

# ハイデガー存在論における〈政治〉の位相

—— ハンナ・アーレントとの対質を通して ——

(倫理学・哲学教室) 寿 卓三

## 一 問題の所在

生活の幅より狭いにもかかわらず、政治が生活を支配しているかのような錯覚に我々がとられるのは、政治が「黒い死をもたらす権力」をもっているからにはほかならない、とかつて埴谷雄高は指摘した(埴谷、九頁)。ここで埴谷の言う政治は、我々の日々のささやかな生活実感とはいささか距離のある政治権力という次元に属する政治である。しかし、この日々のささやかな暮らし、この地上で我々が住まう在りようが、「黒い死」をもたらすような権力の在りようとなぜ、あるいは、どのように関係するのか。その機制をこの小論では、ナチズムとコミットしたハイデガーの存在論に即して考察してみたい。というのも、彼はその独自の存在論において、人のこの地上での住まいの有り様を思索したわけであるが、その思索はまた独自の〈政治〉観を内包していると考ええるからである。

## 二 故郷喪失性——ヘルダーリン、マルクスそしてハイデガー——

一九四五年六月二七日の講演「貧しき」において、ハイデガーは、ヘルダーリンの「我々においては、すべてが精神的なものに集中する。我々は豊かにならんがために貧しくなった」という言葉について彼独特の思索を展開する。彼に

よれば、ここでヘルダーリンの言う「我々」とは、ドイツ人でもなければ、ヘルダーリンが生涯を送ったヨーロッパ史の同時代を生きた人々を指すのでもない。そうではなく、ヘルダーリン自身をも含む「自己」にほかならないと言う。つまり、「西洋の歴史において隠されたものの中で生起するものを、あるいは歴史学的に確定しうる出来事においてはけつして読み取りえないものを、予感しつつ沈思する詩人」(「貧しき」、九頁)だといふのである。このような自己に由来する言説は、「諸民族の固有の本質」から流れ出るものであり、その言説への省察は、「諸民族が手をたざさえ交互に対話する」(二五頁)なかで、遂行すべきだと説かれる。

このハイデガーの言説を「恐るべき修辭戦略」と捉えるラクーーラバルトは、ここでの『我々』とは、「みずからが本質的にドイツ人であることを知り、かつドイツ人であることを欲する者として、『我々』と表象する者が、そのうちに連带的に参入するところの『我々』に他ならないと、ハイデガーの強引な解釈に対して批判的な考察を行っている(四〇頁)。なぜ、ラクーーラバルトは、ヘルダーリンの言う「我々」についてのハイデガーの解釈に改訂を「恐るべき修辭戦略」と見るのだろうか。その理由は、おそらく、ラクーーラバルトが、ハイデガーはフライブルグ大学の学長を辞任するという「政治的な転進」があったにも

かわらず、一九三三年の「ドイツ大学の自己主張」に顕著に見られるドイツ中心主義的な傾向は「ハイデガーの言説全体を支配しつづけた」(同上)と考えるからであろう。ラクーーラバルトによれば、ハイデガーは、一九三四年にヘルダーリンを「予言者」として選び、この予言者詩人によって告知された真理を伝えていくという責務、つまり「原政治的な使命」を負った思索者と自分を認識するようになる(八二頁)。ラクーーラバルトは、ハイデガーに対して、一定の「政治的留保」(二六七頁)をとり、「ある種の距離化」(二六八頁)をはかるのだが、その理由は、ハイデガーがナチズムに近かったということ、そしてハイデガーの思想が「保守革命的」性格を持っていたということに帰着する(二六七頁)。ただし、ラクーーラバルトは、ハイデガーを「極右の人間」としながらも、ハイデガーをナチそのものと見るようなフランスにおける動向とは一線を画している。三三年当時において、『存在と時間』の時期同様に、ハイデガーはニーチェ主義者であったけれども、ナチの踏み外しがニーチェ主義に責任があると考えるようになり、ヘルダーリンを媒介にして、ナチの体制がとった行動とは断絶するようになったと彼は考えるからである。ラクーーラバルトによれば、ハイデガーの「真の政治はヘルダーリンのなかに求めるべきだ」ということになる(二七〇頁)。では、ヘルダーリンに媒介されたハイデガーの「政治」とはいかなるものか。その事を明らかにしよう。

さて、ヘルダーリンの言う「精神」、「豊かさ」、「貧しさ」とは一体いかなる事態を意味するのだろうか。ハイデガーによれば、近代において、精神は、自己意識、知性、理性、悟性と見られているが、このような精神の捉え方に対して、ヘルダーリンは全く別の考えを示している(二三頁)。ハイデガーは、ヘルダーリンの次の言葉に注目する。

人間は、自分自身からだけでは、また自分を取り巻く諸対象だけからでは、

機械的な進行以上のものが、すなわち精神が、ひとりの神が、世界に存在するということを経験することができない。おそらく「それを経験することができるのは」、人間がみずから取り巻くものとともにそのなかにある、より生き生きとした、必要に縛られた状態を超えた関係 über die Nothdurft erhabene Beziehung においてである。

人間は、必要によって我々のうちに呼び覚まされた欲求を満たそうとして、自分を取り巻く諸対象と関係を結ぶだけでなく、このような主客関係を越えた、崇高な *erhabene* 関係、すなわち精神的なものをも経験する、というのである。では、すべての対象と人間との上に聳え立ちながら、これらすべての存在者を担っているとはいかなることなのか。そもそも、超越的なものと、人間という存在者とは、どう関係するのか。このことについてヘルダーリンは何も語っていない。それ故に、ハイデガーは、ことさらな思索と「創作 *hinzudichten*」が必要だとして独自の存在論を展開する。少々長くなるが、ハイデガーの存在論が、いかなる文脈において何をめざして展開されたものであるかを知るために、その言に耳を傾けておきたい。

我々は、我々を日常的に取り巻いているもの、つまり個々の対象(客体)を、存在者、あるいは存在するところのもの *das ist* とも名づけている。しかし存在者におけるこの「存在する *ist*」は、それ自体、今度は存在する何ものか *etwas Seiendes* ではなく、あるゆる存在者をまずもって存在者 *Seiendes* として存在させているところのもの、そしてそのようにしてあらゆる存在者を包み込み、取り囲むところのものである。我々はそれを原存在 *Sein* と名づける。人間がそのうちにある崇高な関係とは、原存在と人間との関係であり、しかも原存在自体がこの関係であるというかたちで、その関係は原存在と人

間との関係なのである。この関係は人間の本質を、関係の中にあり、そのうちにあるつつ関係を密かに保管し、関係を住まいとするような本質として、みずからの意のままにする。原存在と人間本質 *Menschenwesen* とのこの関係の開かれのうちで、我々は「精神」を経験する―精神とは、原存在から発して、おそらくは原存在のために、支配力をおよぼすものである。(一五―一六頁)。

では、「我々においては、すべてが精神的なものに集中する」とは、どういうことなのか。ハイデガーによれば、ヘルダーリンの言う「集中」とは、歴史的事実を確認する言葉ではなく、原存在の生起に由来する原存在と人間の本質との関係が結集し中心 *Mitte* を形成することである(一六頁、二二頁)。このように、来るべき到来へとその射程を延ばす生起への予感を持ちうるのは、詩作し、思索するごく僅かな者に過ぎない。真に思索すること、そして思索に基づいて語られたことを聴従すること、さらには聴従されたものを智へと高めること、それはきわめて困難な作業にはかならないからである(二四頁)。精神的なもの、つまり、原存在と人間との関係へと結集する道程において、「豊かにならんがために貧しくなる」ことが必要だと、ヘルダーリンは説く。ここに言われる「貧しさ」「豊かさ」とは一体どう理解すればいいのか。ハイデガーによれば、貧しい、豊かという表現は、所有や所持に関する語彙ではない(一七頁)。むしろ、そのような観点に立つ限り、必要 *Not* や窮乏の本質を真に経験し、それに耐え抜くことが不可能となってしまう。そもそも、必要と窮乏の真の危険は、多くの人間の生命が失われるということではなく、「生き延びる者たちが、生の糧とするものを食べるためにのみ生きている」という点にあると言われる。なぜなら、そのような生は、ほとんど気づかれることもなく「退屈」という形をとって日常を支配する「独自の空虚さ」によって取り囲まれていて、「こうした空虚

さのなかで人間は荒廃する」(二三頁)からである。では、ハイデガーは、このような人間の荒廃を回避するために、貧しさ、豊かさの本質をいかなるものとして学ぶべきだと考えているのか。彼によれば、真に貧しくある *seyn* とは、「我々が、不必要なものを除いては何も欠いていないという仕方で存在する *seyn* こと」であり、「まさしく不必要なものによってのみ所持されているということ」である(一七頁)。ハイデガー一流の韜晦さが顕著な表現である。この難解な表現を理解する手がかりを得るために、欠落と人間の関係に関するハイデガーの次の発言は傾聴に値する。

我々に欠けているもの、それを我々は持っていない。むしろ我々に欠けているものの方が我々を持っているのだ。それどころか、我々の本質が、我々に欠けているもののみ依存するという仕方、欠けているものが我々を持ちうるのだ。というのも、我々の本質は、ひとえに、我々に欠けているものに所持されているのであり、その理由はといえば、我々の本質が、あるとき *eingig* (過去においてそして将来において)、欠けているもの所有するところとなるからである。(二〇頁)〔強調、ハイデガー〕

ここから、ハイデガーの言う「我々に欠けているもの」、「不必要なもの」とは、「原存在」にほかならないと解釈しうるのではなからうか。彼によれば、「自由にする *freien*」とは、「根源的かつ本来的には、保護することを通じて、あるものをその固有の本質のうちに休らわせる」(一八頁)ことである。生の維持の必要から差し迫ってくる強制的なものでないという意味で「不必要なもの」であるにもかかわらず、人間の存在に欠落している原存在との関係、つまり精神的なものに集中するとき、人間は本来的な意味で自らの欠落  $\parallel$  貧しさを自覚する。この原存在という不必要なもの以外は何も欠落していないと気づくことは、人

間を必要に縛り付ける存在者の強制から解放され自由になっていることであり、ここに、人間存在の豊かさをハイデガーは見るわけである。一九四六年の『ヒューマニズム書簡』では、「牧人のもつ本質的な貧しさ」が語られる。人間は「存在者の主人」ではなく、「存在の牧人」であり、存在からの「投げWurf」によって、「存在の近さ」のうちに住まう「脱存[Ek-sistenz]」であり、そこに、「存在の隣人」である人間の「尊厳」を見ていた(GA9,s.342)。このような認識に立つからこそ、ハイデガーは次のように主張するわけである。

まさしく原存在こそが、あらゆる存在者を、そのつどいつも、存在者がそうであるところのもの *was* として、またそのようにあるもの *wie* として、存在させているのであり、それゆえに、すべてのものをその本質のうちへと休ませ、それらをいたわるところの、自由にするものなのである。(『貧しさ』、二二頁)

さて、豊かさ、貧しさ、精神をこのように原存在と関連つけてヘルダーリン発言を読み解いたハイデガーは、その考察を終えるにあたって、精神的次元を軽視して、豊かさ、貧しさを所有の観点から考察する立場とみなされるコミュニケーションズムについて、次のように発言する。「貧しくある *sein* において、コミュニケーションズムは回避されるのでも、迂回されるのでもなく、その本質へと乗り越えられてしまっているのである。このようにしてはじめて、我々は、真にコミュニケーションズムを耐え抜くことができる」(『貧しさ』、二四頁)と。ラクーーラバルトが指摘するように、ハイデガーにとって、ヘルダーリンを読むという作業は、そこにマルクスをも読み込む作業という性格を持っていると言えよう(一一四頁、一二〇頁)。確かに、ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』において、ヘルダーリンの世界歴史的思索は、ヒューマニズムが依拠する「公開性

Öffentlichkeit」とは本質的に異質なものであり、世界の歴史 *Welgeschick* を、存在の歴史として告知するものと主張している。そしてその直後に、ヘルダーリンとマルクスとの関連について直接言及してはいないが、明らかに「故郷喪失性」に関する両者の立場を連続的なものと捉えて、マルクスについて次のような発言を行っている。

故郷喪失性は世界の運命 *Welschicksal* となる。それ故に、この歴史を存在の歴史として思索することが必要である。マルクスが、ある本質的にして重要な意味においてヘーゲルから人間の疎外として認識したことは、それがもつ諸々の根源とともに、近世的人間の故郷喪失性の内へと遡源する。近世的人間の故郷喪失性は、確かに形而上学という形態におさまる存在の歴史から呼び起こされ、形而上学という形態によって固定されると同時に形而上学という形態によって故郷喪失性としては隠蔽されるのである。マルクスは、疎外を経験することにおいて、歴史の或る一つの本質的次元の内へまで到達しているが故に、マルクス主義的歴史観は、その他の歴史学を凌駕しているのである。(GA9,s.339f.)

ハイデガーによれば、コミュニケーションズムを単なる「党派」や「世界観」と見るのは、「アメリカニズム」を軽蔑すべき特殊な生活様式と捉えるのと同様に、短絡的である。一九四九年版の『ヒューマニズム書簡』の欄外註記に記されているように、故郷喪失性というヨーロッパの危機は、ヨーロッパの思索が、「性起 *Ereignis* を依然として立て塞ぐ総駆り立て体制 *Ge-stell*」へと収斂していることに根源的には由来するのである(s.311)。ラクーーラバルトによれば、ハイデガーの「真の政治」は、ニーチェではなく、ヘルダーリンのなかに求めるべきだということであった(一七〇頁)。しかし、彼は、ハイデガーが行うヘルダーリンとマル

クスとを重ねて読み込む作業には基本的欠陥、つまり、ハイデガーの政治論の基本的欠陥があると指摘する。その欠陥は、次の二点に集約的に現れていると彼は考えている。一つは、ヘルダーリンのテクストが、彼の時代における歴史哲学の具体的状況と結びついていることが無視され、ハイデガーは、ヘルダーリンを「純ハイデガー的なもの」を展開するための道具としてしまっているということである。「ハイデガーはヘルダーリンを神話的に処理しているものであり、いくつかの思想的格言を彼自身の言説へと翻訳し、練り上げること、それが彼の興味を引いている」(一七五頁)と、ラクーラバルトは捉えているのである。もう一点は、ハイデガーがヘルダーリンの「精神たちのコミュニズム」というテクストを重んじなかったことである(一五五頁)。ここでは、コミュニズムの基本原理である、「私たち全員が同じ資格で聖職者なのであり、お互いのあいだに違いなどない」(一五七頁)というヒューマニズムや民主主義に連なる考え方が展開されている。ヘルダーリンに定位置つつ、ラクーラバルトはハイデガー政治論の基本的欠陥を析出しているわけだが、政治ということに定位置しつつハイデガー哲学を批判的に捉えたハンナ・アーレントとの対比で、ハイデガー存在論における政治的な次元の意味を考えてみよう。

### 三 (政治)への問い——ハイデガーとハンナ・アーレント——

デーナ・R・ヴィラによれば、ハイデガーに対するアーレントの初期の評価の特徴は、ハイデガーの「ロマン主義的主観主義」の政治的含意と直接対決しようとしたことである。ハイデガーの「現実世界に根ざす哲学 this worldly philosophy」は、「世界からあらゆる意味を奪い去り」、「自己the Self」は、死を先取りして徹底的な孤立状態に陥ってしまうというのである(VIIa,p.232:三八五頁〜三八六頁)。次いで、一九五四年のアメリカ政治学会での講演では、ハイデガーの言う「歴史性 Geschichtlichkeit」に注目し、ハイデガーの思索が、行為よ

りも歴史性に適合し、政治的存在としての人間への問いを忘却させるものであると批判される(p.234:三三八九頁)。このような、アーレントのハイデガー批判は、『精神の生活』において、その極点を迎え、ハイデガー存在論と政治との分裂が、ハイデガーの思索の核心に関わる問題として論じられることになる。アーレントによれば、ハイデガーは、ニーチェを根源的に理解することによって、意志が本質的に破壊的であることを洞察し、それ故この意志の破壊性から脱却すべく、「転回 *Umschwung*」を行ったということになる。ハイデガーの主張は、次のように理解される。

テクノロジーの端的な本性は、意志する意志、つまり世界全体を意志の支配と統治権に従わせることであり、この統治によって当然のことながら結果としては、ただ全面的な破壊に終わるだけのことである。こうした統治に代わるものといえば、「あるがまま *letting be*」であり、このあるがままは活動としてみれば、存在の呼び声 *the call of Being* に従う思索の働きである。思索の放下に支配的な気分は、意志の働きにおける目的的性格の気分とは反対である。後に「転回」の再解釈の中で、ハイデガーはそれを「放下 *Gelassenheit*」、すなわち、ありのままに対応し、「意志でない思索 *a thinking that is not a willing*」に「我々を備えさせる」平穏 *a calmness* と呼んだ。この思索の働きは、「能動性と受動性の間の区別を超えて」いる。というのもそれは「意志の支配 *domain of the Will*」を超えているからであり、因果性のカテゴリーを超えているからである。(I.M,pp.178—179:二二二—二二四頁)

ハイデガーは、ニーチェ同様に、思索の働きと意志の働きとを対置する。その上で、ニーチェを批判して、意志の支配、その極点としてのテクノロジーの支配は結局人間の生を全面的に破壊するとハイデガーは考えていると言うので

ある。それ故、ハイデガーは、能動性が受動性かという二律背反的な枠組みを超えた「活動」として、放下に対応する「意志でない思索」によって「意志の支配」、因果性のカテゴリーを超えるべく、「転回」が生起したというわけである。アーレントはその事を再度強調する。

ハイデガーの立場と彼の先行者との立場の違いはこうである。存在の真理を言葉に置き換えるように存在から要求されている人間の精神は、存在の歴史の History of Being (Seinsgeschichte) に従う。そしてこの歴史は、人間が、意志の働きの点からか、あるいは、思索の働きの点からかのどちらかで存在に応答するかを決める。存在の歴史は行為する人間の背後で働くことによって、ヘーゲルの世界精神の場合のように、人間の運命を決め、しかも、思索する自我の *thinking ego* に対して姿を現すのだが、それは思索する自我が意志の働きの勝利して、あるがまま *the letting-be* を実現できる場合なのである。(p.179: 二一四頁)

人間の意志からは独立したこの存在の歴史を想定する限り、ハイデガーにおいては、「永久に変化しながらも、行為と思索が一致するように行為者の思索の中に現れてくるのは、存在それ自体である」(p.180: 二一六頁) ということになる。ハイデガーの思索における行為と思索との同一視を強調するアーレントは、ハイデガー自身がその転回を再解釈して、『存在と時間』が、彼の後期著作の主要な方向をすでに内包するものであり、自らの思想は一貫している *the continuity of his thought* と主張することに同意する。『存在と時間』において、ハイデガーは、「自分の自己が負い目を感じつつ行為するようにさせられる」として、この内面的な行為によって、人間存在の被投性が開かれると主張する。つまり、公開的生活の声高な論争という行為ではなく、沈黙の中で遂行される

思索こそが、負い目ある存在として自己の存在を受け入れる活動を可能にするという立場が明示されているのである。その事をハイデガーは端的に次のように述べている。

良心の呼び声を実際になし遂げることは、記録に残される歴史の歩みと人々の日常生活の活動をも決定する出来事—物事の泡—へ巻き込まれた状態から離れて、単独化した自己 *the individualized (verinzelt) self* を再発見することである。呼び起こされて、自己は今や「裸の事実」がすこしでも与えられていることへの感謝を表現する思索にたちもどる。(p.185: 二二二頁)

このようにハイデガーが行為と思索との一致を一貫して説く限り、アーレントによれば、ハイデガーの本来的自己は、大衆的なもの、日常的なものに背を向け、存在への感謝を表す思索へと向かうことになる。つまり、ヴィラが指摘するように、「本来的自己は本来的に他者と共存するものではなく、他者とは離れている。本来的自己は本来的形態の共同生活をめざして努力するのではなく、偶然そのものである個人の生き方に感謝する」(Villa, p.236: 三九一頁) ということになる。ところで、このようなハイデガーの思索の一貫性と同時に、そこには変容が存在することもアーレントは看過していない。『存在と時間』における「本来的自己」は、単独化の中で良心の呼び声に耳を傾けるのであったが、後期にあつて「思索者」に変容したこの自己は、単独化を志向するのではなく、存在の呼び声に耳を傾けるようになる。『存在と時間』における自己は、世人の「空談 *Gerade*」と対抗していたのだが、後期における、思索者が対抗するのは、ニーチェとの対質として先に見たように、意志の働きが抱え込んでいた破壊的性格であり、そこからの脱出として、存在の声に耳を傾けるための前提である放下が説かれることになる (LM, p.187: 二二四頁)。ハイデガーにおける思索

を行為とする姿勢に対して、アールントは確かに、それが公共的世界を軽視し、単独化の内に自閉するものだとして厳しく批判する。しかし、また、他方では、アールントの政治哲学がハイデガーの哲学から多くの影響を受けることでその思想を豊かにしていることも否定しがたい事実である。というのも、アールントによれば、製作中心主義的形而上学に支配された西洋の伝統は、政治的行為を手段化して統制下に置こうとする意志によって動かされてきたのである。これは、ハイデガーの言う「非本来的な在り方」である工作人の製作中心主義的思想が歴史を支配し、このような伝統が行為を抑圧してきたことの原因でもあり、帰結でもある。「政治的なもの後退」を現代の顕著な特徴の一つとするアールントの政治哲学は、「ハイデガーによる非本来的性という主題の歴史的追跡を踏襲 follow Heidegger's own historical reworking of the theme of 'inauthenticity」(Villa,p.166:二七六頁)していると解しうるのである。ハイデガーによる「製作中心主義的形而上学の歴史」に対する批判的考察と、アールントによる伝統に対する政治からの「逃亡」の試みの連鎖という批判的見方とは、ヴィラが指摘するように明らかに交差する(p.170:二八二頁)。もちろん、ハイデガーはその存在論を政治的行為の復権として展開しているわけではない。しかし、ヴィラの次のようなハイデガー存在論の解釈は傾聴に値する。

『存在と時間』以後のハイデガーの道は、むろん決してストレートではない。しかし彼が基礎存在論の超越論的衝動(主観主義や「ヒューマニズム」の残滓)と絶縁しようとするときには、開示という形での「存在」との関係の回復に寄せる関心が絶えず働いている。一九三〇年以後の本当の大きな変化は日常性よりも伝統を非本来的な場所と考えるようになったことだ。頽落fallennessは(いわば)派生的現象と見られるようになる。決意の真の欠如が浮上するのは、ギリシヤ人が「存在」を永遠の現在ないし根拠とする「確保

の仕方」においてだ。そういう「確保の仕方」が、存在者に対する製作的態度をひそかに連関から引き離し普遍化することによって遂行されるのだ。(pp.169—170:二八二頁)

「ポイエーシスの優位が、存在論の最も基本的なカテゴリーに組み込まれているために、ポイエーシスによってプラクシスを包摂することはほとんど既定の結論」だということになる。このような伝統が支配的な状況の中で、ハイデガーが形而上学の「根拠」に遡って発見したものを手がかりにして、アールントは政治を政策や造形芸術に喩えて歪めてしまいうメタファーから、行為を救出し政治的な次元の復権のために活用するのである(同上)。その事を以下の考察を通して明らかにしていきたい。

#### 四 ハイデガー存在論と政治

ヴィラによれば、アールントは、ハイデガーの文化的保守主義に陥った近代批判から、「激変 sea-change」とも言うべき、新たな政治的意味を引き出している(Villa,p.173:二八八頁)。ここでは、ハイデガー存在論に内包されたこの政治的可能性について明らかにしていきたい。公開性を批判し、コミュニケーションを「空談」と捉える基礎存在論は、不可避的に公的領域の拒否に至りつくのかどうか、ハイデガーによるコミュニケーション行為の軽視から、政治的な発言や行為についてどういう結果が生まれるのか。そもそもハイデガー存在論と切り結ぶことによって、政治が、「より本来的形態の」共同生活の実現に貢献できる可能性が開かれうるのか(p.215:二五七頁)。ヴィラによれば、『存在と時間』から、政治に対する二通りの可能性を看取できる。一つは、個人に対して不安が果たす役割を、共同体に対して政治が果たすという可能性である(pp.215—216:二五七頁)。ハイデガーによれば、「不安は、現存在を『世界』に

おける彼の類落的没頭から連れ戻す *zurückholen*] (SZ, s.189) という機能を果たす。不安において、世間や他の共同現存在は消失して、不安の渦中にある当人に、『世界』が提供するものは何も無い (S.187)。既在の意味空間がその有意味性を喪失し、空虚化するとき、現存在は、いわば裸形のまま、「単独の自己 *solus ipse*」として、自らの世界内存在に直面させられることになる。したがって、「最も固かな存在可能への存在、すなわち自己自身を選びかつ掴むという自由に向かつての開放存在 *Freisein*] (s.188) に自分がほかならないことを、不安にさらされた現存在は突きつけられるわけである。個人にとって、不安がこのように硬直化し自閉化した自己を刷新しその生の新たな蘇りの可能性を切り開く機能を持つとすれば、共同体もその日常的活動や政略に没頭した状態から呼び戻されて、本来的な政治的発言や指導力によって、「共同体創設のとき開かれた後久しく隠されていた『最も固かな可能性 *ownmost distinctive possibility*』に覚醒し、そこへ立ち返ることが必要だということになる (Villa, p.216: 三二七頁)。

さて、この共同体の決断・選択が恣意的で空虚なものに陥ることを防ぐには、本来的政治や政治的発言には、「現存在の選択を導くために必要な、決意の要求と調停でき、形而上学的でも伝統的でもない権威を提供する」(p.216: 三二五八頁) という役割が求められる。しかし、アーレントの言う「闘争的だが討議的な政治 *the agonistic yet deliberative politics*」なるものは、平均的日常性が類落的傾向を持つとすれば、不安によって切り開かれる本来性を持つような、日常性への「揺さぶり *schattering*」という機能を果たしうるかはなほ疑問だとも言えよう。それゆえ、「日常生活の疎外状況を突き破って、共同体の本質の変革的獲得を可能にする発言とはいかなるものか」(p.216: 三二五八頁) という問いが出てくる。臆見 *doxa* に自閉するのでもなく、かといって、人間の有限性を無視して、エピステーメーなるものを偽造するのでもない道はいかにして切り開かれるのか。日常生活の麻痺したような平穏さを揺るがす政治的発言の最後の

よりどころは、「生活そのもの」、ないしは「生活の歴史的起源 *its historical rootedness*」でしかありえず、それをよりどころとして、「決意を他者との特定の共同行為に具体化」という本来性を選択するか、そこから目をそらし続けるのかという選択を政治的現実を生きる現存在は迫られることになる (p.217: 三二五九頁)。こうして、ハイデガーにおける「本来的政治」の第二の課題は、「権威」とはどういうことか、また、権威を伝えることができるのは、いかなる政治的発言なのかという問いにいかにか答えるのかという問題となる。端的に言えば、「何者の言葉が決意を権威と和解除せうるのか」が問われるわけである。この問いへのハイデガーの回答は、本来的行為は、本質的に将来を志向しつつ、歴史的共同体の「遺産」を引き継ぎ反復するということである (p.217: 三六〇頁)。政治そのものを否定するわけではないが、平等な人間同士の共同討議に依拠して行動する政治的生活の現実疑念を抱くハイデガーは、「本来的な政治的行為の権威」が、多数者の討議によって基礎づけられるとは考ええず、プラトン流に、そのような討議の彼方の「一瞬 *moment of vision*」の決意によってしか基礎づけられないと考えていることになる (p.218: 三二六一頁)。多数者の討議から独立した指導者の決断ということに、本来的行為なるもの選択権がゆだねられることは、やはりきわめて大きな危険性を内包していると言わざるをえないだろう。討議の参加者が基本的には全員対等な権利を持ち、原理的にはハイデガーの言う決意を迫られるということであれば問題はなし、それは民主主義が多数者の暴力へと形骸化していくのを抑止し、真に活性化する上で有意義だとも言えよう。しかし、指導者だけがこのような権利と能力を持つということになれば、これは民主主義ということに対し、否定的意味を持つことになる。そもそも真の指導者と偽りの指導者とを識別する座標が不明だとすれば、決意の実相は、直観主義ということになり、ヴィーラが指摘するように、「怪しげな基礎にもとづく権威によって複数性」が消去されてしまうという危険

性が生じるからである。

ところで、ハイデガーは、共同体の指導者についてどのようなイメージを持っていたのだろうか。『存在と時間』においては、そのことは不明だが、三〇年代の思索において、芸術、それもとりわけ、詩人が重要な役割を付託されることになる。一九三五年夏学期の講義『形而上学入門』における新たな共同世界の開示に関するハイデガーの発言にまずは耳を傾けてみよう。

ここで考えられている争いは根源的な戦いである。なぜなら、それは、戦う者を初めて戦う者として登場させるからである。この戦いは眼前にあるものに単に襲いかかることではない。戦いは、いままで聞いたことがなかったもの、語られもしなければ、考えられもしなかったものを始めて素描し展開する。したがってこの戦いを担う者は、創造する者、詩人、思索家、政治家たちである。かれらは、圧倒する支配に対して、作品という塊を投げ、こうして開かれた世界を作品の中に呪縛する。これらの作品とともに、支配すること、すなわち、ピュシスが、現成するものの中で、存立に到来するのである。そのとき初めて存在者が存在者となる。こういう世界生成こそ本来の意味での歴史である。(GA40,S,66)

今までに聞いたこともなければ、語られたことも考えられたこともない本来の歴史の地平・場を切り開くには、「根源的な戦い」が不可欠だと言う。歴史的現存在は、自らの共同体空間であるポリスにおいてそれぞれの役割を果たすべく行為するわけだが、詩人、思索者、政治家などは、既成の意味空間を批判し解体する「暴力的な者」、「歴史的な場所において卓越した者」である限り、「ポリスなき者」でもある。というのも、かれらは、創造する者として、「定めも限界もなく、構造も秩序もない者」として、ポリスの既成の秩序から相対的に自

由になっているからである(s.163)。このようにプラクシスを「一種の根源的ポイエーシス」として、「政治的なもの」がある特定の創設者による作品とみなされるべき、政治的領域での闘争は、平等な討議の参加者による闘争ではなく、「存在論的次元」の問題だということになる。つまり、ここでの闘争は、「世界と大地との間の闘争であり、共同体の政治的生活と、はるかな過去に起こった完全に神秘的な創設との間の闘争なのだ。その闘争を言葉に表すものは、創設者かつ保持者として作品によって存在を獲得している者の詩的な言葉以外にはない」(p.224:三七二頁)ということになる。行為と製作を峻別するアーレントの思考の枠組みを通して、ハイデガーの思索を考察することで、意志を持つ主体の暴力性を緩和すべく存在への聴従を説くハイデガーの存在論的考察は、ポイエーシス、それも詩作としての政治へと帰着することが明らかになった。初めに見たラクーラバルトのハイデガー批判と同じ地平にわれわれは舞い戻ってきたわけである。日常性に深く刻み込まれているがゆえに、我々の視野から見えなくなっている暴力性を暴き出し、人間性を救い出すべく、総駆り立て体制 *Gestell* から脱出し、人間の住まう新たな空間を創出しようとする試みが、ポリスなき者を登場させ、この者の暴力性をどう正当化するかという新たな難問を生み出すことになる。行為と思考の同一性に定位しつつ、根源的なポイエーシスとして政治的な次元を捉えようとするハイデガー存在論がそのようなアポリアを内包していることを確認し、ひとまず筆を置き、この小論の考察を終えたい。

## 参考文献

- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind: A Harvest Book* 1978 [『精神の生活』、岩波書店、一九九四年] [LM]  
Heidegger, *Sein und Zeit* [SZ]

*Einführung in die Metaphysik* [GA40]

*Brief über den Humanismus* [GA9]

Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger The Fate of the Political*, Princeton

University Press, 1996 (青木隆嘉訳『アレントとハイデガー 政治的なも

の運命』、法政大学出版局、二〇〇四年) [Villa]

ハイデガー、フィリップ・ラクーーラバルト『貧しさ』、藤原書房、二〇〇七年

壇谷雄高『幻視のなかの政治』、未来社、一九六三年