

『存在と時間』によれば、「世人」によって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」(SZ, 273)は予め決定されており、誰一人として、公共性の具体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)。ハイデガーのこの主張は、そ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。この発表では、このハイデガー批判を内在的に検討し、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復古的な統合を志向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。

1 テクノロジー批判の〈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、夜があ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)。テクノロジーの支配する「活用の時代 das Zeitalter der Vernutzung」においては、戦争は長期化し、「戦争的なものが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」(VA, 91f.)。主体、客体いずれも、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(55)。このような「存在了解の平板化 a leveling of our understanding of being」(Dreyfus, 99: 195 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」(101: 197 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、戦時と平和時の区分が実質的に消失するというこのような視点に対して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ャ人や古き良きシュヴァルトツ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」(98: 193 頁)からである。

ファリアスの著作は、ハイデガーが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、思想家とその思想とは独立したものか、それとも、密接に関連したものかという問題を顕在化させた(Rockmore2, 128f.)。ハイデガーのテクノロジー論を以下のように捉えるロックモアは、ハイデガー思想の反民主主義的性質とテクノロジー論とが密接に関連すると指摘する¹。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、『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し、語源的接近法で説明する。まず、「歴運 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、歴運と「運命 fate:Schicksal」とは、語源的に「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(139)。こうして、近代のテクノロジーは、なんら人間の行為ではなく、人間には制御不可能な、開け＝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、歴運と関連づけられる、そして、危険および救済の両者と結びつけられる」(136)のである。しかし、このような語源的接近法は、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く、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」(137)。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」(Rockmore1, 140)になるわけではない。ロックモアは、ハイデガーの立論をこのように批判する。

このロックモアの批判に抗してハイデガー存在論の今日的意味を語ることは可能だろうか。そもそも、ハイデガーはなぜ原初的なものを評価するのか。本来の生産のあり方を、「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ャ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、「特有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、古代ギリシャ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、西洋近代の場合どうか。ハイデガーによれば、近代の「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を出現させるように強制する」(163)。被投的企投を説く『存在と時間』では、おのれの死に向かって先駆的に打ち当たって砕ける者だけが「本来の歴史性」を可能にすると説かれる。この本来的自己に対し〈外部〉から疑義をさしはさむことは不可能だとすれば、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もまた排他的暴力性と無縁ではないことになる。そのことは、ハイデガーの政治論にも妥当する。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おいて、「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るのではなく、討議の彼方の「一瞬 moment of vision」の決断によってしか基礎づけられない(Villa, 218:361 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の選択権がゆだねられるということは、やはり大きな危険性を内包する。ハイデガーの言う決断が、討議の参加者全員に迫られるのであれば、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有意味であろう。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、ヴィ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」が消去されかねない。さらに、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ように、有機的な共同体の常軌を失した内在主義は、共同体の親密性を、それが計画されたときからすでに分断し、あるいは「分裂」させかねない(『政治という虚構』、藤原書房、1992年、143頁)。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 frei〉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〈他者〉として排除・除外する危険性を抱え込むことになるからである。

ハイデガー存在論がこのような危険性を内包し、そのことについて明確に論じていないことは否定できない。しかし、このことは、ハイデガー存在論のうちにこの危険性を回避する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、それとして主題的に論じられてはいないが、存在了解の平板化を批判し、存在論的差異、現存在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ハイデガー存在論の真の主題として析出することも可能ではなからうか。そもそも、土着性や場所への志向が暴力性・排他性と親和性を持つとしても、場所の放棄が直ちに暴力性の除去となるわけではない。ペーゲ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。文化的営みは、なんら本質的な「省察 Besinnung」ではなく、内面の空虚さを隠蔽する装飾品に過ぎないと説く『哲学への寄与』では、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」が必要だと述べられている。形而上学、存在了解の平板化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 Gleichformigkeit、そこでは、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 Eiformigkeit へと入り込まなければならない。単一形式 Uni-form 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)

われわれは、日常生活をつつがなく過ごすために、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で、ある種普遍的な構成要件として受容せざるを得ない。しかし、このことは、われわれの生を安定化させ便利にすると同時に、ある種の不自由さ、暴力性をも生み出す。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を操作・支配する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＝暴力への意志とどう向き合えばいいのか。このエネルギーの方向をどう転換すればいいのか。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、何も〈意志しない〉よりはむしろ、〈無を意志する〉のか。この種の問いに断定的に答えることはできないが、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、また個人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 という終わり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、それを〈固定可能な絶対的真理〉とすることはできない。形而上学の克服とは、〈意志〉による究極的基礎付け・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って脅威と化すという事態へと帰着しないために、〈神〉なき時代において、どのような共生の時空間が必要なのか。その際われわれは、〈基礎づけの暴力〉から自由になりうるのだろうか。ハイデガー存在論は、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に関わらざるをえなかったし、また、ナショナリズム、グローバリズムという装いのもと、新たな同質化を推進す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学ぶべきことが多いのではなからうかⁱⁱ。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。

2 暴力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―

2-1 〈精神〉の見直し

われわれは、自分がどこからやってきたのか、またどこへ向かっているのか不明なまま、とにかく存在しているし、存在せざるをえない。この裸の事実を明確に意識することは希だが、おぼろげには気づいている(SZ, 276)。このような所与性、土着性 Bodenständigkeit の強調に対して、ペパーザックは、レヴィナスに依拠しつつ、「場所」への偏愛はナチズムと親和性を持つとして、「ハイデガー的世界と場所の迷信」からわれわれを遠ざけるテクノロジーが、ハイデガーの酷評に反して、われわれに大いなるチャンスをもたらすと主張する(Peperzak, 388f.)。ペパーザックのこの指摘は、ハイデガー存在論における土着性への志向に対して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「物存在者 Vorhandenes」と対比的に「移行 Übergang」(GM, 531)と捉えていることを看過しているのではなからうか。『形而上学とは何か』に顕著なように、ハイデガーは物象化を批判し、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るⁱⁱⁱ。それゆえ、存在把握が〈現前(古代ギリシャ)・諸ゲシュタルト(近代)・在庫品 Bestand: standing-reserve というテクノロジー時代の一元的把握〉という「物象化の過程 crystallizing process」(Zimmerman, 255)を迎えることに抗して、「われわれの歴史的-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」ために、「存在はどうなっているのか?と問う」(EM, 42)ことが必要だと説く。

ここに言われる「精神」とは何を意味するのか。精神が知性となり、また知性が延長と数に定位した道具となると、「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」、「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」(49)がなくなった世界へと現存在は滑りこんでいく。精神とは、空しい明敏、無責任な機知の戯れ、悟性的分析を果てしなく続ける営みではなく、「存在の本質への根源的に気分づけられた知的決断性」(SD, 112)だとされる。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おき入れる」(EM, 41f.)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、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もって、〈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を解明する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こそ、ハイデガー存在論の真骨頂だと考えるが、その解明に先だって、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。

2-2 〈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—

アーレントによれば、ハイデガーは、意志の支配、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全面的に破壊すると考えるためにニーチェとは袂を分かち、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、ハイデガーの思索は「転回 reversal」する^{iv}。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、ハイデガー自身がこ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』においてすでに、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考えられているからである^v。

このようにハイデガーが行為と思索との一致を説く限り、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, 236:391 頁)ということになる。他方、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、後期にあって「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 Gerede」と対抗していたのだが、後期の思索者が対抗するのは、意志の働きが抱え込んでいた破壊的性格であり、そこから脱け出して、存在の声に耳を傾けるために放下が説かれる (LM, 187:224 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。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。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. 166:276 頁)する。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は、政治的行為の復権として展開されるわけではないが、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踵を接しているのである^{vi}。

ハイデガーが形而上学の「根拠」に遡って発見したものが手がかりにして、アーレントはポイエーシスからプラクシスを救出し、政治的な次元の復権を果たすのである。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」とも言うべき新たな政治的意味を引き出したわけであるが (173:288 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共空間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 (215:357 頁)。『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 (215-216:357 頁)。不安において、〈世界〉の意味や他の共同現存在が消失して、不安の渦中にある当人に〈世界〉は何も提供できないために、現存在はその「頹落的没頭から連れ戻 zurückholen」 (SZ, 189) される。「最も固有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もかかわらずの開放存在 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のである。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ように、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『最も固有な可能性 ownmost distinctive possibility』」に覚醒し、そこへ立ち返るという課

題に直面しうるのである (Villa, 216:357 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、伝統的権威から解放された共同体の決断・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 (216:358 頁)。アーレントの言う「好戦的だが熟慮に満ちた政治 the agonistic yet deliberative politics」なるものは、平均的的日常性が頹落的傾向を持つとすれば、ただちに日常性への「揺さぶり schattering」という機能を果たすわけではない。「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」(216:356 頁)という問いが生じる。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をいかにして切り開くのか。日常生活の麻痺したような平穏さを揺るがず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、「決断を他者との特定の共同行為に具体化」するという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 (217:359 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のである (217:360 頁)。

こうして、われわれは、共同体の指導者の在りようという問題に逢着する。『存在と時間』では、ハイデガーの指導者像は不明である。しかし、1935 年夏学期の『形而上学入門』では、これまで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」が不可欠とされ、この戦いの担い手として詩人、思索家、政治家に重要な役割が付託される^{vii}。歴史的現存在は総じて、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、この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」として、「ポリスなき者」だということになる。というも、彼らは、創造者である限り、「定めも限界もなく、構造も秩序もない者」であり、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 (EM162)。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、ポリスの空間の脱構築を創設者の作品と捉えるとき、ここでの闘争とは、平等な討議の参加者による具体的な政治闘争を意味するわけではなく、「存在論的次元」の問題、つまり、「世界と大地との間の闘争」であり、今現在の「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」を意味する。それゆえ、「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」、つまり詩人、思索者のみが、ポリスの空間の本来の在りようについて言わば〈統制的理念〉を構想し、それに依拠してこの闘争の帰趨を語りうるのである (Villa, 224:371 頁)。詩人、思索者の根源的ポイエーシスには、日常性に深く刻み込まれた総駆り立て体制 Ge-stell を暴き出すことによって、複数性・多様性に開かれた人-間の住まう新たな空間の創出が期待されるわけだが、最後にその機制を今少し立ち入って明らかにしておこう。

2-3 人間の存在体制としての「内向的な対向性 die inwendige Gegenwärtigkeit」

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^{viii}。そこで、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 (HI, 79)。なぜ、ヘルダーリンの詩作はこのような特権性を持つのか^{ix}。「河の詩作 Stromdichtung」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」とは、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ず、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 (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、「固有のもの習得 die Aneignung des Eigenen」が、「異国のものと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関連づけて、ハイデガ

一は、「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。

河が乾いた土地に行くは故なしとししない。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。Sprache とは、単なる「表現」手段ではなく、「本来の根源的な意味での言葉、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」なのだから。印・半神・河である詩人は、「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(192)。「一なる孤独の獣 ein einsam Wild」としての歌 Gesang が属するのは、人間の領域ではなく、最高のものと「原野 die Wildnis」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、時代の渦中から身を引き離して、みずからを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告げるよう鼓舞する(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、「彼らのもとに訪れてくる天なるもの die einkehrende Himmlische」と「一体となって 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)。「いさおしは多し、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は初めて、「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。「裂け目 Ris」*を持ちながらも統一的な関係にある四者が、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」として大量生産される死にさらされた存在者に過ぎなくなる。この時、われわれは公共的解釈成果の支配下におかれ複数性とは無縁な同質化を強いられることになる。『ブレーメン講義』における死についての一見反ヒューマンズムの発言^{xii}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。人間は、「故郷にいない Nicht-heimische」という仕方では「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 inwendige Gegenwendigkeit」をその存在体制とする存在者である(HI, 87, 96, 103)。

この「人間の故郷ならざるあり様」は、本来的なものと非本来的なものとに二分される。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 Ausbrechen 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」に関する非本来的の把握である。「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 Umherfahren」者は、地盤を喪失し Bodenlosigkeit、故郷なきまま haimatlos にとどまる「冒険者 der Abenteurer」であり、「至る所彼方へとわたりゆき旅するとも、経験なく逃れ道なく、何物かに至るといことがない」。なぜなら、この冒険者のあり方には、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。しかし、この炉=故郷から排斥されるのは、「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。なぜなら、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、「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ているからである。また、死・肉体的生命(血)と人間存在とは、無関係なのではなく、「そのつど相互に帰属する gehören jeweils zusammen」。人間は、「死すべきもの」として、「存在への人間の関連 der Bezug des Menschen zum Sein」を切り拓き、「四者連関」のうちに住まう。「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、故郷ならざるあり方を最も本来的に体現するのである(146f.)。

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。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のは当然だと考える^{xiii}。「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ことこそが、「最高に不気味なもの」(127)としての自分に「相応しい」と考えるからである。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 *übertreffen*、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 (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、「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)。彼女が語っている唯一のことは、クレオンのように人間の定めた「掟 *nomos*」に由来するものではなく、一切の存在者に先んじて、不気味なものとしての自己の本質を引き受けるように助言する声に由来するものである (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＝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、人間の本来の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)として具現化する。詩人、思索者とともに創造者とされていた政治家が、『哲学への貢献』以後名指されることはないが、ハイデガーにおける創造者、指導者は存在了解の平板化を打破するということとその使命とする限り、けだし当然であろう。様々な嵐の軌道が「対抗的に」押し寄せる中であってクレオンのように「凝固 *Erstrarrung*」する者は砕け散ってしまうのに対し、多様な対抗運動に感応して「揺れ動く *schwanken*」アンティゴネーこそが、「真に恒常的な者」となりうるのである (64) ^{xiii}。

詩人によって創出されたこの「開け *Lichtung*」は、イスメーネやクレオン達にどう作用するのだろうか。自己の天命として帰郷の気配り *Sorge* を担う詩人に対して、「他の人たちはそうではない」とヘルダーリンは歌っている。ハイデガーによれば、この「ない」は、詩作しながら語る気配りという課題からは「他の人たち」を解放するが、「詩作する者たちが思い、歌う」ことに聴従するという課題から解放するわけではない。この「ない」は、詩人の歌に傾聴するようという祖国の人たちへのひそかな呼び掛けであり、この呼びかけに想いを向けることで、初めて、思慮のある人たちが育つ (EH, s. 29)。詩人の根源的ポイエーシスに触れて、「ひとはこの大地の上で詩人的に住まう」ということにわれわれが覚醒するとき、存在了解の平板化が脱構築され、複数性を許容する故郷のありようを切り拓くことも可能となる。

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の詩作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」という単独化の内では捉える立場を脱構築し、「死すべきもの」として四者連関の中で捉える「他なる始まり」も可能となる。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・展開と言うべきであろう。また、『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、総駆り立て体制という同質化の圧力によって能動的関与が強要される〈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破壊的な結果を招来する危険性を宿すが、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の対自化によって、自らの内なる声にじっくりと声を傾ける能動的な受動性を媒介にして、〈公共性〉の再生を可能にする〈自己〉を再構築していく機縁ともなりうるのである。

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 abendlandische Gespräch 1946/1948*, GA75

BP *Beiträge zur Philosophie*, GA65

EB *Einblick in das was ist*(1949), GA79

EH *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA4

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
 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*
 VA *Vorträge und Aufsätze*, GA75
 WM *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。

- 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「テクノロジーへの自由な関係の獲得に関するハイデッガーの思想」、『思想』、岩波書店、2001年7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、1971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
 Villa Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996 青木隆嘉訳『アレントとハイデッガー 政治的なものの運命』、法政大学出版局、2004年
 Zimmerman Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, 1990

ⁱ 「ハイデッ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、ハイデッ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しなければならない民主主義についてのあらゆる有意味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、ハイデッ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。」(Rockmore1, 42f.)

ⁱⁱ 経済活動がグローバルな時代に突入することは、われわれの意識が直ちに〈国民〉という神話から自由になることを意味するわけではない。むしろ、グローバルな時代だからこそ、ナショナリズムが強調される可能性も高まる。新自由主義的イデオロギーと新保守主義とが結合した教育改革論は、学校教育における個人の「能動性」を「所有」つまり、労働市場における競争能力の獲得・強化ということに主として振り向ける。その限り、この競争での勝者、敗者いずれも、他者との間に呼応的な人間関係を築こうとするインセンティブはきわめて希薄なものとならざるをえない。それゆえ、国旗・国家法の制定と日の丸・君が代の学校現場への強制、「心のノート」の作成・配布、さらには、教育基本法の見直しなど、国家レベルでの包括的な道徳教育の強化が強引に押し進められることになる。このような状況下において学校多様化、学校選択制が導入されるならば、広田照幸が指摘するように、「選択肢の拡大は、中間層による下層の排除、問題のない親・子どもによる問題を抱えた親・子どもの排除、『日本人』と来住外国人など、もっと多層的な社会のスライス上の分断を生み出す」ことになるだろう(広田照幸『教育』、岩波書店、2004年)。多層的な社会のスライスの分断は、要するに労働市場における競争能力の優劣という一元的原理の貫徹に由来し、そのことの負の帰結を緩和、あるいは、不可視にするものとして国家的な道徳が強調されるという限りにおいて、新自由主義と新保守主義とは矛盾するどころか相補的關係にあると言えよう。存在了解の縮減の解明とそこから脱出するための統制的理念を探るハイデッガーの存在論は、このような状況下において改めて問い直されてしかるべきだと論者は考えている。

ⁱⁱⁱ 「不安は無を開示する。われわれは不安のなかで《揺らぐ》。より明瞭に言えば、不安はわれわれを揺るがせ

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、われわれ自身が—この「確立された」存在者たる人間が—存在者のただなかにおいて自己を共に脱落させる。それ故、根本において、《あなた》や《わたし》にとってではなく、《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)

^{iv} 「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 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。」(LM, 179:214 頁)

^v 「良心の呼び声が実際になし遂げることが、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 (vereinzelt) 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。」(LM, 185:221 頁)

^{vi} 「『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。1930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性の重要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。決断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。」(Villa, 169-170:282 頁)

^{vii} 「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、思索者、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、プッシュが、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)

ちなみに、小野真氏も指摘するように、『哲学への貢献—性起について—』以後、この三者が列記されることはなく、基本的には詩作と思索との関係がハイデガーの関心事となり、政治家が原存在の解明に重要な役割を担うとされることはない(小野真『ハイデッガー研究 詩と言葉の詩作』、京都大学出版会、2002年、351頁参照)。

^{viii} 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 Hölderlins für Heidegger*, in Martin-Heidegger-Gesellschaft · Schriftreihe Band 6, 112)、「異国への出立を越えて、精神は帰還する」(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、故郷を得て住む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、「人間はこの地上で故郷を得るということ 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。

^{ix} 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いる」(Susanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und α λ η θ ε ι α Martin Heideggers Geschichtsdenken in seiner Vorlesungen 1934/35 bis 1944*, Dunker & Humblot, 1991, s. 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よう。

^x 「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 *zusammenreisen* と述べられている (HW, 51)。

^{xi} 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)。

^{xii} このことをハイデガーは、イスメ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。

イスメーネ: 始めとしてしかし、かの逆らっ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 *unschicklich* 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に任せておきなさい。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と命じているのです。 (HI, 123)

^{xiii} ハイデガーにおいて、自己性 *Selbstheit* は、「我 *Ich*」を特定する規定ではない。人間は「一個の我であるがゆえに自己 *Selbst* なのではなく」、逆に、「本質的に自己であるがゆえに、我でありうる」 (M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA38, s. 40)。「自己性は、我、汝、我々よりも根源的」であり、我、汝、我々という存在は、「自己の内」とりまとめられて初めて、「それぞれがそれ〈自身 *selbst*〉となる」 (BP, 320)。ハイデガーに対して批判的なジャン=リュック・ナンシーも、ハイデガーの自己性に関する立論に依拠しつつ、「『自己』とは、或る『我』の『自己自身』への関係ではない。『自己』は『我』よりも『汝』よりも根元的である。『自己』とはまず、存在一般の『そのものとして』に他ならない」 (ジャン=リュック・ナンシー『複数にして単数の存在』、加藤恵介訳、松籟社、2005年、185頁)と述べている。「我」や「汝」に先立って、「自己」とは、ひとつの「われわれ」のようなものであり、この「われわれ」は、集合的な主体でも「間主観性」でもなく、「存在それ『自体』の無媒介的な媒介、根元の複数的な襲」 (186頁)なのである。

自己と我とを区分するハイデガーの思索は、ウォルツァーやコノリーの次の主張と高い親和性を持つといえよう。ウォルツァーは、心理学や哲学が、「直線の頂上に君臨する批判的な単一の『自我』と一直線的な批判を想定し、自己についての一直線的で階層秩序的な調整」を志向することを批判し、自己が生きる「内面戦争 *inner wars*」を次のように捉える。「おそらく私は、私の自己批判者たちを、私についての批判者たちとしてだけではなくお互いの批判者たちとして描くべきであろう。私は攻撃の対象であると同時に批判戦争の観察者でもある。私は、否、私の自己批判者たちの中の誰であれ、これらの批判戦争の特権的な指導者ではない。異なった価値をそれぞれ代弁し、異なった役割やアイデンティティを表明する周りに群がる批判者たちは、私によって選ばれたのではない。彼らが私である。しかし、この『私』は、個人的ならびに社会的に構築されている。それは、複合的で、極大の全体 *a complex, maximalist whole* である」 (Michael Walzer, *Thick and Thin Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, p. 96) と。このような内面戦争を生きる「濃密で分割された自己 *thick, divided selves*」は、断片化の危険性にさらされながらも、「社会の (内的ならびに外的な) 境界線を引きなおすように努める」 (p. 101) ことで、自分に向けられた批判に対して冷静に判断し対応していく強さと賢明さを合わせ持つ「整合的な自己 *a coherent self*」となりうるのである。

また、コノリーによれば、アイデンティティとは固定的なものではなく、偶然性を内包し弾力性に富んでいることを自覚するならば、われわれは、「差異を他者性に、すなわち打倒され、回心させられ、周縁化されるべき他者性に転換しようとする衝動」、つまり、自分の尺度によって自他の相違を恣意的に「倫理化する *ethicizing*」危険性から自由になりうる (Connolly William E. "*Identity/Difference Democratic Negotiations of political Paradox*", Cornell University Press, 1991, p. 180 : 杉田他訳『アイデンティティ/差異 他者性の政治』、岩波書店、1998年、334-335頁)。

内面戦争にさらされつつも、特定の単線的な階層秩序へと自閉して安定性を確保したいという自己正当化の誘惑を宙づりにし、自己の弾力性の保持をわれわれに可能にするものこそ、アンティゴネーをクレオンから屹立させるもの、すなわち、存在の呼び声に対する感応力であると言えよう。