

2007年9月23日 ハイデガー・フォーラム報告

「ハイデガーの終末論的政治概念」

小野紀明（京都大学）

序 — 現代政治学におけるハイデガーの位置づけ

本報告において私は、政治思想史、政治理論の立場からハイデガーとアリストテレスの関係について簡単に解説を加えることにしたい。ハイデガーの政治的関与をめぐる政治思想史的研究を除いても（実はこれ自体盛んになるのは、周知のように87年のフェアアス『ハイデガーとナチズム』以降のことであるが）、今日、政治学においてハイデガーに対する関心は一定の高まりを見せているが、その理由は、政治学においても「反哲学」に対応する「反政治」ともいうべき考え方が強くなりつつあることに求められる。即ち、政治の目的を共同体的秩序の創出及び維持に求め、その秩序の基礎に、またその正当性の根拠として隠された理想的秩序（それは自然法的秩序から理性的秩序、はては功利主義的なパレート最適に至るまで、時代に応じて様々であるが）を据えようとする企てが、強い批判に晒されていることを意味している。そしてこうした「反政治」的政治学の出発点にハイデガーを認め、政治的関与とは別に改めて彼の政治哲学が問い直されているのである。

ところで、ハイデガーと現代政治学との関わりは、大きく分けて相互に密接に関わり合う、しかし評価が対照的な二つの論点に認めることができる。

(1) 否定的な位置づけ — 政治（学）における実践概念の復権

現代政治学のなかで実践の概念が注目を浴びているのは、1960年代から続く実践哲学の復権運動の政治学における反映である。周知のように、ドイツのリッターやリーデル、フランスのオーバンクといった研究者は、改めてアリストテレスにおける観想と実践の区別を強調して、倫理的な事柄や政治的営為において知恵ではなく慎慮を重視すべきことを主張した。この区別は、政治学においては真理を探究する哲学と具体的な状況に対応することを任務とする政治を切り離し、真知ではなく臆見に基づく、そして哲学者ではなく市民が行う政治を評価するという形で反映されている。そして、こうした政治観の先駆としてアーレントが発見され¹、またアーレントやその師であるヤスパースの批判に導かれて、逆に哲学と政治を結合した悪しき例としてハイデガーが批判されることになるのである²。

¹ 「事実の真理は哲学の真理とは反対に、つねに他の人々に関連している。それは多くの人が巻き込まれている出来事や環境に関わり、目撃によって立証され、証言に依存する。それはたとえ私的領域に起こるものであれ、それについて語られる限りでのみ存在する。事実の真理は本性上政治的である。事実と意見は区別されねばならぬが、互いに敵対するものではなく、同じ領域に属している。……理性の真理が哲学的思弁の糧であるように、事実の真理は政治的思考の糧である。」（アーレント「真理と政治」、同『過去と未来の間』みずず書房、1994年、322-3頁）この文章に続けてアーレントは、事実の真理は、解釈なしにはありえないこと、換言すれば「事実はずっと最初にたんなる偶然の出来事のカオスから拾い上げられ、ついで物語にはめこまれる」必要性があり、それは「或るパースペクティブにおいて語る」ことに等しいことを指摘している。

² 「ハイデガーの哲学はこれまでのところ、神を欠如し、世界を欠如している。事実上、独我論的である。」（ヤスパース『ハイデガーとの対決』紀伊國屋書店、1981年、55頁）「自己の最も本質的な特性は、その絶対的な自己中心性（Selbstischkeit）、それがすべての仲間から根本的に分離していることである。」（アーレント「実存哲学とは何か」、同『アーレント政治思想集成 1』みずず書房、2002年、245頁）

しかしながら、彼らの批判にもかかわらず、私は、ハイデガーが孤独な哲学者の独断的な教説を政治の中枢に置いたとは考えない。表象主義批判に立脚する真理と非真理の両義性という、『真理の本質』（1930年）以降明示的に示されることになる観念を待たずして、すでに24年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』において彼は政治学と修辞学の関連と「政治」における臆見の重要性を指摘しているのである³。

（2）肯定的な位置づけ——形而上学的政治に対する批判

ポストモダニズム、とりわけフーコーやデリダという思想家の影響の下に現代政治学の実践分野では大きなパラダイム転換が生じつつあり、政治や権力といった政治学の基礎的概念の根本的な変容がもたらされている。伝統的な政治哲学は、個と共同体もしくは国家、哲学的には特殊と普遍という両項の関係如何を考察し、最終的には国家権力という物理的強制力によって前者を後者へと包摂せしめるところに政治という営みの本質を見出し、またこうした暴力的契機の正当性根拠を提示することを自らの課題としてきた。しかしながら、政治学におけるアーレントの画期性を解明するフォルラート等が指摘するように⁴、現象学以降の政治学は、その都度新たな「地平」を開くことに、また既存の「地平」を維持すること、そして逆に既存の「地平」を脱構築することそのものに「政治的なもの」を認めようになっている。つまり、政治概念そのものが存在物的な次元から存在論的な次元へと移行したのであり、この観点に立てば、伝統的な政治学は開かれた「地平」の内部において「同一性」を付与された存在物相互の関係性のみを目を凝らすことから一歩も脱却していないことになる。そして、この政治概念のオンティッシュな次元からオントロギッシュな次元への移行、そしてそのことによって「差異」を救出することを政治に求めた点こそが、政治学においてハイデガーの為した決定的な貢献であると理解されているのである⁵。

³ 拙稿「初期ハイデガーにおける運動概念——アリストテレスの脱構築的解釈をめぐって（下）」（『思想』986号、2006年6月）、111-2頁参照。また轟孝夫氏が指摘する以下の課題に答えることは、政治思想史研究者に課せられた今後の任務であろう。「ここで興味深いのは、この時期のアリストテレスの講義を聴講したゲオルク・ガダマーやハンナ・アーレント、レオ・シュトラウスなどが、現代におけるギリシアの実践=政治哲学の復権の流れを形作ったことである。この系譜をたどることは20世紀思想史のひとつの重要な課題だといえるであろう。」（轟孝夫『存在と共同——ハイデガー哲学の構造と展開』法政大学出版局、2007年、350頁）

⁴ Ernst Vollrath, Grundlegung zu einer philosophischen Theorie des Politischen, Königshausen+Neumann, 1987; Martin Braun, Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff : Systematische Rekonstruktion ihrer politischen Philosophie im Blick auf Jaspers und Heidegger, Peter Lang, 1994

⁵ 但し、フォルラートは、ハイデガーとアーレントの相違について以下のように指摘している。「あらゆる現象性に伴う多元性という側面[私にも他者にも現れ、自らを示すこと]を、ハイデガーは彼の現象概念を規定する上で看過してしまった。というのも、彼は孤独な思索家という非現象的な立場で考察したからである。」(op. cit., S. 186)「観想的知恵による(noetische)概念化は、現れてくる差異を均質化することを目指し、“未だ無い”(Noch-Nicht)を、つまり可能性や偶然性といった性格を示すもの全てを、実現されつつある現実性としての“常に既に”(Immer-Schon)の存在論的優位へと結びつけようとする。これに対して、慎慮による概念化は、差異の潜在的可能性が新しい展望[=地平]を開くことを期待して、差異を保持しようとする。」(S. 227)勿論、我々はこの指摘に首肯しえない。ハイデガーは決して孤独な思索家という立場で非現象的な考察を行ったわけではなかったし、寧ろ逆に彼の意図は存在論的差異を強調する

以下、本報告では、これら二つの論点をハイデガーにおけるアリストテレスの影響という主題の下に解明し、同時にそこに提示された^{エスカトロギッシュ}終末論的政治観ともいべきものもまたアリストテレスの脱構築的な解釈に基づくことを主張したい。

1 ハイデガーの^{オントロギッシュ}存在論的政治概念におけるアリストテレスの影響

ハイデガーが政治（学）に対してとりわけ強い関心をもっていたことは、『存在と時間』のなかでオンティッシュな次元をめぐる諸学は、実存的には重要であっても実存論的には不十分であり、それ故にオントロギッシュな次元を問題にする存在論が要請されることを主張した箇所で、オンティッシュな学を列挙するに際して政治学だけがことさらに強調されていることにかがえる⁶。初期の頃から彼は、アリストテレスの著作を通してポリスに単なる政治的共同体を越える特別の意義を与えていた。ポリスとは端的に存在の開示される場であり、ポリスに関わる事柄（politikē）とはいわば存在への^{ソルゲ}気遣いを意味していた。ハイデガーの場合、一貫して「政治的なもの」とは本来の字義のままにポリスに関わる事柄、即ち存在への気遣いそのものを意味していたのであり、それ故にこそ彼は政治（学）を特権視したと考えられるのである⁷。つまり、政治はオンティッシュな次元を越えてオントロギッシュな次元に関わる特別な営みであり、また政治学は気遣いという実存論的次元に関わる知なのである。ハイデガーがアリストテレスのポリス概念を如何に解釈したのかを示す例を初期講義から引用しよう。「人間がポリス的動物である限り、^{プラクシス}実践は共同相互存在における存在として理解されるべきである。存在が目的である限りは、^{フロネーシス}慎慮は一種の政治的な事柄（politikē）である。」⁸「言葉を所有するという規定の中に、共同相互存在（Miteinandersein）という人間的現存在の根本的特徴が現れるであろう。しかも共同相互存在とは何か相互に隣り合って置かれている存在（Nebeneinandergestelltsein）という意味ではなく、^{ミットタイレング}意志疎通、^{ヴァイダーレーグング}反駁、^{アウスアインアンダーゼットツング}論争」という仕方で共同して相互に語り合う存在（Miteinandersprechendsein）という意味なのである。」⁹ここでは、^{ビュシス}自然という「^{オンティック・ロコス}存在の秩序」（Ch.テイラー）に基礎付けられたアリストテレスの人間学が、見事なまでに脱構築的に解釈されている。本来、アリストテレスにとって人間はポリス的動物であり、それはまた言語を所有する動物であることに等しいのは、言語を共有することによって正邪、善悪の価値を共有しているからであり、このことがポリスの存立を可能にし、またその正当性を保証してもいるからであった。しかし、ハイデガーは、アリストテレスの人間学を自らの実

ことによって、可能性や偶然性といった性格を示すもの全てを、つまり差異と存在を救出することにあつたと考えるからである。

⁶ Heidegger, *Sein und Zeit*, Bd. 2, S. 22

⁷ それ故に我々は、この点で細谷貞雄氏が推測している理由に反対である。細谷貞雄訳『存在と時間（上）』（ちくま学芸文庫）、484頁

⁸ Heidegger, *Platon : Sophistes*, Bd. 19, S. 140

⁹ Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Bd. 18, S. 47

存論的な共同存在として解釈している。その結果、アリストテレスのピュシス概念もまた人間をも包摂する恒常的な存在の秩序ではなく、現存在の語りによってその都度現れると同時に隠れる存在と等置されることになるのである¹⁰。

初期講義におけるポリス解釈は、政治への関与とそこからの退却とが交錯する 30 年代から 40 年代前半にかけて行われた諸講義においても変わっていない。例えば、ポリスをオントロギッシュな暴力をもって存在を現れさせる国家-「作品」として規定した 35 年夏学期講義『形而上学入門』においては、次のように説かれている。「 $\dot{\rho}\dot{\iota}\dot{\sigma}$ とは〔国家や都市国家という意味に先じて〕場所 (Stätte)、現 (Da) であり、そのなかで、そして現として現-存在は歴史的なものとして存在する。 $\dot{\rho}\dot{\iota}\dot{\sigma}$ とは、そのなかで、そこから、そしてそのために歴史が生起する歴史的場所であり、現である。」¹¹ また、ケーレが遂行された後になっても、例えば 42/43 年冬学期講義『パルメニデス』では「 $\dot{\rho}\dot{\iota}\dot{\sigma}$ とは存在物の不覆蔵態を自らのなかへと集める場所である」¹²と規定した上で、「“政治的なるもの”の近代的概念は断じて $\dot{\rho}\dot{\iota}\dot{\sigma}$ の本質を理解することはできない」¹³と語っている。なぜならば、それは $\mu\alpha\kappa\rho\upsilon\tau\eta\tau\alpha\varsigma$ をオンティッシュな意味でしか理解していないからである。

アリストテレスの諸概念に対してハイデガーが加えた同様の脱構築的解釈は、彼の政治哲学を解明する上で重要な他の諸概念にも及んでいる。例えば、 $\pi\rho\alpha\kappa\sigma\iota\varsigma$ の概念。彼は、アリストテレスにおける観想と実践という対概念を脱構築して、両者を共にオントロギッシュな $\pi\rho\alpha\kappa\sigma\iota\varsigma$ の概念に含ませている。つまり、 $\pi\rho\alpha\kappa\sigma\iota\varsigma$ とは、現存在と世界との関わり合い、換言すれば現存在の世界に対する気遣いそのものなのであり、その結果、その都度そこに開かれる地平の内部で、オンティッシュな次元における人間と世界或いは人間相互の関係性が生み出されることになる¹⁴。或いは $\tau\epsilon\chi\eta\eta$ の概念。ハイデガーにとって $\tau\epsilon\chi\eta\eta$ とは普遍的秩序に関する知に基づいて何かを制作する能力ではない。『技術への問い』の表現に従えば、まさに「技術とは開蔵 (Entbergung) の一様態で」¹⁵あり、存在がその都度或る存在物として現れることを可能にするオントロギッシュな知なのである¹⁶。そして $\kappa\iota\eta\eta\sigma\iota\varsigma$ の概念。アリストテレスの $\kappa\iota\eta\eta\sigma\iota\varsigma$ とは、 $\delta\epsilon\upsilon\eta\mu\iota\sigma\iota\varsigma$ において内在している本質が発現

¹⁰ ハイデガーのピュシス概念については、拙著『政治哲学の起源 — ハイデガー研究の視角から』(岩波書店、2002年)第1章参照。

¹¹ Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Bd. 40, S. 161

¹² Heidegger, *Parmenides*, Bd. 54, S. 133

¹³ *Ibid.*, S. 135 『形而上学入門』や『パルメニデス』『ヘラクレイトス』におけるポリスの分析に関しては、拙著『二十世紀の政治思想』(岩波書店、1996年)第2章参照。

¹⁴ 実践概念の脱構築的解釈については、拙稿「初期ハイデガーにおけるアリストテレスの受容 — 実践概念の脱構築的解釈(上)(下)」(『思想』920, 921号、2001年1, 2月)参照。なお、後述されるように、ハイデガーが慎慮を恒常的原理に基づく事柄に関する知ではなく、その都度の具体的状況の下での具体的行為に関わる知として解釈したことは、現代の規範理論における差異の救出の思想に大きな影響を与えている。

¹⁵ Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, *Vorträge und Aufsätze*, Siebte Auflage, Neske, 1994, S. 16

¹⁶ 技術概念の脱構築的解釈については、拙稿「ハイデガーと西洋近代 — 技術の両義性」(千葉真編『講座政治学II 政治思想史』三嶺書房、2002年)及び「初期ハイデガーにおけるアリストテレスの受容 — 技術概念の脱構築的解釈」(『法学論叢』152巻5, 6号、2003年3月)参照。

していく現実態であり、無論それは最終的にはピュシスに適った完成態に到達して終息するはずである。ハイデガーにとってキネーシスとは、存在がその都度の存在物へと現れるオントロギッシュな過程であり、この存在物は状況が変化すればたちどころに他の存在物へと変容するであろう。従ってそこに到達すべき目標、成就すべき目的が存在しないことは、言うまでもない¹⁷。

以上に瞥見してきた諸概念は、いずれもハイデガーの政治哲学とそれが今日の政治学に及ぼした影響を見る上で極めて重要である。我々は、彼の政治哲学の本質を以下の点に求める。即ち、政治とは、オンティッシュな次元で固定された存在物相互の諸秩序を解体して人間を存在忘却から救出して共同存在としての在り方へともたらし、そのことによって人間に根源と土壌を、そして自由を回復し、人間を存在の明け透きへと連れ戻す営みである。その意味で、ハイデガーは政治を徹頭徹尾オントロギッシュな次元で捉えている。国家という現代のポリスは、オンティッシュな共同体ではなく存在の明け透きの場でなければならない。そこにおける政治的実践とは、同一性の付与に基づくにせよ権力的強制によるにせよ、ダス・マンを単位とするオンティッシュな共同体を構成し維持する営みではなく、まさにこの共同体に包摂され得ないダス・ゼルプストを救出することであり、そこにその都度の状況に応じて不断のオントロギッシュな運動と力の戯れが生じるのである。ハイデガーの政治哲学をこのように理解するならば、それが、第一に、具体的な他者との具体的な交渉を考慮するアリストテレス的「実践」に注目する実践哲学の復権運動、第二に、本質主義的、基礎付け主義的な固定的秩序に拘束された「差異」を救出しようとする形而上学批判という、今日の政治学における有力な二つの潮流にとって汲めども尽きない源泉として参照され続けている理由も納得されるはずである。

しかしながら、オンティッシュな秩序の存続を認めず、寧ろ常にそれを解体するところに使命を見出すハイデガーのオントロギッシュな政治とは、秩序の維持を最大の目的としている現実の政治にとって如何ほどの有効性をもつのであろうか。およそそれは観念的で実現不可能な夢想でしかないのではないか、否、それどころかそこには現実の世界に破滅をもたらし得る終末論への志向性が窺えるのではないか。

2 ハイデガーの終末論的政治概念におけるアリストテレスの影響

ケーレ以前のハイデガーの政治哲学のなかに、日常的秩序の全面的解体を強行し、存在の現前がそこに生じる空間的亀裂と時間的瞬間に賭けようとする終末待望が存在することは否めないであろう¹⁸。では、ケーレを遂行して「放下」の思想を語り始める、そして

¹⁷ 運動概念の脱構築的解釈、及びそこから生じる力概念の脱構築的解釈については、前掲拙稿「初期ハイデガーにおける運動概念 — アリストテレスの脱構築的解釈をめぐって (上) (下)」(『思想』985, 986号、2006年5, 6月)参照。

¹⁸ 30年代前半までのハイデガーの政治思想に認められる現実破壊的で終末論的な性格については、拙著『美と政治 — ロマン主義からポストモダニズムへ』(岩波書店、1999年)第4章において「破局としての政治」という規定の下に説明されている。因みに、拙著では以下のように述べられている。「ハイデガーの決断主義と呼ばれる政治思想もまた、こ

それと並行して政治に対しては沈黙し静寂主義的な態度を取り始める第3期のハイデガーからは、こうした終末論的な政治への期待は姿を消したのであるか¹⁹。確かに第3期になると彼は、彼の所謂「政治的なもの」、即ち、オンティッシュな次元における「支配」をオントロギッシュな暴力によって脱構築して、そこに存在を現前させようとする努力を、そこに残る主体主義への囚われ故に一切断念するに至る。如何なるオントロギッシュな暴力の行使も、オンティッシュな次元では何らかの主体的行為として現れざるを得ないからである²⁰。このように、オントロギッシュな意味における政治的行為が放棄されると、同時にエスカトロギッシュな期待も消滅したのであるか。1946年の論文「アナクシマン드로スの箴言」末尾の一節を見るならば、けっしてそうではないことは明らかである。「そもそも救済はあるのか。救済は、危険が存在するときようやく、そしてそのときにのみ存在するのである。危険は、存在そのものが終末 (das Letzte) へと進んで行くときに存在する。そして、存在そのものに由来する忘却は [ここで] 転回する (umkehrt)。」²¹ ここには、シュピーゲル対談において「神のようなもの」の到来を待ち望むと語る最晩年のハイデガーの姿を既に認めることができよう。そして「神のようなもの」の出現へと到達するため

の時代精神の所産であることは疑いないが、破局待望は終生彼が抱懐し続けた彼の哲学の本質そのものであり、従ってそれは、第一期の彼の政治思想に限定されずに第二期のそれをも、そして恐らく政治に対して静寂主義的な態度をとり始めた第三期の彼の密かな政治的思考ともいべきものをも規定し続けたことを明らかにすることが、本章の課題である。」(282頁) 本報告では、この課題を継続することが意図されている。

¹⁹ 政治に関するハイデガーの思索の変遷は、一般的に彼の哲学において認められている3期区分に概ね対応している。即ち、『存在と時間』や『形而上学とは何か』に認められる政治思想にはユンガーやシュミットと同様の決断主義的要素が(代表的な研究としてクロコウ)、政治的関与を中心とする30年代前半、著作としては『芸術作品の起源』や35年夏学期講義『形而上学入門』には「作品」の「創」^{ヴェルク}「建」^{シュタフトラング}としての政治観が(シュヴァンやラクー=ラバルト)そして30年代後半に遂行されたケーレ以降の放下思想に対応する政治的態度としては静寂主義的な無関心が、しかし同時にそこにはポストモダニズムにも通じる或る種のアナーキズムが(シュールマン)見出し得るのである。しかしながら、第1期と第2期には、決断にしても「作品」制作にしても現存在の側からの主体的、能動的態度という点で共通性が認められる。従って、ハイデガーの政治思想に関しても、主体性の払拭如何という点でケーレ以前、以後という2期区分が妥当するであろう。なお、ケーレとは何かという難問については本報告では触れない。

²⁰ ケーレを遂行する過程で記された以下の覚え書きは、ハイデガーが政治に対する能動的姿勢を放棄するに至った理由をよく説明している。「[オントロギッシュな]力^{マハト}の支配(Ermächtigung)はその[オンティッシュな]権力化(Mächtigkeit)のなかで現れ、しかし同時に通常“政治的な出来事や状況”と呼ばれる、権力の強化や主権性のなかで隠蔽される。しかしながら、“政治的なもの”の“空間”に力の本質を、それ故に力の支配を直接且つ最も正確に見出し得るのは、“政治”をもはや人間活動の特定の領域ではなく、存在物の内部で人間が行う管理と気遣い(Lenkung und Versorgung)の全てと理解するときである。」(Heidegger, Die Geschichte des Seyns, Bd. 69, S. 188) ケーレ以降のハイデガーの政治的思索に関しては、差し当たって前掲拙稿「運動概念の脱構築的解釈」参照。

²¹ Heidegger, Der Spruch des Anaximander, Bd. 5, S. 373

には、その前提としてまず徹底的に転落し、終末を迎える必要があるという彼の基本的発想は、ケーレを遂行中の30年代後半に書き継がれた『省察』のなかにも次のように記されているのである。「しかし、決断は以下の点に存する。即ち、我々は“存在”(Seyn)に耳を傾け、それを語るのか、それとも我々は、まず特徴的な存在忘却のなかで、人間を存在物から、たとえそれが破局(Katastrophen)を引き受けることになっても、そこから算出するのか。というのも、“破局”は、それが存在の起源の無根拠な性起(abgründige Ereignisse der Wesensursprünge)であることを見誤って、全てを“生”という同じ原質から導こうとするならば、単なる口先だけのものに留まっているからである。…… [決断は] 単なる選択ではなく、根本的気分のなかで断固とした態度をとることだからである。こうした態度をとることによって、人間は動物性を免れて、大地と世界の闘争の直中に留まるのである。…… “瞬間”とは、“存在”の明け透きのなかで、まだけっして根拠付けられてはいないが、根拠となりうるもの全ての墜落(Ab-sturz)の突然の到来である。」²² この引用文においてハイデガーは、まず破局の瞬間は人間の目的志向的な行為によってもたらされるものではなく、存在そのものの性起に委ねられていることを確認し、次いでそれを墜落という、『存在と時間』において現存在の頹落のより深化した在り方を呼ぶために採用された言葉と同じ言葉で呼んでいる。同じく『省察』からの次の引用文は、更に遡って21/22年冬学期講義『アリストテレスの現象学的解釈』のなかで採用された造語「破局的没落」(Ruinanz)を想起させないであろうか²³。「“存在”の本質が、その窮極の真理において基礎付けられるとき、人間の歴史は没落可能な段階、最高の深みへの墜落(Sturz)の段階に到達する——墜落しつつ転回する(*der stürzende Umsturz*)。」²⁴ 破局を待望するハイデガーの終末論的政治思想がこのようにケーレをはさんで初期から晩年まで一貫していることを確認したからには、この観念とアリストテレスの関係が問題とされねばならない。

初期のハイデガーが旺盛にキリスト教神学を研究していたことを考えるならば、彼の終末論的発想の源泉の一つがキリスト教にあることは容易に想像できる²⁵。しかし、同じく彼

²² Heidegger, *Besinnung* 39, Bd. 66, S. 113f.

²³ 「事実的生のこのような自己形成、そしてそこにおける自己獲得、自己向上の運動性(それ自体はそうしたものとして自らの所属する世界によって為されるのだが)を、我々は“墜落”(Sturz)と呼ぶ。——この運動は自らを形成するが、にもかかわらず形成するのは自らではなく空虚(Leere)であり、その内部をそれは運動しているのである。——この運動の空虚は、この運動の運動可能性である。このことによって、事実的生の運動性の根本的意味が獲得される。我々は、この意味を破局的没落([ラテン語の]没落ruina—墜落Sturz)という語をもって確定する。」(Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Bd. 62, S. 131)

²⁴ Heidegger, *Besinnung* 77, S. 293

²⁵ 卓抜な初期ハイデガー研究の著者は、この点について以下のように述べている。「ギリシア人における存在問題は解体され、世界の夜に神の顕現(Parousia)を待ち望みつつ目覚めているというパウロ=ルター的な主題の下に取り戻されねばならなかった。…… それ[23年講義『存在論(事実性の解釈学)』における“形而上学の復活”に対する批判]は、ギリシア人における存在問題の根源的な再定式化によって、キリスト教のカイロスの時間をオントロギッシュな観

の哲学形成に決定的な影響を与えたアリストテレスについてはどうであろうか。ここで注目されるのは、アリストテレスの「限界」(peras) や「最終的なもの」(to eschaton) に加えた彼の解釈である²⁶。

まず確認しておくべきは、^{ビュシス}自然や^{キネーシス}運動といった先述の諸概念と同様に、これら両概念を解釈するに際してハイデガーは、目的論的秩序という、アリストテレスの哲学がその内部で展開している地平を解体し、従ってそれを支えている目的 (telos) という根拠を脱構築している点である。この点は、後年の『省察』において明示的に語られている。ナチズムに対する批判とおぼしき言葉も含まれているので、その第 88 節のほぼ全文を引用しよう。「形而上学にとって、^{ザイエンドハイト}存在物性としての存在 [つまり本質] は、起源・原理 (arche) であると同時に、それ故にまた尺度 (Maß) である。つまり、存在物自体から、そして存在物に対して現前するものの恒常化としての表象を通して算出されたもの、絶対的なもの、無条件的なものである。尺度という性質をもつがゆえに“目的” (Ziel) という思考が主導的になる。即ち、目的 (telos) である。それは、最初は現前すること (Anwesung) 及びそれ自体におけるその成就の規定——自然 (physis) の残響——であり、やがて目的 (finis)、つまりそこへと進歩して行くために予め設定された“目標” (Ziel) へと変容し、遂にはこの進歩そのものが目的になるのである。そして進歩が明らかに衰えるや、生のための生といった単なる生の昂揚を実現することにしがみつ়くことになるのである (“永遠の^{フォルク}民族” [といった理念] やそれに類する思考の欠如態)。/ しかしながら、“存在” (Seyn) はけっして尺度ではない。なぜならば、“存在” の真理は、なによりもこのもの (dieses) を語るからである。」²⁷

さて、「限界」と「最終的なもの」との関連性についてはアリストテレス自身が『形而上学』において述べているところであるが²⁸、同じ箇所では引き続いて「限界」と形相、目的、

点から再び確固としたものにして、それに基づいてクロノスの時間に立った終末論的期待を批判することであった。」

(John van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, p. 202) 初期ハイデガーがパウロやルターにおける摂理という目的論的な観念を脱構築的に解釈した上で我がものとしていく過程については、稿を改めて考察したい。

²⁶ 「限界」や「最終的なもの」という概念の重要性について、私は既に指摘している。前掲拙稿「実践概念の脱構築的解釈」(上-20-21 頁) 及び「運動概念の脱構築的解釈」(下-105 頁以下) 参照。本報告の目的は、これらを踏まえてハイデガーの政治哲学の終末論的性格を浮き彫りにすることである。

²⁷ Heidegger, *Besinnung* 88, S. 318 同じく『省察』には、目的論の定礎者アリストテレスについて以下のように否定的に語られている。「アリストテレスが形而上学の歴史において占める位置 / 1. 彼以前には知られていなかったこと、即ち、自然 (physis) を完成態 (entelecheia) として把握することを成就したアリストテレス 2. 彼以降は周知のものとなる事柄を開始したアリストテレス。」(ibid. 126, S. 397)

²⁸ 「ペラス [限り、限界] というのは、まず、(1) それぞれの事物の終局の端 (to eschaton)、すなわち、そこより以外にはその事物のいかなる部分も見いだされない第一の [最後の] 端であり、そのすべての部分はその端より以内に存在するようなその第一の [最初の] 端である。」(『形而上学』1022a6 — 出隆訳)

本質との関連が述べられていることから明らかなように、そこで「最終的なもの」とされているのは形相を内在する存在物の全体のことである（例えば、犬の形相に相応しい姿をもつ個々の犬）。しかしながら、24年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』においてハイデガーは、存在論的差異に立脚して、「限界」も「最終的なもの」も、全体としての存在物、つまり存在がその都度現れる或る存在物の姿であると解釈する。「我々が『形而上学』第5巻第17章に見出すのは、限界、限界付けられていることは、[存在物に]本来的な現 (da) という特質を与えるということである。限界 (peras) とは、最終的なもの (das eschaton) ということであり、つまり、“その都度現存在するものの最も表層的な部分 (das Äußerste) であり、その外部では (außerhalb) 当該の現存在するものに出会うことはなく、その内部では (innerhalb) 当該の現存在するものの全体 (das Ganze) を見ることができる。”²⁹ 引用符で囲った文章はアリストテレスの原文のハイデガーによるドイツ語訳であるが、注意すべきは、「内部」と「最も外部的な部分」とは内部と外部という区別ではなく、後者は前者の端、周縁であるという点である。「最も外部的な部分」(das Äußerste) とは、本講義の別の箇所では彼が指摘しているように、いわば無限なもの (to apeiron) である存在を“限定する”地平 (horizon) 或いは「物体の面」(Fläche an einem Körper)³⁰ である。それ故に我々は、この語を敢えて「最も表層的な部分」と訳したのである。「限界を付されていること (Grenzhaftigkeit) は、現 (Da) の根本的性格である。」³¹

従ってまた、目的とは、アリストテレスが考えているように、形相に促されて開始されたオンティッシュな運動が終息すべき完成態ではなく、オントロギッシュな運動がその都度もたらすオンティッシュな姿に他ならない。「完成 (teleion) に関する議論をもって、我々は存在に関するアリストテレスの教説の根本的諸概念を解明するための基礎、則ち完成態 (entelecheia) の概念を手に入れることになる。目的 (telos) とは“目標” (Ziel) ではなく、最終的なもの (eschaton)、限界という特質をもつもの、“最も表層的なもの”である。目標と目的 (Ziel und Zweck) とは“先端” (Ende) としての目的 (telos) を規定する仕方ではあるが、しかし決して第一義的な規定ではなく、目標と目的のほうが根源的な意味での“先端”としての目的 (telos) の中に基礎付けられているのである。」³² こうしてアリストテレスの目的論は完膚無きまでに脱構築され、そこに現れるのは、或る存在物が自らに内在する形相を実現していく過程ではなく、存在と存在物、内部と外部に接するその先端との間の戯れという、間断なきオントロギッシュな運動である。

アリストテレスは「最終的なもの」を認識する能力について『ニコマコス倫理学』第6巻第11章で検討している。そこでは^{エビエイカイア} 衡平、即ち、一般的な規定に収まらない個別的なものに配慮すること (第5巻第10章) は、^{グノーメー} 洞察という認識能力の役割であることが説かれて

²⁹ Heidegger, Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Bd. 18, S. 38

³⁰ Ibid., S. 31

³¹ Ibid., S. 31 この点に関しては、前掲拙稿「運動概念の脱構築的解釈 (下)」116頁参照。

³² Ibid., S. 85

おり、更に洞察や^{フロネーシス}慎慮といった、一般的な規定を導き出す^{ソフィア}知恵と区別される認識諸能力に共通するのは、個別の事柄、換言すれば「最終的なもの」に関わることでありと指摘されている³³。ハイデガーは、24/25年冬学期講義『プラトン「ソピステス」』のなかで、まさにこの箇所注目して、詳細な注解を加えている。彼はまず、^{プラクシス}実践の対象は「最終的なもの」つまりその都度の行為であることを確認する。「或る^{ハンドリング}行為の対象となり得るものは全て、その都度性 (Jeweiligkeit) という性格、それも最終的なもの (das eschaton) という意味でのその都度性という性格をもつ存在物である。実践的なもの (das prakton) は究極的にひとつの最終的なもの (ein eschaton) である。我々は、このことで考えられているものをより正確に理解せねばならない。則ち、^{フロネーシス}慎慮 (die phronēsis) は、最後のもの (die eschata) に精通していなければならないということ。要するに、これらは^{メテ}直観の関わる事柄なのである。」³⁴ 次いで、「^{メテ}慎慮と直観 (『ニコマコス倫理学』第6巻第11章³⁵)」と題された第23節においてハイデガーは、順次「a) 知恵と慎慮における直観：直観の二重の方向性、即ち、1 知恵：直観→^{プロトメ}最初のもの；2 慎慮；直観→最終的なもの及び実践的推論—^{アイステーシス}感性としての実践的直観」b) 実践的な直観と感覚 (『ニコマコス倫理学』6巻9章³⁶と3巻5章) —最終的なものの把握としての感覚：幾何学における解析との比較：感覚の作用、即ち、幾何学的なものとの実践的感覚」c) ^{アレクサトリス}真理開示の相互に対立する最高の方法としての慎慮と知恵 (=直観) 恒常性 (aei) と瞬間 (Augen-blick) —展望 (Ausblick)：直観と^{ディアレグスティ}対話 或いはアリストテレスとプラトン」について論じて行く。これらの表題を見るだけで容易に推察できるように、ハイデガーの意図が、普遍的な法則あるは一般的な規定を発見する観想的な知恵と個別的で「最終的なもの」を救出する実践的な慎慮の相違を際立たせた上で、観想優位の立場に立つプラトンに対して実践を重視したアリストテレスに軍配を挙げるところにあることは明らかである。そして我々が最も留意すべきは、アリストテレスが知恵と慎慮もしくは感

³³ 「これらの能力 [洞察、^{グノメー}弁え、^{シュネシス}慎慮、^{フロネーシス}直観、^{メテ}思いやり] はすべて最後のもの、すなわち、^{メテ}個別にかかわる。……なぜなら、^{エビエイケイア}平衡は他人に対する関係におけるすべての善いひとびとに共通に見られる特徴であるが、行為されることはすべて個別のこと、最終のものの一つだからである。すなわち、慎慮あるひとが知るべきものはこれら個別のことであるが、弁えも洞察も行為されることにかかわり、これは最終のことなのである。また、^{メテ}直観は両方向における最終のものにかかわる。なぜなら、推論における最初の項にかかわるのも、最終の項にかかわるのも直観であり、それらについては、それらを説明する言葉は存在しないからである。この際、論証に沿って働く直観は不動の第一の項にかかわり、行為にかかわる論証において働く直観は最終のもの、すなわち、他でありうる小前提にかかわる。なぜなら、これは行為がそれを目ざしてなされる目的 [を実現するための] 始まりだからである。すなわち、個別を通じて一般は実現されるのである。そこで、これらの個別に関する感覚がなければならぬ。それが直観である。」(『ニコマコス倫理学』1143a32sq — 加藤信朗訳。但し、賢慮を慎慮に代えた。)

³⁴ Heidegger, Platon : Sophistes, Bd. 19, S. 156

³⁵ おそらくハイデガーの草稿に忠実な全集では第12章となっているが、明らかに11章の誤りである。

³⁶ 同様に、全集では第9章となっているが、第8章の誤りである。

覚を区別し、後者の重要性を強調したのは、あくまでも前者が普遍的な形相を認識する際の前提であることを主張するためにすぎなかったのに対して³⁷、ハイデガーはそのアリストテレスを越えて慎慮の独自性を主張する。慎慮とは、「最終的なもの」、つまりロゴスをもって把握し得ない「その都度単独でそこに在るもの」³⁸「その都度いつも他のもので在るもの」³⁹を認識する能力である。畢竟、それは存在そのものの認識に等しい。「慎慮にあつては行為は、それが自らを示すがままに (wie sie sich zeigen) 純粋に把握される。このような把握は、感覚という知覚作用の関わる事柄である。」⁴⁰「このような直観的認識において問題となるのは、事象そのものの端的な現前 (Vergegenwärtigen) であり、従つて事象は純粋にそれ自体から語る (sie rein von ihr selbst her spricht) のであつて、もはや我々の側から語ることや示すことを必要とはしないのである。ここではもうこう言つてもよいのだ、即ち、現れる (phainetai)、事象はこのように自らを示す (die Sache zeigt sich so)、と。ただ眺めること、そして眺めて把握することだけが、残されている可能性なのである。」⁴¹

勿論、ハイデガーは、慎慮が純粋に「ロゴスなき真理の開示」(alētheuein aneu logou)⁴²で

37 「慎慮は、明らかに「^{エピステーメー}学問」ではない。なぜなら、すでに述べたとおり、慎慮は最終のものにかかわるからである。すなわち、行為されるのはそのようなものなのである。このようにして、慎慮は直観に対立する。なぜなら、直観は「論証がそれらから成り立つ最初の」項にかかわるが——これらの項についてはこれらを説明する言葉はない——慎慮は最終の項にかかわるからである。この最終の項については学問的な認識はなく、感覚がある。もっとも、それは固有の感覚対象 [ta idia — 共通感覚ではなく各感覚により知覚されるもの (『靈魂論』2巻6章)]にかかわる感覚ではなく、それによってわれわれが「推論の過程において」“この最終のものが三角形である”と知る感覚である。なぜなら、そこ「論証の終端」でも「推論の過程には」停止があるだろうから。だが、これは慎慮であるよりも、むしろ、感覚である。ただし、それは先の意味における「固有の感覚対象にかかわる」感覚とは別種の感覚である。」(『ニコマコス倫理学』1142a)

38 ハイデガーは、註 32 において引用した文章の後半部分について以下のように注解を加えている。「最終的なもの (die eschata) を端的に思い描くことは、ふたつの側面から可能になる。つまり、^{スー}直観は二重の方向性をもって最も表層的なものを把握することができる。即ち、一方で、直観は、最初の限界 (die protoi horoi/ die ersten Ausgrenzungen)、^{アルケー}起源そのもの、恒常的に存在するものの究極的構成要素へと向かう。他方で、直観は、その都度単独でそこに在るもの (das jeweils einzeln in Dies-da) という意味での最も表層的なものへと向かう。これらについてはもはや言葉は存在せず、ただ理性 [直観] が存在するだけである。」(Heidegger, Platon : Sophistes, S. 158)

39 同じく註 32 の引用文に加えた注解である。「ここ [アリストテレスのテキスト] で直観的認識は最終的なものへと向かっている。最終的なものとは、^{アポディクシス}論証において最初のものと呼ばれているものの反対概念である。不動のもの (das akineton)、恒常的なもの (das aei) に対応しているのは、^{エンデコメノウ}証明である。[他方で] 直観的認識の端的な把握作用は、その都度いつも他のものである最終的なもの (ein eschaton, das jeweils immer ein anderes ist) へと向かっている。」(ibid., S. 159)

40 Ibid., S. 160 なお、この文章は、註 36 で引用した文章に加えた注釈である。

41 Ibid., S. 161

42 Ibid., S. 163

あるとは考えない。確かに慎慮は、「眺めること」によって学問的推論を介在させることなく「最終的なもの」である個物に直接的に接する。しかしながら、人間にとって個物は常に実践の対象なのである。「慎慮の感覚は、慎慮である限りは実践的な対象[事物](die prakta)と結びついている。成る程、この感覚は事態に向けられた直接的眼差し(ein letztes Hinsehen)ではあるが、しかしながらこの眼差しは慎慮にあってはけっして単に眺めることではなく、見回し的に眺めること(ein umsichtiges Hinsehen)なのである。」⁴³そして人間がロゴスを所有する動物である限りは、実践的眼差しは必然的にロゴスを媒介としているはずである。

「慎慮が発見する存在物は、実践的な事柄(die praxis)である。この点に、人間という現存在の特性が存する。なぜならば、人間という現存在は実践的な存在(praktikē)であり、よく知られた規定を用いるならば、人間の生(zōē)はロゴスを備えた実践的生(zōē praktikē meta logou)、『ニコマコス倫理学』第1巻第7章1098a3sq参照)なのである。」⁴⁴問題は、存在物の存在を現れさせる実践におけるロゴス、つまり言語に関するハイデガーの見解なのであるが、ここでは触れない⁴⁵。重要なことは、慎慮に基づく実践とは、一方で「最終的なもの」つまりその都度の存在物を通して存在を開示する営みであり、他方で既に他の初期講義を手がかりに解明したようにそれは共同存在としての人間に固有の営みでもあること、従ってハイデガーにとって「政治的なもの」とは実践を通して存在を開示することであり、このことを彼はアリストテレスを解釈することで獲得したという点を確認することである。「慎慮はロゴスよりも寧ろ実践のなかに存している。慎慮において決定的なのは実践である。慎慮においては実践が原理であり、目的である。……人間がポリスの動物である限りは、慎慮は共同相互存在における存在として理解されねばならない。そして実践が目的である限りは、慎慮は政治的なもの(politikē)に属しているのである。」⁴⁶

まとめよう。ハイデガーの考える政治とは、共同存在である人間が相互の実践活動を通して慎慮によって「最終的なもの」つまり存在を開示しようとする営みである。それ故に彼の政治は必然的に「最終的なもの」の救出に向けられており、その意味で終末論的な色彩を帯びる。「最終的なもの」、存在物の本質を規定している一般的意味に包摂し得ない純粹な個物、要するに存在が露呈するとき、意味に基づく存在物相互の日常的秩序は根底から破壊されるであろう。それはまさに破局であり、終末の到来である。無論、それはキリスト教的な終末論とは異なる。ハイデガーの終末論は、終末へと必然的に向かうべく摂理

⁴³ Ibid., S. 163

⁴⁴ Ibid., S. 146

⁴⁵ この重要な問題に関して差し当たっては、二つの前掲拙稿を参照されたい。

⁴⁶ Ibid., S. 139f.

という根拠により定められたクロノスの時間を前提にしていなかったからである⁴⁷。寧ろ終末はいつでも到来し得る。日常的世界を支配しているオンティッシュな秩序に亀裂が生じ、「最終的なもの」が現れる「瞬間」、それが終末である。ケーレ以前の彼は、この終末、この瞬間を現存在の側から到来させることに賭けたと言えるであろう。ハイデガーが政治的な行動をとったのも、ヒトラーという指導者が「瞬間」を到来させ、そこに現代のポリスを再興する可能性に期待したからであった。では、ケーレ以降はこうした終末論的期待は潰えてしまったであろうか。確かに彼は主体的に終末を到来させることを断念するに至った。しかし、「最後の神」の到来を待ち望む『哲学への寄与』の次の一節は、依然として彼のなかで終末論的期待が存続していることを物語っている。「最後の神は終焉^{エンデ}ではなく、寧ろ我々の命運の計り知れない可能性のもう一つの始まり^{アンファング}である。そのためには、これまでの歴史が終わりを告げ (Verenden) てはならず、寧ろその最終のもの (Ende) へともたらされるべきである。我々は、歴史の本質的な根本的位置 (Grundstellungen) を移行への準備のなかで創造的に変容 (Verklärung) させねばならないのである。」⁴⁸

結 — ^{オントロギッシュ}存在論的政治概念の危険

最後に、以上に見てきたハイデガーの^{オントロギッシュ}存在論的で^{エスカトロギッシュ}終末論的な政治哲学のもつ危うさについて指摘しておこう。といっても、彼のナチズムへの関与を改めて断罪しようというのではない。一時的ではあれ彼がナチズムに協力したという事実を人道の名の下に糾弾することとは別に、思想史研究者が解明すべきは、彼の哲学とファシズムという政治的運動及び体制の間の内在的関連である。その意味では、序で触れた彼の政治観における実践の欠如、他者の閑却という問題は重要であるが、ここでは触れない。また、反基礎付け主義という点でハイデガーから大きな影響を受けつつも、にもかかわらず彼における^{存在}という根拠の残存、そしてその^{現前}に寄せる期待が結局はナチズムへの関与をもたらしてしまったという、デリダを代表として彼によく投げつけられる批判も措いておく⁴⁹。リアリズムを旨と

⁴⁷ 1920/21年冬学期講義『宗教現象学入門』では、「終末論の問題」が取り上げられている。そこでは、パウロの『テサロニケ人への手紙 第1』の次の一節が考察されている。「主の日が夜中の盗人のように来るということは、あなたがた自身がよく承知しているからです。/ 人々が“平和だ。安全だ。”と言っているそのようなときに、突如として滅びが彼らに襲いかかります。ちょうど妊婦に産みの苦しみが臨むようなもので、それをのがれることは決してできません。」

(5-2-3) 終末の到来を予言するこの文章に対して、ハイデガーはカイロスの時間概念による解釈を施している。「我々は前に次のような形式的な特徴を与えた。即ち“キリスト教的な宗教性は時間性を生きている。”それは、固有の秩序や確かな位置といったものをもたない時間である。何らかの客観的な時間概念に基づいてこの時間性と遭遇することは不可能である。そのとき (Wann) は、如何なる仕方をもって客観的に把握しえないのである。」(Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion, Bd. 60, S. 104 — 傍点小野。) オントロギッシュな瞬間概念に基づくハイデガーのカイロスの時間論については、前掲拙著『美と政治』第4章参照。

⁴⁸ Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Bd. 65, S. 411

⁴⁹ 近年、反基礎付け主義ではない点にポストモダニズムとの相違を見出しつつ、寧ろその点を積極的に評価しようとする

する政治学を学ぶ者として私が主張したいのは、徹頭徹尾オントロギッシュな次元で「政治的なるもの」を考えようとするハイデガーの政治観が、所詮はオンティッシュな次元で終始する現実政治に対して有している危険性である。政治のウルティマ・ラティオとしての暴力とは何よりもオンティッシュな暴力であり、政治とは最終的にはこの暴力を背景にしてオンティッシュな秩序を構築・維持する営みである。そして古来——まさに形而上学の成立以来——政治哲学とは、このオンティッシュな暴力の正当化を使命として来たのである。ところが、ハイデガーは、存在物への囚われがもたらす存在忘却を克服するためにオントロギッシュな次元へと「超越」することを主張する。この「超越」自体を「政治的なるもの」と考える点では、現存在の主体性への期待如何を問わず、ケーレの前後で彼の思想は一貫している。彼の「政治的なるもの」の概念がオンティッシュな次元におけるあらゆる二項対立的区別を脱構築し、その区別に基づく存在物相互のあらゆる規範的秩序——平等な法人格に基づく自由主義的な実定法的秩序から身分的、慣習的秩序まで、そしてそれらの基底に横たわる言語構造も含めて——から存在を、つまり「同一性」に包摂し得ない「差異」を解放するという積極的意義を有していることは否定できない。しかしながら、その結果として、彼は如何なる意味でも一定期間存続する規範的秩序を認めない。規範的秩序と呼べるものがあるとしても、それは正と不正の両義性の下に理解されたアド・ホックな秩序にすぎず、これはおよそ秩序を否定することに等しいであろう⁵⁰。ハイデガーと並んで規範的無の状況下で政治的決断の重要性を主張してファシズムに加担してしまったユンガーやシュミットといった思想家の場合、やがて決断主義時代を清算したユンガーがキリスト教的な秩序へと、同様にシュミットがヨーロッパの慣習的な秩序へとそれぞれ赴いたことを考え合わせるならば、ハイデガーの思索が一貫している点、そしてそのラディカルである点は際立っている⁵¹。私が思うに、「差異」を、「語り得ないもの」である「他者」を抑圧し、そこにオンティッシュな秩序を基礎付けるところにオントロギッシュな暴力を見出し、逆に「差異」や「他者」を救出するためにオンティッシュな秩序の脱構築というオントロギッシュな暴力に訴えることは、言うまでもなく重要な政治的課題であ

る研究が見られるようになった。例えば、Daniela Neu, Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion : Zur Gründung im Heideggers "Beitrgen zur Philosophie" unter Hinzuziehung der Derridaschen Dekonstruktion, Duncker&Hunblot, 1997 ; Heim Gordon&Rivca Gordon, Heidegger on Truth and Myth : A Rejection of Postmodernism, Peter Lang, 2006 後者は、ポストモダニストをいささか戯画的に描きすぎているとはいえ、最後までアレーティアとしての真理に拘泥したハイデガーとそれを言語ゲームの所産へと換言して一顧だにしないポストモダニストを対比した上で、前者に肯定的である。「敢えて断言するならば、アレーティアの探求と隠蔽された真理を意図的に忘れようとすることによって、精神的存在としての人間の可能性は消失してしまう。そして精神的存在としての可能性が奪われるとき、おそらく人間を導く基準は〔合理的な〕計画や提案、〔市場的な〕需要や打算、〔生物的な〕欲望や欲求、そして試行錯誤の連続である。」(p. 34)

⁵⁰ ハイデガーの秩序観について差し当たっては、拙著『政治哲学の起源——ハイデガー研究の視角から』（岩波書店、2002年）第4章「正義概念と起源」参照。

⁵¹ 所謂「決断主義」を代表する思想家としてこれら3名を挙げることは、クロコウの名高い研究（『決断——ユンガー、シュミット、ハイデガー』柏書房、1999年——原著1958年）以来、政治思想史の常套である。この著作においてクロコウは、現実にナチスが政権を掌握して以降にこれら三者に共通に決断主義からのケーレを認める。ハイデガーの場合、それは民族の主体的な決断という政治的アクティヴィズムから存在の命運への静寂主義的な聴従への転回ということになるが、この点には留保が必要であろう。なぜならば、彼自身が主観主義という陥穽に陥ると言う「迷誤」を犯したとはいえ、そしてその点の自覚が自らも認めるケーレを促したとはいえ、ハイデガーの哲学的道程には決定的な立場の転換という意味でのケーレは存在しないからである。

ると認めつつも⁵²、それでもなお政治は敢えてオンティッシュな次元に留まり、オンティッシュな暴力から人間を守ることを第一の課題とするべきである。オントロギッシュな暴力からの救済とオンティッシュな暴力からの解放は、必ずしも二律背反する事柄ではないかもしれない。しかし、政治的領域と非政治的領域といういわばオンティッシュな区分に立脚して、政治を前者に限定するという自由主義の知恵は棄てられるべきではない。この区分を否定し、至る所に暴力を見出し、それを告発することは、同時に「政治的なもの」が至る所に浸透することでもある。そのとき文字通り人間の全体性を支配しようとする「全体主義」の脅威が忍び寄ることになるであろう。政治には無関心であることを自認していた⁵³「哲学者」ハイデガーが犯した過ちは、この危険を傍証しているように思われるのである⁵⁴。「哲学者」ハイデガーを強調したからといって、私が言いたいのは、序で触れたような、アリストテレス以来の哲学と政治、観想と実践の関係という難しい問題ではない。それは政治的領域という公的空間の自律化を前提にして政治を論じたマキャヴェリ以降、政治に携わる者にとって常識となっていることである。マキャヴェリが看破したように、政治とは所詮は見せかけの技術であるとすれば、そしてにもかかわらず、それは人間にオンティッシュな死をもたらす制裁と奪の権を握っているとすれば、政治に関与する者は、可能な限りこうした死を回避するために場合によっては自らの理想をも裏切る決断を行わねばならないという政治に特有の倫理、ウェーバーが「悪魔と契約を結ぶ者」に求めた「責任倫理」を忘れるべきではない。政治を論じ、果ては自らの理想を実現すべく現実政治に関与したハイデガーに欠如していたのは、この「責任倫理」を担う覚悟であった。

⁵² しかしながら、この課題に対しては当該イシューに応じてアド・ホックに、且つ慎重な対応を行うべきであって、一挙に問題の根源を除去しようとする企ては危険をもたらすだけであると考え。両義性にあれだけ敏感であったハイデガーが、こと政治的な事柄に関しては革命的運動への積極的な関与から全き無関心へと振幅が極度に激しいのは不思議である。その意味では、ウェーバーの政治的遺言を真摯に受け止めて、「両義性の政治」へと到達したメルロ＝ポンティの政治哲学こそが注目されるべきであろう。

⁵³ 1950年4月12日付けのアーレント宛て書簡より引用する。「政治的な事柄については、私は詳しくもなければ能力もないのだよ。けれどもこの間私が学んだこと、そしてこれからも学ぶであろうことは、思索のなかでは何も消え去らないということだ。」(Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975 und Andere Zeugnisse, Vittorio Klostermann, 1998, S. 95) 或いは同じくアーレントに宛てた74年3月14日の書簡。「君とは違って、私は政治にはまったく殆ど関心をもっていない。」(S. 247)

⁵⁴ 或るハイデガー研究者の以下の指摘に、私も同意する。「政治的な制度に対するハイデガーの首尾一貫した無関心は、彼の思考における或る重大な欠陥を示している。この結果の故に彼は政治思想家ではない、と論じることもできよう。なぜならば、深遠な政治哲学者は人間本性と“存在”そのものを考察し理解しなければならないとしても、彼はまた人々の行為の傾向性や一定の環境の下に作用すべき政策に関する経験的な一般化にも関心を向けねばならない。『存在と時間』の言葉を用いるならば、政治哲学の大部分は“オンティッシュ”であるべきである。政治のオンティッシュな次元を無視するならば、破滅的な過ちを将来するであろう。」(Richard Polt, *Metaphysical Liberalism in Heidegger's Beiträge zur Philosophie*, in *Political Theory*, Vol. 25, No. 5, Oct 1997, p. 674)