

崇高なる共同体への道とハイデガー

青 木 克 仁

A Path to Sublime Community and Heidegger

Katsuhito AOKI

要 旨

この論文においては、ハイデガーを手引きとして心情への移行によって形而上学が決して捉えることができなかつた存在の次元に注目することが課題になっている。最終的には、この心情という内在への方向転換こそが、後期ロマン派の延長線上に誕生した「ナチズム」という崇高なる共同体へのハイデガーのコミットメントという幻惑からの離脱の道になっているということを論じている。

キーワード：ハイデガー、ナチズム、ロマン主義、心情

序論. ハイデガーの道

形而上学的な思索において、存在は理性的思考（表象的思考）によって「意味＝本質」に還元され、全体化された構造の中で最も普遍的な存在者あるいは最高存在者に翻訳されてしまうのである。「存在と時間」という旗印の下にハイデガーが目指したものは、時空を与えることによって地平を開く存在の現成という一回性、特異性の次元なのである。現存在は自分の意志で地平を開くのではなく存在の現成を抵抗性として受け取ることによって地平を与えられるのだ。表象的思考はこうして開かれた地平の内部に留まり、せいぜい地平内で意味付与が可能となる諸存在者の全体を観照し得るに過ぎない。存在を形而上学的表象的思考法より解き放ち、存在の現成する出来事の次元に赴く手引きは現存在が存在の現成に規定され気分付けられているということにある。不安や憂鬱などの根源的気分は、表象的思考が、「無」とか「深淵」のような表象の無能を記す、謂わば「反表象的表象」を使用せざるを得ない表象的思考の限界に追いやられた時に現存在を襲う気分なのである。

ここで気分の座は心情であることに留意しなければならない。ハイデガーは心情への移行によって得られる視座より、ギリシアの元初の反復を企て、ギリシアの元初的思考が、せっかく「エオン」という語を以て迫りつつも隠蔽してしまったがために、形而上学的思考がそこから離反するはめとなった現成せる存在の事象を取り戻そうとするのである。ハイデガーは存在者の全体化にしか至らず存在を忘却してしまう形而上学的な思考法を理性の傾向として捉え、その乗り越えを目指して理性から心情へ目を向けるのである。

しかし、「心情」という内在への移行は、後期ロマン派的な傾向と同一な路線を歩むことにな

り、挙句の果てには、後期ロマン主義の末裔としての「ナチズム」への道を開いてしまいはしないのだろうか。実際に、ハイデガーは、ナチズムへ一時的にはあるが関与している。そうした彼のナチズムへの関与には、哲学的な動機があるはずだが、それは、にもかかわらず、ナチズムからの離脱をも動機づけるようなものでなければならないだろう。こうした関与と離脱の二重性を彼の哲学の中を探ることができるだろう。

第一節. 後期ロマン主義に見られる通時的な回帰運動

ロマン主義は、自分よりも大きな全体性へ身を委ねようとする衝動という要素が根本にある。とりわけドイツでは、ルターの宗教改革からも窺い知ることができるように、旧教の教会が世俗の王権と癒着し、腐敗した時代に、超越的絶対神が退座してしまうという空白が生まれたのである。プレスナーの定説に従うのなら、この空白を埋め合わせるために、ルターの新教は、信仰者の内面世界へ方向転換するということになる。前期ロマン派に属する芸術家達は、全体性への到達は不可能であると考え、彼方への憧憬という形で、その心情を作品に投影した。例えば、『序奏とアレグロ』や『ファウスト序曲』の終結部が典型的なのだが、晩年のシューマンの音楽には、主部では扱われなかった主題が雲間から現れるかのように突如出現し、憧れを歌って消えていく。到達し得ない高みへの憧れは、「われらを引きて昇らしむ」ものとして、ゲーテの『ファウスト』にも主題的に描かれている。

前期ロマン派では、彼岸への憧れを歌うことに留まっていた。しかし、ワーグナー的な後期ロマン主義は、全体性を民族精神のような内在に投射し、前期ロマン派にとっては憧れであった、救済を約束する全体性を、突如として、到達可能な内なるものとして提示する。ここにナショナリズムの方向性が示されることになる。音楽の陶酔感と恍惚は、民族精神という内なる全体性への一体化を可能にし、己の内部に宿る民族精神が輝き出るのである。「超越」の象徴である神々は、ワーグナーの『指輪』の最後の楽劇に見られるように、まさに凋落し「黄泉」を迎えるが、それに代わって聴衆の内面空間に民族精神が輝き出で飛翔する。ナチズムは、このように、後期ロマン主義が設定した舞台に、その末裔が共立する磁場を用意し、登場してきたと言えるのである。ナチスの宣伝省のゲッベルスが図った「政治の美学化」は、後期ロマン派の示した路線の継承であると言えるだろう。ファシズムにおいては、歴史は、かくて、神話として構築されるのである。

第一次世界大戦後の混沌期が引き起こす不安や憂鬱が全体性への同一化を希求する動機となって働いたということは、定説になっている。超越的な外在への道が閉ざされているのが現状であるのなら、内在への道しか残されておらず、内在における民族精神の発見という後期ロマン派の示した道は、第一次世界大戦後の混沌期に、その末裔たるナチズムへの動員によって、全体性を求める人達を吸い寄せていく。

こうした後期ロマン主義的な道が到達したナショナリズムは、さらに二つの方向性に向けて、ナショナリズムの純化を図る。ファシズムは、ナショナリズムの先鋭化において現れた運動であるゆえ、この点は重要である。後期ロマン主義的なナショナリズムが通時的には、伝統回帰への欲求という形で表現され、それが、ワーグナーの楽劇が具現していた民族の神話的起源とも呼ぶべき伝統に遡り、そこから現状が改革の対象として見直されることになる。これこそが、ワーグナーの楽劇的なものに既に示されていた方向性なのだ。ハイデガー哲学に、ファシズム的な路線

と共訳し得る要素があるとしたら、民族が共立する磁場を求める、通時的な運動の方にあると言えるだろう。

さらに、共時的には、人種主義による自民族の純化という形でナショナリズムが表現される。アリア主義を、悪名高いホロコーストに見られるような「第三項排除」の効果を経て、純化するという道が採られることになるのだ。けれども、少なくとも、この社会ダーウィニズムに影響された形で現れる、民族の純化を図る共時的な決断には、ハイデガー哲学が関与しているとは言えない。

第二節. 超人、総動員、共生起

ハイデガーは、『カッセル講演』の中で、「公共性」概念に低い評価を与えている。曰く、「個々の生には、この公共性の中に埋没して自分を喪失する傾向があります」(91～92) なぜならば、「公共性」と呼ばれる領域において、人間は「人 (Das Man) に退落し、「おしゃべり」に憂き身をやつして生きているからだ。「おしゃべり」という「語り」のかなりの部分は「伝聞」から生まれ、そうした「噂話」の類は、事象からかけ離れるわけで、ハイデガーが言うように、「おしゃべりの支配が広がれば広がるほど、それだけますます世界は覆い隠されてしまう」(89～90) のだ。しかし、こうした退落した形態である「公共性」も、時間という現象に根差している。それは、「気遣い (Sorge)」という世界内存在に特徴的な存在様式に基づいているからである。こうした「公共性」の中においても、現存在は、「かかわりつつ世界を配慮的に気遣う」(90) こととして規定され得るのである。『カッセル講演』において、ハイデガーは、エピキュロスの論述を行っている。即ち、「私がおもはや生きていない時には、私はもう全体性を経験することができません。生が終わり、全体となった時には、生はまさしく存在していないのです」(90～91) 『存在と時間』においても、有名になった議論がここでも展開される。つまり、死へと先駆する決意性こそが、現存在に全体性を捉まえる可能性に開くという議論だ。「公共性」によって規定された世界は、誰にとっても平均的に近づけるのだが、この平均性に埋没して生をやり過ごしているのが、「人 (das Man)」としての生き方なのである。ゆえに、ハイデガーにおいては、ハーバースマスが跡付けていくことになる「公共性」の領域が近代主義的な思索のように重視されてはいないことが分かる。しかし、キエルケゴールのように、個別者たる実存が一对一で絶対者たる神に向き合うというスタイルは取らない。むしろ、「存在」の命運に対峙した個々の「現存在」が、あたかも磁場に引かれるかのように、一齐に「現」の時空において、「存在」の命運の声を聴くという形をとるのである。

ハイデガーが賛辞を贈っている思想家の中に、ニーチェとユンガーがいる。ユンガーは、ウォーリンが述べているように、近代社会の本質として、軍事化のメタファーを前面に打ち立てている。即ち、ユンガーは、「近代の独自性とは、戦争と平和との差異が消失してしまった」(140) ということにあるとしているのだ。平和とは、次の戦争の準備期間に過ぎないものとなる。まさに、ユンガー的な総動員という形で、一齐に「決意性」即ち、存在の送りに「現」を開いてあるという状態に存立することになるのだ。「公共性」によって確保される「社会」と呼ばれるクッション無しに、「人」という非本来性から、「現」に脱自し、かくて、総動員された「現存在」が一齐に存立する。ニーチェの「超人」思想は、英雄的個人主義に帰結することはあっても、集団主義的なコミットメントの入る余地はない。ナチズムの「指導者 (フューラー)」の思想には、

集団主義的な統率とそれへのコミットメントが存在している。ハイデガーは、個々の「決意性」に委ねるという点で、集団主義的ではないが、結果としては、総動員という形で、一つの集団主義に帰結する道を選んだ。ユンガーの常に非常事態であり、平時と戦時が一繋がり事態においてこそ、「人」は、死への先駆的決意性によって、「現」を開き存在の命運に対峙するのである。即ち、ユンガーの総動員の考えにおいて初めて、ニーチェ的な「超人」思想の実存的な側面が払拭され、単なる一実存としてではなく、民族の決起という形態が可能になるのである。このユンガーの総動員の思想こそが、ハイデガーの「共生起」と共鳴し、個別者であるはずの実存的な「現存在」を一つの共同性へと向かわせる契機となっている。決意して立つ者は他者達の「良心」となり、「良心」の共鳴性の中で、まさに一つの民族が決起するという集団主義が生まれるのだ。

第三節. ナチズムへの関与と離脱の二重性を探る

ハイデガーは、主知主義的人間解釈からの脱出口を思索すべく、人間を“to deinotaton（最も無気味なもの）”という語で表わしているソフォクレスの詩に注意を向ける。ハイデガーは、ギリシア語の“deinon”を“unheimlich（無気味なもの）”というドイツ語で翻訳する。このギリシア語は、両義的であるとされるのだが、先ず1）制圧的な支配という意味合いで「すごいもの」で、それは驚愕や不安を無理にも起こさせるし、沈黙の畏怖をも引き起こす。それはソフォクレスの詩では、「荒れ狂う冬の南風」、「泡立つあげ潮」、「さかまく大波」、「崇高な大地」などと言い表されている自然なのである。この制圧的支配である自然は、人間に逃げ道を与えない「死」を切り札にしているのだが、こうした制圧的な力に晒されているゆえに、人間は無気味である、と言われている。2）制圧的なものに対抗して力を行使するという意味合いにおいて暴力・行為的な者として人間は無気味なのだ、と言われている。このような意味合いで暴力・行為者である人間は、ソフォクレスの詩に歌われているように、「さかまく大波の山の中をくぐり抜ける」だろうし、「崇高な大地」でさえ「行きつ、もどりつ、馬で鋤を引きまわして」「人間が疲れはてさせてしまう。」獣も魚も狩りになってしまうし、「いまだ強いられたことのない牛にも木の首輪をはめこんでむりにくびきにつないでしまう。」「悪天候や霜などの害にさらされていても、のがれるすべを心得ている。」このように如才なく、自然の制圧的な支配に対抗する力を行使していくのである。ここで、制圧的なものとしての“deinon”は“dike”と、暴力・行為的なものとしての“deinon”は“techne”と、それぞれ解され、前者は、制圧的な全体としての存在者たる自然（physis）であり、後者はDaへ赴こうとする創造者としての現・存在（Da-sein）なのである。ハイデガーは、最も無気味なものを制圧的なものとしてのdeinonであるdikeと、暴力・行為的なものとしてのdeinonであるtechneとの「対抗的関連性」の中にある、と述べている。ここで、Daへ赴くとは、「いまだ言われたことのないものへ出動し、いまだ考えられたことのないものへ発動し、いまだ生じたことのないものを無理に生起せしめ、いまだ見られたことのないものを現象させる」という意味で「冒険（tolma）」の中に立つことなのである。こうした「冒険」を通して、存在を作品の中に置くのである。現存在は、この作品によって歴史として自己を確証していくのである。けれどもここで、言葉、理解、気分、建設がどうしても引き受けねばならないものとして人間の中を貫いて支配している「制圧的なものとしてのdeinon、即ちdike」に数え入れられているということは、一考に値する。自分の思うままにできる、と通常考えられるこれらの人

間的諸特性が実は既に存在の正義／秩序（dike）に属しているのである。よく考えてみれば、これらのものが、人間の思いのままの制御の下に置かれているわけではなく、常に剰余や未知の部分などのように制御され得ないものを残していることに気付くだろう。人間の内部でも制圧的な自然が既に支配しているわけで、暴力・行為者としての人間の対抗的な力もその源泉は自然の制圧的な力にあったのである。即ち、人間は、存在によって、既に自己に閉鎖しないで外に向かって立つ、外部に晒され、開かれてあるようにされてしまっている存在者なのだ。特に、対抗的暴力・行為者の力を向けても決してそれから逃れられない「死」という制圧的支配がやってくることを人間は知っている。つまり、人間においてのみ「死」が問題にされ得るということは、己が既に制圧的な支配に開かれて立っているということを知っているということなのである。こうした意味で、人間は手近なものやありふれたものからなる住み慣れた故郷のようなものの外へ自らを投げ出してあることを強いられている。そこでハイデガーは、「unheimlich無気味なもの」にハイフンを付して「un-heimlich非・故郷的なもの」と読ませる。人間は言葉、理解、気分などをどうしても引き受けねばならない限りにおいて、自分の住み慣れた、表象化済みの世界の閉域から、既に外部に向かって開かれてしまっている。人間は「非・故郷的なもの」に晒されているからこそ、主知主義の目指すような、表象の閉じた集合論に自閉することなく、存在という外部に己を開いていることができるのである。創造者たる現存在は自己のDaという自己の外に立つという冒険に身を晒さねばならない。

さて、言葉、理解、気分、建設といったものには、実は人間の暴力・行為的な対抗的力をはみ出している部分がある、ということを見たわけなのだが、それは、通常私達が考えているように、言葉、理解、気分、建設といったものによる人間の暴力・行為的力が、人間の持っている諸能力の働きとして全く自由自在なものではないからである。言葉、理解、気分、建設といったものによる人間の暴力・行為として、ハイデガーは、「詩人的な立言、思想家的素描、建築的造形、建国の業」（202）を挙げている。私達は、ハイデガー哲学と政治との関連に焦点を絞る目的で、特にこの最後に挙げられている「建国の業」という暴力・行為的な力に注目したい。そのためには、先ず、先程、暴力・行為的なものとしてのdeinonがtechneと解釈されたことをここで改めて考察してみたい。私達は、このギリシア語の“techne”が通常「技術」と訳されていることを知っている。ハイデガーは、このギリシア語の“techne”を一応「知」と訳し、いつものように限定を加える。ギリシア語の“techne”の意味での「知」とは、「眼の前に既にあるものにすぎないようなものについての単なる確認の結果」ではなくて、「そのつどちょうど眼の前に既にあるものを超えて」いく働きを持ったものであると言う。換言すれば、ギリシア語の“techne”には、現存在がDaへ超越することが暗示されているのである。「詩人的な立言、思想家的素描、建築的造形、建国の業」は、どれも現存在がDaへ超越し、存在という外部と何らかの交渉を持つことを必須条件として為されるのである。現存在がDaへ超越することによって初めて存在と交渉を持ち、存在をそのつど一存在者たる作品の中で開示できる。即ち、“techne”は、自然それ自体が元々自然に開かれている言語、理解、気分などを通してそれ自身の開示を成就することが芸術なのである。人間が案出したり制作したりするから、と言うより、むしろ存在を作品の中で現前させること、それが芸術の本質であるとハイデガーは言う。してみると、「詩人的な立言、思想家的素描、建築的造形、建国の業」はどれも芸術作品なのだと思えることができよう。だが、ラクー＝ラバルトが指摘しているように、科学の権威の下で、自然がビオス〔生命〕として解釈されるようになると、優生学に導かれた人種主義が芸術の名において正当化されるようになっていく（138）。

その上、この自然の変容に伴って、“techne”が「技術」と解釈されようものなら、アウシュビッツへの道が用意されてしまうことになるのだ。こうした際どい思想とは一線を引きつつ、ハイデガーにおいては、現存在がDaへ超越することが、これから見るようにギリシア語の“polis”や“ethos”によって意味されていることになる。

ハイデガーにとって、通常「国家」とか「都市国家」とかと訳されており、政治学の基礎を築いてきた“polis”という語は、そのような訳語では、十分にこの語の持つ本来の意味を汲み尽くしていない。『形而上学入門』当時のハイデガーにとって、“polis”は「居所」であり、現存在のDaとして、そこから歴史が生起するのである。「居所」としての“polis”は、現存在が存在という外部に晒され、そこに立つ時に明らかになる。詩人、思索者、支配者が、創造者として真なるものであるなら、その「居所」としての“polis”に外立し、すべてのものを初めて創設するのだ。国家もそのような作品として「居所」としての“polis”より派生することになる。だが『ヒューマニズムについて』の頃になると、ハイデガーは、国家主義そのものが結局は「人間学主義であり、このようなものとして主観主義であった」し、さらに重要な観点なのだが、「国家主義は単なる国際主義によっては克服されない」ということを明言している。ちなみにこの『ヒューマニズムについて』では、倫理学という語の語幹を成すギリシア語の“ethos”を解釈し、それはギリシア的に考え抜くのなら、「居所、住む場所」を意味するのだ、としている。“ethos”は「人間の住んでいる開かれた領域」をよく考えることを意味するのだ、と彼は言う。そのような「居所」としての“ethos”は、やはり先程の「居所」としての“polis”と同様に、現存在がそのDaに赴き存在という外部に晒され、そこに立つ時に明らかになるのである。存在は、表象する者としての私達が世界と呼んでいるものの「外部」、表象主義の思考には「無」としか表象しようのない、そうした「外部」であり、問題は現存在がその「外部」と関わってしまっているということなのだ。そのような事態を思索するのに、「既存の哲学の内部で知らせると同時に分からせるためには、先ず、第一に既存のもの地平から、そして既存のものになじんでいる名称を用いてのみ、語られることができた」という反省の言葉をハイデガーははっきりと残している。彼は存在を語る言葉を既存の言葉の中で、謂わば、微分していき、無限に存在に近づく努力をせねばならなかったのだ。最晩年、シュピーゲル誌のインタビューで「総長となった時、妥協せねばならなかった」と語っているが、革命を終結させ、ブルジョアと手を結び政権の安定化を図ろうとしていたヒトラーに粛正されたレームの突撃隊の永遠革命に同調し、下からの革命を目指していたハイデガーにとっての妥協とは、「精神」とか「闘争」とか「暴力的行為」といったような、そのままでは「存在」を言うにはあまりにも粗雑で不純物に満ちた「両義的な言葉」で突撃隊員である学生や民衆を「ナチの内的偉大さの本質」を分かっていると自負する自己の哲学の磁場へ、当の総統をも含め、強引に引き付けることだったのではなかっただろうか。レーヴィットの紹介している民衆や学生を選挙会場へ誘う演説の冒頭「ドイツの男達、女達!」の箇所を読んだだけでも、彼の妥協の姿勢が窺われる。呼称として存在を開示する力を持つ語が、単なる記号へ墮落することを凝視していたハイデガーが、「単なる暗唱とか能弁とか口達者」から遠ざかっていなければならないという戒めを残しているハイデガーが、その演説では、挑発を旨とする扇動者の口調で語っているのである。確かに、レーヴィットの言うように、「かれは、エルンスト・ユンガーもそうであるのに似て、周縁でまた人とはなれたところでナチであった」ことは疑いを入れる余地がない(66)。だが「居所」としての“polis”も“ethos”も現存在がDaへ超越し存在という外部に晒され、そこに立つことを告げている、ということは今後政治哲学を展開していく上で大変重要なことなのであ

る。なぜならば、これは「国家主義／国際主義」へは還元され得ない、「非・故郷的な」場所なのであり、そうしたものがハイデガーにおいて初めて思索されたからである。何故、両義性の罫が生じてしまうのか、ということは熟慮に値しよう。既存の言葉や概念でどのようにそのような場所である存在から言うことができるのか、という問題が、ハイデガーをして詩に向かわしめたのだ。『形而上学入門』の時点でも詩は特権視されており、「言葉は存在が語となることとして、詩であった」とまで言われているのである。『形而上学入門』では、詩の優位性は、それが一民族に言葉を齎す、ということにもある。「一民族を歴史の中へと踏み入らせるような偉大な詩は、その民族の言葉を形成し始める」と言う彼の言葉から窺い知ることができることは、先ず、詩人や思索者が「存在」に聴従し、「存在の言葉」を齎し、それが一民族の言葉として、国家建設者の国家建設の業を導いていく、ということなのだ。勿論、国家指導者達も、「存在」に聴従する術を学んでいないのなら、詩人の言葉は決して彼等の耳には届かないであろう。哲学が成すのは「本質上、従う者が一人もいないような導きである」(219)とハイデガーが言っているのもこうした意味においてである。

さて、ハイデガーは民族一人一人が「存在」に聴従し、Daに外立することを「共生起」と呼んでいるが、実はそのDaという場所こそ、民族や国家という言葉には吸収され得ない「他性」であったのだ。『ヒューマニズムについて』では、かつての過ちから、軌道修正が成されている、と考えていいだろう。彼の軌道修正について、もう一言述べておこう。『形而上学入門』のハイデガーは、近代人間中心主義の下で、墮落の道を辿る精神に対して、彼自身のあの悪名高い『総長就任講演』から「精神」の定義を引用している。即ち、「精神とは存在の本質への根源的に気分付けられた知的決意性である」(67)。この定義中の「決意性」という言葉は、あまりにも人間中心主義的なので、後期のハイデガーは、「決意性 (Entschlossenheit)」にハイフンを打って、「脱・閉鎖性 (Entschlossenheit)」と読ませ、自らの人間中心主義を克服しようとしている。

ハイデガーは、『形而上学入門』において、「哲学の思考と同列にいるのは、ただ詩だけである」と述べ、その理由として、哲学者の他に詩人のみが無について語り得るのは、「詩（もちろん真の偉大な詩だけのことをいっているのだが）においては、すべての単なる学問においてとは違って、精神の本質的な優越が支配的であるから」ということを挙げているのである。詩人と思索者は共々「自分の現存在を、存在者の存在の中で立つことへともたらずこと」ができるのであり、「それができる人々だけが語をわがものにする」(38)のである。ハイデガーは、ヘラクレイトスが、ロゴスに聴従できない多くの人々を犬やロバ呼ばわりしていることに関連させて、「いつも妥協、緊張の抹殺、平均化でしかないようなたぐいの調和に対しては存在が隠蔽されている」とし、暗に精神の墮落の結果齎された国家形態を非難している。思索者と詩人のみが、存在に関して「高い等級を持つものは、より強いものである」(169～170)と呼ばれている種族に属するのだ。よって、ハイデガーの言う「精神」とは、現存在が「存在の問い」を引き受け、存在に呼応するためにDaへ超越することだと考えていいだろう。さて、この詩作の座こそ、存在に呼応できる真の思索の座である心情 (Gemüt) なのである。不安や憂鬱などの根源的気分は、表象的思考が、無とか深淵のような表象の無能を記す謂わば、反表象的表象を使用せざるを得ない表象的思考の限界に追いやられた時に現存在を襲う気分なのである。ここで気分の座は心情であることにも留意しなければならない。詩人や思索者は、表象的思考の限界である無とか深遠と対決し、むしろそこでこそ表象的思考が忘却しているが心情に痕跡を残しているものに聴従するのである。デリダが的確に指摘しているように、ハイデガーにとって、哲学的ルネッサンスや近代

として通用しているものは、心情 (Gemüt) の存在論的分析を遅らせた先入観なのである。ハイデガーには確かに「精神 (Geist)」から心情 (Gemüt) の方向へ転換していく傾向がある。逆に言えば、「精神」が語られる時は、私達は避けるように指示された人間中心的諸概念の倍音を無視して心情 (Gemüt) という基音の響きにのみ耳を傾けるべきなのである。だが不思議なことに「この [Gemüt] に相当するフランス語の等価物があるだろうか？」とデリダは自問し、「遂語的な一語が？私には見あたらない…。翻訳者の気をそそりながらただちに迷い込ませうるフランス語の単語— esprit [精神]、ame [魂]、coeur [心] —はすべて避けなければならない」(36) と述べていることなのだ。だがこの心情 (Gemüt) という語は、実はハイデガーにとってパスカルのcoeurという語の借り物とまでは言わないまでも、パスカルのその語との共犯関係を保っている語ではなかっただろうか？ハイデガーが心情 (Gemüt) に関連してパスカルの名前を挙げている箇所は幾つかある。ハイデガーが注目していることは、パスカルの「心情 (coeur) の論理学」という句であり、彼の“Was Heisst Denken?” 及びリルケ論に当たる『乏しき時代の詩人』でパスカルのそれに触れている (83～84)。ハイデガーはリルケが心情の内面空間が、せつかく現前に滞留する場 (Ortschaft) を与えるものでありながら、そこに支配している時間性を問題にし得なかったことにリルケの限界を認めている。一方カントは、構想力の根底にある時間性を的確に捉えはしたものの、まさにリルケ論でハイデガーが彼自身の構想の概略を与えているように「この時間性のもととなる本質的時間が、本質空間と共に、存在自体の在り方である」ことに、主観性の哲学に制約されたため、決して思いを巡らせ得なかったのだ。心情の内面空間が、或る一種の時間性に貫かれており、この時間性の基となる本質的時間及び空間、一口に言えばまさしく存在を与えてくる次元、即ち、後年ハイデガーが、Es gibt と言うことを持ち出さざるを得なかったそうした次元、に開かれているということ、このことに私達が気付かされるのは、彼のカント論とリルケ論を併せ読む時であろう。構想力と心情がただ思索者の言葉と詩作者の言葉の差があるだけで、同じことを言っているのだ、ということを理解するであろう。心情の内面空間は、「時間性」に貫かれてあることによって、外部への通路となっているのである。その外部こそが、ハイデガーが「存在」という名をもって名指しているものに向かわせている。すると、ここで強調すべきは、心情の内面空間は決してそこで完結し閉じてしまうものではない、ということなのである。ハイデガーと後期ロマン主義を厳格に分けるものがあるとしたら、まさに、この心情の内面空間の外部へと至る破れ目なのだ。彼をナチズムに限り無く近づけると同時に限り無く遠ざける分かれ目をそこに見出すことができるのである。

結 語

心情への理性からの移行という点では、ナチズムとハイデガーの両者は共通なのだとと言えるが、その点で確かに心情も残念なことに人心を集結させる「ザンムルングSammlung」という意味合いで別な意味のロゴス、つまり新たな集約の原理になってしまうという点で大変油断ならぬものなのだ。ところが、ハイデガーはパスカル的な心情の次元を受け継ぎながらも、パスカルと異なり、それを所謂「心情の論理学」にしてしまわない次元を凝視し続けた。そのように言うと、パスカル的な心情の論理学から論理を差し引くのだと誤解され非理性主義と即断される恐れがさらに加わるゆえ、ますますナチズムに近づいてしまっているのではないかと非難されるであろうが、実はハイデガー自身が非理性主義ということも理性主義の反対物を目指すという意味で

同じ論理学の土表上で勝敗を競っているから、理性に反して思索することには決してならないのだということを述べているのだ。それなら論理主義にも非理性主義にも陥ることのない、ハイデガー的な心情への注視は一体何を指しているのだろうか。さてここで私達が「何?」という伝統的問い掛けをしている内はハイデガーの真意に迫ることはできないということに留意しつつも、それなら一体何ゆえ心情ということが言われているのか、ということを考えなければならない。

ハイデガーが既に『存在と時間』の頃より痛感していた問題は、彼の解釈学的枠組みにとって、仮令それが乗り越えようと意図しているとしても、形而上学の言語の遺産が常に持ち越されてしまうという避け難い事態が生じるということだった。彼が心情というものを持ち込んだ理由は、まさに形而上学の支配する言語遺産に訣別の刻印を刻み込み言語そのものに亀裂を入れることがそれによって可能であることに注目したからではないのか。デリダはハイデガー流の「エルアイクニス (Ereignis)」が却って心情のザンムルング (集めるもの) としてロゴスを強化してしまうという読解を正当化させてしまうハイデガーの傾向を徹底的に暴いてみせる。しかし、心情がザンムルングの原理にならないのは、存在が、固有名詞化を促すにもかかわらず、存在を命名する場面においてまさに名付けられる等のものが固有性を引き去るゆえ固有名詞を固有名詞として成立させぬダブルバインド (「それを名付けよ、だが同時にそれを名付けてはならない」式の二重拘束) 的状况があるからなのだ。「エントアイクニス (Enteignis)」とはまさしく固有性を引き去ることによって隠蔽してしまうということなのである。心情がかの引き去りゆくものの記憶を保つ限りにおいて、固有名詞はかりそめの命名としての機能を果たしはするが、それも心情が存在の記憶を維持する間のみのことなのであるし、何よりも命名される等のものが固有性を引き去るのだから、固有名詞を促す当のものに命名の拒絶を申し渡されたようなものなのだ。こうした二重拘束的状况に立たされた人間は詩作せざるを得ない、なぜなら二重拘束が取りあえずの命名しか許さないからである。とりあえずの命名を許すものこそ、心情に宿る存在の記憶なのだ。この心情に宿る存在の記憶ゆえに、まさしく狂気と背中合わせの二重拘束的状况によって詩が、存在の固有性、特異性を沈黙の中に保持しようと作りだされるのだろう。ヘルダーリンはこうした二重拘束を引き受けたがゆえ、発狂したのではないのだろうか。だが形而上学とは言えば、まさにこの固有名詞を促すものを、あたかも確定記述が可能だと言わんばかりに、本質の言語 (「何か?」という問いに答えを提供するのは本質 = 意味への還元可能性なのだ) へと翻訳してしまう。ところが、意味への還元は存在者の全体を、与えられたものとして凍結させてしまうことによってしか可能ではない、即ち、時間を忘却することによってしか可能ではなかったのだ。

だがこの時間こそ存在の固有性、特異性の次元を開きつつ隠蔽してしまう当のものなのではないのだろうか。心情が時間に開かれていても不思議はない、なぜならば、ハイデガーにおいて、心情と超越論的構想力 (ハイデガーの強引だと言われているカント読解の洗礼を蒙った超越論的構想力の根底には時間が支配している) は同義なのだから。その上カントにおいても構想力こそ反省的判断力を促して予め規定された概念に捕われずに所与に出会わせてくれる当のものではなかっただろうか。最も内面的とされた心情は存在の特異性に常に既に開かれ、翻訳を拒むものの記憶を宿し、詩作を促すゆえ、形而上学的視点により意味に還元されてしまったものが構造として己を閉ざそうとする傾向に対して、常に還元され得ぬ外部の刻印を突き付ける。かくてハイデガーが『ヒューマニズム書簡』で述べていた形而上学における上昇する超越と異なる下降する超越こそ、現存在の「現」、即ち、心情空間の最も内奥で、時空を与える存在の現成の一回性、特

異性の次元に常に既に委ねられてしまっているということなのだ。従って、あたかもクラインの壺のごとく、心情の内面空間において最も内的なものが、形而上学的構造を与えつつも常に己を引き去る外部への通路になっている。近代的主体の閉域は、心情の内面空間へ下降し、そこに近代的主体には想起され得ぬ引き去り行くものの痕跡を見出すことによって外部への通路がつけられる時、亀裂を生じてしまうのだ。かくして私達は常に存在への途上に送り返されるのだ。ハイデガーが「es gibt (それが与える)」という表現を用いたのは、表象不可能な「エルアイクニス」の次元が、形而上学的思索においては、表象可能な「全体性」に変貌してしまうことを批判するためだった。にもかかわらず、その当のハイデガーが、表象不可能な次元を「民族精神」と置き換えて、民族的なコミットメントを呼び掛けるという反動的な挙措に出たのだ。ハイデガーの「エントアイクニス」は、「本来性」の存在をも否定し、己を引き去る次元なのである。従って、「本来性」への希求はあっても、「本来性」を固定してしまうことは決してないということではなければならない。形而上学的思索は、「一」を「全」に置き換え、存在者の集合の名称にしてしまうことで、「本来性」を固定し続けてきた。ハイデガーは、「一」を「全」に置き換えるという形而上学的所作を批判し得る「エントアイクニス」の次元を導入しているのである。

参考および引用文献

- ウォーリン、『存在の政治』、小野紀明他訳、岩波書店、1999。
スタイナー、『ハイデガー』、生松敬三訳、岩波書店、1992。
デリダ、『精神について』港道隆訳、人文書院、1990。
ハイデガー、『ハイデッガーカッセル講演』、後藤嘉也訳、平凡社、2006。
ハイデガー、『形而上学入門』川原榮峰訳、理想社、1975。
ハイデガー、『存在と時間（上）』桑木務訳、岩波書店、1977。
ハイデガー、『ヒューマニズムについて』佐々木一義訳、1974。
ハイデガー、『乏しき時代の詩人』、手塚富雄訳、理想社、1958。
ラクー・ラバルト、『政治という虚構』藤原書店、1992。
リオータル、『ハイデガーと「ユダヤ人」』本間邦彦訳、藤原書店、1992。
レーヴィット、『ナチズムと私の生活』秋間実訳、法政大学出版局、1990。

[2018. 9. 27 受理]

コントリビューター：山内 廣隆 教授 (ビジネス心理学科)