© *Zuspiel* vol. 3 2020

ハイデガー研究会・日本アーレント研究会共催企画「「世界」と市民性――ヴィラのアーレント解釈を吟味する」開催にあたって

青木　崇（一橋大学）

本シンポジウムは、2019 年 3 月 16 日にハイデガー研究会のご協力のもと、日本アーレント研究会「第 4 回　春の定例会」として開催された。ハイデガー研究会からは、司会として陶久明日香氏に、報告者として金成祐人氏にご登壇いただいた。アーレント研究会からは百木漠氏と青木崇が登壇し、それぞれ報告した。

趣旨としては、2019 年夏のデイナ・ヴィラ氏招聘に向けて、アーレント解釈をはじめとするヴィラ氏の研究を振り返りつつ、その研究を介してハイデガー研究とアーレント研究の間での交流を図るものであった。ヴィラ氏は 1996 年の『アレントとハイデガー――政治的なものの運命』でハイデガーとアーレントの思索的な関係を主題的に扱い、アーレント研究に大きな衝撃を与えた研究者として知られており、その研究についてハイデガー研究とアーレント研究、双方の立場から吟味することはとても意義深いものになった。アーレントはハイデガーの思想をどのように活用し、自らの政治理論へと鍛え上げたのか。また、ハイデガーとアーレントの交流には、ヴィラが解釈するのとは別の可能性があるのではないか。こうした問いを立てることができた。

シンポジウムの具体的な内容を振り返る前に、簡単にヴィラ氏の研究を紹介しておきたい。その主著『アレントとハイデガー』(1996)よれば、アーレントは、ハイデガーの「解体」とベンヤミンの「歴史の天使」に学んで西洋政治哲学や行為論の伝統を解体しながら、ハイデガーの自由論を活用することで政治的自由を世界内的なものとして描き直した。そのようにしてアーレントは政治的行為を世界内的な「演技」として、また政治をそのような演技的行為による「闘技」として捉えた。1999 年の『政治・哲学・恐怖』でヴィラは、ハイデガーとアーレントの関係、とりわけハイデガーのナチス問題に対するアーレントの態度を取り上げ、また闘技民主主義との同一視を避けるために自らのアーレント解釈を「劇場的モデル」と表現し直し、他の公共性論の中に明確に位置づけた。それと同時に、アーレントにとっても大きな課題であった、市民と哲学の関係（その念頭にはハイデガーの思索という問題もある）を、アーレントの枠組みを超えて「哲

学的市民」や「ソクラテス的市民」という概念で問い質してもいる。この課題は『ソクラテス的市民性』(2001)に引き継がれる。さらに、『公的自由』(2007)では、アーレントに学びつつもアーレントとは異なった仕方で西洋政治哲学の伝統の中から公的自由を拾い上げている。

これらの著作のうち、金成氏には『アレントとハイデガー』についてハイデガー研究の立場から批判的にご報告いただいた。百木氏には『政治・哲学・恐怖』を担当していただき、『公的自由』を青木が担当した。報告それぞれの内容についてはハイデガー研究会のジャーナルとアーレント研究会のジャーナルの間で交換掲載をさせていただくので、そちらをご覧いただきたい（金成氏のご報告は、アーレント研究会会報『Arendt Platz』第 5 号（近刊）に掲載予定である）。

金成氏は、ハイデガー研究の立場からヴィラのハイデガー解釈を批判的に検討しつつ、とりわけ「死すべき者たち」というアーレントも興味を示した後期ハイデガーの概念に着目してハイデガーとアーレントの別の共鳴の可能性を究明している。百木氏は、『政治・哲学・恐怖』の多岐に渡る議論を明快に整理し、その上で、ヴィラが主張する政治の闘技的-劇場的モデルとソクラテス的市民性がどのような関係にあるかという問題を浮かび上がらせた。青木の報告は、『公的自由』の中でもとりわけ「アレントとハイデガー、もう一度」（第 9 章）に着目し、『アレントとハイデガー』を 1990 年代の状況から捉え直すと同時に、「開示性」に関してヴィラの解釈を批判することで「複数性」と「多元主義」を架橋しようとする試みであった。

質疑応答もたいへん興味深いものであった。二つ挙げるとすれば、一つは、ヴィラがシェルドン・ウォリンよるアーレント批判として取り上げる「共通性」という論点である。ウォリンは「複数性」を強調するアーレントに対して、政治とはむしろ人々の間の共通性を再発見していく営為であると主張する。しかし、質問者によれば、ウォリンにとっても「複数性」と「共通性」はコインの裏表として探求されるべきものである。もう一つは人間の「有限性」に関するものであった。ヴィラは、被投性や非主権的自由の文脈では人間の有限性に触れるが、「可死性」や「誕生性」、「人間の条件（制約性）」といった、人間の有限性に関するアーレントの課題についてはほとんど論じていない。有限性の問いはハイデガーから受け継いだものであるように思われるが、そうだとすれば、アーレントの描く政治はいかなる仕方で人間の有限性に根ざしているのだろうか。このことを端的に問いかける質疑であったように思われる。

末筆ながら、ご登壇を引き受けてくださった陶久先生と金成先生をはじめ、今回の企画を快く承諾してくださった齋藤元紀先生、立正大学での会場の借用を含め諸々のご助力を賜った木村史人先生、その他ハイデガー研究会の皆様にこの場を借りて心より御礼を申し上げたい。

Takashi Aoki

Introduction to the Symposium: “World” and Citizenship

© *Zuspiel* vol. 3 2020

アレントとハイデガー、もう一度
――「複数性」論の再考――

青木　崇（一橋大学）

本稿は、デイナ・ヴィラ氏（以下、敬称略）による『公的自由(Public Freedom)』(2008)に収録の「アレントとハイデガー、もう一度(Arendt and Heidegger, again)」という論文（第 9 章）を紹介し、それに批判的な検討を加えるものである[1]。

この論文の特徴を簡単に紹介しておこう。まず、「アレントとハイデガー、もう一度」は『アレントとハイデガー』の要約という側面をもつ。『アレントとハイデガー』は、それまでの解釈的研究を詳細に検討しつつも、アレントとハイデガーの思想的関係だけでなく、アリストテレスやカント、ニーチェなどとの関係からアレントの政治的行為論の意義を浮き彫りにするという難解な著作であったため、この論文はこの著作を読むための助けになるだろう。次に、この論文は 1996 年当時ないしそれ以前の研究状況を振り返ることで、『アレントとハイデガー』をそうした状況の中に置き直す。その意味で、この論文はアレント解釈史への導入でもある。最後に、この論文は 1996 年以降のアレント研究への応答という側面もある。例えば、『アレントとハイデガー』が闘技主義的な解釈の代表的研究として理解されたために、アレントにおける「解体」や「真珠採り」というテーマは、本書で論じられていたにも拘らず看過されてきたし、そうした解釈は熟議主義的解釈と相容れないものとして誤解されてきた。この論文でヴィラはこうした誤解に答えていく。以下、本稿ではまず「導入」として『公的自由』の全体像を簡潔に紹介した後に、「アレントとハイデガー、もう一度」の議論を紹介し、さらにそれを批判的に検討する。

導入――デイナ・ヴィラ『公的自由』について

「アメリカ人は、我々が繰り返し教えられるように、ほとんど他のいかなる価値や善よりも自由を愛している」(Villa, 2008: 2)。D. R. Villa による『公的自由(Public Freedom)』(2008)はこの書き出しで始まるが、その「序論 : 今日の公的自由」においてヴィラは、公的自由が晒されている

[1] なお、2019 年夏のハイデガー・フォーラムでヴィラ氏を招いて行われた講演（「アレントとハイデガー、そして西洋哲学の伝統」）は、原文とともに拙訳が次のジャーナルに掲載予定である（ハイデガー・フォーラム電子ジャーナル *Heidegger-Forum* vol. 14，2020 年）。

今日的、アメリカ的な苦境を描いていく。その苦境とは、アメリカ人の重んじる自由が公的自由ではなく「選択の自由」だということ、そしてその選択の自由さえ消費社会や経済市場と強く結び付ける理解が蔓延しているということである。しかし、「自由主義の政治理論家たちが長く強調してきたように、選択としての自由は――国家や他の強力な社会組織による――干渉からの自由に依拠している」(*ibid.*)。アメリカ人が愛しむのは「～からの自由」とも呼ばれる消極的な自由であり、より積極的な形式の自由は「賞賛すべき個人の目標」として扱われるか、拒絶されるかである。本書の主題「公的自由」は後者に属す。

あるいは、今日のアメリカ人がそれを公的自由と呼ぶかどうかは別としても、公的自由として捉えうる事象はデモやストライキ、様々なアセンブリのようなかたちで現在のアメリカにも散見できるかもしれない。ヴィラは、ベンジャミン・コンスタン (1767-1830)による 1819 年の講義[2]を参照し、コンスタンが近代人の自由を「個人的自由」としながらも、「集合的自由」である古代人の自由を「個人的自由」との二者択一ではなくその保証として位置づけたと指摘する。この指摘は警告でもある。すなわち、人々は、個人的な生の享受や利害関心の追及に吸収されることで、政治的に共有すべき様々な権利をあまりにも容易に放棄してしまう。より今日的に言えば、膨れ上がる経済不安や構造的不平等、鏤められるテロへの恐怖から逃れ続けるために、人々の視線はますます個人的な生活に集中し飲み込まれる。政治的なデモが生じても政府はそれを「ガス抜き」程度にしか考えない。このようにして国家的、市場的な力をチェックすることのできる公的空間は出現する場も力も奪われていく。

「こうした状況において何をすべきか」(Villa, 2008: 11)。公的自由を問題にした歴史上の政治理論家たちが手頃な答えを提示することはない。「しかし彼らは、公的-政治的領域である地勢についての新たな理解や概念的な地図を与えてくれる」(*ibid.*)。とりわけ、政治を利害間の衝突として捉えるアメリカ人にとってはそうであろう。ただし、ヴィラによれば、利害間の衝突という政治の理解はこの「新たな理解」によって破棄されるよりは止揚されるべきであり、近代の政治的自由とは「自由主義的要素と共和主義的要素の明確な総合」(*ibid.*)でなければならない。この総合は “subject”であることから“citizen”になることへと続く「不安定な道筋」でもある。ヴィラはこうした観点から概ね各章ごとにトクヴィル、ヘーゲル、J. S. ミル、フランクフルト学派、フーコー、アレントなどの綿密な再読を試みていく。

以上のことからわかるように、『公的自由』という著作はアレント研究の枠組みを超えている。ただし、本書で丹念に繰り広げられる先哲たち一人一人との対話の全てを考慮に入れ、それに新たな省察を加えることは、本稿では能わない。そこで以下では、『公的自由』の「第 9 章　アレントとハイデガー、もう一度」に焦点を絞る。

1. 90 年代の『アレントとハイデガー』――「アレントとハイデガー、もう一度」

[2] コンスタンの“The Liberty of the Ancients compared with that of the Moderns”という講義によるとあるが、資料を手に入れることができなかった。

「アレントとハイデガー、もう一度」（以下、「もう一度」と略記）という表題の通り、『公的自由』「第 9 章」でヴィラは 1996 年の自著『アレントとハイデガー——政治的なものの運命』（以下『アレントとハイデガー』）を再訪する。この再訪は『公的自由』(2008)から数えておよそ 10 年前の著作を単に要約するのではなく、それを 90 年代の時代状況に置き直しつつその状況に答え直すものである。90 年代は、『イェルサレムのアイヒマン』によって発火した後も依然として燻っていたアレントへの嫌悪に油が注がれた時期でもあった——周知のように、エティンガーは“Hannah Arendt/Martin Heidegger”(1995)においてハイデガーとアレントの個人的関係を暴露した。〈アイヒマンの責任を矮小化し被害者たちの責任を最大化させたアレントが、あのハイデガーと不倫し、ナチス政権下の大量虐殺の後ではハイデガーを援助していた（！）〉。こうした誹謗はエティンガー書に対する書評において知的に表現されもした。自由主義的な民主主義を軽蔑する「極端な政治的実存主義者」（リチャード・ウォリン）、より高尚で、よりドラマティックで、よりラディカルな民主主義のための「永久革命」の支持者（ピーター・バーコヴィッツ）といった言葉が並べられた。アレントはその政治理論の不可解でエリート主義的で危険な要素の全てをハイデガーや実存主義に負っている、と考えられたのである。

ヴィラは既に『アレントとハイデガー』でこれらの誤解や非難に応答してきた（こうした時代状況を改めて鑑みると、「アレントとハイデガー」という書名が当時いかに挑戦的であったかということが伺える）。「アレントとハイデガー、もう一度」においてヴィラは「もう一度」ここで立ち止まることを要求する。なぜなら「シェルドン・ウォリンやマーティン・ジェイのような極めて信頼に足る学者がアレントの作品に反民主主義的な次元を看取しているという事実」(Villa, 2008: 306.)が存在するからである。先のような批判は既に、かなり早い時期から、洗練されたかたちでマーティン・ジェイやシェルドン・ウォリンによって行われていた。以上を背景にしてヴィラはジェイやウォリンに反論し直すわけだが、反論を繰り返すだけでなく、ジェイやウォリンによる批判を変容させてアレントに向け返していく。その際に焦点を絞られるのがアレントの政治理論の中心に位置する「複数性(plurality)」である。ロールズ以降の、いわゆる自由主義的な政治哲学も「多元主義(pluralism)」を採用しているが、アレント的な「複数性」と自由主義的な「多元主義」の間には一定の隔たりがある。この隔たりは、公的な自由と個人的な自由の間の隔たりという本書の主題と重なっている。「アレントとハイデガー、もう一度」は、アレントの「複数性」概念の批判でもって「自由主義的要素と共和主義的要素の総合」という方向に向かう。

本稿は、次の順序で議論を進める。まず、ジェイとウォリンに対するヴィラの反論を紹介し、その上でヴィラのアレント解釈および批判を確認する。最後に、ヴィラの批判に対してアレントの「複数性」概念がもつ別の可能性を示唆する。その可能性は、ヴィラが『アレントとハイデガー』で展開したにも拘らず活かしきれなかったものである。

2. カント的要素とハイデガー的要素

アレントを人々の「複数性」の擁護者として理解する人々はその政治理論の反民主主義的な次元に当惑してきた。上述のように、ヴィラは既に『アレントとハイデガー』でそうした当惑の誤読を指摘しているが、「もう一度」ではこの当惑に向き合い直していく。

こうした当惑に対する応答としては、アレントをカント的に読むという方向性がある。この方向性の解釈者として、ヴィラはセイラ・ベンハビブの名前を挙げる。ベンハビブは、アレントが政治的判断として読み直すカントの反省的判断力論に着目し、複数者たちの間で意見や物語を交換することで緩やかな同意を形成する場として公的、政治的空間を描いたと解釈した(cf. Benhabib, 2003)。こうした解釈は、アレントの政治理論をそのもう一つの源泉であるカントから読み直すことで、ハイデガーや実存主義に由来するとされる危険な側面――実存主義的、決断主義的、反民主主義的な側面――を緩和しようとする試みという一面をもつ。反省的判断論に限らず、アレントにカント的な要素があることは確かであるが、「実存哲学と市民的共和主義」(Villa, 2008: 307)の伝統[3]に重きが置かれていたことも事実である。そうだとすれば、カント的な読解はハイデガー的な要素を看過してしまうのではないか。

そこでヴィラはまず、アレントにおけるハイデガー的な要素を方法論的なものとして提示する。ハイデガーからアレントへの最も大きな影響はハイデガーによる西洋形而上学の「解体」であり、この解体が『全体主義の諸起源』執筆後のアレントを西洋政治哲学の「解体」――後に詳論するように、アレントが「真珠採り(pearl-diver)」と呼ぶもの――に向かわせた。原初的な全体主義の諸要素をカール・マルクスの思想に見出そうとしたアレントは、人々の複数性やそれに起因する偶然性に対する敵意が、西洋政治哲学の伝統の最深部から浸透していることを暴いた。西洋政治哲学の伝統は、アテネの民主主義における市民的な生に対するプラトンの反逆から始まっており、この反逆は、アテネの市民たちを結び付ける媒体であった意見を軽視し、哲学的な真理を頂点としつつ、真理よって権威付けられたヒエラルキーを公的、政治的空間に導入した。それはまた、アレントが『人間の条件』「第 31 節　行うことの代わりに作ることを置く伝統的な代替(the traditional substitution of making for acting)」で論じるように、アテネにおいては「行為と言論」で溢れていた公的、政治的空間から行為と言論を締め出し、政治を「制作」として捉えることで、人々の複数性や行為と言論に起因する偶然や不安定さを取り除こうとする試みでもあった（なお、アレントはいくつもの例外を認めつつも基本的には西洋政治哲学の伝統に複数性や公的自由への敵意を見るわけだが、『公的自由』におけるヴィラの試みは、より積極的に西洋政治哲学の伝統の中から公的自由の片鱗を発掘するものとして解釈できる）。

一方で、以上のように西洋政治哲学の伝統を解体し、古代ギリシアのポリスに忘却された「政治的なもの(the political)」の片鱗（の一つ）を見出すことは、方法論としてはハイデガーに学びながらも、ハイデガーに反することにもなった。なぜなら、それは「他者たちと共に行為する」という公共性を人々の本来性の場として捉え直すことだからである。ハイデガーに「共存在」論

[3] ヴィラは「実存哲学」という表現を用いているが、アレントの師であったヤスパースに触れられるわけではなく、基本的にはハイデガーの思想を念頭に置いた表現である。また、ハイデガーの思想と実存主義の等置もヴィラ自身の解釈ではなく、当時のアレントの批判者たちに則った表現であると思われる。

があることを認めつつも、他者たちとの没交渉性を重視するという点において、アレントは複数性の空間としての公共性に対する敵意をハイデガーにも嗅ぎ取っている。そして、この敵意は、歴史過程の中で必然的に全体主義体制を帰結したわけではないとしても、複数性や公的空間を徹底的に破壊した全体主義体制という最も極端な仕方で結晶化することになったのである。

ヴィラによれば、アレントは以上のように全体主義体制に対する反省の方途として政治哲学的伝統の解体に向かったわけだが、その上で展開されるアレントの主張は市民的共和主義――法律的かつ組織的に分節された公的空間の創設と維持、その創設と維持に資する自発的かつ協同的な行為と言論、さらには公的空間や行為と言論の前提であると同時に目標でもある人々の「複数性」の尊重――に根ざすものである。そうだとすれば、アレントの政治理論から実存主義的な危うさ（とされるもの）を軽減するためにカント的な読解に傾倒する必要はなくなる。あるいはむしろ、全体主義体制に抗しつつも西洋の歴史に根ざす政治理論の構築は、「解体」というハイデガー的な方法論なしにはほとんど不可能であった。

しかしながら、こうしたことを認めてもなお、アレントの政治理論には、反民主主義的な要素が残っているのではないか、とヴィラは自問する。そして「シェルドン・ウォリンとマーティン・ジェイが切り開こうとしたのはこうした可能性であると私は考えている」(Villa, 2008: 309)。このように述べつつ、ヴィラはウォリンとジェイによるアレント批判を捉え直し、それをアレントの政治理論へと向け直していく。その際に注目されるのが、アレントがハイデガーに負っているもう一つの着想であり、ヴィラの表現に従えば「本来的実存の一形態としての「純化された実践」(“purified praxis”)」(*ibid.*)、およびそのような実践としての政治である。

3. ジェイとウォリンの批判――エリート主義と「政治のための政治」

ヴィラは、以上のようにハイデガーからアレントへの影響を方法論的なものとして――また、そうして伝統から探り出されたものを市民的共和主義として――整理した上で、依然として残る問題を再検討する。以下、ウォリンとジェイによる批判について順に検討する。

まず、ウォリンによるアレント批判(1983, 1994)は次の通りである。ウォリンによれば歴史的に民主主義とは人々が自分たちの社会的、経済的な状況を改善するために政治的権力に接近するための手段であった。しかし、アレントは人々を政治に向かわせる燃料である社会的、経済的関心を公的、政治的な空間から排除する。代わりに、アレントは「高尚な野心、栄光、名誉」によって突き動かされる純粋な政治を支持し、その結果、政治の「内容」（政治的な議論の題材や実践の対象）は社会的、経済的なものではなく、純化された偉大な行為と言論そのものとなる。こうした発想は、『全体主義の諸起源』における大衆批判、および『革命について』における、大衆やその社会的関心を自分たちが新たに創設する「自由の空間」（公的空間）の外側に置いた建国の父たちへの賞賛にも表れている。そしてそれは、民主主義にとって決定的に重要な「正義」という主題を看過することにも繋がる。アレントの考えるこうした「新しい政体」は「ニーチェ

やハイデガーと関係する前ソクラテス的［ホメロス的］ヘレニズムに触発された」(Wolin, 1983: 292)ものであり、「勇敢な少数者の本来的な実存と従順な多数者の群れのような振る舞いの対比」(*ibid.*)に基づくエリート主義でもある。

ジェイによる批判(1978, 1986)は、アレントの政治理論が 19 世紀ドイツの政治的実存主義者たちと複数の共通点を持つということである。第一に、アレントにおける社会的なものに対する政治的なものの優先であり、政治を社会経済的な動きの機能に格下げする 19 世紀に典型的な傾向に抵抗するという点である。第二に、第一の点と関連して、政治的行為の自律性の強調という点である。政治的行為の自律とは、行為がその意図や動機、目的によってではなく、それそのものにおいてその意味や価値を判断されるということである。ジェイはこの「行為」概念をカール・シュミットの決断主義と結びつける。第三に、合理主義への嫌悪である。アレントは、プラトン的な「真理の圧政」やマルクスによる「フランス革命的な暴力の理論化」を念頭に起きながら、合理主義が圧政に繋がると考えた。最後に、「歴史の概念」という論文で主題化されるように、行為や共同体、文化的な達成の全てを歴史過程に溶解させる歴史主義に対する抵抗である。

ヴィラによれば、このうち一定の説得力をもつのは最初の二点のみである[4]。まず、ヴィラは、自律的あるいは純化された行為という不可解な概念については次のように解釈する。すなわち、行為はその振る舞い(performance)そのものによって判断されるものであり、またその意味や偉大さ、およびそこで露わになる行為者の「誰」（人格）の開示はそれを見聞きする観客たちの思考や判断に委ねられている。ヴィラはこの解釈を「行為の演技モデル」(Villa, 1996:82)と呼ぶ。また、このような解釈によってアレントにおける政治的行為を実存主義的な決断主義から切り離すことができる。しかしながら、そうだとしても政治がこのような行為を繰り広げることに他ならならず、社会経済的な関心を排除するならば、それはジェイが指摘するように「政治のための政治*(politique pour la politique*)」に陥ってしまうことになるのではないか。

ヴィラは以上のように、ウォリンとジェイによるアレント批判を検討し、エリート主義と「政治のための政治」という論点を洗い出す。いずれの批判も「純化された行為」という概念、すなわち、政治的行為が社会的、経済的な動機や目標から切り離され、それ自体において意味や価値を判断されるというアレントの主張をめぐるものであった。そうだとすると、こうしたアレントの構想は、ウォリンやジェイが批判するように「エリート主義」や「政治のための政治」として理解するほかないのだろうか。

4. 政治的なものの自律

[4] ただし、ヴィラによれば最後の二点は説得力を欠いているという。第三の点に関して言えば、確かにアレントは強い合理主義には反対するが、「真理と政治」論文では意見の形成における「事実の真理」の重要さを強調するし、また公的空間を複数者たちの間で揺らぐドクサ的（意見に基づいた）合理性として論じる。第四の点について、ジェイはアレントが歴史主義に抵抗しつつも、「歴史を作る」というヴィーコ的、マルクス的な方向に向かわなかったことに一定の難色を示しているが、アレントに従えばそれは、「制作」という活動は、テーブルや芸術作品を作るのとは違い、政治や世界、ひいては歴史には適用できず、あるいは無理に適用しようとすれば、それは強い合理主義による圧政に繋がりかねないからである。

ある種の共通理解としてヴィラは敢えて強調しないが、ウォリンもジェイも「複数性の擁護者」としてのアレントに強い共感を抱いている。それゆえ、以上のような批判は単なる批判であるよりは、いわば〈なぜあのアレントがこのような反民主主義的な主張をするのか〉という当惑として理解できる。ヴィラはこの当惑をさらに篩に掛けていくわけだが、その際に焦点を絞られるのは、アレントが何をしているかということである。いくつかの節に分けて検討しよう。

4-1. 真珠採り

まず、ヴィラによれば、エリート主義という批判は、アレントの政治理論が近代後期の政治――大衆民主主義と経済活動への還元――を批判する規範理論であるという解釈に基づいているが、この解釈は誤りである。その政治理論が規範理論でないとすれば、アレントは何をしていることになるのか。そこで注目されるのがアレントの方法論である。

既に触れたように、それはハイデガーの「解体」に負うものである。アレントは、全体主義を可能にした行いや出来事、精神性の布置を系譜学的に明らかにしようとする試みから、マルクスの哲学を介して西洋政治哲学の「解体」に向かった。そして、この解体によって露わにされるのが「「真の」または本来的な政治の経験的基盤」(p. 317)であり、それは複数的な人々が公的空間において行為や言論、意見を交わすこと、およびそれに起因する人間事象の危うさや不安定さの経験であった――ヴィラはこれを「原-政治的(*ur-political*)」と表現する。こうした経験はまずもってギリシア的、ポリス的なものであったが、その危うさを敵視し治療しようと政治を制作モデルで捉えたプラトンの政治哲学によって覆い隠され、それ以降も伝統という地層の中で忘却されたまま、一つの経験層になった。アレントがハイデガーに負っているのは、まずもって伝統の解体と伝統に埋もれた根源的な経験や意味の暴露という方法である。この方法をアレントはベンヤミン論で次のように論じている（それゆえ、アレントの方法はベンヤミンに負っているものでもあるが、「もう一度」においてはさしあたりハイデガー的なものとして解釈されている[5]）。

> ……このような思考は、現在に養われながら、思考が過去から捩ぎ取り、思考それ自身の周りに集める「思想の断片」によって働く。海底を堀り、海底を光へともたらすためではなく、豊かなものや不思議なものを、すなわち底深い海の真珠や珊瑚を梃子で弛め、それらを海面に運ぶために海底へと潜

[5] 実際、アレントはこの論考でベンヤミンとハイデガーの類似性を指摘している。「それと気付くことなく、ベンヤミンは実際のところ、彼のマルクス主義の友人たちの弁証法的な狡猾さよりも、生きた目や生きた骨に対するハイデガーの驚くべき感覚とより共通するものを持っていた。その生きた目や生きた骨とは、真珠や珊瑚に変貌させられ、またそのようにして、新しい思想の「致命的な衝撃」によって解釈されながら、それらの文脈に暴力を加えることによってのみ、現在へと救出され引き上げられうる」（MDT: 201）。

なお、こうした方法論についてはベンハビブも前掲書の新版(2003)の序文でヴィラとは異なった仕方で論じておりとても興味深い。ヴィラが「真珠採り」におけるハイデガー的な要素を強調するのに対して、ベンハビブは意図的にベンヤミン的な要素を取捨選択し、さらに自らのアレント解釈の方法にも採用する。なお、ベンハビブの解釈を含め、以上の論点については以下の論文でも触れた。青木崇「政治的なものの諸断片――ハンナ・アレントの公共性論をめぐる解釈とその振幅」『思想』（第 1140 号 2019 年、岩波書店）、167 頁-182 頁。

る真珠採りのように、この思考は過去という底深い海の中へと掘り下げる ── しかしそれは、それがあった通りに過去を生き返らせ、失われた時代の再開に寄与するためではない。このような思考を導くのは次のような確信である。すなわち、生きることが時代の荒廃に従うとしても、腐敗の過程は同時に結晶化の過程でもあり、かつて生きていたものが沈み溶解する海の底深くで、いくつかの物事は「朽ちることなく耐え忍び」、自然の力に影響されないまま結晶化された新たな形や姿で生き残るという信念である。それらはあたかも、いつかそれらへと降りてきてそれらを生者の世界へと運び上げる真珠採りだけを待っているかのようである ── 「思想の断片」として、「豊かで不思議な」何かとして、もしかすると永続する根本現象としてさえ(MDT: 205f.)。

この引用において「底深い海の真珠や珊瑚」とは、「骨や貝殻」が歴史や伝統という無数の地層に埋もれることによって「新たな形や姿」で生き残り変容したものであり、政治的なものの根源的な経験や意味を示している。「ギリシアのポリスは、我々がポリティクスという語を使う限り、我々の政治的実存の根底――すなわち、その海底に――存在し続けるだろう」(MDT: 204. 強調は原文による)。「真珠採り」とは、そのような真珠や珊瑚を海底から拖ぎ取るアレント自身の思考であり、ひいては伝統を解体するハイデガーのそれのことである。そして、アレントにとってその真珠や珊瑚に当たるものの一つが、純粋な行為の経験や意味であった。

ただし、この箇所でも明示されているように、「真珠採り」の任務は、古代のポリスやそこで行われていた政治や行為を現代に復活させることではない。ポリスという海底から拖ぎ取られる真珠や珊瑚は、それに従って行為や政治を作り変えるための規範でもない。ヴィラの表現に従えば、「『人間の条件』のような書物の価値は、この書物が公的領域（そこに何を入れ、そこから何を外しておくか、あるいはより率直に言えば、誰を入れ誰を外しておくか、ということ）に関して提示しているように思われるいかなる処方箋にも見出されるべきではない」(Villa, 2008: 319)。エリート主義や「政治のための政治」という批判は、アレントの政治理論をギリシア偏愛の規範理論として理解する限りで妥当である。しかし、アレントが企てるのはむしろ、歴史の中で凝り固まった政治や行為に関する我々の理解を揺さぶること、伝統が真珠や珊瑚が埋もれた「瓦礫の山」であることに目を向けさせることである。

4-2. 原-政治的な諸経験

以上では、ハイデガーからアレントへの影響をまずもって方法論的なものであること、およびハイデガーの解体のアレント的な活用について論じた。その上でヴィラは、アレントによる「真珠採り」としての思考が海底から拖ぎ取ってくるいくつかの諸経験を再蒐集する。ヴィラによれば、それは五つの要素に要約されうる。

第一に「イソノミア」である。イソノミアはギリシア語で公的空間における対等性や無-支配を意味する。ポリスにあってイソノミアは政治的行為の前提であった。第二に、行為者たちの「複数性」である。ヴィラによれば、この複数性は行為者たちの意見およびパースペクティヴのそれであるが、多元主義において想定されるような所与ではない。「むしろ、そのようなパースペク

ティヴは個々の見解の分節であり、その分節は活動的に形成することと他者たちと意見を交換することによってのみ生じる」(Villa, 2008: 320)。それゆえまた、パースペクティヴは自己のアイデンティティや集団に帰属したり相関したりするものでもない。複数性は公的空間や行為と言論の所与（少なくとも単なる所与ではなく）、むしろその達成であり、また「ドクサとは、リアリティに関する真の知識と完全な無知や非-存在との間のどこかにある、現われの欠如態ではない。ドクサとはむしろ、政治的な仕方で共存することにとって不可欠な媒体である」(*ibid.*)。

第三に、政治的行為とは、行為者の「誰」（唯一無比の人格）と世界に関する各々の理解（パースペクティヴ）を露わにするものであり、基本的には「説得としての言論(persuasive speech)」というかたちをとる。ヴィラに従えば、この点は「解体」の他に、現存在が世界開示的かつ自己開示的である（現存在の現[*Da* of *Dasein*]）というハイデガー的な構想の活用として解釈することができる。第一と第二の点から明らかであるように、アレントにおいて複数性は、この世界開示性および自己開示性に根ざしている（ヴィラは、公的空間の熟議モデルを批判して演技的行為によるアゴーン・モデルないし劇場モデルを提唱者した研究者として有名であり、この理解からすればここで「説得としての言論」に重点が置かれていることは意外かもしれないが、これは誤読である。ヴィラは『アレントとハイデガー』でもアレントにおける行為が説得でありうることを認めている。本稿でも「目的=終わりの定められていない討論や複数的な対等者たちの熟議」と論じられるように、ヴィラが批判するのはあくまでアレントにおける公的空間に――ハーバマスやベンハビブの場合で言えば合意形成のような――予め定められた目的があるとする解釈であり、熟議そのものを批判するわけではない）。

第四に、政治的行為および言論は、政治についてのもの、さらに言えば公的空間（および私的空間）を分節し維持する憲法や法律、組織、様々な建築物などの構造についてのものである。政治的な行為と言論は、このようにして法律的、組織的、物理的に保護された空間の創造や保存、健全さに関与することで、公的であれ私的であれ、人々が自由でありうる空間を切り開く。また、この点はジェイやウォリンの困惑への応答である。ヴィラによれば、「もちろん、「社会的な」関心事はそれ自体として重要である。しかし、我々の公的世界の憲法の構造が「中央集権的な行政府」によって攻撃されている現在のアメリカにおいて、以上のように公的-政治的世界へと焦点を狭く絞ることは、おそらく完全に見当違いというわけではないだろう」(Villa, 2008: 321)。

第五に、政治的行為が飛び交う人間事象の領域には独特の「脆さ[*frailty*]」が浸透しているということである。この脆さは、あらゆる行為がその環境である人間事象や公的空間の中へと行われ、それに対する無数の応答行為を生み、さらにその応答行為もまた応答行為を生んでいくという結果の無際限さや予見不可能性に起因する。また、こうした脆さを治療するために考案されたのが、プラクシスをポイエーシスとして扱い、行為者たちを孤独な職人のように扱う政治哲学であり、「行うことの代わりに作ることを置く伝統的な代替」であった。

4-3. ハイデガーの活用と複数性の擁護

ハイデガーからアレントへの影響はまずもって方法論的なものである。一方で、ヴィラはアレ

ントが「解体」という方法論をむしろハイデガー批判として活用しているとも論じる。この段階において、ハイデガーとアレントの思索の交流より内実に関わるものとなる。

前節でも論じたように、政治哲学の伝統には複数者たちの行為が飛び交う人間事象の脆さや危うさを克服し、回避しようとする欲求がある。「プラトン以来の政治哲学の大部分は、政治から完全に逃れるための理論的基礎と実践的な方法を見つけるための様々な試みとして容易に解釈されうる」(HC: 222)。その克服や回避は行為を制作に置き換えることによって企てられた。こうした西洋政治哲学の解体は、方法論的にだけでなく、プラトンやアリストテレスの存在論の根底にある制作的な態度を暴いたという意味でもハイデガーと通底している。しかし、アレントによれば、そのハイデガーでさえ政治や人間事象の脆さや危うさからの逃避欲求を西洋哲学の伝統と共有してしまっていた。

こうしたヴィラの解釈は、三つの段階に分けて展開される。第一に、本来性／非本来性の区別の空間化、第二に、開示性としての自由、第三に、存在論における制作的態度を批判したハイデガーもまたある次元において制作的態度に囚われている、という点である。

第一の点に関して、ヴィラはアレントがハイデガーにおける「本来性／非本来性」の区別を「公的空間／私的、社会的領域」という空間的なものとして置き直した。ヴィラによれば、

> ハイデガーにとって、この〔本来的実存の唯一の場所である生の〕領域は自分自身の存在への個的な気遣いであり、日常的生の気散じや「配慮しつつの没入」から根本的に区別される必要のある実存の次元である。アレントにとってはこの領域が公的領域であり、すなわち日常生活の自動化（生物的および経済的な再生産）が克服され、「超越」――他者たちと行う自発的行為の世界的な形式――が達成される自由の領域である。このように考えるならば、アレントは実際、『存在と時間』の中心的な区別を「空間化」し、際立って人間的な自由を公的領域に位置づけた、すなわち日常的な活動が行われる社会的領域と「自己への気遣い」が行われる私的領域に対して位置づけたと理解することができる(Villa, 2008: 324)。

ここでヴィラは、アレントの行為論および自由論をハイデガー的な超越や開示性の活用として読み解くことで、それが発揮される公的空間を本来性の領域として読み解いている。そして、公的空間が本来性の領域であるならば、生物的および経済的な再生産に勤しむ私的領域と社会的領域は非本来性の領域であることになる。本来性／非本来性の空間的区別というアレント解釈は、公的空間が本来性の空間であるということに基づいている。

第二の点に関して、アレントが自由論において最も強く批判するのは、自由と主権性の同一視である。アレントによれば、複数者たちの間で様々な意図や目論み、行為や関係性が犇く公的空間や人間事象では、行為者が目標を実現することなどほとんどなく、その意味で行為者は自らの行為についてさえほとんど主権性を維持できない。それゆえ、「人間の非主権性という事実のゆえに自由を否定することは、人は――個人であれ集団であれ――主権的である限りで自由でありうると信じることが危険であるとの同様に非現実的である」(BPF: 164f.)。自由と主権性の同一視は、自由を制作者の自由として（職人が設計図の通りに椅子を制作する際のそれ）捉えることであるが、制作者の自由を複数者たちの領域に適用することは、失敗に終わるか、無理に適用す

れば他者たちへの暴力となる。この同一視は、自由が自己支配と結びついたことで生じ、この自己支配としての自由――自己支配が自らの意図や目的の強硬な達成である限り、必ず他者支配に繋がる自由――は意志の自由として捉えられてきた。そこで活用されるのが、ハイデガーが示した、自らを根拠づけることができない現存在の自由であり、意志に先立つ「開示性の自由」である。この自由はハイデガーにおいて否応なしに世界に投げ込まれつつも理解という仕方で企投的であるという現存在の存在様態である。アレントはこの自由を政治的行為による自己開示および世界開示という仕方で達成されるものとして捉え直した。

第三に、ハイデガーも依然として制作主義に囚われているという点である。アレントの政治理論はハイデガーから深い着想を得ているが、根本的に異なるのは、アレントが複数性の擁護者であり、また複数者たち各々の行為と言論を開示性として論じたということである。それはまずもって政治哲学の伝統への批判であったが、ハイデガーのポリス論への批判にもなっている。

ヴィラによれば、ハイデガーは 1927 年のマールブルク講義からプラクシスとポイエーシスの区別の重要さに自覚的であり、また共存在を実存の構造的性格として指摘しつつも、相互的なプラクシスという次元を軽視した。『存在と時間』第二部における、本来的現存在の個人主義的な性格は、同書第五章で「本来的」共同体論として登場し、さらにそのような共同体としての単一の民族という議論は、「学長就任演説」（1933）や『形而上学入門』（1935）に現れる。ハイデガーは共同体に思索的な機能を帰し、国家をその民族の歴史や文化の全てを開示するものとして捉える民族主義的な思索家になっていき、こうした発想は『芸術作品の根源』（1936）のポリス論に繋がる。このポリス論においてハイデガーは（アレントと同様に）ポリスを開示性の空間として論じるが、そこで重要なのは、相互行為ではなく単独者によるポリスの創設であり、その創設は、それを皮切りにして、歴史の全てがその中で、そこから、またそこへと生じるようなポロス（旋回軸）の制作である。ヴィラはこの点にハイデガーの根源的な制作主義を見出している。

一方、アレントは公的、政治的空間が維持だけでなく、その創設においてさえ複数性に根ざしていると理解した。このことが主題的に論じられるのは『革命について』のアメリカ革命論である。アレントは、解放やそれに伴う暴力を「自由の空間」の創設から区別し、その創設と憲法制定を等置することで、自由の空間の創設が創設者たちの間の複数性や対等性に基づいていたと論じる。創設者たちの公的精神がその憲法を引き継ぐ人々によって忘却されたとはいえ、アレントはフィラデルフィアの憲法制定会議を政治的言論の範例的な偉業として、「永続する根本現象」として捉える。ヴィラによれば、こうした創設論は、フランス革命を革命の範例として暴力を強調する革命論の伝統からは無論のこと、「創設の立法者」という神話を誇張する西洋政治思想の伝統の全体からも、創設の瞬間に孤独な思索者を位置づけるハイデガーからも際立っている。

5. 「複数性」概念の限界

以上のように、ヴィラは複数性の擁護という点においてアレントの政治理論を最大限に賞賛する。そして、ハイデガーにも西洋政治哲学の伝統にも反した複数性の擁護は、アレントがハイデガー的な発想を活用することによって可能となっている。それゆえやはり、アレントの政治理

論に散見されるハイデガー的な要素は、危険視されたりカント的な読解によって緩和されたりすべきものではない。ウォリンやジェイの当惑は部分的にはアレントの誤読に基づくものである。一方で、その当惑をヴィラはアレントの「複数性」概念の限界に対するものとして捉え直し、その限界と可能性を示していく。

ヴィラの批判は、アレントの「複数性」概念が基づく二つの前提に対するものである。そこでヴィラはまず、「複数性」概念のパースペクティヴ的、擬似ニーチェ的な定式として『人間の条件』から以下の箇所を引用しつつ、そこから二つの前提を抽出する。

> 公的領域のリアリティは無数のパースペクティヴと側面の同時的な現前に依拠しており、そこでは共通世界が現前し、そのためのいかなる共通の尺度や公分母も考案されえない。というのも、共通世界とは万人にとって共通の集合地ではあるが、〔そこで〕現前する人々はその中で異なった位置をもち、二つの物体が同じ位置にあることができないように、ある人の観点が他者の位置と一致することはありえないからである。他者たちに見聞きされることが重要なのは、あらゆる人々が異なった位置から見聞きするという事実があるからである。これこそ公的に生きることの意味であり、この生活に比べれば、最も豊かで最も満足のいく家庭生活でさえ、そこに居合わせる諸々の側面やパースペクティヴとともに自らの位置を延長させたり増加させたりすることができるだけである。〔中略〕。物事がその同一性を変えることなく様々な側面から多くの人々によって見られ、そうしてその周りに集まった人々が自分たちは全き差異において同じものを見ているということを知っている限りでのみ、世界的なリアリティは真に、そして安定的に、現れることができる(HC: 57)。

ここで表現されている複数性の二つの前提は以下の通りである。第一に、複数者たちのパースペクティヴが向けられるという仕方で「世界」が共有されていなければならない、という前提である。ヴィラによれば、この場合の「世界」とは人工物であり、法的そして組織的に分節された公的 - 政治的世界である。第二に、複数者たちはかなりの程度「公的精神」を有していなければならない、という前提である。公的精神なしに、複数者たちのパースペクティヴは「意見」という称号を得ることはない。なぜなら、「意見」とは複数者たちの間での熟議や議論において交換され練磨されることによってはじめて生じるものであり、熟議や議論への参与は、ちょうどアメリカ革命期における「建国の父たち」がそうであったように。公的精神を必要とするからである。

ヴィラは、これらの前提がアレントの強い共和主義的な観念に起因するものだと論じる。この批判は、端的に言えば、「複数性」と「多元主義」の間には隔たりがあるということに向けられている。無論、それは多元主義の正当性を前提にした批判ではなく、むしろ多元主義が前提とする現実との乖離を突く批判であり、多元主義との間での止揚を目指す批判である。

まず、公的精神を前提とする共和主義の観念に限界があるのは、アレントが公的空間と私的、社会的領域の厳格な区別をするからではない。アレントにおける〈公的／私的、社会的〉の区別は実質的に、経済的ないし集合的な利害関心を「括弧に括ること」、あるいは少なくとも市民たちのそのような努力を要求するものであり、こうした主張は、多元的な利害関心とその間の調整を公的、政治的議論の主題であるとする政治への強力な批判でありうる(cf. Villa, 2008: 331)。

ヴィラが問題視するのはむしろ、アレントが公的、政治的な世界への参与という自由やそれを

求める強い市民性に明確な優位性を置くという点である。アレントの表現に従えば、各々の魂への気遣いではなく、「世界への気遣い」が真に政治的な熱意なのである。こうした態度は確かに道徳的なものではある。しかし、それは多元主義が前提とする人々の価値の多様さとその間の深い裂け目、そしてそれに伴って「公的世界への気遣い」がほとんど失われている現在の世界と食い違ってしまっている。この裂け目との対峙は、アレントの政治理論、共和主義、そして「統一なき共同」を目指すあらゆる政治理論が衝突する限界であると同時に克服すべき問題である。以上のようにヴィラは、「公的自由」というアレントから引き継いだ本書の課題の可能性を、アレントへの批判によってさらに推し進めていると考えられる。

６.複数性と開示性――『アレントとハイデガー』、もう一度

以上のように、「もう一度」でヴィラはアレントにおける「政治」の内容が法的、組織的に分節された公的空間の創設や維持や改善であるという解釈を打ち出している。実は『アレントとハイデガー』ではこうした強い解釈とは別の方向性も探られていた。その方向性とは、アレントにおける政治の内容が公的空間の創設や維持に限定されず、例えば「町のどこに橋を架けるか」といった、社会的な問題でもありうるという解釈である[6]。ヴィラが「もう一度」においてこうした緩い解釈をあまり強調しないのは、この論文が時代や状況への応答という性格を色濃くもつからであると思われる。『公的自由』は、ブッシュ政権下で公的空間（議会や市民運動）の形態や存続が危ぶまれる状況――現在ではさらに絶望的だが――で書かれており、そうした状況にあってこうした強い解釈は極めて鮮やかなアクチュアリティをもつ。この点を押さえた上で、以下、ヴィラの解釈を批判的に検討していく。

ヴィラは、アレントにおける「世界への気遣い」を軸にした「複数性」概念に一定の限界があると批判する。確かに、「世界への気遣い」を「法的、組織的に分節された公的空間」の創設や維持や改善に限定するならば、「複数性」は公的な議論への参与という自由を諸価値の最上位に位置づけ、それを志す強い市民性を前提することになる。しかし、この「世界」がより広い意味であるとすればどうだろうか。また、「世界開示性」において開示される世界とは「法的、組織的に分節された公的空間」だけなのだろうか。以下では、こうした方向から「複数性」を捉え直すことで、ヴィラによる批判からアレントを擁護する。ただし、この方向は『アレントとハイデガー』で半ば示されていたものでもある。

---

[6] 『アレントとハイデガー』では、1972 年 11 月に開催された学会（“The Work of Hannah Arendt”）におけるアレントの返答を引用することで、アレントにおいて「政治の内容」は政治や世界だけに限らないことが論じられている。その一部を引用するならば、「生は絶え間なく変化し、そして話し合われるべき物事も絶え間なく存在します。どんな時代でも共に生きている人々は公的なものの領域に属す問題――「公的に話し合うに値する問題」――を持っているものです。そういった問題がそれぞれの歴史的な瞬間に何であるかということは、おそらく全く異なっています」（Villa, 1996: 160）。アレントによると例えば、中世の場合では神が、タウンホールでは町のどこに橋を架けるかといった問題が時代時代の「公的に話し合うに値する問題」でありえた(cf. TWB: 443-475)。

ヴィラは「もう一度」で行為と言論の開示性について次のように論じている。

> 議論や熟議、そしてレトリックによってこそ、政治的な対等者たちは交流し何をするか決定するだけでなく、自分たち――その唯一無比のアイデンティティ――と自分たちが共有する世界に関する各々の理解を露わにする。これこそ、世界開示的かつ自己開示的なものとしての行為という、アレントの第一のテーマである。(Villa, 2008: 320)

まず、ここで自己開示性とは、行為と言論がその行為者の唯一無比の人格的アイデンティティ、「誰であるか」を露わにするという性格である。行為者の「誰」は行為と言論において、あたかもダイモーンのように(cf. HC: 179)、行為者自身によって知られることも操作されることもないまま他者たちに晒される。ヴィラがニーチェによる稲妻の比喩を参照するように、「誰」は行為の背後に存在せず、ただ行為という仕方でのみ露わになる(cf. Villa, 1996: 86)。この解釈は、行為と言論を自己の表現――行為以前に存在する自己を行為と言論を通して他者たちに伝達する――として理解する表現主義に対する批判という意味で、『アレントとハイデガー』で示された「行為の演技モデル(the performance model of action)」および公的空間の「闘技モデル(agon model)」（後の表現では「劇場モデル(theatrical model)」）の要である。「もう一度」ではいずれの用語も登場しないが、内容としては基本的に維持されている。

次に、「世界開示性」は次のように解釈されていると思われる。すなわち、ヴィラも『人間の条件』「第 2 章」の公共性論から引用しているように（本稿第 5 章）、パースペクティヴとは世界や物事に関する理解のことであり、それはテーブルを囲む人々がそうであるように、各々が異なった位置から世界や物事を見聞きし考えるという意味でそれぞれ唯一無比のものである。唯一無比のパースペクティヴを言論によって示すことは、裏返せば世界や出来事についての新しい理解――こう言ってよければ「地平」――を開示することになる。ヴィラは「もう一度」において世界開示性を言論による表現や文節によって自らのパースペクティヴが他者たちに示されることとして解釈している。

しかし、以上のようなヴィラの解釈はぶれている。ヴィラも認めるように、アレントの政治理論の根底にはパースペクティヴィズムがある。そのパースペクティヴィズムによれば、公的な世界では、行為や言論に限らず、あらゆるものが複数者たちの思考や判断、パースペクティヴに委ねられており、複数者たちに現れるものだけが複数者たちに現れる仕方で存在しリアリティを獲得する。表現主義はこのパースペクティヴィズムに抵触するのであり、それゆえに「自己開示性」に関するヴィラの解釈は妥当である。その一方で、世界開示性に関して、ヴィラは言論によるパースペクティヴの表現に限定し、表現主義を採用してしまう。その結果、ヴィラは強い市民性――公的議論に参与することで自らの世界理解を表現し陶冶するという公的精神をもつ――をアレントの政治理論の前提として解釈し、その今日的な意義とともにその限界を示す。

では、パースペクティヴィズムと合致する世界開示性とはいかなるものか。それは『人間の条件』の次の一節で端的に表現されていると思われる。「日常的関係の有意味さは、日常的生のう

ちではなく、稀に起こる行いのうちに露わになる。それは歴史上の時代の意義が、その意義を照らし出す少数の出来事のうちに示されるのと同じである」(HC: 42)[7]。この箇所は、『アレントとハイデガー』でも世界開示性に関して引用されているが(Villa, 1996: 138)、「もう一度」における解釈とは異なった事態を示している。ここで世界開示性は、稀な出来事がその時代の意義を照らし出すことと類比される。無論、行為や出来事によって開示された日常性の意味は、様々な言論や物語によって分節され表現されるだろう。また、言論そのものが行為や出来事として日常性の意味を開示することもありうる。しかし、それは「もう一度」で論じられるような、言論による自らのパースペクティヴの表現としての開示性ではない。

先の箇所以外に『人間の条件』や『活動的生』では行為の世界開示性について明示的に議論がなされることはない。例えば「第 27 節　ギリシア的解決」においても、ポリスの創設が日常的な共生を生きるに値するものにする救済であり、ポリスの役割とは異常な行為の日常化と共同的な「追想」による行為の儚さに対する抵抗であったと論じられる(HC: 196f.)。その場合でも力点が置かれるのは、行為の世界開示性よりは、アキレウスを象徴とする闘技精神に根ざした自己開示性である。「古代ギリシアにおいて念頭に置かれていた行為の原像が自己開示(Selbstenthüllung)という現象によって規定されていたということは疑いえない」(Va: 243, cf. HC: 194)。

では、行為はいかにして世界や日常性の意味を照らし出すのか。この点についてより詳細な議論が確認できるのは、『過去と未来の間』に収録の「歴史の概念」という論文である。そこでアレントは、行為や出来事の文脈に関する古代と近代の理解の差異について次のように論じる。

> ……両者とも〔ギリシア人もローマ人も〕一つ一つの出来事や行い、事象の意味、あるいはローマ人が言うところの教訓(lesson)は、その行為や出来事それ自体において露わになると考えていた。このことは確かに、何かが生じるところの原因や文脈といったものを排除しない。むしろ、古代の人々は我々と同じように因果関係や文脈に自覚的であった。しかし因果関係や文脈はその出来事〔や行為〕によってもたらされる光の下で見られたのであり、この光が人間事象の特定の切片を照らし出すのである。(BPF:64)

アレントによれば、古代の人々は近代人とは異なった仕方で行為の文脈や因果関係を捉えていた。近代において行為や出来事は、因果関係やその連鎖としての「過程」を把握するための単なる素材として捉えられ、そうした過程や過程としての歴史だけが重視された。「不可視の過程はあらゆる感覚可能なものを、我々に可視的である一つ一つの存在者をことごとく飲み込み、それらを包括的な過程の諸機能へと貶める」(BPF: 63)。古代人はむしろ、一つ一つの行為や出来事を理解するために、その文脈を理解しようとした。古代において、行為や出来事の場である人間事象は、一つ一つの行為や出来事が生じることによって初めて、そしてその度毎に、それぞれの文

[7] 「日常的関係(everyday relationships)」や「日常的生(everyday life)」といった表現があり読みづらいが、『活動的生』の同箇所では端的に「日常性(Alltäglichkeit)」(Va: 54)と換言されているため、『人間の条件』におけるこの箇所も「日常性」として理解できる。

脈として立ち現れ、文脈として意味を与えられた。それは、どの行為や出来事を理解するかによって、それを取り巻く人間事象の一局面がその文脈としてそれぞれ異なった仕方で意味づけられ語られうるということである。

行為の世界開示性は、以上のように、行為がその現れおいて日常性や人間事象をその文脈として開き直すということにある。明示的に論じられているわけではないが、この意味での世界開示性は、行為の異常さと表裏一体であると思われる。『活動的生』によれば「……行為は、それが日常茶飯事を押し破り異常事の中へと突き進まなければそもそも成り立たず、そこでは一般に日常的生において妥当で尺度であるものはもはや妥当でなく、生起するものはすべて、一回的で独特であるがゆえに、もはや規則の下には包摂されえない」(Va:260f.)[8]。行為という異常事は、日常的な尺度や判断基準を揺るがし、揺るがすことによってそれについての新たな理解を人々に求める。人々はその行為を理解しようとする中で、その度毎に一定の文脈を織り成し、文脈としての意味を日常性や人間事象に付与する。それゆえ、行為の世界開示性とは、行為という異常事が人々の間に現れることに伴う、日常性や人間事象を揺るがしつつそれを行為の文脈として新たに開き直す衝撃や力のことである。その際、いかなる文脈を紡ぎいかなる意味を与えるかということは行為を見聞きする複数のパースペクティヴに委ねられている。また、ポリスの創設による異常な行為の日常化が共生を生きるに値するものにしたのも、一方ではこうした力のゆえであると解釈できるだろう。

以上のように、アレントによる開示性の活用という点そのものに関して本稿はヴィラの解釈に賛同する。ただし、次の 2 点では批判しなければならない。

第一に、行為の世界開示性が日常性や人間事象を文脈として開き直す力にあるとすれば、行為において開示される世界は「もう一度」における解釈とは異なって、「法的、組織的に分節された公的空間」に限定されない。行為は、複数の人々に見聞きされる限り、どこで行われようと日常性や人間事象を異常さという力によって照らし出す。確かに、ポリスの創設がそのためであったように、法的かつ組織的に秩序づけられた空間は稀で異常な行為が行われうる環境を安定的にするだろう。しかし、ポリスの創設はポリスの外で行われていた偉業をポリスの中で日常化するためのものでもあり、それは逆を言えばポリスの外でも行為が行われうることを含意する(cf. HC: 197, vgl. Va: 247)。歴史家や物語話者が必要とされたのは、そのようなポリス内外の行為や言論を物語るためだった。さらに、『革命について』で描かれるアメリカ革命の悲劇――憲法(constitution)というエクリチュールを後世に遺すことには成功したが、その制定行為(act of constituting)は受け継がれなかった(cf. OR: 196)――は、人々が公的自由を享受できる空間を維持する制度の必要性と同時に、様々な行為や経験を幾度も思考しつつ想起し物語ることの必要性を例証しているはずである[9]。それゆえ、重要なのは、行為の空間を法的、組織的に分節し安定

[8] 『活動的生』のみに登場する表現である。なお、「規則の下には包摂されえない」というのは、明らかにカントにおける規定的判断や反省的判断を念頭においた表現であり、反省的判断を政治的判断として活用しようとするアレントの意図が読み取れる。

[9] 「……もしあらゆる思考は想起と共に始まるということが真であるならば、次のこともまた真である。すなわち、いかなる想起も、概念的な観念の枠組みの中へと濃縮され、蒸留されることなしには安全なまま

させることだけでなく、（どこで行われようと）行為とその力によって開かれた世界を複数のパースペクティヴから言語的に分節し物語ることで公的、世代間的に共有していくことである[10]。

第二に、行為の開示性において行為者が自由であるならば、アレントにおける自由は様々な価値と両立するどころか、むしろ様々な意味や価値、「ローマ人が言うところの教訓」の開示こそが自由であると解釈することができる[11]。したがって、複数性が『アレントとハイデガー』で論じられるように行為の条件であるとともに行為において現実化されるものであるとすれば(Villa, 1996: 70)、複数性の現実化は同時に複数の価値の開示でもありうる。またその意味で、アレントにおいて自由とは、ヴィラが理解するような、何か意図的に（公的な議論への参与などによって）達成されなければならないものではなく、むしろ行為において開示的であるという行為者の存在の仕方なのである。「人々が自由である――それは自由への天分をもつこととは違う――のは、人々が行為する限りであり、その前でも後でもない。というのも、自由であることと行為をすることは同一だからである」(BPF: 151. 強調は原文による)。

自由の達成という解釈は、ハイデガーにおいて「超越」が現存在によって達成されるというヴィラの奇妙な解釈(cf. Villa, 2008: 324)――この解釈は『アレントとハイデガー』から一貫している[12]――に起因するものである。しかし、ハイデガーによれば、現存在は本来的であれ非本来的であれ世界内的である限り超越している。したがって、アレントがハイデガーにおける「超越」を活用するとすれば、その活用は、ヴィラが解釈するような行為による超越の達成ではなく、またその達成を軸にした本来性／非本来性の区別の空間化でもない[13]。アレントによる活用はむしろ、共同で行為する人々の存在の仕方を分析することに向けられており、それはアレントが労働や制作をする人々の存在の仕方を分析するのと同じである。そして、行為と言論は、そのための

ではなく、そのような枠組みにおいて想起はさらなる歩みを進めることができるということである。経験も、そして人々が行い耐えること、すなわち事件や出来事から生じる物語でさえも、繰り返し何度も語られることなしには生きた言葉と生きた行いに固有の無益さの中へと沈み込んでしまう」(OR: 212)。

[10] この点で、本稿の解釈はセイラ・ベンハビブの解釈に接近することになる。ただし、ベンハビブが行為や日常性の意味を「物語」によって構築されるものとして解釈するのに対し、本稿は行為の世界開示性を行為の現れという異常事に伴う力として解釈することで、ともすれば物語への還元主義ないし物語による構築主義に陥ってしまうベンハビブの解釈からは距離をとる。

[11] アレント自身、『精神の生活』で次のように述べている。「あらゆる徳はその徳に向けられた賛辞と共に始まり、その賛辞によって私は自分がその徳に快を覚えることを表す。その賛辞は、世界や自分が現われる人々に対する、自分の快と一致して行為するという約束を含んでいる……。（中略）。……「あなたが望むように現われよ」という古代のソクラテスの言葉が意味するのは、たとえあなたが一人であり、自分自身以外の誰にも現われないということがあっても、常に自分が他者たちに現われたいように現われよ、ということである。私がそのように決断するとき、（中略）私は世界が私に提示した、様々な行いの可能性の中から熟考して選択している。そのような選択から最終的に我々が性格や人格と呼ぶものが生じてくる」(LM1: 36f.)。なお、ここでアレントが論じるのは、（他者たちに対する）自分の現れを支配し操作できるということではなく、可能な限り自分が現れたいように現れるよう振る舞うということである。

[12] ヴィラは「超越」を本来性のみと結び付けて次のように論じる。「ハイデガーと同様に、アレントは我々の超越の能力が「本来的開示の」追求のうちで示されると考えている」(Villa, 1996, 115)。

[13] さらに言えば、「本来性／非本来性」の区別の空間化というヴィラの解釈は次の問題をも孕んでいる。すなわち、アレントは公的空間だけでなく私的領域もが近代以降の社会的領域の肥大によって侵食されていることに警鐘を鳴らしており、公的空間と私的領域の両者の重要性を強調する。それゆえ、〈公的空間は開示の空間として本来性の空間である〉というヴィラの解釈には無理がある（あるいはそもそも、本来性／非本来性という区別をアレントの政治理論に持ち込むことにどこまでの意義があるのか）。

空間が法的、組織的に分節され整備されているからと言って必ず行われるわけでもなければ、そのような空間の中でのみ可能であるわけでもない。「法律的、組織的に分節された公的空間」とは、本来性の空間ではなく、人々が行為と言論をする機会が法的、組織的に整備された空間であり、それは労働や制作、他の諸活動のためにも適切に整備された空間が望まれるのと同じである。

おわりに

本稿では、デイナ・ヴィラによる『公的自由』に収録の「アレントとハイデガー、もう一度」の議論を紹介した。ヴィラは「もう一度」においてアレントの「複数性」概念に共和主義的な意義を認めつつも、多元主義が前提とする無数の価値と抵触すると批判する。これに対し、本稿は、『アレントとハイデガー』の時点での解釈を参照しつつ、「自由」や「世界開示性」のアレントによる活用を捉え直すことで、複数性の現実化が同時に行為と言論による様々な価値の開示であることを示した。アレントは、公的-政治的空間においては複数の人々に見聞きされ語られるものだけがリアリティをもつと繰り返す。この主張は、ますます多様化しつつもますます多様な価値や意味、そして生を政治や社会の影に追いやっている現代世界においてこそ意義をもつ。どのような価値や意味や生があるか、ということが可能な限り具体的な仕方で公的-政治的なリアリティをもってこそ、世界や政治はそれらを擁護し陶冶する空間や機会でありうる。その意味で、多元性は「政治的なもの」の単なる抽象的な前提ではあってはならない。アレントにおける「複数性」が突き付けるのはこのことに他ならない。したがって、重要なのは、行為と言論を議会などの「法律的、組織的に分節された公的空間」に関する活動に限定することではなく、できるだけ複数の価値や意味、生の様式が政治的リアリティをもちうる空間や機会のかたち――それには法律的、組織的、インフラ的な分節や設備も含まれる――を学的にも政治的にも究明していくことである。そのような空間は街路や公園などでもありうるし、そのための機会は、自ら乗り出す行為や言論に限らず、他者によるジャーナリズムやドキュメンタリーといった物語でもありうる[14]。また、そのようにして世界や日常性が様々に開示されていくことに、「世界への気遣い」を市民たちが共有する可能性も掛かっているのではないだろうか。

凡例

アレントの著作は括弧内に略号と頁数を記すことで引用箇所を示した。略号は以下の通り。また、和訳があるものについてはそれを参照したが、引用はすべて筆者による翻訳である。

---

[14] 本稿は、日本アーレント研究会第 4 回春の定例会（共催：ハイデガー研究会）のシンポジウム「「世界」と市民性――ヴィラのアーレント解釈を吟味する」で報告した原稿を文章化したものである。また、この場を借りて金成祐人氏に厚く御礼を申し上げる。金成氏には本シンポジウムでのご登壇だけでなく、ヴィラの著作の読書会を事前に開いていただいた。その成果は本稿にも活かすことができたように思う。

Hannah Arendt

HC: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.

（志水速雄訳『人間の条件』、ちくま学芸文庫、1994 年）

Va: *Vita activa order Vom tätigen Leben*, Piper Verlag GmbH, 1967.

（森一郎訳『活動的生』、みすず書房、2015 年）

OR: *On Revolution*, Penguin Books, 1962.

（志水速雄訳『革命について』、ちくま学芸文庫、1995 年）

BPF: *Between Past and Future : Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1977 [1968].

（引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』、みすず書房、1994 年）

MDT: *Men in Dark Times*, Steller Books, 1968.

（阿部斉訳『暗い時代の人々』、ちくま学芸文庫、2005）

LM: *The Life of the Mind*, 2 vols., Harcourt Brace & Company, 1978.

（佐藤和夫訳『精神の生活』、岩波書店、1994）

TWB: *Thinking Without A Banister: Essays in Understanding 1953-1975*, Jerome Kohn ed., Schocken Books, 2018.

アレントの著作以外はすべて括弧内に著者名と出版年を併記して示す。

Dana R. Villa

Arendt and Heidegger: The Fate of the Political, Princeton University Press, 1996.

（『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、法政大学出版局、2004 年）

Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton University Press, 1999.

Public Freedom, Princeton University Press, 2008.

（『政治・哲学・恐怖』、伊藤誓・磯山甚一訳、法政大学出版局、2004 年）

Martin Jay, The Political Existentialism of Hannah Arendt, in Permanent Exiles: *Essays on the Intelectual Migration from Germany to America*, Colombia University Press, 1986. Originally appeared in 1978 in *Partisan Review*.

Sheldon S. Wolin, Hannah Arendt: Democracy and the Political, in Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (eds.), *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York, 1994. Originally appeared in 1983 in *Salmagundi*.

Seyla Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996.

青木崇「政治的なものの諸断片——ハンナ・アレントの公共性論をめぐる解釈とその振幅」『思想』（第 1140 号 2019 年、岩波書店）、167 頁-182 頁）

Takashi AOKI

Arendt and Heidegger, again:
The Concept of Plurality Reconsidered

D. ヴィラによる闘技主義的アーレント解釈
——アーレント活動論の非個人的次元

百木　漠（立命館大学）

はじめに

本稿ではデーナ・リチャード・ヴィラのアーレント解釈を、1996 年の著作『アーレントとハイデガー』および 1999 年の著作『政治・哲学・恐怖』に即して紹介する[1]。

日本では、ヴィラのアーレント解釈は「闘技（アゴーン）主義的」なものとして知られている。日本で訳されているヴィラの二冊の著作『ハイデガーとアーレント』および『政治・哲学・恐怖』のなかでアーレントの闘技主義的解釈が開陳されており、石田雅樹『公共性の冒険』（2009）や森川輝一『〈始まり〉のアーレント』(2010) などの研究書でもそれに沿った紹介がなされていることから、そうした理解が定着したのであろう。

だが、2000 年代以降のヴィラの著作、*Socratic Citizenship* (2001)や *Public Freedom* (2008)、*Teachers of the People* (2017)では、アーレントの闘技主義的解釈はほとんど展開されず、それとは異なったアーレントへの批判的解釈に強調が置かれるようになる。加えて、アーレントに限らず、ソクラテス、ミル、トクヴィル、ニーチェ、ウェーバー、シュトラウス、フランクフルト学派、フーコーなど多様な思想家への言及の割合が増加する。そうしたヴィラの展開は、2000 年代以降の著作が邦訳されていないため、日本ではほとんど知られていない。

2019 年 9 月に日本アーレント研究会が主体となってヴィラ教授を日本へ招いたことは、筆者を含めたアーレント研究者にとって、そうした 2000 年代以降のヴィラの思想展開を知る良い機会となった。今後はヴィラの未邦訳著作の検討・翻訳も視野に入れつつ、ヴィラの発展的な思想展開を日本のアーレント研究に取り入れることが望まれよう[2]。

だがそうした研究へ足を踏み入れるためには、まず 1990 年代に展開されたヴィラの闘技主義的なアーレント解釈の思想的意義を改めて吟味する作業が不可欠である。本稿ではとりわけ、その解釈がアーレントの活動論の非個人的次元を強調したことの意義を改めて考察したい。ヴィラも認めるように、1990 年代には政治思想の分野において広く闘技主義的な言説が流行したが、

[1] 本稿は 2019 年 3 月 16 日にハイデガー研究会と共催で開催された日本アーレント研究会第 4 回春の定例会で、筆者が行った同タイトルの研究報告を論文化したものである。
[2] 日本アーレント研究会におけるヴィラの来日講演「ソクラテス的シティズンシップから哲学的批判へ」（2019 年 9 月 22 日開催）も参照されたい（『Arendt Platz』第 5 号、近刊予定）。

そのなかでも彼のアーレント解釈は、個人主義的・英雄主義的な「卓越性の競い合い」よりも非（脱）個人的な「世界への配慮」を強調する点で極めてユニークな位置を占めている。ホーニッグ、ベンハビブ、ダントーレヴらの解釈とも比較しながら、ヴィラの闘技主義的なアーレント解釈を再検討し、これを更なるアーレント（およびヴィラ）研究の糧とすることが本稿の目的である。

一、闘技的な活動

ヴィラによるアーレントの闘技的解釈が最も明確に表れているのは『アーレントとハイデガー』の第三章「アーレントとニーチェ」、『政治・哲学・恐怖』の第五章「闘技を民主化する」と第六章「劇場性と公共の領域」であるから、これらの章を中心に検討を進めよう。

そもそもアゴーン(agon)とは闘争、抗争、紛争などを意味する古代ギリシア語である。日本語では「闘技」と訳されることが多い。闘技主義（アゴニズム）とは政治を「摩擦のない対話と合意の積み重ね」ではなく「絶えざる論争と対立（敵対性）」として捉え直し、後者を肯定的に評価しようとする思想である。この際、しばしば批判の対象とされるのはハーバーマスに代表される熟議民主主義（deliberative democracy）論者であり、それに対する闘技的民主主義（agonistic democracy）論者の代表としてヴィラが名前を挙げているのは、シェルドン・ウォリン、ウィリアム・コノリー、シャンタル・ムフ、ボニー・ホーニッグなどの論者である。例えばムフは、カール・シュミットの友敵理論を援用しながら、意見の対立する相手を「敵 enemy」ではなく「対抗者 adversary」として捉え直し、一定のルールを定めた枠組みのなかで政治的主張を闘い合わせる闘技的な政治を推奨したことで知られている（Mouffe 1993・2000）。

またホーニッグはヴィラとは異なるかたちでアーレントの闘技主義的解釈を示したことで知られている。ホーニッグは「闘技的（アゴニスティック）で行為遂行的（パフォーマティヴ）な政治理論家の一人」としてのアーレントを高く評価し、さらにその思想を活用して「闘技的フェミニズム」理論を構築することを試みた（Honig 1993・1995）。「アーレントに抗しつつ、アーレントとともに Contra Arendt, Con Arendt」、彼女の活動論を再解釈することによって、闘技的かつフェミニスト的な政治的行為のヴィジョンを開いていく可能性を手にすることができる、というのがホーニッグの主張であった。

1990 年代から 2000 年代にかけてのこうした闘技主義の展開を前提としたうえで、ヴィラはそれらとは微細に、しかし決定的に異なる観点からアーレント思想の闘技的解釈を独自に切り拓こうとしたのだと見ておくことができる。

ではヴィラによるアーレント思想の闘技主義的解釈とはいかなるものか。ヴィラによれば、アーレントは「活動」を「偉大さ greatness」を競い合う美的な（aesthetic）パフォーマンスとして捉えており、それは卓越性（excellence）を競い合う古代のヴィルトゥ（*virtū*）概念に由来するものだという。ヴィラはアーレントの「自由とは何か」における以下の記述を参照している。

> 活動に内在する自由は、マキャヴェリのヴィルトゥ概念、つまりフォルトゥナという装いで眼前に立ち現れる機会に対処する卓越性に、おそらく極めて見事に例示されている。ヴィルトゥの意味は、「至芸 virtuosity」という言葉、すなわち（物を作る創作芸術と区別される）パフォーマンス芸術にわれわれが認めている卓越性に最もよく表現されている。パフォーマンス芸術においては、完成はパフォーマンスそのものにあり、最終作品——それは、この作品をもたらした営みを超えて存続しそれから独立するようになる——にあるのではない。（BPF, p.151, 206 頁）

ここでは「活動」がパフォーマンス芸術に喩えられ、「仕事」に相当する創作芸術との対比がなされている。古代ギリシア語に適応させれば、前者がプラクシス（実践）であり、後者がポイエーシス（創作）である。「仕事」（に相当する創作芸術）が最終作品（最終生産物）を目的として行われる製作の営みであるのに対して、「活動」は最終作品よりもパフォーマンスそのものを目的とするような美的（芸術的）性格を伴った営みであり、そのパフォーマンスの卓越性（至芸）が公的な場で競われるのである。このことからヴィラは、アーレントのいう「活動」とは、アリストテレス的な目的論的行為ではなく、むしろそうしたアリストテレス的目的論を打ち砕く脱ー伝統的な営みだと読み解く[3]。そして、アーレントをアリストテレス的だと読み解く共同体主義者（コミュニタリアン）（マイケル・サンデルなど）や参加民主主義者（ベンジャミン・バーバーなど）を批判し、アーレントをニーチェ流の美的主義（aestheticism）に近しい立場と読み解くことによって、彼女の思想を反プラトン・アリストテレス主義的なものと位置づけ、そこから闘技主義的解釈を展開させていくのである。

二、表出主義批判

次にヴィラは、アーレントが論じたパフォーマティブな「活動」が、行為者の自己表現・自己主張のためのものではないことを強調する。ヴィラはそうした立場を「表出主義 expressivism」として厳しく批判する。アーレントの「活動」とは各人の内面や個性・能力・才能などを表現・主張するためのものではない。アーレントが論じたように、活動者の「誰 who」は「活動と言論」を通じて本人の意図を超えて明らかにされていく（暴露されていく）ものであって、それは確定されたアイデンティティを本人の意図通りに表出（表現）されるという類のものではない。あるいは活動者の「誰」は、「活動」というパフォーマンスを通じて事後的に形成・確立されていくものである。「したがって活動者の統一性や首尾一貫性や同一性は、既成のものではない。それはむしろ達成される事実である。活動とともに生まれるのだ」（AH, pp.90-91, 153 頁, 強調原文）。

ただし、闘技的な「活動」において、活動者のアイデンティティがあらかじめ確立されているのではなく、「活動」を通じて行為遂行的（パフォーマティブ）に形成されていくものだという主張じたいは、ホーニ

[3] アーレントを反アリストテレス的に読むヴィラの解釈については、『アーレントとハイデガー』の第一章～第三章を参照。

ッグも行っていたものである。「アーレントの政治がつねに闘技的であるのは、彼女が、自己は多面性の複雑な場であり、そのアイデンティティは行為遂行的に生産されると考えていたために、表出主義の引力に抗っているからだ」（Honig 1995, p.149, 213-4 頁）。ゆえに反表出主義というだけでは、ヴィラのオリジナルな考えとは言えない。ホーニッグと異なるヴィラの独自性は、闘技的な活動を脱個人的に読み解くこと、すなわち「活動」が行為者の表現・自己主張のためではなく、公共的な「世界」の創出と維持のためになされると読み解いた点にある。すなわち、「『世界に対する配慮』こそがすべての真正な政治的営みに活力を与える、というのがアーレントの見解」なのである（PPT, p.120, 189 頁）。

「活動」がパフォーマンスそれ自体を目的とする美的（芸術的）な営みだからといって、それを自己表現的なものとして捉えてはいけない。その反対に、「活動」は「自己」よりもむしろ「世界」という公共空間のためになされるのであり、その意味で「活動」は非個人的な営みとして解されなければならない、とヴィラは主張する。

> 政治的活動者として、われわれは自分のユニークなアイデンティティを開示するが、しかしそれは自分自身を表現しているのではない。それには二つの根本的理由がある。第一に、表現すべき統一ある自己というものは存在しない。第二に、活動は個性を達成にする、あるいは可能にすると言えるが、同時に個性を隠すこともある。（中略）政治的活動の開示する力は、行為者に限定されるものではない。活動は世界をも開示する。アーレントにとって「世界」は「公的なもの」とほぼ同義である。つまり世界は人々の間にあり、そのようなものとして人々にとって共通な、現象（現れ）の領域を意味する。（AH, p.92, 156 頁，強調原文）

ヴィラは「アーレント政治理論のハイデガー的根源」（『アーレントとハイデガー』第四章）のなかで、アーレントがハイデガーの「世界」概念を換骨奪胎しつつ、公共的な「現れ」の空間としての「世界」概念を独自に構築した過程を説得的に論じているが、そうした「世界への配慮」こそが、闘技的な「活動」の根底にあることを決して見過ごしてはならない、と主張する[4]。闘技主義論者がアーレントの政治理論をもてはやす際にしばしば見落としているのがまさにこの点なのである。「ウォリン、コノリー、ホーニッグにとって闘技を民主化することは、とりもなおさず闘技的な活動を〔自己〕表現的な活動に作り変えることに他ならない」（PPT, p.120, 188 頁，強調原文）が、そのような理解はアーレントの活動論の本質的な部分を見誤っている、と彼は考える。

さらにそうした「世界への配慮」のためには、「自己実現 self-realization」どころか、適切な「自己疎外 self-alienation」が必要とされる、とまでヴィラは主張する。「（真正の）闘技的精神を維持するためには、非個人性 impersonality と自己から距離を取る振る舞い self-distance play が主要な

[4] アーレントの活動論を支える「世界への配慮」は、彼女がハイデガーから引き継いだ「世界性 worldliness」の概念を保持するためのものであった、とヴィラは解釈している。アーレントとハイデガーの思想的関係については『アーレントとハイデガー』第五章～第八章も参照。

役割を果たす」（PPT, p.118, 184 頁, 強調引用者）のである。「むしろ、アーレントは悪戦苦闘して伝えようとしているのだ、『公共的世界』がわれわれに少しでもリアリティがあるためには、距離が必要である、ある種最低限の自己疎外が必要である、と」（PPT, p.123, 193 頁, 強調引用者）。そのような適正な自己疎外（自己距離化）を通じて初めて、「世界をめぐって複数の視点が闘技的な戯れを繰り広げる、その世界を特徴づけて活気づける公共的な善をめぐり、それはいったい何かと様々な解釈が闘わされる」ような公共的闘技（＝討議）が実現されるのである。

アーレントは『人間の条件』のなかで「マルクスの考えたような自己疎外ではなく、世界疎外こそ、近代の品質証明なのである」（HC, p.254, 411 頁）と述べていたが、ここからさらに進んで、公共的世界の維持のためには「自己疎外」が必要である、とまで主張するヴィラの立場は、アーレント研究のなかでも異彩を放っている。例えば、同じ闘技主義的解釈の立場を取るホーニッグは、「活動」の実践において「自己疎外」が重要だ、とまではおそらく言わないであろう。その点でヴィラの立場は徹底している。

> かくて、アーレントの闘技主義が焦点を合わせるのは、公共的精神、自立した判断力、自己に対する距離感、自発的な営みである。彼女は闘技主義的エートスには限界と制限が付随すると見なしており、それらによってわれわれが思い起こすのは、政治的営みには危険がつきものであることのみならず、いかなる人道的な政治学にも、その核心には世界に対する配慮があり、公的領域に対する配慮があることである。（PPT, p.127, 199-200 頁、強調引用者）

例えば、ホーニッグは彼女なりの闘技的アーレント解釈を披露したうえで、闘技的フェミニズムの確立を目指す立場から、アーレントが確定的なものと考えていた公的／私的の区分を揺るがし、その妥当性を根源的に問い直していくところにこそ、アーレントの闘技的活動の意義があると主張するが（Honig 1993・1995）、ヴィラはこうした考えを否定する。アーレントの闘技主義においては、公共的精神の活性化こそがその核にあり、ゆえに決して公的／私的の区分を捨ててはならない、「世界」のために「活動」がなされることを忘れてはならない、と。ただしそれはコミュニタリアンやナショナリストが主張するような公共的精神ではなく、その反対に、そうした固定化された愛国精神（あるいはアリストテレス的な目的論）からも解放されたものでなければならない。

> アーレントが理解する民主的な政治生活とは、闘技主義的であり、騒がしいことが多く、道徳的な立場の違いから激論が生まれる。…しかしその生活では、取り扱う問題と言説の政治が公共的なものに限定される、それが重要である。その生活ではまたゲームに勝つことよりも、ゲームに携わることのほうにより大きな関心が向けられている（それがアーレントのいう公共的精神に満ちた闘技主義であり、彼女が「活動の喜び」と呼ぶものである）。（PPT, pp.118-9, 186 頁, 強調原文）

三、活動の劇場的性格

さらにヴィラは活動が「劇場的性格」を持つ、という議論を展開する。

アーレントが「活動」を論じる際に劇場と演技の比喩を用いたこと自体はよく知られている。すなわち、「活動する」とは劇場において演技することに喩えられる。「劇の演技は、実際に活動の模倣」（HC, p.187, 303 頁）であり、それゆえに「演劇はすぐれて政治的な芸術である」（HC, p.188, 304 頁）。アーレントにとって、公的領域に現れることは、役者が舞台に上がってくることと同じ意味を持っており、ゆえに公的領域においても舞台上においても、活動者＝演技者は一種の仮面＝人格を身につけることが求められる（OR, p.96ff, 158 頁以下）。つまり、公的領域に現れる際には、活動者は自然人としての顔を仮面で隠して、公的な人格としてそこで振る舞うことが求められる。それは、役者が私的な人格を離れて、舞台上で与えられた役割を演じるのと同じ構図である。

> 活動することは、アーレントにとって、対等で多様な人々を前にして公共の舞台に登ることを意味する。われわれはそうすることで、私的な自己を背後に置き去りにする。生理的欲求や個人的衝動や雑多な方向に関心を向けた内面をもつ私的な自己のことである。われわれは公的なペルソナを身につけ、公的な自己を創出する。その自己が発する言葉や行いは、われわれの仲間である市民を「観客」と見立て、彼らの判断の前に差し出される。アーレントが社会的と政治的、公的と私的の区別にこだわるのは、辣腕の政治的活動者＝演技者がそのような自己を提示する前に想定される訓練、様式、因習があることを目立たせるためである。（PPT, p.118, 184-5 頁, 強調原文）

アーレントがこのような劇場の比喩を用いたのも、やはり表出主義に反対するためであった、とヴィラは解釈する。例えばマウリッツイオ・ダントレーブは、アーレントの活動論が表出モデルと伝達モデルの「不安定な組み合わせ」から成っているとしたうえで、「伝達モデルが強調されると、政治は平等性と連帯に基づく熟慮と決断の集団的プロセスと見なされる」のに対して、「表出モデルが強調されると、政治は傑出した個人によって成し遂げられる高貴な活動と見なされる」と考える（d'Entrèves 1993, p.85 / PPT, pp.128-9, 202 頁）。そのうえで最終的に、前者の表出モデルよりも後者の伝達＝熟議モデルにポジティブな可能性を見出す。

セイラ・ベンハビブも、アーレント活動論の解釈において闘技的モデルと連携的モデルの二つを提唱したうえで、前者は「厳密な境界を持つ公共的領域、つまり空間的に限定され、『実質的内容』が厳密に制限される場合にのみ、『自由が現れうる舞台』になるという劇場機能を具えた領域を前提としている」としてこれを退け、後者の連携的モデルこそが「〔価値が多元化した〕近代性の諸条件のもとで唯一実行可能な選択肢」であると考える（Benhabib 1993, p.78ff）。なぜなら「近代的政体は純粋な闘技的活動に必要な道徳的・政治的同質性を著しく欠いているから」である（PPT, pp.129-130, 203 頁）。

こうしてダントレーブとベンハビブはともに、活動論の伝達的＝熟議的解釈を採用し、表出的＝闘技的解釈を退けようとする。だがヴィラからすれば、ダントレーヴとベンハビブはともに、アーレントの闘技主義を表出主義とほぼ等置し、これをハーバーマス的な熟議主義と対置させようとする点で間違いを犯している。そうではなく、表出主義ではない闘技主義においてアーレントの「活動」を解釈しなければならない、というのがヴィラの考えである。ダントレーヴもベンハビブも結局のところ、「闘技主義的なアーレントを、公然たるロマン派的アーレント、おそらくニーチェの影響の明らかなアーレントと同一視」してしまっている（PPT, p.137, 213 頁）。ベンハビブは「活動」の闘技的側面を「道徳的政治的偉大さ、英雄主義、卓越性が開示され、公示される」ものと解釈して、これを「自己組織化の過程で政治的判断力と指導力を修得する普通の市民が参加できるような民主的もしくはアソシエーション的政体」と対比させようとする。だが、ヴィラに言わせれば、ベンハビブは——彼女もまた活動の劇場的性格および間主観的性格に気づいていたにもかかわらず——そこから導き出される「非個人的次元」を見落としているのである。

四、原理という外部

ヴィラによるこうした非個人的次元の強調は、さらにアーレントの「原理 principle」概念の解釈にまで拡張される。次にこの点を見よう。

「自由とは何か」のなかでアーレントは、演劇のみならず、ダンスや楽器演奏なども含めたパフォーマンス芸術が政治的活動と強い親和性を持っていると論じていた。なぜなら「ダンサー、俳優、音楽家などのパフォーマンス芸術家は、自らの至芸を示すための観客を必要とするが、それはちょうど、活動する人々が自らの姿を現すために他者の現前を必要とするのと同じである」からだ（BPF, p.152, 208 頁）。それらは「いずれもその『作品』のために公的に組織された空間を必要とし、パフォーマンスそのもののために他者に依存している」（ibid.）。とりわけ古代ギリシアにおいては、「いかなる活動も至芸の要素を内に含み、また至芸はパフォーマンス芸術に固有の卓越性と見なされるという理由から、政治はしばしば一つの芸術と規定されてきた」（BPF, p.152, 207 頁）。

こうして「観客」の現前を必要とするという点で、「活動」とパフォーマンス芸術が結びつけられるわけであるが、その際にもやはり重要なのは、個々人の能力・才能の表出（表現）ではなく、そのパフォーマンス＝活動を実践する際に現れてくる「原理」である。アーレントはこの「原理」の概念をモンテスキューの議論から引っ張ってくるのだが——モンテスキューは『法の精神』のなかで、君主政の原理は名誉、専制政の原理は恐怖、共和政の原理は徳にあるという議論を展開した——、ここでも重要なのはその「原理」が「自己の内側から作用するのではなく…、いわば外部から活動を鼓舞（インスパイア）する」（BPF, p.151, 205 頁）とされていた点である。例えば、アーレントが重視していた共和政の精神からすれば、その政治的活動は「徳」という原理によって、人々

の外部から活気づけられていたことになる。この徳は個々の市民にあらかじめ備わっている能力ではなく、むしろ個々人の外部から「活動」を導き、鼓舞する役割を担うものなのだ、とヴィラは読み解いたわけである。

このように「原理による活動」というアイデアによってアーレントは「活動の意味を行為者の動機や目標達成に還元しないような仕方で」活動を定式化しようとしていた。「原理が明示化されるのは活動を通じてのみ」のであり、「自由の現れは原理の明示化と同様、パフォーマンス的な活動と時を同じくする」（BPF, p.151, 206 頁）と論じることによって、アーレントは「活動の実践」と「原理の明示化」と「自由の現れ」が同時的に生じると考えたが、このような結びつけは「政治的活動を脱個人化し depersonalize、『独断的な意志、打算的な知性、情熱的な心、あるいは肉体や魂の衝動』の内的支配から政治的活動を切り離す方法を探していた」ためであった、というのがヴィラの考えである（PPT, p.140, 218 頁, 強調原文）。こうしてアーレントは「原理に基づく活動の脱個人的性質と公的自己もしくはペルソナの非個人的次元の二つを重ね合わせ」ることによって、個人主義的な表出主義から距離を取っている。ただし、そこで「アーレントが政治的活動の非個人的特質に焦点を合わせるのは、無私という概念を奨励するためではなく、公的自己と私的自己の区別を際立たせるためである」（ibid.）。

ダントレーヴとベンハビブはともにハーバーマスから間主観性の理念を引き継いでいるはずなのに、「活動」の闘技モデルのうちにその要素を見出せていない。その代わりにもう一方の伝達／熟議モデルのうちにのみ間主観性の要素を見出して、これを称揚しようとする。だが、ヴィラの考えでは、伝達／熟議モデルのみならず、闘技モデルのうちにも「活動」の間主観的性格を見出すことは可能であり、その鍵となるのが「活動の劇場的性格」なのである。繰り返しになるが、ヴィラの特徴はこの劇場的性格（あるいは間主観的性格）をさらに「非個人的性格」とまで読み替え、「アーレントが役割、仮面、原理の重要性を強調」していたのは「劇場的概念のもつ非個人的な次元」（PPT, p.141, 219 頁）を強調するためであった、と解釈した点にある。

こうした理由から、ヴィラは「公共性の構造転換」（19 世紀以降に生じた「批判的公共性」から「操作的公共性」への後退）を主張したユルゲン・ハーバーマスよりも、近代における「社会的劇場性の衰退と親密圏の興隆」を主張したリチャード・セネットの方を高く評価している。ヴィラによれば、ハーバーマスよりもセネットのほうが、劇場的公共性における「非個人的社交性」をよく理解している。セネットが論じた、18 世紀における「世界劇場」と「活動者（アクター）＝演技者（プレイヤー）としての人間」の概念は、「非個人的社交性の媒体としての仮面、役割演技、現れ＝外観」を奨励するものであり、そのような劇場的装置は「『生来の』自己と社会的な自己との間に距離、非個人的ではあるが逆説的にもっと気楽でもっと表現力のある社交性を促進する距離を生み出した」（PPT, p.149, 229 頁）とヴィラは言う。

こうして活動のもつ劇場的＝非個人的性格を高く評価しながら、ヴィラは次のように「劇場性と公共の領域」（『政治・哲学・恐怖』第六章）の議論を締めくくっている。

> ハンナ・アレントがポリスの公共的領域における闘技的な「言論と活動の共有」にわれわれの注意を

向けさせるとき、彼女は英雄崇拝を奨励しているのでもなければ、共同体的自己表象の夕日を憧憬しているのでもない。むしろ彼女は、失われた世界性の次元を、最も強烈に、劇場的で政治的な形式で提示しようとしているのである。（PPT, p.154, 236 頁, 強調原文）

五、闘技の制限としての熟議と判断

以上見てきたように、ヴィラの闘技主義的なアーレント解釈の大きな特徴は、「活動の非個人的次元」を強調するところにあった。闘技的な「活動」といえば、通常は、各人が己の卓越性を競い合う個人主義的かつ英雄主義的な営みを想像するだろう。「人間は言論と活動を通じて、単に互いに異なるという次元を超えて自らを際だたせようとする」（HC, p.176, 287 頁）といった記述を重視してアーレントの活動論を読む際には、そうした解釈が出てきやすい。だがヴィラは、これを個人主義的・英雄主義的な卓越主義と読むのではなく、「活動」の背景にある「世界への配慮」という公共的関心こそがより重要だ、と読み解いた。各人の自己顕示欲のためではなく、「世界」という公共空間を保持するために闘技的（かつ公共的）な「活動」はなされるのだ、と。

同時に、アーレントの闘技的な「活動」には、その行き過ぎを防ぐために一定の制限が設けられていたことをヴィラは指摘する。それがカントから引き継いだ判断力である。「意見の対立こそがまさに政治生活に他ならないとしても、その対立がシュミットの定義した敵／味方の区別から生まれる闘争に転換しないためには、活動に判断能力が伴うことがどうしても必要である」（PPT, p.123, 194 頁）。アーレントは、カントのいう「拡大された心性 enlarged mentality」という観念を応用しつつ、「活動」のための意見形成においては「代理＝表象的な思考」が不可欠であると考えた。それは目の前にいない他者を想像し、その他者の視点を自らの意見形成に取り入れる思考である。「文化の危機」から引用しておこう。

しかしながら『判断力批判』においては、カントはこれとは別の思考様式を強調した。その思考様式は、単に自己と一致しているだけでは十分ではない。むしろそれは「他のあらゆる人の立場で思考し」うることを要件とするものであり、それゆえカントはこの思考様式を「拡大された思考様式」と呼んだ。判断力は、他者との潜在的な合意にかかっており、何かを判断する際に働く思考過程は、純粋な推論の思考様式とは違って、私と私自身の間の対話を意味しない。判断力は、心を決めるにあたっては完全に私一人であるにしても、私が最終的になんらかの合意に到達しなければならないとわきまえている、そのような他者との先取りされたコミュニケーションのうちに、常にまずもって自らの進むべき道を見出す。その潜在的な合意から判断力はその特有の妥当性を引き出す。（BPF, p.217, 297-8 頁）

こうしてアーレントは「闘技的な活動」を「熟議的な判断」によって補完する（とヴィラは解釈する）。「判断」においては、各人は他者のパースペクティヴを考慮に入れねばならず、「他者との潜在的な合意」を目指して、「拡大された思考」を実践せねばならない。そのためには、判

断力は「主観的で私的な条件」から解放されていなければならない。カントの趣味判断と同様に、こうした政治的判断は「共通感覚に訴えるかぎりで『私的感情』のまさに対極をなす」（BPF, p.219, 300 頁）。「かくて、アーレントのいう政治的活動者は創始的なエネルギーのみならず、距離をとった判断力をも発揮する。…同様に、彼または彼女の活動の個別な意味は――それが正義か不正義か、栄光か下劣か、美的か醜悪か――距離をとった判断のできる人のみが見出すのである」（PPT, p.124, 195 頁）。

こうしてアーレントの判断力論を論じる際にも、個人の関心（interest）ではなく、むしろ私心のなさ（disinterestedness）が必要とされることが強調されており、やはりその脱個人的性格が大きな役割を果たすことをヴィラは指摘する。ホーニッグをはじめとして、多くの闘技主義論者は、アーレントの活動論をニーチェから影響を受けた個人主義的・英雄主義的な卓越性の競い合いとして解釈してきた。これに対してヴィラは、アーレントの活動論をニーチェ流の美的主義に引きつけつつも、同時にその脱個人的（＝公共的）次元を強調することによってアーレントとニーチェの相違を強調する。「アーレントが政治的判断の理論でカントを引き合いに出しているのは、必要な境界線として――、つまり闘技をあくまでも競技にとどめておくための一つの方法として――討議の次元を主張するためである。それによってアーレントは政治的活動論の創始的次元と相互主観的次元を調停して、ニーチェの美的主義の欠陥を免れている」（AH, p.81, 136-7 頁）。

こうしてヴィラは、一方でハーバーマス、ベンハビブ、ダントレーヴらが提唱したアーレントの熟議主義的解釈を批判しつつも、他方で自身の闘技主義的解釈を補完するものとして、アーレントの熟議的な判断論を巧みに取り入れている[5]。つまりアーレントは、カントの判断力論を政治的に読み替え、それを「その場に居合わせていない人々の立場を想像して意見を作り上げ」、「その人々の立場を代表＝表象する」ものと捉え直すことによって、ニーチェ流の闘技的活動を補完し、それに制限（境界線）を設けている、と解釈したのである。「真理と政治」から引用すれば、「所与の問題に考えをめぐらしているときに、人々の立場を私の心に現前させればさせるほど、そして、私が彼らの立場ならばどのように感じ考えるかをふさわしく想像できればできるほど、私の代理＝表象的思考の能力は強まり、最終結論である自分の意見もいっそう妥当なものとなる」（BPF, p.237, 328 頁）。

アーレントの判断力論に熟議的要素を見出し、その活動論を補完しようとする試みじたいはヴィラに限られるものではないが（例えばダントレーヴやベンハビブ、リチャード・バーンスタインらもそのような解釈を提示している）、そのなかでヴィラの特徴は、闘技的活動論と熟議的判断論の両方において非個人的次元を強調し、それによって闘技の過剰化と熟議の理想化の両方に歯止めをかけているところにある、と言えるだろう。つまり、「アーレントは政治的活動において劇場的次元を強調したのと同じように、政治的判断における距離をおいた私心のない性質に焦点を当て」（PPT, p.124, 196 頁）、「距離をおいた判断が道徳的に擁護できるいかなる闘技

[5] 『政治・哲学・恐怖』の第七章「哲学者 vs 市民」と第九章「アーレントとソクラテス」では、アーレントの 1954 年の論考「哲学と政治」を取り上げ、ソクラテス流の「友人間の対話」が「闘技精神の過剰」を緩和する役割を担っていたことに言及がなされている。

的政治学にとっても決定的に重要な構成要素であると強調した」（PPT, p.124, 195 頁）のである[6]。

以上のようにして、闘技と熟議（討議）、活動と判断、主体と世界の均衡を保ちつつ、アーレントの活動論を脱個人的な闘技主義として解釈し、それを公共性の再活性化に結びつけようとするのが『アーレントとハイデガー』および『政治・哲学・恐怖』におけるヴィラの立場である。アーレントの熟議主義的解釈（ハーバーマス、ベンハビブ、ダントレーヴ）と闘技主義的解釈（コノリー、ムフ、ホーニッグ）の両方をすり抜けつつ、独自の闘技主義的解釈を確立させようとするヴィラの考察は非常にスリリングで魅力的ある。その読解がアーレント解釈としてどこまで説得的なのか、その最終的な判断は「観客」たる読者に委ねられている。

筆者の考えでは、アーレントの活動論はそれ自体が複数的な性格を有しており、複数の解釈に開かれている。ヴィラの闘技主義的解釈は非常に魅力的な解釈のひとつだが、アーレントの活動論はそれだけに限定されるものでもない。ヴィラが手厳しく批判したダントレーヴやベンハビブの熟議主義的解釈もまた、それなりの根拠を持った活動論解釈であると言わねばならない。それら複数の解釈が、それこそ闘技的に討議されうるところにアーレント思想の魅力がある。ヴィラの解釈のみを唯一の「真理」として受け取るのではなく、それ自体をもさらに批判的に再検討していく営みが必要であろう。

結語

最後に 2001 年の著書『ソクラテス的市民』の内容に少しだけ触れておこう。すでに『政治・哲学・恐怖』の第七章「哲学者 vs 市民」および第九章「アーレントとソクラテス」において予告されていた内容でもあるのだが、この著書のなかでヴィラは闘技的活動者とは全く異なる、新たな市民像を提案する。すなわち公共空間から引きこもり、既存の共同体的規範、習慣、価値基準などを根源的に問い直す「哲学的市民 philosopher citizen」、あるいは「ソクラテス的市民」というあり方がそれである。かつてソクラテスがアテネの議会（公共空間）から身を引き、市場や邸宅（私的空間）において、多くの人々に議論をふっかけ、既存の常識や曖昧な知をことごとく覆していった姿を範例として、ヴィラは「疎外された市民 alienated citizenship」のみが持ちうる「個人的道徳性 individual morality」を評価しようとする。それは、アイヒマン裁判以後のアーレントが「思考欠如」からもたらされる「凡庸な悪」に陥らないための方途として見出した〈精神の生〉のあり方と合致するものでもあった、というのがヴィラの見立てである（とりわけその根拠としてヴィラが参照するのは、1971 年におけるアーレントの講演「思考と道徳についての考察」である）。既存の規範・習慣・価値基準を徹底的に問い直して解体しながら、それに代わる具体的な規範・道徳・価値基準を安易に示すわけでもない。ただしそれによって、自己と矛盾しない個人的道徳を実践し、悪に陥ることを防ぐ。そのような徹底した否定性（消極性）を実践し

[6] ヴィラの判断力論解釈については、『政治・哲学・恐怖』第四章「思考と判断」も参照のこと。

たのがソクラテスの対話法であった、とヴィラはこれを肯定的（ポジティブ）に評価するのである。

「世界への配慮」という公共性のためになされる「闘技的な活動」から、「世界」（公的空間）からも距離を取って引きこもり、既存の規範を徹底的に解体して個人的道徳を実践する「ソクラテス的市民性」へ。一見するとほとんど正反対にも見えるアプローチだが、既存の共同体的規範（例えばアリストテレスが推奨したような最高善）を実現するために「活動」や「思考」が存在するのではなく、むしろそうした目的論を排して、「脱個人化された活動」および「手すりなき思考」を実践するという点ではヴィラは一貫しているようにも見える。では、なぜ「闘技的活動」から「ソクラテス的市民性」へと関心が移行したのか、この二つは両立しうるものなのか、あるいはヴィラの目指すところそのものが変化したのか、「ソクラテス的市民性」の特徴たる徹底した否定性は現代を生きるわれわれにとって肯定的な意義を持ちうるのか、といった問いに答えることはもはや本稿の役割を超えている。これらの問いについてはまた別の機会に改めて考察することにしたい。

凡例

Arendt, Hannah

BPF: *Between Past and Future : Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, 1977 [1968].

（『過去と未来の間』、引田隆也・齋藤純一訳、みすず書房、1994 年）

HC: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958.

（『人間の条件』、志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994 年）

Villa, Dana R

AH: *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.

（『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、法政大学出版局、2004 年）

PPT: *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999.

（『政治・哲学・恐怖』、伊藤誓・磯山甚一訳、法政大学出版局、2004 年）

[略称なし]

Socratic Citizenship, Princeton University Press, 2001.

Public Freedom, Princeton University Press, 2008.

Teachers of the People: Political Education in Rousseau, Hegel, Tocqueville, and Mill, University of Chicago Press, 2017.

二次文献

Benhabib, Seyla: “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, *Habermas and the Public Sphere*, edited by Craig Calhoun, The MIT Press, 1993.

————: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage Publications, 1996.

d'Entrèves, Maurizio Passerin: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, 1993.

Honig, Bonnie: *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, 1993.

——————: "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, edited by Bonnie Honig, Pennsylvania State University Press, 1995, pp.135-166.

（「アゴニスティック・フェミニズムに向かって：ハンナ・アーレントとアイデンティティの政治」、『ハンナ・アーレントとフェミニズム：フェミニストはアーレントをどう理解したか』、岡野八代・志水紀代子訳、未来社、2001 年, 194-239 頁）

Mouffe, Chantal: *The Return of the Political*, Verso, 1993.

（『政治的なるものの再興』、千葉眞・土井美徳・田中智彦・山田竜作訳、日本経済評論社、1998 年）

——————: *The Democratic Paradox,* Verso, 2000.

（『民主主義の逆説』、葛西弘隆訳、以文社、2006 年）

石田雅樹：『公共性への冒険——ハンナ・アーレントと《祝祭》の政治学』、勁草書房、2009 年

森川輝一：『〈始まり〉のアーレント——「出生」の思想の誕生』、岩波書店、2010 年

Baku MOMOKI

The Agonistic Interpretation of Hannah Arendt by D. Villa: The impersonal dimension of Arendt's Action

峰尾公也著『ハイデガーと時間性の哲学――根源・派生・媒介』合評会について

金成　祐人（帝京大学）

ハイデガー研究会特別企画「峰尾公也著『ハイデガーと時間性の哲学――根源・派生・媒介』合評会」は、2019 年 12 月 22 日（日）に立正大学品川キャンパスにて、レヴィナス協会と脱構築研究会の協力のもと開催された。峰尾氏の上記著作（溪水社、2019 年 8 月刊行）は、ハイデガーの時間性の哲学を「根源」と「派生」の問題として論じるとともに、レヴィナス、リクール、デリダによるその問題への取り組みを「媒介」という概念から解明することで、時間の問題に新しい視座を提供している。本企画は、こうした峰尾氏の提起した問題について討議することを目的とし、ハイデガー研究者の森一郎氏（東北大学）、レヴィナス研究者の渡名喜庸哲氏（慶應義塾大学、現立教大学）、ハイデガー研究者の齋藤元紀氏（高千穂大学）にご登壇いただいた。森氏には同書第一部「ハイデガーの時間性の哲学」について、渡名喜氏には第二部のレヴィナスが扱われている章について、齋藤氏には同書全体について提題を依頼した。なお、司会はハイデガー研究会の金成祐人（慶應義塾大学・現帝京大学）が務めた。当日は、まず著者の峰尾氏の挨拶からはじまり、略歴や研究内容、同書の成立事情などが語られたのち、各提題者の提題があった。以下、提題者の当日の議論の一部を紹介する（ただし、本誌収録時の各提題者の原稿は、当日の発表原稿と同じとは限らないことに注意されたい）。

森一郎氏は同書の時間性について 19 の論点を提示したが、ここではその中核を占めている世界時間と等根源性をめぐる論点を紹介しよう。同書はハイデガーの時間性の哲学を、「根源」と「派生」の関係で捉えようとしているが、時間内部性―通俗的時間概念でそれが可能であっても、時間性―世界時間―時間内部性という問題連関については不可能ではないか。同書は世界時間を「非本来的」と位置づけているように見えるが、世界時間は意識に定位した時間論と自然に定位した時間論とをつなぐ蝶番として、「非本来的」「派生的」とは言い難い或る種の根源的なものを示そうとしているのではないか。また同書は、ハイデガーは等根源性という現象を裏切っていると主張するが、『存在と時間』では一箇所の例外を除いて「原理の複数性」を表すために「等根源性」という言葉を用い、時間性の議論では根源―派生関係よりも、この等根源性を重視しているのではないか。以上のような論点が提示された。

渡名喜庸哲氏「基礎存在論は（どの意味で）基礎的か」では、同書の優れた点として、レヴィナス・リクール・デリダの論点を、ハイデガーの批判的読解のための戦略的な基盤とし、誰も引き立て役にならずに対話を成立させている点等を指摘しつつ、主に基礎存在論の意味と、同書が論じるレヴィナスにおける「他者」の位置づけについて問題提起している。前者の問題提起については、基礎存在論が基礎的であるのは、自然科学等の諸学の基礎づけをするからなのか、人間学への対抗馬であるからなのか、それとも存在一般の基礎づけを行うからなのかが不明確であると指摘された。また後者については、根源的時間の時熟を可能にする「外からの働きかけ」を行なうような他者は、倫理の他者としての「顔」ではなく、「エロス的他者」としての「女性的なもの」なのではないか、という指摘がなされた。

齋藤元紀氏「根源的自然、根源的歴史、内部と外部をめぐって」では、題目に含まれる三つの論点が扱われた。ここでは根源的自然と根源的歴史の論点を取りあげよう。同書では、『存在と時間』に、道具的存在者でも眼前存在者でもない第三様態の根源的自然がある可能性が排除されているが、現存在を不意に襲い、魅了し、包みこむと言われているような自然は、第三様態と言えるのではないか。また、根源的自然は通俗的時間と「直接的な絆」で結びついているという主張、さらには「自然ないし自然時間はあると明確に主張することで、時間についての自然科学的な探究をより強力に基礎づけることができる」という本書の第一の結論がどのように導出されているかが不明確ではないか。また根源的歴史について、その根源性を強調することに問題はないのだろうか。『存在と時間』では、歴史性の究明は「カテゴリー的」装備に乏しく、「第一義的な存在論的地平のおぼつかなさ」が見えてくると述べられており、ハイデガー自身、時間性と歴史性の「隙間」を自覚していたのではないか。以上のような論点が提示された。

提題者による上記の論点について、峰尾氏に応答論文の執筆を依頼し、本誌への収録が実現した。峰尾氏の回答に関心がある方は、ぜひ応答論文をご高覧いただきたい。提題者の提題後には、フロアとの質疑応答を行なった。等根源性や媒介のような概念を用いて、すべてが同列であるように論じることに問題はないのか、また、リクールの「統合形象化」は根源的歴史と言えるのか、現れと隠れの問題系であるアレーテイアの問題とデリダはどうつながるのかなど、提題では取りあげられることの少なかったリクールやデリダに関わる論点も取りあげられ、活発な議論がなされた。ハイデガー研究会以外の参加者にも恵まれ、盛会のうちに幕を閉じた。

Yuto KANNARI

Introduction to the Meeting for Reviewing:
Kiminari Mineo's Heidegger and the Philosophy of Temporality:
Origin, Derivation, Mediation

© *Zuspiel* vol. 3 2020

世界時間、等根源性をめぐって
峰尾公也著『ハイデガーと時間性の哲学
――根源・派生・媒介』合評会のために

森　一郎（東北大学）

本稿は、2019 年 12 月 22 日に立正大学品川キャンパスで、ハイデガー研究会特別企画として行なわれた、峰尾公也著『ハイデガーと時間性の哲学――根源・派生・媒介』（溪水社、2019 年、以下「本書」と記す）合評会のために用意した特定質問用レジュメを、ほぼそのまま再現したものである。

私の質問担当範囲は、本書の第一部「ハイデガーの時間性の哲学」であった。

元々の原稿には、内容を表わすタイトルは付していなかったが、合評会の席上で思いつき、口頭で述べた事象上のタイトルを、本稿のメインタイトルとさせていただく。

１）まず、荒っぽい形で違和感を表明すれば…

「**本書では、はじめに、ハイデガーの時間性の哲学の概略を示すことで、そこに含まれた根本問題を<u>根源</u>と<u>派生</u>の問題として浮き彫りにし**（第一部）〔…〕」（本書 6 頁。以下、本書の頁付けのみ記す。本書からの主な引用箇所は**ゴシック体**で示し、本書中の傍点の強調は下線で示す）。

この見立てそのものが、形而上学的（または新プラトン主義的）発想の投影による矮小化の弊に陥っていないか？ 叩きやすい枠組みを最初から設定したうえで、抜け道となる代案をあてがって乗り越えたつもりになるのは、「時間性の哲学」を見くびっていないか？（この二つの前置き的疑問符は、あらかじめお答えいただくことを想定していない。）

２）試験講義の位置づけ

「**試験講義以降、ハイデガーは、一九二四年の「時間の概念」草稿や、一九二五年の「時間概念の歴史への序説」といった「時間」を主題とする論考を経て、一九二七年に『存在と時間』を刊行するに至るわけだが、この著作の第二編第五―六章の課題の原型はすでに試験講義の時点で成立していたと見ることができよう**」（8 頁）。

面白い見方だと思う。最初期以来、ハイデガーの問題意識は確かに一貫している。

他方、1915 年の試験講義「歴史科学における時間概念」は、あくまで「自然科学／歴史科

学」という新カント的問題設定の内を動いていた。その後、現象学的時間論への転轍があったことが重要だったのではないか？

３）フッサール現象学との因縁

「時間性を「脱自的－地平的」なものとする性格づけは、フッサールが志向性を「ノエシス的－ノエマ的」構造によって、つまり「思考作用」と「志向されるもの」との共属性によって性格づけていたことを彷彿とさせる」（12 頁、本書の原語添えは省略）。

「脱自的－地平的」は「ノエシス的－ノエマ的」の志向的共属性と似ている、と評するだけでは、説明になっていないのではないか？ フッサール現象学の道具立てのうちに、「地平的」性格づけのもっと別なルーツが見出せないだろうか？（これは私にもとくに成案があるわけではなく、いろいろ考えさせられているところである。）

４）「等根源的」という用語の意味

「時間性とはまさに、そこから時間内部性と歴史性という二つの幹が<u>等根源的に</u>派生してくる共通の根にほかならない」（15 頁）。

このように「根源を等しくする」という意味で「等根源的」という言葉が使われるのは、ごく例外的であり、『存在と時間』ではおそらく、ここに引かれている箇所（SZ, 377）のみである。

「等しく根源的」という「等根源性」の基本的意味――じっさい 17 頁では、「等根源的な区別」は「根源と派生の区別」とは異なる、とされている――からすれば、「根源－派生」の図式とは異なる「原理の複数性」の発想が、「ハイデガーの時間性の哲学」には見出せるのではないか？

「等根源性という現象」（SZ, 131）を重んずる発想こそ、ハイデガーの現象学的存在論の持ち味であり、それは「時間性の哲学」にも横溢しているのではないか？（後述１９）を参照。）

５）世界時間の意義づけ

「世界時間という媒介項こそが、『存在と時間』におけるハイデガーの立場を、あらゆる存在者を現存在の直接的所産とみなすような素朴観念論的立場から決定的に区別させているわけである」（21 頁）。

本書における「世界時間」への注目には、大いに賛同したい。

ただし、世界時間は、根源的時間性と、時間内部性ひいては通俗的時間概念とをつなぐ「媒介項」でこそあれ、「素朴観念論的立場」（この言葉遣いは奇異、「素朴実在論」なら分かるが）に陥ることを防ぐ役割を果たしているとまでは言えないのではないか？ その役回りを期待されているのは、ハイデガーの「世界」概念そのものではないか？

世界時間にはむしろ、意識に定位した時間論と自然に定位した時間論とをつなぐ役割が帰せられる。ハイデガーの言う「時間性」が、「通俗的時間概念」とつながりがあることを明らかにする役割、と言い換えてもよい。（私が使ってきた言葉では「蝶番（ちょうつがい）」、本書の言葉で言うと「媒介」であろう。）

６）世界時間の「三つの本質性格」？

「**現存在は普段、たとえば「いま」「そのとき」「あのとき」といった言葉で時間を語り出す。そのさいこの現存在が意図しているのは、これらの時間が何かをするのに相応しかったり相応しくなかったりするということを対話者に告げることである。〔…〕このように語り出された世界時間はどれも「……するための」時間であり、それが属している世界と同様、「有意義性」という性格をもつ。この性格に加えて世界時間はさらに、（ａ）「日付可能性」、（ｂ）「緊張性」、（ｃ）「公開性」という三つの本質性格を備えており**〔…〕」（22 頁）。

「日常的に配慮される時間」である「世界時間」が「言い表わされる時間」でもあるとされるのは、「対話者に告げる」ということ以上に、現存在の「自己解釈」および「自己表明」であるからではないか？

世界内存在の時間性の自己解釈が「世界時間」であり、日常的な時間配慮の根底には、自己への気遣いがひそんでいる。そのことが、「有意義性」という中心性格に映し出されているのではないか？

この「世界時間の有意義性」の根底には、「時間性の有限性」が見出せると私は考えるが、それはともかく、この一番重要な「有意義性」が、「世界時間の本質性格」から抜け落ちているのはどうしてか？ なぜ「三つの本質性格」と言われるのか？

７）「日付可能性」「緊張性」「公開性」

「**緊張性ないし伸張性**」は、「**ハイデガーが本質的に区別している時間性と歴史性と時間内部性（世界時間）のすべてに根源的に属しており、その区別と位階を揺り動かす可能性を秘めている**」（23-24 頁）。

まず Gespanntheit を「緊張性」と訳す（細谷貞雄訳もそうなっている）のは、ミスリーディングだと私は思うが、それはともかく、世界時間のこの「伸張性」が、歴史性の Erstrecktheit（伸び拡がり）と「別のものではな」い（23 頁）からといって、両者を「ないし」というふうに一緒くたにするのは、行き過ぎではないか？

時間を気にして暮らしている日常生活での「何々する間」という意味での「時－間」と、歴史性の次元での現存在の生起――「誕生と死との間の現存在の伸び拡がり」（SZ, 373）――とは、相当隔たった現象ではないか？

このように Gespanntheit と Erstrecktheit とはじかにつなげられているのに対して、「日付可能性」が「時間性の脱自的体制の反映」（SZ, 408）だという基本のほうは押さえられていない。さらには、「かくかくの今」が「しかじかすべき時」だという、配慮される時間における日付可能性と有意義性の緊密な連関も、見落とされている。

もう一点言い添えると、Öffentlichkeit を「公開性」と訳す（細谷訳、辻村公一訳もそうなっている）のはいかがなものか？ 配慮される時間が「公共性」をもつのは、「誰かに向けて語り出す」（24 頁）からというより、時間がともに分たれていることが、「共同世界」の根本構造に属するからである。つまり、世界時間の「公共性」とは、世界内存在の「共同存在」の「反映」だと考えられる。

８）ロマン主義者の反発に付き合う意味があるか？

「ミシェル・アールの批判」は、「『存在と時間』における世界内部的存在者への自然の還元が同時にまた世界時間への自然時間の還元を含んでいることを問題視している」（26 頁）。

ハイデガーの語る「自然」には「反ロマン主義的な冷淡さ」（26 頁）が見られる、として批判したつもりになっているような批評など、取り上げるに値するだろうか？

「根源的自然」なる怪しげな観念を持ち出して、ハイデガーにはそれが不在だと評してハイデガーを乗り越えたつもりになるロマン主義者こそ、「現象学的記述の限界を越え出ている」（30 頁）のではないか？

９）「世界時間への自然時間の還元」？

「ハイデガーは、少なくとも或る観点において、自然時間を世界時間へと還元することで、現存在とは独立に存続しうる自然時間の実在性を否定しているように見える」（30 頁）。

「自然時間を世界時間へと還元する」という言い方自体、自然に定位した客観的時間論と意識に定位した主観的時間論の不毛な対立を乗り越えようとする「世界時間」論の意義に対する無理解をさらけ出していないだろうか？

還元主義的、一元化的発想の対極に立つのが、等根源性の理念ではなかったか？

「現存在とは独立に存続しうる自然時間の実在性」をカッコに入れることは、まさしく現象学的時間論の要諦であって、それがなぜ「現象学的記述の限界を越え出ている」とレッテル貼りされなければならないのか？

「現存在の時間性から時間内部性を派生させようと試みている」（31 頁）という言い方も強すぎる。時間内部性からの通俗的時間概念の「派生」ということは言えても、時間性－世界時間－時間内部性という緊密な問題連関を、根源－派生という単純な図式で割り切ることはできない。

１０）世界時間の媒介に先立つ、根源的自然の直接的な絆？

「時計や暦によって測られる時間、つまり通俗的に理解された時間は、現存在の時間性だけに根を下ろしているのではなく、根源的自然にも根を下ろしており、それゆえただ時間性のみから派生させられるわけではない〔…〕。そうした時間は、太陽や月といった自然的存在者と、単にそれを配慮する現存在の世界時間を媒介としてのみ間接的に関係するのではなく、その配慮に先立ってすでに直接的に結びついており、そうした直接的な絆を時間性からの派生のみによって説明することは不可能だ〔…〕」（31 頁）。

自然学的時間論と現象学的時間論との接続を試みようとしている「世界時間」概念の射程を矮小化し、その媒介性の意義を軽んじていないだろうか？

ここで「間接的」と対置させられている、「根源的自然」の「直接的」な絆とは、あまりにロマン主義的な妄想ではないか？

１１）「根源的自然」を問うことはできない？

「もっとも*われわれ*は、その根源的自然が何であるのかと問うことはできない。なぜなら、そのように問うやいなや、それは一種の世界内部的存在者となり、もはや根源的自然ではなくなってしまうからである」（31 頁、斜字体の強調は森、次も同様）。

この引用箇所のある段落（第一章第四節第一段落、31-32 頁）で、「根源的自然」という用語は、七回も頻出する。しかも、それが現存在分析論の枠外にあることを論拠として、「**したがって*われわれ*は、時間性からの時間内部性の派生はけっして隙間なしには成立しえず、一定の限界をもつと結論づけなければならない**」（32 頁）と断言される。にもかかわらず、「根源的自然」とは何かと問うことはできない、と煙に巻かれてしまい、議論そのものを封じられた格好となっている。それにしても、説明不可能なものを恣意的に想定し、それを論拠として何かを説明することは、そもそも説明になっているのだろうか？

ここに二度出てくる「われわれ」は、同じものを指しているのか？ それとも――二番目の「われわれ」は著者の立場としか考えられないが――、最初の「われわれ」は、『存在と時間』の枠組みのことを指しているのか？ 少なくとも二番目の「われわれ」には、本書全体の議論にとって重要な「結論」をその想定から引き出している「根源的自然」について、説明責任があろう。（後出しで「ピュシス」と言われる。１７）参照。）

１２）「単一的な自己完結性の内部の隙間」？

「ハイデガーが「通俗的」や「非本来的」といった形容詞によって性格づける事象の一部は、ただ単に派生的というわけではなく、或る種の根源的なものを秘めており、その根源的なものは時間性からの派生という手続きに抵抗することで、時間性と時間内部性とのあいだに、さらには根源的時間性の単一的な自己完結性の内部に隙間を残し続ける」（33 頁）。

「根源的時間性の単一的な自己完結性」という決めつけは、ハイデガーの時間性の哲学の理念そのものを裏切っていないだろうか？（本書の看板に偽りあり？）

「脱自的－地平的」な時間性の時熟は、「自己完結性」とは真逆ではないのか？ 非本来性が、本来性からの「派生」ではないことは、初歩的了解事項ではないか？ 通俗的時間概念にも事象的根拠があることを示すことこそ、世界時間論の趣旨であり、「ただ単に派生的」と見えるものにも「或る種の根源的なもの」をまさに示そうとして、ハイデガーは第二編第六章でえんえんと論じているのではないか？

ハイデガーの存在論的探究は、往々にして「存在者的基礎」に出会う。それを、お望みなら「抵抗」と呼んでもよい。世界時間論そのものが、時間の配慮や時間の測定が、世界内部的存在者に「依拠し、差し向けられていること」を浮き彫りにしている。（たとえば、自然の時計としての太陽の運行や昼夜の交替があってこそ、時間の配慮は成り立つ。）そのような問題構成を「存在者論」と呼ぶこともできるだろう。だが、「メタ存在論」的次元のことを、「根源的自然」と称する必要はない。日常的に配慮される時間、ならびにそれに与る時計や暦等が、そのまま存在者論のテーマとなりうるからである。（「メタ存在論」は、本書でも 74 頁以下で取り上げられることになるが、「存在者的基礎」は『存在と時間』の時間性の哲学ですでに問題になっている。）ここで、後期ハイデガーの「物」論を想起するのもよかろう。

33 頁に引用されているヴァレリーの言葉は、むしろ、「現われ」に定位する現象学の基本

的態度を言い当てるものと解される。逆に、「根源的自然」を深遠めかして振りかざすロマン主義者には、敷居の高い言葉ではあるまいか？

１３）「演繹」という躓きの石

「**非本来的時間性として明らかになる時間内部性が、本来的時間性から派生するということが仮に認められるとしても、ハイデガーがこの本来的時間性から演繹しようとしている歴史性もやはり、現存在の本来的な在り方である以上、そのいずれもが現存在の本来的な在り方である時間性と歴史性という二つの実存範疇のうち、一方を他方から演繹するということがどうして可能であるのか**」（34 頁）。

たしかにハイデガーは、時間性から歴史性を「演繹」する、という言い方を何度かしているが、その言い方に振り回されるのは得策ではない。「演繹」が、現象学的にどこまで正当化されるか自体、議論の余地があり、少なくとも、用心して用いるべき概念である。（「派生」も「演繹」も、等根源性の理念から外れた考え方である。）そこを軽視して、「演繹」一点張りで割り切ろうとするのは、『存在と時間』の歴史性の章のもつ豊かさを削ぎ落としてしまうのではないか？

また、時間内部性イコール非本来的時間性、ではない。とりわけ、世界時間は「非本来的」とは言えない。「時間の配慮」を非本来的と性格づけても仕方ない。

それと同じく、歴史性は「本来的」とは言えない。時間性に本来的と非本来的とがあるように、歴史性にも当然、本来的と非本来的とがあり、一方を他方に帰着させることはできない。

これに関連して、35 頁の「『存在と時間』において時間内部性は非本来的時間性から、歴史性は本来的時間性から、それぞれ解明されるべきものとして提示される」という疑わしい説明に付された、223 頁の注（123）は、いっそう疑わしい。とりわけ、SZ, 333 の「時間内部性としての時間は、根源的時間性の或る本質的な時熟様式〔＝非本来的時間性〕から発現する」のキッコウカッコの著者敷衍は、的外れだと思う。文脈からして、「根源的時間性の或る本質的な時熟様式〔＝世界時間〕」とすべき。

１４）本来性が「根源」で、非本来性が「派生」？

「**歴史性の演繹**」のもつ「**限界は、本来性と非本来性の区別や、時間性と歴史性の区別を、根源と派生の区別として思考することによって生ずる限界であり**〔…〕」（35-35 頁）。

この主張は理解できない。「本来性と非本来性の区別」を「根源と派生の区別」と考えることが、どうしてできるのか？ 222-223 頁の注（122）で援用されている解釈者たちも、そこまで踏み込んで断定はしていないのではないか？

１５）時間性と歴史性との関係

「歴史性」の章で何が新たに解明されたかといえば、「**或る意味で、ここでは新しいことは何も解明されない。解明されるのは、時間性に関する先の分析のなかですでに取り上げられてきたが、そこでは十分に明らかにされてこなかったようなことである**」（63 頁）。

「新しいことは何も解明されていない」とは、いくらなんでも言い過ぎであろう。

「時間性と日常性」の章では、時間性に基づいて第一篇の分析が、反復もしくは再解釈されるという面が強い。これに対して、「時間性と歴史性」の章では、「誕生」「始まり」「生起」「伝承」「世界歴史的なもの」「運命」「世代」「民族」「現に既在する現存在」「世界内既在存在」「今日の脱現在化」等、これまでにない実存カテゴリーが次々に登場しており、それらをすべて論じ切ることはできないほど豊かである。少なくとも、存在論的探究の新しい局面に突入していることは明らかである。

時間性が、将来と既在の地平を孕みつつ丸ごと「瞬間」において時熟するという話は、本書でも指摘されているように、或る意味では「空虚」である。その議論を肉付けし、時間性の概念を具体化して仕上げることは、もともと急務であった。

１６）歴史性と時間内部性との関係

「歴史性と時間内部性は直接的には関係をもたず、ただ時間性という共通の根を介して間接的に関係しうるにすぎない」（66 頁）。

この指摘には、興味深いものがある。

『存在と時間』では、歴史性と時間内部性は並列的に論じられて終わっている。しかし、だからといってこの両者が関係をもたないということはありそうにない。むしろ、未刊の第一部第三篇「時間と存在」では、第二篇では論じ残された、歴史性と時間内部性の関係――相互に「媒介」し合い、絡み合う局面を含めて――が論じられるはずだった、という憶測が成り立つ。

１７）「根源的自然」と並ぶ「根源的歴史」？

「歴史性こそ、時間性と時間内部性とのあいだを媒介することで、両者のあいだに橋を架けるものである。〔…〕**<u>歴史性は時間性と等根源的である</u>**」（67 頁）。

前項の憶測と同レベルで、こうした見立てをすることもできるであろう。

しかし、この見立ての論拠として、「なぜならそれ〔＝歴史性〕は、単に現存在の時間性だけに根を下ろしているわけではなく、現存在が時間性の時熟に先立ってそこへと投げ込まれている根源的歴史にも根を下ろしているからである」（67 頁）と説明されるのには、ついていけない。「根源的自然」のそれと同じく、「根源的歴史」の外挿的想定は、『存在と時間』解釈からの逸脱と言わざるをえない。

「根源的自然」も「根源的歴史」も、現存在の「被投性」のほうから掘り下げられるに値するテーマではあろう。あるいは、『存在と時間』以後のハイデガーが「始まり」「出来事」という形でこだわることになる思索の事柄に重なってくるかもしれない。

著者もこの方向で考えているらしい。「転回後のハイデガー」――という言い方は慎重さを要するだろう――は「根源的自然（ピュシス）や根源的歴史（存在の歴運）の側から思索」（74 頁）することになる、とコメントしているからである。だが、このような事後的、後知恵的な観点に立って『存在と時間』の挫折の理由を説明することに、どれだけの意味があるのだろうか？

１８）『存在と時間』が挫折したのは「派生」という方法に限界があったから？

「**『存在と時間』の挫折**」は、「**単なる論証の失敗によってではなく、ハイデガーがその論証のために用いた「派生」という方法のもつ限界によって引き起こされたものだ**〔…〕」（71 頁）

いわゆる「ケーレ」の理由説明にはいろいろあるが、「派生」という方法に限界があったからという説明は、はじめて見た。しかし、「派生」という方法は、ハイデガーの思索にとってそれほど重大だったのだろうか？ もっと言えば、そんなことで「挫折と転回」を引き起こされるような程度の問題が、ハイデガーの思索の事柄だったのだろうか？

１９）ハイデガーは「等根源性という現象」を裏切ったのか？

「**ハイデガーは、等根源性という現象に注目することで、従来の存在論における「単一の根源」から他の一切を派生させようとすることに存する方法的拘束の不徹底を指摘している。この等根源性はしかし、時間性という「単一の根源」から、時間内部性と歴史性を派生させようとするときに、ハイデガー自身がまさに軽視しているものではないか**」（117 頁）。

４）で触れた箇所（SZ, 131）を著者も引用しつつ、ハイデガー自身が「等根源性という現象を裏切っている」と断定している。

だが、著者はハイデガーの時間性の哲学に「等根源性という現象」が横溢していることを軽視しているからこそ、このように断定できるのではないか？

ハイデガーの時間性の哲学を、「根源－派生」という図式で割り切ろうとした解釈をすれば、まさにそこで「等根源性」が重視されていることは見えなくなってしまう。

現象学的存在論において、多様な存在領域を各々にふさわしい語り方で論ずることは、重要であろう。とくに自然と歴史という主要な存在領域――『ディルタイ＝ヨルク往復書簡』論評でも重視されている二大領域――に関して、「時間と存在」の連関に着目した存在論的探究を行なうために際立たせられたのが、「時間内部性」と「歴史性」であった。歴史性は、時間性の派生態にすぎないのではなく、時間性の解明のさらなる展開であり、時間内部性は、非本来的とはいいがたい世界時間という媒介によって、時間性と密接に関係づけられている。それゆえ、時間内部性と歴史性は、時間性から導出されて終わるのではなく、この三者は、「存在と時間」の連関における等しく根源的な複数の原理だ、といってさしつかえない。「等根源性」の理念が、そこまでの射程を有すると見てはならない理由があろうか。第三篇「時間と存在」でのテンポラリテート論は、当然、存在論的原理の複数性を許容するものであるべきだった。――それが、既刊部をそのまま続行する形で書き継がれえたかどうかは別として。

以上の１）～１９）が、特定質問用レジュメに記した項目である。

合評会当日、この１９項目を万遍なく質問することは、時間の制約上、もちろんできなかった。そこで、メインタイトルに選んだ二つのトピックを中心として、スキップしつつ質問を行なった。不躾な質問の数々に、我慢づよく丁寧にお答えいただいた峰尾公也氏に感謝し

たい。私自身にとって重要なトピックである「世界時間」と「等根源性」に関して、峰尾氏を中心に、立ち入った議論が交わせたことを、悦ばしく思う。

後日、峰尾氏から、2019 年 11 月の日本現象学会での氏の発表原稿「ハイデガー『存在と時間』における「時間性への世界時間の帰属」について」を頂戴し、そこには『ハイデガーと時間性の哲学』よりいっそう踏み込んだ理解が示されていることが分かった。「世界時間」は、拙著『ハイデガーと哲学の可能性』（法政大学出版局、2018 年）に収録したいくつかの拙論で扱い、現在なお続行中のテーマである。

また、「等根源性」に関しては、近刊の拙著『核時代のテクノロジー論――ハイデガー『技術とは何だろうか』を読む』（現代書館、2020 年）で、不十分ながら論じた。アーレントの「複数性」概念の存在論的射程を見定めるうえでも考究していきたいテーマである。

両テーマとも、まだまだ開拓の余地のある研究課題だと確信している。峰尾氏のような前途有望な世代と対話しつつ考察を深めていければと願う。

Ichiro MORI

Über die Weltzeit und die Gleichursprünglichkeit
Meine Fragen an das Buch Kiminari Mineos:
Heidegger und die Philosophie der Zeitlichkeit

基礎存在論は（どの意味で）基礎的か

―ハイデガーとレヴィナス―

峰尾公也『ハイデガーと時間性の哲学』（渓水社、2019）に寄せて

渡名喜　庸哲（立教大学）

1. はじめに

本書は、二つの面をもつ。一つは、マルティン・ハイデガーの『存在と時間』期の「時間性の哲学」の主題とし、これをとりわけ「根源」「派生」の観点から批判的に読みとくという側面、もう一つは、こうした批判的読解を支えるもので、エマニュエル・レヴィナス、ポール・リクールおよびジャック・デリダというハイデガーの影響を受けた 20 世紀フランスの哲学者らの観点を導入し、ハイデガーとの「対決」を上演するという側面である。

これまでのハイデガー研究の動向を踏まえ、現代フランス哲学におけるハイデガー解釈の要点を的確に把握し、それをハイデガーの批判的読解のための戦略的な基盤としていることは注目に値する。とりわけ、「時間性」という、ハイデガー以降の現代哲学の主要問題に正面から取り組み、ハイデガー、レヴィナス、リクール、デリダを（それぞれについての先行文献を含め）丹念に読み込みながら、誰も単なる「引き立て役」とすることなく、対話さらには討議の場を作り出すことに成功している。しかも、こうした「対決」を通じ、『存在と時間』が取り扱っていない問題を外在的に指摘するのではなく、それが原理的に取り扱えないように思われる問題を析出し、ハイデガーの「時間性の哲学」をいわば脱構築的に解釈する試みとして、きわめて意義深いものと言える。

以下では、評者が専門としているレヴィナスに関わる箇所を中心に、いくらかの論点を提示しておきたい。

2. ハイデガーにおける「根源」／「基礎」について

まず本書全体を貫く読解姿勢について、一つ指摘をしておこう。

本書の批判的読解の指針は一貫している。ハイデガーにおいては、通俗的な意味での「時間」や「歴史」の観念も、現存在の脱自的存在様態を構成する根源的時間性に基礎をもつとされる。本書によれば、前者は後者の「根源」に対する「派生」「発源」「演繹」関係にある。先に、本書の姿勢が「批判的」「脱構築的」と言ったが、それは、本書第一部が、このような「根源」と「派生」の関係をハイデガーに即して確認しつつ、そこにある種の綻びないし「隙間」を見出すことを目指しているためだ。このような姿勢自体は、「派生」に関してはデリダに、「媒介」についてはリクールに依拠するものであり、そうした幅広い観点からのハイデガー読解ということで納得もされる。だが、ハイデガーの『存在と時間』期の方法論に焦点を合わせたとき、こうした「根源」／「派生」の二項対立の脱構築という指針はどれほど適切なのかという疑問も抱かないではない。

というのも、本書によれば、一方でハイデガーは「「実存論的分析論」を通じて諸学の基礎づけを果たしうる存在論、つまり「基礎存在論」の創設を試みていた」（8 頁：断りのない場合本書からの引用）とされ、他方で、こうした「基礎づけ」が「根源」と「派生」、「発現」ないし「演繹」とのあいだの関係にあるようにも読みうる。とはいえ、「基礎存在論」における「基礎」と、「根源」／「派生」の問題は、同じ次元に位置付けうる問題だろうか。「実存論的分析論」は、「諸学の基礎づけ」をする存在論という意味で「基礎存在論」なのか。それとも「基礎存在論」の「基礎」は、「派生」的なものに対する「根源」なのか。

この問いが厄介であることの一つの原因は、本書の解釈の問題というよりは、『存在と時間』期に用いられる「基礎存在論」という語それ自体がそれほど明快でないことに由来するだろう。たとえば、「その他のあらゆる存在論がはじめて発源（entspringen）することのできる基礎存在論は、現存在の実存論的分析論のうちに求められなくてはならない」（SZ, 13）とされ、「実存論的分析論」は、「基礎存在論」として、「その他のあらゆる存在論」を「発源」させる「根源」となっていると読むこともできる。他方で、基礎存在論が基礎的であるのは、「現存在という、存在論的＝存在的に殊別された存在者を主題とし、それによって、存在全般の意味への問いという核心的問題に臨もうとする」こと（SZ, 37）、つまり「存在全般の意味への問い」の言わば「準備」作業と読むこともできる（Cf. SZ, 183）。あるいは、「われわれの基礎存在論的考究は、現存在についての主題的に完備した存在論をめざすものではなく、まして具体的な人間学を目指すものでもない」という記述からは（SZ, 194）、いわば応用的な「具体的な人間学」（あるいは「事実的な実存的可能性の諸相をそれらの主要項目や相互連関に立ち入って叙述」する「実存論的人間学」（SZ, 301））に対し、「実存論的分析論」が「基礎的」なものとして位置付けられると解釈できるかもしれない。『存在と時間』以外では、『現象学の根本問題』では、「存在論は基礎的部門として現存在分析論をもっている」（GA24, 26）とも言われ、また『論理学の形而上学的な始元諸基礎』では、「存在一般の基礎づけ」として「基礎存在論」が性格づけられると同時に、「基礎存在

論」は「中心的」であるものの「決して唯一の問題ではない」とされ、「メタ存在論」の展望が提示される（GA26, 196-199）。そうすると、「基礎的」は、単に「諸学の基礎づけ」でも、「派生」的なものの「根源」でもない意味が込められているようにも見える。

本書の批判的視線は、このような「基礎」的な性格全般に向けられているのではなく、通俗的な「時間」概念や「歴史」の観念が現存在の脱自的存在様態としての時間性という「根源」へともっぱら基礎付けられることに対して向けられている。こうした「根源」と「派生」の序列的で排他的に関係性に対し、そうした現存在の時間性のほかにも「根源的自然」や「根源的歴史」に根付いている可能性を示すものであって、その意味では、「基礎存在論」の地位それ自体は本書の関心外なのかもしれない。だが、『存在と時間』が「基礎存在論」を「実存論的分析論」として提示しようとしたこと自体は確かであり、現存在の時間性もそのなかでこそ根源的な身分を与えられるものであってみれば、ハイデガーのいう「基礎存在論」がどの点で基礎的かについては、さらなる説明が期待されるだろう。

3. ハイデガーとレヴィナスについて

本題に移ろう。

本書は第二部第一章で、エマニュエル・レヴィナスによるハイデガー解釈を主題としている。注目すべきは、「他者論や倫理学の名のもとにハイデガー的な存在論の暴力性を告発する」ような「対立」よりも、「「時間性」という共通の主題への異なる取り組み」としてレヴィナスを捉えるという本書の読解方針である（121-122 頁）。従来の研究では、『全体性と無限』に散見される、確かに過激と認めざるをえないレヴィナスのハイデガー批判を形容する語彙群（「専制」、「帝国主義」、「暴力」等々）から、両者のあいだに対立関係をことさら強調する読み方がなされることがあるが、目を引く記述や文面にあまりに注目してしまうと、両者がどのような事柄に取り組んでいたのかその本筋を見逃すことにもなるだろう。これに対し本書がきわめて優れているのは、そうした対立図式を前提とすることなく、テクストを精緻に読むことで、ハイデガーとレヴィナスにおける「時間性」についての取り組みのどの点が「共通」し、どの点が「異なる」かを丹念に示そうとすることだ。

とはいえ、ハイデガーとレヴィナスをめぐる本書の議論の最終的な結論とされるものについては異議を唱えておきたい。本書は、レヴィナスは、「存在了解に先立つ他人との対面的関係」に着目することでハイデガーの「根源的時間性の時熟に先立つ根源的歴史の生起」を見出したとする（204 頁）。もちろん、ハイデガーの「根源的時間性の時熟に先立つ」ものへの関心がレヴィナスにあるとの解釈指針については評者も同意する。しかし、それが「存在了解に先立つ他人

との対面的関係」という発想に基づくものであったかは、問題なしとしない。ただしそれは本書第二部第一章の功績をいささかも損ねるものではない。ハイデガー対レヴィナスという議論の落とし所を「他人との対面的関係」に帰着させることを除けば、本書が示す「共通の主題への異なる取り組み」という視角はきわめて重要できわめて示唆に富むものである。

論点は、いくつかある。第一には、本書が参照している 1951 年の論文「存在論は根源的か」をどのように扱うかという点、第二に、「存在」という概念をめぐって同時期のレヴィナスが何を理解しようとしていたのかという点、第三にそこにおける「他人」の位置付けである[1]。

3-1.「存在論は根源的＝基礎的か」（1951 年）

第二部第一章の総括にあたる部分で、筆者は次のように述べている。「レヴィナスは、〔1〕根源的時間は現存在の脱自という働きに尽きるのかと問うことで、〔2〕その脱自に先立ってすでに他人との対面的関係があるということを明らかにした」（144 頁：番号は評者の挿入）。評者は、1 の点については、異論はない。本書の第二部の功績は、ハイデガーが現存在の脱自的時間性へと回収されないものについての問いが、「時間性」をめぐるレヴィナス、リクール、デリダのハイデガー解釈の核心にあることを明らかにしたことにあるとも言える。だが、2 の指摘は、従来のレヴィナス思想の理解からすると自然であるように見えるかもしれないが、とはいえ、先述のとおり、議論の余地がある。しかも、この問題は、筆者が適切に時期を限定して行なった解釈の指針に背いている、という点にあると言ってもよい。というのも、本書が分析対象とするのは、1932 年の論文「ハイデガーと存在論」、1946-47 年の講演「時間と他者」および 1947 年の著作『実存から実存者へ』であるが、「他人との対面的関係」は、これらのテキスト群の後の 1951 年に公刊された論文「存在論は根源的か」に基づくものだからだ。47 年と 51 年だから些細な点に見えるかもしれない。けれども、そこにはレヴィナス思想において決定的とも言える一種の「転回」があった。あとで見るように、「対面的関係」における「他者」の発想が「倫理」として示されるのは 49 年以降であり、51 年の「存在論は根源的か」はそれをもとに、はじめて「存在論」と「倫理」との対立を前景化させるテクストだからだ。

本書は、とりわけレヴィナスの最初期（1932 年）の「マルティン・ハイデガーと存在論」に基づき、レヴィナスがハイデガーを実存主義的に解釈するのではなく、「ハイデガー自身が目指していた存在論的な課題についての適切な理解に基づいて」おり、さらに「『存在と時間』の根本的な問い、すなわち超越の問題にすでに照準を合わせて」いたとしている（124 頁）。この指摘はきわめて慧眼である。しかも、いわゆる実存主義とは独立したかたちで、レヴィナスが、ハイ

[1] 評者の立論の詳細については、以下で論じる予定である。渡名喜庸哲『レヴィナスの企て：『全体性と無限』と「人間」の多層性』勁草書房、2020 年（近刊）。

デガーのうちに二つの傾向、すなわち一方で、ハイデガーを「唯一の実存主義者」と呼ぶことも可能にする「人間の実存」についての思想（「実存論的分析論」）と（251 頁注 447）、それに対立する「存在論主義」（126 頁）という傾向を区別しているという峰尾の指摘は、これまでほとんど出されてこなかったきわめて本質的かつ重要なものと考える。

ただ、本書では、この対立が、結局、「存在論主義」と「対面的関係」における「他者」の倫理との対立に重ねられてしまっている。議論の余地があるのはこの点だ。

問題は二重に錯綜している。第一に、本書の指摘した「存在論主義」と「倫理」という対立は、先に示唆したように、40 年代までのレヴィナスのテクストには現れず、51 年の「存在論は根源的か」に初めて現れる。第二に、とはいえ、実は、「存在論は根源的か」で行われているハイデガー批判自体をとってみても、「倫理」の立場からの批判に先立って、峰尾が適切に指摘しているように、「人間の実存についての思想」と「存在論主義」の区別が問題となっているのである。実のところ、「存在論」か「倫理」かに先立って、先に指摘した「基礎存在論」が含む二つの方向、すなわち「実存論的分析論」と「存在全般の意味への問い」の区別こそが、問われているのである。

実際、「存在論は根源的か（L'ontologie est-elle fondamentale）」は、「存在論は基礎的か」と訳することもできる。つまり、「基礎存在論」は、「実存論的分析論」なのか、それとも「存在全般の意味への問い」の前段階にすぎないのか、「基礎存在論」がどの意味で「基礎的」かという問いを、レヴィナス自身が発しているように思われるのである[2]。

つまり、「存在論は根源的か」が第一に提示しようとしているのは、ハイデガーの「存在論」は「根源的」ではなく、「他者」のいる「倫理」のほうがより「根源的」だという主張ではないと思われる。むしろ注目しなければならないのは、「存在論」の「偉大な新しさ」とその「両義性」の両方を指摘するその前半部分である。

ところで、レヴィナスが、「存在論の両義性」と呼ぶのはまさしく、本書が正しく指摘するように、「存在一般の認識」と「実存についての哲学」の両義性にほかならない。「われわれの具体的な実存は、存在一般の「開け」へとそれが入る程度に応じて解釈される」とか、「実存の分析およびその此のもの性と呼ばれるもの（Da）の分析」が「真理の本質、存在の知解可能性の条件の記述にほかならなくなる」とレヴィナスは述べている[3]。これらの指摘が言わんとしている

---

[2] レヴィナスの「存在論は根源的か」に対してはいくつかの批判があるが、その大部分は、「基礎存在論」の「基礎的＝根源的」というのは「基礎づけ」という意味ではない、という解釈に基づくものである。その際、デリダやクルティーヌはこの『形而上学入門』における「存在論」理解を典拠にしている。Jacques Derrida, *Écriture et différence*, Paris, Seuil, p. 120, no. 1 ; Jean-François Courtine, *Levinas. La trame logique de l'être*, Hermann, 2012. この観点で一番過激なのは、「存在論は基礎的＝根源的ではない」というタイトルの論文を上梓したパスカル・ダヴィッドである。Pascal David, « L'ontologie n'est pas fondamentale », in *Philosophie*, no. 62, 1999.

[3] E. Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [1991], Paris, LGF, « Le Livre de poche », p. 15.

のは、レヴィナスの言う意味で「他者」が、ハイデガーにおいては、「存在了解」の地平に還元される、ということではなくて、「実存の分析」が対象としていた「われわれの具体的な実存」が、「存在一般の認識」[4]、あるいは本書の言葉では「存在論主義」のなかでは捉えられなくなる、という点にあるのである。

引用からも推察できるように、問題は『存在と時間』以降、に「真理の本質」をめぐるハイデガーの思考の力点がずれてゆくことにも関わっている。『存在と時間』においては、現存在自身の「開示性」こそが「実存論的・存在論的な解釈」すなわち存在了解の地平をなしていると考えられるのに対し、1930年の講義「真理の本質について」以降、さらに「真理」の問いが掘り下げられ、現存在の実存論的分析論という枠組みにとどまらず、「存在の問い」との関連において問われることとなる。本書が指摘するように（72頁）、この「真理の本質について」の講演は「『存在と時間』から『時間と存在』への転回を施策することへの洞察を与えている」とハイデガー自身が認める契機となったものである（GA9, 328）。ちなみに、この「真理の本質について」のフランス語訳が1947年にアルフォンス・ド・ヴェーレンスとヴァルター・ビーメルにより公刊されると、レヴィナスは早速1948年の「多元性と超越」でこれに言及し[5]、さらに1959年には同書の書評まで書くことになり、『存在と時間』以外のハイデガーのテクストとしては珍しい注目を見せている。この書評でレヴィナスは、「人間的なものを「存在とは何か」という存在論的な問いに応じて思考するという仕方は、ハイデガー哲学を、慣例的に実存主義と呼ばれるものの外部へと位置付けることになる。人間はそもそも人間に対して無関係の出来事が描くパースペクティヴのなかで現れる」と述べているが[6]、ここには「存在論は根源的か」が見せた、「実存の哲学」と「存在一般の認識」のずれがはっきりと意識されているだろう。ハイデガーの哲学が『存在と時間』以降に見せた「基礎存在論」の「転回」にレヴィナスは細心の注意を払っていたと言ってもよい。

3-2. レヴィナスにおける「存在」

だが、レヴィナスがハイデガー存在論にどこまで付き合っていたのか、という疑念は当然生じるだろう。「存在」からの「逃走」とか、「存在の彼方」という表現がキャッチフレーズのようになっているレヴィナス哲学に対して、「存在」がどのように考えられているのかという問い（深読みすれば、ハイデガー存在論への批判がされているものの、そもそも「存在」の概念を誤解しているのではないかという問い）が度々発せられることもある。本書でも、「レヴィナスはハイ

---

[4] *Ibid*., p. 12.
[5] E. Levinas, « Pluralisme et transcendance », in E. W. Beth, H. J. Pos, J. H. A. Hollak (dir.), *Actes du Xme congrès international de philosophie* [1949], Kraus Reprint, 1968.
[6] E. Levinas, « M. Heidegger, De l'essence de la vérité », in *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, n. 4, octobre-décembre 1959, p. 561.

デガーから「存在」と「存在者」の区別、つまり「存在論的差異」を引き継いではいるものの」、両者がそれらの語によって理解しているものが「果たして同じなのか」が問われている（128 頁）。とりわけ、レヴィナスが「ある」を論じるときに繰り返し用いる「存在者なき存在」、「実存者なき実存」という表現は、ハイデガー哲学の観点から見ると「不条理」ですらあると言われている（129 頁）。

本書は第二部第一章二節において、「ある」の概念を論じることでこの問いに対しきわめて興味深い分析を行なっているが、ここでは、それを補足するためにでも、レヴィナスがハイデガーの「存在」、むしろ「存在者」と区別されたかたちでの「存在すること」をどのように捉えていたのかを確認しておこう。端的にいえば、レヴィナスがハイデガーから引き継いでいる「存在者」と区別される「存在」とは、「存在すること」という動詞的な事態である。1940 年に発表された「時間的なものにおける存在論」では次のように言われている。

> 「ハイデガーの哲学全体が実存するという動詞を他動詞とみなすことに存しているということもできるかもしれない。彼の著作全体は、結局のところ、この移行――この超越――の記述に捧げられているのだ」[7]。

このように、レヴィナスは「実存する」という動詞的な理解こそが、「実存」ないし「存在」を実体的に理解するのではなく、「超越」というその力動的な様相を捉えることを可能にしたと考えている。1947 年の討論会でも、ここにこそ「ハイデガー哲学が与えた新たな哲学的な「震撼」」があると力説される。

> 「ハイデガー哲学が与えた新たな哲学的な「震撼」とは、存在と存在者を区別したこと、そして、存在のうちに、これまでは実存者に宿っていた関係性、動き、実効的なものを移入したことにあると思います。実存主義とは、実存を―動詞としての存在することを―出来事として感じ、志向することなのです。出来事といっても、実存するものを生み出すものではありませんし、実存するものがほかの対象に働きかける活動でもありません。実存するという純粋な事実が出来事なのです」[8]。

さらに『実存の発見』の「記述から実存へ」（1949 年）でもこのような「存在すること」を「他動詞」として理解する意義は幾度も繰り返されるが、こうした理解がいかにレヴィナスにとって決定的なものであったかは改めて強調しておく必要があるだろう。いずれにしても、こうした理解の背景には、「存在――他動詞的には、事実的な生を存在すること！」というハイデガーの『事実性の解釈学』の発想が響いていたことは確実だろう（GA63, 7）。

---

[7] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949/1967], Paris, Vrin, 3e éd., 2001, p. 116.
[8] Jean Wahl, *Petite histoire de l'existentialisme*, Club Maintenant, 1947. 以下に再録。Emmanuel Levinas, *L'intrigue de l'infini*, Flammarion, 1994, p. 117. 本書 251 頁注 447 も参照。ただし、そこで「1942 年」とあるのは 1947 年に訂正されるべきである。

レヴィナスにおける「他動詞」としての「存在すること」という理解からはいくつかの展望が開けるだろうが、ここでは三点のみ指摘しておきたい。

第一に、「ある」を指し示す「存在者なき存在」をどう理解するかだ。それは、よくある誤解とは異なり、「存在者」がいない、あるいは存在者による存在了解が働いていないような「存在」という純粋な事実、という意味ではない。問題は、「私が存在する」という主語＝述語、実詞＝動詞のかたちで「存在する」ことを捉えられなくなるような事態である。レヴィナスはこの「私」という主語＝実詞と、「存在する」という述語＝動詞の結びつきを、とりわけハイデガーと同様に情感性（Befindlichkeit）として捉えていたと思われるが（それが「逃走論」や『実存から実存者へ』で論じられる「吐き気」や「怠惰」であろう）、この紐帯が断ち切られる事態が「存在者なき存在すること」である（それゆえに、そこから脱出は必然的に「実詞化（hypostase）」のかたちをとる）。

第二に、レヴィナスは「思考は何かについての思考であるのと同様、存在するという動詞はつねに直接目的語を持つ。つまり、私は私の苦しみを存在する、私は私の過去を存在する、私は私の世界を存在する、ということだ」と述べているが[9]、そのようにして、「他動詞」として、つまり「存在すること」を「目的語」をなすものとの超越的な連関として捉えることは、レヴィナス自身が『全体性と無限』等で試みることになる世界論（享受）や時間論（エロス）にも通底していると言うことができるだろう。この点でも本書の指摘は示唆に富む。注でわずかに触れられるにとどまるが、レヴィナスがたとえば「飢え」や「渇き」に注目するとしても（注 443）、それは、ハイデガーの実存論的分析論が取り扱えていないものを外在的に、無い物ねだり的に指摘しようとするものではなく、「共通の主題への異なる取り組み」として、すなわちこの場合には「世界への超越」や「脱自的超越」を換骨奪胎するものとして捉えることができるように思われるからだ（さらに、「根源的自然」も『全体性と無限』の元基＝始原的なもの（élément）と関連させて論じられるかもしれない）。

第三に、レヴィナスはさらに「実存の哲学によって存在に導入された他動詞性という観念は、「生成」によるアプローチ以上に、時間的関係においてよりいっそう具体化される」とも述べている[10]。この意味での「存在すること」＝「実存すること」を「動詞／他動詞」として、しかもそれを「超越」という「時間的関係」において考えるという点でも、レヴィナスは確かにハイデガーを継承していると思われる。ただしこの点は、本書第二部第一章が焦点とする、ハイデガーにおける「時間性」の思想にレヴィナスがどのように「他人」を介在させるかに関わるため、節を改めて論じよう。

---

[9] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit*., p. 140.
[10] *Ibid*., p. 142.

3-3. 地平の外部からやってくる「他人」とは誰か

この点でもっとも重要なのは、本書が引用する（140 頁）『実存から実存者へ』の次の記述である。

> 「実際、単独の主体のうちにどうして時間が出現しうるだろうか。〔…〕他の瞬間の絶対的他性は〔…〕決定的に自己自身である主体のうちには見出しえない。この他性が私に訪れるのはただ他人からである」[11]。

ここでの「他人」とは、本書が理解するのとは異なり、倫理の他者としての「顔」ではなく、『実存から実存者へ』で明言されるように、エロス的他者としての「女性的なもの」であることは指摘しておかなければならない。

ただし、レヴィナスがこうした「女性的なもの」としての「他人」を介在させる目的は、本書が正しく指摘しているように、根源的時間を脱自という外への超越とみなしつつ、純粋自己触発として捉えたハイデガーに対し、レヴィナスが「外部から」の触発こそを時間性のより根本的な出来事とみなしたからだ。レヴィナスは、『時間と他なるもの』のすぐ後の講演「多元性と超越」において、（「存在すること」としての）「超越」の観念が言い表そうとしていた事態を、〈一者〉に基づく存在論的論理でも、「支配」に転化しかねない「権能」（「死」としての可能性）の論理でもないかたちで、どのように描くことができるのか、という問いを発しているが[12]、ここにはハイデガーの時間性の思想を継承すると同時に、批判的に乗り越えようとする企図がはっきりと認められるだろう。さらに、同じ講演では、「求められる関係、これらの矛盾した要請を同時に満たすことのできる関係は、他なるものとの関係に刻まれている」とも述べられているが、ここでの「他なるもの」は、『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』と同様に、「女性的なもの」としての「他人」である。すなわちレヴィナスは、「未来／将来」を、ハイデガーのように「己」の可能性に向けた「企投」から考えるのではなく、自らの可能性／権能を超え出るものとの「接触」／「触発」として考えようとしているのだが、この発想こそ『全体性と無限』第四部の「繁殖性」の議論に結実するものにほかならない。こうした「女性的なもの」としての「他人」との「接触／触発」がどうして「時熟」を可能にするかは本稿の枠組みを大きく超えるため、別に論じなければならない。

他方で、「顔」としての「他人」はどのように出てきたのか。少なくとも、哲学的なテクストにおいては、レヴィナスにおける「顔」としての「他人」の出現は、1949 年のミシェル・レリス

---

[11] E. Levinas, *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 1984, p. 159f.
[12] E. Levinas, « Pluralisme et transcendance », art. cit.

論「語句の超越」が最初のものである（『外の主体』に所収）。そこでは、レリスがその文学的な実践において示した「象徴」の作用がまさしく「音」＝「声」を通じて現れるとして、「音」への関心が寄せられていた。実に、この時期に行なわれていた哲学コレージュでの講義「発話と沈黙」（1948 年）および「権能と起源」（1949 年）では、まさしく「真理」の顕現の場を視覚的次元ではなく聴覚的次元に見定める「音の現象学」という観点が提示されているのである。『レヴィナス著作集』第二巻に収められたこうした講義録を辿ってゆくと、「顔」としての「他人」は、少なくとも哲学的な理論としては（つまり「シュシャーニ師」の教えやタルムードの口述解釈といった要素をひとまず措いて考えた場合）、このような「音の現象学」で出てきた「聴解」および「教え」という発想に基づくものと言うことができる。

ただし、ここでもハイデガーは無関係なのではない。「顔」（および応答責任）が登場してくるのは、ハイデガーにおける了解という（レヴィナスにとっては視覚の優位を保った）知解可能性の条件に代わる聴覚的な「知」の条件の探究ゆえであったと言うことができるだろう。「存在論は根源的か」の後半部の議論が論じているのは、この点にほかならない。そこでのレヴィナスの言葉を借りれば「真理の本質すなわち存在の知解可能性の条件」は[13]、現存在の「了解」ではなく、外部から到来する「教え」にある。言い換えれば、「顔」としての「他人」との対面関係は、脱自的超越としての時間性の地平を超える「外部」としてではなく、「知」の条件としての存在了解に対する「外部」として生じてきているのである。

事情がそうであると、「顔」としての「他人」という「倫理」の論点をハイデガーに対して突きつけるとすれば、土俵となるのは、よく言われるように共存在の捉え方ではなく、「話（Rede）」の問題系ではないだろうか。とりわけハイデガーにおいては、「知」の条件は、「了解」の循環構造のなかに埋もれてしまうように見受けられる。「すべての解釈は、一方ではこれから了解を持ち来そうとするものでありながら、他方では、それが解意すべきものをすでに了解していなくてはならない」ためだ（SZ, 152）。レヴィナスは、ソクラテス的想起やハイデガー的了解に先立つような「知」、本書の言葉では「根源的歴史」に由来するような「知」をどのように知ることができるのかという問題を、まさしく「真理の本質すなわち存在の知解可能性の条件」の問題として捉えようとしていたのだろう。そのなかで、時間性をめぐる「女性的なもの」としての「他人」とは別のかたちで――とはいえ形式的な構造としてハイデガーの地平的思考の外部からの闖入と類似したかたちで――「了解」の解釈学的循環を突き破って鳴り響く「音」としての「教え」を、『存在と時間』の「聞くこと」（SZ, 163）よりも徹底的な「聞かないことなどできないような」ものして捉えるようになったように思われる。

[13] E. Levinas, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *op. cit*., p. 15.

以上のように、いくつかの点で異論はあるとはいえ、そうした論点はどれも、本書が切り開いた「時間性」をめぐるハイデガーとの対話という舞台のなかでこそ、今後さらに検討されるべきものだろう。とりわけ、本書がハイデガーとレヴィナスのあいだに見た「共通の主題への異なる取り組み」という観点は、今後、両者を並べて読んでゆこうと試みる者に対して、大きな寄与と挑戦を突きつけていると言える。

凡例

Heidegger, Martin
SZ: *Sein und Zeit*, 17.Aufl., Max Niemeyer, 1993
GA9: *Wegmarken*, Gesamtausgabe Bd.9, 3.Aufl., Vittorio Klostermann, 2004
GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe Bd.24, 3.Aufl., Vittorio Klostermann, 1997
GA26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Gesamtausgabe Bd.26, Vittorio Klostermann, 1978.
GA63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd.63, Vittorio Klostermann, 1995.

Yotetsu TONAKI

L'ontologie fondamentale est-elle (en quel sens) fondamentale ? Heidegger et Levinas

© *Zuspiel* vol. 3 2020

根源的自然、根源的歴史、内部と外部をめぐって
峰尾公也著『ハイデガーと時間性の哲学
――根源・派生・媒介』に寄せて

齋藤　元紀（高千穂大学）

はじめに

本書の主題は、ハイデガー哲学の本丸ともいえる「時間性」に据えられている。哲学に関心を寄せる者はもちろん、ハイデガー研究者にとって決して回避することのできないこの根本概念に、いささかもたじろぐことなく真正面から切り込み、緻密な考察をとおして「時間性」をめぐるハイデガーの論理構成を詳らかにするとともに、さらにはそこに潜む「問題」――いわゆる『存在と時間』の挫折――の所在を究明しようという野心的な試みが、こうして若手の研究者の手によって成ったことに、まずは心から賛辞を送りたい。加えて本書の魅力となっているのは、こうした上記の問題に取り組むにあたり、「根源・派生・媒介」というハイデガー時間論、否、ハイデガー存在論の全体にまで及びうるであろう論点を設定している点である。しかも本書はこうした論点をめぐり、ハイデガー以降、ハイデガーからの影響を受け止めつつも、それに抗したレヴィナス、リクール、デリダという三名の哲学者たちの時間論との対決を視野に収め、立ち入った批判的考察を展開している。ハイデガー時間論のみならず、その現代思想への影響とアクチュアリティをも見届けようとする洞察の鋭さと視野の広さは、近年のハイデガー研究書のなかでも、群を抜いて卓越したものと言ってよい。今後ハイデガー時間論を考察するにあたり、参照せずには済ますことのできない研究書の登場である。

さてしかし、評者は本書を読み進めるにしたがい、その鋭利かつ精緻な分析に目の醒める洞察を学ぶ一方、いくつかの点で違和感も覚えた。それは本論の題名にもかかげた「根源的自然」、「根源的歴史」、そして「内部と外部」という三点に主としてかかわっている。そこで本論では、これら三点を中心に峰尾氏にいくつかの疑問を投げかけ、本書の理解とともに、ハイデガーの時間性の哲学の理解をいささかなりとも深めることに寄与できればと思う。

それに先立って、まず一つ、本書の考察の基本的な方向性にかかわる指摘をしておきたい。本書第一部「ハイデガーと時間性の哲学」冒頭では、1915 年の試験講義「歴史科学における時間概念」が取り上げられ、そこでの主題が「自然科学と歴史科学双方の「形而上学的な基

礎づけ」」にあることが指摘されている(8)[1]。その後の 1924 年の「時間の概念」や 25 年の「時間概念の歴史への序説」講義、そして 1927 年の『存在と時間』にも触れたうえで、その「第二編第五章―第六章の課題の原型はすでに試験講義の段階で成立していた」と述べられている(8：強調は引用者)。また「そのままの形ではないものの、自然科学と歴史科学の双方を、両者の基礎概念についての形而上学的探究によって基礎づけようとする狙いが一貫して認められる」とも言われる(8：強調は引用者)。たしかに試験講義は、自然科学と歴史概念の時間概念の形而上学的探究の必要性を説いており、それが『存在と時間』の歴史性の議論の原型となったことは確かだろう。しかしその原型は、まさに本書も指摘するとおり、『存在と時間』へ「そのままの形ではな」く導入された点も、見逃してはならない。初期の「事実性の解釈学」にみられるとおり、この間、むしろときに「形而上学」への厳しい批判や否定すらも含む大きな紆余曲折をへて、この原型は『存在と時間』へ導入されたのである(vgl. GA60, 282, GA62, 389f.)[2]。その点を考えるなら、本書の冒頭で、この時間性による歴史性の基礎づけの《一貫性》を強調しているのは、じつはきわめて意図的であり、戦略的であるように思える。『存在と時間』における時間性による歴史性の基礎づけは、《一貫性》をもつものでなければならないというのが、本書の『存在と時間』に対する（批判的）解釈の基本的戦略なのである。

１．根源的自然をめぐって

こうした基本的戦略は、たしかに『存在と時間』の企図にも一定程度沿うものであろうが、それよりもむしろ、本書第二部で取り上げられるレヴィナス、リクール、デリダ、わけてもリクールとデリダの解釈の意図から強く規定されているものに思える。「あとがき」で述べられた本書成立の経緯からもそれは窺えるが(209-210)、その点はひとまず措き、「根源」と「派生」の間の《一貫性》に「媒介」を対置する、という本書の基本戦略は、『存在と時間』がもともと企図していた「根源」と「派生」の《一貫性》を、それ以上に過度に強調しているのではないか、という疑念が頭をもたげてくる。

『存在と時間』では、「通俗的時間概念」と「時間性」の関係は、前者が後者から「発源(Entspringen)」ないし「派生(Ableitung)」するとされているが(SZ, 18, 329, 424)、これに対して本書は「発源」よりも「派生」を強調する(14-15)。さらに本書ではこの「派生」を、「歴史性」と「時間性」、「時間内部性」と「時間性」に対しても、戦略的に適用している(114：図

[1] 以下本文中の括弧内の数字は、峰尾公也『ハイデガーと時間性の哲学――根源・派生・媒介』溪水社、2019 年からの引用頁数を示す。

[2] 初期以来の新カント派やフッサール現象学、さらにはアリストテレスとの対決を導く「形而上学」への批判は、さほど単純化してよいものには思われない。むしろこうした批判を経由することで、「根源」と「派生」の単純な《一貫性》を揺るがす見通しを、すでにしてハイデガーは想定していたと考えるべきではないだろうか。なお以下ハイデガーからの引用については、Vittorio Klostermann 版全集に従い、本文括弧内に GA に次いで頁数を示す。『存在と時間』からの引用については、Max Niemeyer 版に従い、本文括弧内に SZ に次いで頁数を示す。

３参照)。「時間内部性と通俗的時間概念は、時間性から直接に生じるのではなく、時間性に属している世界時間を媒介として、またそれを脱世界化するような特定の解釈を通じて、間接的に派生する」というのが、本書の時間性をめぐる「派生」の基本的視座である(21)。こうして第一章第三節・第四節では、この「世界時間」の媒介の役割をめぐって、「自然」概念と「根源的自然」の「派生」関係が問題化される。

本書は、アールの批判をふまえつつ、時間性→世界時間→時間内部性→通俗的時間性（時計や暦などの通俗的に理解された時間）、という派生の系統のうちに「自然」が位置づけられているだけでなく、じつは「根源的自然」が「通俗的時間性」と「直接的な絆」で結びついている、と主張する(31：強調引用者)。そしてこの主張の前提として、『存在と時間』は、上記の時間性の派生の系統を《一貫》して維持しているため、「自然」はすべて道具的存在者か眼前存在者とみなされており、「根源的自然」のような「第三様態」の入り込む余地は排除されているとされるわけである(28)。しかし、この前提は果たして維持されうるだろうか。

現存在を「不意に襲(überfallen)」い、「魅了(gefangennehmen)」し、「包み込(umfangen)」み、《天変地異》のように、「謎」めいた運動性格をそなえた「生起」（ないし「世界生起」）として迫ってくるこの「自然」は、まさしく本書も指摘するような、「了解ではなく情態性をつうじてあらわになるような、現存在がただなかにある自然」を指しているのではないか(27, 29; SZ, 70, 211, 389, 392)。そしてまたそこには、かつてナトルプ報告で述べられたような「純粋なピュシス、あるいはピュシスの根本規定、つまりキネーシス」の積極的な含意の取戻し、といった意図すら窺えるのではないか(GA62, 100)。いずれにせよ、この「自然」が、「「純粋な眼前性」や「《自然物》という在り方」ではない眼前性という在り方をしているという可能性を排除していない」のであれば(28)、つまり「第三様態」としての「根源的自然」であるとするならば、上記の時間の《一貫》した派生系統なる想定は崩れてしまうことになるだろう。

もっとも、それ以上に不明瞭に思えるのは、「根源的自然」が「通俗的時間性」と「直接的な絆」で結びついている、とする主張のほうである。本書によれば、「時計や暦によって測られる時間、つまり通俗的に理解された時間は、現存在の時間性だけに根を下ろしているのではなく、根源的自然にも根を下ろして」おり、「そういった時間は、太陽や月といった自然的存在者と……すでに直接的に結びついて」いるという(31)。この「根源的自然」の内実がどのようなものなのかは、本書では必ずしも明確には論じられていない。もっとも、「存在了解に先立って現存在がそのただなかに投げ込まれている「全体としての存在者」ないし「自然」は、この存在了解をまさに情態的了解や被投的企投として可能にしているもの」(97)と述べられているところからすれば、「根源的自然」は「全体としての存在者」と重ね合わせられているとみてよいだろう。

しかしそこから引き出される本書の第一の結論は、いささか理解が難しい。「自然を世界内部的存在者へと、それゆえまた自然時間を世界時間へと還元する必要はもはやなく、現存在がいようといまいと、自然ないし自然時間はあると明確に主張することで、時間についての自然科学的な探究をより強力に基礎づけることができる」(204)。これはどのような事態として考えればよいのだろうか。「根源的自然」は、自然科学的な「自然時間」と直接的に結びついている、ということなのだろうか。だとすれば、それは具体的に言って、どのような結

びつきなのだろうか。あるいはもしかすると、これはハイデガー流の「作為(Machenschaft)」や「総駆立体制(Ge-stell)」の裏面として、自然ないし自然科学的時間は自立したものとして積極的に考えられるべきだ、ということなのだろうか。あるいはそれとも――例えばメイヤスーの言うような――数学化可能なものの絶対性を主張する「思弁的実在論」ないし「思弁的唯物論」なるものなのだろうか。

２．根源的歴史をめぐって

これに対して、本書の第二の結論は、評者としては積極的に評価できるものと考える。「語りや言語は、時間性に基づくものというよりはむしろ、歴史性のもつ根源的な媒介作用の典型である」(204)。この結論を導き出すために、まず本書は、根源的自然の場合と同様、『存在と時間』における時間性→歴史性→（「時間内部性」を援用）→通俗的歴史概念という《一貫した》派生系統に綻びを見出す（図３；114）。ここで本書は、「時間性からの通俗的時間概念の派生」「の説明も、実際には歴史性を援用して行われるべき」だと主張しているが、これは慧眼に思われる。評者の見るところ、これはまさしく、『存在と時間』の未完に終わった第二部「時性をめぐる問題圏を導きとする存在論の歴史の現象学的解体の概要」の本来の課題にあたるものに他ならない。というのも、そこでは、「時性」から「通俗的歴史概念」への派生系統が、まさにカントからデカルト、そしてアリストテレスへと歴史的に遡行されることで、解明される予定となっているからである。「《演繹》」――本書はここで《前提》から必然的な《結論》を導き出す《一貫した》作業を問題視しているが、ハイデガーがあくまでもその演繹の作業を括弧づきで使用している点は、いかに戦略的な解釈といえども、忘れてはなるまい(SZ, 377)――なるものが行われているとすれば、まさしくこの第二部の作業こそがそれにあたる。それを考慮するなら、しばしば指摘されるように、『存在と時間』第五章および第六章での派生系統の分析は、いわば第二部の《前哨戦》にあたるものと言えるだろう。

ところが本書で「時性」は、「時間性」のみならず、それとは異なる「根源的自然」と「根源的歴史」を包括するものと位置づけられているため、上記のような見解は提示されていない。本書は「歴史性は時間性と等根源的である」というテーゼを掲げ、さらに「歴史性」は「現存在の時間性だけに根を下ろしているわけではなく、現存在が時間性の時熟に先立ってそこへ投げ込まれているような根源的歴史にも根を下ろしている」と主張する(67)。だが第二章での議論をみるかぎり、この「根源的歴史」の導出過程も、その内実も不明瞭である。時間性から歴史性への「《演繹》」過程が曖昧であるからといって(63-64)、時間性とも歴史性とも《異なる》外部に、「根源的歴史」が位置づけられねばならないのはなぜなのだろうか。この「根源的歴史」は、「時間性からの歴史性の演繹にさいして」「抵抗を示す」のだが、それが「語りや言語性格に関するハイデガーの記述の不十分さや不透明さ」に現れている、とも本書は主張している(70)。なるほど、本書も指摘しているとおり、確かに「開示性」の構成にあって、「内存在」（情態性・了解・語り）と「時間性」（情態性・了解・頽落）で語りの位置づけが揺れていること、また語りが「現在化」を優先としながら、特定の脱自態に基づけ

られていない、という点は確かである(68)。しかしそのことから、「沈黙」の規定が「実質的な内容をもたない空虚な規定」であるとされ、言語と語りを一気に「非時間性」としての「根源的歴史」へと差し戻すというのは、その理由が必ずしも明確には思われない。加えて、この「根源的歴史」が何であるのかが、ここでほとんど規定されていないのは、いっそう不明瞭であるという印象を強める。

しかし、本書の戦略は第二部にいたって明らかになる。じつはこのような「根源的歴史」の導入は、「時間の条件は、人間同士の関係のうち、ないしは歴史のうちにある」というレヴィナスの洞察(141)、「歴史性は時間性に新たな次元を――原的で、等根源的な次元を――付け加える」とするリクールの主張(153)、自己伝承を「諸脱事態における脱-存の根源的な歴史的綜合」であるとするデリダの解釈(178)を背景に置いているのである(199)。本書は、これらの三者におけるハイデガーの時間性と歴史性にかんする精緻な考察を行っており、それ自体はきわめて正鵠を射たものとして、評者も大いに学ぶところがあった。とはいえ、彼らに共通する第一の論点たる「歴史の根源性の強調」は、そのとおりだと果たして言いうるものなのだろうか(199)。遡れば、本書第一部総括においても、ハイデガーの言う時間の根源性は単一的なものだと主張されていた。ハイデガーは「根源的時間の単一性というカント的な、それゆえまた伝統的な理解を独断的に継承」し、「時間とは直接にかかわりのないもの（自然や言語）までも、この時間性という単一の根源へ根付かせようとした」(117)。しかし、『存在と時間』においても、歴史性の究明が「カテゴリ―的」装備に乏しく（これはデリダも指摘していたものである）、また「第一義的な存在論的地平のおぼつかなさ」が見えてくると述べていたのではなかったか(SZ, 377)。このことは、より一般的な言い方をすれば、いまだ獲得されざる「存在の理念」が、けっして「単一の根源」ではなく、むしろその不十分さゆえに単一化に抗する開かれたものであることを、ハイデガーも見て取っていたことを意味しているのではないだろうか。『カント書』の末尾における「無限性」への言及も、ここで思い出されてよい。本書の言い方に倣えば、ハイデガーは時間性と歴史性の「隙間」を十分に自覚していた、と言いうるのではないだろうか(200)。

３．内部と外部をめぐって

最後の論点は、内部と外部の問題である。本書は、ハイデガーの立場を「根源的時間の単一性と自己完結性」に立脚するものとし、これに対する反論をレヴィナス、リクール、デリダから読み取り、「根源的時間と通俗的時間概念とのあいだに空いたこの隙間を、根源的歴史という観点から媒介」しようと試みている(201)。本書はここで、レヴィナス、リクール、デリダ三者の戦略の相違点として、（ｂ）外部性の解釈の相違、についてじつに的確に説明してくれている。外部性を主張するレヴィナスに対して、リクールは自己（という内部性）における構成的な他性を打ち出し、またデリダは内部・外部の二項対立を脱構築した。そこで問題になるように思われるのは、本書における「根源的自然」や「根源的歴史」という「媒介」はいかなるものとして位置づけられているのか、という点である。

本論上記１、２で見てきた「根源的自然」や「根源的歴史」は、「時間性」の外部に位置づけられているようだが、本書の主張は必ずしもそうなってはいない。むしろ「時間性と歴史性と時間内部性」は等根源的であり、「根源的歴史」（や「根源的自然」）は、それらの「媒介」として働いているのである。本書は、ハイデガーにしたがい（またデリダにもしたがい）、「形而上学の外部」といった枠組みは想定していない。しかしそうであるとするなら、この「根源的歴史」（や「根源的自然」）も、やはり形而上学の内部で想定された、「時間性と歴史性と時間内部性」に対する第三項というべきものとなるだろう。それは「根源的時間とは本質的に区別される別の根源的な働き」である(118)。これは「性起(Ereignis)」を想起させるが、しかし本書はデリダの解釈を踏まえつつ、そこでも「現前性と非現前性の共属性そのものは、彼のもとでは思索されないままに留まっている」とも主張している(189)。すると、この「根源的歴史」（や「根源的自然」）とは、いったいどのような身分において考えられているのだろうか。根源ならぬ根源、差延としての根源、それが「根源的歴史」ということなのだろうか。だがそうだとすれば、もはやそれは「媒介」という名称で言い当てるのは不十分な事態ということにはならないだろうか。

Motoki SAITO
Ursprüngliche Natur, Ursprüngliche Geschichte und Inner- und Äußerlichkeit
Zu Kiminari Mineos Heidegger und Philosphie der Zeitlichkeit

「時間性の哲学」の脱構築に向けて

峰尾　公也（早稲田大学）

本稿は 2019 年 12 月 22 日に行なわれた拙著『ハイデガーと時間性の哲学――根源・派生・媒介』の合評会での、森一郎氏、渡名喜庸哲氏、齋藤元紀氏の各発表への応答を意図したものである。合評会当日はフロアからの質問も含め非常に多くの論点が提示され、しかもそのひとつひとつが熟考を要する本質的な問題にふれるものであったため、ここではそのすべてに応答することはできないということを、あらかじめお断りしておく。また、本誌に掲載される原稿と当日の発表原稿とはかならずしも同じではないことを考慮するに、各論点にたいするわたしの応答が噛み合っていない場合があるかもしれないということも、あらかじめお断りしておく。

１．全体にかかわること

わたしが本書でとくに主張したかったことを三点にまとめるならば、次のようになるだろう。第一に、ハイデガーの「時間性の哲学」は、その内在的問題のひとつを「根源」と「派生」の区別にかかわる用語法ないし思考法のうちにもっているということ。第二に、その問題への批判的観点が、レヴィナス、リクール、デリダといったフランスにおけるハイデガー受容者たちのもとで重要な役割を演じているということ。第三に、とりわけリクールのもとに見出される「媒介」という語を再考することが、この問題の解決の糸口を提供しうるということ。

同書をひとつの「ハイデガー研究書」として読む場合――そう読まれることを期待するが――このなかで議論の的となるのは明らかに第一の点である。この点に関するわたしの立論は、『存在と時間』における「時間性からの時間内部性の派生」（第一部第二編第六章）と「時間性からの歴史性の演繹」（第一部第二編第五章）のそれぞれに或る限界を指摘するという形をとった。すなわち、前者の「派生」おいては「根源的自然」が、後者の「演繹」においては「根源的歴史」が、それぞれ抵抗を示すということを明らかにすることで、それらを「隙間なく」完了させようとするハイデガーの狙いに一定の限界を指摘しようと試みた。

この多分に「脱構築的」な解釈方針が、ハイデガー研究の観点からの反論や苛立ちを呼び込むことは避けられないだろう。そこにはハイデガーの企図の不当な矮小化があるという非難、つまり著者はあらかじめ自分で設定した問題設定にとって都合の良い部分だけを切り取ってあたかもハイデガー哲学の全体であるかのように扱っているという非難は、この本にたいして当然寄

せられてしかるべきものである。森・齋藤両氏の指摘されるとおり、ハイデガーの全コーパスのなかには、それによればこの哲学者が出口のない迷路でさまよっているとされる本書の狭隘な問題設定の範囲内に収まり切らないような、慎重かつ豊かな記述を見つけ出すことが際限なく可能である。じっさい『全集』百巻以上を数える一次文献の膨大さ（しかもそれ以上に膨大な二次文献がこれに加わる）、多様な解釈を許容する難渋な文体、概念や主題の豊富さ、思索のたえざる転回、こういった要素がすべて合わさって、ハイデガーの哲学に難攻不落の要塞という外観を与えている。この要塞の内部では、その主張のひとつひとつが、補完的であったり対立的であったりする別の主張をいくつも見つけ出せるため、ハイデガーが完全に反駁される日はおそらく永久に来ないだろう。けれどもそれは、この哲学が完全無欠だからというより、それがあらゆる批判をかわせる形で構築されているからのようにみえる。わたしはこの要塞の内部にとどまりつづけるよりも、外部への通路を残しておくために、その武装を部分的に解除することを望んだ。現代フランス哲学によってハイデガーはもう乗り越えられたとか、現代フランス哲学全体がハイデガーの誤読のうえに成り立っているとか、そういう一方的な見立てをせずに、双方を公平に媒介することがこの本の狙いであった。そしてこの狙いに関しては――その論証過程には疑問を差しはさむ余地が大いにあるにせよ――提題者の方々にも理解を示していただけたように思う。

２．森氏への応答

森氏の提題はとくに「世界時間」と「等根源性」という二つの概念の扱いにかかわるものであった。これらはハイデガー哲学のうちで「媒介」というものを考えるうえでとくに重要な概念であるため、本書の問題設定からするとまさにアキレス腱といえるものである。これに関してわたしが主張したかったのは、ハイデガーがこれらの概念を「根源」と「派生」の区別の内部で取り扱っているため、それらの「媒介」機能が十分に発揮されていないということであった。ハイデガーが『存在と時間』で提示しているのは「時間性」から「世界時間」を介しての「通俗的時間概念」のシームレスな「派生」という手続き（根源→派生）であるのに対して、わたしが提示したかったのは「時間性」と「通俗的時間概念」という二つの（等根源的な）根源を架橋する「世界時間」という「媒介」という手続き（根源←媒介→根源）であった。さらに、わたしが「本来性」と「非本来性」との関係を「等根源性」の関係として思考しようとしたのも、これと同じ手続きに基づいている。森氏の提題内容は、大筋では、わたしがハイデガーに反して提示しようとしているこの手続きは、ハイデガー自身が提示しようとしている手続きとして十分に解釈できるというものであったように思われる。

こうした意見の不一致は、わたしと森氏とのあいだでのハイデガー読解の方向性の相違に起因する部分が少なからずあるかもしれない。わたしは、ちょっとした言葉選びや言い間違いのような、著者の主張とは直接には関係がなさそうにみえる例外的な部分にこそ、著者自身の思想の

本質がよく現れていると考える傾向がある――この傾向のために、わたしはオーソドックスな文献解釈よりも脱構築的かもしくは精神分析的な文献解釈のほうに親しみを覚える――わけだが、これは森氏の読解の方向性とはおそらく異なっているのだろう。その結果、わたしが「時間性の哲学」の「解体」ないし「脱構築」として行なったつもりのことが、森氏の目には、単なるその「破壊」と映ったのではないかという懸念がある。わたしは「時間性の哲学」に死亡診断書を突きつけようとしたわけではなく、その内部に残存しているようにみえる、伝統に帰属的な部分、形而上学的な部分を指摘しようとしたのであった。この機会にはっきりと表明しておきたいが、わたしは自分自身を、一般的に「失敗」しているといわれる――のちにハイデガー自身にもそういわれる――「時間性の哲学」の威力を相当高く見積もる研究者だと、また「世界時間」や「等根源性」といった一般的にはそれほど重要視されない現象をきわめて重要視する研究者だと自任している。だからこそ、その威力や重要性を曇らせているようにみえる諸要因を指摘するという本書の課題が生じたのであって、本書はそれらを告発することを目的としたわけではなかった。本書は、もしかするとハイデガー哲学を批判することを目的としているように見えるかもしれないが、じっさいはむしろ逆で、そこに潜んでいる問題とそれへの解決を提示することで現代フランス哲学との対話的関係においてそれを復権させることを意図している。たしかに、わたしが指摘しようとしている「根源」と「派生」の問題は、ハイデガー哲学の射程を測るうえでは杓子定規にすぎるであろう。わたしはこの問題をとくにデリダから引き出しており、その解決策として持ち出す「媒介」はリクールから引き出している。この点に関して、ハイデガーを彼自身の問題設定においてより豊かに読むべきだという森氏の指摘に反論するところはまったくない。ともあれ、少なくともわたし個人の実感としては、森氏がハイデガー哲学そのものにみようとしている絵図は、わたしがそれを部分的に脱構築することによってみようとしている絵図と、大きくは異ならないだろうという印象がある。

３．渡名喜氏への応答

わたしはハイデガーとレヴィナスの関係を考えるうえで、そこに断絶や対立だけをみるのは非常に危険だと考えていた。というのも、レヴィナスの思想の基礎となる部分が入念なハイデガー読解を通じて形成されていることは明らかであるため、レヴィナスをハイデガーから切り離して読むことは、まさにその基礎の部分を読まないことに等しいと思われたからである。そういうわけで、わたしは本書でとくに両者の取り組んでいる超越の時間的解釈という課題の共通性に着目するという読解方針をとったのだが、第一線のレヴィナス研究者である渡名喜氏にこの読解方針にご賛同いただけたことは、ハイデガー研究者であるわたしにとっては大変勇気づけられることであった。

さて、渡名喜氏の提題は「基礎的存在論」の「基礎的」とはどういう意味でいわれているのかということに焦点を当てている。これは、わたしが本書のなかで殊更には取り上げなかった論点

であるが、そこでの「根源」と「派生」という問題設定からして、検討すべき重要な論点であることは間違いない。まずは、この論点に対するわたしの応答を記しておく。

周知のとおり、『存在と時間』では「基礎的存在論」を「実存論的分析論」として仕上げることが暫定課題とされる。この場合、「実存論的分析論」は「存在一般の意味への問い」に向けての準備ないし基礎をなすという意味で「基礎的存在論」と呼ばれていると解すのがおそらく一般的な理解であろう。問題は、この「基礎的存在論」には「諸学の基礎づけ」という課題も――明確にはないが――含まれているようにみえるという点である。これはたしかに、ハイデガーよりもカントやフッサールのもとで目立っている課題だが、彼らからの影響色濃い 1920 年代のハイデガーの「基礎存在論」構想がこの種の課題をまったく含んでいなかったとは考えにくい。それゆえ、少なくともこの時期のハイデガーに関して、そこから「存在論は基礎的＝根源的である」という理解を引き出すことは誤りではないだろう。

しかし、1930 年代以降になると話は別である。この時期にはもうハイデガーは「存在論」を「基礎的」とも「根源的」とも言わないし、おそらくそのように考えてもいない。『形而上学入門』において、ハイデガーは「存在論」という標題の使用を断念すると表明し、それ以降、彼自身の企図を指すものとしてはこの「存在論」という言葉は使用されなくなる。したがって、この時期のハイデガーに関して、そこから「存在論は基礎的＝根源的である」という理解を引き出すことはおそらく誤りであろう。

そのうえで問われるべきは、レヴィナスが「存在論は根源的か」で問題としているのが、どの時期のハイデガーなのかということである。渡名喜氏の指摘するとおり、この論文では『真理の本質』（1930 年の講演を元に 1943 年に論文化）でのハイデガーが潜在的に問題になっているとすれば、そこでのハイデガーはもはや「存在論は基礎的＝根源的である」とは考えていなかった可能性が高い。その場合にしかし、同時に浮上してくるのは、レヴィナスがこの時期のハイデガーの真理論や「転回」ということから何を受け取ったのかという疑問である。レヴィナスは、推して知るべき理由から、ハイデガーの後期のテクストにさほど関心を払わなかったが、とはいえそれをまったく知らなかったわけではなかった。戦後のレヴィナスがハイデガーについて語るとき『真理の本質』も念頭に置かれていたということは、『全体性と無限』を読解するうえでも見過ごせないだろう。これはわたし自身、今後の研究において肝に銘じておきたい点である。

それから、本書はレヴィナスの時間論をハイデガーのそれとの比較において考察したため、そうした比較を設けることが難しい主題をとくに断りもせずに避けていた。その結果、たとえば『時間と他者』における「エロス」や「女性的なもの」といった主題の考察が抜け落ちることとなった。これにより、わたしは時間性の時熟にさいして外から働きかけるところの他性を、「女性的なもの」というエロティックな他性ではなく、「顔」という倫理的な他性として読んでしまったのだが、渡名喜氏の指摘するとおり、これはわたしの誤解である。今後本書を読む方は、ぜひ同じ轍を踏まないように気をつけてほしい。

４．齋藤氏への応答

齋藤氏の提題は「根源的自然」「根源的歴史」「内部と外部」という三点にかかわっている。それから齋藤氏も、森氏と同様、本書の読解方針の戦略性という点に注意を促しており、これに関しては先の森氏への応答のなかで或る程度の応答は済ませてきた。

まずは「根源的自然」について応答する。齋藤氏は、本書におけるこの語の中身や位置づけ、あるいはそこから引き出される結論などに存する不透明性を鋭く指摘している。これは、わたし自身も部分的に自覚していた問題点であったため、あらためてその問題性を突きつけられる格好となった。わたしはこの語を、基本的には、ハイデガーが『根拠の本質』で「根源的時間」と呼んでいるものを意図して用いており、そのかぎりで――齋藤氏も見抜いているとおり――「全体としての存在者」と重なるものとして使用している。ところが、わたしがこの語に負わせている戦略的機能はそれに尽きてはいない。わたしはそこに、たとえば、ミシェル・アールの指摘しようとする（それゆえハイデガーが問題としていない）種類の根源的自然のニュアンスや、アリストテレス時間論における運動のニュアンスなどもそれとなく含ませていた。その結果――これは渡名喜氏の指摘された点だが――レヴィナスが「始原的なもの」と呼ぶものと重なるような側面までもそこに含み込まれるまでに至っている。要するにわたしは、そこに分節化すべき境界線を数多く残したまま「根源的自然」という唯一の名称をもってそれらを取り囲んでいたのであった。こうした事態が本書の立論にとって都合よく利用されていることは明白である。この点に関する判断は個々の読者に任せるが、筆者としては、そこに積極的なものをみることはかなり難しいと考えている。

つづく「根源的歴史」についても、これと似たことが起こっている。わたしがこの語によって指示しているものは、根源的時間の時熟に先立ってすでにある、歴史的地盤、言語構造、あるいは伝統ないし伝承のようなものである。別の言い方をするなら、ハイデガーの「時間性の哲学」がじつは前提としていながら、それを時間性によって基礎づけようとしているものといってもよい。この語を使用することでわたしは、『存在と時間』においてほとんど徹頭徹尾、時間性に従属させられているようにみえる歴史性に、それに固有の地位を還付することを試みた。そしてまた、そのような地位に置かれた歴史性との関連において言語の問題に取り組むことが「時間性の哲学」の内在的問題のひとつを解決しうるという展望を示すことを試みた。これらは、わたしの見るところ、リクールやデリダがそれぞれの仕方で試みたことであり、本書の狙いのひとつは彼らのその試みをハイデガー解釈の文脈において明確化させることにあった。

以上のわたしの試みは、じっさいであれば、齋藤氏の指摘されているように、『存在と時間』第二部の「現象学的解体」の未遂計画がこの「時間性の哲学」のうちで果たしうる重要な役割を説明するものとなりえたであろう。そして、時間性からの時間内部性の派生を歴史性を援用して行なうべきだというわたしの主張が、そのことの裏付けとなりえたであろう。しかし、本書の執筆段階では、わたしの視線は『存在と時間』第一部第二編の最後の二つの章の内部に釘付けにされていたため、そこに潜む問題点を指摘することより先まで目が届かなかった。これについて、

本書の読者はわたしと同じ視野狭窄にかかる必要は当然ない。

最後に「内部と外部」という点に応答する。この点に関するわたしの主張は、混乱しているか、よくて不透明だといわれよう。というのは、一方で、根源的自然とか根源的歴史といったものは根源的時間の外部に位置づけられており、そこに問題が指摘されていながら、他方で、わたしがその問題に対して提示しようとする解決策は、この根源的時間の支配圏にある形而上学の内部において「媒介」という観念を再考することに求められているからである。まず、齋藤氏も察しているとおり、わたしは「形而上学の外部」になんらかの救いを求めようとはしていない。つまり、まったくの新奇な語や概念を使って、この問題を解決するというのは無理筋だと考えている。むしろわたしは、古い語を使って、その解決に近づこうと試みたのであり、そのために目を付けたのが「媒介」という語であった。それによりわたしは、形而上学の可能性のうちに、一なる根源から他のすべてを派生させるのではなく、多なる根源間を媒介する方法を、あるいは――こういってよいかわからないが――エコノミーを見出したいと考えた。そのためにわたしは、自然とか歴史とかといったものを、根源的時間の支配から部分的に引き剥がし、それらに根源性を還付して、それらのあいだの媒介ということを積極的に主張しようとしたのであった。

さて、以上が提題者の方々へのわたしからの暫定的な応答である。いずれも、かなり歯切れが悪く、内容的にも不十分だという自覚はあるが、現時点ではこれで精一杯というのが正直なところである。じつに、それがいかに奇妙に聞こえようとも、自分で書いた本を読むのに苦労するということが起こりうる。自分で生み出したにもかかわらず、それと折り合いをつけることに苦慮せざるをえないようなものがありうるだろう。以下は雑感だが、ハイデガー自身にとって「時間性」はまさにそのようなものであったように思われる。この概念にはどこか神秘めいたものがあり、わたしは本書でそれを脱神秘化しようと試みたのだが、とはいえ最初にわたしをそこに引きつけたのはまさにその神秘性であった。本書は、わたしがそこに誘い込まれて歩き回った「時間性の哲学」という迷宮についての一記録である。今後この迷宮に足を踏み入れる者は、少なくともわたしが迷った地点を知ることはできるわけだから、わたしよりはるかに多くの成果をそこから持ち帰ることができるにちがいない。望むらくは、わたしが最後の侵入者とならないこと、ただそれだけである。

Kiminari MINEO
Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Zeitlichkeit