

轟孝夫「ハイデガーのナチス加担 ——その学問論的背景」へのコメント

品川哲彦¹

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」²では、轟孝夫氏とともにパネリストを務める栄を得た。私の報告³はそれ自体、轟氏の著書『ハイデガーの「超政治」』にたいするコメントである。そちらに提示した質問は本稿ではここには省き、当日の轟氏の報告にたいしてコメントする。質問は「ハイデガーの1920年代の哲学的思索の展開は、ヴェーバー学問論との対決そのものとして捉えられる」（轟2021：15）という箇所にしぼる。私自身もヴェーバーの学問の価値中立性の観念について注視しているからである。

1. 学問の価値中立性は、まず、教場での教授の態度についての規範である

講演「職業としての学問」のなかで、そもそもなぜ、ヴェーバーは学問の価値中立性を主張したのだろうか。この主張は、論理的に当然のことながら、価値中立的でない陳述、すなわちなんらかの価値判断や規範に関わる判断を含みうる学科ないし学科のなかの部門に向けられている。ヴェーバーそのひとがまさにそのような学問に関わり、当時の政治状況にあつて学生からヴェーバーそのひとの価値判断を問われる場にいたからこそ、学問の価値中立性が主張されたわけである。ヴェーバーの言を引こう。「ここではとくにわたくしにもっとも関係の深い諸学科、したがって社会学、史学、経済学および国家学と、そしてこれらの諸学科の基礎づけを課題とする文化哲学とについて論じよう。普通、政策は教室で取り上げられるべきでないといわれるが、わたくしもこれに賛成である」（ヴェーバー：47）⁴。ヴェ

¹ 品川哲彦（しながわ てつひこ）。関西大学文学部教授。

² 2021年10月30日、於東京大学（Zoomによる開催）。当日の轟氏の報告「ハイデガーのナチス加担——その学問論的背景」は『倫理学論究』、vol. 8, no. 1(2022), 11-35頁（本号）に掲載されている。

³ 私の報告『「超政治」の政治責任』は本号36-55頁に掲載されている。

⁴ 講演「職業としての学問」が行なわれた1917年11月7日のミュンヘンにおいて、学生たちがどのような政策の是非をヴェーバーから聞き出す期待をもっていたかを当時の状況に即してここで推定することはできないが、ヴェーバー自身は講演中に、国粹主義者ディートリヒ・シェーファーと平和主義者フリードリヒ・フェルスターにたいしてそれぞれの政策上反対の立場に立つ学生が大学内で起こした「騒ぎ」に言及している。ここから考えれば、しだいに戦況と国内状況がドイツにとって悪化しつつある1917年秋

ヴァーバーはその理由を、「予言者や煽動家に向かっては普通『街頭に出て、公衆に説け』といわれる。というのはそこでは批判が可能だからである」（同上：50）と述べている。すなわち講義の場では学生が学生である以上、教師の見解に対等に批判を展開できる立場にないという教師と学生とのあいだにある権力関係が指摘されている。教場は聴衆が演者の見解に反対して自由に退出してもなんら不利益を被ることのない立会演説会でもなければ、教師は聴衆の生き方を導く聖職者でもないということにほかならない。したがって、価値中立性の概念は、とりあえずは、教授が大学の教室において学生に講義をするときに守るべき規範として提示されている。その概念がすべての学問が研究を進めるさいに則るべき規範であるかは別の問題である。

さて、このように分けたときに、ハイデガーがヴァーバーを批判するときに、ハイデガーはヴァーバーが教場における教授に求めている規範という意味での価値中立性を否定しているのだろうか。もしそうなら、ハイデガーは教授ないしは学長という地位のもとに、批判する権限を必ずしも保証されていない学生にたいして彼の見解を一方向的に押しつけていることになるだろう。（この点については、私の報告のなかで、「4.1.ハイデガーの計算的思惟、操作性、力への意志」のなかに述べた、ハイデガーは自分の思想を普及するために学長という職を利用したのではないかという疑問に呼応している）。

2. ヴァーバーは価値中立性によって規範学の存在を否定しているか

それとも、価値中立性の概念は教師への規範であるのみならず、それに加えて、すべての学問が研究を進めるさいに則るべき規範でもあるのだろうか。もし、ヴァーバーがその意味でそれを語っていて、しかもその考えを突き詰めていくなら、彼は価値判断や規範的判断を含む学科を学問とは認めないことになるだろう。

そのような主張は、ヴァーバーの講演よりものちの論理実証主義にみられる。その例としてエイヤーを引けば、エイヤーは倫理学、美学の価値判断や規範的判断を含む部分を学問として認めない（エイヤー：122-141）。学問とは観察・経験ないしは論理的整合性によって真偽が一義的に決定される命題のみによってできあがったものであると定義するからだ。その結果、倫理学では倫理規範を説くことが否定され、倫理的判断に用いられる概念の意味を分析するメタ倫理学のみが残り、倫理的行為の生じる過程についての実証的研究

の段階で戦争の継続の是非にたいする判断は、学生が政治学者ヴァーバーから聞き出そうと期待する問いのひとつであったろう。

は心理学や社会学に委ねられる。同様に、美学では作品の価値の評価が否定され、美についての経験は心理学や社会学に委ねられ、芸術史は歴史学の部門として残るだろう。

ところで、倫理学と美学について論じたなかで神の概念にふれたつづきでエイヤーは神学の学問性を否定する。「我々は宗教的知識の可能性の問題に移る。この可能性は我々が形而上学を取り扱った際にすでにしめ出されていた」（同上：142）。命題によって構成されるものが学問だから形而上学は学問ではない⁵。それゆえ、「哲学者の任務は我々の科学上の諸仮説及び日常生活において〔暗黙に承認されて〕用いられている諸仮定の有効性をしらべることである」（同上：31）。

エイヤーの批判はこのように、いずれも命題ではないという共通の根拠からではあるが、価値判断・規範的判断と形而上学との二つの標的に向けられている。

それでは、ヴェーバーは後代の論理実証主義者のこうした見解をまったく共有しているのか。これは価値中立性概念の解釈にとって鍵となる問いである。私はここでそれについて決定的な解答を出す用意はないが、少なくともいえることは、講演「職業としての学問」が形而上学そのものを否定すべき標的としていなかったことはたしかである。彼は神学を学問として認めていた。「諸君は、では『神学』というものが存在するという事実を、またそれが『学問』であろうとする要求をもつということを、どう考えるべきなのか、と質問したくなるであろう。もとより、わたくしはこれにたいする答えを怠るつもりはない」（ヴェーバー：67）。では、どう答えたか。神学は「特定の精神状態や行為が神聖とされる資格を有すること、つまりそれが宗教上意義ある生活とその諸要素を形成すること、などを前提する。かくてまた、神学にとっての問題は、これらの端的に承認されるべき諸前提は、ひとつの全体的世界像のなかでどのようにして意義あるものと解されうるであろうか、ということである。ところで、あたかもこの前提こそが神学にとって『学問』であることの彼岸にあるものなのである」（同上：69）。かみ砕いていえば、神学の教説は「端的に承認されるべきもの」、すなわち信仰されるものであり、知すなわち真偽を認識する学問とは関わりない。だが、教説内部の整合的解釈やその歴史的形成は神学という学問のなかで議論されうるということになる。このことは、エイヤーが倫理学をメタ倫理学と歴史学等に委ねられる部分とに解体した方向を示唆するものでもありうる。しかし、ヴェーバーの直接の標的は価値判断・規範的判断であって、形而上学ではないのである。

⁵ 「同語反復と経験的仮設とが有意味な命題の全集合をかたちづくるものであるから、形而上学的確言はすべて無意味である」（エイヤー：19）

3. ハイデガー側からのヴェーバー批判のずれ、重なり、ねじれ

3.1. ずれ

轟氏は「ハイデガーの1920年代の哲学的思索の展開は、ヴェーバー学問論との対決そのもの」（轟2021：15）と形容する。その展開とは、「ハイデガーが『存在への問い』によって目指していたこと」を「学問の本質を『存在』についての知と捉えることによって、学問にその根拠と規範性を与え返そうとする試みだった」（同上：16）。ハイデガーが学問の根幹として考えるのは存在への問いである。それは多種多様な存在者についての学問としての領域存在論の枚挙によって果たされるものではない。それ以前に、存在者が存在者として現われる場への還帰が必要であり、『存在と時間』の現存在分析はまさにそのためになされた。すなわち、存在への問いは存在者が存在者として現われる場としての現存在の生への問いに通じている。その問いを放擲すれば、もはや哲学ではないだろう。私には、轟氏のいう規範性とはまずなによりも、哲学が哲学であるかぎり守るべき規範性であるように思われる。

しかしながら、ヴェーバーが標的としたのは、1節に記したように、教授と学生とのあいだの非対称な力関係への不注意にたいしてであり、具体的には、1917年ドイツの状況で採るべき政策の推薦を学問上の知識ないし真理として語ることにたいしてであった。さらに2節に記したように、彼はエイヤーと違って、形而上学ならざる哲学の任務を語ったわけでもなかった。それゆえ、「ヴェーバー学問論との対決」というまとめにたいして、私はヴェーバーとハイデガーの問題提起のあいだの論点のずれを感じざるをえない。

3.2. 重なり

それにもかかわらず、両者のあいだにはずれだけでなく、重なりもある。19世紀のコントの実証主義から20世紀のウィーン学団の論理実証主義へといたる流れのなかで、命題によって構成されるもののみが学問だとすれば、哲学は学問ではないか、あるいはエイヤーの指摘するように概念を分析する営みとして生き残るほかない。それゆえ、私は「ヴェーバー学問論との対決」という形容には必ずしも賛成しないが、ハイデガーの思索が実証主義的な学問観との対決であったことには同意する⁶。ハイデガーが1937年夏学期講義

⁶ 実証主義と対決して、学問を生に還帰させるという点では、フッサールの現象学がすでにそうであった。生活世界の概念にそれは明らかである。フェルマンはすでに1911年の『厳密なる学としての哲学』

「西洋的思惟におけるニーチェの形而上学の根本位置」のなかで、「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」（轟 2020 : 150）と、ヴェーバーを越えて 19 世紀後半にさかのぼって記しているのは、上の解釈の支えとなるだろう。そしてヴェーバーの価値中立性の概念は、それがそのまま実証主義を礼賛するものではなく、哲学をその直接の標的にしていなかったにせよ、実証主義的な学問観に寄与するものであったことは否めない。ハイデガーの「価値評価と事象性というマックス・ヴェーバーの不適切な区分は、哲学に対して重大な損害をもたらした」（Heidegger : GA62, 331; 轟 2021 : 16）という指摘は、ヴェーバーによる間接的な影響を考えれば、否定できないものである。

3.3. ねじれ

だが、ハイデガーのヴェーバー批判をたんに哲学からの実証主義批判とだけ受け取ることができない理由ともなり、かつまた問題を複雑にしているのは、ハイデガーの超政治の概念、すなわち哲学は必然的に政治的含意を含んでいるというその考え方が、学問上の発言は政治的に中立であるべきだというヴェーバーの禁欲に対立し、しかもまた当時の「政治的学問概念」（同上 : 21）へのハイデガーの批判がそこに絡んでいるという点である。

このかんの状況について轟の説明は明快である。学生たちは「学問が民族や国家に有用であるという意味で『政治的』であることを求めた」（同上 : 19）。ハイデガーの「これからの学問は『ドイツの運命』に対する献身によって拘束されるものでなければならない」（同上 : 20）という考え方は学生たちの歓迎するところであった。だが、ハイデガーの考えが学生たちに受容されたというわけではなかった。彼らはもっと直接的に「民族にとって有用」（同上 : 21）な学問、「政治的学問概念」にそった学問を望んでいた。ハイデガーはそれを「もっともわれわれは——『新しい学問概念』について語りながら——あまりに現代的な学問の自立性と無前提性を否定するだけである限り、学問の本質をそのもっとも内容的な必然性において経験することはありません」（Heidegger : GA16, 108 ; 轟 2021 : 21）と批判した。「学問の自立性と無前提性」はヴェーバーの用語を意識している。ハイデガーからみれば、学生たちは価値中立性を批判しながら、実際には、どのような目的に

のなかに「経験の教える素朴實在論や経験諸科学の組織だった実証主義だけでは、『生きていく』のに不十分だと言わんばかりに」「純粹に認識論的な諸問題を生の諸問題へ改変しようという意図」（フェルマン:41）を読み込んでいる。ヨーロッパ諸学の危機にたいして、フッサールは、ギリシアからルネサンスを経て近代に受け継がれた哲学の精神を継承するものとして自分の現象学を位置づけた（Husserl:5-17）。これとハイデガーの対比は、轟の提起した問題を別の文脈において捉えなおす考察に通じるだろう。

も手段として役立つという意味で価値中立的な学問を望んでいたことになる。それゆえ、ハイデガーはヴェーバーを批判するとともに、内実上のその継承者として学生を批判することでふたたびヴェーバーを批判しているわけである。

ここにねじれがある。価値中立的な学問の成果がその価値中立性ゆえにどの価値観にも結びつきうるとしても、ヴェーバーはそのような実用主義⁷を推奨しているわけではないからだ。むしろ、彼は、学問によって擁護される必要がないほどに、生の重みを感じている思想家であるように、私は受け取っている⁸。

4. 価値中立性と相互主観性との結びつきからハイデガーを批判する

ヴェーバーの価値中立性概念が歴史的にどのような間接的な影響を及ぼしたにせよ、この概念は学問の相互主観性と結びついている。すなわち、対等な資格をもちながら、異なる見解をもつ複数の人びとのあいだで合意と承認を得た主張が真理として認められるという考え方である。

1節に記した、教場における不均衡な力関係を意識して教師に要請される規範が、上の考え方に通じていることは贅言する必要がない。価値中立性が価値判断や規範的判断を含む学問にたいしてことさらに要請されるのも同様である。たとえば、神学において、研究者は、研究者自身が特定の信仰をもっているにしても、研究者自身の信仰を学問上の判断に混入させることは極力避けなくてはならない。

それでは、その人間が学問を離れて説教者としてふるまうときにはどうであろうか。ヴェーバーの想定する社会は、いわば神々の分裂した近代の価値多元的な社会^{グゼルシャフト}である。ここでは、ある特定の宗教への信仰それ自身も他の宗教を信仰する機会が平等に与えられているなかで、すなわち信教の自由のもとでその信仰それ自身の正統性^{レジティマシー}を得る。ここに^{モラル}道徳と^{エティーク}倫理の区別を導入しよう。道徳とは社会の構成員全員が了承できて遵守すべき規範であり、倫理とはそのもとで個々人が特定の宗教を信仰する（しない）という生き方の選択を

⁷ ここにいう実用主義とは、ハイデガーのいう「異なった目的への、つねに必要なに応じた調整可能な切り替えを許す」（轟 2021 : 32; Heidegger: GA65, 148）学問のそれである。ちなみに、ハイデガーが「大学が知識をモノのように売り買いする百貨店のような」（同上 14）っていることを嘆くのと同様に、ヴェーバーもまた、すでにアメリカの大学生が教授にたいして「この男は僕にかれの知識や方法を僕のお父さんのお金と引き換えに売っているのだ、ちょうど野菜売りの女が僕のお母さんに甘藍を売るように」（ヴェーバー : 58）と考えているのを嘆いていた。

⁸ たとえば、「いやしくも人間としての自覚のあるものにとって、情熱なしにならざるすべては、無価値だからである」（ヴェーバー:23）や「自分の仕事に就き、そして『日々の要求』に——人間関係のうえでもまた職業のうえでも——従おう」（同上 : 74）にそのような生の肯定をみることができる。

いう。価値多元社会のなかで、同一の倫理を奉じるひとたちは、固有の^{ゲマインシャフト}共同体（たとえば教会）を形成するだろう。

さてこの立場から、ハイデガーの「ドイツの運命」に拘束される学問をみてみよう。

3.1. に記したように、本稿はそのようなアプローチをただちに非学問として除去するわけではない。ただ、ハイデガーの「ドイツの運命」の解釈とそれに立脚する彼の見解が、対等な資格をもちながら、異なる見解をもつ複数の人びとのあいだの討議にかけられているときにそれを学問的見解と認めるにほかならない。そして、彼の見解が著書のなかに収められているかぎり、それはそのようなものとして流通している。

しかし、彼が自分の見解を学長という職をとおして普及しようとした場合には別である。このことは、本稿 1 節末尾に記したのと同様に、私の報告の「4.1.ハイデガーの計算的思惟、操作性、力への意志」のなかに述べた、ハイデガーは自分の思想を普及するために学長という職を利用したのではないかという疑問を呼び覚ます。

さらに、彼の見解が相互主観的な討議に開かれているのは事実だとしても、彼自身がそのような学問観を共有していたかということについて私は疑っている。そのことは私の報告の「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」のなかに記している。

もし、彼の見解が相互主観的な討議の及ばぬ真理であることを要求するなら、彼はヴェーバーのいう預言者の役割を果たしている。その預言は「『学問』であることの彼岸にあるもの」であって、それを共有する人びとはひとつの^{ゲマインシャフト}共同体を形成するだろう。民族共同体（Volksgemeinschaft）とはまさにナチスの用語だが、ハイデガーは彼の考える「国民社会主義の内的真理」（Heidegger : GA39, 195; 轟 2021 : 30）にしたがってそのような共同体を確立しようとしたわけである。

5. 細かな質問

最後に文意のレベルで疑問を抱いた箇所を二つほど記しておく。もっともそれがたんに単純な文意の理解の問題か、それともハイデガーの思想全体の解釈を要する問題なのかはわからないのだが——。

ひとつは、『世界全体』へと直接的に迫る知（轟 2021 : 14）という表現の「全体」と「直接的に」との関係。領域的な学問はそれぞれの学問の前提に応じて対象領域を画定するから「世界全体」へ迫ることを断念するから、そうではない学問が「世界全体」を対象

とすることは理解できる。しかしそれと同時に、「直接的」であることはどのように保証されるのか。たとえば、存在者が現われる場としての現存在の分析を行った『存在と時間』のやり方は、現存在を経由することで「直接的」ではないように思われる。それとも、現存在が世界内存在であることが「直接的」といわれているのだろうか。あるいは、ここで展望されている知は『存在と時間』よりのちに探究されているものだから、現存在分析とは別のやり方で『世界全体』へと直接的に迫る知が構想されているのだろうか。

もうひとつは、ハイデガーがブロッホマン宛の手紙から「西洋の歴史におけるドイツ人の使命を見出すことになるのは、ただわれわれがおのれ自身を（……）存在そのものに晒し出すときだけでしょう」と引用したあとの「つまり存在こそがドイツ人の使命だというわけだ。そうだとすれば、われわれがそれに対して献身すべきドイツの運命とは結局、『存在そのもの』だということになるだろう」（同上：22）の箇所。「存在そのものに晒し出す」ということが、ドイツ人という存在者の意味を問うということだとすれば、「存在こそがドイツ人の使命だ」という箇所は「存在への問いがドイツ人の使命だ」という意味であり、最後の「ドイツ人の運命とは結局、『存在そのもの』だ」とは「ドイツ人の運命はドイツ人という存在者の意味をみずから問うことにある」という意味かと思うが、「存在そのもの」といいきることで何か変わるのだろうか。私は「存在」というすべてを包み込む概念のなかに問いそのものが吸収されてしまう危険性を感じて上のように解釈して読んだのだが、私の理解はあくまで「問う者」に拘泥しており、それでは「存在」にふれることがないということだろうか。

参考文献

引用箇所は文中に引用後に丸括弧のなかに、著者名、コロンのあとに頁数を記す。同一著者の複数の論稿から引用のある場合には、著者名のあとに刊行年を記して区別する。Heidegger からの引用は轟の文章から引用したもので、GA は *Gesamtausgabe* の略、そのあとの数字はその巻数、コンマの後に頁を記す。そのあとに轟の文中の掲載箇所を記す。

Husserl, Edmund, *Die Krisis de europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana* Bd. VI,

轟孝夫「ハイデガーのナチス加担——その学問論的背景」へのコメント（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 8, no. 1(2022), pp. 65 -73.

ヴェーバー、マックス、『職業としての学問』、尾形邦雄訳、岩波書店、1980年。

エイヤー、アルフレッド、『言語・真理・論理』、第六章、吉田夏彦訳、岩波書店、1955年。

轟孝夫（2020）、『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。

——（2021）、「ハイデガーのナチス加担——その学問論的背景」、本号、11-35頁。

フェルマン、フェルディナント、『現象学と表現主義』、木田元訳、岩波書店、1984年。