

## 轟孝夫さん、品川哲彦さんへの質問

古荘真敬<sup>1</sup>

### 1. 轟孝夫さんへ（存在の問いにおける「ドイツの運命」の位置づけをめぐって）

ハイデガーのナチス加担は、彼が 1920 年代以来展開してきた「存在への問い」に根ざす学問論に立脚した大学改革の抱負によって動機づけられたものに他ならない（轟, 12）、という、今回の論考を貫く轟さんのテーゼは、ある意味で大変説得的な主張である。それは、われわれに、ハイデガーの政治的行動の意味を彼の哲学の核をなす問いとの連関において吟味するために重要な視座を提供してくれるだろう。だが、一般に政治的行動というものは、たとえそれが「善き」動機にもとづいていたとしても必ず正当化されるわけでもなく、むしろ動機の「善さ」が強調されればされるほど、当人の状況判断の拙劣さ（無器量、不徳）が際立ってしまうこともあるように思われる。轟さんの提起する吟味の観点には、われわれに、当時のハイデガーの政治的行動の愚かしさに（ハイデガー研究者としては「痛み」とともに）あらためて思い至ることを促し、そのことを通じて、ハイデガー哲学の最大の弱点をも示唆することにはならないのか、是非、伺ってみたい。

まずは轟さんの論考の中心的なテーゼを私なりに整理しておきたい。轟さんによれば、ナチスへのコミットメントに結び付いたハイデガーの学問論にとって重要であったのは、ウェーバーのいう「学問の価値自由」の理念との対決であった。この理念にもとづくと、学問はいかなる価値判断からも自由でなければならず政治的にも中立であるべきだということになるが（同上, 15）、そのようなウェーバー的学問観がもたらしたのは、結局、「気楽さ、目的や嗜好の恣意性、行いにおける無拘束性」（GA16, 95）に過ぎないとハイデガーは考えていた。血気盛んな当時の学生たちもまた、そうした学問への不満を募らせており、空しくリベラルであるだけで「生とは疎遠」なものと成りはてた学問に代わって、「民族や国家に有用」な（その意味で「政治的」な）学問を求めていた（轟, 19）。そうした学生たちの要求に呼応しつつ、彼らを教え導く意図の下、ハイデガーは、真の意味で

---

<sup>1</sup> 古荘真敬（ふるしょう まさたか）。東京大学大学院人文社会系研究科教授。

「自由」な、つまり「ドイツの運命に共同で精神的に献身する覚悟に向けて自由」（GA16, 95f.）であるような学問をこそ大学は求めるべきであると述べたのであった。この場合「ドイツの運命」とは、「われわれ」がそれへと「おのれ自身を晒し出す」べき「存在そのもの」のことを意味していた（GA16, 71）。だがその後、ハイデガーは、当初期待していたドイツ学生団もナチス政権も、こうした「学問の真の本質」（轟, 29）を理解する者たちではなかったことを悟ることになった。つまり、表面的には「自由主義」の空疎さを批判し排撃する活動に専念した彼らも、所詮は「存在忘却の帰結」としての「自由主義」という「大きな現実」に巻き込まれているという点において同断であることに絶望して（同上）、学長職を辞任したのである。

以上のように要約しうるかぎりでの轟さんによるハイデガー学問論の理解にとって核心をなすのは、いったい「学問の自由」とは本来何のことであるのか、という問題をめぐるウェーバー的学問論との対決であろうと思われる。ウェーバー的な自由主義的学問（「近代的学問」）は、ただ主観的な価値観やイデオロギーから自由であることを学問の理想として求めるのみで、いったいその学問は何に向けて自由であるべきなのかを思索しないので「目的や嗜好の恣意性、行いにおける無拘束性」が帰結することになってしまった、というのが、轟さんの再構成するハイデガー側からの批判の骨子である。ハイデガーも人間の自由の本質について講義する際に参照していたカントの有名な区別に倣って表現すれば（cf. GA31, 24）、およそ「自由」というものを真に理解しようと思うならば、単に「～からの自由」という「消極的自由」について論じるだけでは不十分で、「～への自由」という「積極的自由」として表現されるわれわれの（この場合は学問する意志の）「自律」の本質を是非とも掴まなければならないという主張である。

これは、ある意味では分かりやすい構図の主張で、たしかに当時のハイデガーの学問論の勘所は、このようにして浮かび上がらせうように思われるが、おそらく、われわれはこの整理を承けて、さらに次の二つのことを問うべきではないだろうか。轟さんは、どのようにお考えであろうか。

1. まずはそもそも、上のようなウェーバー学問論への批判が、ウェーバー理解として、そもそもどこまで妥当であるのか、という問題である。少なくとも日本のウェーバー学者たちが *wertfrei* というドイツ語を「価値自由」と翻訳するときに籠めた意味は上記のウェ

ヴァー理解とはかなり異なるものであったと思われるし、他方では、この日本語訳は明らかに誤訳であると厳しく批判する見解もある（その場合は、一周回ってハイデガーのヴァー理解と近接してくるかもしれない）<sup>2</sup>。とはいえ、これらの点について、いま私はさして自信のある判断を下すことができないので、課題の指摘だけに留めておきたい。

2. より重い問題は、単なる「消極的自由」を語るだけでは不十分であるというハイデガーの前提を受け容れたうえでなお残り続ける問題、すなわち、学問する意志の「積極的自由」の向かう先として、ハイデガーが「ドイツの運命に共同で精神的に献身する覚悟」（GA16, 95f.）というものを提起したことの意味を、どのように評価するかという問題である。

1933年当時の状況下におけるハイデガーのこの提起の意味を、あくまで轟さんは、ドイツ学生団の「政治的学問」概念との差異において捉えようとされていた。すなわち、没価値的な自由主義的学問を排撃した学生たちが求めたのは、単に「民族、国家にとって有用」という意味で「政治的」な学問にすぎなかったが、これに対してハイデガーの求めた真の学問は、「われわれがおのれ自身を [...] 存在そのものに晒し出す」ことにおいて見いだされる「西洋の歴史におけるドイツ人の使命」（GA16, 71）に目覚めるという意味において「ドイツの運命に共に精神的に献身すること」へと自由に覚悟した学問のことであった、というのが轟さんの整理である。

引用されている幾つかのテキストを解釈して、轟さんは、ハイデガーのいう「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」のことに他ならなかったのだと述べ（轟, 20）、要するにハイデガーは、「学問を真に拘束するもの」としての「存在」への洞察を近代の学問が失ってしまったことを批判しようとしていたのだと主張している。そして、その意味において、『存在と時間』の「存在への問い」以来の一貫したハイデガーの哲学的動機が、ここには見て取れるのだと考えられるようである。しかし、学問を「真に拘束するもの」は「存在そのもの」であると述べることで、学問は、「ドイツ人の使命」あるいは「ドイツの運命」によって自らを拘束すべきであると述べることで、本当に同じことであろうか。そのような同一視は、いかにも分かりにくい主張ではないだろうか。ここには、まだ多くの慎重に吟味されるべき問題が残されているように私には思われる。

---

<sup>2</sup> 今野元「Wertfreiは『価値自由』か——ヴェーバー研究におけるドイツ語解釈を巡って——」（『愛知県立大学大学院国際文化研究科論集 22』2021年3月、pp.127-148）

比較対象として、同時代におけるフッサールの学問論を顧みてみよう。彼は、1935年のウィーンならびにプラハでの講演にもとづく『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』（1936年）において、次のように述べていた。

「19世紀後半、近代人の全世界観が実証科学ばかりによって規定され、もっぱら実証科学によってもたらされた《<sup>フロスベリテイ</sup>繁栄》に眩惑されることによって、真正なる人間性にとって決定的な問題からは、無関心に目が逸らされることになってしまった。単なる事実学は単なる事実人をつくるのみである。そのため、学問に対する世間の評価は、とりわけ大戦後、不可避免的に逆転することとなり、われわれも知るとおり、若い世代の間ではほとんど敵対的な気分まで昂じてしまっている。彼らが言うには、われわれの生の苦境において、このような学問はわれわれに何も語ってくれない。この不幸な時代のなかで運命的な転回に委ねられた人間にとって切実きわまる問い、すなわち、この〔われわれ〕人間たち全体の存在に意味はあるのか、それとも無いのか(Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins)という問いを、この学問は、原理的に排除してしまっているのである」(Hua VI, 3f.)。

「若い世代の間ではほとんど敵対的な気分まで昂じてしまっている」近代的な学問に対する批判を、フッサールも基本的に共有していたらしいことが分かる。人類全体の「存在の意味」という、真の人間性にとって決定的な問題について語るべき言葉をもたない「事実学」の専横が、フッサールの見てとった「ヨーロッパ諸学の危機」であったのである。なるほど、上の引用はまだフッサールの論考のほんの導入部分にすぎず、ハイデガー的な「存在への問い」とは必ずしも一緒にはできない点も大いにあるにはあるが、フッサールが近代的学問のなかに見てとっていたのも「存在の意味への問いの閑却」という危機であったと言っているのではないだろうか。この危機への応答として、この書におけるフッサールは、独特の「生活世界」論によって知られる超越論的現象学を展開したのである。だが、その際フッサールの考察を導いていたのは、「ドイツの運命への献身」のようなものではなく「理性主義」の普遍性への信念であった。なるほど如上の「ヨーロッパ諸学の危機」を「ヨーロッパ的人間性」(Hua. VI, 1)が瀕している根本的危機であると受けとめるフッサールの語り口は、ヨーロッパ中心主義的なトーンを帯びて聞こえることもあるが、それは、あくまで「理性の自己実現」という人類一般にとって普遍的な理念へとヨーロッ

パ人の歴史は目的論的に召喚されてきたはずだと彼が信じたかぎりでのことであつたと、さしあたり弁明可能とも考え得る。「理性」こそは、「人間が人間である以上みずからの最も内奥において希求しているものであり、人間を満足させ、人間を《浄福》にしうる唯一のもの」(Hua. VI, 275f.) であると考えた彼にとって、理性の自己実現へと（ギリシア哲学の始まり以来）召喚されている「ヨーロッパ的人間性」は、「《中国》や《インド》のような単に経験的な人類学的一類型」(Hua VI, 14) を意味するものではなく、「人間性そのもののうちに本質的に含まれているもの」の実現という絶対的理念をうちに担うものであつた。「人間全体の存在の意味」への問いという普遍的な問いに、「人間が人間である以上」希求して止まない「理性」の自己実現という普遍的な理念によって応答しようとしたフッサールの議論は、たとえその行間にヨーロッパ中心主義的のトーンが響くことがあつても、その哲学的な眼目は理解しやすいように思われる。

では他方、ハイデガーはどうであろうか。もともと彼の「現存在分析論」は、フッサールのというような「理性的」な存在者としての人間観を、さらに超えた普遍的な射程をもち、およそ、世界内存在という体制において、たえず頹落しながら被投的に自己および世界の可能性を企投し、本来的には自己自身の「死」へと関わりつつある者たち一般の存在を問うていたはずである。そのような哲学的態度において、「自由主義的学問」の空疎さを批判的に乗り越えようとするのであれば、やはり（「ヨーロッパ的人間性」よりもさらに普遍的であるはずの）この「現存在」一般の危機的運命に応答することを目指して、それを試みるのが当然の理路であるように思われる。それなのに何故ハイデガーは、「ヨーロッパ的人間性」よりもさらにローカルで排外的な響きのある「ドイツ人の使命」などに拘泥することになってしまったのであろうか。これはより立ち入った慎重な検討を要する問題ではないだろうか。

1933年5月のドイツの大学における学長が、「ドイツ民族全体は、偉大な〔指導者による〕指導のもとで自らを取り戻す道を見つけたのです。[...] この民族は [...] おのれの歴史的な精神的使命を獲得し、自らの歴史を創造するのです」(GA16, 95) などと学生たちに向けて語りかけながら、かつての空疎な「学問の自由」を揶揄し、いまや積極的に「ドイツの運命」に献身する決意に向けての自由が必要であるなどと呼びかけるとすれば、学生たちの耳にはナチスのプロパガンダと区別しようのない状況的な意味が響いたに違いないと私は想像する。ハイデガーも学生たちも、「今日」のドイツ民族を率いる「偉大な指導者」が、反ユダヤ主義の罵詈雑言に満ちた『わが闘争』の著者であることを知らなか

ったとは思われない。なるほど、当時のヒトラーの演説からは、それ以前に比べてユダヤ人への言及が顕著に少なくなっていたそうであるが<sup>3</sup>、1933年2月10日のベルリンスポーツ宮殿での演説会の記録フィルムなどを視聴するかぎり、前座に立ったゲッベルスが、『わが闘争』の思想のとおり、ユダヤ人に牛耳られた報道機関や左翼勢力へのヘイトスピーチの弁舌を振るっているのを確認できる。あのようなプロパガンダを大々的に行う政党とその指導者が国民の熱狂的な支持を集めつつある状況において、本当は何が「ドイツの運命」を脅かしつつあるのかを、悲しくもハイデガーは見抜くことができなかったのではないかと考えざるを得ないのではないだろうか。

当時のハイデガーの政治的判断に関するこのような批判などは所詮、後世の人間からみた「後知恵」にすぎない、と言われるかもしれない。轟さんは、そのような「後知恵」に頼ることなく、ハイデガーの政治的行動の純粹に内的な動機を、あくまでハイデガーのテキストに内在的に明らかにして、当時の彼の行動に対する「情状酌量の余地」を与えようと努めているように見える。私もハイデガーの哲学を愛してきた研究者としては、その情状酌量の余地に最大限同意してみたくなりもするのだが、しかし、彼の存在の問いにもとづく「動機」を信じようとすればするほど、彼の（まさにドイツ民族の運命に関わる）政治的判断の拙劣さ・愚かしさを否定しがたくなってくるのである。

この際、さらに思いきって正直な感想を述べるとすれば、ナチスのような憎悪にもとづく政治運動との共働のなかに、ハイデガーが、「存在そのもの」の洞察にもとづく真の学問を創設するチャンスの到来を幻視してしまったということは、他でもなく、ハイデガーの「存在の問い」の浅薄さを証している可能性があるのではないかと、とも私は疑っている。ハイデガー研究者としては余りに悲しいそのような結論を回避しようと思えば、われわれは、「ハイデガーは、あのような政治運動に加担することによって、その最初期から（たとえば1932年夏学期講義にいたるまで）問い重ねてきた「存在の問い」の精髓を、みずから忘失し、裏切ってしまったのだ」と解釈する道を探し当てなければならないのではないだろうか。

轟さんは、どのようにお考えであろうか。

---

<sup>3</sup> 高田博行『ヒトラー演説—熱狂の真実—』（中公新書、2019年）p.137.

## 2. 品川哲彦さんへ（生身の人間の現存について）

品川さんによるハイデガー批判は、ハイデガーの政治的態度に関する私自身の違和感（時として絶望的なそれ）の核心を、しばしば見事に射当ててくれる。たとえば、今回の論考の冒頭において、

「後年、彼〔ハイデガー〕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。私はこの点を批判する。」（品川, 36）

と述べられるとき、この批判は、実に正当かつ重要な指摘であると大いに頷かざるをえない。ハイデガー哲学の可能性に少なからず入れ込んできた研究者としては、頭を抱えて呻き声を上げたくもなるところであるが、私も、自立した一介の哲学徒としては、ここに端的に表現されているような品川さんの洞察に近接する観点から、自分自身のハイデガー批判を展開したいと考えている。

とはいえ、今回、品川さんの論考を興味深く拝読しながら、その批判の論理の細部にまで完全に同意できたかといえれば必ずしもそういうわけではないので、その点を敢えてクローズアップして品川さんへの質問としたい。私は、上の鋭い批判には大いに頷きつつも、その批判の理由が次のように語られるとき、いささか戸惑いをおぼえざるを得ないのである。

「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、間主観的な合意を求める営みであり、間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。」（同上）

このような議論を展開する際、いったい品川さんは「生身の傷つきやすい人間」（同上, 53）を、いかなる意味において気遣うべきものとして重要視しているのであろうか。ここに書かれている言葉を文字どおりに読むと、“「間主観的な合意を求める営み」としての「哲学」を成り立たせるためには、哲学の言語ゲームに参加して賛成なり反対なりの意見を表明する人間が必要であるから”といった理由が想定されているように思われる。しかし、

そのような理由の設定は、「生身の人間」が「生身の人間」として現に生存している事実の意味を、あまりに縮減してしまっていないだろうか。たとえば、赤ん坊は、将来、哲学の言語ゲームに参加する力能を生まれつき欠いていると認定されたとしたん、「生身の人間」として保護される資格を失うのであろうか。「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」(同上, 37) と述べる品川さんが、そのような優生思想に与するとは到底思われぬものの、人間たちが「傷つきやすい生身」の存在において気遣われるべきであることの根拠は、「間主観的な合意を求めらる営み」に先行する次元のうちに感受され認められるはずだと、私としては考えたいのである。

この問題について考えるとき、私は、現実展開されたハイデガーの思索をそのままのかたちで奉じれば事足りるなどとは思っていない。本論考の末尾において品川さんが鋭く批判するように、「間主観的な承認ではなく存在を真理の規準とする」ハイデガーの思索は、時として、「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」(同上, 53) ように思われることも、なるほど皆無ではない。

しかしながら、品川さんのいう「間主観的な承認」というものが成立する空間は、必ずしも「生身の傷つきやすい人間」の全てを包摂するとは言えないのではないだろうか。そして、その空間の外に締め出された多くの生身の人間たちの「存在」を、われわれは、自分自身が「生身の人間」として存在する以上、気遣わざるをえないよう触発されると思われるが、この触発の原理となっているのは、あくまで他者の唯一無二の、そして脆くも失われやすい「存在」の直観なのではないだろうか。この意味における他者の「存在」を真理の規準とすることは、「間主観的な承認」を規準とする思考よりも一層根源的な次元において、「生身の傷つきやすい人間」たちの共存の原理に触れることができるのではないかと、と思われる。

「責任の対象は、はかないものとしてのはかないもの (Vergängliches qua Vergängliches)である」と述べたヨナスは、「こうした対象は、そのはかなさ、困窮、危うさにおいて知覚されると、ただそれが存在しているという事実だけによって」私を動かす力をもつことになる、と主張したが<sup>4</sup>、ここに、存在の事実性を真理の顕現にとっての本質

---

<sup>4</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip der Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 2003 (1979), S.166.

的な契機と考えたハイデガーの発想の批判的継承を見いだすことも不可能ではないのではないか。「存在の真理」への問いは、ハイデガーの専有物などではない。したがって、ハイデガーの問いに触発されて自ら考え進めたわれわれが（たとえばヨナスとともに）、このような意味での「存在の真理」を、ハイデガー自身の政治的・哲学的過誤を原理的に吟味する際の規準とすることも可能ではないだろうか。

この点、品川さんがどのようにお考えであるか是非伺ってみたい。

#### 参考文献

本文中の引用箇所については、以下の書名・論文名の略号を用いている。

GA： ハイデガー全集（Gesamtausgabe）、略号のあとに巻数をアラビア数字で記す。

Hua： フッサール全集（Husserliana）、略号のあとに巻数をローマ数字で記す。

轟： 轟孝夫、「ハイデガーのナチス加担——その学問論的背景」、『倫理学論究』、vol. 8, no. 1, 2022（本号）

品川： 品川哲彦、「『超政治』の政治責任」、『倫理学論究』、vol. 8, no. 1, 2022（本号）