているものを、集合論的に「全体」として表象してしまう。つまり、人間的なホモロゲインは、表象作用に陥ってしまいがちなのであり、それは常に存在を再現前化しようと試みるのだが、その際、必ず存在の動的次元を取り逃がしてしまうというのだ。この際に、動的な「一」であるものが、静的な「全てのもの = Πάντα (パンタ)」を取りまとめる全体として解釈されてしまうのだが、これこそが形而上学の始まりを刻印付ける墮落なのである。例えば、プラトン以降の形而上学においては、見られたものの「相」として「イデア」が「存在」についての唯一の見方として支配的になってしまうのだ。この時、「存在」は、人間の表象作用の中で「本質存在 (essentia)」としてのみ現象するのである。

この21世紀は、地球生態系が、その動的に絡み合う全体性の次元を私達が見落としてきたことに関して、まさに人類に対する復讐であるかのように、「フュシス」との関わり方を再考するよう迫っているのではないだろうか。今までは、諸々の現象が「全てのもの=Παντα (パンタ)」に含まれる多様性に分解されてしまい、個別に特化した知が集積していくのみで、「全てのもの=Παντα (パンタ)」を合一化する「一 (=Ένヘン)」の働きが、ようやく「生態系」や「ガイア」の名の下に、反省されるようになってきていると考えることができるだろう。

§ 5. 環境の世紀における自然の聴従

「フュシス」を、その動的次元を取り逃がすことなく「ホモロゲイン」するという至難の技が、自然と人間の関係を思索していく上で求められている。「ロゴス」あるいは「フュシス」への「ホモロゲイン」という形の聴従が、思索者や詩人の役割であり、それこそが時代を画することになる法制度や社会システムの萌芽となっていく、というハイデガー的な考え方は、今は真面目に受け取られることがない。けれども、私達は、「フュシス」との正しい関係に入ることができなければ、「持続可能」な社会を存続させていくことが不可能となることを知っている。この節では、「フュシス」への聴従の成果を「法」として活かすというハイデガー的な道を辿ってみようと思う。

恐らく「フュシス」との繋がりを失った「法」は、法実証主義の路線にしか拠り所が無くなることであろう。自然法的な考え方の中には、「フュシス」との繋がりを思索する伝統が少なくとも残っていた。私は、この節において、法実証主義の裂け目に最低限の「自然法」が芽生える瞬間を読者とともに目撃しようと思う。自然法的な何かを「ホモロゲイン」しようとするこの中に、自然と人間の関係を読み取るためのヒントが隠されていると考えるからだ。

レオ・シュトラウスは、現代の危機の根源を探り、自然という規範が歴史に場を譲ってしまったことこそ、現代の危機を生み出した元凶になっているという診断を下した。特に、自然という規範から直接導き出されたはずの「自然権」の可能性を否定してしまったことに、現代人の齎した危機の根源があるという。シュトラウスが述べているように：

自然権を否定することは、あらゆる権利が実定的な権利であるというに等しく、そしてこのことは、何が正しいかはもっぱら様々な国の立法者や法廷によって決定されることを意味している。ところが不正な法や不正な決定について語ることは明らかに意味のあることであり、ときには必要でさえある。このような判断をくだす際の我々の含意は、実定的な権利から独立し、実定的な権利より高次の正・不正の基準、つまり我々がそれを参照して実定的な権利を判定しうる基準が存在するというのである¹¹。(p.5)

ナチズム支配下の法の腐敗という歴史的事実がシュトラウスの探求の後押しをしたことは否めない。確かに、実定法のみが法であるとすれば、ナチズム支配下の法の道徳性ということが問えなくなってしまうだろう。

ナチズムの衝撃の余震は、法哲学の領域では、シュトラウスに思索を促しただけではなく、法の道徳性を巡る「ハート・フラー論争」という形でも現れた。実証主義寄りのハートでさえ、ナチズムという史的事実から法実証主義を批判するフラーの批判を受けて、法の道徳性を思索せざるを得なくなったのだ。彼は、自然法に最低限の内容を与えようとして、人間の本性を思索する。ハートは、彼の主著の『法の概念』の中で「自然法」という言葉に意味を与えてくれるような人間活動の目的を探すとしたら、それは「生存」ということだろうとしている。彼は「生存」とい

う目的に照らして、自然法の根拠になるような人間的な自然に特有な性質を5つにまとめている。1) 人間の肉体的な傷つきやすさ、2) おおよその平等性、3) 限られた利他心、4) 限られた資源、5) 理解力と意志の強さの限界¹²。道徳と法を分離させることなく双方ともに理解する根拠がここにある、とハートは考えている。ハートが列挙しているこうした特徴で、特筆すべきは、これらの特徴がどれも人間的な弱さに繋がっているということである。生存する、という根本的事態に伴う、種としての人間に特有な脆さ、弱さ、不完全さ、それから生存基盤を支える資源の有限性ゆえに、人間は庇護を求めるという形で、法を求めろのだ。つまり、ハートの場合、こうした弱さを根拠に、それを補う必要性として所謂「自然法」が要請されると考える。ハートが列挙したような意味における人間的な自然の持つ「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」に人間の生存は曝されている。確かに、自然が終わるところに、法が始まるのだが、人間的な自然の持つ「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」が私達の生存の基盤にあるからこそ、法による庇護を求めて、声を上げるのだ。

人間がこうしたVulnerabilityによって苦痛を与えたり与えられたりしてしまうわけだが、そんな時、「苦痛を訴える場」が保たれているかどうか、ということが大きな問題となって浮上してくるだろう。ジュディス・シュクラーは、「不正義の感覚」という言葉によって、自分達が被った苦痛を訴える声を聞き取ろうとしている。「自然権」に濃い中身を与えてしまうと、予め設定された理想的な規範が私達の自由を拘束することになるということで「自然権」を避けるシュクラーだが、私達は、ハートとともに生存基盤に関する最低限の中身を認めるのみであることを強調しておきたい。シュクラーは、自分の立場を「恐怖の自由主義」と命名し、「恐怖の自由主義が〈共通悪〉(summum malum) から出発しているのは確かである。〈共通悪〉とは、わたしたちみんなが知っており、できれば避けようとしている悪のことである。」¹³と述べている。シュクラーは、恣意的な強制力の行使から来る「恐怖」を例として挙げている。人間的な自然の持つ「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」を傷つけられること、はまさにそうした「共通悪」に属するだろう。「生きることは恐れることである」という規定の仕方をシュクラー自身がしているのである。「共通悪」は、生存の「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」を根拠にしている以上、人間だけではなく動物とも共通するだろう。

さて、ハートと論争したフラーは、ただ「生存すること」から「自然法」の最低限の原理を引き出したハートに反論して、「コミュニケーション回路を完全無欠な状態のまま開放」することを自然法の中心原理として置くべきだと主張しているが、私はハートとフラーの折衷案をここで提示したい。即ち、ハートが挙げているような、生存に伴う人間的な弱さゆえに、私達は、まさに「苦痛を訴える場」として、コミュニケーションの場が開放されていることを要請するだろう、ということ。これこそシュクラーが強調しているような「民主主義の原理」なのではないだろうか。シュクラーの民主主義は「万民に訴えの声を上げる場が平等に開けていること」ということに集約できるようなシンプルなものなのだ。「こんな世の中に生まれてしまったのは不運なのだ、仕方がない」という風に、「不運」に偽装されてきた「不正義」を訴える声を黙殺せず、行政の側が、変革に向けての原動力として捉え直すことのできるような、そんな制度として、民主主義が求められている。誰が自分の利益を代表してくれているのかが分からないにもかかわらず、全員に一票を投じる権利があるゆえ、その瞬間だけ民主的に思えるような、代表制民主主義ではなく、「生存を脅かされている者の訴えの声を聞く場」が誰にも平等に開けている、という形の「参加型民主主義」が求められているのだ。ランシエールは、「デモクラシー」を、「年齢、ジェ

ンダー、学歴、所得、エスニシティ、性的志向、疾病、国籍、などの所為で、制度化された民主主義の中で『言葉をもたないもの』とされてきた他者の異議申し立てによって絶えず更新され続ける運動¹⁴と位置付けている。そうした「不正義」に曝されて、「言葉をもたないもの」とされてきた他者の異議申し立てが、絶えず行なわれていくのだ。

さらに、人間的な自然の持つ「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」を、ハートは、簡単に「限られた資源」と要約しているが、最近、国連開発計画が「地球公共財」と呼ぶことを提案した、大気や海洋などの「国境や世代を越えて齎される非排他的、非競合的な便益」が生態系の有限性、進化の時間の不可逆性という「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」にも根差すものである、ということ認識すべきだろう。生態系を形成する無数の「自然の時間」の絡み合いの中で、微妙なバランスが保たれ、そこから私達は恩恵を被っている。このバランスに関しては、人間の肉体という小宇宙でも同じことなのだ。自然の絶妙なバランスゆえに、「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」が存在してしまうわけで、そのバランスに乱れが生じれば、不可逆な時間の動的な変化が突如として前面に出てきて、多くのものが劣化したり、喪失したりしてしまい、生態系という相互連関性の中で、その乱れが増幅し、カタストロフィを生じてしまうことだってあるだろう。それは「死」や「絶滅」という名前の不可逆性である時もあるだろう。私達の「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」は、自然との連続性に根差しているのだが、ただ自然と異なる点は、私達、人間は、言葉でそうした「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」を認識し、生活や生存の基盤が脅かされぬように、「権利」を求める声を上げ得るのだ、ということなのである。こうしたことを視野に収めつつ、人間は、「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」に曝されている万物の代弁者として、「コミュニケーション回路を完全無欠な状態のまま開放」する必要がある、ということ訴えたい。人間活動が、この地球上において場を持たなければ、地球の「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」が、「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」として反省されることはなかったことだろう。一旦、人間の言語という意味(象徴)の世界で、地球の「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」が、「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」として反省され、意味の世界に齎されてしまった以上、人間は、まさに、地球上の万物の代弁者として、人間を含むあらゆる生物の苦痛や生態系の綻びに声を与えるために「コミュニケーション回路を完全無欠な状態のまま開放」すべきなのだ。

結 語

再度おさらいしておく、ハイデガーは、「ὁμολογεῖν (ホモロゲイン)」同じことを言うこと」という、この言葉の内に「レゲイン」と「ロゴス」を読み取り、「ロゴスと等しいことを集約すること」としている。自然のように、「人間がその一部でありながらも、人間の言語の序列に属さぬもの」が存在し、そのことを無視する限りにおいて、「人間中心主義」は破綻して当然だろう。私達は、自然の「Vulnerability (傷つきやすさ、脆さ)」があれば、言語という意味の世界において「同じことを言うこと」で、自然という「ロゴス」を代弁しなければならない。人間はストーリーを語らねば生きていけない動物だ。ただし、私達は、「ホモロゲイン」に基づいて正しく語らねばならないだろう。私達の意味の世界が、「妄想」に陥って、自然から乖離してしまわないための投錨点を死守すること、そのためには「生態系」として、私達の内なる自然をも貫いて広がる世界のロゴスを「ホモロゲイン」するのが、自然の代弁者たる人間としての役割であり、こ

の役割を忘れないことが肝心なのだ。

引用文献

1. ハイデガー, 『人間的自由の本質について』 斎藤義一他訳, 創文社, 1988, p.8.
2. ハイデガー, 前掲書, pp.23-24.
3. ハイデガー, 前掲書, p.134.
4. ハイデガー, 前掲書, pp.134-135.
5. ハイデガー, 前掲書, p.247.
6. ハイデガー, 前掲書, p.298.
7. ハイデガー, 『ニーチェ II』 藺田宗人訳, 白水社, 1976, p.113.
8. ハイデガー, 『ニーチェ I』 藺田宗人訳, 白水社, 1976, p.125.
9. ハイデガー, 『ニーチェ II』 藺田宗人訳, 白水社, 1976, pp.105-108.
10. ハイデガー, 『ロゴス・モイラ・アレーテイア』 宇都宮芳明訳, 理想社, 1983, p.22.
11. シュトラウス, レオ, 『自然権と歴史』 塚崎智訳, 昭和堂, 1988, p.5.
12. ハート, H. L. A., 『法の概念』 矢崎光圀訳, みすず書房, 1976, pp.212-215.
13. 大川正彦, 『正義』, 岩波書店, 1999, p.25.
14. ランシエール, ジャック, 『民主主義への憎悪』 松葉祥一訳, インスクリプト, 2008, p.179.

[2009. 9. 28 受理]