

「公共性」と「開示性」とのあいまい

(倫理学・哲学研究室) 寿 卓三

了解は解釈に先行し、了解の完成が解釈だとする了解における循環は、「現存在の実存論的体制」のうちに根づく(SZ, 153)。それゆえ、実存論的分析論においては、証明における循環は不可避であり、肝心なことは、循環から抜け出ようとするのではなく、根源的、全体的にこの循環の中に入り込むことだとハイデガーは説いていた(315)。この姿勢は、公共性と開示性をめぐるハイデガーの考察にも色濃く反映している。「存在と時間」によれば、「世人」があらゆる判断や決断の基準である「公共性 Öffentlichkeit」「公共的解釈成果 die öffentliche Ausgelegtheit」(169, 174, 187, 273)を予め決定してくれているおかげで、われわれは誰一人として、公共性の実相およびその決定の当事者として個人的に責任を問われることはない。ここに示される公共性に対するハイデガーの解釈は、その後も堅持され、『ヒューマニズム書簡』では、公共性が掲げる世界市民的精神やヒューマニズムに対して、ギリシャ精神に依拠するヘルダーリンの歴史的思索が高く評価される(WM, 339)。空談と公共的解釈

成果によって、現存在は、自らの存在基盤を見失い、世人のうちにおのれを喪失する危険性にさらされている(SZ, 177)とする主張は、ハイデガーのテクノロジー論とも相まって、ハイデガーの存在了解が、反民主主義的性格をもつ証だと批判される。このような存在了解に定位する存在の「思索」を「行為」と捉える限り、ハイデガーの本来的自己は、大衆的なもの、日常的なもの、さ

らには本来の形態の共同性に背を向け、ひたすら存在への感謝を表す思索へと向かうのではないか、というのである。小論では、このハイデガー批判を内在的に検討しつつ、不安感、閉塞感が広がる中、市場原理主義的なグローバリズムと共同体の揺らぎの中で共同体の新たな統合原理を模索するナショナリズムとが相補性体系をなして、均質化・同質化を強めつつある状況下において、ハイデガー存在論が持ちうる別様の可能性を探っていきたい。

一 ハイデガーにおけるナチズム評価の意味——根源への志向——

周知のように「シュピーゲル」誌のインタビューにおいて、ハイデガーはデモクラシーへの不信とナチズムへの一定の評価を表明する。ハイデガーはなぜこのような立場をとるのだろうか。ドイツでは、一九世紀後半において農業から産業へと経済基盤が移行し、その過程において二〇世紀初頭には当時のドイツの人口の約半分が、職を求めて生まれ故郷を去り産業の新しい中心地に移住せざるをえなかったという。この過程は当然のことながら古い社会経済構造、制度、人間関係、生活様式、自然環境を急速に変容させていく。『哲学への寄与』および『放下』における以下の表現は、この急速な変容をハイデガーがどのように受けとめていたかをよく示している。

人々が再び目標を見出したと信じているところ、再び「幸せで」あるところ、また、(映画や海水浴という) これまでは「大衆」には閉ざされていた「文化財」が全「国民」に等しく接近できるようになったところ、このようなところでは、人々を麻痺させるこの「体験」中毒において、最大のニヒリズム、すなわち、人間の目標喪失性に対する組織化された眼差しの閉鎖、目標を設定する全ての決断からの「身構えた」逃避、そして、あらゆる決断領域およびその開示に対する不安といったものが立ち現れてくる。証明…この不安をかき消す叫びへの巨大な設備。「ニヒリズム」の本質的な特徴は、教会や修道院が破壊され、人間が圧殺されるか、それとも、それらが依然として残り、「キリスト教」がその道を行んでいけるのか、ということではない。そうではなく、決定的なことは、キリスト教が黙認されているにすぎないこと、つまり、たとえ個人にとってはそれがどんなに尊いことであろうと、「摂理」や「主なる神」についての一般的な言説は、存在ないしは非存在に関する決定領域として承認もしないし、妥当性へともたらそうとも欲しない領域での逃げ道であり困窮の現れに過ぎないということを知っている、ないしは知ることを望んでいるか否かということである。(BP, 139)

多数のドイツ人は、彼らの故郷を失いました、彼らの村や町を離れねばなりませんでしたが、彼らは故郷の土地から追放された人々であります。故郷を失わずにすんだ他の無数の人々は、それにもかかわらず故郷を立ち退き、大都会の函車装置のような激しい機械的繁忙のうちに入り込み、工業地域の広野の内に移住することを余儀なくされております。彼らは古き故郷から疎外されているのです。それでは、故郷に留まっている人々は、どうでありましょうか。彼らはしばしば、故郷から追放された人々よりも、もつと甚だしく故郷を失っているのです。(GL, 15)

初期から一貫するハイデガーの平均的日常生活への批判や科学技術概念には、このような歴史的経緯の中から登場してきたワイマール体制下の現実を克服してドイツの歴史的使命を真に「反復」しよう、というハイデガーの実存理念が内包されていると言えよう。ハイデガーの実存理念⇨啓蒙批判と実存論的分析との循環構造は、ハイデガー哲学とナチズム運動との関係にも影をおとすことになる。その経緯を少しく跡づけてみよう。

ハイデガーによれば、平均的日常生活における世人の相互存在は、他者をへ勧め定して「いなながらも真剣にへ彼らを当てにしている」でもなければ、また彼らと「関係を持つ」とさえもしていない。概して、平均化された常識の枠内で語られることと語られる事象そのものの原初的在りようとは区別されなければならぬ。前者の語りは広範囲に語り広められることで、「みんなが言っているからきつとそうに違いない」として固定化していく。その結果「すでに最初から地盤のうえに生えぬいてはいなかったものが、そうした語りまねと語り広めによって完全に地盤を失うまでに至る」(SZ, 168)。こうして成立した空虚・公共的解釈成果は、「根こそぎにされた」(T0) 了解内容ではあるが、世人の情態性や世界の見方を規定する。しかし、このように「根こそぎ」状態で存在するということは、世人の存在が「耐えられない軽さ」、空漠たるものであることを意味するわけではなく、むしろその生は当人には充実したものとして感得される。しかし、それは見掛け上のことにすぎない。なぜなら、平均的な解釈成果が自明で確信に満ちたものという外観をとれるのは、世人にとって「深まりゆく無地盤性の方へ吹き流されようとするあの無地盤性の不気味さ」(T0) が蔽われているからにすぎないからである。このように世人が、実は「不安」という根本的状态性に貫かれているとするハイデガーの日常性分析は、ツィーマンによれば、マックス・シェーラーや、ヴェーバーが問題にしていた資本主義と産業科学技術の登場によって引き起こされる近代人の「離人

症」的傾向との対峙と相呼応している。シェーラーやヴェーバーによれば、「利益を最大化するためにあらゆる物を支配しようという近代のホモ・エコノミクスの衝動は、神が逃げ去った世界における不安と意味喪失を縮減しようという望みの無い企て」に他ならない。初期ハイデガーも、ワイマール共和国という現代の産業〈民主主義〉の文脈内で社会秩序を改善しようとする一切の政治的企ては、その生活の精神的空虚さを暴露するものによらず無意味な試みだと考えているのである (Zimmerman, 24f.)。『存在と時間』におけるハイデガーは、日々の種々さまざまな身辺の雑事や仕事への配慮的気遣いに自己を散逸させている事態から、自己反照によって、散逸した自己を取り集めてくる *zusammenholen* ことが可能だと考えていたと言える。

自己散逸という自己の無常性・非固定性に対する自己の覚悟性は、それ自身において、伸び伸ばされた恒常性・固定性であって、このうちにおいてこそ現存在は宿命として、生誕と死とそれらの『間』とを彼の実存のなかに『組み入れて』いるのであり、しかもそのような常住不変性においてこそ彼は、彼のそのつどの状況の世界―歴史的なるものに対して瞬視的に存在するのである。(SZ, 390f.)

しかし、個人の決断による離人症的事態からの脱出というこの構図は、次第に放棄される。科学技術によって引き起こされた現代人の無根化という事態に対し、「シュピーゲル」の対談では、次のような発言を行っている。

私は月から地球を撮影した写真を見たときびっくりしてしまいました。人間を無根にするために別に原子爆弾などいりません。人間の無根化はすでに存在しているのですから。我々は辛うじてただ全く技術的な諸関係だけを持つ

「公共性」と「開示性」とのあわい

ています。今日人間が生きているところ、それはもはや大地ではありません。(SP, 98:二二頁)

この無根化、地盤喪失は、なんらかの外的事情や人々の生活形態の表面的な変化によって引き起こされたものではない。土着性の喪失は、計画と計算、組織と自動作業という鉗子にはさまれた我々の時代の精神に由来するのである (GL, 16)。では、このような歴史的状況の変革に哲学はいかなる寄与をなし得るのだろうか。ハイデガーによれば、哲学とは、「直接には役に立たないが、それにもかかわらず熟慮に基づく支配する知」(BP, 23) である。役に立たないにもかかわらず、支配・統治する知とはいかなる意味であろうか。この規定についてペーゲラーの解釈を聴こう。

哲学は「支配的」である。なぜならば、哲学は諸々の元初へと遡源し、より後なるもの、頹落せるものに対して元初にして自由なものというより高い位階を守るからである。しかし、そのさいこの支配的なものは、アンティゴネー、ヘルダーリン、ニーチェ、ヴァン・ゴッホといった挫折した人々の下で見いだされる。哲学は同時に役に立たない、つまり(ハイデガーは一九三三年にはいぜんとしてこれを試みたのであるが)歴史的自己主張に直接的に貢献することはできない。このハイデガーの哲学は、当時世界支配のために軍備を整え、まさに熟慮ではなく、全体主義的な世界観と全体主義的な政治的疑念のなさを追い求めていた国家社会主義とは対立し抵抗する。それにもかかわらず、ハイデガー哲学は、次のようなドイツの歴史的使命の規定においては国家社会主義の「比類のなさ」と結びついていることを自覚している。その使命とは次のことである。すなわち、普遍的な科学技術を媒介に脱根化 *Entwurzelung* として顕現する押し寄せせる近代性とその歴史的時間の高みに

おいて出会い、存在者をすべて技術的に急ぎ足で経験しようとする姿勢を克服することである。(Pöggeler, 47)

ハイデガーの言うナチズムの「比類なき」とは、決してハイデガーがナチズムそれ自体を価値高きものと捉えていることを意味するのではない。そうではなく、ペーゲラーが指摘するように、ナチズムが近代の「総駆り立て体制[Gestell]」を最も端的に顕現させているということにハイデガーは着目しているのである。ナチズムは、「血と地」というその主張にもかかわらず、むしろ科学技術に依拠して土着性の剥奪を強固に推進したことによってその本質がある。だからこそ、フライブルク大学の総長退任以降、科学技術の本質を解明することがハイデガーにとって哲学の重要な課題となる。そのことを少しく跡づけておこう。ハイデガーのナチズムへの接近が、ハイデガーの著作のなかで最も顕著になる一九三三年の『学長就任講演』におけるハイデガーの立場をまず確認しておこう。歴史性の基礎づけを目指していた『存在と時間』における現存在分析を規定する状態性は、愛や希望ではなく、不安・逃避・気がかりであり、「神々が退場し、根拠から引き離され、不安に囚われた時代としての近代の実存的危急」がその基本的トーンとなっているこの作品も、「その帰属する時代の表現」であった。この基本的トーンは、『学長就任講演』をも規定し、この状態性からの脱出が求められる。それ故、フィエタによれば、この講演において「支配的なものは、暴力的な新たな始まりというパトスであり、自己の属する時代のニヒリズムに対する、隠されてはいても既に同時進行しつつあった洞察ではなかった。一九三三年のハイデガーは、国家社会主義が望んでいる政治的切り開きが何ら現実的な新たな始まりではなく、逆に、ニヒリズムの粗野な出現形式そのものに他ならないということを認識するのをハイデガーに可能にした近代についての歴史哲学はまだ自由に使いこなせなかった」(Vieta,

18)ということになる。では、ハイデガーは、知における新たな始まりについての自分の理念が、国家社会主義とは何ら共有するものがないという洞察へといかにして到達したのだろうか。そもそも、転回後のハイデガーは、国家社会主義のうちにとどのような問題性を見出すのであろうか。ハイデガーの国家社会主義批判は、「知の理論の地平」(21)で遂行され、『数学的なものの支配』および体系思索は、『われわれに今日まで不明な根拠に基づくヨーロッパ的現存在』の変容の帰結である。この変容に、しかも中心的に帰属するのが、了解する『主体』、デカルトの『コギト』への知の集中化である。そして、この主体は、自らの悟性を計算する学問の道具 ein rechnendes Wissenschaftsinstrument として把握する」(25)という事態が明らかにされる。一九三八年の『世界像の時代』は、そのことを次のように表現する。

近代の根本経過は、世界を像として征服することである。像という語は今や、表象しつつ制作することによって形づくられたもの全体を意味する。この形づくられたもの全体のなかで人間は、一切の存在者に尺度を与え墨繩を張る存在者でありうる立場を求めて闘う。この立場は世界観として自らを確保し、自らを組織し、自らを表明するが故に、存在者への近代的な関わり合いはその決定的な展開において、諸々の世界観の対決、しかも任意の諸世界観の対決ではなく、ひとえに、人間の最も極端な根本の諸立場をすでに究極の決定でもって入手している諸世界観の対決となるのである。人間は、諸々の世界観のこの闘いのために、また、この闘いの意味に応じて、一切の事物を算定し、計画し、飼育する無制限な力を賭ける。探求としての学は、このような世界の中に居を構えることにとっては不可欠な一形式であり、近代が自らの本質充実の、関与者にとっても知られていない速度でもって、その上を轟進する諸軌道の一つである。諸世界観のこの闘いと共に、近代は初めて自ら

の歴史の決定的な、察するところ極めて永続し得るであろう時期に踏み入るのである。(HW, 87)

フイエタが指摘するように、ここでは、世界観が、その内容に関して問われ評価されるのではなく、人間による世界の支配獲得という過程の進行において、それが果たす機能に関して問題にされていることは注目すべきであろう (Velta, 29)。このような認識が明確になることによって、一九三八年段階では、『学長就任講演』に対する自己批判的発言も可能になってくるからである。『世界像の時代』を出版するときには削除されたが、講演においては捕逸として含まれていた手稿をフイエタの著作から引用しよう。

ここで遂行される学への反省は、「ドイツ大学の自己主張」(一九三三)が語り要求することに「矛盾」するものではない。なぜなら、かの講演は、学の本質をより根元的な知の中から発源させるために、「近代」および「あまりにも今日的な学」を学的に飛び越えることであつたからである。このような知は、しかし、西洋的思索の始まりとの対決において、そして、この西洋的思索の終わりにおいて、そして終わりとして措定されるニーチェの問いを真剣に受け取る中でのみ、基礎づけられる。かの講演は、近代的学の本質、つまりデカルトには入り込まない。しかし、かの講演において、そこから「自己省察」が遂行された「形而上学的」根本立場は、そこから「近代的学」への当面の省察が遂行されるのと同じ立場である。かの講演においては、再び、知になる将来の学が思念されていた。この講演では、学の知を解消し、この喪失の場所に、「世界観」を登場させ、この世界観からその活動への衝撃力を受け取る、明らかにまだ長きにわたって「現在のである」学が捉えられている。しかし、近代的学にとってもまた、かの講演で語られた命題、つ

まり、「一切の学は、彼らがそれを望むか否かにかかわらず、哲学である」という命題は、妥当する。近代的学は、彼らが哲学を否定することによって、哲学なのである。(32)

一九三八の時点から振り返るならば、一九三三年当時のハイデガーは、古代の思索の諸々の始まりに依拠することによって、近代の全過程を飛び越えて、現代においても新たな始まりを引き起こすことができると信じていたことになる。そして、この革新の希望は、それが誰なのかも明らかにされないままに、「指導者」と短絡的に結びつけられていたのである。「総じて、彼は当時、近代の存在歴史を過小評価していた」(33)とさえよう。このような自己認識が可能になったのは、一九三八年段階において、ハイデガーは、「物象化からも、体系からも自由な『将来的な』知の形態への希望と手を切つてはいなかった。しかし、この自己省察は、精神の別様な形式を指導者や国家社会主義の運動と短絡的に誤つて同一化することは手を切つていた」(33)ことを示すものであろう。また、フイエタが指摘するように、一九三八年の講演では、「学者 *Wissenschaftler*」は、自発的に必然的に労働者および兵士の本質形態という周辺地域へと押し進む」となっていた文章が、一九五〇年には、「探究者は本質的な意味での技術家の本質形態という周辺地域に自発的に必然的に押し進む」と変容されたことは、この間に、「ファシズム批判が技術批判へと移行」したことを伺わせる(34)。実際、ハイデガーは、ファシズムを、増大する主体性、「力への意志」、人間の惑星的支配要求の歴史という意味での近代的形而上学の歴史という文脈で捉え、それを「存在からの見直し *Seinsverlassenheit*」「ニヒリズム」と理解するようになるのである(35)。つまり、「ニーチェと共に、しかし、彼を越えて」、ハイデガーは、飛躍的に発展した近代の技術を伴う国家社会主義によって始められた世界戦争において、「力への意志」という

近代的支配思考と近代的形而上学がその姿をあらわにしていく姿を読みとつていたのである(67c)。ファシズムの実体は、単に戦争に限定されるものではなく、技術的経済的な世界搾取という近代化の過程の貫徹によって、主客の區別そのものを無意味化し、存在了解の平板化をもたらす総動員体制の徹底という他に他ならないのである。全面的なニヒリズムおよび完全な「存在からの見放し」という時代の真相をありのままに開示するというこそが、国家社会主義の「真理と偉大さ」の内実なのである(92)。

ハイデガーは、三〇年代中期には、ギリシャ以来、現前・諸ゲシュタルト・主体・素材と退化していく物象的存在理解は、ナチズムをもその一つの典型とするような近代の科学技術においてその極点に達するという認識に到達しているのである。そもそも近代科学の〈客観主義〉なるものは、利害関心から自由非プラグマティックな見地から事物の開示を志向するものではなく、研究対象を支配し有効利用することを目指すものであり、その意味では、共産主義とアメリカニズムとの間に相違はない。

聞く耳を持つ者、すなわち歴史の形而上学的な根拠と深淵とを洞察し、なおかつ形而上学的なものとして真剣に受け取ることができる者、この者は既に二〇年前に「ボルシェヴィズムとはソビエト権力+電力である」というレーニンの言葉の意味するところを聞き取ることができたはずである。この発言は次のことを意味する。すなわち、ボルシェヴィズムとは党の無制限な権力と完全な技術化との「有機的な」、つまり組織化され(十として)計算され結合なのである、ということとを。(PA, 127)

「共産主義」をただ「党派」として或いは「世界観」(ハイデオロギー)としてしか受け取らぬ者は、「アメリカニズム」という標題においてただしかも

侮蔑的にある一つの特異な生活様式しか考えていない人々と同様な仕方、短絡的に考えている。その内へこれまでのヨーロッパがますます明瞭に押し込められている危険は、おそらく次の点にあるだろう。すなわちその点とは、すべてに先立ってこれまでのヨーロッパの思索が、一かつてはヨーロッパの偉大さであったものが、現れ始めつつある世界の宿命の本質の進行の背後に逆戻りする、ということであり、それにもかかわらずその世界の宿命はその本質由来の根本的諸動向においていぜんとしてヨーロッパ的に限定されているのである。(WML, 341)

存在了解の有り様は、「ヨーロッパ的に限定される」、つまり、形而上学的由来を持つということは、そして、現代は科学技術の支配下にあるということは、人間によって制御可能な範囲を超越している。科学技術時代における人間は、産業社会に寄生する存在であり、へもつとも重要な原料にすぎない。では、このような人間の本質的な故郷喪失性という事態に直面して、ハイデガーはいかなる世界了解・存在了解を切り開こうとするのだろうか。事物との適切な応答が可能となるようなプラトン以前、形而上学の成立以前における存在との出会いをハイデガーは志向する。生産主義的形而上学に立脚する〈自然主義的〉ヒューマニズム||人間中心主義に対して、〈より高次の〉ヒューマニズム、別様の始まりについてハイデガーは次のように述べている。

大地の隠された法則は、すべての事物が可能なもの―各事物が知らずに従っている可能なもの―の指定された領域の中で満足して誕生しては死んでいくという慎ましさの中に、この大地を保っている。白樺は自らの可能なものの境界線を越えることは決してない。蜜蜂の群れは自らの可能なものの中に住んでいる。唯一、意志のみが、あらゆる方向から技術の中に居座って、大地

を揺さぶり、大きな疲労の中に、摩耗の中に、人工的なものの変化の中に大地をまきこんでいくのである。意志は大地を大地自らの可能なもの―意志の周囲で展開してきたがままの可能なもの―から逸脱させ、もはや可能ではないもの、従って不可能なものの中に大地を駆り立てていくのである。(VA, 9)

『存在と時間』以後、主体主義や「ヒューマニズム」の残滓と格闘していく過程で、ハイデガーは、「開示性 Offenheit」という形での「存在」との関係の回復に腐心する。後に見るように、ハイデガーは、いわゆる「転回」によって、思索の働きと意志の働きとを対置し、意志の支配、そしてその極点としてのテクノロジーの支配が結局人間の生を破壊するという立場を採るに至るのである。一九三〇年代以後、非本来性の問題は、平均的日常性における頹落の問題ではなく、恒常的現前性に依拠する伝統的形而上学の問題へと大きく変容する。その際、本来的自己に関するハイデガーの思索にも重要な変容が生ずることになる。『存在と時間』における本来的自己が、世人の「空談 Gerede」と対抗するのに対し、思索者としての本来的自己が対抗するのは、意志の支配、その極点としてのテクノロジーの支配が人間の生にもたらす破壊的性格に対してであり、そこから脱出して、存在の声に耳を傾ける前提として放下が説かれる。思索を行為と捉えるハイデガー存在論は、確かに公共的世界を軽視し単独化の内々に自閉する危険性を内包する。しかし、行為を思索という視点から再構成するのは、むしろ抑圧下におかれた行為を救済することを志向するからである。というのも、工作人の製作に定位する伝統的な形而上学によって行為が抑圧されてきたという認識にハイデガーが立脚しているからである。ここに芸術、とりわけ詩作の根源的創設 Sitten とその仕上げとしての思索との協力という課題が立ち現れてくる³⁾。

「公共性」と「開示性」とのあい

大地の操作支配という一方向的で閉鎖的な関係を志向するのではなく、大地の隠された法則を開示し、存在者が相互に戯れることができるような非人間中心主義的な〈開け〉を我々に提示してくれるのが、芸術作品である。というのも、偉大な芸術作品は所与の世界に対していかなる実用的貢献もするわけではないが、新たな世界への道を切り開くからである。その意味で、「あらゆる偉大な芸術は真の意味で革命的」(Zimmernan, 235)なのである。既に存在していたにも関わらず、見る目がないばかりに今まで世人には見えなかったものを可視的にすることで、芸術作品は事物との新たな関係へと我々を導くわけである。このような人間の本来的〈生産〉活動において、ハイデガーは〈手〉の役割に注目する。

人間そのものが手を通して「行為する」。というのも手はことばと一体となって人間の本質的特質をなすからである。(ミュトス、ロゴスといった)ことばを「持つ」人間のような存在者だけが「手」を「持つ」ことができるしまた「持た」なければならぬ。手を通して祈りや殺人、挨拶や感謝、誓いや合図が生起するし、さらには手による「作品」、「手仕事」、道具が生み出される。(中略)ことばに基づいてそしてことばと一体化することによってのみ手は発源する。人間が手を「持つ」のではなく、手が人間の本質を所有する innehaben。なぜなら、手の本質領域としてのことばは、人間の本質基盤をなすからである。(PA, 118f.)

人間の手は動物の単なる器官ではなく、〈ことば〉と一体的なもの、存在論的に発見的なものとして人間の行為の本質的な要素をなすのである。このように、ことばを身体化する方向の持つ積極的可能性をツィーマーマンは次のように述べている。

ハイデガーは、「事物を在らしめる」ことと事物を「生み出す」行為とを等置した。正しい仕方では何かを生み出すということは、事物自身の性格や可能性への関心を示す仕方であるというものを意味する。ハイデガーはそのような本来的な「在らしめる [letting-be]」における人間の手の役割を強調した。猿とは違って人間は存在者の存在に開かれているがゆえに、人間の手は猿の手とは根本的に別物であると主張するけれども、人間の手持つ発見的配慮的次元にハイデガーが注目しているということは、彼が人間の実存にとって「身体性」が有する重要性を理解していたということを示している。不幸にも、身体性に関する彼の議論は限られているが、おそらくそれは、自然主義的範疇に陥らずに、身体を定義する方法が不確かであったことに由来するだろう。身体性についてもっと詳しい分析がなされていたならば、事物を理解するさいに科学技術的方法に代替しうる案、つまり深層のエコロジの重要な諸原理と整合する代替案を提起する上でハイデガーの思想が持っている重要性をもっと明確にするのに役だっただろう。(Zimmerman, 244f.)

芸術、手の有する開示作用に依拠したハイデガーの近代科学批判は、近代科学において極点に達する西洋の生産主義的形而上学が、事物との出会いを阻止し、事物との操作支配的関わりに終始することへの批判であったといえよう。科学批判は事物との出会いを可能にする空間を切り開く試みであったと解し得るのである。では、ハイデガーによって切り開かれるこの出会いの場が、現実にはいかなる働きをするのか、章を改めてそのことを検討しよう。

二 テクノロジ批判の〈あやうさ〉

— 本来性と暴力性との親和性 —

テクノロジーの発展によって、農業は大地を耕し守り育てる農夫の仕事ではなく、機械化された食料生産へと変容し、自然は巨大なガソリンスタンドへと変貌する。また、ラジオやテレビという現代のコミュニケーション技術の伝える情報は、農民をその身近な「土地のうへの空、夜がけて昼となる時の移りゆき、村の習わしや習慣、生まれ育った世界の伝統」から引き離す (GL, 15)。テクノロジーの進展はさらに、ナチ政権が明らかにしたように、平和と戦争を一繋がりなものへと変容させる。

いつになったら平和になるでしょうかという質問には答えられない。というのも、戦争の持続が見通せないからではなく、戦争が既に、もはや平和へと帰着するようなものではないので、その質問はもはや存在しない事柄について問いかけているからである。戦争は、平和において遂行される存在者の活用の変種となる。長期にわたる戦争を計算に入れておくことは、活用の時代の新しさがそこにおいて承認される既に古くなった形式に過ぎない。この長期にわたる戦争は、その長さの故に、次第に、以前のような平和に移行するのではなく、そこにおいては、戦争的なものもはやそのようなものとしては経験されず、平和的なものが無意味で無内容になるそのような状況へと移行するのである。誤謬は、何ら存在の真理について知らない。それに代わって、しかし、誤謬は、あらゆる領域で、あらゆる計画の完全に武装した秩序と安全性を展開させるのである。(VA, 91f.)

主体も客体も、ともに、対象 Gegenstand として対峙する自立性を剥奪され、「在庫品 Bestände」として、指示を待って待機しているという関係の中に

溶解する (VA, 55)。このような「存在了解の平板化 a leveling of our understanding of being」(Dreyfus, 99: 一九五頁) が進行中である。「こうしてわれわれは、何人によっても方向づけられることのないシステムの一部分となり、このシステムは、われわれ自身をも含めたすべての存在者の総動員体制へと突き進んでいく。万人の福祉のために供されつつある完全に秩序づけられた社会というものを、ハイデガーが、われわれの問題の解答とは見なさず、むしろ存在のテクノロジー的理解が困窮をきわめた絶頂と考えるのは、このためである」(101: 一九七頁)。テクノロジーがもたらす近代化・民主化の成果を、むしろ、人間の均質化ないしは在庫品化と見なし、さらには、戦時と平和時の区別が実質的に消失するというこのような視点に対しては当然のことながら様々な疑念が提起される。というのも、ドレイファスが指摘するように、「こうした言明の数々は、ハイデガーが一人のラッダイト主義者であり、土地の搾取開発、大量消費主義、マスメディアといったものから、ソクラテス以前のギリシヤ人や古き良きシュヴァルトヴァルトの農民の世界へと回帰することを望む人間であることを示唆しているように思われる」(88: 一九三頁) からである。事実、ロックモアは、テクノロジーおよび民主主義に関するハイデガーの考えを考察し、次のような結論を引き出している。

ハイデガー思想の反民主主義的性質は、テクノロジーに関する彼の反人間学的概念において顕在化する。政治理論として、民主主義はそのあらゆる形態において必然的に人間についての一般的概念を前提とする。彼の思想の転回の過程において、ハイデガーは存在への彼の初期の接近の基礎となっていた人間学的パースペクティブから離れた。転回後の彼の著作は、『ヒューマニズム書簡』に明らかに示されている反ヒューマニスト的パースペクティブを前提とする。しかし、人間学的概念を越える理論は、そのような概念に依拠

「公共性」と「開示性」とのあわい

しなければならぬ民主主義についてのあらゆる有意義な観点と両立不可能である。彼の新たな思索のポスト人間学的観点からするテクノロジーに関する彼の反形而上学的理論は、その規定条件として、民主主義の土台である人間学的観点への拒絶を前提とするので、定義上、非民主的であり、さらに反民主的でさえある。それ故、彼の存在概念はいかなる形式の民主主義的理論とも両立不可能であり、また、彼によって両立不可能と理解されていたが故に、ハイデガーの基礎的存在論が彼をナチの全体主義を奉ずるよう導いたことは何ら偶然ではない。(Rockmore 1, 42f.)

ハイデガーとナチズムとの連関を考察したフェアリアスの著作のドイツ語版の序言において、ハーバースマスは、ハイデガーを、「かつて、短期間、ファシズムの近さに陥った思想家ではなく、持続的なファシストであり、ファシズムへの近さからみずからを解き放ち得なかつたし、それを欲したこともない思想家である」(Vieta, 4) と断じている。ロックモアのハイデガー批判は、ハーバースマスのこの見解と連続するものであり、フェアリアス以後のハイデガー批判の基本的論調となっている。今、その見解の当否を論ずるに先だつて、ロックモアに即して、この見解の内実をもう少し立ち入って明らかにしておきたい。

ロックモアによれば、フェアリアスの著作の公刊は、ハイデガーは歴史上最も反民主主義的な運動の一つに深く関与したのではないかという疑念、さらには、思想家とその思想とは独立したものとして捉えるべきか、それとも、密接に関連したものとして捉えるべきかという問題を生み出した (Rockmore 2, 128f.)。これらの問題に対して、彼は、「テクノロジーの本質に関するハイデガーの見方についての主要な議論」(31) に考察を限定して答えている。なぜ、テクノロジーに限定するのか。ロックモアによれば、ハイデガーにとってテクノロジー問題は、「常軌を逸した先入観 an eccentric preoccupation」などでは

なく、テクノロジーと形而上学との「繋がり link」(132)を解明することこそがハイデガー思想の中心課題である。だからこそ、『ヒューマニズム書簡』において、世界の歴史に根ざすテクノロジーの本質は、人間学的パースペクティブの制約下にある近代形而上学によっては把握できず、テクノロジーの本質を理解し「世界の歴史と歩調を合やす keep pace within the fate of the world」ためには、非形而上学的思索への転換が不可欠とされるのである(134)。

では、テクノロジーに関する非形而上学的思索とはいかなる思索であり、それはテクノロジーについて何を明らかにしてくれるのだろうか。ロックモアは、ハイデガーの技術論を次のように理解している。ハイデガーは、『存在と時間』において、「存在の意味への問い」を提起したのと同じ仕方では、『技術への問い』では、「技術の意味」「技術の本質」に関する問いを提起する。ハイデガーによれば、この本質の非形而上学的概念を理解するためには、「本質を越えた或るもの」に訴えること、さらには、「承認されるもの what is granted」と「承認を与える者 a grantor」との区別を導入することが不可避となる(136)。そして、「保持するという動詞に対する本質の語源学的関係」(135)に依拠して考察すると、近代のテクノロジーは、なんら人間的行為ではなく、人間には制御不可能な、開け非真理非隠蔽性の地平で生起する事象であり、「何らかの仕方では、歴史と関連づけられている、さらに、危険および救済の両者と結びつけられている」(136)ということが明らかになる。

ロックモアは、ハイデガーのテクノロジー論の特質をこのように理解した上で、次のように問う。歴史、開け、承認を与える者といった人間の制御可能性を超越したものを想定する非形而上学的なハイデガーの本質論、テクノロジー論は、いかにしてその妥当性を基礎づけるのか、と。この基礎づけについてロックモアは次のように批判する。

「本質を存在へともたらず、あるいは、本質を維持するプラトンのデミウル

ゴスのような最初の行為者があたかも存在するかのようになぜ、本質が必要である、あるいは、承認され得たのかについては不明である。ハイデガーは、彼の本質概念のうちに何かこのような者を想定しているように思えるが、彼の要求を明らかにもしないし支持もしない」(136)。にもかかわらず、ハイデガーはそのテクノロジー論を語源学的接近法で説明しようとする。ハイデガーは、この方法によって、「歴史 destiny : Geschick」をギリシャ語のモイラと関連づけて人間の決断の外部で生起する次元として捉える。さらに、歴史と「運命 fate : Schicksal」とは、語源的に動詞の「送る send : schicken」と関連づけられ、この連想から、「運命を通して開かれるもの」が「送られる」、そして、「歴史」は、「送られるもの」、あるいはむしろ、「送るという過程」であるという結論へと飛躍するのである(139)。しかし、このような語源学的接近法は、ハイデガーの意図することを証明するには極めて不十分である。というのも、「後代の言語においても生き延びている所与の述語の使用によってギリシャ人が意味したことは、ただ彼らが意味したということに過ぎない。そのような理由によって後代の単語の真の意味が確定されるわけではない。言語それ自体は真理ではないので、初期の意味も真理だということにはならない。言語は、それでもって指し示したり、言及したり、コミュニケーションする道具に過ぎないのである」(135)。ロックモアは、ハイデガーが、ギリシャ語のテクネーに語源的に遡及することで、歴史的歩みの成果として積み上げられてきた芸術、テクノロジー、技術の間の本質的な区分が曖昧にされたことを批判するのである(139f)。ハイデガーの言語的接近法は、「元初の哲学的洞察を言語を介して回復しようとする」が、「原初の考え方を回復することが事柄の真理を回復すること」(Rockmore I, 140)になるわけではない。では、なぜハイデガーは、原初的なものを評価するのか。

本来的生産のあり方を、「自らを発見したり作ったりした者から存在者が独

立し、自立することを許容するような『解放をもたらす』開示』(Zimmermann, 163)と規定するハイデガーにとって、存在者との出会いは古代ギリシヤにおいても近代においても暴力性を帯びていることになる。しかし、「特定の歴史的世界の内部で適切に自らを開示できるように存在者を解放しようというより高い目的」に下支えされていたので、古代ギリシヤにおける存在者に対する暴力は、緩和されていたし、少なくとも正当化可能であった(162)。では、西洋近代の場合はどうか。ツィーマーマンは、ハイデガーの理解を次のように述べている。

存在者にそくして、また存在者のために存在者を開示するという目的で暴力をふるう代わりに、近代の西洋人は、ただ単に自分の欲求のために存在者を征服するという目的で暴力をふるう。産業的生産様式は、存在者に対して在庫品(standing-reserve)という一元的な仕方ですら出現するように強制する。(163)

それでは、近代の啓蒙がもたらした市民社会の存立基盤となる市民の権利、さらには科学的合理性を人間存在の退化の兆候と捉えるハイデガーは、暴力性から自由な本来的出会いの可能性を提示しているのだろうか。ペーゲラーは、一方では、一人の指導者にあまりに多くのものを要求し、他方では、現実を全否定するハイデガーに対して、「政治的領域の自立性を不運にも誤認したのではないかという疑念を提起しなければならない」(Poggeler, 56)と主張する。また、ツィーマーマンは、ハイデガーが、自分は真の根本悪が勝利しようように手助けしたという事実を率直に認められない原因を次のように指摘する。

一つには、普遍的な経済的政治的権利という啓蒙の理念を狡猾な原理だとみ

「公共性」と「開示性」とのあい

なして「脱構築したこと」である。二つめには、伝統的なユダヤキリスト教的な道徳的信念は神の死によって空位になったと宣言したことである。次に三つめとしては、新たな歴史的世界は「善悪の彼岸」にある第一の源泉から生じると主張したことである。そして最後に、道徳的熟慮ではなく審美的存在論的熟慮に基づいてそのような世界を基礎づけようとしたことである。

(Zimmerman, 131)

確かに、形而上学の暴力性から自由であろうとしたハイデガーの存在論が依然として暴力性の呪縛から自らを解き放ちえない側面をもっていたことは否めないであろう。『形而上学入門』において、反復とは、従来のものを単に改良したりそこに示された方向を単に推し進めたりすることではないと説かれているが、この主張が、『存在と時間』における、おのれの死に向かって先駆的に打ち当たって碎ける者だけが「本来的歴史性」を可能にするという立場と結びつくとき、もはやこの本来性に対し〈外部〉から疑義をさしはさむことは不可能とする危険性を内包するからである。このことは、ハイデガーの政治論にも反映する。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に疑念を抱くハイデガーによれば、「本来的な政治的行為の権威」は、多数者の討議によって基礎づけられないし、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ことになる(Villa, 218:三二一頁)。多数者の討議から独立した指導者の決断に本来的行為なるもの選択権がゆだねられることは、やはり大きな危険性を内包していると言わざるをえない。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、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、民主主義を真に活性化する上で意味だと言えよう。しかし、指導者

だけがこのような権利と能力を持つことになれば、これは民主主義に対し、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、実存論的分析に不可避の解釈学的循環へと直観に基づいて飛び込んでいくという側面を抱え込むことになり、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。また、指導者のこの恣意的な企投が場所・土着性の神話と結びつくとき、ラクーラバルトが指摘する次のような危険性がさらに出現することになる。つまり、「有機的な共同体の狂気じみた、あるいは常軌を失した内在主義は、それ自体、ダブル・バインドによって支配」されることになり、「このダブル・バインドが共同体的内密性を、それが計画されたときからすでに分断し、あるいは『分裂』させている」〔政治という虚構〕、藤原書房、一九九二年、一四三頁〕という事態を招くのである。共同体はその親密度を強化すればするほど、そこに帰属する者の〈開かれたHeil〉あり方を〈本来性・伝統〉という名のもとに抑圧し、既成の共同の在りように疑義を呈する者を外部として排除・除外する危険性を抱え込むことになる。

このような危険性をハイデガー存在論が内包していることは確かに否定できないだろう。しかし、ハイデガーがこの危険性に対して明確に論じていないということは、ハイデガー存在論のうちにそのような危険性に対する回避の手がかりが存在しないことを意味するわけではない。いな、むしろ、それとして主観的に論じられてはいないが、存在論的差異、存在者と存在との対抗振動を説くハイデガー存在論を物象化批判として読み解くとき、このような同質化・固定化の暴力に対する批判という契機をむしろハイデガー存在論の真の主題として析出する可能性も開かれてくるのではなからうか。というのも、土着性や場所への志向性が暴力性・排他性と通底するとしても、場所の放棄が直ちに暴力

性の除去とはなりえないこともまた我々は看過してはならないからである。ペーグラーが指摘するように、「相対的により低位の科学技術しか持たなかったスターリニズムと国家社会主義とは、より破壊的な将来の序曲にすぎないかもしれない」(Pöggeler, 57) というハイデガーの洞察は、科学技術の発展によって現実のものとなりつつある。ハイデガーに即して、存在了解の平板化がもたらす問題性を見ておこう。

文化的営みは、なんら本質的な「省察 (Besinnung)」ではなく、装飾品として、内面の空虚さを隠蔽すると説く『哲学への寄与』は、存在者から出発して存在へと至る形而上学という「導きの問い」、第一の始まりは今では極点に達し、別様の始まりへの移行を準備する「思索」が必要だと述べる。形而上学のどこに問題があるのか。

存在からの見放しのもたらす空虚さに由来する存在者の同型性 Gleichförmigkeit, ここでは、意志への意志に従属する存在者の秩序の計算可能な確実性だけが関心事となるのだが、この同型性は、至る所で、国家の相違に先だって、あらゆる国家形態をその他のもの同様に指導の道具にすぎないと見なす指導性の同型性を規定する。現実性は、計画可能な計算の同型性のうちに存するが故に、人間もまた、現実的なものへと太刀打ちできる立場に留まるためには、一様性 Einförmigkeit へと入り込まなければならない。単一形式 Uniform を持たない人間は、もはや何もそこに帰属しない非現実的なものという印象を既に与える。意志のための意志においてのみ許される存在者は、「業績原理」の支配下にある処置や調整によってただ支配されるだけの区別喪失性 Unterschiedlosigkeit のうちへと拡散する。(VA, 95)

「受容性」を研ぎ澄ますことによって、存在は、「テクノロジー的宿命秩序の

機能 its technological ordering function」と並んで、「テクノロジー以前の事物との連続性 its continuity with pre-technological things」(Dreyfus, 102: 一九九頁)、つまり、テクノロジー的理解では汲み尽くし得ない「土地のうえの空、夜が明けて昼となる時の移りゆき、村の習わしや習慣、生まれ育った世界の伝統」(GL, 15) という多様な相貌をとって立ち現れてくる。しかし、効率・業績原理の支配によって全ての相違が消失されるとき、すべては同型性という相貌のみを呈することになる。形而上学Ⅱテクノロジー的存在了解の問題性に関するこの主張は、コノリーの「倫理的パラドクス」に関する次の主張と相呼応する。

一連のアイデンティティや責任の基準なしには、倫理的な弁別は不可能であるが、そのような一連の歴史的構成物を適用すれば、適用対象となる人々に暴力を加えることにもなる。そうした基準は、放棄可能な擬制でも自然的な種でもなく、不可欠な構成物である。そして、たしかにある種の構成物は、その適用環境において他の構成物よりもましであるが、もし人々が支配的な一連の構成物を本来的に真なるものであるかのように、すなわち、社会生活の命令とアイデンティティ／責任という用語との間につくり出された接点を、人間そのものの本来的なデザインに対応しているかのように扱うことにこだわったとすれば、そうした構成物のよさも減殺されよう。たしかに、こうした歴史的結合のなかには普遍的な要素もあるが、そのような状況があるからといって、結合がパラドキシカルな関係をまぬがれるわけではない。(Conolly, 12: 一九一―二〇頁)

われわれは、その日常生活をつつがなく過ごす不可欠な要件としてテクノロジー的存在了解という歴史的構成物をその生存の不可欠、それ故、ある種の普

「公共性」と「開示性」とのあい

遍的な構成要件として受容せざるを得ない。しかし、そのことによってわれわれの生は、安定性を確保し便利になると同時に、生に対するある種の不自由さ、暴力性をも甘受せざるを得なくなる。ハイデガーの形而上学批判は、このような認識をその基本的枠組みとする。科学技術によって対象操作・支配の力を増大させた人類は総体として、その力を自然支配・他者支配・自己支配へと振り向けてきた。しかしその結果、環境問題・南北問題に直面して二元論的・対象支配的知のあり方への反省を求められているとすれば、この解き放たれた強力な支配への意志Ⅱ暴力への意志とどう向き合えばいいのだろうか。このエネルギーの方向をどう転換すればいいのだろうか。あるいは、そのエネルギーを去勢すべきなのか。向かうべき方向性が未だ定まらず、またエネルギーの去勢も不可能だとすれば、ニーチェがすでに述べているように、何も〈意志しない〉よりはむしろ、〈無を意志する〉ほか我々人類に残された道はないのか。このような問いに断定的解答を与えることはできない。この次元において、ハイデガーの「性起 Ereignis」という思想は一つのありべき解答であろう。確たる目的・方向性を持たない性起の波動の中で、人類は、また個々人はこの性起への同調を志向しつつその存在可能性を、尺度・基盤を、企投してはまた取消し取り戻す *Zurücknahme* という終わることのない反復を生きるほかない。性起そのものに目的が不在だとすれば、それとの同調がたとえ実現可能だとしても、それは〈固定可能な絶対的真理〉という立場とは原理的に相いれないはずである。形而上学の克服とは、〈意志〉による究極的基盤付け・正当化の放棄を意味する。このような超越論的基盤の不在が、万人が万人および自然にとつての脅威という事態へと直結しないためには、〈神〉なき時代において、どのような共生の時空間を切り開けばいいのか。その際我々は、〈基礎づけの暴力〉から自由になりうるのだろうか。ハイデガー存在論が、同質化という暴力性へと回帰していく危険性を内包しているとしても、そこになお、別様の可能性

を看取することが可能ではないか。この一見相矛盾する可能性、暴力との親和性と同時に、暴力性の抑制の可能性、この両様の可能性を宿しているからこそ、ハイデガー存在論はナチズムと不可避的に密接な関わりを持たざるをえなかったし、また、ナシヨナリズム、グローバリズムという装いのもと、新たな同質化を推進しつつある今という時代において、ハイデガー存在論には、依然として多くの学ぶべきことが存在しているのではなからうか。次に章を改めて、ハイデガー存在論のもつ多様性への開けという側面を考察しておこう。

三 暴力性への抑止力としての「内的対抗性」

―場所への偏愛と拒否との対抗／帰郷と彷徨―

三― 真理と非真理との等根源性

存在論的実存論的分析の次元において、「世人」も本来的自己と同じ資格をもった一つの実存範疇であり、現存在の「積極的体制 *die positive Verfassung*」(SZ, 129)に属することが明らかにされる。この次元では、真理と非真理とを裁断する立場が否定され、「現存在の事実性には、閉鎖性と隠蔽性とは属する」(222)、「非隠蔽性としての真理の本質には、二重の隠蔽という仕方で拒絶が属する」(HW, 41)という立場がとられるのである。つまり、現存在に対して真理は、自らを拒む、または偽装するという様態しか立ち現れてこない。真理の本質は、「開け *Lichtung*」と「隠蔽 *Verbergung*」との「根源的争い *Urstreit*」(42) だということになるが、真理・開示性についてのハイデガーの考えをもう少し追ってみよう。

「現存在は真理の内にある」という命題の十全な実存論的・存在論的意味は、等根源的に、「現存在は非真理の内にある」ということを内包する。けれども、現存在が開示されていればこそ、現存在はまた閉ざされてもいるのであ

り、また現存在とともにいつもすでに世界内部的存在者が発見されているからこそ、そのような存在者が、可能的な世界内部的に出会うものとして蔽われ(隠され)あるいは歪められてもいるのである。それゆえに、現存在は本質的に、すでに発見されているものをも仮象や歪曲に逆らってあらためて領得し、その被発見態 *Entdecktheit* をくりかえし確認しなくてはならないのである。ましていかなる新発見も、まったくの隠蔽性を地盤にして行われるわけではなく、仮象の様態における被発見態から出発して遂行されるのである。(SZ, 222)

この世界内部的な存在者との出会いは、決して関心から自由なものではなく、「気分」的に規定されたものである。我々はその日常生活を一見無邪気に過ごしているようでありながら、このように気分づけられて存在する中で、自分がどこからやってきたのか、またどこへ帰属するのか不明なまま、とにかく存在しているし、存在せざるをえないという裸の事実に逃れようもなく直面させられていることに、それと明確な認識には至らないとしてもおぼろげながら気づいている。

現存在が事実的に存在しているということは、そのなぜかという点については、それとさとりれずにいるかも知れないが、現にあるという事実そのものは、現存在に開示されている。この存在者の被投性は、「現」の開示性のうちに含まれており、いつもそのつどの情態性なかであらわになっている。この情態性は現存在を、多少ともあからさまに、多少とも本来的に、《おのれが存在すること、そしてみずから存在している存在者として、存在可能的に存在しなくてはならない》という事実面に直面させるのである。(276)

ペーパーザックは、レヴィナスに依拠しつつ、ハイデガーにおける「場所」への偏愛がナチズムとの親和性を持つとして、「ハイデガー的世界と場所の迷信」から我々を遠ざける科学技術が、ハイデガーの酷評に反して、我々に大いなるチャンスをもたらすと主張する (Peperzak, 388f.)。しかし、このペーパーザックの指摘は、たしかにハイデガー存在論の一面、つまり土着性への志向に対しては、一定の妥当性を持つとしても、ハイデガー存在論が他面では、現存在を「物有者 *Vorhandenes*」と対比的に「移行 *Übergang*」(GM, 531) として捉えていることを看過しているのではなからうか。ハイデガー存在論には、明らかに物象化を批判する側面があり、そのことは『形而上学とは何か』でより明瞭となる。

不安は無を開示する。我々は不安のなかで『揺らぐ』。より明瞭に言えば、不安は我々を揺るがせる。というのも、不安は全体における存在者を脱落へと齎らすからである。このことは次のことを意味する、すなわち、我々自身がこの「固定された」存在者たる人間が「存在者のただなかにおいて自己と共に脱落させる。それ故、根本において、『あなた』や『わたし』にとつてではなく、『誰ということもなく』不気味なのである。ただ純粹なる現われ在りのみが、この揺らぎの齎らす激震のなかで依然として現に在る。ただし、そこでは、現われ在りは何者にも依拠しえない。(WM, 112)

ハイデガーは、ここでは明らかに真理と非真理との交錯のうちに現存在の事実性を見て、場・既成の秩序に執着することに対して否定的立場を取っている。それゆえ、存在把握が〈現前 (古代ギリシヤ)・諸ケシユタルト (近代)・在庫 *Bestand* : *standing-reserve* とこの科学技術時代の一元的把握〉という「物象化の過程 *crystallizing process*」(Zimmerman, 255) を辿ることに対して、

「公共性」と「開示性」とのあわい

ハイデガーは新たな始まりの必要性を説くのである。

存在はどうなっているのか？と問うこと―これは我々の歴史的・精神的現存在の始まりを繰り返し、それを他の始まりへとかえることに他ならない。このことは可能である。それどころか、これが歴史の決定的形式である。というのは、これは根源の出来事のなかに兆すものだからである。だが一つの始まりが繰り返されるといふのは、決してその始まりを、以前のもの、いまではわかりきったこと、ただ真似をすればよいものと考えて、ネジを巻き直すように、自分をもう一度そこへ連れ戻すことではなく、その始まりがもつと根源的に再び始められ、しかも真の始まりというものが伴うはずの奇異なもの、暗いもの、不確かなものを伴って再び始められることをいうのである。我々が考えている繰り返しとは、何がどうあろうと、決して、今までのものを手段として、今までのものを改良しつつ、それをさらに押し進めるということではない。(EM, 42)

ここに言われる「精神」とは何を意味するのだろうか。精神が知性とされ、また知性が目的に役立つ道具とされるとき、「そのつど本質的なものが人間へと到来し復帰するその源をなしているあの深み、そのようにして人間を無理にも優越の地位に押し上げ、その人間を別格の者として行為させるあの深み、そういう深みのなくなった世界へと現存在は滑りこみ始めたのである。すべてのものは同じ一つの平面、もはや映すこともせず、何物をも反射しない曇った鏡にも似た、一つの平面へと陥ってしまった。延長と数という次元が有力な次元となった」(9) のである。このような〈誤った〉精神の把握に対して、『総長就任講演』において「精神の本質」の規定が対置される。そこでは、「精神」とは空しい明敏のことでもなく、無責任な機知の戯れでもなく、悟性的分析を

果てしなく続けることでもなく、さらにまた世界理性等でもない。精神とは存在の本質への根源的に気分づけられた知的決意性である」(GD, 112)と捉えられる。存在者をその全体性において問う存在への問いは、精神を覚醒する本質的な根本条件の一つであり、世界の暗黒化の危険を制御するための不可欠の前提であるが、この問いを担うことが、西洋の中心であるドイツ民族の歴史的使命だということになる。というのも、形而上学的、歴史的民族としてのドイツ民族だけが、自己の伝統を創造的に把握することを通して、「自己自身、ひいては、西洋の歴史を、その将来の生起の中心から取り出して、存在の力の根源的領域へとおき入れる」(EM, 411)という歴史的付託に応えうるからである。ハイデガー存在論には、先にも見たように実存論的分析と実存の理念とが循環構造をなすがゆえにある必然性をともなって、〈根源的〉始まり、つまり地盤＝始源＝真理への回帰を説く反近代主義という局面が存在する。しかし、固定化・物象化を批判して、真理と非真理との等根源性という存在論的分析という側面もまた存在する。この始原への回帰の志向と物象化批判との交錯ということにこそ、ハイデガー存在論の真骨頂はあると考えるが、その説明は後で論ずることにして、まずは、物象化批判という契機について〈政治〉に関するハイデガーの見解を手がかりに見ておこう。

三―二 〈物象化批判としての政治〉の可能性

―ハンナ・アーレントとの対質を通して―

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 (Villa, 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する (Satz, 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 reversal」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」平穏な 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。(LM, 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、能動性か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 *a 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 *the 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に勝利して、あるがまま *the letting-be* を実現できる場合なのである。(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」(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、公共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。その事をアーレント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。(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, 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, 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、アーレントは確かに、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、アーレ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、アーレントによれば、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考法が歴史を支配し、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レントの政治哲学は、「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、政治からの「逃亡」の試みという伝統に対するアーレントの批判的見方とは、ヴィラが指摘するように明らかに交差する (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性の重要な場所と考えるようになったことだ。類

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、ギリシャ人が「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。(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、アーレントは政治を政策や造形芸術に喩えて歪めてしまうメタファーから、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。ヴィラによれば、アーレントは、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」とも言わべき新たな政治的意味を引き出している (173: 二八八頁)。ハイデガー存在論がこのような政治的可能性を内包していることに注目しておきたい。公共性を批判し、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わけではない。むしろ、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る (215: 三五七頁)。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引き出すことができる。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: 三五七頁)。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, 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ない (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むかっただけの開放存在 [Freisein] (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。個人にとつて、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つて、「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、そこへ立ち返るといふ課題に直面しうるのである (Villa, 216: 三三七頁)。

『存在と時間』が政治に対して持つもう一つの可能性は、形而上学的、伝統的権威から解き放たれた共同体の決断・選択が、恣意的で空虚なものに陥ることを防ぐために不可欠な本来性をいかにして政治や政治的発言が獲得するのかという問題への貢献である (216: 三三八頁)。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、平均的日常性が頹落的傾向を持つとすれば、不安によつ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 *shattering*」という機能を果たしうるかはなほだ疑問である。それゆえ、「日常生活の疎外状況を突き破つて、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」(216: 三五六頁) という問いが出てくる。聴見 *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」するといふ本来性を選択するのか、それとも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 (217: 三三九頁)。ハイデガーにおける「本来的政治」の問題は、「権威」とはどういうことか、また、権威を獲得できるのはいかなる政治的発言なのかという課題への一つの回答を提起していることになる。端的に言えば、「何者の言葉が決意を権威と和解決せうのか」という問いに対し、ハイデガーは、本来的行為とは、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応えるのである (217: 三三〇頁)。

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。一九三五年夏季期の講義『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に、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。したがつ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。(EM, 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。歴史の現存在は、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(162)。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とき、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」(224:三七一頁)ということになる。行為と製作を峻別するア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とき、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となる。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の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はそのようなアポリアを内包している。ここにハイデガー存在論の解釈学的循環を回避するのではなく、正

しく踏み込むという問題が回帰してくる。この循環をどう生きるか、その循環において他者との出会いをどう位置づけるのか。そのことがいまや問われなくてはならない。

三―三 人間の存在体制としての「内面的な対向性

die inwendige Gegenwendigkeit

ハイデガーによれば、ヘルダーリンは河を詩作することで、歴史的に生成する人間が、故郷を見失った状態から故郷を得て休らうようになる生成過程を語っている⁴。それ故、ヘルダーリンの詩作は、歴史的西洋的人間の歴史の詩作として、「かの異国の詩人たちとの歴史的対話」、とりわけ、ソフォクレスのアンティゴネーとの対話を不可避の課題とすることになる(HI, 79)。なぜ、ヘルダーリンの詩作はこのような特権性を持ちうるのだろうか。「河の詩作 *Strandichtung*」としてのヘルダーリンの詩作では、根源的に詩作されるべき詩作の本質、つまり「聖なるもの *das Heilige*」が性起する。「聖なるもの」は、神々を「越えて *über*」神々自身を規定し、歴史的人間が住まうあり様をその本質にもたらし、つまり「四者連関 *das Geviert*」を明らかにするものである。このような「故郷ならざるあり様」という彷徨 *die Wanderschaft* *des Unheimischseins*」を経験し、「故郷を得て休らうに到る帰郷 *die Ortschaft des Heimischwerdens*」に向けて詩作する精神の担い手が、「人間と神々との中間 *das »Zwischen« zwischen Menschen und Göttern*」つまり「半神」としての河であり詩人なのである(173)。それゆえ、河||詩人が、土地を拓き人間の住まう基盤 *Grund* を「建立する *stiften*」と言われるのである(182)。「イスター」の第二聯において、イスター川がギリシャの詩人||半神ヘラクレスをその森陰と水源へ客として招いたと歌われている。河||詩人が、アジア、ギリシャへの彷徨から帰郷して休らぎを得たとしても、彷徨の経験は依然として本質的

な規定力を保持し続ける。つまり、「表現の明晰」を特質とする故郷の対自化には、「天の火」の体現者であるヘラクレスが故郷ならざるものとして現存することが不可欠なのである。ヘラクレスという客人は、コロニーへの彷徨を回想させ、「固有のもの」の習得 *die Aneignung des Eigenen*」が、「異国のもの」の対決であると同時に異国のものを客として迎える対話 *die Auseinandersetzung und gastliche Zwiesprache mit dem Fremden*」に他ならないことを明らかにするわけである (177)。この対話の担い手としての詩人ということに關連づけて、ハイデガーは、「イスター」第三聯における「印 *ein Zeichen*」という謎めいた表現を解釈する。

河が乾いた土地を行くは故なしとしない。だが如何に流れゆくのか。

河は即ち言葉 *Sprache* とならねばならぬ。一つの印が必要なのだ。

ハイデガーは、この印を河・詩人・半神と同一視する。ここに言われる *Sprache* とは、単なる「表現」手段ということではなく、「本来的根源的な意味の言葉、即ち語 *die Sprache im eigentlichen und ursprünglichen Sinne: das Wort*」(188)。であり、かかる語の体現者としての詩人が、印そのものであり、かかる印としての詩人が今必要とされているのである。なぜなら、「回想」の最終詩節に歌われているように、「留まるのを建てるのは詩人」⁷ なのだから。印、半神、河、詩人という言葉は、詩人が、「四者連関」を開示することによって、人間が歴史的存在として、故郷を得て休らい「死すべきもの」としてのあり方を全うするための地平を切り拓くことを示す (192)。この死すべきものらがその生を全うしうる地平を切り拓く詩人の言葉、歌 *Gesang* について、ハイデガーは、ヘルダーリンの詩「内気」を解釈しつつ次のように述べている。「一なる孤独の獣 *ein einsam Wild*」としての歌が属するのは、人間の領

域ではなく「原野 *die Wildnis*」であり、最高のもとの原野との「中間 *das Zwischen-Beiden*」である (AG, 98)。なぜ歌が孤独な獣なのか。歌人＝詩人は、「時の転換 *die Wende der Zeit*」に際し、自分たちの時代から身を引き離して、みずから強くしてくれるまどろみの中に引き籠もろうとする。というのも、この転換の前には「乏しき時代」が訪れ、人々はみずからの窮乏を満たすことを専らとして、詩人を必要としないからである (101f.)。しかし、「天の神」は、その重責に堪えきれず眠り込もうとする歌人を覚醒させ、時代が転換すべく、人々に天なるものをもたらすよう鼓舞する (107)。その時、歌は、人間と神々それぞれの「運命 *das Schicksal*」を結集した「宿命 *das Geschick*」つまり「四者連関」を開示することによって、人々にその住処を指し示すことになる。しかし、この指示が人々の心に響くためには、ひとが、「彼らのもとの訪れてくる天なるもの *die einkehrende Himmliche*」と「一体となつて *beieinander*」大地の上に住まうもの、つまり、「死すべきもの」としての自己の固有のあり方を対自化していることが前提となる (106)。「いざおしは多し、されどひとはこの大地の上で詩人的に住まう」というヘルダーリンの言葉は、四者連関としての世界の開け *Lichtung* のうちに住まうときにひとと初めて、「死すべきもの」としての自己の存在をその十全性において全うすることが可能となることを示しているのである。天なるもの・大地なるもの・神々しきもの・死すべきものという「裂け目 *Riß*」⁷ を持ちながらも統一的な関係にある四者連関が、ばらばらに解体してしまうとき、人間はもはや死すべきものではなく、また対象ですらなく、徴用に向けて備蓄された「在庫品」として大量に生産される死にさらされた存在者に過ぎなくなる。『ブレイメン講義』における死についての一見反ヒューマニズム的発言は、このような文脈の中で把握されるべき言説であり、決して人間の尊厳を無みするものではない。

人間は、自己自身を遠く離れた自己疎外という迂路をとりながら自己自身と

なることを求めている。それ故、人間は、自己を見出せず、「故郷にいない Nichtheimische」という仕方です。「故郷的なものを得ること」を「その関心事 seine Sorge」とする存在者、つまり「内向的な対向性 die inwardige Gegenwendigkeit」をその存在体制とする存在者である (HII, 87, 96, 103)。存在を忘却し、故郷ならざるあり方において存在するという存在体制が人間の特殊性を構成するのだから (94)。

この「人間の故郷ならざるあり様」は、本来的なものとは非本来的なものに二分される。両者の区別は、アンティゴネー「悲劇全体において実現される冒険 die im ganzen der Tragödie sich vollziehende Wagnis」(146)を通して決定される。「不気味なもの」としての人間は、「故郷ならざるもの」ではあるが、この否定語「un」を単に否定的に受けとって、「故郷なるものからの離去、脱出 das bloße Fortgehen und Ausprechen aus dem Heimischen」を人間の本質として捉えるのが、「人間の故郷ならざるあり方」に関する非本来的把握である。「好奇心」に駆られて新規な場所を次々に訪ねてはそこを捨てて「流離う Unterfahren」¹⁾に喜びや満足を見出す地盤を喪失し「Bodenlosigkeit」故郷なきまま heimatos に²⁾なる「冒険者 der Abenteurer」は「流離いつつも」³⁾「自分の此処 sein Hiesiges」つまり「故郷なるもの das Heimische」を求めのだが、「アンティゴネー」に謳われているように、「至る所彼方へとわたりゆき旅するとも、人間は、経験なく逃れ道なく、何物かに至るといふことがない」。なぜなら、この冒険者の存在のあり方には、デイノンの本質である「対向的なもの das Gegenwendige」が立ち現れていないからである (89)。彼らは、「アンティゴネー」合唱歌の結語に歌われるように、「炉のもとで我が親しきものとはなりえぬ」のである。では、この炉＝故郷からの排斥という事態は、「はたしてアンティゴネーという人物にも向けられているのだろうか」(121)。この結語部分が排斥するのは、「非本来的な故郷ならざるもの」だけであり、

アンティゴネーには妥当しない。彼らと異なり、アンティゴネーは、「デイノンの領域内部における最高の冒険」を通して、「死と血への帰属性」という「存在への連関」が「人間の本来的な故郷ならざる在り方」だとする知を体得した存在者として位置づけられる。死と人間存在、人間存在と肉体的生命(血)、この両者は、無関係に存在するわけではなく、「そのつど相互に帰属する gehören jeweils zusammen」のだから。人間は「死すべきもの」として、「人間の存在への関連 der Bezug des Menschen zum Sein」を切り拓き、「四者連関」のうちに住まうのである。「一切の存在者の中で最も故郷ならざるあり様を完遂する dieses Unheimischsein in allem Seienden durchmachen」アンティゴネーこそは、本来的に最も故郷ならざるあり方を体現する者なのである (146f.)。

先の結語部は、更に続けて「またその者の想いとも、我が知の関わることはよもやあるまい」と歌っている。ここでの知プロネインは、単にソフォクレスという詩人の専有物ということではなく、「詩作的知 ein dichtendes Wissen」(138)である。「詩作の本質」「詩作する発見 dieses dichtende Erfinden」⁴⁾存在者を見出すことではなく、「語りつつ存在を見出す⁵⁾ ein sagendes Finden des Seins」であり、人間の「存在自体への帰属性」、つまり、大地において詩人の如くに住まう人間が、「存在において故郷を得て休らっているがゆえに、存在者の中では最も故郷にあらざる者」であることを開示するのである (149f.)。では、最も故郷ならざるあり様の体現者アンティゴネーをその他の人間から区別するのは何か。このことをハイデガーは、イスマーネとアンティゴネーの次の対話の解釈によって明らかにする。

イスマーネ・始めとしてしかし、かの逆らうては何事も果たしきれぬ事柄 (タメカナ) を追い求めようとすることは、やはり相応しくない。III-

schicklich)でしょう。

アンティゴネー…あなたがそう言う時、あなたは私に由来する憎悪のなかに立っています。その憎悪の中でやはりあなたは死者の方に歩みよっており、それが当然でしょう。けれどもこのことは、私と、危険であり困難であることを私を通じて助言するものと任せておきなさい。その声は、今ここで現れようとする不気味なものを、己が本質の中へと引き受けようと命じているのです。

アンティゴネーは自分の行為が、イスメーネや死んだ兄の憎悪を引き起こすことは当然だと明言する。このことは、彼女が、イスメーネの判断とは逆に、「それに逆らっては何事も果たしえない事柄」をわが身に引き受けるところが、「最高に不気味なもの」(127)としての自分に「相応しい」のだという判断を表明したことになる。アンティゴネーは、すべての「故郷ならざるあり方」をする者を立ち越えて *überreifen*、故郷ならざるものの中に存在する。アンティゴネーとクレオンは、等しく「すべての存在者の場所」を立ち越えてそびえている *überragen* が、クレオンは、あくまでもこの場所にとどまりつつ他の人たちに対してそびえているに過ぎない。これに対し、アンティゴネーは、「端的に故郷ならざるもの *unheimisch schlechthin*」として、この場所の外に踏み出しているのである (128f.)。彼女が「死者礼拝」「血縁関係」といったことについて一言も語らないこと、つまり、「そもそも存在者については全く語っていない」ことにハイデガーは注目する (144)。では、彼女が語っている唯一のこととは何か。不気味なものとしての自己の本質を引き受けるようにアンティゴネーに助言する声は、クレオンの従う人間の定めた「掟 *nomos*」に由来するものではなく、一切の存在者に先んじて既に現れている声である (145f.)。合唱歌結語における故郷ならざる者の排斥は、存在が人間の故郷

「公共性」と「開示性」とのあい

炉に他ならないという真理を開示する。アンティゴネーは、人間の本来的な故郷ならざるあり様を、「存在自体への帰属性」、つまり「故郷を得て住まうに至ることにおいて故郷ならざるあり方」(150)として具現化しているのである。

存在と存在者の区別という一見無味乾燥な問題構成は、「不気味さ」という人間存在の特異性の視点から展開されるヘルダーリンとの創造的対話を通して、彷徨と帰郷との「内向的対向性」として人間の真実を捉える地平を切り拓くことになる。ここに、人間の本来性を「死への先駆的覚悟性」という単独の内なる始まり」の視圈が開けてくるのである。この変容は、ハイデガー存在論における断絶というより、むしろその〈深化・展開〉と云うべきであり、『存在と時間』における「各私性」の強調は、他者との共生を非本来性として単独化のうちに本来性を見ようとする立場を意味するわけではなく、全体性や一般性に解消されることに抵抗する個的契機への配視として解釈し直すことも可能であろう。各私性という視点からの平均的的日常性批判は、ヘルダーリンとの創造的対話という通路を通して捉え返すとき、個人の能動的関与が強制されるもたれ合い的〈共同社会〉に対して、個人の自律性を基盤としながら相互に支え合う〈協働社会〉への通路を切り開くものとして読み解くこともあながち強弁ではあるまい。不気味さがもたらす不安は、確かに、われわれの存在基盤を揺るがして破壊的な結果を招来する危険性を宿すのであるが、同時にわれわれの能動性・積極性なるものが総駆り立て体制の中で強制されたものであることに気づかせることで、自らの内なる声にじっくりと声を傾けるといふ能動的な受動性を媒介にして、〈自己〉を再構築していく機縁ともなりうるのである。

世界内存在の多様な可能性、つまり歴史的社会的に変容する多様な形態に自らをさらしつつも、流動的にして固定的な「不変構造」原存在 *Sein*」へと自

己を開いていく営みはまた、われわれの住まう場所であるエートス＝倫理への問いでもある。ヘラクレイトスのもとを訪ねた異邦人たちのように、われわれもまた自ら思索するのではなく、思索者の聲咳に接したという「体験」を語ることを目指すのか、それとも故郷喪失という時代の中で住まいの別様の可能性を模索しようとするのか (WMM, 356)。自己の住まう形態と倫理の在り様を「本来性」、「内向的な対抗性」という問題圏として考察するハイデガーの存在論は、総駆り立て体制という同質化の暴力に抗しつつ、なおも各人や各共同体の孤立化という事態を回避して、死すべき者としてわれわれが共生しうる形態と倫理を可能にする「別様の始まり」を準備する営みに他ならないのである。

注記

ハイデガーの著作からの主な引用および略号は次の通りである。引用ページ数は、原書の頁数である。なお、翻訳については、基本的に創文社刊の『ハイデッガー全集』に依拠するが、文脈等に応じて適宜変更している。

- AG *Das abendländische Gespräch* 1946/1948, GA75
 BP *Beiträge zur Philosophie*, GA65
 EB *Erblick in das was ist* (1949), GA79
 EM *Einführung in die Metaphysik*, GA40
 GL *Gelassenheit*, Neske, 1959
 GM *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA29/30
 HI *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA53
 HW *Holzwege*, GA5
 SD *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, im GA16
 SP *Das Spiegel-Interview*, im "Martin Heidegger im Gespräch", Hrsg. von Gunther Neske, Emil Kettering, Neske, 1988: 『ハイデッガーの弁明』

「理想」 No.520

SZ *Sein und Zeit*

PA *Parmenides*, GA54

VA *Vorträge und Aufsätze*, GA75

WMM *Wegmarken*, GA9

ハイデガー以外の主な参考文献および略号は次の通りである。

- [Connolly] Connolly, William E. *Identity / Difference Democratic Negotiations of political Paradox*, Cornell University Press, 1991: 杉田敦、齋藤純一、権左武志 訳『アイデンティティ差異／他者性の政治』、岩波書店、一九九八年。

- [Dreyfus] Dreyfus, Hubert L., *Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology*, in Andrew Feenberg & Alastair Hannay (ed.), *The Politics of Knowledge*, Indiana University Press, 1995. 古荘真敬訳「テクノロミーへの自由な関係の獲得に関するハイデガーの思想」、『思想』、岩波書店、二〇〇一年七月号所載。

- [LM] Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, A Harvest Book, 1971: 『精神の生活』、岩波書店、一九七一年

- [Peperzak] Peperzak, Adriaan, *Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas*, im *Heidegger und die praktische Philosophie* [HP], Hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, Suhrkamp, 1988

- [Pöggeler] Pöggeler, Otto, *Heideggers politisches Selbstverständnis*, im [HP]

- [Rockmore1] Rockmore, Tom: *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1992

- [Rockmore2] *Heidegger on Technology and Democracy*, in Andrew Feenberg &

Alastair Hannay (ed.) *The Politics of Knowledge*, Indiana University Press, 1995

[Vieta] Vieta, Silvio, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Niemeyer, 1989

[Villa] 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 政治的なものの運命』、法政大学出版局、二〇〇四年

[Zimmerman] Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, 1990

¹ フランツェンは、ハイデガー哲学において、哲学的なものと政治的なものの関係は、決して必然性 (Zwangslufigkeit) という性格を持つわけではないが、偶然性 (Zwanglosigkeit) とした性格のものでもないと述べている (Winfried Franzen, *Die Sehnsucht nach Harte und Schwere. Uber ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung Die Grundbegriffe der Metaphysik von 1929/30, im HP, 81*)。ツィーマーマンによれば、近代の科学技術に関するハイデガーの概念は、決して純粋な「思索」の産物ではなく、近代及び産業科学技術の時代におけるドイツの運命に関する関心と結びついて生じてきたものであり、ハイデガーは、ヒットラーの登場と結びつく反動的政治運動と多くの共有点を持つ政治哲学を展開したと指摘する (Zimmerman, 132)。ロックモアも、「私はハイデガー哲学と彼の政治との結びつきを必然的 (necessary) だとは思わなかつたが、しかし偶然的 (contingent) なものでもないと考えている」 (Rockmore, 41) と述べている。

² 『ドイツ大学の自己主張』と『世界像の時代』との中間の時期に属する『哲

「公共性」と「開示性」とのあわ

学への貢献』には、ヒットラーがナチの総統であった時期の英国首相で反共主義者チェンバレンとワグナーとを同一視する以下のような興味深い記述がある。ここでのワグナーは、当然ヒットラーのことを意味すると理解すべきであろう。「リヒャルト・ワグナーとチェンバレンの『形而上学』は、既に創造的にもっぱらニーチェによって遂行された西洋形而上学の終焉が依然として隠されたままであるということ、そして、形而上学の『復活』はまた今一度キリスト教の教会をその目的のために利用するだろうということ、この二点を指し示している」 (BP, 174)。ナチズムのニーチェ利用とは、決定的に異なる次元にハイデガーは立っている。

³ ハイデガーにおけるヘルダーリンの詩作への接近という「謎」は、世界を詩化する Poetisierung der Welt というのではなく、ヘルダーリンの存在経験を対自化する営みであり、三〇年代以降、ハイデガーにとって詩人と思索者との協力関係が重要な課題となると、リーデルは指摘している (Manfred Riedel, *Seinsfahrung der Dichtung Heideggers Weg zu Holderin, in "Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt/der Mensch auf dieser Erde" Heidegger und Holderin, Martin-Heidegger Gesellschaft Band 6, Vittorio Klostermann, 2000, 26 f.*)。この詩人と思索者との相互作用という発想にも、了解と解釈との循環構造というハイデガー存在論の特質が反映していると言えよう。

⁴ ハイデガーの『「イスター」講義』の編集者であるヴァルター・ビーメルは、ハイデガーにとってヘルダーリンの河の讃歌が持つ意味を二つの観点から考察している。一つは、「ヘルダーリンの河の讃歌と取り組むことでハイデガーは、「故郷ならざるものにおいて人間は故郷を得るに到る」 (Walter Biemel, *Die Bedeutung der Stromhymnen Holders fur Heidegger, in Martin-Heidegger-Gesellschaft · Schriftreihe Band 6, 112*)」「異国への出立を越えて、「精神は帰還できる」 (113) というハイデガーの思索の根本問題の一つに直面することに

なったということである。「帰郷にして彷徨としての河 der Strom als Ortschaft und Wanderschaft」(112) によって切り拓かれる大地が、ヘルダーリンにとって、聖なる自然に属するものとして重要であったように、ハイデガーにとっても、故郷を得て住まうための基盤として重要な意義を持つことになる。次に第二の観点は、半神の本質に関するものである。ハイデガーがヘルダーリンに注目するのは、ヘルダーリンが半神を詩作しているからであり、これによってヘルダーリンは「詩作の本質を詩作する詩人 der Dichter der Dichtung」となったのである(116)。では、大地や半神という位相が切り拓かれることに一体いかなる意味があるのだろうか。ビーメルによれば、大地や半神に定位するヘルダーリンやハイデガーの世界理解と科学技術的文明社会における世界理解とは鋭く対立する(121)。前者に耳をふさぎ、後者のみが支配的になるとき、「人間はこの地上で故郷を得るといつか auf der Erde heimisch werden を断念せざるをえない」(120)。このことは、人類が世界戦争や世界の崩壊という新たな危険性に直面することを意味する。

⁵ ハイデガーの思索を生成史的に追究するジューグラーによれば、ハイデガーは、「形而上学の領域を踏み越えていく徴候をヘルダーリンの詩作のうちに見出している。彼自身も彼の歴史思索において、形而上学を踏み越えていくような思索のために尽力してこそ」(Susanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und andere Martin Heideggers Geschichtsdenken in seiner Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Dunker & Humblot, 1991, 253)。ヘルダーリンの詩作のなかに形而上学の克服という共通の問題意識を看取するがゆえに、ハイデガーにとってヘルダーリンは特権的詩人であったと言えるよう。

⁶ ジューグラーも、「私の考えによれば、ハイデガーの後期作品における言葉の思索は、とりわけ、『イスター』講義』によって、この講義の中でも主として、ベーレンドルファーへの手紙および『パンと葡萄酒』の読み方との対話

Anseinandersetzung によって準備された」(Ziegler, 263) と述べている。さらに、「われわれの将来の歴史はヘルダーリンの詩作の勢力範囲と時空間に基づいて開示されるといえるは、ハイデガーによってその後拡大されて、この領域が単純に言葉 die Sprache を意味することになる」(269) と指摘される。ここでの「語 das Wort」の用法は、明らかに一九五〇年の講演「語 das Wort」と関連する。というのも、トゥラークルの詩「冬の夕べ」に関する考察によって明らかにされる「四者連関 das Geviert」の開示という視点は、後に考察するように、イスターが「美しく住まう」あり方の解釈の中で示される方向をより明確に打ちだしたものに他ならないと考えるからである。『ヒューマニズム書簡』において、「言葉」は「存在の住処 das Haus des Seins」(WM, 313) とされるが、それは、ヘルダーリンの詩作に典型的なように、「基準を与えることが明らかにされることに由来すると言えよう」(HI, 102)。「夕べの国の対話」においても、言葉が人間の住まう家との関連で捉えられるとともに、存在の住処として「四者連関」を開示することが指摘されている(AG, 176)。

⁷ 『芸術作品の起源』において、世界と大地の争いの中で生じる「裂け目」は、亀裂を拡大するわけではなく、対向し合うものを合一した根拠に基づいて彼らの統一性へと結集させる zusammenreißen と述べられている(HW, 51)。

⁸ ハイデガーによれば、農業は、今日では、大地を耕して、種を蒔き、種が伸び栄えるように守り育てるといふ農夫の仕事から、機械化された食料生産へと変容した。この「徴用へと駆り立てる bestellen」という根本体制は、農業だけでなく、絶滅収容所のガス室における死体の製造、他国を飢餓へと追い込む経済封鎖、さらには水素爆弾の製造という事象を貫徹し、「故郷喪失性」を押し進める(EB, 27)。