

相互主観性、生身の人間、ハイデガー ——古荘真敬氏のコメントにお答えして

品川哲彦¹

はじめに

第 60 回哲学会ワークショップ「ハイデガー哲学の政治性」における私の報告にたいして古荘真敬氏からコメントが寄せられた。以下はそれへの応答である。

上の論稿のなかで私が展開したハイデガー批判はおよそ二本の柱から成り立っている。ハイデガーは自分が提示した思考を「存在」という審級において正当化しようとし、相互主観的な承認に依拠していない。しかし、「哲学が学問である以上、相互主観的な合意を求める営みであり、相互主観的な合意は賛成なり反論なりをする生身の人間なしには成り立たない」(品川 2022a:36)。これが柱のひとつ。もうひとつの柱は、「相互主観的な承認ではなく存在を真理の規準とするその思索が、生身の傷つきやすい人間におよぶ害をたまたまその人びとに起こる事態として平然とみつめうる独善的で危険な思索に通じている」

(同上: 53) という点である。これにたいして、古荘氏は、前者を『相互主観的な合意を求める営み』としての『哲学』を成り立たせるためには、哲学の言語ゲームに参加して賛成なり反対なりの意見を表明する人間が必要である」(古荘: 62) という主張と要約しなおし、そのうえでこの主張は、後者に含まれている『生身の人間』が『生身の人間』として現に生存している事実の意味を、あまりに縮減してしまっていないだろうか

(同上:63) という疑問を——たとえば、「赤ん坊」は「生身の人間」に含まれるが、上の相互主観性の構成メンバーに属していないという点を指摘しつつ——提示された。いわば、上記の柱の二つのあいだにある懸隔を指摘されたわけである。そののち、生身の人間のはかなさへの注視は、「存在の事実性を真理の顕現にとっての本質的な契機と考えたハイデガーの発想」(同上: 64) を受け継ぐものではないかという問題を提起されている。

上記の二つの柱は、ハイデガー批判のみならず、私の現在の思想的立場を支えている。しかし、二つの柱の結びつきを拙稿では十分に示していなかった。古荘氏の問いは的確で

¹ 品川哲彦 (しながわ てつひこ)。関西大学文学部教授。

ある。それについて説明する機会を得たことに感謝する。あらかじめ大まかな見取り図を示せば、二つの柱のうちの前者は、フッサールの相互主観性、カントの普遍妥当性要求（と、それと一体となった人間の尊厳の尊重）、そしてこの二つの主張を結びつけた討議倫理学者による超越論的遂行論という三つの思想に連なっている。これにたいして、二つの柱のうちの後者、私たちが生身の人間であること、いいかえれば、人間の生の失われやすさに私が注視する背景には、ヨナスの責任原理とギリガンにはじまるケアの倫理という二つの思想がある。以下、1節で前者を、2節で後者を、3節で両者の関係を説明する。古荘氏の問題提起にたいしては、私もまたハイデガーの思想が「存在の事実性」を根幹とすることを認めている。けれども、彼はその思想の進展とともに生身の人間から離反してしまったと考えている。4節でそれについて私なりの説明を試みる。

1. 第一の柱——相互主観性、人間の尊厳、超越論的遂行論

デカルトからおおよそ 300 年後、フッサールは、19 世紀からの実証科学の勃興とそれが可能にした科学技術がもたらした繁栄をとおして学問の意味がふたたび混迷に陥ったと考え、デカルトにならって今一度学問の基礎づけにとりくんだ。デカルトおよびフッサールは「われ思う。ゆえに、われあり」に究極の基礎を見出す。しかし、「私は……と考えている」その内容（「……」の部分）、つまり学問の具体的内実の真理性は「われ思う。ゆえに、われあり」の明証性だけでは根拠づけられない。それがわれのたんなる思いなしではなく真理であることを確証するにはわれと異なる他者を必要とする。

デカルトの省察は「私は誤りうる」という痛切な意識から出発する。それゆえ、可謬的なわれにとっての他者は、誤ることなき完全な認識者としての神として描き出された。不可謬という意味で完全な存在たる神が、私の考えが誤っていないかもしれない可能性を保証する役割を果たしている。私は私の知性が十分に確認したことにかぎってのみ私の意志によって「然り（否）」の判断を下すことで誤りを回避し、真理に近づく。

これにたいして、フッサールは知覚による認識にもとづいて考えるゆえに、私によって認識される世界は、その世界がある地点から特定のパースペクティブによって知覚されている世界である。そのある地点とは、（私の身体が存在することはデカルト的懐疑によって妥当性を停止されているにもかかわらず）私の身体が位置しているここにほかならない。そのようなわれにとっての他者は、それゆえ、私のこことは異なるここ（私にとってはそこ）に位置しているという意味で私と異なる他のわれであって、可謬的な点では私と

異なる。したがって、一方に不可謬の認識者である神をおくデカルトでは、神の不可謬性にもとづいて客観的な真理が保証されうるが、フッサールにおいては、いずれも可謬的な私と他者とのあいだの判断の一致によって真理が基礎づけられるゆえに、その真理は客観的とはいえ、相互主観的である。しかし、このことによって無謬の神という形而上学的想定をぬきにした、人間の認識主体のあいだの判断の一致のみによって基礎づけられる相互主観的な真理概念が確立した。これは 20 世紀の哲学の確固たる成果である。

さて、フッサールは明確に言及していないけれども、私と他者のあいだには、たがいに相手をたんなる手段としてみなすことが許されない、カントのいう相手の人間の尊厳にたいする尊重が無条件に要請されている。なぜなら、かりに、私が「真理」だと思っている自分の見解にたいする合意を他者から引き出すために、他者を瞞着したり脅迫したりすれば、それによって得られた合意は相互主観的な意義をもちえず、その結果、私の見解は「真理」として立証されたことにならないからだ。したがって、相互主観的な真理概念はすべての認識主体について対等な権利——疑問を呈する、説明を要求する、反論する、そのうえで合意する、合意しない、といったさまざまな権利——を認め合うカント的な人間の尊厳の尊重を要請する。

人間の尊厳は、カントでは究極的には英知界という形而上学的な構想によって裏づけられるが、討議倫理学はこの観念を言語行為の遂行論によって基礎づけた。すなわち、ある人間が自分の見解が真理であると語りつつ、その聴き手に本人と同じだけの真偽の判定者たる資格と権利を認めないと主張するとすれば、あるいは端的に自分の見解の真理性はいかなる聴き手の同意も必要としないと主張するとすれば、その人間は自分がしていること（自分の見解を語ること、それゆえ、なんらかの聴き手を求めていること）とその主張（聴き手に自分と対等の資格を認めないこと、あるいは、聴き手の同意を必要としないこと）とのあいだで自己矛盾を——語るというその行為と語っている内容とのあいだの遂行的矛盾を——犯している。したがって、この人間のその主張は合意を得られず、それゆえ、その見解も真理性を獲得することはできない。かえって逆に、その人間がなんらかの聴き手に自分の見解を語るというその行為が、その本人が聴き手にまさに自分と等しい真偽の判定者を潜在的に求め、その資格を認めていることを裏書きしている。

以上のように、私はフッサールの相互主観的な真理観念とカントの人間の尊厳の尊重の観念と討議倫理学の超越論的遂行論とを結びつけている。

討議倫理学者はフッサールがデカルト的な方法に依拠している点を独我論的であって、

真に相互主観的になっていないと批判するかもしれない。これは一面で正しい。いったん私以外の認識主体である他者の存在の妥当性を世界の存在の妥当性ととともに停止してしまつて私のわれを発見し、その私のわれによってあとから構成される他者は「第二のわれ」「私の鏡映」(Husserl:125)にとどまるからだ。しかしながら、別の箇所ではフッサールはこの私と異なるわれと私のわれとの関係を「対化 (Paarung)」(Ibid.:142)と呼んでいる。対は、二つのものが対をなすものとして同時に捉えられるからこそ対として成り立つ。だとすれば、他者と私はたがいに異なるわれとして同時に見出される等根源的なものでなくてはならない。私はこの対化という発見を、デカルト的方法にしたがって他者構成を説明しようとしたフッサールの体系的意図を現象学者フッサールの記述が（適切にも）裏切った事態とうけとめている。私と他者の対等性は私によって後から構成されるのではなく、対をなすものとしてしか発見できないのである。

真理の真理たる基礎を人間という認識主体の合意によって基礎づける上述の考えは、ハイデガーからすれば、主体の形而上学そのものである。しかしながら、ハイデガーの書くこと、語ることもまた、読み手と聴き手を要請しているのであり、したがって、ハイデガーがなんらかの見解を書き、語りつつ、その見解の真理性について相互主観的な承認を必要とせず、存在の審級においてその真理性を確保できると主張するとすれば²、上述の遂行的矛盾を犯しており、そもそもその真理性を確保できないこととなる。これが、私のハイデガー批判を成り立たせている二本の柱のひとつである。

2. 第二の柱——生身の人間

カントの人間の尊厳の観念と討議倫理学の超越論的遂行論を、前節ではもっぱら学問の基礎づけという認識論の文脈に限定して論じてきた。だが、人間の尊厳の観念の内実からしても討議倫理学が倫理理論であることからしても、当然、どちらも倫理規範を提示しており、それにもとづいた社会のあるべきあり方を示唆している。それによれば、社会の構成員は、それぞれが他者に依存せずに自立し、たがいに対等な関係にある。そこに重視される重要な倫理規範には、自律、平等、個人の権利に応じて善（財）を分配する正義が挙

² たとえば、「存在についての思惟のなかでは、人間を脱一存 (Ek-sistenz) へ解放することが、その解放が歴史を基づけているのだが、そのことが言葉になる（中略）。どれほど多くのひがこのことばを聴く耳をもっているかは、問題ではない」(Heidegger, GA 9:198-199) という箇所は、ここに記されたハイデガーの見解を理解する読者が少ないという事実よりも、多くの読者の合意を待たずともこの見解は真理であるという主張であろう。

げられる。この発想の根幹はカントに先立って社会契約論にすでに含まれている。階級や武力による統治ではなくて統治される者が統治する者を選ぶという近代社会の基本となるものである³。たがいに自立した個人の対等な関係という近代の社会像は、社会契約論に由来するリベラリズムにも、それと系譜を別にする功利主義にも共有され、いわば近代のオーソドックス正統的な倫理理論と近代社会の社会像の基本を形作っている⁴。

しかし、社会の構成員全員がたがいに対等な力を持ち、他者に依存せずに自立した、自由に選択する主体だと考えるとすれば、明らかに現実には合わない。私たちはみな、他者に依存せざるをえない幼児期を他者によるケアによって生き延び、どうにか自立できるようになってからも病気や事故や災害に際しては他者によるケアを必要とし、老齢にいたってふたたび他者に依存する存在となりうる。誰もがこのようにケアを必要とする傷つきやすい存在である。それゆえ、ギリガンは、たがいに対等で、他人に依存せずに自立した、自由に選択する自立した個人を成熟した人間として描くコールバーグの道徳性発達理論を正義の倫理と呼び、ケアを根底的な倫理規範とするみずからの道徳性発達理論をケアの倫理と呼んで対置した。当初は道徳性の発達心理学のなかでの論争であったこの対立は、上述した近代の正統的な倫理理論とそれにたいする異議申し立てという倫理学のなかでの対立へと展開してゆく⁵。

ケアの倫理はとくにケアなしには子どもが育てられない点を強調する。自由に選択する自立した主体が他者に依存されることを拒否するならば、子育ては放棄され、社会は存続しない。正義の倫理は、その倫理がめざしている正義にかなった社会を実現しえたとしても、その社会の存続を確保する倫理規範は持ち合わせていないわけである。

人間社会の存続を保証する倫理規範を、ヨナスもまた彼の責任原理のなかに示した。地球規模で進行する生態系の破壊が人類の存続を脅かしつつある情勢に抗して、現在世代には未来世代を存続せしめる責任がある。それは人類の利益や幸福のためではない。ヨナスの倫理理論は責任を基礎とするから、責任を担いうる唯一の存在である人類が存続すべきなのは、この世界が倫理的でありつづけること、善がなされうる世界でありつづけるためである。それでは、善とは何か。ヨナスの倫理理論は彼の生命哲学を背景にしている。善

³ ただし、社会契約論は基本的に個々人の自己利益を基礎として社会契約の成立を説くのにたいして、義務倫理学は自分一己の利益の追求を否定する実践理性を基礎とする点で違いがある。それゆえ、社会契約論の方法とカント的な倫理の内実とからなるロールズの正義論はハイブリッドな倫理理論となる。

⁴ ただし、功利主義は個々人の幸福の追求を基礎とし、社会全体の幸福の増進のために少数者を手段化する可能性をもつ。この点で、義務倫理学はこれと対立する。

⁵ それについては、品川 2005 の第 7 章を参照。

とは目的の達成であり、生き物はすべて生の存続を目的としている。それゆえ、ヨナスの責任概念からは、人類は存続すべしとする第一の命法とは別に、人間がその活動によって人間以外の生物種が絶滅するのを阻む責任も導かれる⁶。

ケアの倫理と責任原理とが二つの特徴を共有していることは明らかだ。

ひとつは、生命の存続に大きな価値をおいていること。人間にかぎれば、人間の生命の失われやすさに注視している点である。

もうひとつは、近代の正統的な倫理理論が対等の人間関係に依拠しているのにたいして、両者は不均衡な力関係を基礎においている点である。ケアされる者は他人の援助を必要としており、ケアする者は少なくともそのケア関係においては自分がケアする相手をケアできるゆとりなり力なりをもっている。未来世代の存否は現在世代の活動の如何にかかっている。責任の重さは力の大きさに比例する。

私はこの二つの倫理理論が近代の正統的な倫理理論にたいする異議申し立てとしてきわめて重要な意味をもっていると考えている。だが、ケアの倫理および責任の原理が近代の正統的な倫理理論に比べて、論理的な意味での基礎づけという点でいっそう優れているとは考えていない。論理的な意味での基礎づけという観点からは、人間の尊厳概念や超越論的遂行論の、それを論駁する論者を自己矛盾に追い込む強さを、責任原理やケアの倫理がもっているとはいえないからだ（品川 2005:279-280）。反事実的な仮定だが、社会の構成員全員が子を産まないことを選択するとしよう。その結果、人類社会が消滅する。通常理解からすれば、そこに同一主体が犯す非整合的な自己矛盾も主体間の両立しえない矛盾的対立も含まれていない⁷。

さて、ハイデガーの主張の論理構成にたいする批判に、私は人間の尊厳の観念や超越論的遂行論による基礎づけを援用した。理論の基礎づけに関わりうるのは、それについて考えることのできる認識主体だけだ。だから、赤ん坊その他のその能力を欠く者を含む生身の人間のすべてがそこに含まれるというわけではない。他方、ハイデガーの思索に潜在している危険性にたいする批判には、ケアの倫理や責任原理の思想に連なる人間の生命の失われやすさを援用している。なぜなら、その危険性が及ぶ対象は社会の構成員であって、

⁶ これについては、品川 2005 の第 2 章、第 5 章、第 6 章を参照。

⁷ ただし、ヨナスの倫理理論が責任を基礎とするものであり、責任を担いうる存在が人類であるだけなら、人類の絶滅は倫理そのものの喪失を意味している。それゆえ、「人類は存続すべきか」という倫理的問いにたいして、否定の答えを選ぶことはこの問いに答える可能性を掘り崩してしまうという意味で、この問いに答える者として矛盾を犯しているとも考えられる（品川 2005:42-43）。

そこには赤ん坊その他の生身の人間のすべてがそこに含まれているからである。

しかし、それではたんに二つの論点を戦略として使い分けているだけなのか。もちろん、そうではない。赤ん坊たちは自分が理論の基礎づけをする能力ある者だと自分のことを考えるはずはないが、理論の基礎づけに関わる認識主体は、自分自身のことを生身の人間と考えるし、また現実を直視すれば、そのように考えざるをえず、それどころかそう考えなくてはならない。だからこそ、そのことを失念・忘却しているかのような近代の正統的な倫理理論はケアの倫理や責任原理によって批判されたわけである。

すると、その結びつきはどのように説明されるのか。

3. 認識主体と生身の人間の結びつき

基礎づけという観念が想定している、考え、問い、立証する、反論する等々の能力をもつ認識主体であれ、あるいは、近代の正統的な倫理理論が描き出す、たがいに対等な力をもった、他者に依存せずに自立した、自由に選択する主体であれ、尊重されるべき対象は何よりもそれが存在することを——しかも、それは生身の人間という生き物だからその生存を——確保されなくてはならない。ケアの倫理と責任原理が要求しているのはまさにこのことにほかならない。

もっともこういえば、「生存はそれ自体で価値があるというわけではなくて、それによって学問の基礎づけをなしうる理性的な主体や社会の中核を支える自立した自由に選択する主体や、はたまたカントの想定する普遍的道德法則にもとづいて行為する人格が現実化するための条件ないし手段として尊重されるべきなのか」という疑義が提示されよう。あるいは、生命倫理学でしばしば発せられるように、「そのような能力を終生もちえないと予想できる場合には、その生存に配慮しなくてよいのか」と問われるかもしれない。

だが、私たちのそれぞれがその能力をどれほど発揮しているというのか。かりにその能力を潜在的にもっているとしてもつねに発揮しているとはいいがたく、そしてまた、その能力はどれくらいの確率で発揮すれば十分だというものではない。それを思えば、この種の問いは賢しげにみえて愚かである。

人間の尊厳は、人間と呼ばれる集団や理性的能力の保有者という集団に一員として属していれば自動的に分配されるものではなくて、個々の人間がみずからの判断とその判断にもとづく行為によって立証するものである。人間の尊厳という観念はそのように解釈される。そのことのテキスト上の論拠は、カントの次の二か所を考えあわせればよい。「人間

はなるほどいささかも神聖ではないが、しかしかれの人格における人間性はかれにとって神聖でなければならない」(Kant, IV:87)。「汝の人格のなかにも他のすべての人格のなかにもある人間性を、汝がいつも同時に目的として用い、けっしてたんに手段として用いないというふうに行為せよ」(Kant, V:429)。このことを、かつて私は、「人間はまだ完全には実現されていない人間のあるべきあり方をめざすことによつてのみ人間である」(品川 2015:98)と表現した。

人間のなかに高いものへと超越する動向をみるそのような発想は、責任原理とケアの倫理にも共有されているだろうか。自分以外の誰も世話する者のない乳飲み子について自分が世話する責任を放棄してしまう可能性を含みつつも、しかし、その責任のあることを感じとってしまうことを拒否できない者として人間を描き出したヨナスには、その発想は共有されているとあってよい (Jonas1984: 235)。

ケアの倫理はどうであろうか。ケアの倫理は日常の人間関係に焦点をあてて形而上学的な思索を敬遠するようにみえる。ヘルドは「経験界の住人であるかぎりの人格は畏敬の真の対象ではない」とするカント主義者にたいして「ケアの倫理は逆に、経験界の存在としての乳飲み子を畏敬の対象とする」(Held :92)と断言する。それゆえ、のちに自律的な人格に成長する可能性とは独立に、乳飲み子そのものが尊重されることになる。だが、だからといって、それは成長する可能性の否定ではない。むしろ、乳飲み子へのケアは最も単純な「大きくなる」という語で表されるこれから先に思いをこめつつ行なわれる。

理性的能力であれ、自律能力であれ、尊重の対象の中心に想定されているものはそれだけで存在するのではなく、生身の人間にくるまれて成り立つ。だからといって、生身の人間であることがその中核にあるものを実現するためのたんなる手段であるわけではない。それゆえ、尊重の対象の中心に想定されているものは、生身の人間を大事にすること——をとおしてではなく——においてのみ尊重できる。このようにして二つの柱として描いた人間観は結びつけられる。

4. 存在の事実性と生身の人間

デカルトのわれ、カントやフッサールの超越論的主観についてその死を想像することがいかにも見当違いに思われるのにたいして、ハイデガーの現存在はその最も確実な可能性である死とともにある。自己の死への先駆的企投によって切り拓かれる本来性。現存在がつねにある特定の気分に分づけられた情態でもものと出会うこと。ハイデガーが、古荘

氏の指摘するように、「存在の事実性を真理の顕現にとっての本質的な契機と考えた」ことは明らかだと私も考える。

しかし、ハイデガーが『存在と時間』を人間学的に解釈されるのを拒んで——それはハイデガーの主題が人間ではなくて、存在にあったことからはしかるべきことだったろうが——、人間の側からではなく存在の側から真理について語る文脈にいたると、事実性という概念は真理の顕現とともに真理の隠蔽を強調する機能を果たしているように思われる。

「真理の本質について」では、こう語られている。「存在者としての存在者をその全体において覆蔵すること」(Heidegger, GA 9:194)は現存在を支配する秘鑰 (Geheimnis) である。だが、人間はその秘鑰を忘却することによって、「たいていはつねに、この存在者とかあの存在者とか、それらのある存在者がそのつど開示されることで満足している」

(Ibid.,:195)。それぞれのそのつどの存在者の開示を真理だと自分の尺度にしたがって思い込むことで「人間はますます排他的に自分自身をすべての存在者にたいする主体として尺度とする」(Ibid.,:196)に至る(このくだりは、『存在と時間』のなかの日常性の分析、とりわけ好奇心にかられて過ごす^{グス・マン}ひとの描写を思い出させる)。なるほど、この迷いにたいして、「人間が迷いを経験し、そして現 - 存在の秘鑰を見損なわないことによって、惑わされなくなるようになる可能性」(Ibid.,:197)が示唆されている。しかし、その惑わされないこととは、存在者の露現はつねに全体としての存在者の覆蔵と一体となっているという真理にとどまることではないのだろうか。そのことは、もしかすると、つねに真理であるのかもしれない。けれども、つねに真理であることは同語反復がそうであるように、現実に関わることについては何も語っていないということにほかなるまい。それゆえ、いかなる方向性も示唆していないのと同じである。だとすれば、この論理はダブル・バインドを迫ることにならないだろうか。

一方には、それにもかかわらず、現実に関わることについて特定の方向性を示唆する選択肢がある。だが、それは存在者の一面的な現われを真理として選びとることにならざるをえまい。それはすなわち、(上述の引用に語られている「あの存在者」「この存在者」という)ある特定の存在者への固執たらざるをえない存在的思考が、ずっと存在論的次元で展開されてきたと主張されている思考のなかに混入することである。しかも、その思考が依然として存在論的思考の權威をまとして提示されつづけるなら、特定の存在者への同調が論駁不能な託宣のように語られる。私には、たとえば、「このヨーロッパは救いがたい眩惑のうちにいつでも自分自身を刺し殺そうとしており、今日、一方にロシア、他方にア

アメリカのあいだに巨大な万力にはさまれて横たわっている。ロシアとアメリカ、いずれも形而上学的にみれば同じである。枷を失った技術と平凡人の底のない組織とのどうにも手のつけられぬ狂乱である」(Heidegger, GA 40:40) といった主張は、それが現代社会にたいする有意な批評でもありうることを認めつつ、そのような託宣だと思われる。

もう一方には、特定の存在者から距離をおいて現代を支配している主体性の形而上学の批判に終始する選択肢がある。だがそれでは、この存在者とあの存在者とのあいだに区別をつけるべきところで両者が等し並みに扱われてしまう。機械化された農業とガス室とを並置したブレーメン講演の一節はその一例であり、ホロコーストと第二次世界大戦後の周辺諸国在住のドイツ人のドイツへの送還とを並置したマルクーゼ宛書簡の一節(ファリアス:326-327) もその一例であるように思われる。

私の推測を離れて、最後にヨナスの話をしよう。ヨナスがハイデガーに師事した主たる理由は、その思想に籠められた事実性にあつたのは疑いもない。「私たちの存在が自然に拘束されていることに、『関心』としての『死すべきもの』としての現存在がフッサールの純粹意識よりもはるかに近づいていることはまったくたしかである。とりわけ『死すべき』という述語は紛れもなく、身体の実存をそれがまったく、際立って、物質性に依存しているしかたで示唆している」(Jonas1993:21)。

ヨナスは現存在の被投性に似た把握を——四世紀に興隆したグノーシス思想のなかに見出して、それとの近縁性をもってハイデガーの実存分析の超歴史的意義を立証しようとした。けれども、ハイデガーのナチス加担をみて、なぜ、その哲学がその愚行を防ぎえなかったのかと問い続けるうちに、彼は、グノーシス思想における人間と自然との乖離をハイデガーの実存分析のなかにも見出すことになる。そしてそこにグノーシス思想とハイデガーとに共通する要素として、人間の自然本性に即した規範の欠如を見出した。ヨナスの生命の哲学は、人間と自然とのあいだの乖離を回復し、人間を自然のなかに位置づけ、人間が自然のなかで果たすべき責務を回復する試みであった。

その意味では、私はハイデガーからヨナスに至る哲学史的系譜のなかに、古荘氏のいう「ハイデガーの発想の批判的継承」(ヨナスの場合にはむしろ「否定的継承」と表現すべきだろう)を見出すことは不可能ではないと同意する。ただし、そのさいに「『存在の真理』を、ハイデガー自身の政治的・哲学的過誤を原理的に吟味する際の規準とすること」(古荘:64)の可能性については疑義を抱いている。規準となるべきは「存在」ではなくて「生命」であるべきだからだ。なぜなら、批判的に継承されるべきものが存在の事

実性であるとすれば、その事実性は、私たちが存在の呼びかけに聴き入る者であることではなくて生身の人間であることに結びついているからである。この解釈は、ハイデガーの存在論的思考の展開から、同時代の一部の人びとに一種の人間学とも誤解された『存在と時間』の時期に後戻りすることを示唆していることになるのかもしれない。この解釈の当否についてハイデガーを専門としない私は結論を控えるが、現時点での私の立地点からしてここでは上の解釈をもって結語としたい。

参考文献 引用は本文中にその著者の姓名と頁とを () に入れて記した。ただし、ハイデガーについては GA で *Gesamtgabe* を略し、巻数をローマ数字で、フッサールについては Hua で *Husserliana* を略し、巻数をローマ数字で、カントについてはアカデミー版の巻数をローマ数字で記している。その他、同一著書の複数の文献を引用している場合には、著者の姓名のあとに刊行年を記して区別する。

Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd. 9, Vittorio Klostermann, 1976.

——, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 40, Vittorio Klostermann,

Held, Virginia, *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, 2006.

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* Bd. I, Kluwer Academic Publishers, 1950.

Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1984.

——, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp, 1993.

Kant, Immanuel, *Grundlage der Metaphysik der Sitten*, Kants gesammte Schriften Bd. IV, Akademie der Wissenschaften der DDR (Hrsg), .

——, *Kritik der praktischen Vernunft*, Kants gesammte Schifeten, Bd. V, op., cit.,

品川哲彦、『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2005年。

——、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、2015年。

——、『『超政治』の政治責任』、『倫理学論究』、vol. 8, no. 1, 2022 (本号)

相互主観性、生身の人間、ハイデガー——古荘真敬氏のコメントにお答えして（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 8, no. 1(2022), pp. 95- 106.

ファリアス、ヴィクトル、『ハイデガーとナチズム』、山本尤訳、名古屋大学出版会、1990年。

古荘真敬、「轟さん、品川さんへの質問」、『倫理学論究』、vol. 8, no. 1, 2022（本号）。