

哲学の焦点としての物について ——存在論的、暗喩学的言説に関する一考察——

工 藤 達 也

□形而上学の破壊と暗喩学

20世紀のドイツ語圏の哲学において最もセンセーショナルなものは、ハイデガーの形而上学の破壊である。そして、このテーマがフランス語圏にも影響を与え、20世紀がさらに進んでデリダの唱える脱構築の形で受容されるようになる。こう捉えると陳腐な感じさえ漂う図式ではあるが、さも哲学の方法が新たに開発され発展したと論じる白々しさよりはましだろう。ハイデガーの形而上学の破壊が脱構築に引き継がれた脈絡をなぞる際に、時代の前後で思想が刷新されるといった幻想を語るとすれば、また形而上学に陥ることになる。形而上学から峻別される哲学的身振りがどのような進歩も避ける反復でなければ、どれほどの思い上がりだろうか。

端的に言えば、デリダの行ったことはハイデガーの反復であり、それ以上のことではない。形而上学について、それはもはや誰も信頼を置けないものとなってしまった、とハイデガーが宣言したのを、デリダは徹底的にただ反復した。西欧哲学の根源をハイデガーが言葉を紡ぎ物語っていたのを、デリダは書字行為というパフォーマンスによって再現した。この両者の哲学上の意義は、もはや修正も隠蔽もできないかたちで、一個の里程碑を歴史に刻んだことである。デリダはハイデガーを反復したにすぎないとしても、これが優れている反復であるのは認めよう。これは、正統でありながら開放的でさえあるからだ。いわばデリダはハイデガーの遺産継承を演じる。注目すべきなのは、思想の伝承が徹底した形式主義として表現されている点である。つまり、デリダは先人の

思想に憑依されるという出来事を演じ、しかもそれを反復することによって一つの喪の作業として儀礼化したのである。先人の思想が哀悼の儀礼に供されることによって、ようやく引き継ぐ世代の側が自由になることができる。このことをデリダの脱構築は身をもって示したのであり、その言動の背後に鎮めの伝承として哀悼の表現を汲み取らねばならない。

デリダのハイデガーの教えから引き継ぎ誇張をおそれずに明示したのは、哲学がその最初から比喩にすぎなかったことである。しかも哲学はヨーロッパという一地域の神話にすぎないとデリダは宣言したのだった。『白い神話』という題の1970年代デリダのエッセイがパフォーマンスとして成立し、そして出来事として今日すでに受容されているとするなら、せめてこういうことは許される。つまり、哲学は言語的な表現の産物にすぎないことが了承されたのだ、と。このことに解放の側面があったのは明らかだし、哲学にまわりつく息苦しさからわれわれを救ったのはデリダの功績である。この先人の成果がもたらした自由を確保しておかなくてはならないのは当然のことだ。

しかし、脱構築の後継たちがあまりに唯美主義的な彩りを帯びたパフォーマンスをするには、特権を与えるわけにはいかない。われわれはパフォーマンスという言葉に劇場的効果という意味を付与しすぎてはいないだろうか。演じることの特権によって保証された軽快さとは結局、脆弱さにすぎない。歴史的に考え語るという使命を多少でも感じるのならば、パフォーマンスにしても喪の作業のようなメランコリックな選択肢以外は見いだせないのではないか。すなわち、存在論を隈取る枠組み、要するに死において、言外の意を汲む以外ないような、なんの輝きも見せない黙した身振りにわれわれは意味を不躰に押しつけることもなく、ただつきあうしかない。

つまり、ハイデガーとデリダを存在論の系譜において読解するとすれば、必然的に歴史的に、喪の作業をここで反復するしかないということだ。そして、ここで提起しておきたいのは、ハイデガーにしてもデリダにしても、両者ともに物の重みを受け止め、その存在の——そして、それと不可分な無の——圏域から安易な離陸はしないことである。ヨーロッパの白い神話とは要するに、そ

のような圏域から自由であると錯覚した形而上学の歴史なのだ。われわれは物の圏域から立ち去ることは許されず、物に執着するしかない。ところで、この種の執着から免れる特権は死者にしかない。喪の作業の反復の最中に、この死者の自由をわれわれは幻視する——。デリダのマルクス論に倣っていえば、このことを通して「亡霊」に憑依されるのである。それは非在に身を委ねることによって狂気に帰するだけかもしれないという、その点において賭であり、覚悟を強いる。それは流通する意味を斟酌して発言する行為の白々しさを浮き彫りにする。

いやむしろ、ここで覚悟を潔さとして特権化することは避けておく。ハイデガーとデリダによる存在論と脱構築の命脈の狭間にくさびを打ち込み、そこに些細な揺らぎを加えてみる。存在論から脱構築への移行という哲学史のコンテクストが過激なものであるのに対して冷静な距離を保つために、である。つまり、破壊及び脱構築という強制から解放されるための平衡感覚を保つためにそれが必要だと思えるからだ。たとえば、ブルーメンベルクの暗喩学 *Metaphorologie* は現代の哲学史の中で慎重な、比較的に派手さの乏しい方法である。かれの哲学は、ハイデガーやデリダのような構築物の意味を破碎するのを厭わない攻撃的な流れと異なる道を歩んだ並行運動でありながら、理論的知の最果てで物 *Ding* を媒質にした言語活動、つまり比喩を哲学的な探求の梃子として用いた試みとしてあったのだ。それを、ここでは思想史的な布置として記しておきたい。

ブルーメンベルクが強調するのは、哲学史におけるコンテクストとしての暗喩の機能である。暗喩の機能を追うと歴史の変遷の背後にある常態として一見、超歴史的な相貌さえ見せる。「つまり、芸術の言表要素を際出たせ、解釈する際の形姿において、暗喩学の課題や方法論が歴史学的な *historisch* 対象領域さえも超え出る可能性もありうるわけである」という¹⁾。歴史学的な資料の域を

1) Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1998, S. 24

超え出て、その解釈を規定する暗喩のことをブルーメンベルクは「絶対的暗喩」と呼ぶ。暗喩に「絶対的」という等級を与えるのは、世界との根源的な出会いが物を介してのみ起きうるといふ、現象学固有の内省的な態度から由来する。いわば、世界の全体像は言語による規定によって導き出せるものではないが、少なくとも物との出会いという事件に際し、それを生じさせる背後の地平として、その全体的な相貌は暗示される。哲学はこのような全体像をめぐる葛藤の歴史であるがゆえに、徹頭徹尾暗喩的であり続けたし、そしてこれからもずっとそうであり続けるしかない。

哲学を暗喩として捉えることは、思考を行為と捉え直すことでもある。学はそもそも世界にある対象を解明することを課題とするが、その端緒はいつも物であり、物とつきあうことを通してしか世界の総体につながることはできない必然を負っている。哲学が世界を全体像として説明しようとする際にも、それが理念を志向しようと関係なく、説明が暗喩的であることは避けられない。全体性が言葉によっても覆い尽くされるものではないから、哲学は有り体に言えば場当たりにすぎない。そうだからこそ、哲学は宿命として実践的であると言える。ブルーメンベルクによれば、絶対的な暗喩の真理は「とても広い理解の範囲で〈実用主義的〉」であり続けるという。その内実は指針の拠り所として思考者の振る舞いをも規定するのであり、絶対的な暗喩は「世界に構造を与え、現実についての、決して経験できない、そして決して俯瞰できない全体を表す」²⁾。ただし、絶対的な暗喩は全体に一個の相貌を与えるが、限定的された像を与えるにすぎない。その限界を明らかにする潔さは、全体を概念に収斂することはせず、ただ存在する具体像を示すことにより全体を予感させる反主知主義に起因する。絶対的な暗喩に関する説明の際に、ブルーメンベルクの態度の中に際立つのは、思考を規定する像としての絶対的な暗喩が一個の場所に固有な、歴史学的ではなく歴史的に *geschichtlich* 限定を被った出来事であるという透徹した認識なのだ。このような認識において、哲学にしても一個の出来

2) Ebd., S. 25

事であり、哲学的著作さえも表現行為として歴史的なコンテクストにおいて理解されるべきことが明白になる。

哲学を全体性という極値を目指す暗喩的な行為と定義することによって、哲学史はロゴス中心主義から離れ、世界に対する態度決定のヴァリエーションを呈示するようになる。ブルーメンベルクが探求するのは、物についての根源的な経験、物の存在や布置が世界の像として代表される機制である。物を通じて開示する世界という極小と極大との出会う場は、概念として一般化されてはならないし、そして形而上学には決して還元されえない。物を介した生き生きした経験を抑圧したのが形而上学であり、その破壊をハイデガーが目論んだのは正当だった。ハイデガーにしてもニーチェ以降に顕著になる理性への懐疑や批判の後継として、物を看過してきた哲学史に対する正しい反逆であったと言えるだろう。形而上学の物からの乖離を、つまりは無条件にロゴスの優位をさも必然として語る哲学は、かえって思考の自動化として野蛮状態に帰する。哲学の野蛮はつまり、比喩である自らの素性を抑圧してきたことである。ブルーメンベルクの暗喩学は、そのような抑圧さえも照射する。かれは態度として非概念的な思考を尊重するのだ。これはブルーメンベルクの思想の謙虚で倫理的なトーンであり、非概念的であることによって合理性を軽視するのではないのはい言うまでもない。むしろ、合理性は概念に還元されることがなくなることによって、思考者の自己主張の道具として、その存在が具体的に限定され根拠づけられる。ブルーメンベルクが思考の自動化を防ぐ根拠づけを探求するのは、自然主義的態度を批判する後期フッサールの踏襲であり、いわばなぞり反復しているのである。

概念への飛翔を自らに禁じて、思考は物の重みの前に停留する。思想が比喩を通じた表現であるのは、たんに具象的に説明するだけの修辞学の技巧という理由だけではない。ブルーメンベルクが絶対的な暗喩が歴史学的な資料収集をも超越すると述べるのは、それが世界の解釈をも内包しており、諸事実の統括として歴史のパラダイムさえ規定しているからである。つまり絶対的な暗喩は歴史学的資料を統べる場であり、歴史認識の現在の立場さえ条件付け限界づけ

る。絶対的な暗喩そのものも言及されたり引用されたりする存在として歴史が浸透しているのであり、その意味論の変容を歴史学的にではなく歴史的にアクチュアルに察知するのが暗喩学の課題であると言ってもいい。

また、絶対的暗喩の記述という言語の外側も射程に入れた試みは、哲学を概念史のように、意味の正当性に固執して記述することはしない。むしろ、絶対的暗喩が照射するのは意味が生成する場それ自体なのだ。ブルーメンベルクは言う。

「歴史学的に理解するまなざしに対して、暗喩は基礎的な担い手となるような確証性や推察、価値づけなどを指し示す。そこから、ある時代の態度、期待、行為や怠惰、憧れや幻滅、利害感心や無関心が自己を調整するのである。(中略)〈世界とはなんぞや〉というような問いは、それ自体の不正確でかつまた肥大した要求のせいで、理論的な言説の出発点ではありえない。とはいうものの、ここにおいては含みのある知識欲が前景へと登場するのであり、それはどのように振る舞うかという点において、包括的な担い手である全体に対し自己が依存していることを知り、そして自己を立脚する指針を探し求めているのである」。³⁾

つまり、哲学は世界との関わりを通して、知識欲、つまり自身固有の欲望をもさらけ出す、と言われている。哲学的自己は世界が存在することと相互補完的に共に生じ、しかも自己は世界における自身の存在の痕跡を遺すかのように、世界を解明するべく暗喩という企投を為し続ける。暗喩学によって活写されるのは、思想が世界と関わり交流し、ときには対峙し闘いも辞さないような、そのような光景なのである。

問題はこのような世界との関わりについて、さらに広い思想史的な脈絡でどう捉えるかである。世界を媒介する審級として物の存在をいかに捉えるかとい

3) Ebd., S. 25

う問いは、フッサール以降の現象学にとって重要な問いであり続けたし、ブルーメンベルクも後継を担っているが、この論攷では次にハイデガーの講演について扱う。このハイデガーの講演は現象学が物を志向の結節として扱っていたのと一線を画するものだ。物の起源としてハイデガーが記すのはむしろ神話的なものであり、物の贈与的な性格は宗教的な色彩さえ帯びている。ハイデガーのこのような傾向を思想史的にどのような文脈に置いて連結させるかについて、贈与という概念に焦点を当てて次に論じることにする。その上で、物の贈与をめぐるハイデガーがいかに西欧の哲学の枠組みを超え出て、人類学的なアプローチに接近しているかを考察してみたい。

□物と贈与

ハイデガーの『物について』と題された講演は、物について贈与の神秘的な側面から捉えた点で斬新である⁴⁾。そこで物の存在はいわば、その内にすでに超越的な要素を孕む、つまり物の存在自体すでに神秘を孕んでいるとされる。物は内在から超越へと至る架け橋であり、神々との邂逅の場であるゆえに、象徴的なものである。ハイデガーの物に関する考察は、かれの直接の師であったフッサールが還元によって獲得した志向性の関係から遠くに離れる。この語られる物の存在は神話学的な奥行きさえある。ハイデガーは物について、それが甕であるといった、具象としての存在者に絡めた比喩で論を開始する。そのような即物的な解明によって明らかにされるのは、物があるということの神秘的かつ象徴的な意味であり、それはたとえば人間の意識の現象には決して還元されない。ハイデガーがこの講演で語るのは、物の進物的な性格、そして贈与行為の崇高さである。つまり物は人間の集合的・類的な横のつながりの結節点であ

4) このハイデガーの講演についてキットラーが言及しているのを読み、その存在を知った。Vgl. Kittler, Friedrich: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft, Wilhelm Fink München, 2000, S. 207f. ハイデガーとモースとを関連づけて論じるのは、キットラーの発想に全面的に負っているのをここで明記しておく。

ると同時に、神秘として神々との縦軸の交流も内包するのである。

ハイデガーは物を容器として、その贈与を担う機能を語る。贈与とは容器の空きを埋め、保存し、そしてまた空けるといった極めて即物的なものとして描かれる。

「甕の空きはどのように容れるのか。空きは中に注がれたものを受け取ることによって容れる。空きは二つの方法で容れるのである。受け取り保持することによって。だから、〈容れる〉とは二重の意味がある。しかしながら、中に注ぎ入れるものを受け取ること、そして注がれたものを保持することは重なり合うものなのだ。これらの統一はしかし、甕が甕として適合している注ぎ出されることから規定されている。だから、この二重の状態にある空きの容れは注ぎ出されることにその意義があるのだ。このようなものとして容れることは、そのあるがままの本来の状態にある。甕の中から注ぎ出すとは贈与である。汲み与える贈与の中に容器の容れは本質化する。容れることは容れるものとしての空きを必要とする。容れる空きの本質は贈与の中に集うのだ。贈与はしかしたんに与えてしまうことより豊かである。甕が甕である場としての贈与は自身の中に二重の容れることを、しかも注ぎ出すこの中へと集わせるのだ。われわれは山々が集ってあることを山脈 *Gebirge* と呼ぶ。われわれは、二重の容れることを注ぎ出すことに集め、一緒に束ねることとなって初めて贈与の十全な本質を形成するものを進物 *Geschenk* と呼ぶ。甕の甕らしさは注ぎ与える進物の中に本質化する」。⁵⁾

甕は液体を溜め、他者に供するための道具として存在している。ただそれだけのことに、ハイデガーは統べる機能の神秘さえも感じ取る。かれが導き出す

5) Heidegger, Martin: Gesamtausgabe Band 79, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M., 1994, S. 10f.

のは甕の贈与的な契機である。物があることは進物としてあるという、このことから物は贈与者と贈与される側を束ねる間主観的な側面をすでに備えている、とただそれだけで納得してはならない。物は物として存在すること自体すでに、なにかしらの媒体として機能しているわけだが、物が流通する現象を陳腐な了解に委ねないことにハイデガーの洞察の深さがある。この講義では、物が孕む「四角形」という物にまつわる象徴的統一について語られる。その四角形においては、「大地と天、死すべき者たちと神々しい者たち」が四つの契機として統一体をなしているという。物は地上の人間の制作物として限定されるのでもなければ、物が指し示す世界も地上的であるだけではない。ハイデガーは物の中に超越としての他者を見ている。進物とは対人関係の横の広がりだけではなく、そのような広がり俯瞰する超越的な神々の視線をも意味として内包しているという、これは確かに独自の見解である。

物は甕という暗喩によって語られ、その飲み物は神々に対する捧げ物として象徴的な意味を担う。その意味は神々の高みと相まって、人々の間を統べる祝祭的な様相を見せるようになる。「・・・甕の進物はまたよく浄めのために贈与される。液体の注ぎが浄めに用いられるときは、それは渴きを癒すものではなく、「祝祭が華やぎ熱を帯びるのを鎮め、高みへともたらず」という⁶⁾。これは人間相互の、あるいはたんに死者への死すべき定めにある者どうしの贈与だけに性格として限定されえない。液体の注ぎは「不死身の神々に施される神酒」であり、「神酒である注ぎの進物は本当の意味での進物である」。このようにして贈与は神々という絶対的な基準をも射程に入れて、一回的で不変な性格さえ帯びる営みとして描写される。つまり、「浄めの神酒を贈与することによって注ぐ甕は贈与する進物として本質化する。浄めの神酒は〈注ぎ〉が本来意味していること、つまり施しと供え物なのだ」と。⁷⁾

ハイデガーは続けてこう言う。

6) Ebd., S. 11f.

7) Ebd., S. 12

「飲み物である注ぎものの贈与の中に死すべき者たちが、かれらなりのあり方でとどまる。神酒である注ぎものの贈与の中に、神々しい者たちがかれらなりのあり方でとどまる。神々しい者は贈与の進物が施しの進物として送り返されるのを受け取る。注ぎの進物において、それぞれ異なるかたちで死すべき者たちと神々しい者たちがとどまる。注ぎものの進物には大地と天とがとどまる。注ぎものの進物には、いちどきに大地と天と、神々しい者たちと死すべき者たちがとどまる。この四つは自ら一つとなって、一緒に重なる。それらはすべてその場に居合わせたものの眼前に現れ、ただ一つの正方形へと一つに折り重なる」。⁸⁾

物を介して、それを贈与することを通して、この地上を越えた存在へと近づくことができる。よって、贈与はたんなる交換ではない。水平のレベルで物を贈ることは、垂直のレベルで神々との交流することも意味する。世界の天と地の隔たり、また人間相互の交流と神々との交流、それが四角形の統一であるとハイデガーは語る。物を贈与するとはこの象徴的な四角形を確立する行為であり、贈与された物を通して初めて世界が統べられるようになる。ハイデガーによれば、統べることは集わせることである。ハイデガーらしい語源学的な解明によれば、物とはこのような集いの中心として重力を持つものとされる。いわば物 Ding とは人々の関心を集わせる条件 Bedingung なのだ。

「進物は贈与に属するものを集わせる。つまり、二重の容れ、容れるもの、空き、施しとしての注ぎ出しである。進物において集わされたものは、四角形を生起させとどまらせることを自らに集中させる。多重にして一様である集い合わせは甕の本質化するものである。われわれの言語は集いが何であるか古の言葉で名付けている。これがすなわち thing だ。甕の本質は

8) Ebd., S. 12

一重の四角形を逗留へと導く、純粹で、贈与する集いとして存在する。甕は物として本質化する。甕は一個の物として甕なのである。しかし物はどうのように本質化するのか。物は〈審判を起こす *dingen*〉。審判は集わせる。それは四角形を生起させながら、そのとどまりをその都度に、つまり、この物へ、あるいは、あの物へと集める」。⁹⁾

物とは要するに人々を引きつける場をも提供する。そのような意味において物は出来事を誘発するのである。四角形の結びつきをハイデガーは生起として説明するが、それをかれは自由な遊戯とも呼ぶ。われわれはここにおいて、贈与を純粹に自然な行為として了解することができる。つまり、贈与は交換を前提とする投機なのではない¹⁰⁾。贈与とはむしろ見返りを期待させない企投で

9) Ebd., S. 12f.

10) 贈与の対極の関係にあるのが抽象的な等価交換である。ハイデガーは『何のための詩人か?』で現代 *Moderne* の詩人としてリルケを扱い、この形而上学の時代の最果ての詩人が危険さ省みない冒険的な性格を持つことを、「賭ける *wagen*」という言葉の語源的考察によって、すなわち「秤にかける」という意味を考慮に入れて説明している。ハイデガーによれば、形而上学が徹底した近代における詩人の詩作は賭であり、一種の投機であるという。「賭けられたものはいずれもかくかくしかじかある存在者として、存在者の全体に入り込むことが許されており、全体の根源に安らうのである。その都度にかくかくしかじかある存在者は、それによって全体の連結の引き込みの中に拘留される引力に依拠してある *ist*。連結内部の引力の性質は純粹な重力としての中心への関係の仕方である。それゆえ、いかに賭けられたものがその都度中心の引き込みへと連結されるかが述べられたときに、自然は表現へ至るのである。それに依拠して、全体における存在者のまった中 *in-mitten* において、賭けられたものは存在する」。(Heidegger, Martin: Gesamtausgabe Band 5, Vittorio Klostermann Frankfurt a. M., 1977, S. 283f.) また、ハイデガーによれば、人間は植物や動物と違い、「意図的に自らを完徹するものとして保護されていない存在の内部へと賭けられている」という。「危難の秤は、かくのように賭けられた人間の手の中ではその本質上、静止することはないのだ。自らを意志する人間はどんな場所でも対象的なものとしての物や人間を計算に入れる。差し引いて勘定されたものは商品である。すべてのものはいつも別様になって新しい秩序の中に変換される。純粹な連結に対して離別することは、たえず計量する秤の落ち着くことない揺れの中に自身を適用する。この離別は世界を対象化することによって自分の目論見に違うように不安定なことを営むのである。このように保護のない状態に賭けられて、人間は商売と〈交換〉の媒質の中で動き回る。自らを完徹する人間は自分の意欲を賭け金にすることによって生き延びるのである。かれは本質的に貨幣の振動と価値を値打ちすることの内部で、自分の本質を危険に曝すことで生きる。人間はこのような絶え間ない交換者かつ媒介者として〈商人〉である。

あり、かくして崇高な自然現象に一致する。長くなるが、ここでハイデガーの言葉を引用する。

「大地と天と、神々しい者たちと死すべき者たち、それらは自身から一体となって、一体となった四角形という単純な状態に共に属する。四の各々が自ずとしてありながらも他の要素を再び鏡像として映し出す。各々がその際には自らのあり方に基づいて四つの単純な状態の内部で照り返される。この反映は模像の表現ではない。反映は四のそれぞれに光を当てながら、それらに固有な本質を互いに組み合わせて単純な統一へと生起させる。このように生起し照明するやり方で、四の各々をそれ自身に固有な状態の中へ解放しながらも、この自由なものたちをそれらの本質に基づいた組み合わせの単純さへと結びつける。

自由の中に結びつける反映は遊戯であり、四の各々が互いに、一体化の折り込む静止状態から出でて、そのような遊戯をするのを許容する。(中略) われわれは、大地と天、神々しい者たちと死すべき物たちの単純化という、生起させる反映・遊戯を世界と呼ぶ。世界が本質化するの、世界が世界となることによってである。(中略)四角形の統一は四分することである。

四分は一重に互いに寄り添いあったものたちの生起させる反映＝遊戯として本質化する。四分は世界の世界化として本質化する。世界の反映＝遊戯は生起の輪舞である。それゆえ輪舞が輪となってから初めて四を包括するというのではない。輪舞は、それが反映を演じて円くなるような円環なのだ。生起しながらそれは四を照らしだし、それが輝く中へと送りだすのだ。世界の円環する反映＝遊戯の集められた本質は些細さである。反映＝

かれは絶え間なく揺れ動き考量するが、実際には物の固有な重みを知らない」。(Ebd., S. 313f.) 形而上学の行き着く果てに究極の存在忘却とは等価交換であり、そこでは物の重みが忘却されるという。つまり、リルケを近代の詩人として捉えるとは、商品の等価交換という虚無に踏み入る大胆さを考慮に入れることなのである。

遊戯する円環の些細さにおいて、四は自らを一つにするが、それにも拘わらずその都度固有な本質の中へ、ぴたりとまといつくのである。かくして、しなやかに四は連結部にそって世界化しながら世界を結合する」。¹¹⁾

「物は四角形を宿す。物は世界を審判の場に招集する。どんな物も四角形を宿し、世界の単純さに関する、その都度のものへともたらすのである」。¹²⁾

物はこのような出来事の誘発性と、世界さえも構成するよう強力な結節性を持っており、ハイデガーの講演から読み取ることができたわけだが、さらにかれの思考の成果を他なる領域に連結したいと思う。つまり、ここでハイデガーとモースの人類学的な考察を横に並べるだけでも意味があると思うのだ。モースの『供儀の性格と機能に関するエッセイ』によれば、犠牲に供される物は社会的な統一をもたらすという意味で、十分に強度を備えた形式を持つ。物が形を持つのは、それが宗教的な特性に浸されることによる。モースによっていわゆる文明社会の外においても、形式が確立し、しかも複雑な構造をも多様に形成しうる社会が存在していることが証明された。モースが目にするのは宗教的なものの形式構築的な要素だが、それは端的に物である。たとえば供儀において物が世界を切り開く媒質となることが以下のように述べられる。

「それならば、供儀がこのように複雑だとすれば、その統一はどこから生じるのであろうか。それは、実際は、そのとる形は多様であるが、つねに、同一の手続きからなっていて、その手続きが、非常に多種多様な目的のために用いられているからなのである。この手続きは、犠牲という媒介によって、つまり儀式の中で破壊される事物の媒介によって、聖なる世界と世俗の世界の間の伝達を確立することにある。(中略) 犠牲は必ずしも

11) Ebd., S. 18f.

12) Ebd., S. 20

すでに完成した、明確に規定された宗教的な特性をもって供儀に登場するのではないのである。そうした特性を付与するのはむしろ供儀そのものである。それ故、供儀は犠牲にきわめて多種多様な神力を与え、そうして、種々の儀礼においても、同じ儀式中においても多様極まりない機能を果たすのに適したものにするのである。また同じく犠牲は宗教的世界の聖なる特性を世俗の世界に伝達できるし、またその反対もすることができる。(中略) 犠牲は一度別なものとして区別されると、どんなことがなされようと、一種の自律性をもってくる。それは原動力の中心となり、そこから出てくる効果は、祭主が儀礼に指定した狭い目的以上に及ぶのである。一つの動物が犠牲にされるのは、*ディクシーター* [潔斎した人] を贖うためである。その直接の結果として、解放された精霊は種の永遠の生命に栄養を補うことになる。こうして供儀は、当然のことながら、もっとも要素的な神学がそれを認めた狭い目的を越えているのである。それは、供儀がたんに一連の個人的な動作から成り立っているのではないからである。儀礼は、それが対象としている聖なる事物の全体を動員させるのである。この研究のはじめから、供儀は、われわれには、聖化の体系の特殊の分化として現れたのであった。¹³⁾

一個の事物は、社会的な関係を築くというよりは、むしろ社会的な領野を切り開き見せる超越的・宗教的な存在である。これがモースの理論において大変説得力を持つ部分である。モースが供儀や贈与について語る時に、一個の物の存在がいかに世界との交流、および人間同士の間類的な交流、そしてさらに大きな枠組みとして社会における交流の結節点として広がりを持ちうるかが了解されるが、さらにまた、そもそも一個の物が存在するということが最も身近な神秘としてあることを、われわれは驚きを伴って受け取らなくてはならない。極小な物が極大な意味を担うがゆえに、それは宗教的な、そして社会的な性格

13) モース、マルセル (小関訳) : 『供儀』、法政大学出版局、2007年、104-105頁

を帯びるのだと踏まえ了解してから、以下の引用の宗教的観念の現実も理解されなくてはならない。

「宗教的観念は、信じられている故に、存在する。しかも、それは社会的事実のように客観的に存在するのである。供儀がそれとの関係において機能を果たす、聖なる事物は社会的事実である。そのことだけで供儀を説明するのに充分である。供儀が真実に正当なものとされるためには、二つの条件が必要である。第一は、祭主の他に、彼が彼自身からぬけ出ることを可能ならしめ、彼が犠牲として捧げるものをそれに負っている事物がなければならぬということである。第二は、それらの事物は、祭主がそれと関係をもち、彼の必要とする力や保証をそこから得たり、それとの接触から彼が儀礼に期待する利益が得ることができるよう、その近くに存在しなければならぬ、ということである。ところで、この親密な浸透と分離、内在と超越という特性は社会的事物の最高度の特色である。社会的事物は、われわれの見地からすると、個人の内と外にあるのである。そこではじめて信徒がこれを表象するときに用いる象徴を捨象しても、われわれは供儀の機能が何であるかを理解できるのである。それは社会的機能である、というのは、供儀は社会的事物に関係するからである」。¹⁴⁾

ハイデガーの物に関する考察について、われわれは現象学や存在論といった哲学の領域に限定してしまうと不自由な結果にしかならない。例えば、モースの『贈与論』の以下の引用でかくも物に取り憑かれている状態が考察されているのを、ハイデガーの現存在分析が日常性について頹落という言葉を用いて語ったのと同じように、自己を見失った状態と見なすことができるようにも思えばする。しかし、同じハイデガーが『物について』で贈与について語るのを見たならば、「物に憑かれる」ことに他ならない物神性を、安易に『存在と時間』

14) 上掲書、109頁

の述語を用いて非本来的などと括って蔑視してしまうことはもはやできないはずだ。

「まず、契約する者はレウス (reus: 債務者、罪人の意) である。それは、何よりもまず他人からレス (物) を受領した者であり、そのような資格のためにレウスとなる。これによってレウスは、物そのものにより、つまり物の魂によって相手に結び付けられるのである。レウスの語源はすでに示されていたが、これは何の意味もないとして取り上げられないことが多かった。しかしながら、この語源は極めて重要な意味を持っている。それはヒルン (Hirn) が指摘したように、レウス (reus) はレス (res) のオス (os) という属格であり、レイーヨス (rei-jos) に取って代わった語である。それはまさしく物によって所有される人のことである。ヒルンとその説を継承したヴァルデ (Walde) はレスを〈訴訟〉と訳し、レイーヨスに〈訴訟に持ち込まれた〉という訳を与えた。この訳は、レスを何よりも訴訟上の用語としている点で、恣意的なものである。これに対して、われわれの語義の解釈が受け入れられるなら、あらゆるレスとその譲渡が〈訴訟事件〉つまり公的なく訴訟〉の対象となるので、〈訴訟に持ち込まれた〉という意味は第二義のものであることが理解される。このようにしてわれわれは [1] 物に所有された物、[2] 物を譲渡して訴訟に持ち込まれた者、[3] 罪人や債務者という三つの語義を指摘したい。この観点からすると、契約、ネクスム、訴訟の起源である[準不法行為]に関するあらゆる理論が少しは明らかになる。物を受け取るということだけで、受領者 (accipiens) は、譲渡者 (tradens) に対して、義務づけられた者 (damnatus)、拘束された者 (nexus)、銅塊に縛られた者 (æere obæratu) となり、精神的劣位、精神的不平等 (主人 [magister] に対する従者 [minister] という罪悪感に似た不安定な状態におかれる)。¹⁵⁾

15) モース、マルセル(吉田、江川訳)：『贈与論』、ちくま学芸文庫、2009年、200-201頁

契約の始原にある贈与について上で語られているが、負い目や罪が語源的に物 res であり、それらが物の受領によって根源的に生じたというのが興味を引く。物は贈与の渦中において、ハイデガーの『存在と時間』での術語を使えば、根源的情動性としての不安を醸し出すのだと言えるだろう。不安とは漠とした、物に意味を担わせる雰囲気である。贈与による他者との交通がいつも未完結であることが不安の原因だが、この未完結が意味の繁茂する温床となり、どのような些細な存在もそこでは意味深げなものとして現象することになる。以下の引用でゲルマン法における担保の起源について説明がされているが、人間同士の絆を保証する実質的な効果である担保という制度において、トークン・指標にしかすぎない些細な物でさえ十全な意味を担うことができるという見解に注意して読んでみたい。

「たしかにユヴランが解釈したように、担保物が受領されると、ゲルマン法によって契約当事者は互いに相手に働きかけることが出来る。というのは、当事者双方とも相手の何かを所有し、相手にまじないをかけることが出来るからである。しかも担保の品は折半され、両当事者がその半分ずつを所有するからである。しかしこういう説明に加えていっそう端的な解釈を試みることもできる。呪術的制裁が介在することもありうるが、それが唯一の絆ではない。担保として与えられた物はそれ自体の力によって一つの絆を作る。第一、担保は義務づけられている。ゲルマン法では、あらゆる契約、一切の担保、すべての売買、すべての賃借は抵当の設定を含んでいる。相手の契約当事者に対して、通常、価値の低い物——例えば、手袋とか一枚の貨幣 (Treugeld) とナイフなど、フランスでは留め針である——が渡される。これは引き渡した物の支払いの時に返却される。ユヴランはこういう物の価値が低く、個人的な日用品であることに注目し、これを〈生命の指標〉(gage de vie, life-token) の問題と正しく比較している。このように譲渡された物には、与えた者の個性が染み込んでいる。それが受領

した者の手中にあるという事実により、それを与えた者は契約を実施し、それを取り戻すことによって、自らを取り戻したいと願うのである。このようにネクスムはその物の中にあり、呪術的行為の中にあるのではない。厳粛な契約の方式や交換の儀式や握手などにもみあるのではない。ネクスムは、文書、呪術的に価値のある〈行為〉、各当事者の〈割符〉、各自が参加する共餐などの中にあるのと同様に、物そのものに内在するのである」¹⁶⁾。

この極小の代理物であるトークンに、もしかしたら貨幣流通の起源を見いだすことさえできなくはないだろう。貨幣の理念とは要するに、物が流通可能な記号になることにより、どこまでも到達可能なメッセージ交換の担い手となるということにある。生命のトークンに垣間見られる原初的な思考の中においてさえも、このような無限への志向の端緒があり、そこには贈与のような物の流通が情報の十分に高等な媒質であることが了解されるのである。

物が存在するという、ただそれだけでわれわれは意味の虜になる。ハイデガーがヨーロッパの根にあるものとして参照するのは古代ギリシャに他ならないが、かれが行き着いた場はしかし、ヨーロッパの枠組みの外にある。われわれは人類学を通して物神性の中にある優れた構造的なあり方を知っているが、ハイデガーの後期はそのようなヨーロッパ外の文化現象の考察と通底するものがあるのではないか。物の存在に関する思考は、物そのものが交通の中で運動する現象に接近しうる。物神の運動は物の存在を起因とし、この個別の存在が神話という全体像を起動する。ハイデガーの言葉を言い換えて要約すれば、物は贈与の対象になることによって出来事を引き起こし、人々や神々を含めて存在者たちは物に結集し、その神秘を目にする。

次に、ブルーメンベルクの暗喩学に論を戻すが、暗喩にしても言語的な出来事であるのは、それが結局は物の言語であることに帰着することによるのを確

16) 上掲書、218-219 頁

かめてみたい。ただブルーメンベルクはハイデガーに対して冷淡であり、むしろその師であるフッサールに態度の規範を見いだしている。いわば、ブルーメンベルクはハイデガーの大そうな語りを前に肩をすくめるのだ。ブルーメンベルクにしても物が存在することの出来事性は重視するが、この出来事においてかれが先鋭化するのとは個と全体との両極である。ブルーメンベルクのこういった主張はラディカルさにおいてハイデガーに劣らない。ブルーメンベルクの言う、物を媒体とした言語行為としての暗喩の意義は全体に対する個の存在の譲れなさであり、ときに個の自己主張が反調和することもかれは厭わなかった。

□挑発としての暗喩と全体性との関連

ブルーメンベルクは『生世界の理論』でフッサールの生世界の概念について考察を巡らして。そもそも生という概念自体が曖昧さを内包した概念であり、そして曖昧さと相まって、普段の日常的生活という習慣、つまり無意識として知性の根底にありながらも、それゆえに知性による把握をたえず裏切るようなものとして生は前提されている。生世界の日常性について、ハイデガーなら存在了解として、たとえ明確に意識されることはないとしても、いわば暗黙の了解として解釈学的な循環の内に示されることになる。しかし、ブルーメンベルクはフッサールとハイデガーに関して明確な差違を見いだす。フッサールの生世界の概念の方をブルーメンベルクが評価するのは、ハイデガーが本来的／非本来的という区分を基準として呈示するのに対して、フッサールが価値判断の不可避な相対性を耐えているからである。ブルーメンベルクは言う。

「生世界の均一的で記述的な規定としての自明性の概念は、その響きほどは害がないわけでもない。その点において自明性の概念は、〈道徳とはいつても、自ずと理解されるようなものである〉といった古めかしい決まり文句での用いられ方と比較できる。なぜなら自明性とは実際に生世界の傾向的な惰性において静止化の要素だからなのだが、そのようなものとしては

しかしながら、同時に生世界で行われている事態と正当化の不足の隠蔽でもあるのだ。生世界における生命はその自明性のまったただで己によって把握されもしない、また自分自身を把握もしない生命である。フッサールは生世界という表現を操る際にも悪意は持たなかった。この自明性の要素がハイデガーによって日常性の要素に変形されることを、フッサールがとくに承知していたとか、あるいは承知することはできたとか、そんなことは関係なかった。それはハイデガーの場合、現存在の固有性という、まったく理論的ではないがともかく自らへと到来する決意性、すなわち決断の可能性の知覚に依拠するような状態——そんなものに逆らうという理由から、けったいなアンチテーゼへと変わってしまったのである。1925年の夏学期のマールブルクの講義でハイデガーは現象学の方法をくそれによってなにが開始されるべきかという好奇心の問いなしに、生起をたんに見て固定することとして描き出したが、しかし同時にこの記述的な態度の困難を、人間というものがある種、事象の領域に対すると同時に、自らの即物性に対して斜な立場にあるという理由から説明している。〈自明性に対する即物性がわれわれに達成できるものなかでも一番困難なのは、人間というものが自らの実存の要素を取り繕ったものや嘘やいつも他人によって言いくめられたりすることの中に持つからである〉。ここにおいてはまだ、すぐ後に『存在と時間』の中で念入りに除去されることになるモラリストの姿勢があるが、このモラリストにとって現象学の姿勢は文明化された生命の偽装や嘘が一種紛れ込んだ状態であると思われたのだ。ここにおいては、このような類の哲学的表現主義の若気の至りの情緒が目に見えるのである。

浅薄さを呪って悪魔と見なすのはフッサールと無縁だった。かれが属したのは19世紀末とその時代の市民の飽和した状態におけるモラルの拒否に襲われた世代なのだ。還元の困難は本質的なものの自明性、あるいは存在者への存在信仰が消失したせいではなく、世俗的な自我と超越論的な自我との分離との多大なる困難にその原因がある。フッサールが『危機』論

文の中で日常性の属性を自明性の属性に組み入れ、生世界に与えるのに意地の悪さはかけらとしてない」¹⁷⁾。

いわば、ブルーメンベルクはハイデガーがブルジョア階級のおしゃべりを悪意に満ちて裁くのを、『存在と時間』における「非本来性」の背景と見なしている。『存在と時間』は確かに非本来的なあり方を中立的に描いてはいるが、しかしハイデガーについて 20 世紀の哲学的表現主義を見だし、前世紀末の価値の相対性の問題をかれが横に押しつけていると指摘するのは、哲学史の暗喩学的な構図としてブルーメンベルクの言葉には説得力がこもっている。上の引用でブルーメンベルクが言うように、フッサールが生世界に取り組むのは超越論的な自我、つまり反省的な自我と、世俗的な自我、つまりは身体を持つ自我との分離を問題視したことにある。この分離はしかし克服できるのだろうか。フッサールの態度に忠実であるなら、むしろ生世界の未分離の中に分離の発生する契機の痕跡を追うことしかないだろう。克服すると嘯けば、生世界のあり方を、いうなれば無意識のあり方を裏切ることになる。それはつまり、拙論の文脈に沿って繰り返せば、物から離れて概念化することであり、その時点で思考は硬直化し、生命のしなやかさは失われるわけであり、初期ハイデガーの道徳的論調にしてもこのような事態は避けられないのである。

ブルーメンベルクが暗喩の活用として強調するのは挑発であり、概念の硬化を避ける柔軟化の要素であるというのも、以上の哲学的なコンテクストから了解できる。哲学の暗喩は体系に対する挑発として機能する。ブルーメンベルクは以下の文章でフッサールの言葉を引いて、暗喩の非同一的な側面を述べているが、これは厳密な学としての現象学をモットーに掲げたフッサールに対する解釈としては意外なものにも見える。暗喩が均質な体系にとって異物であり、体系の静態を揺るがす要素であることをブルーメンベルクがフッサールを用いて語るのには、要するに柔軟さと厳密さが両立しうることを主張したかったから

17) Blumenberg, Hans: Theorie der Lebenswelt, Suhrkamp Berlin, 2010, S. 106f.

でないだろうか。

「しかし暗喩とは当初は、フッサールと共に語るなら、つまり〈意に従わないこと〉である。このようなことがあれば、それは自らの同一性の配慮に委ねられた意識にとって致命的なものとなろう。意識とは要するにいつも成功を収める自己復旧でなくてはならないのだ。意識は暗喩に対してもまた、そしてまさしく暗喩に対してこそ、フッサールによって公式化された規則に従う。つまり、〈根源的に一意であった現象の統一の破綻である正常でない状態は、より高次元正常の状態に組み入れられなくてはならない〉。当初は破壊的であった要素は危うくなった安定性の復旧強制的圧力下で暗喩となる。その要素は理解を変容させる術策によって志向性に統合されるのである。エキゾチックな異物を〈たんに暗喩にすぎないもの〉と説明するのは自己主張の行為である。つまり、障害が補助の資格を与えられるのだ。経験においてこれに対応するのは、限界においてもっとも驚異的に登場するものを推定上の〈奇跡〉としながらもなお、因果的な体系総体に従属するものとして一部に組み込む必然性である」。¹⁸⁾

いわば体系を積極的に拡張する要素として暗喩が語られているが、注視すべきは体系が自らの外にある異物を暗喩として取り入れることが必然と目されている点である。しかもそれは自己主張の手段と位置づけられているのだ。引用でブルーメンベルクが「奇跡」という言葉を用いるのは、シュミットの『政治神学』を意識しているのは明らかである（このことに関して補足で触れる）。ただ、例外状況としての奇跡が決断する主体の神格化へと結実にするのに対して、ブルーメンベルクの奇跡の概念は「推定上の」という形容が施され、超越の存在よりも、世界に内在した穏便な態度をとっているのが目を引く。フッサールの典拠が重要になるのはこの点においてなのだ。他者である異物を暗喩を

18) Blumenberg, Hans: Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit, in „Theorie der Metapher“ (hrsg. von Anselm Haverkamp) Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1996, S. 439

通して取り込むことによって、内在が更新される。そこで他者に対するアプローチとして暗喩が採用されるのは、暗喩が志向性に従わない、つまり「意に従わない」にも拘わらず、言語である以上は思考の内側に取り入れられる過程を萌芽の段階からすでに孕んでいるからである。他者に対するアプローチが言語化され自己主張に取り込まれる。自己主張が内在に飽和することなく、過程として流動化するためには、そのような異物の言語が必要とされるのである。

ブルーメンベルクは『生世界の理論』で限界概念という言葉について¹⁹⁾、その言葉が新カント派を經由して後期フッサールの生世界にまで影響を与えるという、哲学的系譜を記している。内在と超越の接点、つまりは限界に位置するものとして、内在でありながら外側にあるものを無限として暗示するという、思考の機制として限界概念は考察される。生世界が限界概念であるというのは、超越に向けて無限に転回される素地、あるいは媒質としてそれが存在するのだということである。いわば、生世界の概念が暗喩学の構想と重なるのは、ともに硬直することない過程として存在している点なのである。ブルーメンベルクはフッサールの唱える理念視 Ideation、つまり物に備わる理念の直観が必然的に失敗する過程を非同一の原則から捉えている。

「もし仮に〈生世界〉がこのような意味において限界概念であるとするならば、このことは記述実践的な効果をもたらす。生世界の現象学のために平均的な平常状態の事例にこだわるとか、要するに生世界性と日常性を同一化しても意味がないだろう。また、理念視のようなことを試みてもしようがない。——さもなければ、理念視を不成功に終わる接近として考えるしかない。平均ではなく極限であり、証明される事実ではなく、これまで

19) ブルーメンベルクは、限界概念 Grenzbeff の出典を明記している。それは、パウエル・ドゥボワラモン、『一般関数理論。形而上学と数学上の基本概念の理論：量、限界、独立変数、関数』なのだそう。明確な定義としてブルーメンベルクが註で引用しているのをここで訳出する。「限界概念の名によって数学上呼ばれるのは一種の演繹形式であり、それによって、計測されたり観察されたりする値の連続の種類から知覚にはまったく遠ざけられており、普通の意味においても決して証明されないような値の存在が推測されるのである」。(Ebd., S. 36)

おそらくなかった、そして今後ともないだろう到達できない事例が、ある種の構成的な記述を被ることになるのは、消去によって極限な事例を満たすことがないようなものがすべて取り去られることによってである。アリストテレス主義者の言う〈第一質料 *materia prima*〉とは不成功に終わる理念視のそのような事例である。しかし、われわれが当然のこととして、そのようなものを目指すことができるのは、まさしく平常な平均性、あるいは平均的な平常状態において、つまりは日常性において、〈限界値性〉を付与するような極限的な諸要素の包有物があるという理由と事実以外のなものでもない²⁰⁾。

つまり、限界概念の構想は、不変の要素を無限の果てに置き、内在から仮想としておかれ続けるということである。このことにより概念化による一律の理解という強引さは回避できるし、このことによりようやく世界に存在する物に対して向き合う際にわれわれは冷静かつ謙虚になることができる。哲学がアイデアを目指すのは最初から失敗を必然に抱え込んでいる営みという逆説を引き受ける覚悟が必要なのであろう。アイデアに向かう営みは失敗として徹底的に歴史的であり、それゆえ出来事なのである。哲学の存在とは物を凝視し、言葉を暗喩として投げ続ける行為のただ中で耐えることである。つまり哲学には到達点(テロス)は無限に届かない場所に据えられ、そして哲学が終わらないプロセスを引き受けるのは不可避な倫理的な要請に他ならないのだ。

□補足：シュミットとブルーメンベルク——決断主義という共通点について

ブルーメンベルクは政治的にリベラルな哲学者であるが、シュミットの決定者としての主権概念を忠実に受け継いでいる。かれはたしかにシュミットの思想を構造的に分析し直すが、例外状況と決断を下す主体という言説は踏襲して

20) Ebd., S. 35f.

いる。

シュミットの『政治神学』によれば、主権概念とは決定する主体として法の体系の外側にある。シュミットの『政治神学』の功績はいわば、法権威の根源としての神話を明示したことにあるが、ブルーメンベルクはその権威の系譜をフィクションというあり方に沿って説明する。法の権威は神的な全知の存在を代理して演じるというフィクションが前提なのであり、政治的な振る舞いにしても、全知の者としての神という存在の代理として自己を顯示することに他ならない。このようなフィクションと関係なく、知性が自己に徹底的に忠実であり批判的であるならば、知性は自らが全知であると表明することはできない。知性の彼岸にある決断には、確固たる権威として全知性を演じるという覚悟が伴う。それは、民主主義のような決定主体が世俗化された体制においても変わらない、いわば不条理な要請なのだ。ブルーメンベルクによれば、自らが全知でないとしてもさも全知者として決断せねばならないのは、法体系の運用にとっても、また政治的な行為そのものとしても不可欠であるという。

「すでにスピノザも、くそこでは誰もが単独ですべて知っていると感じている」といったような、政治的・宗教的な領域に関する人間の自由な判断では全知性は留保されるという全知性のフィクションについて言及している。そこに存在しているのは判断の多様性だけではなく、判断の非宥和性である。つまり、コンセンサスの理想に対する決然とした反逆なのだ。全知性はまたあらゆる主権者にとっての政治的なフィクションであり、それは絶対的な支配者であろうと、民主主義の選挙民であろうと、あるいは衆愚による総会であっても関係なく妥当するのだ。それが依拠するのは決定の強制である。官職にいる裁判官がくその事情について十分に知らないから」という口実で審判の場で自らの判決を拒むことができないのとまったく同様に、政治的な審級においてもそのような決定の強制は存続し続ける」。²¹⁾

21) Blumenberg, Hans/ Schmitt, Carl: Briefwechsel 1971 -1978 und weitere Materialien, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2007, S. 175

そして、民主主義においては票決による決定手段が最終的に有効となるのだが、票決も決断である以上、留保はありえないということになる。「民主主義的な懷疑は存在しない——民主主義の中に存在する懷疑というよりは、むしろ民主主義に対する懷疑が存在する」²²⁾とブルーメンベルクが言うのはシュミットの議会民主主義批判とは一線を画する明確な態度表明であるが、しかしかれは票決の決断的要素は決して排除しない。つまりかれは、「票決を留保する制度は政治的な原則とは相容れないものなのだ。少なくとも議会制においては、そのような制度は存続してはならない。なぜなら、このような可能性が所与として存在する範囲において、そして存在する期間においては、すべての者はそこに逃げ込んでしまうにちがいないからである。そして、自らの有能さに対して責任意識と自己批評が最も際立って優れている人物が、このような避難場所を探す確率が最も高くなるに違いないという事態が予想されるのである。全知性のフィクションと票決の留保の禁止は原則として一致する」、とさえ断言するのである。²³⁾

つまりは、決断は全知性を振る舞うことによって知的な良心を裏切るのが常なのだということだ。政治とは全知の超越者を演じるという再現前 *Repräsentation* の場なのである。ブルーメンベルクは、シュミットの『政治神学』がカトリック教会の制度をそのような再現前のモデルとするのに対して、古代ギリシャのポリスの政治から決断の演劇性を説明する。古代ギリシャの政治は劇場として演技者と傍観者が存在しており、そして、そのような政治がソクラテス・プラトンにおいて内面化し、ダイモンの声に転化していく過程を以下のように説明する。

「古代ギリシャ人の倫理が政治的であったのは、それが自らの基準をその同胞によって受け入れられ讃えられた高い能力を持った男性の形姿から読

22) Ebd., S. 176

23) Ebd., S. 176

み取る限りにおいてであった。美德の内的な資格と〈ポリス〉の賞賛による外的な資格は分離されることはなかった。行為にはいつも傍観者がいたのだ。市民国家の枠組みから発生したエピクロス学派はこの傍観者性を以下のような警句として取り上げた。つまり〈エピクロス自らが注視しているようにエピクロスの学徒はいつも行わなければならない〉。

クセノフォンがわれわれに示すところによれば、嚆矢としてソクラテスが、古代にとってはまったく異様であった固執によって神々の遍と全知性を際立たせ、そこから倫理的な水準化の存続を諸個人の孤独の中まで導き入れることによって、〈ポリス〉による承認から倫理的な質の解放を成し遂げたのだった。かれが自分の友人たちをして、不正や悪いことから人間が見ている限りにおいて遠ざかるように論ただけではなく、そのようなことさえ超えるように導いたのは、〈かれらが自らのかつての行為のいづれも神々に対して隠されていないということをいまや信じるようになっていたからである〉。²⁴⁾

ソクラテスはいわば演技者の発話を孤独者の沈黙の中で反響させることによって、倫理を神話的な祭儀を起源とする示威行為から個人のたましいの原理に転化しえた。そして、ブルーメンベルクは近代へと歴史の歩をさらに進めて、近代的な自己主張を説明するに至る。ブルーメンベルクは、古代と近代との間に明確な境界線を引く。近代の自我に特徴的なのは実践と知性の乖離を耐える主体としてあるということである。

「しかし、古代の例と主権者の全知性に関する近代的なフィクションとの違いがどこに存在しているのかを知るのは容易である。それはまさしく、自律的な主体にあり、それは自らの内面性において、行為者であると同時に傍観者、裁判官であると同時に専門家、用益者であると同時に利己的な

24) Ebd., S. 177

関心に対する軽蔑者、といったように両端でなくてはならない。公的に振る舞う主体の近代性に応じた全装備を引き受ける強制は、あまりに大きすぎる論理厳密主義などとは関係もなく、票決の留保の禁止を要請する。

一度でも留保した者は、このまま永遠に諦め続けなければならない。アッティカのポリスの代表者、つまりその神々の、そして単独者としての神の後継が〈私は知らない〉などと述べたことなどは一度でもありえないのである」。²⁵⁾

ブルーメンベルクは留保を必然的行為の未遂として批判している。この点はシュミットのロマン派批判を彷彿とさせるし、両者は軌を一にしていると言えるだろう。「私は知らない」というのは知性の良心の表れではあっても、脆弱で行為としては不十分であるということになる。ブルーメンベルクにしてもシュミットにしても政治性は不可欠なのであり、しかもそれは演劇性として表現されなければならない。ブルーメンベルクはシュミットにこの点において呼応する。これまで扱ったブルーメンベルクのエッセイのタイトルは『全知のフィクション』というものだが、締めくくりの言葉にこうある。

「誰もがこのように語るのが好きなのだ。いま存在しない、そして、もういなくなってしまった最善の人々が、あそこにもここにもいるというように――、たとえば第一次大戦が終わってから、最善の兵士たちはランゲマルクにいるかのように述べたりするのが好きなものなのだ。いずれにせよ、それはあまりに反省しすぎて思慮しすぎた結果、票決を留保することに身を捧げる最悪な人々とは関係がない。この留保する最悪な人々には、歴史に対するまなざし、つまり自分たちの、拒絶しないという能力の前史に投げかけるまなざしが役に立ちうるし、役に立たなければならないのだ。かれらは、自分たちが全知の人々であるということを知らないのであろうか。

25) Ebd., S. 178

少なくともこのことくらいは知っておかなくてはならないはずだ』。²⁶⁾

ここまで悪意がある皮肉には距離を取るのが無難であろう。たとえ俗な、戦史の述懐や政治談義であっても、非決断のヤワな知性よりはマシと言いたいのであろうか——。あえて言えば、ブルーメンベルクはシュミットの決断主義に対して批判的な距離が取れていないような印象がぬぐい去れない。ブルーメンベルクの主著『近代の正統性』で扱われるのは世俗化の正統性であるが、そこにおいても唯一者である者が例外状況について決断を下すという図式は、シュミットから踏襲している。決断する者が正統であるという理路に対して多少の懐疑を抱きつつも、ここではさらに論及することは次の機会まで控えることにする。

——了——

□文献目録

- Blumenberg, Hans: Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe), Suhrkamp Frankfurt a. M., 1996
 — Paradigmen zu einer Metaphorologie, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1998
 — Schiffbruch mit Zuschauer, Suhrkamp Frankfurt a. M., 1979
 — Theorie der Lebenswelt, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2010
 — Theorie der Unbegrifflichkeit, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2007
 Blumenberg, Hans/ Schmitt, Carl : Briefwechsel 1971 -1978 und weitere Materialien, Suhrkamp Frankfurt a. M., 2007
 Derrida, Jaques: Marx' Gespenster (aus dem Französischen von Lüdemann, Susanne), Suhrkamp Frankfurt a. M., 2004
 — Randgänge der Philosophie (aus dem Französischen, hrsg. von Engelmann, Peter), Passagen Wien, 1999
 Haverkamp, Anselm (Hrsg.): Theorie der Metapher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1996
 Heidegger, Martin: Gesamtausgabe, Vittorio Klosterman Frankfurt a. M., 1975 ~
 Husserl, Edmund: Gesammelte Werke (Husserliana), Nijhoff Den Haag (jetzt: Springer Berlin), 1955 ~
 Kittler, Friedrich: Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft, Wilhelm Fink München, 2000
 Schmitt, Carl: Politische Romantik (Dritte Auflage), Duncker & Humblot Berlin, 1968

26) Ebd., S. 178

- Politische Theologie (Siebente Auflage), Duncker & Humblot Berlin, 1996
モース、マルセル：『エスキモー社会—その季節的変異に関する社会形態学的研究』（宮本卓也訳）、未来社、1981年
—— 『供儀』（ユーベル、アンリと共著、小関藤一郎訳）、法政大学出版局、1993年
—— 『贈与論』（吉田禎吾・江川純一訳）、ちくま学芸文庫、2009年

□付記

拙稿は2010年度長期学外研修の研究成果として記したものである。貴重な機会を与えてくださった獨協大学の皆様、そして1年間お世話になった Duisburg-Essen 大学の皆様に心からの感謝をここに記しておきます。

Das Ding als Brennpunkt der Philosophie

–Ein Essay über Blumenberg und Heidegger

Tatsuya Kudo

Was ich hier vorhabe darzustellen, ist eine Landkarte der gegenwärtigen Philosophieströmungen, in deren Mitte der Strom von Martin Heidegger über Hans Blumenberg (auch bezüglich Carl Schmitt) bis Jacques Derrida dargestellt wird. Die Position Blumenbergs interessiert mich besonders, weil sein Entwurf der „Metaphorologie“ im Vergleich zu der Destruktion beziehungsweise der Dekonstruktion von Heidegger und Derrida sich sehr eigentümlich hervorhebt. Der Kontext der gegenwärtigen Philosophie bis zur Postmoderne kennzeichnet sich durch die De-, beziehungsweise Dekonstruktion der Metaphysik. Geschichtlich erklärt: diese Mode fing mit Heidegger an und wurde von Derrida übernommen, dessen Lehre auch nach seinem Tod noch aktueller philosophischer Diskurs bleibt. Im Vergleich zu der Manifestation der ontologischen Destruktion und der Performanz der postmodernen Dekonstruktion scheint Blumenbergs Metaphorologiekonzept nicht so provokativ zu sein; trotzdem hat die Metaphorologie Ähnlichkeiten damit, weil die Metaphorologie die philosophische Metapher als anschauliche Darstellung des Denkens behandelt und zugleich die Philosophie auf den Sprechakt wie die Rhetorik gründet. Blumenberg schildert sein Metaphorologieprojekt als Alternative zur philosophischen Begriffsgeschichte, und was darin die wichtigste Rolle spielt, ist die „absolute Metapher“: die Metapher, die den historischen Kontext der philosophischen Terminologie bestimmt und an der die Philosophen sich orientieren, um ihre eigenen Gedanken darzustellen. Blumenberg, dessen metaphorologischer Standpunkt von der Phänomenologie Husserls beeinflusst ist, charakterisiert die Metapher als sprachliche Darstellung der Dinge, und er beschränkt den philosophischen Diskurs, so zu sagen, um die Gewalt der Begriffe zu vermeiden, die die Metaphysik in der europäischen Philosophiegeschichte angewandt hat.

Die Haltung Blumenbergs hat darin den Standpunkt der Kritik der Metaphysik sowohl mit Heidegger als auch Derrida gemeinsam, obwohl er anders als diese beiden den Sinn der absoluten Metapher als historisches Sinnbild herauszustellen versucht.

Um den Diskurs über das Ding historisch konkret zu erweitern, betrachte ich in der Abhandlung auch den Vortrag Heideggers über „Das Ding“. In diesem Vortrag redete Heidegger eigentümlich mit mythischer Kraft. Nach Heidegger ist das Ding metaphorisch als Krug zu verstehen. Dessen Getränk ist dabei als Geschenk beschrieben, in dem das Geviert, nämlich die Einfalt von „Erde und Himmel, Sterblichen und Göttlichen“, sich ereignet. Was Heidegger in diesem Vortrag exzellent darstellt, ist nichts anderes als die Entdeckung, dass das Sein des Dinges das Göttliche enthält. Das Ding wird von Heidegger so zu sagen als ein Minimum dargestellt, durch das die Welt sich als das komplementäre Maximum sowohl horizontal (Erde und Sterbliche) als auch vertikal (Himmel und Göttliche) konstituiert sehen lässt. Ich habe in dieser Abhandlung außerdem Heideggers Lehre von dem Ding durch die Essays von Marcel Mauss ergänzt. Die soziologische anthropologische Analyse von Mauss betont den mystischen Charakter des Dinges als die wirkliche Funktion des Sozialen. Das Schenken hat bei ihm auch einen transzendenten Sinn an sich, der bei einem solchen Akt das Ding gleichzeitig als einzigartig und auch universal funktionieren lässt. Mein Versuch, Heidegger in Bezug auf die Perspektive der anthropologischen Theorie von Mauss zu diskutieren, kann auch als eine Rekonstruktion der europäischen Philosophie gesehen werden, durch die man Heideggers Ontologie aus dem eurozentralen Rahmen der philosophischen Diskurse emanzipieren kann.

Gegenüber Heidegger prägt sich Blumenberg individualistischer aus. Blumenberg vergleicht Husserl mit Heidegger: Heideggers frühere Ontologien, wie „Sein und Zeit“ und Marburger Vorlesung, werden dabei als philosophischer Expressionismus gesehen, der nach Blumenberg sehr moralisch gegenüber Husserls Phänomenologie sei. Blumenberg macht den Unterschied der beiden deutlich. Nach Blumenberg setzte Husserl sich durch den moralischen Relativismus durch, der in der Wiener Jahrhundertwende dominant gewesen war. Die Erlebnisse von Husserls Generation sind in den Hauptkonzepten wie der phänomenologischen Reduktion oder der Lebenswelt erkennbar. Blumenbergs

Metaphorologie übernimmt eine solche relativistische Haltung Husserls. Gegenüber der moralischen Autorität, die uns dazu zwingt, die Unterschiedlichkeit von Bewertungen auszuschließen, vertritt Blumenberg das nämliche Unbestimmt-sein-lassen der Phänomenologie als seine Ethik. Die individuelle Skepsis Blumenbergs verhindert dabei, eine totalitäre Theorie zu sein, da es sich bei ihm um die Selbstbehauptung handelt, die sogar der Dissonanz gegen die Totalität nicht ausweichen will.

Obwohl Blumenberg sich liberal gibt, ist er doch im entscheidenden Punkt dezisionistisch. Er orientiert sich an Carl Schmitt, der behauptet, dass eine Entscheidung, die man sonst nicht treffen würde, ev. im Ausnahmezustand legitim sei. Die Legitimität in einem solchen Kontext hat Blumenberg mit Schmitt gemein. Eins seiner Hauptwerke, „Die Legitimität der Neuzeit“, behandelt zwar die Selbstbehauptung als legitim, aber es handelt sich dabei um den Ausnahmezustand, in dem sich der Anfang der neuzeitlichen Philosophie befand, und gegen den sie sich entschieden hat. Im Gegensatz zu Schmitts Position, die einen Diktator als Souverän für legitim hält, übernimmt Blumenberg die Rolle des Verteidigers des Parlamentarismus, aber nur insoweit er deutlich die Stimmhaltung als unentschiedene politische Position vermeidet. Für Blumenberg ist es auch wichtig, dass die Politik sich als Repräsentation der Macht darstellt, was die politische Theologie Schmitts originell konzipiert hat. Ob Blumenberg erwogen hat, sich von der Theorie Schmitts zu distanzieren, ist eine noch offene Frage.

