

生における意味の変容⁽¹⁾

古 莊 真 敬

1. 真理への問いと意味への問い

ハンナ・アーレントは、「思考」の本質は、「意味」をもとめる探求のうちにあると主張した。それは、単に知識を求めることでないばかりか、科学的な真理を求めることですらなく、むしろ理論理性によっては解決不能な形而上学的問いを問わざるをえない人間の「差し迫った欲求」⁽²⁾とカントが呼んだものに似ている、としつつ、彼女は『精神の生活』第一部序論において次のように述べている。

「理性の必要は、真理の探求によってではなく意味の探求によって呼びさまされるものである。意味と真理は同じものではない。形而上学のあらゆる個別的誤謬に先立つ基本的誤りは、真理をモデルにして意味を解釈することである」⁽³⁾。

よく知られているようにカントは、魂の不死、自由、神の存在をめぐる形而上学の諸問題に、理論理性によって自然科学同様の決着をつけようとするものの不可能性を説いたが、アーレントは、このカントの洞察を、「真理をモデルにして意味を解釈することの誤り」の指摘として再解釈したのである。

だが、もしもわれわれが哲学的な「思考」の本質を、一般に「真理の探求」とは異なる「意味の探求」として捉えようとするならば、そこからは、「真理」の概念の矮小化が帰結しかねないように案じられる。なるほど、たとえばわれわれの人生の「意味」をめぐる問いを、あたかも科学的な真理を求める問いのように、誰にとっても一義的な解答を発見可能な問いと見なすことは、事柄の本質を逸した態度であると言わねばならない。しかし他面、われわれの生の経験は単なる「意味」を超えたものを必ず含んでおり、それゆえ「意味」と「無意味」（あるいは「反意味」としての不条理）のあいだを揺れ動くことをしばしば余儀なくされるものではないだろうか。私自身は、そうした意味の変容の経験のうちこそ、哲学的に問われるべき「生の真理」が潜んでいるに違いないと考えている。

本稿において私は、上記の引用の直後においてアーレントが「真理をモデルにして意味を解釈する」という「基本的誤り」を犯した「最近の〔…〕最も衝撃的な例」⁽⁴⁾として批判的に言及するハイデガーの『存在と時間』の論考から出発して、単なる「意味の探求」には収まらない哲学的な「真理の探求」の可能性について考えてみたい。アーレントによれば、ハイデガーは、われわれの思考の核心をなす「意味」への問いを「存在の意味への問い」として『存在と時間』において提起しながらも、結局は「意味の探求」と「真理の探求」のあいだのカント的な区別を考え抜くことができなかつたのだと批判される。「存在の意味」というのは「存在の

真理」と同じことである」⁽⁵⁾などと彼が後年になって述べたのは明らかに思想的後退であると、彼女は考えるのである。しかし、ハイデガーのいう「存在の真理」とは、アーレントのいう科学モデルの真理概念と重なるようなものではなく、存在者の諸関係にかんする科学的な真理の探求においては不断に隠されているものである⁽⁶⁾。ハイデガーによれば、通常の探求においては隠れて見えなくなっているものが、われわれの実存や歴史の切断面において顕わになりうる。そのような隠れと顕れの交替こそが、ギリシア的な「アレーテイア（隠れなさ）」の概念に即してハイデガーが探求した「存在の真理」であり、それは、『存在と時間』において「存在の意味」への問いが立てられたときから変わらぬ一貫した着想であったと言えるだろう。本稿において私が素描したいと考えるのは、そのような隠れと顕れの運動において経験される意味変容の経験の「真理」である。

2. 「意味」の秩序の源泉と変容

最初の手がかりとして、われわれにとっての原初的な「意味」概念であると思われる「重要さ」に関するフランクファートの明敏な問題提起を参照しておきたい。

彼によれば、「重要さ (importance) という概念はあまりに基礎的」であると思われる、はたしてこの概念に関する有用な説明を「循環に陥ることなく展開しうるかどうかは明らかではない」⁽⁷⁾。なるほど「ものごとが重要さをもつのは、それがもたらす差異のゆえに他ならないと考えることは理にかなっている」だろう。例えば、「もしも、あるものが存在しようがしまいが、あるいはそのものが或る特徴を持つと持つかまいが、何に対しても何らの差異ももたらさない」のだとすれば、「そのものの存在や当の特徴は何らの重要性も持っていないということになるだろう」と思われるからである⁽⁸⁾。しかし、厳密に考えれば、「あらゆることが、実のところ、なにがしかの差異をもたらすのである」⁽⁹⁾。

「そうだとすれば、どうして、何かがそもそも重要でないということがあり得るだろうか。そういうことがあり得るとすれば、それは、その何かがもたらす差異が重要なものではないということによるしかない」⁽¹⁰⁾。

何かが「重要である」とは、その何かがわれわれにとって何らかの「差異」をもたらすことであると説明できるように一旦思われるものの、厳密にはあらゆることが何らかの「差異」をもたらすに違いないので、結局、われわれには、「重要なものとは、重要な差異をもたらすもののことである」といった循環的な説明しかできないことになる、というわけである。だが、どうして「重要さ」の概念は、われわれにとってそれほど直接的で原始的なのであろうか。われわれは、ハイデガーによる小さな現象学的記述を手がかりに考察してみよう。次の引用は、『存在と時間』(1927年)の「情態性 (Befindlichkeit)」概念を準備しつつあった1924年夏学期講義からの一節である。

「生のうちで世界が現実存在するあり方は、この世界が、生を、すなわち「世界の内に在ること」としての生を、つねに何らかの仕方です「他人事でなく触発する (angeht)」というあり方である。私が自らをその内において情態的に見出す場としての世界は、私を他人事でなく触発してくる (Die Welt, in der ich mich befinde, geht mich an.)。この「他人事でなく触発する」ということ、つまり、生は、世界の内に在りながら、その世界によって「他人事でなく触発される」という事態こそ、生のうちで世界が出会われてくる仕方に特徴的な性格と、われわれが考えるものである」⁽¹¹⁾。

「情態性」とは、文字どおりには「各々の私が、世界の内に在る自らを見いだす (sich befinden)」という事態を意味しているが、そのような「世界内存在」としての私の生は、そのつどの私を angehen してくる世界の現実に巻き込まれることにおいて成立しているのだ、というのが、ハイデガーの考えである。この記述の理解の鍵となるのは、angehen というドイツ語の解釈であろう。『カントと形而上学の問題』においては繰り返しカントの「触発 (Affektion)」概念の言い換えとして用いられているこの言葉を⁽¹²⁾、目下の文脈では、その当事者性のニュアンスを強調して「他人事でなく触発する」と翻訳することを筆者は提案したい。“Das geht mich an”とは、“It matters to me”といったほどのことを表す言葉だが、それは詳しく述べれば、「何か私にとって重要な問題として現れてきて、そこに自分が当事者として巻き込まれる」といった事態の成立を意味している。たとえば、いま自分が身を置いている環境は暑いのか寒いのか、暗いのか明るいのか、食べる物はあるのか無いのか等々の差異について、「そんなことはどうでもいい、関係ない (Das geht mich nichts an. / It doesn't matter to me, it makes no difference)」とは言えない仕方で巻き込まれて存在してしまっている、ということが、とりもなおさず主体としてのわれわれが「生きている」ということの意味であろうが、そのような「生きた」世界内存在の存立を記述しようとするのが、ハイデガーの「情態性」概念なのである。それは、各自が身を置く周囲世界の諸事情が「私にとって重要な問題として現れてきて、そこに当事者として巻き込まれる」ということを、世界内存在の存立をささえる根本的事態として記述する概念であると言ってよいだろう。

「重要さ」という原初的な「意味」の観念は、この観念をもつ主体が「生きている」という基礎事実と内的に連関している、という洞察を、われわれはハイデガーの記述から学ぶことができるだろう。フランクファートが述べるように、「重要さ」は、われわれにとって極めて基礎的な観念であるが、それは、この観念が、自らの「生」という、われわれがその背後に遡ることのできない基礎事実のうちに起源をもつからである。ハイデガーは、『存在と時間』において、「恐れ」を「情態性」の一例として取り上げながら、次のように述べている。

「恐れ理由は、現に恐れをおぼえている存在者自身、つまり現存在である。自らの存在のうちで、この自らの存在自身が問題になっているような存在者だけが、恐れをおぼえる

ことができるのである (Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht, kann sich fürchten)。恐れることは、危険にさらされたこの存在者自身を、それが自己自身に委ねられているありさまにおいて開示する⁽¹³⁾。

ここでのハイデガーは、先に見た1924年の講義とは異なり「生」という言葉を一切使わず、努めて「存在論的」な語法で論じているが、「自らの存在のうちで、この自らの存在自身が問題になっている」とは、要するに、この存在者（現存在としてのわれわれ）が「生きていて、それゆえ自らの生を第一義的な関心事として気遣わざるをえない」ということを意味していると考えてよい。先に述べたように、「情態性」とは、各自が身を置く周囲世界の諸事情が「私にとって重要な問題として現れてきて、そこに当事者として巻き込まれる」ということを、世界内存在の本質的な構成契機として記述する概念である。そのような「重要さ」の経験は、より根源的には、当の経験主体が「生きて」おり、「自分の存在が自分自身の究極の問題として気遣われている」という基礎事実から発源しているのだと、上の引用文では分析されているのである。

本稿において詳論は省くが、ハイデガーは、さらにこうした「重要さ」の秩序を空転させる「根本情態性 (Grundbefindlichkeit)」の可能性が、世界内存在の根底には潜んでいると主張している。「根本情態性」とは、私が身を置く環境世界の諸事情ではなく、私の「世界内存在」それ自体が、正体不明の事実として、直接、私を襲うという現象のことである。自分がいつでも既に生存してしまっているということ（「自らの存在において、この自らの存在自身を重要な問題として気遣いながら存在している」ということ）は、先の「情態性」の分析によれば、およそ「重要な差異がそもそも重要な差異として感受される」ことの源泉をなす基礎事実である。けれども、われわれは、この自己の生という原的な基礎事実そのものを、正体不明の不気味な事実として経験することがあるだろう、とハイデガーは指摘するのである。それが、彼のいう「根本情態性」としての「不安」である。

「不安」においては、特定の恐ろしい出来事や外敵などではなく、「自分は存在しており、存在しなければならない」という原的な事実が、その「由来や行方」「理由」が不明の剥き出しの事実として襲いかかり、そのとき、世界は、日常的な「有意味性」としての性格を滑落させて、不気味な「無意味性」の場へと変貌する、とされる⁽¹⁴⁾。それは、一切の重要性の源泉であるはずの自己の生存自身の重要性が、その自明性を喪失し、意味の秩序の全体が根本的な変容をこうむるという経験であると言ってよいだろう。

3. 偶然性と意味の変容

そのような「意味」の変容の根底には、おそらく、人間存在が言語によって分節されているということ、そして、その言語には、自らの「生の一回性」の意味を必然的に取り逃がしつつ

も、それに応答しつづけようとして分裂する本性が備わっているという問題が潜伏しているように思われるが⁽¹⁵⁾、残念ながら、本稿ではこの点に関する考察を展開することはできない。その代わり、われわれは、九鬼周造の論じる「目的偶然」と「目的必然」の連関に関する議論を参照しつつ、そこに前節で見たものとは幾らか異なる「意味の変容」の経験を見てとることにしたい。

『偶然性の問題』において九鬼は、「偶然性」を、古典論理学における「判断」の三分類（定言的・仮說的・離接的判断）に倣って、「定言的偶然」「仮說的偶然」「離接的偶然」という三層に大別して分析しているが、本稿が扱う「目的偶然」とは、二番目の「仮說的偶然」の一樣態であるとされている。「仮說的偶然」とは、一般に「PであればQである」といった仮說的判断で表される因果関係や理由づけ、あるいは目的論的な連関に照らして世界を理解しようとするわれわれが、時として、そうした通常理解を逸脱する出来事の連鎖に出くわす際に経験される偶然のことをいう。たとえば「屋根から瓦が落ちて来て、軒下を転がっていたゴム風船に当たって破裂させた」(110)⁽¹⁶⁾とか、「樹木を植えるために穴を掘っていると地中から宝が出て来た」(76)とか、人間に生まれてきたのに思考活動を営むことができない「白痴」(74)であった等々といった例を、九鬼は挙げているが、「目的偶然」というのは、このうちの二番目や三番目の例のような事態のことである。二番目の例の場合は、あくまで樹木を植えることが当の行為の「目的」であったのに、それとは異なる「目的以外のもの」が思いもよらず現実となったことがポジティブに目撃されるため、「目的積極的偶然」(76)と呼ばれる。他方、三番目の例の場合は、「思考活動」を営むことが言わば人間存在の「目的」として実現されて当然だという通念のもと、その目的の実現可能性を欠く人間の誕生が例外的な偶発的偶然として把握されるのだと解釈されている。稀に生じるそうした事故は、本来の「目的」が実現されなかったネガティブな事態として把握される偶然であるので、これを九鬼は、「目的消極的偶然」(72)と命名するのである。

意味の変容の経験のうちに「生の真理」を垣間見ようとする本稿の関心にとって興味深いのは、九鬼が、これらの「目的偶然」を、何らかの「目的必然」として再解釈される可能性を秘めたものとして考察していることである。「目的偶然」とは、財宝を掘りあててしまった植木仕事におけるように、行為者の意図した目的以外のものが思いがけず実現してしまう事態を言い当てようとする概念であるが、この「目的以外のもの」は、目的表象の単なる否定的外部にすぎないものではない。それは、「目的として立てられはしなかったが、しかも目的たり得べきようなもの」(80)、いわば「目的なき目的」として捉え返されうるので、その意想外の現実化が驚嘆をもって受けとめられるのである。それゆえ、ここには当初の目的偶然が何らかの目的必然として再解釈される可能性が生じる。言いかえれば、「目的が実現しなかった」という単なる否定判断が、「所期の目的以外のものが、実は真の目的であったものとして実現した」という判断へと転回するなかで、ひとたび廃棄された目的論的な意味連関が変容し

た姿で復活し、「目的必然」として語り直されることになる、と九鬼は分析するのである。

このような「目的偶然」の「目的必然」への意味の変容を、九鬼は、「必然—偶然」の複合体と呼び、「そうしてこの「必然—偶然」の複合体が事態そのものの膨大さによって現実超越性を獲得したものが運命に他ならない」(229)と主張している。たとえば、先ほどの例であれば、或る人が植木仕事の途中で財宝を掘りあててしまったという偶然が、当人の人生に与える影響の膨大さゆえに、その人の「運命」として語り直される、といった次第である。

ここで九鬼が事態の「膨大さ」に注目するのは理にかなっているだろう。実際、もしも掘りあてられたのが十円玉一枚にすぎなかったとすれば、ごく通常の出来事として処理され、「運命」の必然が読み込まれることなどなく、そもそも「偶然」として注目されることもないだろう。九鬼が、ルナンやポアンカレを引きながら述べるとおり、「原因に於ける微小の差異が、結果に於て大きい差異を齎すものが偶然である」(83)と考えられるのである。つまり意味の変容の経験にとって本質的であるのは、原因事象と結果事象のあいだの圧倒的な非対称である。「Pのようなことが生じれば(あるいはそれを生じさせれば)、Qのような結果が得られる」という一般的な仮說的判断が無効となり、そうした概括的な行動指針に依存するわれわれの目には留まらない藁しべ一本の違いこそが天と地の開きをもたらすことを、われわれは、自身の一回的な生を代償として知らされることがあるだろう。われわれの人生にとって真に決定的なものは、われわれの常識的考量の地平をどれだけ延長しようが捉えることのできないものであり、志向的意識の外部から不意に到来する藁しべ一本、その運命のひとつひねりだったことを思い知らされるのである。

フランクファートによれば、「重要なもの」とは「重要な差異をもたらすもの」のことであった。だが、ここでは、その「重要性」の概念が攪乱されることになる。重大な差異をもたらすものとはまったく思われなかった些細な出来事における微小な差異が、重大な差異をもたらすのである。だが、「常識的に重要なものは実は重要ではなく、常識的には重要でないものこそが重要であるのだ」などという逆説に、われわれはどこまで耐えられるだろう。重大な結果が生じた後、われわれは、いったい何がそれをもたらした微小な差異であったのかを回顧的に特定しようと試みながら、あれこれの小さな記憶のなかに「見えない力」の影を追跡する思考の暴走が止まらなくなり、精神の健康を損なうことになるかもしれない。

「同じものは同じものを生む」あるいは「同じものを得るには同じものが必要である」といった、われわれの常識的思考の枠の外から、各人の一回的な生の歩みに到来するのが「偶然」である。各人の反復不可能な生の一回性を媒質とする悲喜劇の差異に対して、われわれの「同じものを同じものに結びつけ、反復を認知し、反復を産出する能力たる知性」⁽¹⁷⁾は太刀打ちできない。だが、そのようにして常識的な意味の観念が罅割れるときこそ、われわれは「生の意味」なるものの真実に触れるのだとも言えよう。そして、通常の意味理解の撤回が余儀なくされた場における新しい意味への渴望は、おそらく、意味の変容の根底をなす生の「真理」を何らかの仕方で掴みなおすことによってしか満たされないのである。

前節で見たハイデガーにおいては、あらゆる「重要性」の源泉をなす自己の生存の事実それ

自身が、正体不明の不気味な事実としてわれわれを襲うとき、世界は有意味性から無意味性の場へと変容する、と分析されていた。そうした「不安」の経験と、本節で見たような九鬼の偶然性論が示す意味変容の経験のあいだに、われわれはどのような繋がりを見いだしつつ、生における真理に近づくことができるだろうか。そうした意味の変容の危機にたえず曝されながらも、一回的なそれぞれの生が、その比類なき一回性において現に救われうるのだとしたら、それは人間の生のいかなる内的原理によるのであろうか。こうしたことについて、さらに稿を継いで考えていきたい。

註

- (1) 本稿は、筆者による次の二つの旧論からの抜粋に若干の新しいアイデアを加えて考察の筋を編み直し、2021年10月14日、東京大学文学部「第62回文化交流茶話会」において、「生の経験と言葉」と題して口頭発表した拙論に加筆修正を加えたものである。発表当日にいただいた貴重なご質問や忌憚のないコメントにあらためて心より感謝申し上げたい。古荘真敬「内存在・気遣い・真理 『存在と時間』Ⅲ」（『ハイデガー読本』、2014年、法政大学出版局、68-78頁）、同「運命を生きること 九鬼周造の運命論にかんする一考察」（『現代思想 総特集＝九鬼周造』（2017年1月臨時増刊号）青土社、106-117頁）。
- (2) Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (Akademie Ausgabe, IV), 367. Cf. Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, One / Thinking (A Harvest Book, Harcourt, 1978), 14.
- (3) Arendt, *The Life of the Mind*, 15.
- (4) Ibid.
- (5) Martin Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd.9 (Vittorio Klostermann, 1976), 377. Cf. Arendt, *The Life of the Mind*, 15.
- (6) アーレントのハイデガー批判のなかには、ナチスへの加担につながった旧師の思想的過誤の端緒を原理的に指摘しようとする意図も含まれていると解釈しうるだろう。そのような文脈においては、「地上の法則」としての「複数性」の意義の強調から出発する彼女の考察 (cf. Arendt, *The Life of the Mind*, 19)との関連においてアーレントの「意味」論の含意を理解し、ハイデガーにおける「意味」論の後退に関する彼女の批判を、ハイデガーにおける「複数性」の問題の閉却に対する意義深い批判として評価しうる余地もあるだろう。本稿では、しかし、そうした問題には論及できなかった。
- (7) Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About* (Cambridge University Press, 1998), 82.
- (8) Ibid.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid.
- (11) Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe Bd.18 (Vittorio Klostermann, 2002), S.51.
- (12) Vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 3 (Vittorio Klostermann, 1991), 26, 62, 189.
- (13) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, 1993), 141.
- (14) Heidegger, *Sein und Zeit*, 134f., 276.
- (15) 筆者は、本稿の元となる口頭発表原稿を「生の経験と言葉」と題して準備しつつあったときには、この問題への立ち入った論及を企てていたが、結局、断念せざるをえなかった。
- (16) 以下、九鬼からの引用の後の丸括弧内の数字は、『九鬼周造全集第二巻』（岩波書店、1980年）の頁数である。

- (17) H・ベルクソン『創造的進化』（合田正人・松井久訳、ちくま学芸文庫、2010年）78頁。Henri Bergson, *L'Évolution créatrice* (PUF, 1959), 52.