

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。

本稿は、「ギリシャ人が思考したことをもっとギリシャ的に思考する」（GA12, 127）という務め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、アレントなどにも学びながら、存在するものが現出し隠れる場を死すべきものたちの公共空間として粗描したい。留意したいが、アレーティアから公共空間に向かうとは、アレーティアという始まりをかなぐり捨てるのではなく、来るべきアレーティアに赴くことである。これは、ハイデガーが思考をしたことをもっとハイデガー的に思考することでもありえよう。およその歩みは次のとおりである。

1. ハイデガーにとって、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. ハイデガーを読み直すなら、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

¹ 現在（Gegenwart）と現前（Anwesen, Anwesenheit, Anwesenung）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。誰かが一瞬間に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

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. 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思考するとは、事実上は、いっそうドイツ的に思考することではない、と断じた²。それらの解釈が展開された 1930 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、かつて存在した楽園を原状回復することではなく、固有なものを新たに獲得することである。本質を意味する *Wesen* という言葉をハイデガーがしばしば動詞 (*wesen*) や動作名詞 (*Wesung*) に変形するのはそのためである。第二次世界大戦のさなかに彼が語るには、「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)。振り返れば、すでに『存在と時間』(1927 年)において、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。帰郷はその意味での反復である。

42 年夏学期講義『ヘルダーリーンの讃歌「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。ヘルダーリー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) ことにあるが、そのため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「歴史的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 (Fremdes) と対話し対決することをおしてはじめて存在する。

異他のも (Fremdes) とは、一連のヘルダーリーンの講義ではギリシャ的なもの (Fremdes) のことであった。ギリシャ的なもの (Fremdes) という異他のも (Fremdes) も、ドイツ的なもの (Eigenes) という固有のも (Eigenes) も、歴史学的研究

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

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）。

ハイデガーが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。

彼らにとって、新たな始まりとはローマの復元ではけっしてなかったものの、「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、それを解体しつつけた。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、ギリシャにおける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、

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」で国民社会主義者として現れる」（GA53, 98）と述べられた。したがって、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, Suhrkamp, 1990, 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のなかへ」（GA52, 175）という方向を指示した。これを侵略戦争のメタファーとして読むのが牽強附会であることは、異他のものがギリシャ的なものだという点だけからも気づかれよう。しかし、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（Beierwaltes, loc. cit.）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特権を与えたことはたしかである。そのうえ、ヒトラー政権下で学長職を引き受けて半年後の講義では、ギリシャの始まりに立ち戻る試みは、ギリシャ的なものを完成するというより、「原始ゲルマン族の本質の根本的諸可能性を汲み出し支配させるために」（GA36/37, 89）行われる。

⁵ H. Arendt, *The Life of the Mind*, Vol. 2, H. B. Jovanovich, 1978, 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、本稿における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。）

ギリシャ人が考えたことの復元や改善をめざすものではない。「既在の到着」（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。

2. アレーティア、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ものとして解釈する。

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ィア（ἀλήθεια, ἄ-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、アレーティ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。

すでにふれたように、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。この終末論は、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、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不合理な出来事を、予言ないし預言または託宣しているかのようなのである。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。最初の始まりと別の始まりは互いに他を予想している。最初の始まりが、反復されることのない即自的に存在するだけの点である歴史学上（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ィア

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みえる。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いう物体との違いである。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を解釈するのは、この差異を忘れたからではない。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.

を可能にする明るむ場がそれとして思考されるという出来事である。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、既在の到着とは、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。存在するということは、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、それを根拠づける明るむ場についての問いは私たちに奇異の念を抱かせる（GA69, 9）。既在の到着はまた、アレーテアやピュシスを過去の遺物として切り捨てることでもなく、その反復である。来るべきアレーテアが明るむ場であり、来るべきピュシスがエアアイグニスだと言ってもよい。

ところで、ハイデガーによると、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、存在の終末論という隠語を目にすると、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。レーヴィトはそこから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、ツァラトウストラの言う「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。存在するということ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、神もどきでしかない。存在するということは、こ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ことが人間に隠れつつあらわになることを可能に

¹¹ 「明るむ場が目立たずに輝くこと」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）。なお、詳しく述べる暇はないが、思うに、レーヴィナスの言う「存在するものない存在すること」は襞の二重性の極限的な様相であって、その否定ではない。

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いう存在するものとの双方を意味する。

このように、アレーテ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. ポリスという明るむ場 ——政治の成立する地上の空間

このアレーテア、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、存在するものが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アにもとづく。それは「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させ隠す」（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」を探り当て、「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く、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だからである。「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はかならない」（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。人間たちが他者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。

根源的な意味でのこのポリスと、国家という派生的な意味でのいわゆるポリスとのこの関係は、存在することと存在するものとの混同ではなく、襲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。世界内存在は、『存在と時間』では現存在の根本構造をな

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）。Lichtung の訳語は、明るむ場よりも、開放性、開在性——先取りすれば Öffentlichkeit のそれは公共空間よりも公共性——の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してつとめた。

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

すが、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た（327）。これも、（根源的な）ポリスないし地上と明るむ場との近さを示すと同時に、襲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。言い換えれば、「存在するものをあるがままのものであらしめること（Das Sein-lassen des Seienden, wie und was es ist）」（GA66, 103）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、プラトン主義におけるアイデアと個物のように分離しておらず、むしろ襲の両面のよう

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。)

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』篇解釈という仕方次第のように述べる。「『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』阿部齊訳、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, 2. Aufl., Piper, 2003, S. 16f. (邦訳『思索日記 I』青木隆嘉訳、法政大学出版社、2006年、22-23ページ。)

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生起しない。

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れた王、人々のあいだとしての世界から、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たしかに、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ひきこもってはならず、原子力や核兵器、絶滅収容所という事象にも言及した。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 公共性）、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、存在するものが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、ア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

²² H. Arendt / M. Heidegger, *Briefe*, S. 247f. (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。)

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に現前するものとして、隠されていないさまのなかへと現前するものとして経験する」（GA5, 349）という理解と相似している。だが、アーレントの永続する公共領域は、ハイデガー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モリー・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を強調する。しかし、キリスト教の福音による個人の生命の永遠性と、ポリスの永続性にもと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。次にこれを考えたい。

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

²⁶ H. Arendt, *The Human Condition*, 2. ed., Univ. of Chicago Pr., 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。）ただし、メモリー・モリーは個人の生命の永遠性を意味するとは限らず、むしろ恒常的持続に固執しないディケーへの指示でありうる。

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私たちに現前している。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。

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だれ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) という仕方であろう。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。もしも私たちがあれかこれかの社会に生きているとすれば、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。「異他のものと自らに固有のものとの対決という掟」が課せられたのはそのためである。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何らかの仕方に住んでいる。

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也、「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しかない。一つのものである双数や複数は厳密には複数ではなく、異他性の抹消である。人類や国家や集団が固い絆で結ばれた一つのすばらしい友好的な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づけているところでは、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

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単独者の孤独 (Einsamkeit) とは異なる (H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Piper Verlag, 2011, S. 977 (邦訳『全体主義の起原 3』大久保和郎、大島かおり訳、みすず書房、298ページ、2005年))。

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))。

化されている。公共空間は閉ざされている。

現前しない人こそ真の他者であるなら、公共空間を構成する異他のものは、第二に、アレーティアに反して、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、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おこなわれ隠されるが、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示す。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、自らも脚光を浴びる。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と考える³³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。

顕示を重んじる差異のそうした理解とは対照的に、アレーティア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、他者そのものというより、親密な他者か、自我によって克服された非我である。

親密な他者とならば、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。あるいは、家族のような親密な他者でさえ、厳格に言えば絶対的に異なる人物である。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無言の人でもあるだろう。「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、ハイデガーやアレーティアのポリス、本稿の公共空間の特徴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

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。) その意図が背後世界の設定を拒む点にあることは銘記されるべきだろう。

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。なお、この引用が『人間の条件』からのものであることから察知されるように、本文で私があげつらった対照をアレーティアの変容だとみることはできない。どちらも各人の唯一性 (uniqueness) の強調である。

地上の空間のなかに現前せず存在し、語っている。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、自室にひきこもる若者や中年も現にそこにいる。

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、公共空間において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。この開かれた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、派生的な意味での政治の場面で、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。さらに、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。

付記 本稿は、JSPS 科学研究費 24520001 による研究成果の一部である。

Yoshiya GOTO

Von der ἀ-λήθεια zur Öffentlichkeit der Sterblichen

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