

共同性のゆくえ

—— 民族と技術をめぐる ——

魚谷雅広

「人間とは何か」という問いは昔から問われてきた問いである。その問いは哲学的命題として、または、「人間」を「自分」に置き換えて、誰もが一度は考えた問いとして問われている。

ところで「人間とは何か」という問いについて、ハイデガーは「現存在とは誰か」という問いとして考えるべきだという見解を示している。そこには、現存在、つまり人間は「何か」として問われる存在ではなく、「誰か」として問われるべき存在であるという考えが背景にある。現存在は自己存在としてはなんら恒常的な存在ではなく、自己の保持と喪失を繰り返しながら存在する。つまり自己は、実存する限り反復されることよって確立される。現象学的解釈学という方法をフッサールから継承しつつも、ハイデガーが問うのはフッサールにおける純粹意識ではなく、現存在の存在構造、自己の自立と反復の構造である。ハイデガーによれば、人間について問う際、フッサールにおいては「人間とは何か」という「何の内実」、すなわち本質としての恒常的な純粹意識が問われているにすぎない (vgl. GA20, 151f.)。反対に、「人間とは誰か」、言い換えれば「現存在

とは誰か」が問われねばならない。すなわち、それは現存在という存在の「様態 (Wie)、およびこの様態という性格」(GA20, 207) を問うことである。そうして、「氣遣い (Sorge)」(SZ, 57) という現存在の存在構造が主題化され、さらにその「氣遣い」に基づいて对人的顧慮による他者との共同性も問われるのである。

『存在と時間』(一九二七年)において、ハイデガーが他者を共同現存在として位置づけ、日常的な相互共存在である「世人」から脱した本来的自己の確立を述べるのも、本来的な相互共存在の構築に向けてのものである。また、他者への「顧慮」の形態においてハイデガーが重要視した「率先・解放的顧慮 (die vorspringend-befreiende Fürsorge)」(SZ, 122) は、他者みずからが彼自身の自己を確立するよう支援していくような概念として述べられている¹⁾。しかし、『存在と時間』以降では、その顧慮によって形成されるべき本来的な相互共存在を、「民族」としてハイデガーは具体的に捉えていく。

ハイデガーは「民族」という共同体において、共同存在とし

ての「われわれ」のいわば共生的な在り方を問題にしている。

しかしながら、現代における地球規模の科学技術の進展において、「われわれ」を考えるとき、われわれとはひとつの「民族」にのみ還元できるものではない。ラクーーラバルトがハイデガーに対し、「なぜ、歴史的な現存在は民族として規定されるのか」と疑問を呈しているように、「共同体」および共同性を、民族の文脈から離れて問うこと、ハイデガーのいう「民族」における共同性とは異なった別の共同性を求めることは可能である。

一 ハイデガーにおける民族の位置づけ

『存在と時間』では、現存在が本来的自己を自覚することは、「みずからが被投的企投として存在しうることを」を了解することである。つまり、企投する存在としては死に向かつての有限的な自由という圧倒的な「超力」と、世界の内へと投げ入れられた有限的な被投的存在としては自己に引き渡された「無力」という、これら二つの力を引き受けて、現存在は本来的に、歴史的な存在として「運命」的であることを了解する (S2, 384)。このように「超力」と「無力」を被投的企投のうち引き受けざるをえないがゆえに、現存在は他の存在に関係なく振る舞うことはできない。現存在は、他者と共なる共同存在であるがゆえにみずからを意のままにすることはできず、個人の運命から合成されてできるものではない。「共同運命 (Geschick) (ibid.)

に支配されているのである。

ハイデガーは、運命を制約するこのような共同運命は「共同体の、民族の生起 (Entstehung)」を指示すると述べている。現存在各自身には運命が、共同体ないし民族には共同運命がそれぞれ対応しているが、運命よりも共同運命が先立っていることが、まさに「私」の世界から出発して世界一般を問おうとする従来の超越論的哲学と一線を画している点である。

以上のようなハイデガーの「共同運命」論に基づくならば、個々人の共同性は、一定の共同体のうちに制約されている。つまり、共同体は個々の現存在の共同性によって形成されているというよりも、むしろ個々の共同性はその共同体のなかで形成の制約を受けているのである。

このような共同性について、ハイデガーが『存在と時間』で、「世人」とは異なる本来的な相互共存の条件として「率先・解放的顧慮」を挙げる際、次のように述べている。

「相互共存は、それが、同一のことにひとが従事していることから生じるときには、たいてい、外面的な限界のうちに保たれているばかりではなく、疎隔や遠慮という様態をとって現われる。同じ仕事にたずさわるよう雇われている人々の相互共存を支えているのが不信でしかないのは、しばしばあることである。逆に、同じ仕事のために共同して身を入れてるときは、それは、そのつどことさらその気になった現存在に基づいて規定されている。こうし

た本来的な連繋が、それぞれの他者を解放して彼自身に向かつて自由にするという正しい即事性を、はじめて可能ならしめる。」(SZ, 122)

『存在と時間』ではもっぱら本来的「自己」の分析に注目されがちであるが、この引用は本来的な相互共存性についての言及である。ハイデガーによれば、本来的な相互共存性としての共同体は、個々人がただ一緒にいればよいのではなく、引用にあるように、個々が「率先・解放的顧慮」を通して「本来的な連繋 (Verbindenheit)」のうちにあるときにのみ成立するものである。その連繋は、ただ「仕事のため」というよりも、仕事に参加する「他者たちの目的のために」各人を結んでいく。このことが可能なのは、各人が「自分自身という目的のために」仕事に従事しているからであり、それに基づいて相互の共同性が構築されるのである。

このように共同体は、個々人の共同性という共同的關係を可能ならしめる、そうした關係の総体ということが出来る。しかしハイデガーにとつて、この例のような共同体は、より規模の大きい共同体へと収斂されていくように思われる。つまりその共同体は、「民族」という共同体として想定されている。

『存在と時間』では「民族」という言葉はわずしか登場していないが (vgl. SZ, 384)、ハイデガーが言うところの「民族」は、人種といった概念で形成されるのでは決してなく、各自の単独的な決断 (Entscheidung) によつて形成されること (vgl.

GA38, 58)、いわゆる民族主義としての民族をハイデガーは批判する。『存在と時間』では、不安が襲い、「死」という可能性に先駆け、決意することによつて、周囲世界の有意義的連関が無意義化されていき、その結果、平均的で画一的な在り方である「世人」が崩壊する。ハイデガーにおいては、こうした日常的な世界の無化を伴つて¹³⁾、超越的に開示される世界の地平において「民族」という共同体は形成されるものなのである。しかし、「率先・解放的顧慮」によつて、「世人」とは異なる相互共存性、すなわち本来的な相互共存性としての共同体ないし「民族」が形成されるとき、個々の現存在は主体的に共同体を形成するというよりも、むしろそのように形成するように制約されているのである。

二 共同体としての問題

二〇年代のハイデガーにおいて、「自己」への問いは主として個々の現存在の自己への問いであった。つまり、「自己」は「私」¹⁴⁾、つまり「そのつど私のものである」(SZ, 42) という各自的に実存する現存在のことを指していた。

しかし、三〇年代に入り、「民族」がより語られるようになると、「民族」が「われわれ」であり、それ自体がひとつの現存在として扱われるようになる (vgl. GA38, 56f)。ハイデガーはその「われわれ」の本来的な相互共存性が「民族」として実現するものだとする。こゝでは「われわれ」の複数性が、現存在あ

るいは「自己」という単一性へと収斂され、把握されている。

二〇年代のような、「死へとかわる存在」としての、「死」の最も固な可能性のうちへの先駆的な決意や、そのつど私のものであるという各自性は、「民族」という「本来的自己」における「われわれ」において、あたかも考慮されていないかのようである。しかしそれは、「存在と時間」での「個々の運命が共同運命によって既に導かれていた」(SZ, 384)という言説によって予告されていたと言えらる。個々の現存在ではどうすることもできない共同運命が、すなわち、「みずからの(世代)の内での、またそれと共なる現存在の運命的な共同運命が、現存在の完全な本来的生起を構成する」(SZ, 386)のである。

また、三〇年代に入ると、ハイデガーにおける「民族」の共同体は、個々の自己了解に基づくというより、むしろ存在了解した少数の者たちの「指導」のもとに形成されていくという在り方をとる (Vgl. GA16, 112)。そして、この「指導」を通して本来的な相互共存存在である「われわれ」、すなわち「民族」という共同体が形成される (GA38, 60)。

以上のように見ていくと、「自己」が名指すものが「私」から「われわれ」へと変化することで、個々の「死へとかわる存在」、その各自的実存への自覚といったことは問題にされてはいないように思われる。また、こうした「民族」という共同体を考えていけば、「民族」としての「われわれ」と、「われわれ以外の他者」が必然的に区別されて、民族の「内」外という境界が形成される。それによって「われわれ」という新

たな単独的「自己」が生み出されるが、その「自己」と「われわれ以外の他者」との関わりは問題とされていない⁽⁵⁾。

ここには、三〇年代のハイデガーとナチスの関係という事実が横たわっているのだが、存在論における「民族」については概ね二つの問題が浮上する。第一に、ハイデガーの「率先・解放的顧慮」が「指導」とどのようにつながっているか、第二に、「民族」の形成が「われわれ」とそれ以外の他者を分けてしまわないか、ということである。

まず、第一の問題について見ていきたい。先ほどの引用にある「率先・解放的顧慮」を媒介とした「本来的な連繫」とは、各自が同じ目的に向かうことではじめて成立する、各自の実存の共同性である。その連繫には、いわゆる社会的役割のみを拘束されない自己存在として、現在の状況においてそのつど自己了解することが求められる。つまり、仕事において自分自身の存在という「目的のために」(SZ, 84)実存するという自己了解であり、その自己了解は同時に、共同的に仕事に従事する同僚の存在という目的のために(それがひいては顧客の存在という目的のために)、存在することもある。

しかし、もし「民族」における「指導」が一方通行的におこなわれているとすれば、ハイデガーの「率先・解放的顧慮」についてのレーヴィットの批判は的を射ていることになる。つまり、そうした形態の顧慮では、私が他者を「解放」するとしながら、結局は他者を私の影響下に置いてしまつて、他者の自由が奪われているというレーヴィットの批判は⁽⁶⁾、本来的な共同

体である「民族」において、「指導」への無批判的服従としてあらわになるとも考えられるだろう。そして、このことは、「同一」の目的へ向かっていかない他者」に対しては、共同体から除外されたままであるという、第二の問題も引き起こす。

ハイデガーによれば、「われわれ」は単なる個人の集合体ではなく、何らかの共同帰属性に属している者同士の統一的関係であり、その共同帰属性は「君や私としての、人間たちの互いの間での、互いと共にある多様な共同帰属性」(GA96, 40)である。確かにハイデガーのいう「われわれ」は、存在の真理への問いをなす少数の者たちが中心となり (vgl. GA65, 398f.)、そこから規模を拡大していくことで、「民族」として形成されるものである。

しかし、そのように形成される「民族」が多様な共同帰属性を積極的に受け止めるならば、むしろ、その境界を突き破ることが可能な自由が「解放」の概念になければならないし、「解放」すべき他者の射程には共同体の外部の者をも収める必要がある。そのような自由が、ポリス的共同体または「民族」を形成しうる共同性とは性格が異なる、現代のわれわれの共同性を形成できる。

したがって、ハイデガーの「民族」について挙げた先の二つの問題から考えるならば、「民族」を本来的な相互共存存在として規定し、「民族」といういわば閉鎖的な共同体のみを考えることはもはや不可能である。そして「共同運命」をハイデガーにおける共同体ないし民族にのみ対応させ、あたかもそれをひとつ

の「自己」とみなすという構図そのものが問い直される必要がある。だが「民族」について、それ以上に問題なのは、ハイデガーのなかで、「日常的な公共性」と「本来的な共同性」が分離しているということである。

『存在と時間』において、本来的自己とは、公共的な日常的「世人」から分離されたところの主体ではなく、世人の実存的変様であり (SZ, 130)、それゆえ本来性は「日常性の派生的状態」としてあり、決して日常性から分離された状態ではない。しかし、三〇年代以降の本来的相互共存存在としての「民族」は、日常的な相互共存存在とあたかも分離しているかのようである。

さらにハイデガーの民族については、「技術」との関係から問題を指摘できるだろう。ハイデガーにおいて、技術は、現存在の形而上学的な「無力」(GA96, 279) を克服するものである。この「無力」とは、現存在の被投性、または「死」に投げ入れられているという、かの「無力」と重ね合わせられる。また、そうした「無力」は自然の制約であるが、技術はそのような自然を克服していく知の在り方ということができ¹⁰⁾る。ハイデガーは『存在と時間』以降、従来民族が持っていた伝統や歴史を破壊するような技術(またはテクノロジ)の側面、および技術によって民族における関係性が相対化される側面を考えていくようになる。

三 共同性の新たな可能性

われわれは今日、技術において共同性を営み、技術を個々の共同性を構築する条件として見ていかなるをえない。こうしたことは現代のわれわれにとつて、コミュニケーションが技術によって媒介されていること考えるなら、奇妙なことではない。技術に何らかの支障が発生した場合、技術に依存しているわれわれの運命、生活が左右されることはよくあることである。また技術は、「民族」同士の関係をも制約し、対立または戦争すら引き起こすのである。その意味では、「世界内存在」であるわれわれは、もはや「技術内存在」とでもいふべき存在であらざるをえない¹⁰⁾。

しかしながら、そのような技術のなかで実存するわれわれは、技術に巻き込まれたかたちで実存し、それを無批判的に服従することは、まさしく「世人」と同様の在り方に他ならない。個々の現存在の存在、および個々の共同体の存在を可能にする技術のなかで、「氣遣い」としてのみずからの存在、および他者との相互共存の共同性が構築されるには、各自がそれぞれの実存を問うことが必要であろう。そのためには「民族」のみにとらわれることなく、地球上にいるすべての人々が自他相互を承認しあうような共同性が求められるべきである。

われわれが親しみつつ、住んでいる世界は、われわれ現存在という目的のために開かれている¹¹⁾。その世界は現在、技術によって制約されてはいるが、しかし、現存在がそのような状況

のもとで「何を、どのような方向において、どの程度まで、またどのよう¹²⁾に発見し開示するかということ」(SZ, 366)、それだけが、「たとえ現存在の被投性の諸限界内においてであるにせよ、現存在の自由にできる事柄」(ibid.)なのである。ハイデガーは後年、技術のうちある中立性を批判し、人間の使い方などではどうすることもできない技術の強大さ、恐ろしさを「技術論」として展開していく。しかし、ただ技術に対抗して、それを捨てることはわれわれには不可能である。そのような技術に制約されていても、みずからの存在が本来、自由に超越できる存在だと了解していくことが、「民族」とは異なる「われわれ」における共同性の第一要素である。

それゆえ、「世人」における無批判的服従とは異なつた相互共存の形成のために、われわれの共同性はむしろ、各人の意思を尊重し、かつその意思を反映させることを最大限に認めていく相互の共同性を目指していくべきである。また、その共同性は、明瞭に境界づけられる共同体においてではなく、万人に開かれた共同体において実現されるものである。後者の共同体のうちでこそ、各自がお互いを尊重しあう、そうした「氣遣い」としての相互共存が本来的に構築されるものだと考えられよう。したがって、このような相互共存においてはじめて、各自の自立を促すような「率先・解放的願慮」の概念が積極的な意味を持つのである。

また、「率先・解放的願慮」においては、自他相互の双方向性が必要なのであり、それによって自他共に承認しあう相互的

な共同性が成立するのである。本来的自己としての自立は、(他者が、それ以外の者に(私を含めて)隷従することなく、本来的自己として独立すること)を意味しなければ、本来的自己の確立は単なる自己承認にとどまり、相互承認による共同性を構築することはできない。

たとえばその点について、『論理学』(一九二六/二七年冬学期講義)の冒頭において、ハイデガーは次のように述べている。

「話すこと——といっても演説をするという狭い強調された意味での話をするのではなくて——相互に共に話し合うこととしての話すこと——相互に共に行動し活動するなかでの、かつ相互に共に行動し活動するための話すことであるが、この相互に共に話し合うことは、諸々の状況・機会・手段・計画・課題・境遇・出来事・運命に関して相互に共に論じ合うことである。つまり：(中略)：世界の存在および人間の存在に関して相互に共に論じ合うことである。」(GA21, 2)

この引用は、ハイデガー自身が考えていた「民族」とは異なる文脈で考えられるものである。このような相互共存のうちの「話すこと」は、ただ一方的に自己を主張することも、他者に無批判的に服従することもなく、相互に語り合うことで自己を承認しあうことである。

かの「率先・解放的顧慮」は、日常的な配慮に埋没した「世

人」への無批判的服従を拒絶すべき作用を持つはずであり、「本来的自己」におけるこのような顧慮の在り方は、技術という制約を引き受けたうえで、「自己」が超越的な世界内存在であり、被投的な全投存在である」という、受動と能動のダイナミズムを自覚することで成立する。

ハイデガーが「民族」という共同体を考えている背景には、理論化・数値化の徹底された技術支配への批判という彼の意図があった。それゆえ技術にまつわる対人的問題は日々噴出している。しかし、われわれはそのような技術なくしては存在することはもはや不可能である。そうした事態を踏まえるならば、まさに技術を通して、われわれが相互に論じ合い、そのネットワークを広げるといふ在り方が、現代の共同性として提示できるだろう(たとえばインターネットなどの技術の利用によって、速やかに各自の意思が反映され、しかも国境や民族の境界をも超えてグローバルに展開されていく共同性が、「世人」やハイデガーの「民族」とも異なる、現代の相互共存の在り方だと思われる)。そのために、「世人」への単なる無批判的服従に陥ることのないように、各自の自立性が現代ではより求められていると言える。少なくとも、対話の相手が、応答する人間であり、「誰か」として問われる人間であることを、特に目の前に相手のいない場合は、われわれは了解していくべきである。

現代において技術はますます発展し、われわれの実存にますます深く介入している。「技術論」そのものの検討については別の機会に譲りたいが、ハイデガーの技術批判は現代においてま

すまず重く響くものとなっている。技術時代の世界のうちに投げ込まれ、そうした有制限な企投をおこなうなかで、みずから実存を十全なものとするためにわれわれがお互いを認め合うことこそ、現代の共同性に求められる。自他相互が「氣遣い」として、「氣遣い、氣遣われる」存在として承認しあうような関係は、現代におけるこうした各自の自由な共同性のうちで可能となるのである。

注

本稿の省略記号は以下の著作の略である。「存在と時間」はマックス・ニーマイヤー版、それ以外の著作については、全集版に依拠した。）

SZ: *Sein und Zeit*, 1927, 17. Aufl., Tübingen, Max Niemeyer, 1993.
GA: *Gesamtausgabe*, V, Klostermann, Frankfurt am Main.

- (1) ハイデガーの「率先・解放的顧慮」とその可能的な在り方については、次の拙論を参照。「自立性と二義性——ハイデガーとレヴィットにおける「他者」——」、『倫理学年報』第五十七集、日本倫理学会編、二〇〇八年、二二七—二二九頁。
- (2) Ph. Lacombe-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris 1987, p. 164. 「政治という虚構、ハイデガー、芸術そして政治」、浅利・大谷訳、藤原書店、一九九二年、二〇八頁。

- (3) たとえば、ある作業をおこなっている最中に使用すべきハンマーが壊れたり、紛失したりしたとき、そのハンマーが使えないという不可能性が翻って、行為が通常に進行していたがゆえに意識しなかった周囲の意義的連関を開示する。それは道具連関だけでおこなうのではなく、息を止めて水中にいた人が水上の空気のありがたさを実感するように、当たり前のような出来事が顕在化することは、自然環境においても起こる。

われわれの生活におけるこうした有意義的連関の破壊は、その連関の顕在化を引き起こすのであるが、しかし、ハンマーがない、息が続かないという事態に陥った瞬間、それは有意義的連関の破壊によって引き起こされた無意義化の瞬間である。

- (4) 「自己」であるがゆえに「私」でありうるということについては、「人間は、本質的に自己であるがゆえにのみ、私でありうる」(GA38, 40) という引用からうかがわれるが、加藤によれば、ハイデガーにおける自己のこうした先行性は、自己と私の結びつきが恣意的で、自己とわれわれの結びつきもそれゆえ可能であることを示している。加藤恵介「〈誰〉と〈何〉——ハイデガー、アレント、レヴィナスにおける「語りえないもの」をめぐる——」、『理想』第六八〇号、理想社、二〇〇八年、一〇四頁参照。
- (5) ジャン・リユック・ナンシーは、ハイデガーの「民族」における困難を、次のように述べている。「共同体がそのも

のとして扱われたときには、その同じハイデガーが、民族そして運命という、少なくとも部分的には主体と考えられたもののヴィジョンのなかに踏み迷ってしまった。J.-L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris 1986, p. 40. 『無為の共同体 哲学を問う直す分有の思考』、西谷・安原訳、以文社、二〇〇一年、二十七頁。

(6) Vgl. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Sämtliche Schriften, Bd. 1, Stuttgart 1981, S.98.

(7) その後、『哲学への寄与論稿』で、ハイデガーは技術における様態として、「算定」、「迅速性」、「大衆的なもの」を挙げ (GA65, 120) 技術の巨大な「工作機構 (Machenschaft)」 (vgl. GA65, 27) のなかでは、短時間にどれだけ多くの製品が造られうるのかといった、速度と量の増大に価値が置かれ、世間の人気を保持していくことに焦点が当てられる。しかも、そのような価値や人気のパラメーターは数学的な尺度で測定される。このような技術による共同性に対し、三〇年代のハイデガーは「労働」を軸とした共同性を論じており、たとえば次のように述べている。すなわち「労働は人間の根本的振る舞いとして、共に・互いのため」の存在 (Mit- und Füreinandersein) の可能性の根拠である (GA38, 156)。ハイデガーにおいては、この共同体 (国家) を支えているのが労働であり、それゆえ労働という営み自体が政治的なものとされる。

(8) ハイデガーは技術 (あるいはテクノロジー) を排除できる

と考えているわけではない。彼の技術論はむしろ、技術の問題は人間の主体性によって解決できるレベルではないことを指摘している。それは、技術の「組み立て (Gestell)」 (vgl. GA79, 32) という全体的構造に対するかたちで存在の真理を問うという、後年のハイデガーにおける技術への態度につながっていくのである。三〇年代のいわゆる危機的状况と現代の状況が異なっているとはいえ、彼の技術論的思索は現代にも通じている。

(9) 次の引用を参照。「世界とは、第一次的には〔〜のために〕という」〈目的性 (Unwillen)〉によって特徴づけられており、自由なものとしての現存在がみずからに理解させるべく与えるものの根源的な全体性である。… (中略) …自由は現存在を、その本質の根本において、自分自身にとつて拘束力をもつものたらしめる。より正確に言えば、自分自身に拘束の可能性を与えるのである。〈目的性〉のうちに存する拘束の全体が、世界である」 (GA26, 247)。

(うおたに・まさひろ 筑波大学大学院)

人文社会科学研究所)