

日本哲学会シンポジウム発表原稿 存在の政治と絶対無の政治

品川哲彦¹

以下は、2016年5月14日に京都大学で行われた日本哲学会大会シンポジウム「哲学の政治責任——ハイデガーと京都学派」において提題者3名のうちのひとりとして発表した原稿をもとにして、当日の参加者はすでに『哲学』67号に掲載した拙稿「存在の政治と絶対無の政治」を読んでいたという前提のもとに同稿からの引用を省いた箇所を注のなかにあらたに補ったものである。

1、哲学の政治責任と哲学者の政治責任

哲学の政治責任という主題は曖昧である。だが、哲学者の政治責任を媒介としてこう考えられるだろう。哲学者がその言動について問われる次元は三つに分けられる。①哲学者として、②勤務する組織の一員としてその職掌ないし職能において、③市民としてである。学者にはカントのいう理性の公的使用が求められる。その意味で、哲学者は学者としてたんに②の職責や③の市民として以上の責任を負っている²。しかも、学者の仕事という

¹ 品川哲彦 (しながわ てつひこ)。関西大学文学部教授。

² 「学者の場合、しかし、理性の公的使用はたんに許されるだけでなくむしろ期待されているとあってよい。たとえば、国会で審議中の法案について違憲の可能性が論じられているときに、憲法学者が見解を求められて(「きわめて重大な政治的影響をもつ判断は政治家の判断にゆだねられる」という応答も含めて)何らかの応答をしないとすれば、その学者は憲法学者としての自己同一性を問われざるをえない。学者は専門家としてたんに組織の一員としての職責に由来する責任や市民としての責任を超えた責任を負っている。他方、政治責任とは結果責任であり、したがって、因果関係を特定しやすい事例に限定されやすい。そのため、政治責任は学者としての仕事より職責について問うのがふさわしい」。(品川哲彦、「存在の政治と絶対無の政治」、『哲学』、67号、日本哲学会、2016年、9頁下段—10頁上段)。

点では、政治責任はその学者が専門的知識にもとづいて示した見解が政策決定に及ぼした影響とその政策が人びとに与えた損害に応じて問われるのがふさわしい。しかるに、哲学は専門分化した問題領域を特定しがたい³。それゆえ、哲学者には政治責任を帰しにくく、あるいは政治責任を問われる立場にあるとしても審問を免れやすいようにみえる。

しかしながら、哲学に専門分化した管轄事項がないことを、哲学者は、人間の生と存在者全般に関わる学問だというふうの説明してきた。世界にたいする見方を提示する以上、その考察は政治的含意を孕みうる。哲学者自身も人間のひとりだから、その哲学は本人の生き方を規定する。哲学に固有なこの存在論的関与と自己言及性ゆえに、哲学者は固有のしかたで責任を負っている⁴。これは『哲学』掲載原稿には記していないことだが、今補っておくと、私見では、責任は「誰が誰にたいしてどのような行為について誰の前で (かつ何の前で=何に照らして) 問われるか」という構造をもつ。この図式にあてはめれば、上述の哲学者固有の責任は「誰にたいして」の誰 (被害者) を特定しがたく、それゆえ法廷で (「裁判官の前で、かつ法の前で (法に照らして)」) 問われる性質のものでない (したがって、刑法の責任概念 *Schuld* には遠い)。しかし、責任が問われるのはその「哲学について」である。哲学が人間の生と存在者全般に関わる学であるかぎり、そこにまつわる重大な事態に応答する責任 *responsibility* が発生する。その哲学の適切さを問うのは同僚の哲学者だから、その責任は「哲学者の前で」釈明され (*accountability*)、「哲学の理念の前で (に照らして)」判定される責任を帯びている。しかも事柄が政治である以上、後述するように、「人間にたいして」責任を負っている。『哲学』掲載原稿には記していないが、以上をこの場で補っておく。

哲学者のこの意味での責任をとおして哲学の政治責任は問われうる。

³ 「学者の政治責任が専門的知識にもとづく見解について問われるとすれば、哲学の場合、専門家として見解を問われる専門分化した問題領域を特定しがたい。このように考えると、哲学者の政治責任という概念はかなり曖昧なものにもみえてくる」。(同上、10 頁上段-下段)。

⁴ 「しかしながら、哲学には格別に専門分化した管轄事項がないというこの事態を、哲学は哲学が人間の生と存在者全般に関わるというふうの説明してきた。世界にたいする見方を提示する以上、その考察は政治的含意を孕みうる。しかも、哲学者自身も人間のひとりなのだから、その哲学はその本人の生き方を規定するはずである。したがって、哲学者は他の分野の学者ほどに特定の問題領域の専門家としての責任を問われなくても、哲学に固有なこの存在論的関与と自己言及性ゆえに、その言動についてたんなる職責や市民たることや専門の管轄事項に由来するのとは別のしかたで責任を負っている」。(同上、10 頁下段)。

2、レーヴィットの問いかけ

しかし、だとすれば、ある哲学者の責任を問うとき、それについてどのような判定を下すにしても、判定を下す側の哲学者の政治責任もまた問われることになる。それゆえ、このシンポジウムではハイデガーと京都学派のみならず、今、日本に生きていて哲学に携わる者の政治責任が問われている。「日本に生きていて」という限定で私はレーヴィットの批評を思い出す。レーヴィットによれば、日本人は二階建ての家に住んでいるようなもので、一階では日本的に考え、二階にはヨーロッパの哲学を学んでいる。一階と二階が通じているかはわからない。一階は日本、二階はヨーロッパを象徴するのみならず、一階は生活、二階は哲学を象徴する。なぜなら、ヨーロッパの生活は「凡てのものを取って抑えて質問し会議し探究する」哲学の精神を原理とするからで、だからレーヴィットは、ヨーロッパ並みの厳しさで自己及び自己の国民を問題にする日本人がいるか、疑っている⁵。

ハイデガーと京都学派は現状を時代の転換期と捉え、哲学の名のもとに彼らが自民族の伝統と考えるものを呼び出し、それによって現状を克服しようとした。それゆえ、彼らの哲学では二階と一階は通じていた。ハイデガーはヨーロッパの現状を、存在を忘却して存在者の操作に没頭する態度がもたらした技術と根拠なき組織化の狂乱とみて、存在するものとしての存在者全体を問いつ把握するギリシアの哲学の元初の取り戻しを説き、形而

⁵ 「本シンポジウムの副題は「ハイデガーと京都学派」である。だが、ハイデガーや京都学派の哲学者個々の政治責任だけが問われているわけではない。どのような判定を下すにしても、これまで述べてきたことからすれば、その判定はその判定を下す者の哲学上の立場を表現しており、それゆえ、判定者の政治責任も問われうるからである。そこで私は副題を、今、日本に生きていて哲学に携わる者の政治責任に目を向ける契機として捉える。

「日本に生きていて」という限定をつけた。私の脳裏に浮かぶのはレーヴィットのことばである。日本人は「二階建の家に住んでいるようなもので、階下では日本的に考えたり感じたりするし、二階にはプラトンからハイデガーに至るまでのヨーロッパの学問が糸に通したように並べてある。(中略)これで二階と階下を往き来する梯子は何処にあるのだろうか、疑問に思う」(レーヴィット-a:34-5)。この評は一本の矢で二本の的を射当てたようなものだ。というのも、二階と一階は哲学と生活の比喩であると同時にヨーロッパと日本の比喩でもあるからだ。一本の矢で済んだのは、レーヴィットによれば、哲学がヨーロッパの生活の原理だからである。「凡てのものを取って抑えて質問し懷疑し探究する判別力、(中略)これ無くしてはヨーロッパ的生活は考えられない」(同上:36)。これにたいしてレーヴィットは、日本には「ヨーロッパで見られると同じ厳しい鋭さを以って、自己及び自己の国民を問題にする日本人が果してあるだろうか」と疑っている(同上:35)。ここで剔抉されているのは伝統の違いである」。(同上、11頁上段-下段)。

上学的民族であるドイツ人のみにそれが可能だと考えた⁶。哲学と生活の一体化は、学生に勤労奉仕と国防奉仕と学問奉仕とを説いた学長就任演説等に端的に表われている⁷。京都学派は東亜を圧迫する欧米の帝国主義に対抗する使命を日本にみて、皇道、国体の観念のもとに伝統の自覚を促した。皇道、国体は、その理解によれば、自己自身を否定して物となることで全体のなかに自己を統合し、自己を契機として全体を変容せしめ、変容した全体として自己を連続せしめる矛盾的自己同一の論理を体現している⁸。

⁶ 「ハイデガーにとってヨーロッパの現状は、存在を忘却して存在者の操作に没頭する態度がもたらした「鎖を解かれた技術と凡人の根拠なき組織化とによる絶望的な狂乱」(H40:40-41)にある点では同質のロシアとアメリカの挟撃のうちであり、これに処するに彼は学長就任演説のなかで「存在するものとしての存在者全体を問いかつ把握する」(H16:109)ギリシアに始まるヨーロッパの哲学の元初の取り戻しを説き、学長退任後の一九三五年の講義でも、ドイツ人がヨーロッパの運命を担う「形而上学的民族」(H40:40)だという認識を変えない。(同上、11頁下段-12頁上段)。

⁷ 「哲学者が哲学の名において現状を把握して伝統を呼び出す以上、レーヴィットの比喻でいえば、少なくともその哲学者の意識においては、二階が一階と、すなわち哲学が生活と通じているわけである。そのことは、ハイデガーでは、学生に勤労奉仕と国防奉仕と学問奉仕の任務を説いた学長就任演説(H16:113)、さらには「総統そのひとが、ひとり総統のみが今日と未来のドイツの現実にしてその掟である」(Ibid.:184)と学生に教示した一九三三年十一月三日の演説などに目を疑うまでにあからさまに示されている」。(同上、12頁下段)。

⁸ 「日本の現状は京都学派によれば(存在史にもとづくハイデガーの固有の把握と比べて当時の同国人のはるかに多くに共有された把握だろうが)、日本はヨーロッパ諸民族の帝国主義に圧迫されていた東亜(西田 11:446)にあって他に先駆けて「漸次この内在化より脱却し、それに超越的な存在性を示し来たった」(高山-a:2)国であり、その意味で「東洋と日本に挟まれている」(高坂:2)。この状況に対処するために、「我国に於ては復古と云うことは、いつも維新」(西田 9:49)だから、皇道、国体の観念のもとに伝統の自覚が促される。その精神は、西田によれば、「全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと何処までも作る」(同上:48)ところにある。平たくいえば、自己があくまで一なる自己を主張するなら、自己も他者も関わり合って変わることがない。そこで、自己は「自己自身を否定して物となる」(同上:56)ことで自己をとりまく環境のなかに自己を統合する。多のなかの一になるわけだが、環境の側もまさに受容することでたんなる多のままにとどまらず、全体としての一を形づくる。それによって、自己は全体のなかで生かされると同時に、自己を契機として全体を変容せしめ、変容した全体として自己を連続せしめる。この論理は西田の弟子たちに、「東洋的無を歴史の中で生かす」(高坂の発言。高坂他-a:164)、「歴史の中において実証される主体性」(高山の発言。高坂他-c:95)と継承された」。こうして、現状に対処するための伝統への回帰とそれによって切り拓かれる新たな秩序の構築を、ハイデガーはナチズムに(のちにナチズムもまた彼の批判する工作(マッヘン)機構(シャフト)だと考えるようになったにしても)待望し、京都学派は(皇道の霸道化すなわち帝国主義化を戒めつつも)大東亜共栄圏に期待した。[「こうして、現状に対処するための伝統への回帰とそれによって切り拓かれる新たな秩序の構築を、ハイデガーはナチズムに(のちにナチズムもまた彼の批判する工作機構だと考えるようになったとしても)待望し、京都学派は(「皇道の霸道化」(西田 9:52)すなわち帝国主義化を戒めつつも)大東亜共栄圏に期待した」。(同上、12頁下段)。

しかし、問題はその二階と一階の関係は適切かという点にある。第一に、一階のものが二階に密輸入されているのかもしれない。すなわち、その哲学者の歴史的事実に関する解釈が不問のままにその哲学を規定している場合がありうる。第二に、二階は一階にとって危険な重圧であるのかもしれない。すなわち、その哲学の内容が歴史的事実のなかに生きる人びとを害する可能性がありうる⁹。

3、ハイデガー——存在の政治

ハイデガーの政治責任については、フライブルク大学学長としての彼のナチズムへの協力が彼の哲学に由来するのかが問われる。彼が学長としてナチズムに積極的に加担したことは、文部行政への積極的な貢献、ナチズムによって統制された学生連盟との連携プロジェクトの立案と挙行のほか、とりわけオットが調査した、大学の同僚の化学者シュタウディングを反ナチズムの嫌疑ありとして州高等教育審議官に具申した件からもはや明らかである。その活動が彼の哲学と無関係とはいえないことは、つとに一九三六年の時点でレーヴィットがハイデガー本人から、彼の政治的出勤がその哲学にもとづいていると確認している。学長退任後のいわゆる^{ケーレ}転回において自分の過ちを認めてナチズム批判に転じたとする解釈もあるが、それについては、ハイデガーの哲学的生涯全体を跡づけたウォーリンやロックモアなどの著作が斥けている。ナチズムへの協力は彼の哲学と緊密に結びついていてという見解はかなり説得力をもつ¹⁰。

⁹ 「しかし、哲学と歴史的現実とがその哲学者の意識のなかで通じ合っているとしても、問題はその関係が適切かという点にある。第一に、ひょっとすると、一階のものが二階に密輸入されているのかもしれない。すなわち、その哲学者の歴史的事実に関する解釈が不問の前提としてその哲学を規定しているのかもしれない。先に、ヨーロッパでは哲学が生活の原理であるというレーヴィットの見解を記した。だが、ヨーロッパの精神の描き方は多様でありうる。それゆえ、ハイデガーの伝統理解はヨーロッパの伝統についての他の理解と比較されざるをえない。京都学派の描いた日本の伝統は、レーヴィットが辛辣なしかたで記した哲学的自己反省に照らして検討されなくてはならない。そこに提示されているのが日本の伝統の解釈であるゆえに、その問いは、今、日本に生きていて哲学に携わる者の自己検討に直結する。第二に、二階が一階にとって危険な重圧であることもありうる。すなわち、哲学が歴史的事実に働きかけるときに、その哲学のなんらかの欠陥のゆえに歴史的事実のなかに生きる人びとを害するものであるのかもしれない。この意味で哲学についても、先に述べた結果責任としての政治責任が、しかも実際にひきおこした禍だけでなくひきおこしうる禍に照らして問われなくてはならない」。(同上、13頁上段—下段)。

¹⁰ 「ハイデガーの政治責任という主題のもとで問われているのは、フライブルク大学学長としての彼のナチズムへの協力が彼の哲学に由来するのかどうか、また(「黒ノート」公刊以後とくに)反ユダヤ主義が彼の哲学を構成する契機かどうかという問題である。後

ここで私は、ハイデガーを指導教授として『存在と時間』の諸概念を用いて古代末期のグノーシス思想を解釈してグノーシス思想研究に多大な寄与をしたドイツ生まれのユダヤ人哲学者ヨナスを援用しよう。ハイデガーのナチズムへの加担を知ってヨナスは師から分袂するが、その後も長く彼を苦しめたのは、なぜ、ハイデガーの哲学がそのような愚行を阻むことができなかつたかという疑問だった。彼は、結局、グノーシス思想とハイデガーの共通点のなかに答えを探し当てる。その共通点とは人間と世界との乖離である。この乖離から、実存は自然のなかに秩序づけられる自然本性をもたず、それゆえ規範をもたない。いかなる規範にも照らさぬ決意がナチズムへの加担に道を拓いたとヨナスは解した。だが、この批判は決断の主体性を強調する『存在と時間』の時期にのみあてはまり、現存在すなわち人間を考察の中心におく発想が撤回され、^{グシツク}歴運のもとでの存在の開示が語られる転回以後は別ではないか。しかし、ヨナスはそこにも判断基準、規範の欠如という同じ欠陥を見出した。存在が歴史のなかにみずか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規範がない。それゆえ、ナチズムもまた呼びかけたりえた。ヨナスの批判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つたときに、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」。兄弟を守れなかつたとは、いうまでもなくホロコーストを示唆している¹¹⁾

者の論点は後述するとして、前者については、①当時の学長職として不可避な任務を果たしたにすぎず、責任なしとする見解、②学長に就任していた時期の一過的な逸脱とする見解、③学長退任後のいわゆる転回(ケーレ)において自分の過ちを認め、ナチズム批判に転じたとする見解、④ナチズムへの加担は彼の哲学と緊密に結びついているという見解がある。この問題に関連する膨大な文献を渉猟することはできないが、①はオットの綿密な調査結果、とりわけ大学の同僚であった化学者シュタウディンガーを反ナチズムの嫌疑ありとして州高等教育審議官に具申した件(オット:310-327)や文部行政への積極的な貢献とナチズムによって統制された学生連盟との連携プロジェクトの立案と挙行(オット:285-295)等から否定されざるをえない。②も、つとに一九三六年の時点でレーヴィットがハイデガー本人から、彼の政治的「出動」(レーヴィット-b:94)はその哲学にもとづくことと確認しており、否定される。さらに、ハイデガーの哲学的生涯全体を跡づけたウォーリンやロックモアなどの著作が③を否定し、④を裏づけている。加藤恵介は、ハイデガーの思想の多層性を「複数のハイデガー」(加藤:147)と表現して単純に④に与することに警告を發しつつ、しかし転回の前後を簡潔にたどって②③の誤りを指摘している。私見では、④の見解はかなり説得力をもつ。(同上、13頁下段-14頁上段)。

¹¹⁾ 「ここで私は④の見解の傍証としてヨナスを援用しよう。ヨナスはドイツ生まれのユダヤ人哲学者。ハイデガーを指導教授として『存在と時間』の諸概念を用いて古代末期のグノーシス思想を解釈し(「被投性という概念はグノーシス的である」(Jonas-b:334))、グノーシス思想研究に多大な寄与をしたが、ナチスによる政権掌握をみてパレスチナに移住した。彼の生涯と哲学の説明は別処に譲り(品川-a:165-216)、要点のみ記そう。

第二次大戦が勃発するや英軍に志願するヨナスはユダヤ人男性に参戦を促す冊子のなかで、旧約聖書からキリスト教を通して近代ヨーロッパが継承した伝統を「人間への尊敬」と特徴づけた。ハイデガーは同じ伝統を存在者によって存在の問いを忘却した否定されるべき形而上学とみるだろう¹²。ここに両者の対立は人間への尊敬を伝統的価値とみなすか

ハイデガーのナチズムへの加担を知ってヨナスは師から分袂するが、その後も長く彼を苦しめたのは、なぜ、ハイデガーの哲学がそのような愚行を阻むことができなかつたかという疑問だった。つとに彼が指摘していたグノーシス思想とハイデガーの共通点のなかに、一九五二年、彼はようやくその答えを探し当てる。その共通点とは「人間と人間が宿っているもの——世界——との絶対的な裂け目の感情」(Jonas-a:327)である。人間が自然の一部とみなされない以上、「自由に『自己投企』する超本質的な実存」(Ibid.:333)は自然のなかに秩序づけられる自然本性をもたず、そして「自然本性をもたないものは規範をもたない」(Ibid.:334)。いかなる規範にも照らさぬ決意がナチズムへの加担に道を拓いたのである。ただし、自由に自己投企する実存は『存在と時間』の概念である。「現存在は覚悟性においてどこに向けて自己を開示するのか。(中略)その答えを与えるのはただ決意のみである」(SZ:298)というように、『存在と時間』では決断の主体性が強調されていた。これにたいして転回以後、現存在すなわち人間を考察の中心におく発想は撤回され、歴(ゲシ)運(ック)のもとでの存在の開示が語られる。すると、転回以後は別ではないか。

しかし、ヨナスはそこにも判断基準、規範の欠如という同じ欠陥を見出した。一九六四年、ヨナス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-b: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みずか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規範がない。それゆえ、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も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つたときに、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」(Ebd.)。兄弟を守れなかつたとは、いうまでもなくホロコーストを示唆している」。

(同上、14頁上段-15頁上段)。

¹² 「さて、ヨナスは第二次世界大戦開戦の報に接するや、パンフレット「この戦争とわれわれの関わり。ユダヤ人男性への一言」を著して同胞に従軍を呼びかけ、三六歳の彼自身も志願してイギリス軍に入隊した。そのパンフレットのなかで、彼はユダヤ人とナチスの関係を「形而上学的敵」(Jonas-c:188)と表現している。ユダヤ人の立つ側は「キリスト教的西洋の人間性」(Ibid.:194)である。というのも、「宗教から解放された近代ヨーロッパの理性的人間的文明もまた、その衝動の抑制、その良心の倫理、その人間への尊敬によって、畢竟、啓示を源泉とするあの偉大な精神の遺産の末裔」(Ebd.)だからである。もちろん、この批判の標的はナチズムであってハイデガーではない。とはいえ、ヨナスとハイデガーもまた形而上学上の敵対関係にある。ヘブライから近代の啓蒙に至る西洋の伝統とは、ハイデガーによれば、キリスト教では存在を本質とする神という存在者、近代ではあらゆる存在者を意味づける主観性という存在者によって、存在の問いを忘却した否定されるべき形而上学である。これにたいして、ヨナスからすれば、人間への尊敬を欠いたその存在の問いは、人間への尊敬を核とする西洋の伝統の破壊にほかならないからだ。

(同上、16頁下段-17頁上段)。

否かという対立とも描き出せる。

ここでハイデガーの技術論に言及しよう。現代技術はあらゆる存在者を何かのために用立てられる物として捉えるように人間を挑発する。ついには人間そのものも用立てられる物と化す。私はハイデガーのこの指摘の鋭さを評価する。だが同時に、そこにヒューマンスティックな含意を読み込むべきではないという点を指摘する。なぜなら、ハイデガーが最大の危険とみなすのは、人間が存在を見守る牧人ではなくなる事態だからだ。傷つきうる身体と生命をもつ者としての人間がどれだけ配慮されているかは疑わしい。これにたいして、ヨナスがその責任原理によって防ごうとしているのは、傷つきうる身体と生命をもつゆえに生じうる人間の絶滅である。ヨナスが兄弟すなわち人間仲間を気づかうのにたいして、ハイデガーは存在の牧人を存在のために気づかうのだ¹³。

ハイデガーは後年にナチズムを批判したかもしれない。だがそれは、ナチズムがギリシアの元初を取り戻す運動では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¹⁴。

「黒ノート」のユダヤ人についての記述はその証拠たりうる¹⁵。むしろ、そこにホロコ

¹³ 「ここで別処(品川・b)に論じたハイデガーとヨナスの技術論の対比を援用しよう。ハイデガーによれば、現代技術はあらゆる存在者を何かのために用立てられる物として捉えるように人間を挑発する。この事態は人間のみに起因するのではなくて、歴運がそのような把握を呼びかけている。ヨナスもまた、現代技術はその技術を開発する能力があれば、開発して所有し利用せざるをえない性質をもつと指摘する。したがって、両者ともに人間次第で技術を善用できるといった発想を幻想として斥ける。しかし、ハイデガーが「人間そのものがわずかに用立てられる物としてのみ受け容れられることとなる」

(H7:28) 事態を歴運の最大の危険として描くとき、危険という語で意味しているのは存在者が用立てられる物としてしか捉えられなくなり、それに対応して人間が真理を見守る者でなくなる事態のことである。ハイデガーの技術論において、傷つきうる身体と生命をもつ者としての人間がどれだけ配慮されているかは疑わしい。これにたいして、ヨナスにとって、技術と技術を駆使した経済活動が危険なのは、それが環境を害して、文字通り、人間の絶滅をひきおこしかねないからにほかならない。ヨナスが兄弟すなわち人間仲間を気づかうのにたいして、ハイデガーは存在の牧人を存在のために気づかうのである」。(同上、15頁上段-下段)。

¹⁴ 「彼の哲学の政治的含意にも同じことがいえる。なるほど、ハイデガーは後年にナチズムを批判したかもしれない。だが、それは、ナチズムもまた、一切を用立てられる物とのみみなすばかりで、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元初を取り戻す運動ではなかったからであり、ナチズムによって害せられた生身の人間のためではない」。(同上、15頁下段-16頁上段)。

¹⁵ 「これに関連して反ユダヤ主義の問題について言及すれば、「黒ノート」の考察十四の末尾でユダヤ人は「何物とも結びつかずにあらゆる存在者を存在から根拠にすることを世界史的な『課題』として引き受けかねない人間存在」(H96:243)と表現されている。ハイデガーの存在史からすれば、ここでのユダヤ人という名詞はあらゆる存在者を利用す

ーストは示唆されていない。明らかにハイデガーは生物学的な意味での反ユダヤ主義者ではなかった。だが、そのステレオタイプのな、つまり一階の存在論的なユダヤ人の性格づけが二階の存在論的な思考に持ち込まれていて、その結果、二階の哲学が一階の人間の生活を脅かすものとなっている¹⁶。

以上から結論づければ、前述の責任の図式でいえば、ハイデガー哲学の人間にたいする責任は人間への尊敬という観念の前では、あるいはこの観念に照らしては釈明しがたい。しかし、これにたいしては反論が出るだろう。「なぜ、人間への尊敬が判定の規準なのか。判定の規準は哲学である。なにものをも批判しうる哲学は、人間への尊敬という観念も批判しうるはずだ」、と。この批判を受け容れたうえでハイデガーのある発言を解釈しよう。計算的な集約的な思考による技術的操作という意味で農業や経済封鎖や水爆と強制収容所のガス室を同視した発言である¹⁷。

ヒューマンイズムはこの発言を弾劾する。だが、今はその立場をとらず、ハイデガーを高く評価するラクー＝ラバルトを参照する。そのラクー＝ラバルトはこの発言を破廉恥と指弾した。なぜなら、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ないからだ。この批判は人間への尊敬という規準ではなく、哲学という規準によるものだ。このことから確認されるのは、哲学もまた学問である以上、間主観的な合意を求める営みだということである。間主観的な合意の形成は、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。したがって、哲学は人間への尊敬を含意する。だから、哲学という規準は人間への尊敬という規準と重なるのである。しかも、政治の目的とはつまるところこの生身の人間、一階の住民の保護にほかならない¹⁸。だから、

べく計算的思考に没頭する人間のステレオタイプを言い表す換喩にすぎないかもしれない。だが、トラヴニーが正しく指摘するように、「こうしたステレオタイプからは、ユダヤ人にとって望ましくない帰結がこれまで多々生じてきたし、現に生じている」(トラヴニー:324)。すなわち、その存在論は特定の存在者を攻撃する可能性に開かれている」。(同上、16頁上段)。

¹⁶ 「すなわち、その存在論は特定の存在者を攻撃する可能性に開かれている。なぜなら、特定の存在者についての実定的ないし存在的(オンティッシュ)な性格づけが存在論的(オントローギッシュ)な思考のなかに紛れ込んでいるからである。だとすれば、二階と一階の比喩でいえば、一階のものが二階に密輸入されているとともに、二階が一階を押しつぶす脅威となっているのだ」。(同上、16頁上段-下段)。

¹⁷ 「ラクー＝ラバルトによれば、ハイデガーは一九四九年の講演で「農業は現在、機械化された食品工業である。その本質に関しては、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」。(同上、17頁上段)。

¹⁸ 前注に引用したハイデガーの発言に、「ウォーリンは(中略)「道徳的認識と理論的認識

存在者よりも存在を優先する哲学はその政治責任を問われざるをえない。

4、京都学派——絶対無の政治

西田は、日本文化の特色を「何処までも自己自身を否定して物となる、物となって見、物となって行く」ところにみた。西田とその弟子たちの思想が大東亜共栄圏の哲学的基礎づけに援用されえた核はここにある。上述の論理は、日本が自己を否定して多民族からなる東亜を一つの共栄圏に変容せしめる展望に対応する。しかも、変容は日本が一民族に対するごとに、弁証法的に進捗するのではなく、一挙になされる。そう考える根拠は絶対無の観念にある。この超越的な否定性のまえでは、いかなる主体も自己を否定せざるをえないからだ (18 頁上段 1 行-終わりから 2 行)。

すると、なぜ、日本自体は相対化をまぬかれうるのか。その理由は日本の国柄、国体にもとづけられる。日本は、西田によれば、さまざまな異国や異文化との対立という「多くの環境的否定を通さないで、自己否定的に世界となるという形式によって、発展し来た」。ハイデガーと京都学派はともに伝統に訴えるが、ハイデガーの呼び出す伝統が、古代ギリシア以来、忘却されてきたものであり、だから取り戻すべき伝統であったのにたいして、京都学派はその伝統が現に働いていると確信していた。ここに超越的な否定性は、一転して、実定的な肯定性に転化する。皇室がそれを象徴する。ところが、皇室は伝統であるのみならず、かつ制度でもある。それゆえ、皇室が否定的な超越性の現存、その実定

における根本的な能力の欠如」をみて、「まさにこの点において、ハイデガーの思索は、彼が一生一貫して侮蔑してきた健全な人間悟性の水準にも達していない」(ウォーリン: 286) と酷評した。ヒューマニズムの立場からすればそういえよう。だが、今はあえてハイデガーにそって考えてみよう。ラクー＝ラバルトが指摘するように、ハイデガーが並べた事例は彼の批判する計算的思考にもとづく技術的操作である点に変わりない。とはいえ、ラクー＝ラバルトもまた「この文は破廉恥までに不十分である」(ラクー＝ラバルト:68) と批判する。なぜなら、他の事例が経済的・政治的・軍事的理由によるのにたいして、アウシュヴィッツはそれらの理由すらないたんなる除去、すなわち「ニヒリズムの完成」(同上:73) だからである。彼はハイデガーの哲学に依拠してハイデガーが本来語るべきであったことを語ろうとしている。それでは、なぜ、そういうことが可能なのか。自明に過ぎることだが、ハイデガーの思索を受けとめる他者が生身の人間として存在しているからである。そうした他者を不要とするなら、その思想は、ハイデガーひとりが「現今において存在している」ことがらを確定し、その尺度で他者の思惟を裁断し、思惟する他者の多様性を無視する「独断論」(シュヴァン:120) にすぎない。ひいては「万人にたいする同等な尊敬の破壊」(ハーバマス:25) を含意している。それゆえ、そのような特権性を宣言する哲学は一階を押しつづす二階とならざるをえない。しかし、一階なしに二階は成立しない。そして政治の目的とは、つまるところ、一階の住民の保護なのである」。(同上、17 頁上段-下段)。

的な肯定性を保証するという論理が構成される。しかし、かりに矛盾的自己同一というこのメタレベルの同一性が日本の特性だとしても、そのつどの時点で日本は特定の価値を体現せざるをえない。だから、現実には、大東亜共栄圏は日本の特定の価値への他民族の同化とならざるをえない¹⁹。『哲学』掲載原稿に、西谷の朝鮮についての発言や高山の呉珮への応答に言及したが、他者による否定を媒介としない自己否定は、畢竟、他者に正対しえない脆弱さを脱却できないのではないか²⁰。京都学派の大東亜共栄圏に関する発言は、矛盾的自己同一という二階の論理を日本の歴史的事実についての彼らの解釈という一階の思考によって実定化し、その実定化した論理によって大東亜共栄圏の哲学的基礎づけという

¹⁹ 「すると、なぜ、日本自体は相対化をまぬかれうるのか。その理由はふたたび日本の特性にもとづけられる。日本は、自己を否定して環境のなかに入り込み、みずから変容するとともに環境を変容させ、そのことによって開闢以来、自己を存続させてきた国柄、国体だという認識がそれである。とはいえ、日本は対外交渉の経験に富む国ではない。だが、その疑問は、日本は「主体が多く環境的否定を通さないで、自己否定的に世界となるという形式によって、発展し来った」(西田 9:58)という説明で斥けられる。ハイデガーと京都学派はともに伝統に訴えるが、ハイデガーの呼び出す伝統が、古代ギリシア以来、忘却されてきたものであり、だから取り戻すべき伝統であったのにたいして、京都学派は「神代在今。莫謂往昔」(『旧事本紀玄義』からの引用。西田 11:201、高山-b:41)というようにその伝統が現に働いていると確信していた。ここに超越的な否定性は、一転して、実定的な肯定性に転化する。「我国の歴史に於て皇室は何処までも無の有であった、矛盾的自己同一であった」(西田 9:49)。皇室はここでは伝統を意味するが、一面では制度でもある。制度は実定的なものである。それゆえ、皇室が否定的な超越性の現存、その実定的な肯定性を保証するという論理が構成される。こうして、日本は矛盾的自己同一それ自身を他国から自己を区別する同一性として備えていると主張されるわけだが、かりにこのメタレベルの同一性が日本の特性だとしても、そのつどの時点で日本は特定の価値を体現せざるをえない。だから、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譲な者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、むしろ他民族の解放として意義づけられよう」。(同上、18頁上段-19頁上段)。

²⁰ 「すでに一九一〇年に日本は韓国を併合していた。朝鮮半島の状況が大東亜共栄圏の構想に適合していたなら、一九四二年の時点でこの構想の可能性を裏づける実績として援用されえただろう。実際には援用されなかった。「大和民族と朝鮮民族とが(中略)一つの日本民族になるという風に言うてはいけないだろうか」(高坂他-c:78)という西谷のためらいがちな発言が実情を示唆している。他者による否定を媒介としない自己否定は、畢竟、他者に正対しえない脆弱さを脱却できないのではあるまいか。同じ疑念は、南京東亜聯盟の一員の呉珮への高山の応答にも向けられる。高山は歴史を推進する力をランケにならって道義的生命力と呼ぶ。中国はその力を欠くと論じた高山に、呉は易姓革命と異族闘争が中国の道義的生命力の現われと反論した(呉:34)。高山は易姓革命については同意しつつも異族闘争の歴史に中華思想をみて斥け、かわりに日本の敵対者なき内省的発展を指摘し、そこから「東洋文化の平和主義的性格」(高山-b:52)の称揚へと話を転じている。だが、日本が諸民族の「民族的な自覚」(西谷の発言。高坂他-b:143,154)を喚起するというもくろみは、実際には、その独善性ゆえに大東共栄圏の建設ではなく挫折に通じていた」。(19頁上段-下段)。

成果を二階から一階へ下ろしている。それによって、他民族の他者性を、したがって人間を尊重しない政策を阻む思想とはなりえなかった²¹。

5、存在の政治と絶対無の政治から、今、日本に生きている哲学者の政治責任へ

以上、私はハイデガーと京都学派の政治責任にたいして批判的な態度をとってきた。だが、最初に述べたように、問いは、今、日本に生きていて哲学に携わる者の政治責任に返ってくる。前述のレーヴィットの問いが蘇る。

現在のドイツ社会はナチズムの否定を自己同一性の構成要素としている。その自己同一性の中核にドイツ基本法第一条に記された人間の尊厳の観念がある。〔その観念は、人格をたんなる手段にしてはならないというカント的な意味で理解され、人間への尊敬を含蓄する。〕地政学的・経済的な要因があるにせよ、ドイツがナチズム支配下に侵略した近隣諸国との関係を修復して EU の中核に位置し、難民や移民を積極的に受け容れている背景には第二次世界大戦後のドイツの変革の意志があろう。そのことはドイツにおけるハイデガーの政治責任の追及の厳しさの要因でもある²²。

これにたいして、日本は大東亜共栄圏の構想に入れられていた地域とのあいだで、経済的な交流は進んでいても、歴史認識の共有は進展していない。難民の受け容れについては、日本は欧米に比してはるかに少ない。アジアから看護職を募りながら、希望者が実際に日本で働けるようになるには高い障壁が設けられている。〔技能実習生のように、海外

²¹ 「まとめよう。京都学派は矛盾的自己同一という二階の論理を、彼らの解釈した日本の歴史的「事実」を一階からもちこむことによって実定化し、その実定化した論理によって大東亜共栄圏の哲学的基礎づけという成果を二階から一階へ下ろしている。ここでも哲学的ないし存在論的な思考のなかに実定的ないし存在的な性格づけが混入している。それによって、他民族の他者性を尊重しない政策を阻む思想とはなりえなかったのである」。(19 頁下段)。

²² 「他方、ドイツは移民や難民を積極的に受け容れる政策をとっている。ナチズム支配下に侵略し制圧した近隣諸国との関係も修復した。ナチズムの否定は現在のドイツの自己同一性を構成する要素となっている。そのことはドイツにおけるハイデガーの政治責任にたいする追及の厳しさの要因でもある (ヴィルツ:208)。現代のドイツに共有されたこの自己同一性の中核に、ドイツ基本法第一条に記された人間の尊厳の観念がある。世界史的には、ヨナスとハイデガーの対立として言及した形而上学上の対立は、人間の尊厳の伝統のほうが勝利をおさめたといえよう。ドイツの近隣諸国との関係の修復については、もちろん、ヨーロッパ連合の構築という政治的・経済的要因が看過できないが、その根底には人間への尊敬を理念とするヨーロッパの伝統の共有が見出される」。(同上、21 ページ下段-22 頁上段)。

から来日する若者を低賃金で働かせる悪しき慣行までである]。日本社会は開かれているように閉じている²³。国外から多くを学びとりつつも依然として根本的な次元では変わらない日本社会の閉鎖的な安定性、レーヴィットの諷した二階と一階の断絶はまだ続いているのではないか²⁴。

私は先に、政治の目的とはつまるところ生身の人間の保護だと述べた。この政治観は明らかに社会契約論的である。なぜなら、社会契約論は国家の目的を国民の生命、身体、財産の安全におくからだ。社会契約論の核心を一言でいえば、国民である前に人間であることから出発するということである。そしてまた、人間の尊厳の観念は、人間が国民である前に人間としてすでに尊重されなくてはならないことを宣言する。哲学の政治責任を人間にたいする責任として人間への尊敬という規準の前で、ないしはそれに照らして問うことを論じてきた今、私にはある疑問が頭に浮かんで拭い去ることができない。日本社会に、人間の尊厳という観念は、そしてまた社会契約論的な政治の捉え方はほんとうには根づいていないのではないかという問いである。明治以来学んできたこれらの概念は、まだまだレーヴィットの諷した二階の書棚に「糸に通したように並べてある」ものではないのか。だとすれば、本提題の進めてきた論理の筋道からして、今、日本に生きている哲学者がみずから背負うべき政治責任は何かといえば、人間の尊厳、人間への尊敬、社会契約論的な政治の捉え方を日本社会に今まで以上に活かすべく努力することがそれであろう。これをもって私からの提題の結びとする。

²³ 「現在、日本社会が開かれているように閉じていることを示唆する事象は、そこに複雑な政治的・経済的・文化的・制度的な要因が絡んでいるにせよ、いくつもみられる。アジアから看護職を募りながら、希望者が実際に日本で働けるようになるには高い障壁が設けられている。難民の受け容れについては、日本は欧米に比してはるかに少ない。大東亜共栄圏の構想に入れられていた地域と日本のあいだで、経済的な交流は進んでいても、一九四五年以前の日本に関する歴史認識の共有は進展していない」。(同上、21 頁上段—下段)。

²⁴ 「たしかに、日本はそのときどきの先進国から学んできた。だが、京都学派によれば、それをとおして日本の同一性がゆらぐことはない。「外来文物を以て『天照大神の御心を受けて我が国の道を広め深くする』という自主的・主体的立場の思想」(高山・b:52)があるからだと説明される。現代日本の哲学者の多くはこの理由づけにそのまま賛同しはしないだろう。その日本観は、しかし、国外から多くを学びとりつつも依然として根本的な次元では変わらない日本社会の閉鎖的な安定性をはしなくも言い当てている。レーヴィットのいう二階と一階の断絶、哲学と生活の隔絶は、日本の伝統のそうした強靱さと、さらにはみずからもその伝統になかば漬かっている哲学者に起因しているのではあるまいか」。(同上、21 頁)。

[引用文献]

引用の出典は文中の括弧のなかに著者名のあとに該当頁をアラビア数字で記す。同一著者からの引用は、(『存在と時間』は除き) ハイデガーと西田については全集の巻数で、他の著者についてはハイフンとアルファベットを付して区別する。出典の略記については、以下の引用文献の記載を参照されたい。引用に際して表記を改めた箇所がある。

Heidegger, Martin(H7), *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Bd. 7, Vittorio Klostermann, 2000.

—— (H9), *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Bd. 9, 1976.

—— (H16), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976*, Gesamtausgabe, Bd. 16, 2000.

—— (H40), *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 40, 1983.

—— (H96) ,*Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Gesamtausgabe, Bd. 96, 2015.

—— (SZ) , *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1979.

Jonas, Hans (Jonas-a) , *The Gnostic Religion*, Beacon Press, 2001.

—— (Jonas-b) ,“Heidegger and Theology“, *The Review of Metaphysics*, vol. XVIII, no. 2, 1964.

—— (Jonas-c) , *Erinnerungen*, Insel Verlag, 2003.

ヴィルツ、マルクス、「ハイデガー『黒ノート』の位置価」、田鍋良臣訳、『文明と哲学』七号、日独文化研究所、こぶし書房、二〇一五年。

ウォーリン、リチャード、『存在の政治——マルティン・ハイデガーの政治思想』、小野紀明・堀田新五郎・小田川大典訳、岩波書店、一九九九年。

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・藤澤賢一郎・忽那敬三訳、未来社、一九九五年。

加藤恵介、「いくつかの区別について」、ペーター・トラヴニー、中田光雄、齋藤元紀編『ハイデガー哲学は反ユダヤ主義か——「黒ノート」をめぐる討議』、水声社、二〇一五年。

高坂正顕、『政治哲学と哲学』、弘文堂、一九三九年。

高坂正顕、鈴木成高、高山岩男、西谷啓治 (高坂他-a)、「世界史的立場と日本」、『中央公

- 論』六五三号、一九四二年。
- (高坂他-b)、「大東亜建設の倫理性と歴史性」、『中央公論』六五六号、一九四二年。
- (高坂他-c)、「総力戦の哲学」、『中央公論』六六五号、一九四三年。
- 高山岩男 (高山-a)、「世界史の理念」(一)、『思想』二一五号、岩波書店、一九四〇年。
- (高山-b)、「道義的生命力について」、『中央公論』六七〇号、一九四三年。
- 呉玥、「中国の歴史推進力と道義生命力」、『中央公論』六七〇号、一九四三年。
- 品川哲彦 (品川-a)、「ハンス・ヨーナスの生涯」、「解題」、ヨーナス、ハンス、『アウシュヴィッツ以後の神』、品川哲彦訳、法政大学出版局、二〇〇九年。
- (品川-b)、「技術、責任、人間——ヨナスとハイデガーの技術論の対比」、*Heidegger-Forum*, vol. 7, 二〇一三年。
- シュヴァン、アレクサンダー、「後期ハイデガー哲学における時代批判と政治」、『ハイデガーと実践哲学』、アンネマリー・ゲートマン=ジーフェルト、オットー・ペゲラー編、下村鉄二、竹市明弘、宮原勇監訳、法政大学出版局、二〇〇一年。
- トラヴニー、「ハイデガーと『世界ユダヤ人組織』——『黒ノート』をめぐって」、陶久明日香、安部浩訳、秋富克哉他編、『ハイデガー読本』、法政大学出版局、二〇一四年。
- 西田幾多郎 (西田 9)、『西田幾多郎全集第九巻』、岩波書店、二〇〇四年。
- (西田 11)、『西田幾多郎全集第十一巻』、岩波書店、二〇〇五年。
- ハーバマス、ユルゲン、「ハイデガー——著作と世界観」、ヴィクトル・ファリアス、『ハイデガーとナチズム』、山本尤訳、名古屋大学出版会、一九九〇年。
- 廣松渉、『〈近代の超克〉論——昭和思想史への一視角』、講談社、一九八九年。
- ラクー=ラバルト、フィリップ、『政治という虚構』、浅利誠、大谷尚文訳、藤原書店、一九九二年。
- レーヴィット、カール (レーヴィット-a)、「ヨーロッパのニヒリズム——欧州大戦の精神的序説 (三)」、『思想』二二三号、柴田治三郎訳、岩波書店、一九四〇年。
- (レーヴィット-b)、『ナチズムと私の生活——仙台からの告発』、秋間実訳、法政大学出版局、一九九〇年。
- レヴィナス、エマニュエル、『困難な自由』、合田正人監訳、法政大学出版局、二〇〇八年。
- ロックモア、トム、『ハイデガー哲学とナチズム』、奥谷浩一、小野滋男、鈴木恒夫、横田栄一訳、北海道大学図書刊行会、一九九九年。