

# ハイデガー研究拾遺

松 井 正 樹

岐阜大学教養部哲学研究室  
(1978年10月14日受理)

## Studies on Heidegger's Philosophy

Masaki Matui

### (1) ナチズムとハイデガーの思惟

ハイデガーとナチスとの関係は、その思想に内在的なものかどうか問われる前に、まず、その事実経過が明確にされねばならない。ここでは、シュネーベルガー<sup>(1)</sup>の集めた基礎資料にもとづき、かつヤスバース<sup>(2)</sup>やレーヴィット<sup>(3)</sup>たちの証言を参照しつつ、「マルクスとハイデガー」なる討論会<sup>(4)</sup>でのアクセロスとボーフレとの発言をまとめた結果を示しておこう。

(ボ) ①ハイデガーは、1933年に一年間だけ、同僚たちの中からフライブルク大学学長に選ばれます。彼はその後少ししてからナチス党に入っています<sup>(5)</sup>。

(ア) ハイデガーは、確かに国家社会主義に加担したのですが、それは偶々運の悪いことに、国家社会主義がどの様なものであるかも良く知らず、「我が斗争」を読んだことも無かったからなのです。

(ボ) ②彼の在任期間がおわる前に、つまり1934年2月には、ハイデガーは学長の役職から退き、哲学の一教授に戻ります。

(ア) ③ナチズムの政権下、彼は政治活動から遠ざかり、彼の講義やゼミナールは監視され、彼はナチの連中に攻撃されています。

(ボ) 学長辞任後、ハイデガーはずっとナチ党员であり続けた(事実、彼はドイツに踏み止まる方を選んでいるのです)が、ナチ政体については疑問を抱くようになります。出版物はナチ関係者の間で無言の禁止をうける羽目になります。

(ア) ④ドイツ解放後も、彼は自己批判をしません。これは事実なのです。

——以上が骨子であるが、これは1966年におこなわれたという「ハイデガーの弁明」と題されるハイデガーとシュビーゲル誌との対談<sup>(6)</sup>(本来の表題は「かろうじてただ神のようなものだけがわれわれを救うことができる」と題され、ハイデガーの死後1976年に公表された)によって追認されているといえよう。

さて、ルフエーブルやシャトレをも加えておこなわれた前記の討論ではさらに、アクセロスによって、ハイデガーがマルクスの『経済学・哲学手稿』の1932年の公刊に協力した件が紹介され、ボーフレは「彼が西独のアメリカ化や反共運動などの様な形での関係をも頑とし

て拒否しているのは確かです」と述べている。この討論の表題にされている「マルクスとハイデガー」の関連問題は第3節にゆずるが、この討論でルフェーブルが「幾通りかのハイデガーがあるのではないか?」と問うているのは、しやれているようで実は、ハイデガーの実存と幾多のハイデガー像とを混同する無定見といえよう。むしろボーフレが例をあげながら、ハイデガーの民族主義的な実存を論じていることの方が参考になろう。すなわち、ハイデガーのナチス加担は、ナチズムをば、その実存のハイマートたる民族がナチスに統率されて「存在の真理を成し遂げる仕事を行う」大運動とみなし、それに自己の先駆的決意において自己投企したものといえよう。したがって、アクセロスがハイデガーのナチス加担をその無知の「不運」のごとく述べているのは、ハイデガーに対する弁明的免罪のようで、その実ハイデガーの実存的決意の盲目性を露顕させていることになる。その点ではむしろ、ハイデガー自身の方が一貫性があり、その【弁明】において、彼自身当時ヒトラーによる「勃興の偉大さと素晴らしさ」を確信していたと表明している。しかも彼は、当時のかれの思惟がそうした国家的社会的事象にも関連していたことを次のように述べている。「その頃は私はまだ全く【存在と時】(1927)およびそれにつづく数年間の私の著書と講演とにおいて展開されていた諸問題に専心していました。その諸問題というのは思惟の根本の問いであったのですが、これらは間接的には国家的社会的な問いにも関係しています。」かれの存在論的思惟を、かれの政治的行動と無縁であるかのように扱おうとする人びとは、わりに多いが、ハイデガー自身によって訂正されねばなるまい。

ハイデガーの哲学的思惟とその政治的行動との内的関連がどのようなものであったかを検討するために、ここでは2種類の資料をとりあげておこう。一方は1933年11月11日にかれがおこなった、いわば政治的演説であり、他方は1935年の夏学期にフライブルク大学でおこなった【形而上学入門】なる学術的講義である。後者は1934年2月にフライブルク大学学長職を退いた直後の講義であり、その退任がアクセロスの説明のごとく「回りの人びとに、自分がもはやナチズムに加担してはいないと納得させるためだった」とするならば、ハイデガーとナチズムとの関連を問うにふさわしい試金石といえよう。

前者の1933年の演説については、真下信一氏によるその状況の迫真の描写と長文の引用がその著【思想の現代的条件】(岩波新書)<sup>7)</sup>になされているが、英訳からの重訳のためか、ハイデガー哲学固有の概念が明瞭でない点が一・二あるので原文に照合して引用しておこう。それは、ドイツ全国から集められた学者、教育者たちが、ヒトラーとナチス国家への信任投票を求められた集会での議長としての演説である。

「(前略)われわれは存在(Sein)の本質へ迫る不撓不屈の単純なる問い(Fragen)の、澄める堅固さと正しき確実さの回帰しつつあるを疑わぬ。存在するもの(Seiende)との対決において、これを越えて伸びるか、しからずんば当って碎けるか、それを敢えてなさんとする根源的勇氣こそは、民族的学問の問いを発動させるもつとも内なる核心である。……問うとは、事物とその掙の気高さに身をあずけることであり、問うとは、不逞なるものの恐ろしさと、ぬばたまの闇のおどろに身を鎖さざることである。……われわれは現存在(Dasein)の深淵(Abgründe)を体験し、その深淵を耐忍する勇氣、この問いつつげんとする勇氣は、技巧的に構成されたる思想体系によってもたらされる安価なる知識の如何なるものよりも、すでに高度なる応答であることを知っている。……ナチス革命は一党による、他党からの国家権力の取得たるにとどまらず、それはわれわれドイツの現存在(生活一真下)の全き変革をもたらすものである。……総統はこの決意を全国民のうちによび醒し、それを一本の決議へしぼった。誰ひとり、この決意の示顕の日に供手傍観はゆるされぬ。ハイル・ヒトラー!」

現存在の深淵を体験し、それを問いつづけんとする勇氣としての決意、それはまさに、「存在と時」の中心思想ではなかったか。その決意がヒトラーによってよび醒され、だれも供手傍観はゆるされぬと獅子吼するハイデガー、それはナチズムの哲学的鼓吹者でなくて何であろう。ハイデガー固有の哲学用語とナチスの通俗政治用語との相違を誇大視するむきもあるようだが、ナチス独裁が保守派から民族社会主義派に至る多様な勢力の反動的な大連合を統括した運動体であったことを知るならば、それはむしろ根本において無思想なニヒリズム革命と言われるナチズムに対する哲学的基礎づけの多様な試みの一つでしかないといえよう。すくなくとも、この演説においてハイデガーの哲学とナチズムとが本質的に関連づけられていることは明白である。

その後、ハイデガー自身が「弁明」で事情説明しているような、ナチスの文教政策との対立のために、かれはフライブルク大学学長職を退任し、ナチスに監視されたり、攻撃されたりするのであるが、そのことから直ちに、かれの思想とナチズムとの本質的関連が変化したとか、もともと相違していたのだと言えるであろうか。いやむしろ、そうではなかったことは、その後においてもハイデガーが「ナチス革命」の偉大な意義を認めつけ、自己の哲学からの関連づけをやめなかったことで立証されよう。以下 1935 年の「形而上学入門」から、それに関連する立論をとり出しておこう。

「われわれは万力の中にいる。われわれドイツ民族はまん中にいるので、万力の一番きつい重圧を経験している。……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。われわれはこの天命を覚悟しているのだが、しかしこの天命からわが民族が自分の運命を成就するとすれば、それはただ、まず自己自身の中に反響を、この天命の反響の可能性を作り出し、自己の伝統を創造的に把握するときだけであろう。」<sup>(8)</sup>  
(pp. 53-4) — ①

「全体としての存在者そのものを問うこと、存在の問いを問うことは、精神をめざめさせるための本質的な根本条件の一つであり、したがってまた、世界の暗黒化の危険を制御するための、したがってまた、西洋の中心であるわがドイツ民族の歴史的使命を引き受けるための、本質的な根本条件の一つである。」(p. 67) — ②

「すなわち、われわれが一つの古くなってしまった世界をとりこわし、それを誠実に、新しく、すなわち歴史的に建て直すという遠大な課題をあえて果たそうとしているからには、われわれは、伝承されたものを知らねばならない、ということである。われわれはすべての過去の時代と過去の変革期における人びとよりも、より多く、つまり、もったきびしく、そしてわれわれ自身にもっと義務を負わせるような仕方、知っていなければならない。最も徹底的な歴史的知のみが、われわれにわれわれの課題のなみなみならぬことを思い知らせ、単なる再興と非創造的模倣とがまたぞろ割り込んで来ないように保護してくれる。」(p. 160) — ③

「全体としての存在者は、支配することとして、制圧的なもの、つまり第一の意味での *deinon* (無気味なもの) である。しかし、人間はまず第一に、人間が本質的に存在に属しているがゆえに、この制圧的なものただ中へ曝し置かれている、というかぎりでは *deinon* であるとともに、第二に、人間は特別の意味で暴力一行為的 (*gewalt-tätig*) な者であるゆえに *deinon* である。(人間は、支配しているものを寄せ集めて、それを開明性へと入らしめる。)」  
(p. 193) — 同じことを別の文脈においてであるが、次のようにも言っている。「人間は存在者との相互抗争へと踏み入って、存在者をその存在へもたらそうと努める、つまり、存在者を限界と形態との中へと置く、つまり、一つの新しいこと (いまだ現存しないこと) を

投げ企てる……」(p. 184)。「人間は暴力一行為的な者として、土着的なものの限界を踏み越える……」(p. 194)。「暴力一行為的な者が冒険的に存在を統御しようとするとき、彼は存在を非一存在者(無)の殺到へ、炸裂へ、非存続性へ、無結構へ、無秩序へと到来せしめざるをえない。」(p. 207)。—— ④

「今日、国家社会主義の哲学として横行しているが、この運動の内的真理と偉大と(つまり地球全体の惑星的本質から規定せられている技術と近代的人間との出会い)には少しも関係のないあの哲学のごときは、〈価値〉と〈全体性〉とのこの濁流の中で釣りをしているのである。」(p. 252) —— ⑤

以上①から⑤までの引用はすべて、⑤にあるナチス運動の内的真理と偉大さを哲学的に解釈しているものと言えよう。したがって、⑤で批判しているのは、ナチス運動そのものではなく、それに対するかれ以外の哲学的解釈に対してであることは明白であろう。このように、かれがナチス運動の意義を自己の哲学的観点から承認しているのは、1933年とこの35年の間だけのことでなく、1966年のシュピーゲル誌との対談<sup>(9)</sup>においても変化していない。「私は、人間がとにかく先づ技術の本質への或る十分な関係に達するように、自分の限度内で加勢することこそ思惟の課題があると思っています。ナチズムはたしかにその方向へと進みました。」(pp. 28-9) もっとも、それに続けて、「しかしあの人びとは、今日起っていることと三百年このかた途上にあることとへの真の関係を獲得するためには、思惟においてあまりにも単純愚鈍でした」と批判してはいる。だが、それはあくまでナチス運動の存在史的意義を認めた上で、その担い手だったナチス黨員たちの愚鈍さを非難したにすぎないといえよう。

ナチス運動の存在史的意義づけとして持ち出されている「地球全体の惑星的本質から規定せられている技術と近代的人間との出会い」なる規定は、ハイデガー独特のもので、次の第2節で解明するが、その前に、1935年当時(『形而上学入門』)のハイデガーの人間観を書きとめておこう。それは次節以下の分析の前提になるものであるから。

「人間存在とはその歴史的本質、歴史を開示する本質からすればロゴスであり、存在するものの存在を集約すること、会得することである。つまりそれは、あの最も無気味なものが出来事となることであって、この出来事の中で、制圧的なものが暴力一行為性を介して現象へと到来し、存立へともたらされるのである。」(p. 218)

「人間存在とは、集約……であり、知るはたらきによって現象を作品一へと一置くことを引き受け、そうして非隠蔽性を管理し、それを隠蔽性と被覆とに対して保護することである。」(p. 222)

## (2) ハイデガーにおける存在と無

無の問題が主題的にとりあげられているのは、1929年の『形而上学とは何か』や上記の『形而上学入門』などをはじめ、後期のニヒリズム論の諸著とりわけ『ニーチェ』であるが、その中でも1955年の『有の問いへ』(1959年公刊)<sup>(10)</sup>がまとまっているので取り上げよう。第1節の「惑星の本質」なるものの解明がここでなされているからでもある。

この書は、エルンスト・ユンガーのための祝賀記念論文「〈線〉について」を敷衍したものであるが、主眼は〈線〉で示されるニヒリズムを越える(über)ことを主張するユンガーに対して、überを「について」と読んで、「ニヒリズムの本質の来歴とその完成の来歴」を問うことであった(p. 8)。それは、ニヒリズムの在所究明(Erörterung)である。その場合、ハイデガーによれば、「単に思惟の一つのあり方にすぎない」理性は「事象に適正な思惟の厳格

さ」には合わないといわれる。なぜなら「理性の君臨が、あらゆる秩序の合理化として、規格化として、水平化として、歐洲ニヒリズムの一連の展開の中に蟠踞している事実は、それに付帯する不合理なものの中への逃避の試みと同様に思惟すべきことを与えている」(p. 12)から、と。したがって、ハイデガーの思惟は理性を越えるものになるのだが、かれが指弾する理性とは実は悟性にとどまるものと言えよう。したがって、それを排斥するのに真の理性をもまきこんでしまうことで、かれ自身が非合理主義に転落していないかどうか、が問われよう。

ハイデガーが推進しようとする思惟は、歴史解明、意味到思、在所究明よりなり<sup>(11)</sup>、その準備としての手探りの歩みは「直接行動に参加」することによるもの、すなわち体験であり、そのことによって、「ニヒリズムの多様きわまりない問うに値することがらの内部にありつつ、不撓不屈に問うことから発起して、そのことがらへの呼・応として受容せられ均衡を得しめられる応語」(p. 13)としてその思惟が生起すると考えられている。

この思惟からするならば、ニーチェのツアラストラであれ、ユンガーの〈労働者〉であれ、「およそ人間の形而上学的形態が、意味付与の源泉として現出するということは、人間本質を基準賦与的な基体として定着せしめること(すなわち近代形而上学)の最終的帰結なのだ」(p. 26)。したがって、ハイデガーにとっては、「労働者の形態の現在性は権力である。その現在性の再現が、〈新種にして特殊なる権力への意志〉としての労働者の支配なのだ」(p. 27)ということになる。労働者による社会主義的変革も新種の〈権力への意志〉だとされる。そして、現存在の今日的様態としての〈全面的労働性格〉とされる技術は、〈それによって労働者の形態が世界を動員するあり方と方式である〉(ユンガーの言葉)ということになる。

そうだとすれば、「労働の本質はどこから規制されているのか」(p. 29)。「権力への意志」としての労働は、「現実的なるものの現実性として、存在するものの〈存在〉が現出する一方式である」(p. 30)。それは、「人間存在の形態の一機能」である「組一立(Ge-stell)」なる人間的表象作用なのである。

ところで、ハイデガーによれば、「現実的なるものの近代的表象作用、すなわち、把握作用があらかじめそのなかで働いている対象化とは、現実的なるものが表象的捕捉の範囲内で自己を示すように挑発されているかぎり、あらゆる場合に現実的なるものへ向かってのひとつの攻撃なのである」(p. 33)。これは、前節で見た「人間存在の暴力ー行為性」に関連するであろうが、そのことによって、「現在性をついぞ絶無にすることなく中絶せしめる(〈無にする〉)無」が問われてくる。なぜなら「現実的なるもの」への攻撃は同時に、「現実的ならざるもの」をも開顕せずにはおかないからである。すなわち「無(Nichts)は、〈無にするnichten〉かぎり、無はむしろ卓越せる現在性として自己を確証し、現在性自身としての自己にヴェールをまどわせる」(p. 34)からである。

こうした「無への問い」こそ、「存在の本質への問い」の途上にあるのだ。ハイデガーは問いつづける。「〈存在〉とは、それ自身で独自にある何者かなのかどうか、そして〈存在〉はそうでありながらもそのみか、時として人間に來向することもあるのかどうか、と。案ずるに、來向自身こそ、しかし未だ被われたあり方にありながらも、我われが困惑のあまりそして無規制のままに、〈存在〉と名づけている他ならぬかのものでありましょう。しかしながら、そのような來向も、実際にはまだ生起していないで、ニヒリズムの支配下にある奇妙な仕方、つまり、〈存在〉が離反して不在性の中へ脱去するという仕方、生起しているのではないのでしょうか」(p. 40)。

ここで〈存在〉と呼ばれているのは、人間本質に呼びかけ、人間本質に向かう前現

(Anwesen) のことである。この前現としての〈存在〉へ転入してしまった無の本質が、いつの日からか到来し、そして我われ死に能う者たちのもとで居を定めることができるという時になってはじめて、ニヒリズムの超克に到るであろう、とハイデガーは宣言する。

そうだとすれば、「無の本質は、どこから来るのか」(p. 45)。「無もまたある」として到達された「ある」=存在は、無と区別された前現としての〈存在〉とは区別されるために、十字に交叉した抹殺をとともなう存在で表記される。それは「つまり〈存在〉を、それ独自で存立してそれから人間の方に向かってただ時折立ち寄って来る対立者(対象)の如くに表象する」習慣を拒ぎ止めるためである。人間は〈存在〉の中に包摂されており、〈存在〉は人間本質を需用することによって現前するのである。「前・現はそれ自身で人間本質へ向かうのであり、その来向は他ならぬそのものが、すなわち人間本質が来向を想致する限りにおいて、人間本質の中ではじめて完成するのです」(p. 47)。存在は、現に実存する人間のその明るみに宿り、自己を知らせつつ匿れ、自己を現授しつつ脱去する。存在が人間本質への連関において、いかに現成するか、それが問題なのである。

このことは無においても同様で、「無には、想致する人間本質が帰属する」(p. 48)。「それ故に、ニヒリズムのなかで無がある特殊な仕方では支配権を得るに到るとき、そのとき人間は、ニヒリズムによってただ襲われるのみでなく、その本質上、ニヒリズムに参与していることになる」(p. 48)。「人間は、×存在の中へ需用された他ならぬその本質として、×存在の地帯を、そしてそれはすなわち同時に、無の地帯をも共にあずかって成り立たせているのです」(p. 48)。人間本質は、「存在と無とをそれらの本質の中へ集約する」在所であり、したがって「ニヒリズムの本質を規制し、かくして可能なるニヒリズム超克の様々な方式がその途上で相互にくっつきと描き出しあう道すじが、認識され得る在所なのです」(p. 49)。

「無は、たとえ我々がそれを、前現するものが悉く無いという意味でのみ考える場合でも、無は前現の諸可能性の一つとして、離・現しながらも前現に帰属しています。そのようなわけで、ニヒリズムのなかでは無が統御し、そして無の本質は存在に帰属し、しかも存在は超越の贈与(Geschick)であるならば、そのとき、形而上学の本質は、ニヒリズムの本質在所として自己を示して来ます」(p. 51)。したがって、ハイデガーにとっては、ニヒリズムの超克は、形而上学の耐忍にもとづくことになる。

完成せるニヒリズムは、「意志への意志が、前現する一切のものを、ただひたすら意志の用象(Bestand)の全面的画一的な用立性(Bestellbarkeit)においてのみ自己のものたらしめようと意欲する所で、すなわち挑発し定立する所で、生起している。そのような定立作用(Stellen)の無制約的な集約としても、×存在は消滅し去ることはない」(p. 52)。しかしその場合には、×存在は衰退と還元のなかでその姿を示すのであり、「唯一無類な無気味さのなかで発動する」のである。なぜなら、「完成せるニヒリズムの局面のなかでは、あたかも、存在するものの存在の如きは無いかのよう、存在については何も無いかのように見える」(p. 53)からだ。それは、×存在の自己覆蔵であり、外留であり、存在の忘却でありつつ、同時に「未だ露頭されていないものを守持する一つの包蔵」であり、そのようなものとして自己を露頭する。それが、ハイデガーの言う無なのである。無、すなわち「正当に思惟にかけられた忘却、すなわち、未だ露頭されていない×存在の現成(Wesen)の覆蔵というあり方は、未だ採り出されていない様々の財宝を包蔵し、そしてそれに適う探求だけを待っているような発掘品を約言していることなのである」(p. 54)。無は、ハイデガーにとっては、存在の宝(諸可能性)の包蔵なのである。これは、不覆蔵(アレタイア=真理)が、そのなかに根底づいている覆蔵である。したがって、無は真理の本質の宝庫である。

したがって、ニヒリズムの超克としての形而上学の超克は、ハイデガーにとっては、存在の真理の本質の宝庫たる無に向っての耐忍であり、「形而上学の内部解釈」(p. 55)としての形而上学の耐忍なのであり、「思惟を、耐忍された形而上学の本質の自由の境地へ導き入れること」(p. 55)なのである。かれが『存在と時』で提唱した「形而上学の破壊」とは、この耐忍における内部解釈であり、そのなかでの「伝承」である。それは、存在するものを越える存在の超越への意味到思である。ニヒリズムの超克は、そうした形而上学の耐忍の場裡で生起する、というのである。

この提唱は、存在するものの分科された領域へのみ向かう諸科学への批判でもある。「存在するもののみを識る科学的表象作用の視圏のなかでは、あくまでも存在するものでは全くない他ならぬかのもの(いうなれば存在)は、無としてのみ自己を提示し得る」(p. 58)にすぎない。だからこそ、〈この無〉を問いかねばならないのだ。〈この無〉とは覆蔽された存在そのものである。「その際に示されて来ることは、人間の現存在は、〈この〉無の中へ、存在するものとは全く別個であるものの中へ、〈取り容れられ保たれている(hineingehalten)〉ということだ」(p. 59)。すなわち、この思惟においては、人間の現存在は〈この無〉の中に浮んでいる。「このことは、〈およそ人間は、無の座の保持者である〉(WM, S. 38)ということを謂い、またそのようにしか謂うことができなかった」(p. 59)とも言われる。

ところで、「存在するものでは無く、しかもそれにもかかわらず、それ(存在するもの)をそれが与える(Es gibt)、というこの無は、無なる何ものかではありません」(p. 59)。「存在と無とは……ある近親性のうちで相互に自己を転じ与えるのです。」

今や問われているのは、あらゆる場合に、存在するものだけが優位を保っているということ、そしてむしろ存在するものではないこと、〈この無〉、すなわちその本質を鑑みた上での存在が、思惟にかけられないということ、それは何に関わる故にそうなのであるか<sup>(12)</sup>、ということである」(p. 61)。〈この無〉とはく無なる無という意味での無でないことは明白である。

〈形而上学とは何であるか〉という問いは、諸科学が緊急に即応して、いたる所で「存在するものとは全く別個の、すなわち、存在するもののもとにある無へ、うち当たる」ということだ。だが諸科学は、存在するものだけを対象とし、存在するものの存在、〈この無〉を問わない。それは、諸科学がすべてを対象としてしか思惟せぬ、存在忘却的表象作用にとどまるからだ。「〈形而上学とは何であるか〉の問いは、あらかじめ超越へ、超越性へ、存在するものの存在へ、と思惟をよせるゆえに、そのゆえにのみ、その問いは、存在するもので無いことを、その起源を同じくして存在と同一者である他ならぬその無を思惟することができるのです」(p. 62)。この思惟をわれわれは、仮りに、メタ・形而上学とでも呼ぶことができよう。ハイデガーはそれを「存在の思惟」と呼ぶ。

この思惟を「無の哲学」と嫌悪する誤解の起源は、今なお、われわれの歴史的諸現象のなかに一層深く覆蔽されたままであるが、在所究明すれば「われわれが象全般とともに、いまだなおニヒリズムの地帯の内部で動いている」(p. 63)からだ。われわれは、存在の忘却の支配境域のなかに帰属する表象作用の中へ呪縛されたままなのだ。

われわれが、×存在(存在と無の相互転与の根源)の覆蔽としての忘却が、何を言い表わしているのかに留意するならば、そのときこそ事態を転倒する応急性(Not-wendigkeitすなわち必然性)を経験することになる(p. 64)。

この、存在と無の相互転与は一つの遊働(Spiel)であり、「その遊働は、自己を豊かに展開すればするほど、一つの覆蔽された規律の中に、いよいよ厳格に保たれる」(p. 66)。この遊働は、「量りつくされた均整のうちで遊働」する。「それが自由であり、この自由こそ、つい

ぞ憩うことなき変容をおさめ、あらゆる遊働をいとむ脈絡の中へと解き放つ自由なのである」(p. 67)。それは〈花々の成り生う如き〉野生の庭園であり、「そのなかでは、生長と育成とが、えも言われぬ内奥からほとぼしり、相互に階調を律し合っているのです」(p. 67)。この「野生の庭園」こそ、『ニーチェII』で「存在自体の真理がまさにそれとして現成するところの自由なるもの (das Freie)」(S. 397) と指摘されたものであり、『ヒューマニズム書簡』で「自由がその本質を貯えている広野 (das Freie)」(p. 30) と呼ばれたものにちがいない。

この「広野」にむかって前人未踏の原始森を進もうとする思惟は、ニヒリズムの本質たる形而上学の耐忍と克服とに向って、「努力を放棄することなく、道すじの一路程上で、たとえその道のりが未だ如何ほどはかどっていなかつても、〈地球なる惑星〉をおおう思惟を鍛えこむ方向へむかうように指示されています」(pp. 67-8)。しかも、この「全世界的耕築」には、その前に「出会い」が成立せねばなりません。この「出会い」は、「それは戦争ではなく、あらいそい (ポレモス) であり、神々と人間たち、自由人たちと奴隷たちを、彼らのその都度の本質の中へととはじめて現出せしめ、そして×存在の対・決を誘発するあらいそいです。(すなわち、×存在における存在と無の対・決と相互転与) この対決に比べるならば、世界大戦といえども、前哨戦的なものにすぎません。世界大戦は、技術的に自らの装備を固めれば固めるほど、決着のためになし能うところいよいよ少ないのです」(p. 68)。そのような対決の現前が、第1節で問題として残された「地球全体の惑星的本質から規定せられている技術と近代的人間との出会い」(EM, p. 252) なのである。

「ニーチェが聞いたのは、地球なる惑星をおおう支配の本質への意味到思へ向かう他ならぬその言いつけであった。彼は、その呼びかけに従って、彼に賦課された形而上学的思惟の道を辿ったが、途中で挫折した」(p. 69)。われわれはその挫折のあとを、耐忍しつつ歩まねばならぬ、これがハイデガーの厳粛な使命感なのである。

ところで、その「地球全体の惑星的本質」もしくは「地球なる惑星をおおう支配の本質」とは何か。その本質から規定されているという技術とは何か、それと近代的人間との「出会い」とは何か。

ハイデガーが地球を「惑星 (Planet)」と呼ぶのは、文字どおり「惑い星 (Irrstern)」としてなのである。「迷い」とは、存在が外見のなかに露頭すると同時に自己を覆蔽するあり方であり、その混乱である。覆蔽の忘却となる露頭が迷いである。しかも露頭である以上、それは現一存在の現において顕われることである。「迷いは歴史的人間が参入している現一存在の内的構制に属する。迷いは自執的な脱自的実存が彼方一此方へと向きを転じながら自らを常に新たに忘却し誤測するあの転向の遊動空間 (der Spielraum jener Wende) である」<sup>(13)</sup> (WW.S. 24)。したがって、人間の居所たる地球は、迷いの遊動空間たる「迷い星」なのである。

この「迷い星」において「自執的な脱自的実存」である人間は、覆蔽たる秘密から脱自的に転向し、常に秘密の側を通り過ぎて、存在するものの手近な通用性へと自執的に転向する。この自執的実存としての主体は、その通用性への転向において、〈何かをこちらから、自分のまえに立て、立てられたものをそのものとして確立すること〉<sup>(14)</sup> (ZW, p. 63), すなわち対象を表象することが必要となる。この表象作用は、現存在の現における、覇蔵されているものの露頭の一つの方式ではあるが、それは不覆蔽の生起を「立て塞ぐ (verstellen)」しかたでの露頭方式である。この表象作用 (Vorstellen) の根源をなす「定立作用 (Stellen)」は、近代科学において、表象作用の中で表象を立てると同時に、それにむかって対象を措定し、把握する作用となり、それを通じてさらに、現実的なもの (対象) を用象 (Bestand) として



用立てる (bestellen) 方式で露顕するように挑発する, そのような「定立作用」の集合たる技術の支配を成立させる。

ハイデガーが技術を「組一立 (Ge-stell)」と呼ぶのは, 表象 (vorstellen) され, 対象として設立 (herstellen) されたもの (存在するもの・現実的なもの・対象) を, 用立て (bestellen), 駆り立て (nachstellen) することの集合だからである。それは, 近代形而上学の主体性による一切のものの対象化作用にもとづくものであり, 主-客-連関を支える連関そのものたる〈主体の存在〉の前現である。それは一切の物と人とにたいする「召集 (Gestellung)」であるので, 一面では, すべての存在するものを「用立てるといふことの暴威」の内に引き入れ, 「真理の本質への関連」を「立て塞い」で人間と世界を危険に曝すが, それと同時に他面では, 人間を「真理の本質を守護することのために必要とされる者であること」にとどまらしめる。この「組一立 (技術) の二義性」に近代的人間がいかに対決するかは, 人間と地球との運命を決することとなろう。この「対決する」ことが「出会う」ことであるとすれば, 以上が「地球全体の惑星的本質から規定せられている技術と近代的人間との出会い」の意味なのである。

ところで, この出会いの時代たる近代 (Neuzeit) は表象作用の主体の形而上学によって基礎づけられているのだが, そのことによって近代がもつ犠牲について, 柿原篤弥氏が『有の問いへ』(理想社)の訳註 66 で簡潔にまとめているので, 引用しておこう。「①知的体系としての科学の優位, ②技術の支配, ③生の表現としての芸術, ④文化政策の登場, ⑤キリスト教の世俗化にともなう神格の失踪」(p. 195)<sup>(15)</sup>。(HW, SS. 19~)

近代のこれらの特性のいづれをとりあげても, いずれも問題性をはらみ, 近代世界の危機を構成している。その集約的表現がニヒリズムであるとされるが, その克服のためには何らかの変革が必至となっていることはあきらかである。したがって, 次節では, この変革の問題についてのハイデガーの見解を, マルクスのそれとの関連で検討しておこう。

### (3) マルクスの変革の思想に対するハイデガー

1969年9月24日のドイツ第2テレビで, ハイデガーとヴィッサーとの対談が<sup>(16)</sup>, 「八十歳誕生日祝賀」ということで放送された。そのなかで, ハイデガーはマルクスの〈フォイエールパッサンに関する第11テーゼ〉を引用して, 「つまりマルクスはまったく明確な一つの世界解釈を地盤として, そのうえで世界の変革を要求しているのです。だからこの命題は決して基礎づけがしっかりなされたものだとはいえません」(p. 79)と批判している。この批判の要点は, 世界の変革が世界解釈を地盤として要求されているが, そのことは世界の変革が世界表象の改変を前提としていることになり, それが表象の改変であるかぎり, 表象作用の根拠である主観性の形而上学の範囲を超克することはできない, ということであろう。というのは, この批判の前に, 「今日の社会とは近代的主観性の絶対化されたものにすぎないということ, 主観性の立場を克服してしまっているような哲学は, そのような主観性の立場に調子を合わせて何かを語るわけにはいかないということをよく考えなければなりません。社会の変革などということが一体どこまで言えるのかということも問題です」(p. 78)と言い, この批判の後で, 「この(マルクスの)命題は決然として哲学に反対しているかのように見えますが, じつはこの命題の後半には言わず語らずはっきりと一つの哲学を要求する態度が前提されているのです」(p. 79)と語っているからである。

ここにはハイデガー流の存在の思惟の立場からする世界表象(主観性にもとづく形而上学的世界像)に対する非難が前提されており, その観点から批判が加えられているのである。

たしかにマルクスも、「まったく明確な一つの世界解釈」すなわち実践的唯物論の立場からする科学的社会主義の世界観にもとづいて「世界の変革」を主張してはいる。しかしそれは、ハイデガーが考えているような「世界表象の改変」による「世界解釈を地盤として」おこなわれる「存在への関連の変革」といったようなものではない。その世界観は、現実世界の実践的科学的反映の総括なのであって、世界表象の解釈学的改変といった思弁的構想なのではない。かつそれにもとづく世界変革は、あくまでその世界観を指針とする民衆の革命的实践によるものであって、存在の思惟を遂行しうるエリートによる形而上学との（内部解釈としての）対決といったものによるのではない。

ハイデガーの変革論は、あくまでニヒリズムの本質たる主観性の形而上学との、存在の思惟からの対決である。その思惟について、『真理の本質について』で次のように書かれている。「(この思惟は)人間が入り込みうる現-存在から始めて存在の真理への近接が歴史の人間にむかって準備されるという本質的な経験において達成せられる。……この思惟は表象や概念を与える代わりに、存在への関連の変革として自らを経験し、自らを試すのである」(WW,S. 29)。

解釈(思惟)をかえることによって「存在への関連」が変革されるというこの観念論の主張を、マルクスが聞いたなら何というであろうか。おそらく彼は、『聖家族』でパウアーたちを批判するのに用いた、労働者たちの実践的唯物論で答えるであろう。「たとえばマンチェスターやリヨンの職場ではたらいっている大衆的な共産主義的労働者は、〈純粹思考〉によって、彼らの工場主や、彼ら自身の実践的な屈従を議論でふきとばすことができようと思っていない。彼らは存在と思考のあいだの、意識と生活のあいだの区別を痛切に感じている。彼らは財産、資本、貨幣、賃労働などが、けっして観念上の妄想ではなく、彼らの自己疎外の、非常に実践的な、非常に対象的な産物であり、したがって、思考や意識のうちだけでなく、大衆的存在、生活のうちで人間が人間となるためには、これらのものが実践的・对象的な仕方方で揚棄されなければならぬことを知っている」(MEW, 2, SS.55-6)。

ハイデガーの秘教的な存在の思惟については、「どれほど多くの人びとがこの言葉に聞く耳をもつか、ということは問題にならない。聞くことができるあの人びとこそ歴史における人間の立場を決定する」(WW,S.26)といったエリートの限定が加えられているばかりか、後期(1962)の「時と有」の講演では、「存在するものへの存在の関係を顧見ることなしに」、「存在するものなしに存在を思索すること」(『思索の事柄へ』p.48)さえも要求するに至っている。そんなことは、ハイデガー哲学の秘義に精通した「あの人びと」にしか出来るはずはない。ところで、「あの人びと」とは誰か?

ところで、唯物論についてのハイデガー独特の解釈とその批判が、『ヒューマニズム書簡』<sup>(17)</sup>(1946)に出ている。「唯物論の本質は、一切がただ物質である、と主張するところにあるのではなく、むしろ、存在するもの一切は労働の素材として現われる、というように形而上学的に規定するところにあります。労働の近代的一形而上学的な本質は、ヘーゲルの〈精神現象学〉ですでに、自分自らを整える、無制約的な生産(Herstellung)の経過である、と考えられています。それは主観性として経験される人間によって現実的なものを対象化することなのです。唯物論の本質は、技術の本質のなかにかくれています。……観念論的であろうと、唯物論的であろうと、キリスト教的であろうと、どんな形而上学でもその本質からいって、自らを展開しようと試みた多くの努力だけでは、決して運命を取り返すことは出来ません」(pp.60-2)。

自己以外の思想をすべて、自己流に解釈した形而上学に還元し、形而上学を批判すること

でその思想を批判したふりをする欺瞞は、還元論法の通弊であるが、ハイデガーの唯物論評には一定の達見と、一定の誤解が見出せよう。「唯物論の本質は、一切がただ物質であると主張するところにあるのではない」という前半は正しいが、「存在するものの一切は労働の素材として現われる、というように形而上学的に規定する」という後半は誤っているし、主-客-一関連は形而上学的であるというのは彼独得の強弁でしかない。主-客-一関連の根源は実践、すなわち物質的対象的活動なのであって、形而上学的解釈などではない。それに、唯物論の本質は「存在するものの一切は労働の素材として現われる」とする規定であるというのは、前記のごとく現代の危機の源泉とされる技術の本質(Ge-stell)のなかに唯物論の本質が所在するという解釈の拠点を据えようとするもので、唯物論もまた現代の危機(ハイデガーではニヒリズム)に責任があるということであろうか。

マルクスを目ざして主張されていると考えられる、この唯物論の規定なるものは、いかにも現象学的な解釈の特徴をよく示しているが、マルクス自身のものではない。たしかに、ハイデガーもその公刊に協力したとされる『経済学・哲学手稿』には、「労働者は自然なしには、感性的外界なしには、何ものをも創り出すことはできない。自然、感性的外界が素材となり、そここのところで彼の労働は実現し、そのなかで彼の労働はおこなわれ、それから、そしてそれを介して、彼の労働は生産をおこなうのである」(MEW, E.1, S.512)なる言明がおこなわれている。しかし、それは労働の成立の根拠を問題にしているのであって、自然(ハイデガーにとっては<存在するものの一切>)の前現<存在>が問題なのではない。だから、ハイデガーの解釈は現象学的転倒なのである。唯物論を転倒すれば観念論になる、その転倒をマルクスの唯物論に誣しているのだ。自然の存在については、たとえば『ドイツ・イデオロギー』でマルクスは厳然と「外的自然の先在性に変わりがあるわけではない」(MEW, 3, S.44)と言明している。これが唯物論の原則なのであって、それにもとづいてこそ、「自然科学ですらじつにその目的をも材料をも交易と産業をつうじてこそ、人間の感性的活動(労働)をつうじてこそ、はじめて受け取るのである」(MEW, 3, S.44)ということが成立するのである。それは唯物論にもとづく実践性の主張なのであって、唯物論の原則をぬきにして実践性の主張のみを唯物論の本質だと誣めることは、精神活動をも実践だと無規定に拡大解釈することを介して、唯物論の観念論化を可能にするであろう。しかも、ハイデガーがその『ヒューマニズム書簡』のなかで、「思考は、存在についての発言を言葉のなかに脱自-存在の住居としてはめこむことによって、存在の明るみに注意を払うのです。だから思考は一つの行動なのです。だが同時に一切の実践にまさる一つの行動なのです」(p.98)と言明していることを知るならば、上記の指摘どおりであることが了解されよう。とはいえ、マルクスの実践的唯物論の重点の一つを、歪曲した形であれ、指摘することに成功しているのは、さすがであるといえよう。こうした点からも、現代唯物論はハイデガーの存在論などとの真剣な対決を回避してはならないであろう。ハイデガーの存在論(「存在するものなしに存在を思索する」)に対して、弁証法的唯物論は存在するものと存在とを切りはなさず、その区別と統一の観点(物質と運動の統一、人間とその生活過程の統一)をまもるであろう。そして、存在するものと存在とが切りはなされたとき、ハイデガーがいかに弁明しようとも、ニヒリズムの無が噴出することを知っている。なぜなら存在するものと存在(の運命)が切りはなされるとき、人間は何ものでもない、民族の運命がすべてなのだといったファシズム的ニヒリズム革命が可能となるからである。

## 註

- (1) Guido Schneeberger: *Nachlese zu Heidegger*, 1962, Bern
- (2) ヤスバース「ハイデガーのこと」『理想』1978年7月号
- (3) レヴィット「ハイデッガー（乏しき時代の思索者）」杉田ほか訳，未来社
- (4) 「マルクスとハイデガー」『理代思想』1974年11月号
- (5) 原佑編，世界の名著「ハイデガー」中央公論社巻末年表参照のこと（pp.667）
- (6) 「ハイデガーの弁明」『理想』1976年9月号
- (7) 真下信一「思想の現代的条件」岩波新書（pp.91-2），この本は「ナチズムとハイデガー」の問題に基本的観点を与えてくれた。
- (8) Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 1953 Niemeyer, Tübingen, 「形而上学入門」川原栄峰訳，理論社（p.数は訳書ページ）
- (9) (6)と同じ
- (10) Heidegger : *Zur Seinsfrage*, 1959 Klostermann, Frankfurt, 「有の問いへ」柿原篤弥訳理想社（p.数は訳書ページ）
- (11) 「歴史的解明」（die geschichtliche Erläuterung）真の生起としての歴史の解明のことで，「解明」は言句の間にある事象そのものへという現象学的理解（柿原註p.126）  
「意味到思」（Besinnung）思いをこらして事象の内部にひそんでいる本質の意味をさぐり出すこと（同p.128）  
「在所究明」（Erörterung）言句の内部にかくされた本質の在所を求めること（同p.127）  
いずれも，現実的なものを対象としてその根拠づけをめざす「説明」（Erklärung）とは区別される。
- (12) 伝統的な形而上学の問いにおおせば，「なぜいったい，存在するものがあるのか，そして，むしろ無があるのではないか」（Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?）であることが「形而上学入門」の巻頭にかかげられている。この問いは前半と後半のどちらに重点をおくかで意味がかわる二義性をもつ。  
そうした二義性を通じて「意味到思」するのがハイデガーの思惟の一特性だが，無についての次の命題も同様である。Nichts ist ohne Grund. 「根拠のないものは何もない」，「無は根拠なしで存在する」。これは無の二重性（無は存在するものではないが，存在である〈ある〉）を示すものとされる。
- (13) Heidegger: *Von Wesen der Wahrheit*, 5Auf. 1967 Klostermann （S.数は原書ページ）
- (14) Heidegger: *Zur Sache des Denkens*, 1969 Niemeyer, 「思索の事柄へ」辻村公一ほか訳筑摩書房
- (15) Heidegger: *Holzwege*, 1950参照
- (16) ヴィッサー編「ハイデッガーは語る」川原栄峰訳，理想社
- (17) Heidegger: *Über den Humanismus*, Klostermann, 「ヒューマニズムについて」佐々木一義訳，理想社