

アレーティアから死すべきものたちの公共空間へ

後藤嘉也（北海道教育大学）

しかし、このすばらしい友好的な集団の中に、残念ながら
[...] 友好的なソヴィエト家族から切り離された人々がいる。
——V・グロスマン『人生と運命』齋藤紘一訳

存在するもの（存在者）が存在するという出来事は、存在するものが立ち現れ、現在・現前¹することであり、また現前せずに隠されることでもある。存在するというこの事象に、ハイデガーは、過去の哲学者、詩人などと対話するという仕方では近づいた。1930年代からは、ヘルダーリンやニーチェとならんで、ソクラテス以前の思索者たちが大きい手がかりとなった。

本発表は、「ギリシャ人が思考したこと（das griechisch Gedachte）をもっとギリシャ的に思考する」（GA12, 127）ことを自分に課したハイデガーによるアレーティア（真理）やピュシス（自然）の解釈から出発し、存在するものが現出し隠れる場を、アーレントなどにも学びながら、死すべきものたちの公共空間として粗描したい。

1. いっそうギリシャ的に思考するとは、ギリシャにおける最初の始まりという異他のもものと、ドイツ的なものという自らに固有なものとを対決させることによって、別の始まりを準備することである。2. アレーティアは、最初の始まりでは隠されていないさまだが、来るべき別の始まりでは存在することの明るむ場、つまり、存在するということが人間に隠れつつあらわになるのを可能にする場所となる。3. アレーティアはギリシャではポリスというかたちをとった。明るむ場は政治の成立する空間としてはポリス、倫理の生じるそれとしてはエートスである。4. 明るむ場に帰属するのは複数の死すべき人間たちであり、到来すべき明るむ場は死すべきものたちの公共空間という可滅的な場所である。5. それは、絶対的に相異なる人々が顕現し隠れてしばし共に存在する地上の場所であり、私は、この場所であらゆる他者と対決し他者を歓待するという不可能な可能性によって私であることができる。

¹ 現在（Gegenwart）と現前（Anwesen, Anwesenheit）はどちらもいま眼前にあるという意味でほとんど同義だが、現前は広い意味では非現在・非現前（不在）をも含む。現在しない事象も広義では現前し存在している。誰かがたったいま発した声も私の死も、狭い意味では現前・現在しないが広い意味では現前している。「存在するとは〔広義で〕現前することである」（GA51, 112）。なお、ハイデガー全集からの引用は次の略号によって指示する。

GA *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, V. Klostermann

1. ギリシャ的、ドイツ的——既在のもの、将来のもの

ギリシャ人が思考したことを彼らよりもギリシャ的に思考すると言うが、パルメニデスならパルメニデスの思考を忠実に再現するのがまっとうな態度ではないか。ハイデガーの強引さはしばしば批判される。たとえばバイアーヴァルテスは、ソクラテス以前の思索者たちの箴言をドイツ語の古語にさかのぼって解釈するというやり口などに目を付けて、ギリシャ的なものをいっそうギリシャ的にするとは、事実上は、いっそうドイツ的に思考することでしかない、と断じた²。それらの解釈が展開された 30 年代後半以降がナチ党（国民社会主義ドイツ労働者党）支配の時代だったことがバイアーヴァルテスの念頭にあることは疑えない。

しかし、日本固有のこれこれとか、韓国固有の何々とか言われるときのように、ギリシャ的なものを永遠不動の本質のように考えることはできないだろう。ドイツ的なものについても同じである。

本質や固有のといった語と深く関連する帰郷というハイデガーの愛好する語彙も、かつて存在した樂園を原状回復することではなく、新たに獲得することを意味する。ハイデガーが本質（Wesen）という言葉をししばしば動詞（wesen）や動作名詞（Wesung）に変形するのはそのためである。第二次大戦のさなかに語るには、「いま準備されているような種類のもの歴史の諸瞬間にあっては、ただの「逆戻り」はどれも自己欺瞞である」（GA53, 81）。『存在と時間』（1927 年）によれば、時間性とは既在しつつ現在化する将来という統一現象であり、本来的に既在する仕方である反復（取り戻し）は「現に既在していた現存在の諸可能性への帰還」（SZ³, 385）であった。

42 年夏学期講義『ヘルダーリンの讃歌「イスター」』は、ドーナウ上流を詩作した「イスター」といういわばドイツ的なものと、『アンティゴネー』のコロスといういわばギリシャ的なものを対話させた。ヘルダーリンの詩の唯一の気遣いは「自らに固有のものという故郷に安らぐ」（GA53, 60）ことだが、そのためにドイツ人はドイツの外部を流浪しなくてはならない。流れとは「歴史の人間の居場所と遍歴」（152）であり、歴史の根本真理は「異他のも（Fremdes）と自らに固有のもの（Eigenes）との対決という掟」（61）にある。故郷なるものは、故郷を離れて異他のもとの対話し対決することをとおしてはじめて存在する。

異他のもとは、一連のヘルダーリン講義ではギリシャ的なもののことであった。ギリシャ的なものという異他のもとも、ドイツ的なものという固有のものも、歴史学的研究によって確定される客観的事実ではなく、対話ないし対決のなかではじめて生成する。そうだとすると、ギリシャ的なものをいっそうギリシャ的に思考するとは、たんにいっそうドイツ的に思考するナショナリズムではない⁴。ハイデガー自身の解説によれ

² W. Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1995, S. 19.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., M. Niemeyer, 2006

⁴ 「イスター講義」では時流を揶揄して、「ギリシャ人は、たいていの「研究成果」で国民

ば、それはギリシャ人が思考したことをその本質の由来において見抜くことであり、このまなざしはそれなりにギリシャ的だからである。けれども同時に、見抜くことそのことは「もはやけっしてギリシャ的ではない」(GA12, 127)。

既存のものに帰るのとは一見対照的に、アーレントは、「新しいものとは古いものを改善して再確立したものだ」と理解する⁵。西洋の伝統の典型に代えて、純粋な自発性という深淵によって古いものから隔てられた自由 (freedom) の設立、新たな始まりを希求した。自分たちの企ての絶対的な新しさを強く意識していたアメリカ革命の人々にとって、始まり (beginning, Anfang, principium, ἀρχή) の行為を恣意性から救うのは、その行為の始まりがそれ自身の原理をふくんでいるという事実にあった⁶。アルケーは始まりにして原理である。

とはいえ彼らにとって、新たな始まりとはローマの再建ではないまでも、「新しいローマ」を創設することであった⁷。アーレント自身、新しく始めるために古典古代以来の伝統に立ち戻り、それを解体しつづけた。ギリシャとローマの差異を際立てないという点ではハイデガーと違っているが、アルケーの潜勢力を生かして新たな始まりを準備するという志向は共通である。ハイデガーがソクラテス以前という最初の始まり、既存のものにさかのぼるのも、別の始まり、将来のものを準備するためであった。

もっとギリシャ的に思考するとは、最初の始まりという異他のものと、自らに固有なものとを対決させることによって、別の始まりを準備することである。最初の始まりがなければ別の始まりはなく、またその逆でもある。二つの始まりのあいだにはボールのやりとりのような対話と対決がある。

したがって、次に見るように、アレーティアやピュシスについてのハイデガーの思考も、ギリシャ人が考えたことの復元や改善をめざすのではない。「既存の到着」(GA12, 146) とは別の始まりであって、来るべきアレーティア、来るべきピュシスである。それはアレーティアであると同時に、もはやけっしてアレーティアではない。

社会主義者として現れる」(GA53, 98) と告げた。ヘルダーリンにおける異他のものたちへの愛をハイデガーが母国への帰還を命じるナショナリズムに仕立てたという批判 (Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 11, 1990, Suhrkamp, S. 456 (邦訳『文学ノート 2』高木昌史他訳、みすず書房、2009年、171-172ページ)) は倒錯である。ハイデガー自身、戦後ほどなくしてではあるが、故郷をめぐる自らの思考を、愛国主義やナショナリズムから明確に切り分けている (GA9, 338)。戦中にも、ヘルダーリンに即して、「故郷から離れて異他のものなかへ」(HG52, 175) 赴くように指示した。とはいえ、ギリシャ語とドイツ語以外の言語の語源という視点が排除されているというバイアーヴァルテスの指摘 (*op. cit.*, S. 29) は看過できないし、ハイデガーがドイツ的なものとギリシャ的なものに排他的特権を与えたことはたしかである。

⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind*, H. B. Javonovich, 1978, Vol. 2, p. 216. (邦訳『精神の生活 下』佐藤和夫訳、岩波書店、1996年、257ページ。) なお、引用文中の強調はすべて原著者による。

⁶ H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1990, p. 212. (邦訳『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、2010年、338ページ。)

⁷ *Ibid.* (前掲邦訳、337-338ページ。)

2. アレーテア、明るむ場——最初の始まり、別の始まり

「過去の箴言はつねに一つの神託である。君たちは、将来を建築する者、現在を知る者としてのみ、それを理解するだろう。」⁸ ソクラテス以前の思索者たちの箴言を、ハイデガーは現在を見つめ将来を準備する者として解釈する。

ギリシャ人にとって、真理 (Wahrheit) と訳されるのが通例のアレーテア (ἀλήθεια, ἀ-λήθεια) は、隠されていないさま (Unverborgenheit) または顕現 (Entbergung) であり、自然 (Natur) と訳されるピュシス (φύσις) は、存在することあるいは存在するものである⁹。そのうえ、ギリシャ人は考えていなかったが、アレーテアは存在するものが立ち現れ隠される場所、現 (Da)、明るむ場 (Lichtung, das Offene, Offenheit) である。

ピュシスとは、隠され現前しないことから顕現し現前することへの、そして隠され現前しないことへの移行であり、隠れとの抗争のなかで、明るむ場に現前して輝きしばしとどまることである (GA5, 342)。「自分のそのつどの限界のなかへと自ら立ち現れ、その限界のなかにしばしとどまるもの¹⁰」がピュシスである。この解釈はもはやギリシャ的ではない。

すでにみたように、ハイデガーは 30 年代後半に、ソクラテス以前における最初の始まりと別の始まりを区別した。最早期のものが究極のもの (ἔσχατον) として到来するのを期待する「存在の終末論 (Eschatologie)」(327) という思わせぶりの隠語は、そこから理解できる。未来におけるキリストの再臨とこの世の終末という観念にも似て、この終末論は、紀元前 5、6 世紀に存在したものが数千年後にもう一度登場するという出来事を、予言ないし預言または託宣しているかのようである。しかし、そうではなく、最初の始まりに呼応する別の始まりを準備するものである。最初の始まりが歴史学上 (historisch) の開始 (Beginn) ではないように、別の始まりも、年代記のなかに客観的に位置づけられる未来の事件ではない。隠されていないさまとしてのアレーテアを可能にする明るむ場がそれとして思考されることである。明るむ場はハイデガー自身においても十分に思考されているとはとうてい言いがたく、彼は現在を知る者としてその到来を準備しているだけである。

したがって、既存の到着とは、アレーテアやピュシスがソクラテス以前の思索者た

⁸ Fr. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, Bd. 1, Gruyter, 1980, S. 294.

⁹ ピュシスは、あるときは立ち現れ (Aufgang) (GA66, 391) として、あるときは自ら立ち現れるもの (das von sich her Aufgehende) (GA8, 227) として解釈される。これでは、存在することと存在するものとの差異、つまり存在論上の差異をハイデガーがなおざりにしているように見える。存在論上の差異は、たとえば、りんごがあること、果物かごのなかで赤い色を放って存在することと、果物かごのなかにあるそのりんごとの違いである。それなのに、立ち現れること、存在することと、立ち現れるもの、存在するものとの双方としてピュシスが解釈されるのは、ハイデガーがこの差異を忘れたからではなく、それがギリシャにおいて気づかれなかったこと、そしてまた両者が不可分であることによる。

¹⁰ M. Heidegger, *Denkerfahrten*, V. Klostermann, 1983, S. 138.

ちに思考されていたとおりに再現されることではない。存在するという事は、最初の始まりではピュシスであるが、別の始まりにおいてはエアアイグニスである（GA66, 87）¹¹。アレーテイアは響き始めにすぎずまだ根拠づけられていなかったから、これを根拠づける明るむ場についての問いは私たちには奇異に感じられる（GA69, 9）。

ところで、ハイデガーによれば、存在は存在するものとしては自らを示すが、存在自身ないし明るむ場としては退く。この構図や先ほどの隠語を目にすると、存在の明るむ場を超感性的な領域として捉えて、存在をプラトン主義のアイデアのように考えたくもなる。レーヴィトは神の死後における二世界説を嗅ぎとった。存在は、「存在する現存在と世界内部に存在するあらゆるものとの彼岸で現成し」、人間に歴史的運命と思考を贈る以上、ツァラトゥストラの言う「背後世界」である¹²。アーレントも、「行為する人間たちの背後で働く存在の歴史こそが […] 人間の運命を定めている¹³」と解し、この図柄に、「人格化された概念」、「人間たちの背後で働く肉体なき精神の偽りの王国¹⁴」を見出している。たしかに、存在は、送り届ける、退く、要する等々の動詞の主語であり、そこに一種の人格化を、ひいては人格神化を読みとるのも無理はない。ニーチェなら、この存在を死んだ神の一つに数えたかもしれない。

だがこれは、存在するという出来事と存在するものとの取り違いである。存在するとは、存在するものが存在することである。存在するという事と存在するものとは襞の二重性（Zwiefalt 襞の両面のように二つでありながら一つであること）のかかわりにあり、伝統的なアイデア論におけるアイデアと個物のように分離してはいない¹⁵。ハイデガーには、存在するものから理解された存在することと、存在すること自身としての存在することとの相違はあっても、存在するものの彼岸からテレパシーで交信して人間を突き動かす存在などという代物はない。これは存在するもの、いわば神もどきである。存在するという事は、そうした与える主体や根拠なくして人間に与えられる。

存在することの明るむ場は、存在するものの領域を包む目に見えないもう一つの世界ではない。存在するものが存在するという事が人間に隠れつつあらわになることを可能にする出来事ないし構造である¹⁶。これに応じて、現存在ないし現・存在は、開示性・明るむ場を存在することと、これを存在するかぎりでの人間との双方を意味する。

¹¹ 「明るむ場が目立たず輝くこと」はエアアイグニスである（GA7, 288）。

¹² K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, J. B. Metzler, 1984, S. 227. (邦訳『ハイデッガー 乏しき時代の思索者』杉田泰一、岡崎英輔訳、未来社、1974年、189ページ。)

¹³ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 2, p. 179. (邦訳、214ページ。)

¹⁴ *Ibid.*, p. 157. (邦訳、189ページ。)

¹⁵ ハイデガーによれば、晩年のセザンヌの作品では「現前するものと現前することとの襞の二重性が一重になっている」（GA13, 223）。

¹⁶ 明るむ場が、「存在することと思考との相互現前をはじめて授ける」（GA14, 84）。開放性、開在性——先取りすれば公共空間は公共性——と訳す方が無難かもしれない。Lichtungはもともと、森のなかで木々を伐採してできた空き地で、光が射して明るむことも光が入らず暗いままでいることもある場所である（80f.）。空間の表象はあくまで存在するものとの水準におけるイメージだが、ハイデガーは、そうした「開かれた領域」（GA9, 354）というメタファーをもちだして、明るむ場を読者に伝えようとつとめた。

こうして、アレーティアから明るむ場へと思考を進めることが、最初の始まりを振り返りつつ、別の始まりを準備することであった。

3. ポリス——政治の成立する明るむ場

このアレーティア、あるいはむしろ明るむ場は、ギリシャにおいてポリスというかたちをとった。ハイデガーが言うには、ポリスは国家ではなく、存在するものありようがあらわになる場所である。ギリシャのポリスはアレーティアに基づく。「ギリシャの人間が歴史的に滞在する場」、「歴史的な人間の本質が現成する場であり、この場が存在するもの全体を顕現し隠す」(GA54, 136f.)。したがって、ポリスは、権力の本質とは無縁であって、国家、都市、都市国家という政治的なものではない。それは、「存在する」を表す古いギリシャ語のペレイン(πέλειν)と語幹が同じで、「立ち現れ、隠されていないものなかへそびえたつ」という意味である(135, 142, 133)。『国家』篇への言及によれば、「ポリスのなかに立つとはこの地上に滞在することである」(138)。ポリスは人間たちが存在する場としての地上である。

ポリスに関するハイデガーの論究から、ヴィラは、「自由〔開かれた空間〕の存在論的観念と国家の形而上学的観念との混合」を掘り当て、「存在が現前にもたらされている場所」という役が国家に振られていると咎めた¹⁷。だが、これは読み損ないである。ポリスは国家という存在するものではない。むしろ、政治という人間たちの劇が演じられ、さらに国家が存立しうる舞台である。「存在するということだけが、あらゆる存在するものにとってのトポスにほかならない」(141)、「明るむ場そのものはしかし、存在することである」(GA9, 332)という言い回しから推測できるように、存在することとポリスと明るむ場は、相異なる視点から表された同じ事象である。人間たちが、他の人間や存在するものとかかわって存在することを、したがって支配被支配という権力関係や、ひいては国家をも可能にしている明るむ場が、ポリスである。

これは、存在することと存在するものとの混同ではなく、襞の両面のように二つでありながら一つだという二重性である。『存在と時間』で現存在の根本構造をなす世界内存在が、のちに、存在することの明るむ場に立ち出でることとして強引に自己解釈される(327)のも、ポリスないし地上と明るむ場との近さを示すと同時に、襞の二重性に関連している。

そうすると、「君とちがって、政治には少ししか関心がありません¹⁸」というアーレントに宛てた晩年の言葉は、単純には受け取れない。政治哲学者に対する謙遜でも、ナチズム関与を意識した逃げ口上でもない。そもそもポリスは非政治的、あるいは政治以

¹⁷ D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton Univ. Pr., 1996, p. 142. (邦訳『アーレントとハイデガー——政治的なものの運命』青木隆嘉訳、法政大学出版社、2004年、236ページ。)

¹⁸ H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe*, 2., durchges. Aufl., 1999, S. 247. (邦訳『アーレント＝ハイデガー往復書簡』大島かおり、木田元訳、みすず書房、2003年、205ページ。)

前、国家以前である。ヒトラー政権下で語られたところでは、ギリシャ人は、「非政治的な民族」であり、存在すること、アレーティアから規定されていたからこそ、「ポリスを根拠づけ¹⁹、アレーティアを集約しまもる場にいたる」(GA54, 142) ことができた。ハイデガーの関心は、存在するものが存在することをめぐる人間の営みが生起する場所を思考することにある。ポリスなり明るむ場を基底として政治、国家という形態が生まれる。倫理(学)(Ethik)の語源であるエートスを人間の滞在と訳し、存在することの真理(明るむ場)に滞在すること、明るむ場を思考することが「根源的倫理」(GA9, 356)だと述べるのも、同じ洞察による。明るむ場の思考はいわば根源的政治であり根源的倫理である。明るむ場は政治の生じる場所としてはポリス、倫理を可能にする場所としてはエートスであった。

権力関係とそれが成立する場所とのこれと似た区別は、アーレントにみられる。世界ないしポリスは、「個人とその仲間の人間たちのあいだに作られたはずのあいだ(in-between)²⁰」であり、これが「政治の成立する場所」であって、政治は「異なる人々が一緒に、互いに存在すること」を扱う²¹。この場所から派生するのが、支配体制や国家統治という意味での政治である。忘れてはならないが、根源と派生は、つまり、明るむ場としてのポリスと政治体としてのポリスとは、また明るむ場としてのエートスと倫理としてのエートスとは、襞の両面のように相補的である。アーレントは戦争と革命の20世紀から逃れる自由(liberty)を少なくとも自らには許さなかった。人々がいないところにあいだとしての世界は存在しないし、明るむ場はそこに立ち現れ隠れる人間や存在するものなしには与えられない。

もちろん、存在の明るむ場としての世界と人間たちのあいだとしての世界をごたませにはできない。ハイデガーからみれば、人間たちのあいだは存在することの明るむ場を基底としていよう。ひるがえって、アーレントにとってのハイデガーは思考の王国に隠

19 「ポリスを根拠づけるようになる (zur Gründung der πόλις kommen)」という言葉は、おそらく、ポリスという政治体の建設や創設を指しているのではなく、「この根拠(エアアイグニス)を根拠であらしめる (sein lassen)」(GA65, 307)という用法に準じて、ポリスという根拠をそれとして存在させるという意味であろう。なお、本文で私はヴィラに反論したものの、もっと早い時期のハイデガーが国家としてのポリスに強く肩入れしていたことは明白である。たとえば、31-32年冬学期講義では、『国家』篇解釈という仕方で次のように述べる。「「国家」(私たちはポリスをあまり的確に訳してはいないが)に関して、また国家の内的な可能性の問いに関して、プラトンが最高の根本命題とみなすのは、ポリスという統一体における人間たちの相互存在の本来の守護者は哲学する人間たちでなくてはならない、ということである。[...] 国家の支配と支配秩序は、哲学する人間があくまでつかさどるべきである」(GA34, 100)。ハイデガーのポリス理解の変容については次を参照、S. Elden, *Rethinking the Polis: Implications of Heidegger's questioning the political*, in: *Political Geography* 19 (2000), pp. 409-412.

20 H. Arendt, *Men in Dark Times*, H. Brace, 1995, pp. 4f. (邦訳『暗い時代の人々』阿部斉訳、河出書房新社、1986年、12ページ。)アーレントの場合、この根源的意味での政治は行為(action, Handlung)とほぼ同義である。

21 H. Arendt, *Denktagebuch*, Bd. 1, Piper, 2. Aufl., 2003, S. 16f. (邦訳『思索日記 I』青木隆嘉訳、法政大学出版局、2006年、22-23ページ。)

れた王、人々のあいだにある活動の世界から、それゆえ政治から退却した王であった。だが、重ねて言うと、その思考の王国は存在するもの全体につながっていた。実際、彼女に宛てた先の文の直後にはこういう言葉が続く。「けれども、概していえば世界の状況は明らかです。テクノロジーの本質の力はもちろん経験され知られることがほとんどありません。²²」存在することの思考は、他の人間たちやあれこれの存在するものがない場所に引きこもってはならず、原子力発電所や核兵器、絶滅収容所の問題にも向かった。それは、世界とそこに存在するものから脱出するグノーシス主義ではない。

明るむ場は、このような意味で政治と倫理が生起するトポスである。

4. 死すべきものたちの公共空間——可滅性と相対的不滅性

さて、明るむ場に帰属するのは複数の人間たちであり、地上ないしポリスは複数性の公共空間（Öffentlichkeit）、あるいは時間 - 遊動 - 空間（Zeit-Spiel-Raum）である。公共空間とはさしあたり、複数の人間たちがしばらく共に滞在し、存在するものありさまが立ち現れ隠される開かれた場、というほどの意味である。そのうえ、人間は死すべきものである。ギリシャの神々は不死であり、動物はおそらく自らの死を知らないが、人間はこれに気づき、さしあたりたいていは隠すという仕方にかかわっている。明るむ場は死すべきものたちの公共空間となる。

『コロノスのオイディプス』のコロスは、「生まれないのが何よりましだ」と嘆いた。アーレントによると、無意味にさえ思える生のこの重荷にギリシャ人が耐えられたのは、ポリスが生を輝かせたからであった。「人間たちの自由な行為と生きた言葉の空間²³」、公共領域であるポリスは永続し、人間は偉大な業績や言葉を残すことによって不死性を獲得する。死すべき人間たちにとって、自らの命は限りある可滅的なものだが、世界は「相対的に安定し相対的に不滅な家²⁴」である。

この永続性（permanence）や不死性は、イデア論におけるような不変不動の永遠性（aeternitas）ではない。ハイデガーの解釈するアエイ・オン（GA7, 31）と同じく、たえまなく存続することであって、相対的な不滅性にすぎない。死すべきものたちは、非現前の闇からこの世に出現し、ポリスないし世界という公共空間に参入し、行為と言葉によって自他を顕示し競い合い、やがてふたたび闇へと身を沈める。しばしの現前ではあるが、残したものは公共空間の記憶のなかにずっと現前しつづける。公共空間そのものもそこにおける記憶も、相対的ながら不滅性をおびる。

これは、「ギリシャ人は存在するものを、現在してまた現在せず現前するものとして、隠されていないさまのなかに現前するものとして経験する」（GA5, 349）というハイデガーの理解と相似している。だが、永続する公共領域は、彼が解体しようとする恒常的現前性（beständige Anwesenheit）という伝統的存在理解の閉域に収まるのでは

²² H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe*, S. 248f. (邦訳、205 ページ。)

²³ H. Arendt, *On Revolution*, p. 281. (邦訳、444 ページ。)

²⁴ H. Arendt, *Men in Dark Times*, p. 11. (邦訳、20 ページ。)

ないか。自他の死が、それゆえまた存在することが忘却されてはいないだろうか。言論と行為によって卓越性を競うのも恒常的現前性への固執であろう。そもそも、ポリスがいつまでも持続したにせよ、よほどの英雄か天才でないかぎり言論と行為がどれほど長く記憶されるかさえあやういのに。アナクシマンドロスのアディキアーは、ハイデガーによって、存在するものが「恒常的持続に固執し、ディケーに、つまりしばしのあいだという適切さ (Fug der Weile) に転じない」(359) こととして読まれたが、アーレントのポリス観はこのアディキアーのなかにあるように思われる。

この疑問は、原始キリスト教や初期キリスト教からも提出されえただろう。原始キリスト教団は世界の没落とキリストの再臨が近いことを説いた。その期待はやがて裏切られたが、修道院ではキリスト教の世界否定的性格が禁欲というかたちで保たれ、キリストの再臨はメメントー・モリー (死を忘れるな) に変容した²⁵。アーレントもこの世界否定を知っていて、「キリスト者の共同体の非政治的、非公共的性格²⁶」を指摘する。しかし、キリスト教の福音による個人の生命の永遠性と、ポリスの永続性に基づく不死性との対立は、どちらも恒常的現前性という観念の変種であるかぎりでは尖鋭さを失う。個人の生命は有限であり、世界もまた有限である。相対的には持続しても不滅ではないのが明るむ場であり、死すべきものたちが共に滞在する公共空間である²⁷。

だが、可滅的な空間である明るむ場をそれとして存在するのは、自分の死にかかわる単独者だけではないのか。それとも、単独者も公共空間に住み、自分とは絶対的に異なる他者たちの前に召喚されているのだろうか。これを考えたい。

5. 絶対的に異なる他者の歓待——友好的な一つの家族の外部

公共性や公開性のなかでは、すべてが白日の下にさらされているという相をおびるのに、肝心の事柄が隠されている。「公共性はあらゆるものを暗くし、このようにして覆い隠したものが周知で誰にでも近づけると偽る」(SZ, 127)。事象は現前しているかに見えて、現前していない。非本来的実存は固有の自己を存在していないことだから、本来的実存は、「今日の頹落している公共性から苦しみながら身をもぎ離す」(397) という仕方ですら可能になる。現代に残されたのは、「自分たちを結びつけると同時に切り離す共通の世界が欠けているために、絶望的に孤立した分離のうちに生きるか、さ

²⁵ Fr. Overbeck, *Werke und Nachlaß*, Bd. 1, Metzler, 1994, S. 214-216.

²⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, Univ. of Chicago Pr., 2. ed., 1998, p. 53. (邦訳『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1999年、80ページ。)

²⁷ だからといって、相対的不滅が笑うべき事柄にはならない。たしかに、地球環境保全や放射性廃棄物処理といったテーマは、原始キリスト教の信徒には愚かしく映るだろう。また、人類の世界がどれだけ持続しようと、宇宙の歴史全体から眺めれば、朝顔の露にすぎない。しかし、私たちは、現前していない人間たちに目をつむることはできない。いずれ誕生するかもしれない人間たちもまた、それぞれ現在せずに現前している。公共空間は滅びるべきもので、明るむ場も人間が存在しなくなれば生起しないだろうが、その相対的持続は私たちの関心事である。

もなければ大衆へと一緒くたに押し込まれるような人間たち²⁸」からなる社会である。あれかこれかの社会に生きていくとすれば、明るむ場を現に存在する人間は、公共空間に属するのを拒むほかないだろう。

しかし、内面性を生きる人間、雑踏に紛れ込んだ修道士が自分と対話するとき、自分が自分にくまなく現前する、というのは幻想である。だからこそ、「異他のものと自らに固有のものとの対決という掟」が課せられた。絶望的に孤立した単独者²⁹にも、〈ひと〉自己を生きる大衆にも、異他のものはつねにすでに隠れつつ立ち現れ、各人はこうした他者へと差し向けられ、つまりは公共空間に住んでいる。

この異他のものは、異他のものである以上、第一に、私の分身のような親密な他者ではない。アーレントの言うとおりに、人間の複数性の領域は、「私と私自身という双数のもの (dual I-and-myself) を複数の私たちという一つのもの (a plural We) へと単純に拡張したものではない³⁰」。私の拡大である複数の私たちは、家族という私的領域にとどまる。「もう一人の私」であるアリストテレスの友人も、フッサールの超越論的自我の変様態である他我も、「友愛の規範的な、つまり男性中心的な構造」を有する兄弟愛 (fraternité 同胞愛)³¹の対象も、複数の私たちという一つの家族の仲間ではない。一つのものである双数や複数には複数ではなく、異他性の抹消である。人類や集団が一つの家族として考えられ、あらゆる人間が隠れることなく現前しつくしているところでは、不気味な他者は存在せず、他者はもはや他者自身ではなく私に同化されている。公共空間は閉ざされている。

現前しない人こそ他者であるなら、公共空間を構成する異他のものは、第二に、アーレントに反して、行為と言論によって自他を顕示し競い合う人々だけではないだろう。

彼女にとって、人間の複数性は、政治的生——ポリスないし人間のあいだにおける生——の、つまり行為と言論の最大の条件であり、平等と差異 (distinction) という二重の特徴を有する。そのうち差異は、『人間の条件』では、他性 (otherness) とイコールではなく、これに加えて傑出していることをも意味する。観想する生から区別された活動する生は労働・制作・行為からなる。古典古代において、労働は生命維持のためになされる私的領域の活動、制作は世界の持続性を保証する耐久性あるものを生み出す活動、

²⁸ H. Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 2006, p. 90. (邦訳『過去と未来の間』引田隆也、齋藤純一訳、みすず書房、1994年、120ページ。)

²⁹ ただし、アーレントにとっては、見捨てられている孤立 (Verlassenheit) は自分自身と共にある孤独 (Einsamkeit) とは異なる。

³⁰ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 2, p. 200. (邦訳、239ページ。)

³¹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994, p. 30. (邦訳『友愛のポリティックス 1』鶴飼哲、大西雅一郎、松葉祥一訳、みすず書房、2003年、32ページ。) キルケゴールによれば、「恋愛と友情の絶頂では二人は真に一つの自己、一つの自我になる」のに対して、キリスト教における「隣人〔最も近い人〕への愛は、統一された自己のなかで私を隣人と一つにすることができない」(S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, Bd. 1, übers. v. H. Gerdes, Gütersloher, 1983, S. 64 (邦訳『キルケゴール著作集 15』武藤一雄、芦津丈夫訳、白水社、1964年、97ページ))。これとはちがって、アーレントの理解するキリスト教の愛は家族関係や兄弟愛の延長にある (H. Arendt, *The Human Condition*, pp. 53f. (邦訳、80ページ。))

行為は公共領域における活動である。労働は家族のなかで行われ隠されるが、行為と言論はアゴラやフォルムにおいて顕現し、人間たちはこれをとおして新たに創始し、「たんに互いに異なるという次元を超えて抜きんでる³²」。人間たちは人間であるかぎりでは平等だが、行為し語るかぎりでは他者とは違った卓越性をあらわにする。哲学者や詩人、政治家は、明るむ場ないし公共空間における存在するものの存在、立ち現れと立ち去りを、人並みはずれて浮かび上がらせ、脚光を浴びる。そうだとすると、公共空間は光あふれる現前性の領域になる。

だがそこでは、明るむ場を構成する隠されているという契機、存在を構成する非現前の契機が忘れられている。人間の事象の領域では存在と現象とは同一だ³³と考えるなら、あらわでありながら秘匿されるという構造を隠してしまう。

差異のそうした理解とは対照的に、アーレントのある手記によれば、あらゆる人間のあいだには絶対的差異があり、政治は「絶対的に異なる人々を相対的な平等を顧慮して組織する³⁴」。絶対的に異なる人々がまるごとあらわになり、端的に現前するなどという事態は起こりえない。まるごと現前する他者は、他者というより、親密な他者か、自我によって克服された非我である。

親密な他者とちがって、絶対的に異なる人は私にありのままに現前することはない。政治組織を含む公共空間に帰属するのは絶対的に異なる人々、現前せずに現前する相異なる人々であるから、彼女／彼らは演説する人であるだけでなく沈黙する人でもあるだろう。「言語は存在することの家である」(GA9, 333) というメタファーは、ハイデガーやアーレントのポリス、本発表の公共空間をも言い表している。存在することの明るむ場を当の場たらしめている言語は沈黙の言語でもありうる。目立たない生者や死者も、ポリスという地上の空間のなかに現前せずに存在している。フォルムにいるのに発言しない市民も、その外部の奴隷も、自室に引きこもる人も現にそこにいる。

しかも、愛すべき隣人とは、私が選りすぐった恋人や友という親密な他者ではないとすれば、家を出たとたんに出会う最初の人、つまりは「無条件にあらゆる人間」のことである³⁵。公序良俗に反する輩や私を攻撃する敵、コミュニケーションを禁じる人物かもしれない。公共空間は、絶対的差異をもつありとあらゆる人々が共に、また種々の存在するもの——生物や無生物、制作されたもの——が、顕現し隠れてしばし存在する地上の場所である。

最後に付け加えると、公共空間のなかで他者と対決するなかで、私は自らに固有のものをわがものにし、本来的自己を存在することができる。他者との対決はこう語り直されている。「自らに固有のものをわがものにすることは、異他のものと対決し、客とし

³² H. Arendt, *The Human Condition*, p. 176. (邦訳、286 ページ。)

³³ H. Arendt, *On Revolution*, p. 98. (邦訳、146 ページ。)

³⁴ H. Arendt, *Denktagebuch*, Bd. 1, S. 18. (邦訳、25 ページ。) この絶対的差異は、共通の尺度や公分母を考案できない「無数のパースペクティブや側面が同時に現前すること」とも表現されている (*The Human Condition*, p. 56. (邦訳、85 ページ。)) もちろん、この現前は、狭義で現前せずに広義で現前することである。

³⁵ S. Kierkegaard, *Der Liebe Tun*, Bd. 1, S. 59, S. 77. (邦訳、89、116 ページ。)

て歓待して対話すること (*gastliche Zwiesprache mit dem Fremden*) としてのみある」(GA53, 177)。この文脈でハイデガーの視野に入っていた客は、ソクラテス以前の思索者やギリシャの詩人だったかもしれないが、あらゆる他者、異他のものをそれぞれ歓待することによってはじめて、私はこの場に滞在し私であることができる。

最初の始まりにおける隠されていないさまとしてのアレーティアは、来るべき別の始まりでは存在することの明るむ場に姿を変える。明るむ場は、絶対的に相異なる死すべきものたちが共に、また種々の存在するものが顕現し隠れつつしばし存在する公共空間である。この場所で異他の客たちを歓待することによってのみ、私は私であることができる。この対決にして歓待は、「異他の人をありのままのものであらしめること (*den Fremden sein zu lassen, der er ist*)」(176) である。それは、絶対的に異なる人々を絶対的な差異を保ちながら相対的に平等にする努力にもなるだろう。大地を「その本質のなかへと解き放つ (*freizulassen*)」という意味で救うこと (GA7, 152) でもある。

水平化された人間たちが自らを貴重な人的資源として示そうと競い合って存在するという運命が贈られている時代に、私たちは、死すべきものたちの可滅的な公共空間が新しく誕生するという別の始まりを、この不可能な可能性をいまここで準備するように、異他のものから呼びかけられている。