

共同体の没根拠と存在の変容¹ —ハイデガーの共同体論の帰趨—

古荘 真敬

1. 「存在」を問うこと、「我々」を問うこと

1936年から38年頃に執筆されたとされる覚書『哲学への寄与論稿』(以下『寄与論稿』と略記)において、ハイデガーは、「哲学は、存在の省察として、必然的に自己省察 (Selbstbesinnung) である」(GA65, 48)²と記している。自己を省察する、とは、一体どういうことだろうか。省察されるべき「自己」とは、もとよりハイデガーにとって、歴史的共同体の地盤から孤絶した単独の「私」(いわゆるデカルト的な「私」)ではなく、あらかじめ他者(同胞)たちとの相互共存に接合された歴史的な現存在としての「我々」に他ならなかった。「省察の本質を自己省察として根源的に基礎づけることにしたがって、〈我々〉自身が、問うことの領域のうちへと共に突き刺さってくるならば、そのかぎりにおいて、[...] 哲学の問いは、次のような問いの形式へともたらされうることになるだろう。すなわち〈我々は誰なのか?〉という問いの形式である」(ibid.)と、彼は『寄与論稿』において書き継いでいる。

ハイデガーによれば、「哲学」とは「存在」の省察であり、「存在」の省察とは、要するに、「我々とは誰のことか」と問うことに等しい、というわけである。『人間の条件』においてアレントは、アリストテレス『ニコマコス倫理学』の一節を意識して、「万人に現われているもの、それを我々は存在と呼ぶ (what appears to all, this we call Being)」という命題を引き出し³、そこにギリシア的な「共通世界」経験の一範型を見出そうとしているが、ハイデガーにおいてもほぼ同様に発想されていたのであろうと、ひとまず見なすことができそうに思われる。

「存在」開示の根源的な場としての「我々」について語る、より典型的な記述として、上に見た『寄与論稿』が執筆開始される約二年前の講義(1934/35

年冬学期講義)を参照してみよう。そこにおいてハイデガーは、「存在者が、我々の誰にとっても、あらかじめその存在において開示される」始元的な場としての「根源的共同体 (ursprüngliche Gemeinschaft)」(GA39, 72)について語り、ヘルダーリンの詩を引き合いに出しながら、この「根源的共同体」を、「ひとつの対話 (ein Gespräch)」ないし「ひとつの言語の生起 (ein Sprachgeschehnis)」(69)と呼んでいる。引用されているのは、「平和の祭り (Friedensfeier)」という詩の草稿からの次のような一節である。

Viel hat erfahren der Mensch.

Der Himmlischen viele genannt,

Seit ein Gespräch wir sind

Und hören können voneinander.

「多くのものを人間は経験し／天上の者たちの多くを名指した／我々がひとつの対話となり／互いに聴きあうことができるようになって以来」(強調引用者)

この詩行をうけて、ハイデガーは、「対話」としての「我々」という歴史的な場の生起を思惟することを試みようとする。「我々」とは、この場合、存在者の自己呈示の場そのものとしての「ひとつの言語の生起」(ibid.)である。「ただ言語の生起するところのみ、存在と非存在とが明け開かれる。この明け開きと遮蔽こそが、我々自身なのである」(70)。ハイデガーによれば、そのような「我々」という言語の次元(すなわち「根源的共同体」)が生じてより、「一人の者は、他の者から何事かを聴くことができるようになる。つまり、我々自身ではない存在者(自然)についてであれ、我々自身がそれである存在者(歴史)についてであれ、そもそも、存在者について何事かを聴くことができるようになる」(72)のであり、この「我々」という場の生起こそは、「そもそもはじめて時間と歴史とが在る」(69f.)ようになった所以をなす「歴史的時間の始元かつ根拠 (Anfang und Grund)」(69)なのである。

存在者の経験一般をそもそも発祥させた巨大な「創作 (Dichtung)」ともいべきこの「我々」という場(70)。そのような場の存続を私たちがまた今日、常に既に前提しつつ、さまざまな「存在者」たちについて、それらが何であるのか、また、それらはいかに相互に関連しているのか等々を多様に述べたててい

るわけであろうが、ハイデガーが問おうとしていたのは、そのようにして〈ひと〉が〈ひと〉に宛てて可謬的なロゴスをはてしなく交換しあう公共的討議の場を、そもそも立ち上げた始元的な出来事の力の由来であったと、言うことができるだろう。「存在者」は、それをめぐるあらゆる可謬的な述語づけの手前で(かつは彼方において)、そもそも「存在者」として自己を呈示していたのでなければならない。「それは何であるか (Was etwas ist)」をめぐり一切の思惑を超えて「在るものは在る (Daß es ist)」という原的な事実が開示され、そもそもの始まりにおいて「存在者」が「存在者」として(いわば)名指されていなければならない。この「存在者としての存在者」の名指しという始元的な出来事こそは、また、「我々」なるものをそもそも「我々」として生成せしめたものであったのではないか。あるいは、また逆に、かかる始元において生成した「我々」という場(=根源的共同体)こそは、およそ存在者がそもそも存在者として出現するための始元的な「根拠」をなしている、と言いうるのではないか。

存在を問うことは、ハイデガーにおいて、存在者がそもそも存在者として開示される場(アレントにおける「万人」にとっての「共通世界」に相当するだろう)を問うことに等しく、その「場」が、(上記の講義録において)「ひとつの言語の生起」としての「我々」と表現され、(『寄与論稿』において)一体それは「誰なのか?」と問い直されているわけである。哲学とは、彼にとって、存在者の存在がそもそも開示される「場」としての「我々」自身＝「ひとつの言語の生起」の根拠をめぐり省察なのである。

2. 「死」と「共同体」

私は、「大陸系」哲学の「現在」とか「最新事情」とか、そういった事柄については殆ど何も知らない。だが、ひょっとして、例えばナンシーの『無為の共同体』やブランショの『明かしえぬ共同体』といった1980年代の書き物のうちに、なにがしか、現在の「大陸系」哲学の思考空間においてなおアクチュアルでありつづけているプロブレマティックの一典型のようなものを読み取ることができるのだとすれば、それは、また同時に、前記のような「我々」自身の(存在史的)運命をめぐり思惟を模索したハイデガーの試行錯誤の歩みが、なに

がしかのアクチュアリティを、現在の「大陸系」哲学の思考空間においても保持していることを、あるいは意味しているのかもしれない、と想像されもする。問題作『無為の共同体』において、ナンシーはこう主張していた。

「近代は、救済あるいは歴史の弁証法的止揚という形でしか死の正当化を考えなかった。近代は人間たちとその共同体の時間を、死が本来もつはずの——そして死が執拗にもっている——度外れな意味が最終的に失われてしまう不死の合一のなかに閉じ込めようと血道をあげてきたのである。／意味の外にあるこの死の意味を、今や我々は共同体のなかにではなく他処に求めるべく運命づけられている、というよりむしろそのように追い詰められている。だがこの企ては不条理である（それは個人をめぐる思考のもつ不条理だ）。死は共同体と切り離せない。というのも、死をとおして初めて共同体は開示されるし、その逆も然りだからである。この相互的開示のモチーフが、民族学によって培われた諸々の思考や、バタイユの思考と同時代、つまり第一次大戦から第二次大戦にかけての時期に、フロイト、そしてハイデガーの思考の関心を占めたのは偶然ではない」⁴。

「共同体に関して〈失われた〉もの——合一の内在性と親密性——とは、そのような〈喪失〉が〈共同体〉そのものを成り立たせているという意味においてのみ、失われたのである」⁵というテーゼを掲げるナンシーがここで示唆しているとおり、死と共同体の「相互開示のモチーフ」は、事実、ハイデガーの思考の核心をなす枢要なプロブレマティックの一つであったと言ってよいだろう。前節で私は、「〈ひと〉が〈ひと〉に宛てて可謬的なロゴスをはてしなく交換しあう公共的討議〔あるいは対話〕の場を、そもそも立ち上げた始元的な出来事の力の由来”こそは、ハイデガーが問い求めていたものである、と述べた。では一体、どのような力が、「我々」という公共的討議の場（＝根源的共同体）を創出したのか、とハイデガーは考えていたのかと言えば、前節で取り上げた1934/35年冬学期講義において彼が語るのは、まさしく「死」と「共同体」の連関なのである。

ハイデガーは、そもそも「共同体」とは、「各々の個人が、各々の個人を超えて拘束し、規定するところのものへと先行的に結びつけられることによって在るようになる」(GA39, 72) のだと主張しつつ、そこでの最深の紐帯をなすの

は、実のところ、「各々の個別的な人間が、たった一人で死ななければならない死」(73)であるのだと述べる。すなわち、「あらゆる個人を、極北まで、みずからへと個別化する死こそがまさに、[...]共同体の空間を創出するのだ」(ibid.)と。

決して他者たちとは共有できない、各々の「私」にとって「固有なもの」の経験が、にもかかわらず複数の「私」たちを媒介する紐帯となるという逆説的な連関が、そこでは主張されているように思われる。なるほど通常私たちは、「共同体」の空間の内部で「私」と他者が共有している何か共通のものによって「我々」は互いに繋ぎとめられると表象しがちであり、それもまた間違っていないであろう。例えば、「自分が何を何のために為しつづめるのか」を他者および自己自身に対して説明し正当化しようとする「私」は、行為の「理由」をめぐる諸概念が「共同体」の思考空間内部で一般的に共有されていることを前提せざるをえない。しかしハイデガーは、そうした「共同体」それ自身を「創出」する力は、「共同体」の空間内部の共有経験のうちには由来しないのではないかと問うているのであろう。「現存在の終末」としての死のうちに、「最も固有で、没交渉的で、確実に、それでいて無規定で、追い越しえない、現存在の可能性」(SZ, 258f.)を看取することは、『存在と時間』の核心的洞察の一つであったが、この、「私」にとって「最も固有」で、いかなる他者とも共有することのできない「死」こそは、「私」をしかしその単独性のうちに閉塞させるものではなく、むしろ「我々」という複数性のうちへと開き、脱自させるものであると、ハイデガーは主張しようとしているように思われるのである⁶。

とはいうものの、これは、やはり単なる(ロマンティックな)逆説を弄する無意味な主張にすぎないのか? このような逆説的な語りにも、そもそも何の意味があるのだろうか? たとえ、ナンシー言うところの「意味の外にある意味」であれ、そもそも問う価値のある何事かをここに読み取ることができるとすれば、それは何なのか? それとも、これは、いわば“共通の敵”(死という不可抗の運命)の存在こそが、“味方同士”(死すべき者たち同士)の結束を生む、といったような、そういう単純な話なのか? 以下、しばらく、アレントなどを参考にして、考察を練り直してみたい。

3. 「共通のもの」と「固有なもの」

問われているのは、要するに、「共通のもの」と「固有なもの」という至極古典的な対立軸の意味である。ここに関連させることのできる最も古典的なテキストの一つとして、例えば次のヘラクレイトスの断片 B89 が引用されうるだろう。

「目覚めている者たちには〈一つにして共通の世界〉があるが (hena kai koinon kosmon einai)、眠っている者たちは、各々の者が (hekaston)、それぞれに固有のもの (idion) へと帰っていく」。

結論を先取りすれば、ハイデガーにおいては、つまるところ、ここに言われるような「目覚め」と「眠り」の二項対立に並行する「一つにして共通のもの」と「各自に固有なもの」の二項対立の意味が問われ、また同時に、これらの二項対立の下に抑圧されている原的な自然力の次元が、何らか“歴史的”に回帰することによって「存在」概念の変容がもたらされるというようなヴィジョンが手探りされていたのではないか (いわゆる「別の始元への移行」という名のもとに)、と私は考えている。

そもそも、「共通のもの」と「固有なもの」というこの二項対立は、どのような価値序列を含意しうるものであるのか、明快な解釈の一例として、ここでアレントの読解を参照しておこう。

彼女は、この二項対立の措定のうちに、ポリスという「共通世界」のうちで自己の存在の輝きを競い合いながら活動した古代ギリシア人たちの思想的決断のようなものを読みとろうとする。彼女によれば、彼らギリシア人たちは、死すべき者として「生命過程(ゾーエー)」に引き回されるだけの「虚しい」存在に留まることを恐れ、共同体とともに語り継がれる「名声(輝かしいビオス)」の永続的な記憶の空間(つまり共通世界)へと飛翔することを希求していたのだが、その際の大前提は、「世界」とは「万人に共通するもの(koinon)」⁷であるという信念であった。それゆえ、彼らにとっては、「〈自己固有(idion)〉の私生活のなかで送る生活、つまり、共通なものの世界の外部で送る生活は、その定義からして、〈愚かしい(idiotic)〉ものである」⁸と評価されていたと言うの

である。「ギリシア思想によれば、政治的組織を作る人間の能力は、家庭 (oikia) と家族を中心とする自然的な結合と異なっているばかりか、それと真っ向から対立している。都市国家の勃興は、人間が『その私的生活のほか一種の第二の生活であるピオス・ポリティコス [ポリス的生活]』を受け取ったということの意味していた。『今や全ての市民は二種類の存在秩序に属している。そしてその生活において、自己固有のもの (idion) と共同体のもの (koinon) との間には明白な区別がある』のである」⁹、と、彼女はまたイェーガーを引用しつつ、自分のギリシア理解を補強しようともしているが、「各自に固有なもの (idion)」を「愚かしいもの (idiotic)」として処断しようとしたギリシア人の決断を浮かび上がらせる彼女の観点は、いずれにせよ明快である¹⁰。

アレントによれば、こうして、かつてのギリシア人たちは、「個体の生命の虚しさ (futility) に対抗するための保証」¹¹として、彼らを結集する「介在者 (in-between)」¹²としての「共通世界」すなわち「ポリス」を創設し、世界内の諸事物や出来事ひいては彼ら自身の存在の(新しい)「リアリティ」を了解しようようになったのである。それは、各自の「アスペクトや遠近法」を伴う「固有の立脚点」を単に「拡張あるいは増殖」するにすぎない「家庭生活」(つまり「私的生活」における自然的結合)のリアリティなどとは全く異なり、「何らの共通尺度も公分母も考案することができないような無数の遠近法とアスペクト」の「同時的現存」に依拠する独特のリアリティであるとされる¹³。「立脚点の差異や、その結果としての遠近法の多様性」が許容されつつも、それにもかかわらず「誰もがいつも同一の対象に関わっている」¹⁴という信念が妥当するような「公的領域」が、「我々」の「共通世界」として樹立されている場においてのみ、「我々」は、或る対象がそもそも「存在する」ことのリアリティを得ることができる、というわけである。

こうした事柄を、「ギリシア人たち」による「都市国家」の勃興という世界的な事実とダイレクトに連関させようとするアレントの観点の可否については、この際、等閑視することにしよう。そうした観点を括弧に入れれば、ここで問題になっているのは、結局のところ、“一般に、或る「存在者」あるいは「対象」をそれとして了解することは、その反復的な再認可能性としての「同一性」

概念を承認するに等しい”という、「我々」の世界経験の基本構造の成立といった事柄であり、あるいはまた、「対象」の「存在」概念一般の基礎としての「一と多」の構図と相即する（フッサールのいう）“「現出するもの」と「現出」との区別”がそもそも承認される地平の成立、といった事柄である、と言いうるだろう¹⁵。この区別にもとづいてフッサールもまた、「もしも再想起の能力がなかったならば、すなわち、“私が今そこに把握しているものへと、私は繰り返し立ち戻ることができる、たとえ、あのものがもはや知覚されなくなっても、たとえ私があのものを保有していたという想起自身が、再び消え去るということがあっても、私は繰り返し立ち戻ることができる”という意識がなかったならば、同一のものについて語ること、つまり対象について語ることは無意味であろう¹⁶等と述べながら、「対象」は「同一のものとして再認しようという明証」のうちにおいてのみ「存在」するのだと考えていた。

アレントにおいて着目に値するのは、そのような「我々」の世界経験の基本構造が、いわば何を“陳腐 (banal) なこと”として排除し、封印することと引き替えに成立しているのか、ということについての、ある種明快なヴィジョンである。「我々」の世界経験は、したがってまた「同一的对象」の「存在」の概念は、彼女によれば要するに、肉体内部の「生命過程」の「虚しさ」を封じ込めるための奇策として成立しているのである。いわば「生成に存在の性格を刻印すること」(ニーチェ)¹⁷によって、「我々が見るものを、やはり同じように見、我々が聞くものを、やはり同じように聞く他者たちの現存」が獲得され、それが「我々に、世界と我々自身のリアリティを確信させる¹⁸というわけである。それゆえ、例えば「痛み」のように「肉体の境界線の内部で生起している事柄」に精神を集中することは、「ひとを根本的に世界から追放し¹⁹、「我々からリアリティに対する感情を奪い、ついには「私」を、「自分自身がもはや“再認”不能になる」ような「最も根本的な主観性」²⁰のうちに閉じこめることになるだろう、とアレントは述べる。そして「いかなる理由からにせよ、人間存在を世界から独立した完全に“私的”なものにし、ただ自己固有の“生きてあること”(its own being alive)だけを意識させるようにしようとする者は、このような経験〔例えば「痛み」〕を議論の土台に据えなければならない²¹、と。

「共同体の空間」を創出するのは「あらゆる個人を、極北まで、みずからへと個別化する死」である、とするハイデガー的な主張を導く、ナンシー言うところの「死と共同体の相互開示のモチーフ」は、こうした観点から評価すれば、全くの倒錯の産物であるように思われるかもしれない。再び問い直そう。そのような思考のモチーフのうちに、そもそも問うに値する何事かを読み取ることができるとすれば、それは一体何であるのか、と。

「あらゆる個人を、極北まで、みずからへと個別化する死」。既に、『存在と時間』のハイデガーは、この「最も固有 (eigen) で、没交渉的な可能性」としての「死」へと関わって在ることのうちに、現存在の存在の「本来性 (Eigentlichkeit)」を求めようとしていた。それが、「本来性＝固有性」の次元をなすと見なされるのは、ハイデガーによれば、(「世界の内での相互共存在のさまざまな存在可能性」に通常属している)「或る現存在が、別の現存在によって代わられうるという代理可能性」が、「死」については、「完全に挫折する」からである (SZ, 240)。

言うまでもなく、「代理不可能」であるのは、「死」ばかりではない。「あなた」の代わりに「私」が薬を飲んで、「あなた」の頭痛は癒やされないし、「あなた」の代わりに「私」が食べても、「あなた」の栄養にはならない。アレントの表現を借りれば、およそ一般に「肉体の境界線の内部で生起している事柄」²²については何であれ、「代理可能性」の次元が消失するのが見てとられる、と言ってよいであろう。そういう「陳腐 (banal) な事実」をハイデガーは問題にしようとしているのではない、などと速断する解釈²³もあるが、歴史上の人物ハイデガーの意図はどうあれ、事象に即するならば、「死」をめぐる考察は、必ずや、「我々」の世界経験と「存在」概念によって原抑圧されている そうした〈陳腐な事実〉をこそ、回帰させるのではないか。「死」とは、他者と私の「生命過程」の断絶の絶対的顕現である。そのような「死」に即して顕わになる、各人が「たとえ望んでも〔他人と〕分有 (share) できない」²⁴肉体の「固有性」という事実こそは、結局のところ、ハイデガー的な「本来性」概念の母胎である、ということにもなるだろう。

前記のように、アレントの提示する構図によれば、そのような「肉体」をめ

ぐる陳腐な事実を「愚かしいこと」として抑圧するためにこそ、「共通世界」が樹立され、「我々の誰にとっても」反復的に再認可能な「同一の対象」の対象性をモデルとする（非人称的な）「存在」概念が構築されたのである。翻って、ハイデガー的な「死」の思考を再評価するならば、その積極的な意義は、このアレント的な構図の裏面のうちに見出されるのではないだろうか。すなわち、ハイデガー的な思考のうちでは、「肉体」をめぐる一連の陳腐な事実の抑圧が解除される場面に定位して、「存在」概念を刷新することが望見されているのではないだろうか。アレント的な観点からは単なる倒錯的妄想とも処断されかねない「死と共同体の相互開示のモチーフ」に導かれていたとおぼしきハイデガーの思索の延長線上に、私が見て取りたいと思うのは、そのような「存在」概念の刷新のヴィジョンである。最後に、そのヴィジョンを、少々、推しはかってみよう。

4. 「存在しないもの」の生成

いわゆる「肉体の境界線の内部で生起する事柄」、例えば「感覚」は、反復的に再認可能な「同一的对象」概念の成立以前の境位として現成する。というのも、例えばX氏の頭痛という感覚は、その感覚が現に生じているX氏の身体状態を唯一の「現われ」の場所としており、その「現在」の身体状態を離れて、それと同一の感覚を再認するといった展望が、本質的に成り立たないからである。なるほど、「今日、私が頭痛を感じている」ということを、一つの出来事として認識することができる以上、私は、「昨日、頭痛を感じた」ということを明日になって想起することも可能であるに違いない。しかし、「昨日、自分は頭痛を感じた」ということを想起することは、「あの痛み」それ自身を呼び戻すことではない。各人の肉体とは、そのような意味において、“現出するもの”と“現出”との区別”が消失する特異域であり、そもそもそうした区別にもとづく「存在者」概念の成立以前の相において、不断の生成変化のうちにあるのである。敢えて言えば、それは、「存在しないもの」の生成する境域に他ならない、ということになるのではないか。

そして、この「存在しないもの」の生成への秘かな着眼こそは、おそらく『寄

『与論稿』におけるハイデガーに、「存在者トシテノ存在者 (on he on) を一者 (hen) とするギリシア的な解釈、つまり存在の思惟において一者 (das Eine) や一性 (die Einheit) がいたるところで獲得する不明瞭な優位」(GA65, 459 強調引用者) をめぐる疑義を模索させたのである…、と言うのは言い過ぎだろうか？ だが、かの生成の境域こそは、「存在者トシテノ存在者」という原子的反復（「同一的对象」概念の素子）が、繰り返し、言い拒まれ、機能不全に陥る (versagen する) 境域なのである。彼は、次のように記している。

「より深く見られるなら、かの一性は、現前化そのものを、集め収めつつ表象定立すること (sammelndes Vorstellen) つまりレゲイン [ロゴスの働き] から見てとったかぎりでの前景にすぎない。[...] 現前性は、集め収めとして捉えられ、そのようにして一性として理解把握されうることになるが、それもまたロゴスの優位のもとにおいてでなければならないのだ。しかしながら、一性それ自身が、それ自身からして、存在者の存在の根源的な本質規定であるのではない」(ibid. 強調引用者)。

例えばヘラクレイトスの断片 B72²⁵に語られるような「ロゴス」とは、ハイデガーによると、「恒常的な集め収めであり、存在者がそれ自身のうちに存立しつつ集め収められてあること、つまり存在」(GA40, 139) を意味している。このロゴスの「集め収める」働きの観点から解釈されて、「存在者」の概念が、「その本質からいって xynon [共通ノモノ]、[...] すなわち、すべてを自己のうちに集撰し、すべてを纏め保つもの」(ibid.) として、「我々」の歴史の「第一の始元」において成立することになった、とハイデガーは考えるのであるが、しかし「別の始元」への移行においては、「かの揺るがされることなく、問いかけてもいない存在の規定（一性）が、問うに値するものとなることがなおもできるし、またならなければならない。それから、一性を〈時間〉(時 - 空の底無しに没根拠的な時間)の内へ差し戻すのである」(GA65, 460 強調引用者)と、暗中模索するのである。

ここで語られるロゴス的な「存在者」概念の一性はその内へと差し戻されるべき「没根拠的な時間」というのが、私の解釈では、ロゴスによって原抑圧された「存在しないもの」の生成の境域である。『寄与論稿』におけるハイデガーは、この原抑圧が解除される“歴史的”な転回点において、かつての「存在者」

概念によって結集されていた「我々」が消失し、あるいは、「各自に固有な」底無しの没根拠へと落ち抜け、そうして、「存在しないもの」が「存在するもの」を決定的に凌駕し、横溢し、“「我々」の無”の只中に遺棄された各々の〈私〉を満たす、というような光景を、幻視しつつあったと思われる。「眠り」こそが「目覚め」となり、「固有なもの」だけが「共通なもの」となり、「存在しないもの」のみが生成する、そのような光景を。

こう言ってよければ、末期の眼に映る自然のようなものを。

さしあたり「私」は、「対話」としての「我々」の力によって、別言すれば、「私」と対になって「我々」を為す「あなた（たち）」の現前の力によって、この「存在しないもの」の境域から「存在するもの」の世界へと不断に越境し、*existo* することができている。そして、『われあり、われ存在す (*ego sum, ego existo*)』という言明は、私によって言明され、あるいは精神によって抱懐されるそのたびごとに、必然的に真である」などと、私も語ってみることができるようにも思われている。

しかし、末期の眼においてはどうかであろうか。「存在しないもの」のリアリティが、私から失われゆくとして、その喪失のリアリティを、私は誰に向けて語ればよいのか。失われるのは、もともと「存在しないもの」だけなのである。あるいは、宮沢賢治の「眼にて云ふ」に歌われるように、「がぶがぶ」と血を吐きながらも、「あなたの方からみたらずるぶんさんたんたるけしきでせうが／わたくしから見えるのは／やっぱりきれいな青ぞらと／すきとほった風ばかりです」ということにもなるのだろうか。それらの「青ぞら」や「すきとほった風」も「存在しないもの」であろうが。

おそらく最期にはただ、「誰が知ろう (*who knows? = nobody knows*)」だけが残って、そうして消えていくのである。その「誰が知ろう」という思いの切迫の只中において、「我々の誰にとっても」という「存在」概念の核心が、全く遅ればせながら、完全に刷新され、「生成」へと変容するのでもあろう。

敢えて言えば、既成の共同体のうちにおいてはあくまで抑圧されつづける、この最期の「誰が知ろう」を、「我々」を呼び求める最初の声として聴き取ること、そして、その声の同時多発的な回帰に促された「我々」の（おそらくはア

ナーキーな) 変容という夢を提示すること、畢竟それが、ハイデガーの共同体論の、無気味ではあるが、唯一アクチュアルな含意であるように、私には思われる。

註

- ¹ 本稿は、ハイデgger研究会編『ハイデggerと思索の将来—哲学への〈寄与〉—』(理想社、2006年)に収録された拙論「共同体という底無し没根拠—「別の始元への移行」の倫理的含意—」(pp. 139-158)において十分論じることのできなかつた内容を敷衍することを試みた、いわばその姉妹編である。内容的に重複する部分のあることをお断りしておく。
- ² 以下、ハイデgger全集からの引用箇所は、巻数と頁数の組み合わせによって指示する。
- ³ H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1989, p. 199. (邦訳『人間の条件』志水達雄訳、ちくま学芸文庫、1997年、p. 321)。アリストテレス『ニコマコス倫理学』からの一節は第10巻第2章 1172b36-1173a1を参照。
- ⁴ J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Nouvelle édition revue et augmentée, Christian Bourgois, 1999, p. 39. (訳文は、『無為の共同体』西谷修・安原伸一朗訳、以文社、2001年、p. 26を引用。強調は引用者)。
- ⁵ *Ibid.*, p. 35. (邦訳、p. 23)
- ⁶ 『存在と時間』において既に、ハイデggerは、「死に向かって自由であること」において自らの「運命の単純さ」へと連れ戻される現存在が、「本質上、他者たちと共なる共存在において実存するかぎり、そうした現存在の生起は、共生起であって、共同運命(Geschick)として規定される」と述べ、その「共同運命」のうちにこそ「共同体、すなわち民族の生起」が看取られるとしていた(SZ, 384)。
- ⁷ Cf. Arendt, *ibid.*, p. 52, 55, 208, et passim. (前記邦訳 p. 78, 82, 334 など参照)
- ⁸ *Ibid.*, p. 38. (邦訳、p. 59f.)
- ⁹ *Ibid.*, p. 24. (邦訳、p. 45)
- ¹⁰ アレントのギリシア解釈の路線は、あるいは別段、彼女に独特のものなどではなく、ヘーゲルによる解釈を踏襲したものであると言えるかもしれない。ヘーゲルも、『哲学史講義』のなかで、これに類するヘラクレイトスの諸断片を取り上げながら、次のように解説している。「ただ一般的なもの(das Allgemeine)の意識としての意識のみが真理の意識である。だが個別性の意識、個別的なものとしての行為、内容あるいは形式の固有性(Eigentümlichkeit)といったふうのいわゆるオリジナリティなどは、真ならざるものであり、また悪しきものである。誤謬とはつまりただ思考を個別化してしまうことのうちに存するのであり、悪と誤謬は、自己を一般的なものから切り離すことのうちに存するのである。人間たちは通常、何ごとかを考えなければならないときに、これが何か特別なものでなければならない、と思いがちであるが、しかし、それは錯誤なのである」(G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke* (in 20 Bänden) Bd. 18, Suhrkamp (stw), 1971, S. 341f.)。
- ¹¹ Arendt, *ibid.*, p. 56. (邦訳、p. 84)
- ¹² *Ibid.*, p. 52. (邦訳、p. 79)
- ¹³ *Ibid.*, p. 57. (邦訳、pp. 85-86)

¹⁴ Ibid., pp. 57-58. (邦訳、p. 86)

¹⁵ 「物の現出(体験)は、現出する物ではない[……。我々は諸々の現出を、意識連関に帰属するものとして体験するが、諸々の物のほうは、現象的な世界に帰属するものとして現出してくる。諸々の現出それ自身は現出ししない。それらは体験されるのである」(*Logische Untersuchungen*, V, Husserliana XIX/1, 1984, S. 359f.)。別言すれば、「志向的客体は、連続的ないしは総合的な意識の進行の中で絶えず意識されているのであるが、それは同一の意識の中で、おのれを繰り返して“別様の仕方と与えてくる”のである。志向的客体は、“同一のもの”であるのだが、ただし、別の諸述語の中で、ある別の規定内実を伴って与えられる。[……] 同一の志向的“対象”が、交替する可変的な“諸述語”から、明証的に区別されるのである」(*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, Husserliana III/1, 1976, S. 301f.)。このようにフッサールは、私たちの知覚的経験の構造を分析しながら、そこに、射影的現出相の変動にもかかわらず、それ自身は変動せず、むしろこの現出相の変動を変動として意識させる原点の役割をになう「同一のもの」について記述していた。そして彼は、そこにいわれる「可変的な諸述語から明証的に区別される」同一者を「全ての述語を捨象した純然たるX」とさえ呼び、「そのXが、さまざまな作用ないし作用ノエマの中で、さまざまな“規定内実”を具えながら、必然的に、同一のものとして意識される」(a.a.O., S. 312)と考察するのであった。

¹⁶ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, 1974, S. 291.

¹⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, Kritische Studienausgabe Bd.12 (KSA12), 7[54], S. 312.

¹⁸ Arendt, *ibid.*, p. 50. (邦訳、p. 75)

¹⁹ *Ibid.*, p. 112. (邦訳、p. 170)

²⁰ *Ibid.*, p. 51. (邦訳、p. 76)

²¹ *Ibid.*, p. 112. (邦訳、p. 170)

²² *Ibid.*, p. 112. (邦訳、p. 170)

²³ Byung Chul-Han, *Martin Heidegger*, UTB 2069, Wilhelm Fink Verlag, 1999, S. 36.

²⁴ Arendt, *ibid.*, p. 112. (邦訳、p. 170)

²⁵ 「というも、彼らが最も多く、絶えず交わっているもの、すなわちロゴスに彼らは背を向けており、彼らが毎日直面しているもの、それが彼らには見知らぬものに思われるのだ」(ハイデガーの独訳による)。

(ふるしょう まさたか/山口大学)