



## M. Ray, Heideggereans Cymreig

|                              |   |
|------------------------------|---|
| 著者 (英)                       | Tetsuya Taguchi   |
| journal or publication title | Doshisha Studies in Language and Culture  |
| volume                       | 5   |
| number                       | 1   |
| page range                   | 115-131   |
| year                         | 2002-08-20  |
| URL                          | <a href="http://doi.org/10.14988/pa.2017.0000004384">http://doi.org/10.14988/pa.2017.0000004384</a> |

M. Ray  
HEIDEGGEREANS CYMREIG

M. レイ 「ハイデガーのクムライグ」  
田 口 哲 也 訳

## HEIDEGGEREANS CYMREIG

b *The Human Existent: Dasein* is the most prominent being in the texts of the earlier Heidegger: its deathly figure stands “deposited” at the very outset of *Being and Time*, despite this triumphant self-announcement of *Dasein*, as has long been noted by commentators, occurring prior to even the emphatic insistence upon appropriating the phenomenological method in the pivotal section seven of that crucial Heideggerean text. Which is not to say that the concept of *Dasein* is used axiomatically in *Being and Time: Dasein* emerges as the exemplary being because the question is about Being, and stark Being can be presented only through this being for whom being itself is a question. Yet despite this closeness to Being, this proximity that is non-spatial (like the aspatial proximity between man and God), we are in the grip of a philosophical tradition that denies all of this; which is why the formulation of the question of Being requires a destruction of the history of philosophy, a destruction oriented primarily by the problematic of time, by the way temporality has been misunderstood by the Western philosophical tradition (though we might not rule out the possibility that Heidegger’s relationship to the metaphysics of time be read through the influence of Kant, Heidegger often noting the priority of time over space in Kantian thought, not least in *Kant and the Problem of Metaphysics* and the *Phenomenological Interpretation of Kant’s Critique of Pure Reason*, although he never considers one implication of Kant’s first analogy: that time is only determined by relation to something spatially outside me). Such a notion of the desertion of *Dasein* and of *Dasein*’s self-misunderstanding in *Being and Time* brings us close to the theme of forsaken man, seduced and then abandoned by Being. (Here, a certain relationship to thought is intimated and deserted, though it is

## ハイデガーのクムライグ

b **ハイデガーの人間存在**：<現存在>は初期のハイデガーの著作の中で最も突出した存在のあり方である。その恐ろしい姿は『存在と時間』の冒頭に「供託」された形をとっている。この<現存在>の圧倒的な自己表明は、しかしながら、すでに多くの研究者が指摘してきたように、このハイデガーの中心的な著作の軸となる序説の第七節、すなわち強固に現象学的方法論が展開される前に現れているのである。しかし、これは<現存在>の觀念が自明なものとして『存在と時間』の中で用いられているという意味ではない。<現存在>が例証的な存在として現れ出るのは、問われているものが絶対的な存在そのものであるからであり、掛け値なしの絶対的な存在は、存在そのものを問うこの存在を通してしか提示できないからである。とは言え、人間と神の非空間的近接性に似て、この絶対的な存在への非空間的な近接性にもかかわらず、私たちはこのすべてを否定する哲学的伝統の掌中にある。だからこそ、存在についての問いを発するためには哲学の歴史を破壊しなければならないのだ。その破壊は主に時間を問うことに導かれる。つまり、いかに時間が西洋哲学によって誤解されてきたかを解き明かすことだ。(ハイデガーの時間の形而上学がカントからの影響を通じたものであるとする可能性を除外することはできない。ハイデガーはしばしば空間に対する時間の優先をカント的な思惟において指摘する。特に、『カントと形而上学の問題』や『カントの純粹理性批判の現象学的解釈』などではこの傾向が強い。ただし、彼はカントの第一のアナロジー、すなわち、「時間は空間的に自分の外側にあるなものかによって関係付けられる」というアナロジーが意味するところを省みようともしない。)『存在と時間』における、そのような<現存在>の放棄や<現存在>の自己誤解を考えているうちに私たちは見捨てられた人間というテーマに近づいていく。絶対的な存在によって誘惑され、そして捨てられる人間。(思惟へのある種の関係ができあがりかけたとたんに打

taken up by the majority of the philosophical novels of the decades that followed; I am thinking of novels by Sartre, Camus...).

b *Heideggereans Cymreig*: The real aim of Heidegger's *Being and Time* was not to determine our relationship to the 'world', although that project of transferring effective philosophical competence from 'being' to 'existence', meaning our subjective existence, was indeed undertaken. Rather, the wider project was to provoke the wonder necessary to raise the question of 'Being' as opposed to 'beings', and the analysis of how we relate to the world - the expansion of the Aristotelian and Kantian categories so that *Dasein* is also categorised with categories technically called *existentialia* - was meant to be one step toward the fulfilment of this aim. Granted, after his so-called turn, Heidegger abandoned the analysis of *Dasein* as a means for working out the meaning of Being and turned his attention to the problematic of language.

Language for the later Heidegger became something that controls us. This construal of the role of language might be regarded as being a part of Heidegger's reaction against the 'subjectivisation' of being: that is, against the importance granted to the role of the subject after Descartes in modernity.

This importance granted to language is in part because the language that we use itself shapes the nature of our involvements. Clearly there is a great break here with the early orientation of *Being and Time*, a turn from the phenomenology of existence to a thinking of the importance of speech (a speech that that is always already a writing, we might say, after Derrida). Experience, at least experience of our sort, needs language, language is an indispensable condition of human, truly human, experience. The kind of words we use themselves condition or determine or stultify our relationship to things because it is language that allows us to apprehend things as the things we encounter; Heidegger writes: 'It is not we who play with words;

ち捨てられるというテーマ。もっともそれはその後の多くの哲学小説によって再び拾いあげられるのだが。たとえばサルトルやカミュの小説。)

b **ハイデガーのクムライグ**： ハイデガーの『存在と時間』の真の目的は私たちと「世界」の関係を決定することにあるのではなかった。「存在」から「実在」、すなわち私たちの主体的な実在への移行に関して効果的な、哲学的意味を持たせようとしなかったわけではない。しかし、それよりも幅の広い計算がそこには働いていたのである。単なる存在ではない「絶対的な存在」とは何かを考えるための刺激が必要だったのであり、そして私たちと世界との関係の分析 <現存在> が実際に <実在> のカテゴリーに分類されるように、アリストテレス的、カントのカテゴリーの拡大 は本来的にはこの目的に到達するための第一歩と考えられていたのである。確かに、彼のいわゆる転向のあと、ハイデガーは存在を導き出すための手段として <現存在> を分析することを止め、彼の関心は言語の問題に向うことになる。

後期のハイデガーにとって言語は私たちをコントロールするなものになった。このような言語の役割に関する彼の解釈は、存在の主体化に対する彼の反発の一部として見ることもできよう。すなわち、デカルト以降の近代において主体の役割に対して与えられた過剰な意味に対する反発である。

言語に重要性が付与されるのは、ひとつには、私たちが使用する言語そのものが私たちの関与の性質を形作るからである。ここには明らかに『存在と時間』の初期の傾向との間に大きな乖離がある。実在の現象学から言語の意味の考察へという転向であるが、ここで言う言語とはデリダ以降の常にいつも、そしてすでにそうであるように、書かれた言語である。経験、少なくとも私たちの類の経験は言語を必要とし、言語は人間の、真に人間である、経験には必要不可欠な条件となる。私たちが使うことばの類は、ことばそのものが私たちと事物との関係を条件付けし、決定し、あるいは無意味にする。なぜなら私たちが遭遇する事物を事物として理解するのは言語に困っているからである。ハイデガーは言う。「ことばを操るのは私たちではない。そうではなく、言語の本質が私たちを操るのであって、この場限りでも、現在だけでもない、ずっと、常にそうであったし、これからもそうなのだ。」(『何が思考を要求するか』、『基

rather, the essence of language plays with us, not only in this case, not only now, but long since and always'<sup>1</sup>. What this means is that without language we would not be fully conscious of things as things. Without language we might well respond to the things we see, but this response would be brute behavioural response without thoughtful classification and therefore without our kind of consciousness: 'For to be a man is to speak'<sup>2</sup>. Incidentally, this concern with seeing things *as* things is fundamentally a Kantian one, expressed in the *Critique of Pure Reason* by means of the Kantian notion of apprehension (here it would be appropriate also to discuss Wittgenstein's remarks upon the concept of 'seeing-as' in the late writings). Heidegger sees language as a kind of cosmic or at least global event (but in any case also an ontological event), something not under the control of individual speakers, and then he can construe our seeing something as something as being an event beyond our responsibility and not, as it was in Kant, the result of an absolute spontaneity, a spontaneity of the understanding that clashed dramatically with the omnipotence of God. Language is the responsibility of hidden Being: there clearly remains something of the mystic in Heidegger.

Language is a condition of beings appearing: 'It is in words and language that things first come into being and are'<sup>3</sup>. Language is what 'lights up', 'reveals' or 'discloses' beings as the kinds of beings that they are (to us). 'It lets what is coming to presence shine forth'<sup>4</sup>. Also an important premise in Heidegger's account is that language pre-exists individual language users, so certainly to that extent language is not under the complete control of its individual users (this will massively influence Derrida's project). So if language is not under our control, under whose control is it? Who - or what - is speaking? What speaks in language, Heidegger informs us, is Being. So when we speak, we are in fact listening: 'Speech, taken on its own, is hearing'<sup>5</sup>.

Given that it is language that discloses things as the things that they are,

本著作』所収)ここで言わんとしているのは、要は、言語がなければ私たちは事物を事物として完全に意識できないということである。言語がなくても目の前に見える事物に反応することはできよう。だが、この反応は思考に基く分類を欠いた剥き出しの動物的な反応であり、したがって私たちの意識を欠くものである。ハイデガーは言う。「人間であるということはことばを話すということである。」(『形而上学入門』)ところで、この事物を事物として見るということへのこだわりは、たとえば、『純粹理性批判』の中でカント的認識の観念によって表明されているように、基本的にカント的である。(あるいは、後期の著作の中でヴィトゲンシュタインが述べている“seeing-as”を議論してもよからう。)ハイデガーは言語を宇宙的、あるいは、少なくとも地球的な出来事として見ている(同時に存在論的な出来事としてもとらえられているが)、それは個々の話し手には手におえないものであり、それゆえ個々の話し手は何かを見ると、それを私たちの責任の及ばない出来事として見る。それはカントの場合のように、絶対的な自発の結果ではない。それは神の全能と劇的に対立した理解から出る自発である。言語を引き受けるのは見えない存在なのである。ここには明らかにハイデガーの神秘主義がある。

言語とは現れ出る存在のひとつの状態である。「ことばや言語において事物は初めて存在するようになり、そして存在であり続ける。」(『形而上学入門』)言語とは存在を(私たちにとって)実在する存在として「照らし出す」、「明らかにする」、あるいは「開示する」ものである。「それは存在しようとするものに輝きを与えるものである。」(『言語への道』、『基本著作』所収)ハイデガーの解釈においてもうひとつ重要な前提は言語を使う個々の人間の前に言語が存在するという点である。したがって、この限りにおいて確かに言語は個々の言語使用者に完全にコントロールできるものではない(この考えはやがてデリダに大きな影響を与えることになる)。では、もし言語が私たちにコントロールできないものであるのなら、いったい言語は誰にコントロールされているのであるうか。誰が、あるいは何が語っているのか。ハイデガーによると、言語をしゃべるのは存在である。だから私たちが語るとき、実際には私たちは聞いているのである。「言語とは、本来的には、聞くことなのである。」(前掲書)

事物を実在する事物として開示するのが言語であり、そしてその言語が私



and that language is not totally under our authority, then what directs language is an inaccessible, unspeakable and thus ineliminably mysterious event. Heidegger names this event Being. Thus it is that our instrumental approach to objects and the world (the totality of objects and our relations with them) in *Being and Time* is not an *a-priori* but is rather seen retrospectively to be one stage, one destining of Being. In *Being and Time* Heidegger admitted that Being was ‘opaque’, ‘veiled in darkness’: ‘Being is something that proximally and for the most part does not show itself at all: it remains hidden’<sup>6</sup>. What this sentence suggests is that Being itself has a role in history and the history of philosophy. And the later Heidegger clarifies this with his doctrine of the sendings or the destinings of Being, an epochal view of history that, if it seems quasi-Marxist (and Marx is mentioned positively by Heidegger in *An Introduction to Metaphysics*, *The End of Philosophy and the Task of Thinking* and the *Letter on Humanism*), does so only because of the features it shares with Hegeliansim, with the striking contrast that the sendings of Being - unlike those of *Geist* - occur in no order and do not seem to move, progressively or otherwise, toward any conclusion (it is a separate though fascinating verdict whether or not a Being that *sends* must be construed as a person, which can only be God). *Being and Time* is thus to be understood as the phenomenological document of contemporary existence living in the abandonment of Being, what is termed the *Seinsverlassenheit*. Unlike the ancient Greeks, we think easily of beings but we close ourselves to the Being itself (the distinction between the two forming the ‘ontological difference’; though in *An Introduction to Metaphysics* Heidegger seems to want to abandon the term ‘ontology’). This abandonment of Being is connected to - but not to be identified with - an increasingly technological relationship with nature: the enframeing, or (as Phillippe Lacoue-Labarthe has it) the instalment that dominates modern society in both its socialist and capitalist formations (there is no sense of metropolitan excitement in Heidegger: rather the feeling that it, the urban,

たちに制御できないものであるならば、言語を導くものは、到達しえず、語りえず、そして排除できない神秘的な出来事である。ハイデガーはこの出来事を存在と名づける。かくして『存在と時間』において私たちが試みる対象と世界（対象の全体性と対象と私たちの関係）へのアプローチはアプリアリなものではなく、振り返って見るなら、ひとつの段階、すなわち存在の宿命化として見られるべきである。『存在と時間』の中でハイデガーは存在が「不透明」であること、「暗闇のベールに包まれている」ことを認めていた。「存在とは接する限りにおいて、またその大部分においてまったく自らの姿を現そうとはしない。存在とは隠れたものである。」（『存在と時間』）この一文が言わんとしているのは存在そのものが歴史における、哲学史におけるひとつの役割を持っているということである。そして後期のハイデガーは発信の教義や存在の宿命化によってこの点を明らかにする。発展的な史観であるが、もしそれがマルクス主義に類似しているとしたら（『形而上学入門』、『哲学の終焉と思想の課題』、『ヒューマニズムについての書簡』などの中でハイデガーは積極的にマルクスを取り上げているのだが）、それはヘーゲル主義を共有しているからにすぎない。ただし、存在の発信は精神の場合のそれと違って、秩序だって起こるものではなく、また前にも後ろにも一向に動くようには見えず、どのような結論を見ることもないという強烈な対立がある。（発信される存在は神でしかないはずだが、それが人間と解釈されるべきかそうでないかというのもまた興味深い問いである。）『存在と時間』はこのように、「放下」と名づけられる、絶対的な存在を失った時代を生きる私たちのあり方を現象学的に描いたドキュメントとして理解することができる。古代のギリシャ人と違って気安く存在について考える私たちは、実は、絶対的な存在そのものに対して自らを閉ざしているのである。（存在論的な差異を形成するこの二つの違いに注意。ただ、ハイデガー自身は『形而上学入門』の中でこの存在論という用語そのものを捨てたがっているように見える。）絶対的な存在の放棄は自然に対する、ますます増大するテクノロジー的な関係と同一ではないにしても、それと関係があることは確かである。すなわち、社会主義であれ資本主義であれ現代社会が構成される際の枠組みの作られ方、あるいはフィリップ・ラクー＝ラバルトの言う〈取り付け〉。（ハイデガーの中には大都市的

degrades)<sup>7</sup>.

But as the technological relationship is not *a-priori* it can be overcome. What remains to be added here is that it could in principle be overcome by means of language itself: we know that certain words and their associations induce in us moods: ancient, almost mystical, experiences. Thus poetry, as the art of language, is guaranteed, as it were, a privileged place amongst the arts: it lets things become present in a non-technological way (this was true for Kant as much as for Heidegger; but Nietzsche, following Schopenhauer, privileges music). The art of poetry is not mendacious fiction, as it was for Nietzsche (and more remotely for Plato), it is on the contrary a means of revelation. It is the essence of language. Hence, in certain poets, Heidegger tries to hear Being itself speak (above all it is the German poet Holderlin who is the object of Heidegger's concerns but this fact need not detain us here). Furthermore, thus is explained Heidegger's use of etymology within philosophical methodology in texts like *An Introduction to Metaphysics* and certain other of the later works (though perhaps Maurice Blanchot is correct when he suggests, in *The Writing of the Disaster*, that by depending so heavily on etymology and exercising such a philological expertise, Heidegger makes philosophy dependent upon a particular discipline, which 'contradicts the relations clearly affirmed by Heidegger between thought and determined bodies of knowledge'<sup>8</sup>). Thus, one presumes, the differences between languages therefore capture differences between human experiences. And translation can only oblige that essential difference. Language affects the way the world comes to presence for us. The death of a language, we may say without over-dramatisation or excessive theatricality in this Heideggerean context, is the death of presence itself (and the mourning might be especially grievous if that language is that of a land of poets). The death of a language, especially one with ancient roots, can be regarded as the death of an irrecoverable world. That is why it cannot be permitted.

な熱狂はない。むしろそういった都市的なものは退廃的であるとする。)原注<sup>7</sup>

しかし、テクノロジー的な関係というのはアプリオリなものではないから克服できるはずである。ここで付け加えておかなければならないが、言語そのものを用いることによってこれは克服できるのである。ある種の単語やその単語からの連想は私たちの中にある種の気分を醸し出す。これは古くからある、ほとんど神秘的な体験である。かくして詩は言語の芸術として、いわば保証される。それはすべての芸術の中でも特に特権を与えられた位置にある。詩は、非テクノロジー的なやり方で事物を現出させる。(これはハイデガーの場合と同じようにカントの場合もそうであった。ただ、ショウベンハウエルの後を継ぐニーチェは音楽に同じような特権を与えた。) 詩の芸術とは、ニーチェや遠くはプラトンの場合と違って虚偽のフィクションではなく、まさにその逆で、啓示の手段である。詩こそが言語の本質なのである。だからこそある種の詩人の中にハイデガーは絶対的な存在そのものの声を聞こうとするのである。(とりわけハイデガーの魂をとらえたのはドイツの詩人ヘルダーリンであったが、ここで詳しく論じる余裕はない。) かくして、『形而上学入門』やその他の後期の著作において、哲学的な方法論の枠組みの中でハイデガーは語源学的意味解釈を繰り返し広げていくことになる。(ただし、『破局の著作』の中でモーリス・ブランショが暗示しているように、語源に極度に頼り、フィロロジ的な専門知識を駆使する余り、ハイデガーは哲学をたったひとつの学問に従属させてしまった面があるのは否めない。これはハイデガー自身が確認した、思想と思想を決定付ける諸処の知識の体系との関係に明かに違反する。) 諸言語の違いは、そうすると、人間の経験の違いを映したものだとして推論できる。翻訳はこのような本質的な違いを背負うことになる。言語は世界が私たちのために存在することになる際の存在の仕方に影響を与える。このようなハイデガー的な文脈において、過度に劇的に、不必要に大げさな物言いを排したうえで言うなら、言語の死とは、存在の現われかたそのものの死であると言えよう。(そしてもしもその死んだ言語が詩人の国のことばであるならば悲しみはさらに深い。) 言語の死とは、とくに古いルーツをもつ言語の死とは、もはや回復できない世界の死であると見なすことができよう。だからこそそのような事態は許しがたいのである。

b The Western interpretation of the Being of beings began with ‘the basic Greek experience of the being of beings in the sense of presence’<sup>9</sup>. So much is well known. But then ‘Roman thought takes over the Greek words without a corresponding, equally original experience of what they say’. Here begins the ‘rootlessness’ of Western thought. Such remarks - frequently couched in a believably misleading rhetoric of profound systematically - upon the degeneracy of the Roman translations of Greek philosophical language effect, say, the modern Celtic languages presumably only insofar as they themselves are or have been Romanised (Latinised). And we must indeed grant that the crucial example of a word which Heidegger gives in *An Introduction to Metaphysics* is pertinent here: that the Greek word “*physis*” was translated into “*natura*” has transparent implications for the Welsh word: “*natur*”. But even here, however, one must point out that there is a Welsh word that functions as an alternative to *natur*: “*anian*”. Whether it is the case that an original experience of what *anian* says remains uncontaminated by Latin ways of thinking is - at best - controversial.

b Granted, Heidegger is a historical thinker of sorts: but his history - written with the theologians pomposity that belongs to all of Heidegger’s writing - is nevertheless attenuated, truncated. For all his use of etymology within philosophical methodology after his drift away from strict phenomenology, it is therefore no surprise that Heidegger does not make use of Celtic languages. Between the Greeks and the Germans it would appear that very little history occurs apart from the degeneracy of Roman translation. Other philosophers, notably those who are most resistant to confusing history with the history of philosophy (more materialistic, perhaps less Hegelian thinkers), have used Welsh in their etymology:

b 西洋での、様々な存在から絶対的な存在を導き出そうとする解釈は、「存在するものの、現に存在するという意味においての、存在の基本的なギリシャの経験」から始まった。（『芸術作品の起源』、『基本著作』所収）これはあまりに知られたことである。しかしその後、「ローマの思想はギリシャと同等の、彼らが語ることばに伴わなくてはならないオリジナルな経験を欠いたままギリシャのことばを乗っ取ったのである。」ここに西洋の根無し草の思想の展開が始まる。ギリシャ哲学の言語がローマではひどく退化して翻訳されたというような発言には、しばしば深い構造的な誤解が伴っているように思える。無理もないことかもしれないが、この種の誤解を招きやすいレトリックに基く発言は、例えば、ローマ化された（あるいはラテン化された）限りにおいてであるが、現代ケルト諸語のそれぞれについても影響を与える。ハイデガーが『形而上学入門』の中で重要な例として挙げているある単語についてもこのことが言える。ギリシャ語の「フィシス」は「ナトゥーラ」と翻訳されたが、これはウェールズ語の「ナトゥール」に対して明らかな含蓄を含んでいる。しかし、にもかかわらず、ウェールズ語にはこの「ナトゥール」と同じような働きをするもうひとつの単語「アニアン」があることを指摘しておく必要がある。もっとも、「アニアン」の意味する、根源的な体験がラテン的な思考様式に汚染されていないかどうかは議論の分かれるところではあるが。

b 確かにハイデガーはあらゆる意味において歴史的な思想家である。ハイデガーの著作すべてに関して言えることではあるが、彼の歴史は理論家にふさわしい尊大さで書かれている。だが、それにもかかわらず、彼の書く歴史は弱められ、切り詰められている。厳密な現象学からその後、哲学的な方法論の枠組みの中でとはいえ、彼は語源にこだわるようになった。だが、ハイデガーはケルト諸語をまったく利用していない。彼にあっては、ギリシャ語とドイツ語の間には、ラテン語訳による墮落を除くとほとんど歴史がないことになってしまう。他の哲学者は、特に歴史と哲学の歴史の混同に抵抗する（より唯物論的、そして多分よりヘーゲル的でない思想家たち）は彼らの語源研究においてウェールズ語を扱っている。例えば、ショウペンハウエルは

Arthur Schopenhauer, for instance, writes that the words *ziffer* and *ciphre* ‘probably come from the Welsh *cyfrinach*’<sup>10</sup>. ‘*Cyfrinach*’ means ‘secret’ in Welsh.

b Heidegger states in *The Origin of the Work of Art*, art is ‘something made by the human hand’<sup>11</sup>. So art is something that has been produced by man, by a human being. So we can view a sunrise as aesthetic but not as an art work - except metaphorically, or perhaps as God’s artwork. Nietzsche said the universe was an aesthetic phenomenon - a beautiful and tragic place. He could not have said it was an artwork. He did not believe in God.

b ‘At bottom, the ordinary is not ordinary; it is extraordinary’<sup>12</sup>. Heidegger’s mysticism.

b It is thus in supplication, and only in supplication, that the exigencies of fate await us.

b Heidegger’s goal is not knowledge. ‘Only when man, as the shepherd of Being, attends upon the truth of Being can he expect an arrival of a destining of Being and not sink to the level of a mere wanting to know’<sup>13</sup>.  
Mysticism.

b Anger, a twitching muscle, a wretched serenity: an almost mystical response to....

b The serene calmness of the earth, the solemn majesty of the sky.

“ziffer” と “ciphre” は「恐らくウェールズ語の “cyfrinach” に由来する」と書いている。(『パレルガとパラリポメナ』) “Cyfrinach” はウェールズ語で “secret” の意である。

b ハイデガーは『芸術作品の起源』の中で芸術とは「人間の手によって創造されたものである」と述べている。芸術とは人間、あるいは人間存在の手によるものだ。だから私たちは朝日を美的なものとして見ることはできても、比喩的な場合を除いて、あるいは神の創造した芸術作品であると言う以外には、芸術作品として見ることはできない。ニーチェは宇宙は美的な現象、美しく悲劇的な場所であると述べた。神を信じていなかった彼はそれを芸術作品と呼ぶことが出来なかったわけだ。

b 「根本において、普通のもは普通ではない。それは異常である。」ハイデガーの神秘主義。

b 跪いて懇願するとき、そのときのみ、緊迫した運命が私たちが待ち受ける。

b ハイデガーのめざすところは知識ではない。「人間は存在の羊飼いとして存在の真実に仕えるときのみ、存在の運命化がやって来るのを期待できる。そして単に知りたいと思うようなレベルに落ちるのを避けることができる。」(「テクノロジーに関する疑問」) 神秘主義。

b 怒り、引き攣る筋肉、みじめな静けさ　　なにかに対するほとんど神秘的な反応...

b 地球の穏やかな静けさ。空の荘厳な威厳。



## NOTES

- 1 M. Heidegger, *What Calls for Thinking?* in *Basic Writings* (London: Routledge, 1993), 388.
- 2 M. Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (Yale: Yale University Press, 1997), 82.
- 3 Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, 13.
- 4 Heidegger, *The Way to Language*, in *Basic Writings*, 411.
- 5 Ibid.
- 6 Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 1998), 59.
- 7 The nascent emergence of technological processes in history is analysed by Heidegger in various texts but probably at most length in the essays collected in *The Question Concerning Technology* (New York: Harper and Row, 1977). For a recent analysis of Heidegger's attentive ontological reading of technological development which criticises it for stressing the danger of the essence at the expense of the neglecting the moral danger of the application of technology, see Miguel de Beistegui, *Heidegger and the Political: Dystopias* (Routledge: London, 1998), esp. 155-156. For an alternative analysis which suggests that the moral dangers of technologies application are intrinsic to the essential logic of technology's - and indeed Western civilisation's - development, see Phillippe Lacoue-Labarthe's relatively influential, *Heidegger, Art and Politics* (Oxford: Blackwell, 1990), especially pp.36-37.
- 8 M. Blanchot, *The Writing of the Disaster* (Nebraska: University of Nebraska Press, 1986), 104.
- 9 M. Heidegger, *Origin of the Work of Art* in *Basic Writings*, 149.
- 10 A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, 2 vols., trans. E. F. J. Payne (Oxford: Clarendon Press, 1974), Vol. II, 579.
- 11 Heidegger, *Origin of the Work of Art*, 154.
- 12 Heidegger, *Origin of the Work of Art*, 179.
- 13 Heidegger, 'The Question Concerning Technology' in *The Question Concerning Technology*, 42.

**原注7** 発生しつつあったテクノロジーの発達過程についてハイデガーは様々な著作の中で分析を試みているが、特に『テクノロジーに関する疑問』に詳しい。テクノロジーの発達に関するハイデガーの存在論的解釈についての最近の研究に関しては、ミゲル・デ・ベイスターギの『ハイデガーと政治 ディストピア』を参照のこと。またテクノロジーの応用に伴う倫理的な危うさは本来テクノロジーの発展、さらには西欧文明に、固有に備わる論理であるとする研究に関してはフィリップ・ラクー＝ラバルトの『ハイデガー、芸術、政治学』を参照のこと。

## 後記

- 1 クムライグ (Cymreig) とはウェールズ語で「ウェールズ語」の意。
- 2 7を除いて原注は省略した。また訳文中のハイデガー並びに他の作家のすべての引用は英語からの翻訳である。
- 3 M. レイはウェールズの新進気鋭の哲学者。2001年に *On the Principles and Presuppositions of Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer and Nietzsche* (『カント、ショウペンハウエル、ニーチェにおける無神論と不可知論の原理と前提』) でウォリック大学から博士号を取得。イギリスやアイスランドの哲学雑誌に精力的に論文を発表している。