

「超政治」の政治責任

品川哲彦¹

1. 2016 年度日本哲学会大会における品川の見解と轟氏の『ハイデガーの超政治』

2016 年日本哲学会大会において、「哲学の政治責任——ハイデガーと京都学派」と題するシンポジウム²が開かれた。私はパネリストのひとりだった。そのときに私がハイデガーについて出した結論はおよそ次のとおりである。ハイデガーがナチズムに加担する政治的行動をとったのは、存在を忘却して存在者の操作に没頭する態度が支配している現状に抗して、存在するものとしての存在者全体を問いかつ把握するギリシアの哲学の元初を取り戻すためだった。後年、彼はナチズムを批判した。だがそれは、ナチズムがハイデガーの期待する哲学的運動とはならなかったからであって、ナチズムによって害せられた人間のためではない³。私はこの点を批判する。ただし、ヒューマニズムの観点から断罪するわけではない。ヒューマニズムは相対化されうるひとつの哲学的立場にすぎない。そうではなくて、哲学が学問である以上、相互主観的な合意を求める営みであり、相互主観的な合意は賛成なり反論なりをする生身の人間なしには成り立たないという理由からである⁴。ハイ

¹ 品川哲彦（しながわ てつひこ）。関西大学文学部教授。本稿は、第 60 回哲学会のワークショップ「ハイデガー哲学の政治性」（2021 年 10 月 30 日、於東京大学、Zoom で開催）において報告したものである。

² 2016 年 5 月 14 日、於京都大学。

³ この論証に私は、ハイデガーがブレーメンで 1949 年に行なった講演を引いた。「農業は現在、機械化された食品工業である。その本質にかんしては、ガス室や殲滅キャンプにおける死骸の製造と同じであり、経済封鎖や国家の兵糧攻めと同じであり、水爆製造と同じである」（ラクー＝ラバルト：68）。ラクー＝ラバルトと同様に、私も、物を用象（Bestand）とのみみる総駆り立て体制（Gestell）という視点からは、機械された農業とガス室とが同視されうることを否定しない。その点でハイデガーは論理的に誤っていない。と同時に、私はラクー＝ラバルトと同様に、他の事例が経済的・政治的・軍事的効率性に裏づけられているのに、ホロコーストにはそれが無い点を意識せざるをえない。その点でハイデガーは論理的に誤っている。その論理的な誤りに歯止めがかからなかった要因のひとつは、彼が生身の人間に及ぶ害を他の問題以上に重視していなかったからだろう。かりに上の発言を聴衆にホロコーストを想起させる「挑発」だと説明してハイデガーを擁護しようとする論者がいるとしても、その「挑発」が聴衆に意識させるのは、ガス室や殲滅キャンプの非人間性ではなくて、機械化された食品工業のおぞましさのほうである。

⁴ ヒューマニズムからの批判と相互主観性にもとづく批判との違いは、前者が思想の内容の正当性（justification）を論難するのにたいして、後者は思想が思想として認められる手続きの適格性（legitimacy）に照らして批判する点にある。

デガールの見解は、存在を開示するという意味で真理だと反論されるかもしれない。しかし、私のみるところ、存在のいかなる呼びかけに耳従うべきかの規範が示されていない⁵。だが、それでは、なぜ、ハイデガーはナチズムには従ったのだろうか⁶。当時の時代状況に流通して彼自身もまた共有していた特定の存在者にたいする^{オンテイッシェ}存在論的^{オントロギッシェ}な判断が存在論的であるべき思考のなかに持ち込まれていたからである。まさにそのゆえに、彼の言動はユダヤ人の生活と生命を危険にさらすものとなりうる。このことは彼の言動が政治としても適切ではないことを示している。なぜなら、政治の目的とは、（ハイデガーの思想を理解できない人間も含めて）生身の人間の保護にほかならないからである。

2020年、轟孝夫氏（以下、敬称略）はとりわけ1990年代以降に公刊されたハイデガーの諸論考を読み込むことで、『存在と時間』から戦後の技術論にいたるその思索を主体性の形而上学にたいする批判からそれとは別のあり方（放下）の提示へ進む一貫性のもとに描き出す著作『ハイデガーの超政治』を公にされた。それによれば、「存在の問いはそれ自身が共同体の基礎づけを目指している」⁷ゆえに不可避に政治性を帯びている。存在の問いをめぐるこの政治と結びついた思索は、「黒ノート」では「超政治」と表現される。轟はそれとともに、「黒ノート」をハイデガーの立場に即して読解し、ハイデガーのいうユダヤ性が存在史のもとで性格づけられており、ナチスの生物学的な人種主義ではない点を強調している。

ハイデガーのナチズムへの加担が存在の問いに動機づけられていたこと、彼が生物学的

⁵ その論証に私はヨナスを引いた。1964年、彼はハイデガーの弟子としてプロテスタント神学者に招かれて講演した。神学者たちは、負い目、良心、呼び声、聴従、応答、非覆蔵性、牧人などのハイデガーの概念を神学に摂取しようとしていたのだ。ところが、ヨナスは招待者の期待を裏切ってハイデガーの思想の「異教的性格」（Jonas:219）を指摘する。その理由はこうである。存在が歴史のなかに自らを顕すというハイデガーの主張はつねなる啓示を意味している。存在の呼びかけのどれに耳従うべきかの批判がない。それで神学的にいうなら、正統と異端の区別がつかない、「この意味ではいかにヒトラーもまた呼びかけであった」（Ibid.:229）。ヨナスの主張は次の一句に凝縮する。「人間がその兄弟を守る者であることがみじめにもできなかったときに、人間が存在の牧人として聖化されるのは聞き入れがたい」（Ibid.）。兄弟を守れなかったとは、いうまでもなくホロコーストを示唆している。

ちなみに、この講演はドリュエ大学で1964年4月9-11日に行われたハイデガーに関する国際会議の開会講演である。ハイデガーはその会議に最初は出席する予定だったが、出席をとりやめ（だから、在アメリカのヨナスに講演の依頼がきた）、1964年3月11日付で『『現代神学における非客観的なしかたで思索することと語ることに問題』に関する神学的対話のための主要な着眼点への若干の指示』（Heidegger 1970: 37- 46）を書簡として送っている。

⁶ 轟は「決断主義の『倫理的真空』を説き、決断主義において何を決断するかは任意であると認めてしまえば、ハイデガーが取り立ててナチズムを選び取った理由も明らかでなくなってしまう」と指摘している（轟 2020: 337）。この批判は論理的に正しい。だが、私からみれば、倫理的真空を指摘する論者のおそらく多くは、決断の無根拠を批判しているというよりも、ハイデガーがナチズムを選びとった理由が同時代のナチ支持者のそれと大差ないかもしれぬそのことのむなしさに当惑している。

⁷ 同上:10。

な人種主義を単純に標榜していたのではないことは、私も 2016 年日本哲学会での報告のなかで認めている。そうした報告をした私にたいして、今回、哲学会を主催する方々から轟の新著への応答を求められた。以下、応答を試みる⁸。

2. 超 - 政治

存在の問いは共同体の基礎づけをめざすゆえに政治性を帯びる——。この主張にはたちまちのうちに使用概念についての疑問が生じる⁹。だが、とりあえずハイデガーの語義にしたがおう。ここにいう共同体はポリスを意味する。ハイデガーによれば、ポリスとは「存在者全体を露呈させ、また隠蔽する歴史的人間の本質的生起の場所」¹⁰である。存在者全体、万有を意味する自然^{ビュシス}を隠蔽する西洋形而上学（それはユダヤ - キリスト教の伝統とプ

⁸ 実をいえば、当初はお断りするつもりだった。私は、価値多元社会では、倫理 (Ethik) と道徳 (Moral) を区別すべきだと考えている（この区別はヘーゲルに由来し、討議倫理学の論者に継承されている）。ある個人がみずから望む善い生き方を選ぶ次元を倫理、多様な生き方が併存しうるようになるために社会の構成員全員が等しく受容できて遵守すべき規範を道徳という。宗教、形而上学、世界観は（もちろん三者のあいだに違いはあれ）倫理に属す。ハイデガーの論点は形而上学に、したがって倫理に属す（ハイデガーの論点を「形而上学」とだけ記すのは粗雑にみえるかもしれないが、ここでは、彼が主張した「超 - 政治としての形而上学」（同上:55；GA26:202）と彼が否定した「主体性の形而上学」との両方を含めてそう記している）。ハイデガーの主張の整合的な解釈が主題ならば、専門家ではない者が容喙する必要はない。ただし、ある形而上学にもとづく政治的な行動や信条が社会の他の構成員を社会から排除する可能性を帯びているなら、道徳の観点から検討する必要が生じてくる。というのも私の考えでは、政治とは「人びとがよい生き方を実際に追求できるようにするためのしくみ」（品川 2020:32）であって、したがって、政治的言動は（他の構成員の自由を侵す生き方は別として）多様な生き方を排除しない、つまり道徳的に許容されるものでなくてはならないからだ。この立場が多様な生き方を認める価値多元主義、リベラリズムに与していることは明らかである。これにたいして、ハイデガーはリベラリズムを批判し、政治をとおして彼の考える人間のあるべきあり方を実現しようとした。それゆえ、後述されるように、最終的には「政治とは何か」という点でハイデガーの見解と私の見解は相容れないだろうことが最初から予想される。

なお、ハイデガーがどのような意味でのリベラリズムに否定的なのか、また轟の説明における自由主義の意味を、私がしっかりと確定できているわけではない。「〈主体〉（人間）が存在するものの中心に」（GA65:443）置かれた『人間の自己立法』をハイデガーは『リベラリズム』と呼ぶというまとめ（ザフランスキー:457）では、外延があまりに広すぎる。「対抗運動は多くの場合、近代性を個人主義、自由主義と同一視するため、それらが目指す近代性の克服は公共の利益のために個人の自由を制限するといったものになりがちである」（轟 2020:22）という箇所では、自由主義と個人主義とが同一視されている。「自由主義的な教授たちの教育」（同上:84）という箇所では、民族との関わりなしにたんに学問それ自身に自立的価値を認める姿勢を意味しているようだし、「超政治はワイマール共和国の自由主義的な政治とは相容れない」（同上:65）では、当時長らく政権にあった社会民主党の社会民主主義的傾向も含めて自由主義といわれているようである。ただし、ザフランスキーが引用している 1932 年のドイツの青少年の精神的態度についての研究の報告は、当時の青少年がリベラリズムに抱いた印象を伝えている。すなわち、「リベラリズムは青少年の大多数にとって死んでい」て、青少年は「精神的絶対性を世間離れと呼んで軽視するリベラルな世界に対して名状しがたい軽蔑感しか抱いていない」（ザフランスキー:303-4）。

⁹ この説明に私はまず、「なぜ、共同体であって社会でないのか」「どういう意味で『政治』か」という問いを抱く。相互の必要を満たすための人間の結びつきは社会と呼ばれてもよいからだ。自分の目的を満たすためには他者が必要だから、社会の構成員はさしあたり対等な関係にある。これにたいして、政治性を帯びた社会、政治社会は構成員間の「統治する／される」という関係を含む。社会契約論という社会が同時に国家を意味するのは、その社会が「統治する／される」の関係を含む政治社会だからである。

¹⁰ 轟 2020:184; GA54:136f.

ラトン、アリストテレスの哲学が結びついてできた）からの脱却を実現する場がポリスなのである。ポリスないし共同体の構成員は民族^{フォルク}と呼ばれる。政治を統治と理解するローマの発想と違って、ポリスはギリシアの正義概念に由来し、それは非覆蔵性^{アレテイア}としての真理にもとづいて生起する¹¹。このような関連が超政治という概念には含意されている。

形而上学は経験に先立ち、経験が成り立つ前提を問う学である。それでは、ポリス一般、民族一般、人類にひとつのものとして与えられる自然が問われているのか。そうではない。ハイデガーの形而上学的思索は、思索する現存在の事的性格に呼応して成り立つ¹²。それゆえ、ここでは、民族とはドイツ民族をさす。自然についても同様だ。ここでの自然とは、特定の共同体（国家）の領土であるその民族の暮らしの場をさしている¹³。

2.1. 民族

だとすれば、誰が、どのような論拠から、その自然（の一部）を自民族の風土として主張してよいのか。はたまた、誰がその民族の構成員なのか。ハイデガーのユダヤ人概念が生物学的な意味での人種でなかったとすれば、ドイツ民族の概念についても同様だろう。ここで民族の構成員とは、（生物学的な意味に依拠せず）その民族の歴史的な性格を自覚し、その民族の歴史的使命をみずから担う者を意味するとしよう。だが、それでも疑問は残る。その歴史的な性格や歴史的使命ははたして一義的に決まりうるのか¹⁴。たとえ統一したそれがありえたとして、それに該当しない者、賛同しない者に国民たる資格^{フォルク}を認めないことに正統性^{レジティマシー}はあるのか。ましてや、同一民族の居住地を国家に併合し、他民族を追放することに正統性はあるか。

¹¹ ハイデガーによれば、ローマの正義概念“ius”は“jubeo”（命令する）に関係するのにたいして、ギリシアの正義概念“dike”は非覆蔵性（aleteia）としての真理にもとづいて生起する（同上:183; GA54:59）。

¹² 「現存在の形而上学は自分のもっとも内面的な構造に即しておのれを深めていき、歴史的民族『の』超政治へと展開していかなければならない」（同上:63; GA94:124）。

¹³ 「自然は（中略）まさに民族が固有の仕方で生を営む空間、いわば『風土』として捉えられる」（同上:93）

¹⁴ 現存在がそれぞれ「私」であって（Jemeinigkeit）、だからこそ「私」の死への先駆によって本来性を実現するのと同様に、民族も本来的なあり方、すなわち「存在者全体を露呈させ、また隠蔽する歴史的人間の本質的生起」を実現するためには構成員が丸であることが前提されているのかもしれない。ザフランスキーは『存在と時間』において本来性のパトスになっていたのは孤独であった。しかし民族が現存在の集団的単数になると、この孤独は民族という怪しげな統一体の中に消えてしまっている。しかしハイデガーは実存のパトスを諦めようとせず、民族全体が決然たる孤独のうちに登場できる舞台を選ぶ。ドイツ民族は他民族の中で孤独なのである」（ザフランスキー:393）。しかし、学長就任演説で言及される共同体的な決断は、加藤の指摘するように、『存在と時間』における個別的な現存在の位置に、そのまま無媒介的に『歴史的現存在』としての共同体すなわち民族が移し入れられているように思われる。ここには個別性から共同体へと媒介するものがない（加藤:63）といわざるをえない。

これらの問いはナチス統治下のドイツが進めた内政・外交の諸政策への問いと重なり合う。国民の一部の排除に通じるニュルンベルク法。自民族の居住地を他国から奪うズデーテン併合。その根拠として挙げられたドイツの生存圏の確保という主張。超政治が「われわれが通常、政治として理解しているものとはまったく異質である」¹⁵としても、超政治の基本にある民族をめぐる問いへの答えは、通常の意味での政治に関する是非を含意している。それゆえ、超政治という概念が含意している通常の意味での政治責任が問われなくてはならない¹⁶。

ナチズムを主体性の形而上学、力の形而上学とみたハイデガーはこれらの現実の政策を支持しなかったかもしれない¹⁷。それならば、超政治には、他民族との対立にたいするなんらかの対処や民族に参加する資格についての説明が用意されているのだろうか。

前者に関して 1933 年 11 月 10 日の学長演説をみてみよう。なるほど、各国家の自立と提携に言及されている。だが、提携の具体的な展望は示されていない¹⁸。そのかぎりでは

¹⁵ 轟 2020:65。ちなみに轟が「通常」理解されている政治としてどのようなものを想定しているかといえば、「政治と言うと、われわれは、通常、政党や政治結社に加入したり、政治運動に参加したり、選挙で選んだり選ばれたりすることとして理解する」（轟 2021:27）とある。

¹⁶ ここで私は「超政治」という語を、ハイデガーの政治的活動だけでなく、その根底にある思想、さらには政治をとおして特定の形而上学を普及しようとする動向を指す概念として用いている。ただし、それは緩すぎる用法かもしれない。轟は、「超政治とは結局、存在者全体を担う営み——学長期には労働と呼んでいたもの——そのものを意味する。（中略）しかし、こうした超政治の本来の意味とは別に、拙著ではハイデガーがこうした超政治の実現を目指して行った活動もしばしば超政治として語ってしまっている。例えば彼の学長としての活動や、学長辞任後のナチス批判などを超政治と呼んでいた。その結果、特定質問者の質問でも超政治がしばしばこのような意味で用いられることになってしまった。これは誤りだが、その責任は拙著にある。今後、超政治は厳密に存在者全体を担う活動という意味だけで用いるよう注意したい。（なおこうした本来の意味での超政治を目指して遂行されるハイデガーの活動については、とりえず超政治への『移行（Übergang）』と呼ぶことができるかもしれない）」と述べている（同上:27）。だが、そのようにハイデガーの言動を「超政治」から切り離すことは、「超政治」の現実の政治へのつながりを消して、それをあらゆる政治責任を免除された哲学者による言語ゲームに変えてしまい、「政治」であることの意味を失わせることにならないだろうか。

¹⁷ フライブルク市長の労働力調達プログラムによって 600 人の労働者が集められ、児童手当や食料や衣料が支給されるとともに、ナチズムの政治教育をフライブルク大学で受講する措置がとられた。1933 年 10 月 22 日、その始業式で学長ハイデガーは「民族に属してはいても、帝国領土の外に住んでいるために、この帝国には属さないドイツ人が 1800 万もいるという事実が何を意味するかを知ること」（シュネーベルガー:290）を求めている。ハイデガーがその意味をどう考えていたかはこれではわからないし、1933 年という時点ではまだ領土の拡大は言明される時期ではなかったろうが、ナチズムの政治教育からすれば、本来そのドイツ人の居住地はドイツであるべきだという暗示がなされたのかもしれない。

¹⁸ 国際連盟脱退に関する国民投票への投票を呼びかける学長演説である。総統が国民投票をとおして求めているのは、「民族の全体が自らの現存在を望むか、それともこれを望まないか、の決断である。（中略）あらゆる現存在の根源的要求、自己の本質を保持し救い出すというその根源的要求である。（中略）これは諸民族の共同体からの離反では決してない。逆なのである。我々の民族は、この一步一步によって、すべての民族が民族であろうとするならば、何よりも先に従わなければならない人間の現存在のあの本質的法則の中に入って行くのだからである。自己責任の無条件的な要求にこうして全身全霊を挙げて服従することによってこそ、初めて互いに尊重しあう可能性がやってくる、やがては一つの共同体を肯定することになる。

真の共同体を求める意思是根拠もなく、義務を負わせることもない。世界親睦や盲目的な暴力支配から

この演説は自民族のアイデンティティの確立を訴える国内政治のメッセージにとどまる。

後者についてはどうか。超政治の目的、つまり主体性の形而上学の克服に賛同する者が民族の一員たる資格を得るのだろうか¹⁹。論理的にはそうあるべきだ。だがそれなら、その参加者は国家を超え、ドイツ民族の歴史的な性格を担う一員でなくてもよいはずである。

2.2. 存在的な規定が超政治の論理のなかに入っていないか

けれどもやはり、超政治の使命は現実のドイツの状況についての理解によって紛うかたなく規定されている。民族の結集、ベルサイユ体制への反発、共産主義への不信——ハイデガーの状況把握にそれは窺える²⁰。とりわけ民族の結集はドイツにとって19世紀来の課題だった。ドイツは、もともとは複数の独立した国家の連邦から成る。歴史学者カーショールによれば、だからこそ諸邦^{ライヒ}がかろうじて共有する文化と言語の共通性が強調された²¹。それにしても統一の象徴が要る。ドイツ統一の立役者ビスマルクは象徴たりえた。その後は皇帝ヴィルヘルム二世が象徴たらんとしたが、敗戦で地位を失う。人びとは新たな象徴を待望した²²。そこにヒトラーが登場する。だが、ひとつの疑問。軍の高官や知識人のな

遠く離れている。この意志は、こうした対立の彼方で働くものであり、諸民族や諸国家の公然かつ毅然たる自立と提携の状況を作り上げる。（中略）

民族の自己自身を求め、自己責任を求める我々の意志は、夫々の民族がその天命の偉大さと真理を見出して、それを保持することを望んでいる。この意志は諸民族の安全の最高の保証である。というのも、この意志はそれ自身が毅然たる覚悟と無条件の名誉という原則を遵守するものだからである。

11月12日にドイツ民族は全体として自らの未来を選び取る」（シュネーベルガー:213-214）。

¹⁹ ザフランスキーはハイデガーがユダヤ人同僚の解雇を阻止しようとした話につなげてこう記している。「ドイツ民族のための新しい精神的世界建設を目下の急務とするとき、ハイデガーが望んでいるのは、これに協力する者は誰ひとりとしてその使命から排除されないということである」（ザフランスキー:375-376）。

²⁰ 他国との関係のなかでのドイツの使命についての彼の認識は『形而上学入門』の次の箇所²⁰に象徴的に示されている。「このヨーロッパは今日救いがたい盲目のままに、いつもわれとわが身を刺し殺そうと身構え、一方にはロシア、一方にはアメリカと、両方からはさまれて大きな万力の中に横たわっている。ロシアもアメリカも形而上学的に見ればともに同じである。それは、狂奔する技術と平凡人の底のない組織との絶望的狂乱である。地球のすみからすみまで技術的に征服されて、経済的に搾取可能にな〔っている。〕」（中略）われわれは万力の中にいる。われわれドイツ民族は真ん中にいるので、万力の一番きつい重圧を経験している。われわれは最も隣人の多い民族であり、したがって最も危険にさらされた民族であり、そのうえさらに形而上学的な民族である」（GA40:41-42）。学長職に就任した理由についての1945年の説明のなかでは、ナチスのうちに「民族の内在的な結集と刷新へと至る可能性と民族の歴史的-西洋的使命を発見するひとつの道筋をみていた」（轟 2020:50; GA16:374）と釈明した。1960年9月19日付の大学生ヘンペルにあてた手紙には、「30年代初頭、わが民族における階級差別は社会的責任感を持って生きている全ドイツ人にとって耐え難いものとなっていました。ベルサイユ条約によって課されたドイツに対する厳しい経済的締め付けも同様です」（同上; GA16:568）と説明している。

²¹ 「国民国家としてのドイツは、多くの独立国家を統合して作り上げられた。そのため、英仏のようにもともと存在する統一国家の諸制度と結びついて国家が形成されるのではなく、国民は文化と言語から定義されるという思想が力を持ち、国民を民族的に定義する傾向が強まった。それは、（必ずとはいわずとも）たやすく人種主義に転化するということだった」（カーショール:104）。

²² 同上:104-105。

かには、ヒトラーに軽蔑を抱く者が多かった²³。ハイデガーはヒトラーを「信じていた」²⁴。どうしてそれが可能だったのか。彼自身は社会的に上昇して正教授という地位を獲得したにもかかわらず、既存の権威と（おそらく外来文化を連想させる）都会的なものへの反発があったようにみえる。彼の出自²⁵、反近代主義的なカトリック学生寮での禁欲的な生活²⁶、それにもかかわらずカトリック教会への反発²⁷、既存権威への攻撃性²⁸、若者への

²³ たとえば、ハイデガーの忠実な弟子ガーダマーはこう記す。「われわれはヒトラーを過小に評価していた。（中略）知識人の間では、権力の座にのぼったヒトラーは、彼が『太鼓たたき』としてこれまで口にしてきた馬鹿さ加減とはすっぱり縁を切るだろう、と一般に信じられていた」（ガーダマー:59）。ハイデガーのもとで学位を得たヨナスもまた、こう記している。「1929年以降、世界大恐慌が進むなか、ヒトラーが選挙で最初の勝利を収めたときに初めて私はやっとなチスの脅威を意識した。誰もがそれを見ていたが、それにも関わらず『ひと』は——というのも、私だけでなく、残念ながら典型的に知識人に当てはまったから——ヒトラーをある程度みくびっていた。また、国家社会主義運動、突撃隊、ゲッペルスの集会、そして旗の海などの野卑全体含めて、彼が代表してみたものをみくびっていた」（ヨナス:100）。ヤスパースもまた、1933年、「ヒトラーのような無教養な人間にドイツを投げさせていいものかどうか」と問うている。これにたいして、ハイデガーは「教養などまったくどうでもいいこと……彼の素晴らしい手を見てください」と答えている（ザフランスキー:345）。さらに、ハイデガーは弟に「君は運動全体を下の方から捉えるのではなく、総統から、また総統の偉大な目標から捉えるべきだ」（轟 2020:48）と書き送っている。

²⁴ 1945年、フライブルク大学査問委員会での発言（ザフランスキー:345）。

²⁵ ザフランスキーはアレマン地方の特色を「教会に忠実、国家に反抗的、反プロイセン、ナショナリズムより地域主義、反資本主義、重農主義、反ユダヤ主義」（同上:14）と述べている。ただし、若いハイデガーに反ユダヤ主義はみられぬ（同上:36）と断っている。とはいえ、地域主義、反資本主義、重農主義はハイデガーの思想にみられる特徴である。

²⁶ ハイデガーはカトリックの奨学金によってコンスタンツのギムナジウムに進学する。コンスタンツの町とギムナジウムは自由主義的だったが、彼が住んだ神学生寮宿舎はギムナジウムの自由主義に染まらぬように厳しく教育した（同上:23）。大学に進学すると、ハイデガーは「容赦ないアンチ・モダニズムを掲げるカトリック青年運動のグループ『グラール同盟』に」加入した（同上:33）。

²⁷ ザフランスキーは「彼が言うところの『カトリシズム』のシステムから加えられた侮辱、それは決して彼が許すことのできなかつたものであった。この制度上のシステムの公的生活での利益政策に彼はすっかり嫌気がさして、後にナチ運動に共感するようになるのもそこに一因がある。ナチ運動が反教会であったからである」（同上:21）とまとめている。ただし、ハイデガーのカトリシズムからの離反について、ザフランスキー、オット、ファリアス、いずれの論者の与える説明も私には十分に納得できるものではなかった。たしかに、司祭になること（エリーナー奨学金）やトマスの神学と哲学を継承すること（シュッツラー奨学金）を条件にした奨学金、きわめて厳格だった寮生活、さらに1916年のフライブルク大学のカトリック神学教授の人選でのカトリック教授団による彼の評価が低かったことなどは、「聖職者たちに助けてもらえたにもかかわらず、いや助けてもらったからこそ、彼は後々まで彼らを良く思っていない」（同上:74）反応に通じるにしても、それはルサンチマンというべきである。たしかなのは、ハイデガーが信仰より知（哲学）に惹かれたということであり、しかも、カトリック信仰にもとづく生活を行なっているかぎりにはけっして採択されなかつただろう本来性における決断の称揚に進んだということである。そのもとではカトリックの倫理規範にしたがう生き方もまた、自己自身であることから逃避した「ひと」のそれとみなされ、註6に言及した「倫理的真空」という疑念を招く一因となる。

いずれにせよ、学長期のハイデガーのカトリックへの反発は強く、1934年2月にカトリックの学生組合の解散命令が1933年7月に締結されたナチスとパチカンとの政教協約にもとづいて撤回されると即時に、ハイデガーは「カトリシズムの公の勝利は、当地ではこのままにしておくわけにはまいりません。それは、目下これ以上大きなものは考えられない活動全体を損なうものだからです。（中略）カトリックの戦術についてはいまだによく分かってはいけません。いつの日にかしたたかな報いがくることになります」（シュネーベルガー:298）と記した書簡をドイツ学生団帝国指導者シュテューベルに送っている。シュテューベルは、ナチスによる継続的な革命を望んだレームの側近であり、したがってまた、ナチスの今後の改革に期待していたハイデガーの「最も忠実な支持者の一人」（ファリアス:213）であった。

²⁸ ニコライ・ハルトマンは1922年にハイデガーも就任を望んだマールブルクの正教授の地位に就き、

連帯感²⁹のなかには、ナチズムへの親近感を用意するものがある。もちろん、これらは状況証拠にすぎない。ましてや、これらから超政治の内実である主体性の形而上学への否定は導出できない。しかし、超政治の目的を実現するためのきわめて有効な機縁としてハイデガーがナチズムを捉えることができたその背景を示唆するし、またこれらの事象についての存在的な理解なしにはナチズムへの接近は説明しがたい。1935年に駐独米陸軍士官トルーマン・スミスは、大衆がナチスの大臣や大管区指導者には憤懣をもちながら、「ドイツ人は階級を問わず（中略）この奇妙な男〔ヒトラー〕に対し、また、彼らがこの男の属性と見なした無私無欲、派手なところのなさ、ドイツ国民の歓喜と悲哀を共有する意志などの美点に対し、敬愛と崇拝を捧げている」（ボイド:188）と指摘している。ハイデガーは庶民と同様のヒトラー信仰を共有し、庶民が考えつかないギリシアの元初を取り戻す彼の形而上学的願望をそこに重ね合わせた。

2.3. 超政治の一貫性

轟によれば、ハイデガーの超政治の思想は戦後も一貫している。たしかに主体性の形而上学の否定という意味ではそのように説明できるとして、しかし、そこで批判されている対象の範囲は時間空間的に伸縮している。プラトンやアリストテレス³⁰、ユダヤ - キリス

その結果、ハルトマンがそれまで占めていた員外教授の地位（実際は正教授なみ）にハイデガーが就くわけだが、彼は着任にあたってヤスパースにこう書き送っている。「小生は自分の現在の実力を示すことで、ハルトマンをおびえさせようと思います。小生には16名の突撃部隊——相当数の行きがかり上の随行者に加えて若干名のまったく真剣な者や有能な者が同行します」（オット:184）と書き送っている。

²⁹ ハイデガーは学長として1933年10月に彼の山荘のあるトートナウベルクで教員と学生のキャンプを行なった。その目的は、彼自身の説明によれば、「教員と学生を本来の学期中にすべき仕事にたいして準備させるものであり、かつまた学問と学問的な仕事の本質についての私の見解を明確にし、同時に論究し表明しようというものでした」（GA16:586）。オットはこのキャンプについてこう解説している。「これはハイデガー独自の構想であり、彼はトートナウベルクで一種の模範学問 - 陣営を開催し、ここでいち早く新しい政治的な学生と教官の基幹グループを養成することを申し出ている。学問 - 陣営が狙いとしていたのは、一方では共通の学問の仕事における大学教官と学生との精神的信頼関係であり、それはまた政治闘争における盟友関係と解されたが、もう一方では学生と労働者との出会いであった」（オット:331）。結果は、ハイデルベルク大学から来たナチ突撃隊の学生たちによってハイデガーの意図のとおりにならなかった。ところで、ハイデガーは1923年にマールブルクに赴任した直後に『『大学OBたちの俗物根性』を攻撃』しているマールブルク大学生連盟と連絡をとり、自宅やトートナウベルクの山荘に招いている（ザフランスキー:196）。それ自体は非難される行為ではもちろんないが、彼がたんなる出世のための機関になりがちな大学を改革するにあたって学生の力に早くから期待していたことを窺わせる。

³⁰ 「プラトン、アリストテレスの存在論が事物の製作モデルに定位して構築され、存在することを『制作されたこと』と同一視する存在了解が主導的になった」（轟 2020:155）

ト教³¹、近代の表象する主体³²、19世紀以降の「哲学的 - 形而上学的な無思慮」³³、第一次世界大戦後のドイツでヴェーバーが語った学問の没価値性³⁴——これらが相乗して主体性の形而上学の支配が築かれたとしても、それぞれの要素はある程度はたがいに独立である。分節化するほうが適切かもしれない。

とりわけナチズムを主体性の形而上学と見据える前後での変化に注意しよう。2.1.に記したように、学長期における超政治は民族の自覚を訴えるものだった。だが、ナチズムもまた主体性の形而上学と捉えて地球規模での技術支配を批判するときには、なるほどハイデガーの求める思索がヘルダーリーンの詩編に導かれ、その意味で「ドイツ」³⁵に希望が託されているとしても、しかしもはや民族が以前ほど強調されることはない。この点で超政治によってハイデガーの思索を一貫して説明できるかはなお争点となろう³⁶。ただし、ハイデガーの専門家ではない私はその論点には関わらない。そのかわりに、ナチズムを批

³¹ 「古代ギリシア末期に成立した、存在するとは『制作されて - ある』ことだという存在了解が、その後さらにユダヤ - キリスト教の創造説によって強化され、自明化された」(同上:155-156)。

³² ハイデガーは『前に - 立てること』[*vorstellen*. 表象すること——引用者による加筆]を近代的な主体の本質と見なしている(同上:204)。この前に - 立てることは「存在者を計算可能性において対象化し、そのことに基づいてそれを製作可能なものとする態度が作為性と呼ばれる」(同上)。

³³ 1937年夏講義「西洋的思惟におけるニーチェの形而上学の根本位置」では、半世紀以来そうであったのと同じ哲学的 - 形而上学的な無思慮(同上:150; GA44:108)といわれている。このことばは、ナチズムのいう、学問に役に立つことを求めるといふ意味での「政治的学問」を批判している箇所において、轟はこの趣旨を「19世紀後半以降の学問の専門主義的細分化の動向を指している」(同上151)と解釈している。その解釈は妥当と思うが、その専門主義的細分化は19世紀後半の実証主義の勃興によって生じた。「哲学的 - 形而上学的な無思慮」という表現には、フッサールの指摘する「実証主義はいわば形而上学の首をはねた」(Husserl:7)という状況が呼応しているように思われる。

³⁴ ヴェーバーの没価値性の主張を、ハイデガーは一方で共有できた(ザフランスキー:139)。『存在と時間』も本来性の実現を示唆しても、どのような行動をとるべきかの規範は提示しないからだ。他方、学問の没価値性が、生活の必要から自由に設定されたどのような目的の実現にも研究成果を利用する態度に通じるとき、彼はそれを批判する。「自由主義的な客観性」(轟 2020:147; GA39:195)という概念は、研究成果それ自体は没価値なので主体が主体の設定する目的に合わせてどのようにも利用できる可能性にたいする批判を含意しているものと思われる。「(人間が)が存在するものの中心に」あることを、ハイデガーは「リベラリズム」と呼んだ(ザフランスキー:457; GA65:443)。

³⁵ 2.2.に記したように、ドイツはもともと独立していた諸邦からなる連邦国家である。ということは、ドイツのアイデンティティを主張する者のあいだでも、何をもってドイツとするかには違いがありうる。たとえば、オーストリア生まれのヒトラーはハプスブルク家の支配する多民族国家オーストリアを嫌い、オーストリアを排除したドイツを望んだ。ハイデガーの場合、最もドイツ的なものは彼の故郷によって思い浮かべられていたのではないか。学長ハイデガーは、1923年にルール地方を占領していたフランス軍に爆弾テロを行なって銃殺されたシュラゲーターを「ドイツの英雄」(シュネーベルガー:82)と讃える演説を行うが、そこではシュラゲーター(と同時にハイデガー)の故郷シュヴァルツヴァルトの「山々の力を諸君の意志の中に注ぎ込め」(同:84)と学生に訴えている。また、ヘルダーリーンのようにシュヴァーベンの出身であった。註25に言及した地域主義をこういう箇所に見ることができる。

³⁶ これについては、たとえば齋藤が、超政治は「あくまでも学長期に限定された概念であり、やがてそれ自体は潰え、その構想自体の含意が次第に変形しつつ引き継がれていったと見るべきではないだろうか」(齋藤:19)と疑問を呈し、轟は超政治が存在開示に関わる以上、その概念を一時的なものとするなら「そもそも超政治やメタ存在論によって、ハイデガーは何を語っていたのか、またその後、彼はどのようなおのれの思想を変えたのかを具体的に示していただく必要がある」(轟 2021:32)と切り返している。

判の対象とすることで思索家ハイデガーがより視野の広い、より透徹した思索に進んだかのようにみえてしまうその点に注視したい。それについては第4節で論じることとする。

3. ユダヤ人の性格づけ

ユダヤ人にたいするハイデガーの性格づけは、轟によれば、存在史に由来している。すなわち、主体性の本質は作為性（*Machenschaft*）にある。ハイデガーは作為性の起源をユダヤ教にみる。世界を制作されたものとみるからだ³⁷。制作するには、自分の目的を実現すべく計算して、計算にしたがって存在者を操作し、そのために存在者をそれがその固有のあり方を実現するために占めていた在処から根扱ぎしなくてはならない。こうした「計算的思惟」「操作性」「地盤喪失性」という性格づけも等しくユダヤ人に帰せられる。

だが、轟によれば、ハイデガーの用語では生物学的な人種としてのユダヤ人が語られているのではないのだから、批判の対象は同じ性格をもつ者にも向けられ³⁸、ときにはユダヤ人は批判の対象から外れてもいる³⁹。それどころか、ナチズムもまた主体性の形而上学の実践者だからユダヤ的と評されうる⁴⁰。それを轟は、ハイデガーがナチズムを「ユダヤ人を迫害しながら、それ自身ユダヤ的なものに規定されていることを揶揄する」⁴¹「先鋭化したレトリック」⁴²と評価している（不謹慎かもしれぬが、この箇所を読んで第三帝国期のジョークを思い出した。「ひとりのユダヤ人がヒトラーの身体にはユダヤ人の血が流れているのは確かだという主張を耳にして、真っ青な顔になり呻きながら口走った。『そこまでわれわれに罪をなすりつけるのは正しくない!』」⁴³）。——とはいえどういおうと

³⁷ 轟 2020:160。

³⁸ たとえば、第二次世界大戦という「この『戦い』において勝利するのは、何ものにも拘束されず、すべてを利用可能なものにする地盤喪失性（ユダヤ人）である」（轟 2020:264; GA95:96f）という一節は、戦っている者——すなわちナチス・ドイツであれ、イギリスやフランスであれ——がすべて主体性の形而上学を追求する地盤なき者たちだから、ハイデガーからみれば、「どちらが勝利しようと、ユダヤ（-キリスト）教にそのひとつの起源をもつという意味で、ユダヤ的な西洋形而上学の支配がもたらされるだけだ」（同上:265）という意味だと、轟は説明している。

³⁹ たとえば、世界ユダヤ人組織（*Weltjudentum*）は「すべての存在者を存在から根こぎにすることを世界的な『課題』として引き受けることができる」（同上:170; GA96:243）という箇所は、「帝国主義勢力の『正当な権利』の分配という意味でイギリスと折り合うという考え方は、イギリスが現在、アメリカニズムやボルシェヴィズムの内部で、すなわち同時にまた世界ユダヤ人組織の内部で最後まで遂行している歴史的過程の本質を射当てるものではない」（同上:171; GA96:243）という隣接箇所と結びつけて読むとき、ここでの批判の標的は何よりもイギリスであると、轟は解説している。

⁴⁰ 「ユダヤ人は彼らのことさらに計算的な才能によって、すでに長い間、人種原理に従って『生きる』」（同上:267; GA96:56）。轟は「ナチスの人種育成の措置も民族性を血統に還元し、しかもそれを操作しようとする点で作為的な思考の産物であり」（轟 2020:268）、それゆえ「ユダヤ的」だと指摘する。

⁴¹ 同上:336。

⁴² 同上:191。

⁴³ 宮田:144。

も、「ユダヤ的」という語が否定的な意味をもって言表されていることにはかわりはない。ハイデガーのユダヤ的なものの性格づけは、轟によれば、ユダヤ教の本質に的中している。その証拠として轟は、レヴィナスが人工衛星の打ち上げに技術が「ハイデガー的世界と〈場所〉の迷信からわれわれをひきはがす」⁴⁴可能性をみて、「ユダヤ教は、つねに場所から自由であった」⁴⁵と述べた箇所を援用している。この解釈をどう受け止めようか。

3.1. ディアスポラの民としてのユダヤ人

ハイデガーはユダヤ人の地盤喪失性を非難する。しかし私は、ユダヤ人自身が彼らの住まう地盤を喪失した民族だという点を顧慮すべきだと考える。レヴィナスのいうように、人間は労働によって世界のなかから生きるために必要なものを囲い込み、所有し、それによってわが家を築いて近づく死を先延ばしする⁴⁶。その人間が世界のどこに赴こうとも、人間はそこをわが家に変え、わが家をとおして世界全体を享受する。それが生きるということである。だが、祖国を失った民族はその土地をわが家だと主張する他の民族からいつでも排除されうる。だから、ユダヤ人は「どこにもいるが、どこも故国ではない」⁴⁷。けれども、そこが故国だと主張する側の論拠はどこまでさかのぼれるのだろうか。ゲルマン民族大移動以前から混じり気のない自分たちの祖先がそこに住んでいたとでも主張するのだろうか。彼らもまたあるときからその地をわが家にするのできた幸運の持ち主にすぎない。これにたいしてレヴィナスは、たまたまわが家を手に入れた幸運を、自分がそれに値し、自分に正当に帰すべき功績とみなすことの無根拠を暴きだす。「私が嬉々として世界を所有することにたいして呈される疑義」⁴⁸としての他者の現前がそれである⁴⁹。

⁴⁴ 轟 2020:179; レヴィナス 2008:310（轟は内田樹訳を引用しているが、本稿では合田正人監訳の訳書を参照したので、その訳文と頁を記している）。

⁴⁵ 轟 2020:179; レヴィナス 2008:311。

⁴⁶ レヴィナスについての私の見解は、品川 2015:235-240。

⁴⁷ レオン・ピンスカーのことば。Jüdisches Museum Berlin:128。

⁴⁸ レヴィナス 1989:103。

⁴⁹ 轟は宇宙飛行にたいしてハイデガーが示した危惧を「われわれの大半はおそらく（中略）ナイーブなものを見なすだろう。そのとき、われわれは基本的にレヴィナスの立場に与している。現代においては、やはりレヴィナスの方が遥かにして時代適合的なのである。今日の哲学関係の学会ではハイデガーを批判しつつ、レヴィナスを持ち上げるのがありふれた風景になっている。こうしたふるまいがいかなる哲学的、政治的立場の選択を意味するのかは以上の議論から明らかだろう」（轟 2020:281）と指摘している。指摘の最後にもるように、ここで轟が問題としているのはたんに宇宙飛行への賛否ではなくて、地球という地盤を喪失して自然全体を力で支配しようとする主体性の形而上学に「われわれの大半」、とりわけ「今日の哲学関係の学会」の参加者が与しているということであろう。しかし、一般的には、日本の国民は自国への帰属意識がきわめて高いと思われる。かりに、轟の示唆するように、日本の哲学関係者のなかにレヴィナスのほうの支持者が多いとすれば、その要因のひとつには、日本で西洋の哲学を学ぶということそのことが一種の地盤喪失性を要請することだからかもしれない。もちろん、この点を論証するには、

人種としてのユダヤ人が祖国をもちえた今、イスラエルは他の民族（パレスチナ人）の排除に努めている。ナチズムをユダヤ的と呼ぶ論法を借りれば、他民族を排除するユダヤ人は「ハイデガー的世界と『場』の迷信」に染まったユダヤ人ということになる。

3.2. ユダヤ人についての通俗的な理解がユダヤ性のなかに混入していないか

地盤喪失性はディアスポラの民としてのユダヤ人を、計算的思惟はユダヤ人の金融との結びつきをただちに連想させる。作為性（Machenschaft「陰謀」も含意する）は、19世紀にドイツでも市民権を得たユダヤ人の金融界、医療界、法曹界、ジャーナリズム等での地位と力の掌握、さらにはユダヤ人を第一次世界大戦のドイツの敗戦を招いた「背後からの一刺し」とみなす流布した偏見を連想させる。ハイデガーのいうユダヤ性が存在史から規定されたものだとしても、その用語は通俗的な理解を招きうるものである。かりに「ユダヤ的」等の語を、轟の推測するハイデガーの真意を反映していてユダヤへの言及を欠いた表現に置き換えてみよう。そのとき、その文がトートロジーになるとすれば、「ユダヤ的」等の語が人種としてのユダヤ人を含意しているからこそ、その表現が意味をなしていることが示されるはずである（具体的な論証は註50に譲る）⁵⁰。

轟は「ユダヤ的なもの」という表現は「黒ノート」に限られていると指摘し、ナチズム

日本の哲学関係者にたいする社会学的心理学的調査が必要である。

⁵⁰ たとえば、次の一節をみてみよう。「反-キリスト者はあらゆる反-と同様、その〈反-〉がそれに対して〈反-〉であるもの、すなわちキリスト者と同じ本質根拠に由来せざるをえない。キリスト者はユダヤ人から発している。ユダヤ人はキリスト教的西洋、すなわち形而上学の時代において破壊の原理である。形而上学の完成の転倒——すなわちマルクスによるヘーゲル形而上学の転倒における破壊的なもの。精神と文化は『生』——すなわち経済、組織の上部構造になり——すなわち生物学的なもの——すなわち『民族』の上部構造になる」（轟 2020:163, GA97:20）。轟によれば、ここでは「転倒による破壊がユダヤ的思考の特性として語られて」（轟 2020:163）いる。そこに生物学的な意味での民族を下部構造とするナチズムもまた並べられて批判されていると、轟は説明している。

そこで、「ユダヤ」への言及を「転倒による破壊」という表現におきかえ、かつまた、人種的な意味でユダヤ人であった「キリスト者」（イエス＝キリストやその初期の弟子のことだろう）やマルクスへの言及を外してみよう。この文章はおおよそ次のようになるだろう。「反-キリスト者はあらゆる反-と同様、その〈反-〉がそれに対して〈反-〉であるもの、すなわちキリスト者と同じ本質根拠に由来せざるをえない。転倒による破壊はキリスト教的西洋、すなわち形而上学の時代において破壊の原理である。形而上学の完成の転倒——すなわちヘーゲル形而上学の転倒における破壊的なもの。精神と文化は『生』——すなわち経済、組織の上部構造になり——すなわち生物学的なもの——すなわち『民族』の上部構造になる」。この第二文「転倒による破壊は（中略）破壊の原理である」は、破壊がどのようにして行われるかを示している他のやり方での破壊ではないことを示しているから完全なトートロジーとはいえないが、「破壊は破壊の原理である」という論理はトートロジーになっている。したがって、「ユダヤ人」への言及なしには、つまりキリスト教的西洋、形而上学の時代に転倒における破壊を行ってきたのはユダヤ人であったという連想なしには、この文は内容を欠いてしまう。なるほど、轟の解説するように、読者はこのくだりを読んで「ナチズムも同様に転倒による破壊を行なっている」という含意に気づくわけだが、その場合、たんにナチズムが転倒による破壊を行なっているというだけではなく、「ナチズムは反-キリスト者であるユダヤ人と同じくらい破壊的である」という意味に気づくだろう。したがって、このくだりはユダヤ人を異教として危険視する読者に、その先入見を想起するように暗黙のうちに促している。

をユダヤ的と評する「より私的で率直な意見表明をおのれに許した場においてのみ」⁵¹用いたと解説する。その抑制はナチズムへの配慮であって、ユダヤ人と呼ばれる人間への配慮ではない。むしろ、いずれこれらの文章を読む者がいるとすればその読者が人種としてのユダヤ人を連想することを、ハイデガーは十分に意識しているのではないかと私は疑う。少なくとも、「黒ノート」が秘匿されていたあいだの唯一の読者であるハイデガー自身はその連想をしていたろう。ひとつの語が多義的な意味をもつことにあれほど敏感であり、多義性を駆使する表現に秀でた彼がその点に鈍感であったとは思われないからだ。

4. 「超政治」の政治責任

ハイデガーが学長に就任してナチズムをとおして自分の哲学的思索を普及、実現しようとしたことは事実である。そのことはそれがめざす目的である哲学に、その手段の役割を果たす政治にとってふさわしいことであったか。最後にこの問題をとりあげる。

4.1. ハイデガーの計算的思惟、操作性、力への意志

彼は学生を動員し⁵²、教員の反対を黙殺し⁵³、また大学教員を教導する組織づくり⁵⁴をとおして彼の望むナチズムにそった大学を作ろうとした。それは学長の任務や職掌の範囲であるとしても、しかし、彼が批判する計算的思惟、操作性を駆使した行動だった。超政治が何を意味するのであれ、彼が学長として遂行したのは、統治する権力という通常の（彼によればローマに由来する）「力の支配」という意味での政治であることに間違いない。

⁵¹ 同上 2020:191。

⁵² 註 29 に言及したトートナウベルクでのキャンプはその具体的な行動のひとつだった。学生のナチズムへの挺身を求めることとしては、1933年11月の学生向け演説「ナチ革命は、我々のドイツの現存在を完全に変革している。（中略）学説や〈理念〉が諸君の存在の規範であってはならない。総統自身が、総統のみが、今日のドイツ、そして未来のドイツの現実であり、その掟である」（シュネーベルガー:199-200）が挙げられるだろう。

⁵³ 学長ハイデガーは大学評議会を招集しなかった（ザフランスキー:357）。それはナチズムにしたがったハイデガーの急速な改革に歯止めをかけようとする教授たちに制約されないためだった。だとすれば、ハイデガーは諮問をせずに命令するやり方で大学を運営しようとしたわけである。オットは、トートナウベルクでのキャンプの運営に尽力したシュターデルマンにたいして、キャンプが失敗だと判断したハイデガーが一方的に帰還の命令を出したことについて、「ことばのうへでは力の誇示であり、実際にはなんたるいいかげんさか。もっぱら通達が行なわれたただけなのだ」（オット:341）と記している。

⁵⁴ ハイデガーは学長時代にドイツ大学同盟でナチズムの推進に努めるが（1933年5月20日付ヒトラー宛電報で、大学同盟指導部の「画一化」が完了していないという報告をしている（フェアリアス:185））、1934年4月23日に学長を辞任したあとも、1934年9月まで「若い大学教官をナチズムの精神をもつ学者かつ教育者に育て上げること」（オット:379）を目標とするドイツ帝国・大学教官アカデミーの設立に尽力した。最終的には、教育学者エルンスト・クリークや心理学者エーリヒ・イェンシュらのナチ党に属そうくいこんでいた教官の策動によってハイデガーは排除され、アカデミーも設立されずに終わる。

彼はまた歴史が人びとを操作する技術として利用されると指摘した。「歴史は国家であれ、その内部のエスニック・グループであれ、それをひとつの主体として画定するために要請され、まさにそうした主体形成の必要に応じて『作られる』という側面をもっている」⁵⁵。だが、このことは古代ギリシアを継承する形而上学的民族という彼自身のドイツ民族の観念にもあてはまる。まさに彼の思索の実現に合わせて作られているからだ。

ハイデガーはナチズムを利用する機会主義者だったのか。むろん、彼が排除した機会主義者とは明らかに異なる⁵⁶。とはいえ、もっぱら精神的な運動としてナチズムを捉えるなら、いいかえれば、哲学が背景であるのなら、ナチズムへのそうした読み込みは正当化されるのか。否である。索然たる指摘だが、彼の思索は書物、論文、講義をとおして伝わりうるものであって、彼が学長として推進した儀式や儀礼で伝わるものではない⁵⁷。

4.2. ハイデガーの反省？——思索を深める者は思索への責任を担ったのか、免れたのか

ナチズムもまた主体性の形而上学だと捉えなおしたハイデガーは、学長期の自分の行動を否定的に省みた。彼によれば、「誤りは、思惟をその可能性において高く評価しすぎた点にではなく、思惟をその本質において——まだ十分に問い、かつ待つことをせず——低く評価しすぎた点にある」⁵⁸。それは自分の哲学を普及、実現するという目的にたいし

⁵⁵ 轟 2020:206-207

⁵⁶ 化学者ヘルマン・シュタウンディンガーと古典文献学者エドゥアルト・バウムガルテンについて、学長ハイデガーが、前者については、もともと平和主義者でドイツ化学工業の機密を外国に漏洩した嫌疑があることを文部省に（オット:310ff）、後者については、自由主義的 - 民主主義的なサークルの出身でユダヤ人教員と親しかったことをゲッティンゲン大学ナチ大学教師連盟に（同上:290ff）「密告」したという件。ハイデガーのとった措置を、轟はナチズムを利用する「機会主義的な態度として嫌った」（轟 2020 : 116）と解釈する。そして「むしろ精神的な態度を問題にするハイデガーの超政治的な姿勢が示されている」と結論している（同上）。ザフランスキーもまた、いずれの件も「ハイデガーにとって重要なのは、この度も何よりいわゆる日和見主義者たちを摘発することであった」（ザフランスキー:404）と説明している。ハイデガーがこの意味での機会主義者、日和見主義者だったわけではない。註 26、註 27 にもふれたが、彼には平和主義、自由主義、民主主義への親しみは一貫してない。

⁵⁷ ハイデガーは、1933年5月27日の自分の学長就任祝賀式に先立って5月23日に、式では「ジーク、ハイル〔勝利よ、神聖に!〕」の呼びかけにたいして右手を挙手する挨拶を行なうように通達した（オット:222）。その時点では、それがナチ党支持を意味するのではないかという疑問が出されうる状況だった。ハイデガーは追って、その所作がナチ党員であることを意味せず、「ドイツ民族の一般的な挨拶であり、もっぱら今日の国家への統合と新生ドイツとの結束とを告知するものだ」（同上）と説明した。ちなみに、バーデン州の学校にヒトラー式敬礼がバーデン州文部大臣の命令として導入されたのは、1933年7月19日のことである（シュネーベルガー:140-141）。それゆえ、それに先立つ通達は、ハイデガーがいはやくナチスの儀礼に共感し、学長祝賀式を権威づける所作とみなしていたことを示している。

⁵⁸ GA97:98。轟はこの箇所を要約したかたちで引用して、これを「きわめて長い時間をかけて作用する哲学固有の力を信頼することができず、それゆえ目の前にある運動の大きな力に頼ろうとしたこと、おのれの過ちを見て取っているのだろう」（轟 2020:271）と解している。また、轟は「学長辞任後のナチズムに対する批判は、自身がそうしたものに加担したことに対する痛切な反省を伴うものだったろう。実

で学長としての政治行動は手段として適切でなかったという道具的理性次元での反省だと思われる。なぜなら、ナチズムを含めて近代の主体性の形而上学を批判することで、彼の考えでは、彼の哲学的思索はいつそう深さを増し、その政治的含意も依然として支持されるだろうからだ⁵⁹。しかし、そのように思索を展開することで、いったい彼は思索の責任を担ったことになるのだろうか、それとも免れたことになるのだろうか。

4.1.にみたように、ハイデガーの学長期の行動は「力の支配」という意味での政治である。だが、政治とは統治される側の、それゆえ、共同体のなかに含まれうる見解の異なる多数者のあいだでの言論による合意を要する⁶⁰。しかし、ハイデガーのいう政治は、民族に属す者に「全体として」⁶¹同一の決断を迫るもので多数性が排除されている⁶²。多数の見解が入り乱れて主張される次元で自分の見解を説明する責任を遂行するものではない。

多数性の排除は、ハイデガーの思索のなかに、対等の資格をもって私に対立する他者がいないからではないか。なるほど、他者はいる。しかも、私と等しく現存在として認められている⁶³。日常性では、現存在は自他ともに「ひと」として把握される。本来性ではどうか。本来性はそれぞれの現存在において実現されるほかない。それゆえ、他者は先立って本来性を成就した私によってその他者自身の「最も自己的なしかたで存在しうる」⁶⁴

際、彼は戦後にも自分とナチスとの関係についての話題を避けていない。それどころか、拙著でも論じたように、自分がなぜそれを支持するという過ちを犯したかについてはむしろ饒舌すぎるほどに詳しく語っている（轟 2021 : 30）とも総括している。ただし、何を語ったのかという点で議論の分かれるところである。

⁵⁹ ザフランスキーもこれと似た見解を示している。ハイデガーは「後に、ヤスパースに告白しているように（1950年4月8日）、短期間であろうとナチに協力したことを『恥』と感じていた。しかし、それは思い違いをしていた、『見間違っ』いたことの恥だった。（中略）彼が公言していた独自の思索の道これがいつしか彼の名誉を回復したのであった。というわけで、彼は罪を感じていなかった。裁判の対象になる罪はもちろん、道徳的意味での罪も感じなかったのである」（ザフランスキー:493）。

⁶⁰ この発想は、第2節の冒頭に言及した、私自身の政治概念に由来し、その政治概念は註9に記した社会契約論への賛同を含んでいる。社会契約論によれば、自然状態には「統治する／統治される」という関係はなく、自然状態において対等である者たちがこの関係に同意することで、この関係の正統性ははじめて確立される。だが、単純な力関係として統治を考えても、やはり統治される側の同意を要する。なぜなら、統治される側が統治者にたいする不満を募らせれば、統治者は打ち倒されるリスクを負うからだ。

⁶¹ たとえば、国際連盟脱退を支持するか否かを問う国民投票への呼びかけのなかで、彼は「11月12日に、ドイツ民族は全体として自らの未来を選び取る」（シュネーベルガー:214）と力説している。

⁶² ハイデガーが政治を介して形而上学的な真理の実現を求めたのにたいして、彼の弟子だったアレントは政治と哲学を区別し、単一の真理に服することではなく意見の多数性を確保することによって政治の場とその機能を確保しようとした。彼女によれば、レッシングは「人間社会は『暗影を散らそうとするより、暗影を作り出そうと努力する人々』によって危害を受けることは決してないが、『すべての人の思考様式を自分のそれに服従させよう』と望む人々からは大きな危害を』蒙ると考えた」（アレント:49）。

⁶³ 世界内存在である私にとって、（他者という）ともに存在している現存在は、私が配慮している（besorgen）物と同様に、内世界的に現われる。けれども、「現存在が、ともに存在することとしてそれに関わる存在者は、手許にある道具というあり方では存在しない。その存在者はそれ自身現存在である。この存在者は配慮されるのではなくて顧慮（Fürsorge）されている」（Heidegger1979:122）。

⁶⁴ 「自己自身への覚悟性（Entschlossenheit）がその現存在をしてはじめて、ともに存在する他者をそ

能性を教示される者として把握される。本来的にも存在する事態において自他の対等性が結果するとしても、自他の対等な相互承認が本来的にも存在することの契機であるわけではない。他の現存在が道具でないことも、他の現存在からの承認要求ではなく、他の人間という存在者に適切な現われ方という存在の次元で規定されている。

この考え方に対応する真理観では、存在が真理を開示するのであって、討議と合意をとおして相互主観的に真理が構築されるものではない。それゆえ、哲学的思索の次元でも自分の見解を相互主観的な討議にかけける責任が必須の制約となるわけではない。

これにたいして、自分と対等な者に説明する責任の自覚は、自他に共通する傷つきやすさの意識に通じうる。ハイデガーと轟の展開する思索には、その意識が欠けているように思われる。なぜ、ナチスにとってユダヤ人が敵とされたか。轟は「反ユダヤ主義を掲げることがたまたま力の伸長にとって有効だったのだ」⁶⁵と説明している。主体性の形而上学批判からすれば、この説明は論理的には正しい⁶⁶。だが、たまたま殺される人間にたいして、同様にたまたま殺されうる、しかしさいわいに今のところ殺されていない人間がこのような断定をすることの意味はいったい何なのか。その断定をする資格をどこから与えられるというのだろうか。

の他者の最も自己的なきたで存在しうることとのうちに『存在せ』しめる可能性と、この存在しうることを先んじて飛躍しつつ - 解放する顧慮 (die vorspringend-befreiende Fürsorge) において、ともに開示するという可能性のうちにもたらず。覚悟した現存在は他者の『良心』となりうる」(Ibid.:298)。

⁶⁵ 轟 2021:30。

⁶⁶ 註3に記したように、ハイデガーは1949年にブレーメンで行なった講演のなかで、「農業は現在、機械化された食品工業である。その本質にかんしては、ガス室や殲滅キャンプにおける死骸の製造と同じであり、経済封鎖や国家の兵糧攻めと同じであり、水爆製造と同じである」(ラクー＝ラバルト:68)と述べた。物を用象(Bestand)とのみみる総駆り立て体制(Gestell)という視点からは、機械された農業とガス室とが同視されうることを否定しない。その点でハイデガーは論理的に誤っていない。轟の発言も、総駆り立て体制のもとでは誰もが敵とされうると指摘している点で論理的に誤っていない。しかし、それを指摘することで何がいわれているのか。だからこそ、総駆り立て体制、すなわち主体性の形而上学を放棄すべきだという結論に導くことで「たまたま」発言を正当化するとすれば、それはラクー＝ラバルトが指摘したように、用象とみなされるものあいだにある差異を——人間と人間以外の物の違いを、ある民族の一員であるという理由で殺されることと交戦国にたいする戦争行為の違い等を——見逃している点で論理的な過誤がある。

ちなみに、ハイデガーは、民族全体を虐殺することと戦勝国によって敗戦国の国民に通常課される行為とを同視するという同様の論理的な過誤を1948年1月20日付のマルクーゼ宛の手紙のなかで犯している。マルクーゼが「数百万人のユダヤ人を殺戮し、テロルを日常の状態にした政府」を非難したのにたいして、彼はその非難を正当と認めつつ、『ユダヤ人』を『東部地域のドイツ人』に置き換えれば、そっくり同じことが連合国のひとつにもあてはまります(GA16:430)と反論した。この箇所を捉えて、マルクーゼは「あなたはこの文章を書くことによって、人間同士の対応がともかくにもまだ可能である次元の外に、すなわちロゴスの次元の外に立たれているのではないのでしょうか。(中略)幾百万もの人々の虐待と根絶を、こうした悪行が何一つ起こらなかった(幾つかの例外はあったでしょうが)異民族の強制的移住と同一の段階で考えることがどうすれば可能になるのでしょうか。(中略)あなたの論拠に立てば、連合軍はアウシュヴィッツとブーヘンヴァルトを、そこで行われたことともあの(東部地域のドイツ人)とナチのために残しておくべきこととなります」(ファリアス:327-328)と反論している。

4.3. 結語

人間は物をまず手許存在、道具として把握するというハイデガーの指摘はおそらく超時代的に正しい。だが、彼がそれを発見したのは、科学の技術的利用に人間の幸福を託したベーコンの時代ではなく、人間も物と同様に技術的に操作される時代だった。人間の道具化への歯止めを、カントは人間の尊厳の概念に提示した。だがその背景をなす英知界を想定する形而上学への信頼は、ハイデガーの時代にはもはや失われていた。ハイデガーは別のしかたで人間の尊厳を語る。現存在は存在者がその存在を開示する場だというのがそれである。だが、現存在は技術によって存在者を自分の意志するとおりに現われるようにしむける。これにたいしてハイデガーは、存在者がその存在者のおのれを現わすことを可能にし、現存在をそれが起こる場にすることを可能にする態度として、「技術的対象を使用するものの、しかし同時に（中略）技術的対象から距離を取る」⁶⁷態度、物への放下（Gelassenheit）を提唱する。

しかし、人間が物を技術的に操作するのは生きるためである。その必要を認めつつ、いつ、どのような物にたいしてどれほど放下するのが適切なのだろうか。だが、これは愚問といわれるだろう。放下は態度であって、計算された対応ではないからだ。けれども、その物を誰が生産し、それをどれほど必要としている誰かにどれほどの対価で分配する経済のしくみを適切な範囲で維持すること——複数の人間の利益の調整とそれによって人間共同体の存続を確保すること——は政治の課題である。超政治はその課題には対応しない。

そしてまた、その物がどのように現われてくるのが、その物への放下をした証となるのだろうか。存在者が現存在のそれにたいするあり方に応じて多様に現われるのであれば、そのどの現われ方がその存在者にいっそう即した適切な現われ方だといえるのだろうか⁶⁸。ハイデガーが対等な者同士による相互主観的な認定を欠いたところでそれについて語っているのであれば、彼は存在からことばを預かる預言者を演じているのではないか。

⁶⁷ 轟 2020:312; GA16:526 - 527.

⁶⁸ ザフ랑스キーはこうまとめている。「存在を経験するとは（中略）より高い世界を経験することを意味するのではなく、現実が汲みつくせないものであることを経験すること、人間のいる現実の真ん中に自然がその目を見開き、自分がそこにあることに気づく『開かれた場所』が開かれるのに驚くことを意味する」（ザフ랑스キー:446）。「存在とは、冷静に言うならば、実地に行われたすべての存在状況の考えられうる、いまだ考えられていないすべての存在状況の境界概念、総括概念である。存在の歴史はそれゆえ、ハイデガーにとっては根本的な存在状況の歴史的な連続経過である。（中略）この連続自体は、それより上位にある『より高い意味』を実現するものではない。ハイデガーにとって問題なのは、むしろさまざまな可能性の戯れなのである」（同上:447）。

しかしいずれにしても、ハイデガーは無視することのできない哲学者である⁶⁹。一方で、すべてが用象としてのみ理解される総駆り立て体制のおぞましさを指摘したその透徹した洞察においてそうである。他方で、相互主観的な承認ではなく存在を真理の規準とするその思索が、生身の傷つきやすい人間におよぼ害をたまたまその人びとに起こる事態として平然とみつめうる独善的で危険な思索に通じている点においてまたそうである⁷⁰。

本研究の一部は、2021年度関西大学学術研究員研究費によって行った。

参考文献 引用文の出典については、文中に丸括弧のなかに著者の姓、コロンのあとに該当頁を記す。同一著者の複数の著作からの引用がある場合には、著者の姓のあとに刊行年

⁶⁹ 各民族はその民族の現存在を主張せよという、ハイデガーが1933年11月10日の国民投票を呼び掛ける演説のなかで訴えた要求に応答するなら、ハイデガーの思想を研究するほかに、日本なら日本の国民の現存在を考えなくてはならないだろう。ハイデガーの呼びかけと同時代の日本での応答のひとつは大東亜共栄圏だった。ドイツが「一方にはロシア、一方にはアメリカと、両方からはさまれて大きな万力の中に横たわっている」(AG40:40)というハイデガーの認識に対応していれば、大東亜共栄圏の発想は、日本は、一方では諸列強の帝国主義のなかで日本が支配されないためには日本自身が帝国主義の力を身につけねばならず、しかし他方で、たんに帝国主義化するなら脱亜入欧となってしまう、日本と同じく帝国主義に支配されつつあるアジアにたいして日本の行動は釈明できないものとなるゆえに日本はアジアの盟主とならなくてはならないというものだった。帝国主義の力による支配、すなわち覇道と異なる原理として、自己の力を否定して環境に同和することをおして環境を変えてゆく絶対矛盾の自己同一を具現する原理、すなわち皇道が主張された(品川2016:12)。大東亜共栄圏の発想における自己理解では、日本が、いわば、「先んじて飛躍しつつ-解放する顧慮(die vorspringend-befreiende Fürsorge)」(Heidegger1979:298)をもってアジアの諸民族にたいして民族の自立の先例を示すものだったといえよう。

以上の指摘は、ハイデガーの思想を大東亜共栄圏と結びつけることによって、ハイデガーの思想にたいする否定的(ないし肯定的)評価を導き出そうという意図からしているわけではない。むしろ、評価は別として、ハイデガーのいう民族を日本に当てはめた場合に、そのような結びつけとなるだろうと指摘しているにすぎない。私自身は、大東亜共栄圏の同化政策について、「大東亜共栄圏は現実には、日本の特定の価値へと他民族を同化せしめることになる。しかも、日本が自己を否定する謙虚なものとして自己認識していれば、その同化政策はますます無反省に推進され、むしろ多民族の解放として意義づけられよう」(品川2016:19)と批判している。しかし私は同時に、「ドイツにおける人間の尊厳という観念ほどに、戦後日本の核となるものを端的に表している理念はあるだろうか」(同上:22)という問いをもち続けている。その点では、轟がその著書の最後にハイデガーの引用するヘルダーリンのことば、「国民固有のもの(das Nationelle)の自由な使用を学ぶことほど難しいことはない」(轟2020:348)を記して行なった問題提起を——「自由な使用」にいたるまえにすでに「国民固有のもの」とは何かという問題として——受けとめる者である。

⁷⁰ ハイデガーが、ユダヤ教の創造主としての神が存在者を制作されたものとみなす形而上学を残したとするのであれば、世界には属さず、創造するという行為において世界と対峙する神という形而上学的観念が、世界には属さず、思索するという行為において世界と対峙する思索者という形而上学的観念に継承されているともいえるのではないだろうか。だとすれば、前者の形而上学を打破することが存在者を制作されたものとみなさない見方を成り立たせるの同様に、方向は逆だが、後者の形而上学を打破することは自分が世界のなかで内世界的に出会われる者と同じように無力で傷つきやすい思索者にすぎないという見方を成り立たせるように思う。

を付して区別する。ただし、Heidegger の *Gesamtausgabe* への言及については、略称 GA と巻数のあとにコロンをはさんで当該頁を記す。引用中の傍点は原文による。中略箇所は（中略）と記す。したがって「……」とある箇所は原文のままである。

Heidegger, Martin, *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann, 1970.

——、*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1979.

Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Philosophie*, *Husserliana* VI, Martinus Nijhoff, 1976.

Jonas, Hans, “Heidegger and theology”, *the Review of Metaphysics*, vol. XVIII, no. 2, 1964

Jüdisches Museum Berlin, *Zwei Jahrtausende deutsch-jüdische Geschichte der Ausstellung*, Dumont, 2002

アレント、ハンナ、『暗い時代の人々』、阿部齋訳、筑摩書房、2005年。

オット、フーゴ、『マルティン・ハイデガー——伝記への途上で』、北川東子ほか訳、未来社、1995年。

カーショー、イアン、『ヒトラー 上 1889-1936 傲慢』、川喜田敦子訳、石田勇治監修、白水社、2016年。

ガーダマー、ハンス＝ゲオルク、『哲学修業時代』、中村志朗訳、未来社、1982年。

加藤恵介、「『本質への意志』——ハイデガーと『ヒューマニズム』をめぐって」、『理想』、644号、1989年。

齋藤元紀、「超政治の陥穽——轟孝夫『ハイデガーの超政治』に寄せて」、*Zuspiel*, vol. 4, Heidegger Gesellschaft Tokio, 2021.

ザフランスキー、リュディガー、『ハイデガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代』、山本尤訳、法政大学出版局、1996年。

品川哲彦、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、2015年。

——、「存在の政治と絶対無の政治」、『哲学』、67号、日本哲学会、2016年。

——、『倫理学入門——アリストテレスから生殖技術、AIまで』、中央公論新社、2020年。

シュネーベルガー、グイード、『ハイデガー拾遺——その生と思想のドキュメント』、山本尤訳、未知谷、2001年。

轟 孝夫、『ハイデガー『存在と時間』入門』、講談社、2017年。

——、『ハイデガーの超政治——ナチズムとの対決／存在・技術・国家への問い』、明石書店、2020年。

——、「超政治の所在究明——拙著『ハイデガーの超政治』に対する質問に答えて」、

Zuspiel, vol. 4, Heidegger Gesellschaft Tokio, 2021.

ファリアス、ヴィクトル、『ハイデガーとナチズム』、山本尤訳、名古屋大学出版会、1990年。

ボイド、ジュリア、『第三帝国を旅した人々——外国人旅行者が見たファシズムの勃興』、園部哲訳、白水社、2021年。

宮田光雄、『ナチ・ドイツと言語——ヒトラー演説から民衆の悪夢まで』、岩波書店、2002年。

ヨナス、ハンス、『回想記』、盛永審一郎ほか訳、東信堂、2010年。

ラクー＝ラバルト、フィリップ、『政治という虚構——ハイデガー 芸術そして政治』、浅利誠・大谷尚文訳、藤原書店、1992年。

レヴィナス、エマニュエル、『全体性と無限——外部性についての試論』、合田正人訳、国文社、1989年。

——、『困難な自由』、合田正人監訳、三浦直希訳、法政大学出版局、2008年。