

マルティン・ハイデガーの政治思想研究序説（二・完）

小林 正嗣

はじめに

第一章 政治思想家としてのハイデガー（以上二〇三号）

第二章 『存在と時間』の研究史整理

第一節 「単独者」志向としてのハイデガー

第二節 「共存存在」志向としてのハイデガー

第三節 小括

第四節 『存在と時間』研究の到達点と展望

1 「単独者／共存存在」志向としてのハイデガー

2 『存在と時間』研究の展望

おわりに（以上本号）

第二章 『存在と時間』の研究史整理

前章において、本研究の分析対象を『存在と時間』に定めた。したがって、本章では、『存在と時間』を分析対象とした諸研究を採り上げ整理することを中心的課題とする。ここで、まず、本章における研究史整理の特徴と、各節の内容を述べておく。

筆者は、『存在と時間』を政治思想として検討した先行研究を、それぞれ少なからぬ差異が存在するものの、まずもって、二潮流に大別できると考える。すなわち、一方は、『存在と時間』をアナーキズムとして解釈しようとする研究である。そして、他方は、『存在と時間』を民族主義として解釈しようとする研究である。

これら二潮流に分けられる諸研究は、『存在と時間』に両極的に存在している二つの概念をどのように理解するかによって大別されると筆者は考える。その二つの概念とは、「単独者」(einzeln)と「共存在」(Miteinander)である。これらの二概念は、共に、人間の性質を規定する概念である。それゆえ、人間を新しい主体として「現存在」と名づけ提示するハイデガーにとって、その本質が「単独者」として規定されるのか、「共存在」として規定されるのか、ハイデガー解釈において、大きな分岐点となると考えるのである¹¹⁾。つまり、単純化を恐れずに述べるならば、ハイデガーを「単独者」志向と捉える研究は、政治思想としては、アナーキズムとして解釈する研究となる。また、ハイデガーを「共存在」志向と捉える研究は、政治思想としては、民族主義として解釈する研究となる。もちろん、両潮流の研究は、「単独者」ならびに「共存在」の概念の理解にのみ相違が見られるのではなく、それに付随して、いくつかの概念の理解においてもまた相違が存在する。したがって、本章では、ハイデガーを「単独者」志向として、および「共存在」志向として解釈する諸研究が、それぞれ、どのような概念に着目し、それらをいかに解釈し

ているかという観点から先行研究の整理を行いたいと思う。簡潔ながら、以下に、先取りして本章における諸節の内容について提示しておく。

第一節においては、ハイデガーを「単独者」志向として解釈する諸研究を検討する。これらの研究は、ハイデガーが現存在の本質を「単独者」として捉えていると解釈するため、集団形成が不可能であり、アナーキーに陥ると主張する。²⁾

第二節においては、ハイデガーを「共存在」志向として解釈する諸研究を検討する。これらの研究は、ハイデガーが現存在の本質を「共存在」として捉えていると解釈する。そして、その「共存在」を前提として、まずもって、ハイデガーの思想を集団主義として捉え、そこに、「運命」、「歴史性」等の概念を加えることにより、民族主義として理解する。

第三節は、前二節において二潮流に分けてなされた検討の小括にあたる節である。つまり、両研究の特徴を再度確認した上で、各々が持つ問題点を提示する。

第四節では、第三節で示された先行研究に対する問題点を克服し得る新たな『存在と時間』解釈の提示を試みる。そのために、本節は二項に分かれる。第一項では、「単独者」ならびに「共存在」の両方の概念を同等に重要な概念として捉え、いわば並列に理解しようとする研究を検討する。第二項においては、第一項の研究を踏まえ、先行研究整理をまとめ、その到達点および問題点を明らかにし、次稿における『存在と時間』分析の指針を示し、本章を閉じる。

注

(1) 「単独者」および「共存存在」の概念に着目し、ハイデガー研究を整理しようという発想は、小野紀明『二十世紀の政治思想』(岩波書店、一九九六年)、同『美と政治——ロマン主義からポストモダンリズムへ——』(岩波書店、一九九九年)および南原一博『ハイデッガーの迷宮——二十世紀の政治思想1——』(中央大学出版部、二〇〇〇年)から示唆を受けている。両者は、『存在と時間』の中に「単独者」と「共存存在」の概念が、対立的に存在していることに極めて自覚的である。そして、その対立をどう捉えるかという観点が、両者のハイデガー研究の中で検討されている。この両者の研究から、筆者は、両概念の対立をどう捉えるかという観点が、先行研究を整理する上で有効であると考えるのである。なお、両者の研究については、第三節において検討する。

(2) もちろん、アナキーが、連帯なき政治的無秩序、混乱状態という否定的な意味のみを持つわけではない。田中によればアナキストを自称するもの多くは、「理想的な個人のあり方について語る場合、その個人と対等他者とは形成する理想社会が存在することを前提として」おり、「『連帯』と『自由』は、少なからぬアナキズム思想においては、両立しうるもの、あるいは同義のものとして論じられている」。(田中ひかる『ドイツ・アナキズムの成立——『フライハイ特派とその思想』——『御茶の水書房、二〇〇二年、四頁』。本章においては、その点を踏まえつつも、「アナキズム」を、第一節に属する諸研究者が「アナキー」という言葉で意味していると考えられる、上記の否定的な意味で用いる。

第一節 「単独者」志向としてのハイデガー

本節に属する諸研究は、ハイデガーの提示する新しい主体である「現存在」の本質を「単独者」として捉えるところで共通している。これらの諸研究は、『存在と時間』における以下の言述を前提としている。

「死は、現存在を単独の現存在として要求する。先駆において了解された死の没交渉性は、現存在を現存在自身へと単独化するのである。この単独化は、『現』を実存のために開示する一つの仕方なのである。この単独化があらわにするのは、最も固かな存在しうることへとかかわりゆくことが問題であるときには、配慮的に気遣われたものもとのすべての存在および他者と共なるあらゆる共存在は、何の役にも立たないということ、このことである¹⁾。

本節では、ハイデガーを「単独者」志向として解釈する諸研究を、以下の手順に沿って検討する。まず、前述の引用個所に記されている、「死」と「単独者」との論理関係を確認する。次に、「単独者」の特質を、他者との関係という観点から検討する。最後に、「単独者」の集団形成不可能性を、ハイデガーには何が欠如しているのかという側面から検討する。それでは、以上の順で、検討していく。

ハンス・エーベリングは、『存在と時間』における最も優れたテーマとして「現存在」の提示を挙げる。そして、「現存在」の特徴を分析し、そのような「現存在」が、合理性の抹殺、道徳性の廃棄、社会性の否定という事態をもたらし、結果としてアナキーへと至ると主張する。まずは、このエーベリングの著『マルティン・ハイデガー』²⁾から検討していく。

エーベリングによれば、「現存在」とは、「存在了解」が起ころ場としてのわれわれを指す用語である。エーベリングは、『存在と時間』の分析に際し、「現存在」概念をその中心的概念と考える。そして、この「現存在」を、理性を備えた合理的な主体に対する新しい主体と捉え、そこには三つの特徴があると主張している。すなわち、情態

性と理解の統一、実践的態度と理論的態度の統一、および死すべき運命と生の統一の三点である。³⁾ここでは、「死」と「単独者」との論理関係という観点から、第三の点について見ていく。⁴⁾

エーベリングは、現存在の第三の特徴として、死すべき運命を心得て、それゆえ死すべき運命の特徴である時間性を心得ていることを挙げている。「死への先駆」(das Vorlaufen in den Tod)によって初めて、現存在である自己に本来的に達し、優れて固有な時間性に基づいた存在理解に達することが可能になるのである。「死への先駆」というハイデガーの概念を、エーベリングは、死を自らの最高の審級とすること、と理解する。したがって、エーベリングは、ハイデガーにおいては、自分の死以上に高次の審級は存在しないことになり、死という絶対的な審級が固有な死への考慮以外の一切の考慮を無効にすることが起こると確信する。⁵⁾このように、エーベリングは、ハイデガーにおける本来的主体を、死へ決意する先駆という仕方で単独性を鮮明に意識する主体と捉える。そして、そのような主体は、複数性を放棄し単独であるため、他の主観と共同する潜在的には複数に開かれた主観ではあり得ないと解釈する。⁶⁾

このような、「死」から「単独者」を導き出す論理連関は、ハンナ・アレントのハイデガー解釈においても、明確に示されている。アレントは、一九四六年の「実存哲学とは何か」という論文において、ハイデガーを「単独者」志向として捉え、アナキズムと解釈する。以下で、その主張を確認していく。

アレントは、ハイデガーの『存在と時間』を、存在の意味への問いに対して現存在すなわち人間の存在の分析によつて答えを与えようとする試みであると捉えている。なぜなら、ハイデガーは、人間こそが、本質と実存とが同一であるような存在者であり、そのかぎりにおいて、人間をある種の至高の存在すなわち「存在の主」と見なすからである。ところが、そのハイデガーの哲学が至りついた先を、アレントは以下のように述べている。すなわち、

「人間が、これまで長きにわたって神がそうであるとされてきた存在者としていったん見いだされながら、その存在者が、またしても現実には、無力であり、したがって『存在の主』などいないということが明らかとなったわけである。唯一後に残されるのはアナキー存在様態だけである」と。この言述から、アレントが、ハイデガーをアナキズムと解釈していることが分かる。次に、その解釈の論理を確認しておこう。この論理の中で、アレントは、ハイデガーにおける本来的主体を「単独者」として捉え、それを、「死」から導き出している。

アレントがアナキズムとしてハイデガーを解釈する際に最も根幹となっている論理は、以下の言明に集約されている。すなわち、「自己」の最も本質的な特性は、その絶対的な自己中心性、それがすべての仲間から根底的に分離していることである。この本質的な特性を規定するためにハイデガーが導入したのが実存論的なものとしての死への先駆だった。というのも、死のうちでこそ、人間は絶対的な個体化の原理を自覚するからである。ひとり死のみが、人間をその仲間たる人びと——『世人』として彼が自己であることをたえず妨げる者たち——との結びつきから引き離す。なるほど死は、現存在の終わりかもしれない。しかし同時に、死は、究極的に重要なのは私自身であるということを保証するものである。無そのものとしての死を経験することにおいて、私はもっぱら自己であることのみ自らを捧げる機会を手にし、原理的な責めの状態において、自らを巻き込む（共）世界からきっぱりと自らを解き放つのである」という言明である。

この言述から、アレントのハイデガー解釈が、エーペリングのそれと、大きな共通点を持つことが確認できる。つまり、アレントの解釈においても、「死への先駆」が重要な概念となっている。すなわち、「死への先駆」によって、自己は、「自己」であることのみ自らを捧げる機会を「持つようになり、そのことが、自己と世界との関係を絶つのである。アレントは、この点について、「自ら自身を世界の外へと引き離す死にあつてのみ、人間は自ら自身で

あるという確信を得る」と述べている。このように、アレントは、ハイデガーにおける本質的な自己を、絶対的な孤立の中に立つ「単独者」として捉えるのである。¹¹⁾

以上、エーベリングとアレントの主張をもとに、「死」から「単独者」を導き出す論理を確認した。それでは、「単独者」とは、いかなる性質を持つのであろうか。この点について、「単独者」が、何からの単独化かという観点から、検討していく。

エーベリングは、先に述べたように、死へ決意する先駆という仕方でも単独性を鮮明に意識する本来の主体は、他の主観と共同する潜在的には複数に開かれた主観ではあり得ないと主張していた。また、「各人は自分の単独性に押し込められているから、(複数で存在しているはずの)本来の人々の間での本来的な交流は存在しないのである」とも述べている。これらから分かるように、エーベリングは、「単独者」を、他の主観からの、あるいは人々からの単独化と捉えている。

エーベリングが「他の主観」および「人々」と表現するものを「他者」と捉え、ハイデガーの「単独者」志向性を、「他者の不在」という観点から検討する研究に、伊藤徹の「他者の不在——ハイデッガーの場合——」¹²⁾がある。この中で、伊藤は、ハイデガーにおける「単独者」を「他者」からの単独化と捉えるのみならず、有意義性の地平、すなわち道具的世界からの単独化とも捉える。その主張は以下の通りである。

伊藤は、ハイデガーにおける単独者の理念の具体化を、他者との関係性からの脱却という観点から捉える。ここである他者とは、配慮的な気遣いに基づく有意義性の地平、すなわち、道具的世界において、道具と交渉する者として出会われる他者である。この道具的世界において出会う他者は、「世人」(Das Man)という在り方をしている。伊藤は捉える。それは、「特定の他者」ではなく、「どの他者でもその代わりを務められる」ような他者であり、

自己として特定可能な性格を喪失させられている非本来的な他者である。このような「世人」としての「他者たち」とは、「道具的世界において出会われた限りでの他者、指示連関において理解されたかぎりでの他者以外のなものでもない」と伊藤は主張する。それゆえ、そのような他者から脱却することは、指示連関に基づく配慮的交渉の地平から逸脱していくこと、有意義性の連関から脱出することを意味している。¹⁶しかしながら、伊藤によれば、ハイデガーは、有意義性の連関から脱却した上で、本来的な他者との出会いを、自覚的に展開していない。むしろ、ハイデガーは、「他者を理解しようとする可能性が、他者を出会わせる当の世界によって拒まれている」という「内的分裂」を隠蔽することなく顕在化しようとしたのである。それゆえに、他者が本質的な「内部分裂」を隠蔽しつつ出会うことではなく、単独者としての孤立化を理想としたと伊藤は主張する。¹⁷

以上のように、伊藤は、ハイデガーにおける「単独者」を、「他者」からのみならず有意義性の連関からの単独化として捉える。先に引用したようにアレントは「自ら自身を世界の外へと引き離す死にあってのみ、人間は自ら自身であるという確信を得る」と述べている。¹⁸この発言の直前に、「現存在が真に自ら自身となることができるのは世界内存在から自らに退去しうるかぎりでのこと」¹⁹であると述べていることから、アレントのいう「世界」とは、伊藤のいう「有意義性の連関」と同等のものと捉えてよいであろう。²⁰

ここまでの分析から、ハイデガーを「単独者」志向として解釈する諸研究において、「単独者」というものが、「死への先駆」ということから導き出され、その性質は、「他者」からの、そして有意義性の連関としての「世界」からの単独化であると捉えられていることが分かった。これらの諸研究は、ハイデガーにおける本来的主体を「単独者」として捉えるため、他者との共存を可能とする論理を見出せず、アナキーへと至ると主張する。それでは、具体的に、ハイデガーの哲学には、何が欠けているのであろうか。次に、この点について、検討していく。

エーペリングは、集団を作り上げる際の社会性を否定してしまう性質を持つものとして、「良心」(Gewissen)概念に着目する。つまり、ハイデガーによって独自に理解される「良心」には、道徳性の廃棄をもたらす側面があると主張するのである。エーペリングは、西洋における伝統的な良心を、集団を作り上げる際の社会性を導くものと捉えている。それは、道徳的に正当な行為とそうでない行為とを具体的に区別する機能を持ったものである。その際、良心にとって規範となるものは、カントによる最初の定言命令の構想以来仕上げようと試みられてきた普遍的規範のみである。²¹⁾このように伝統的な良心概念を規定した上で、エーペリングは、ハイデガーの良心概念を極めて独自のものと考えている。以下で、ハイデガーの良心概念に対するエーペリングの理解を見ていこう。

エーペリングによれば、ハイデガーにおける良心とは、自らに対し、無力であることおよび無根拠であることを告知する声である。それは、自らを死すべき運命にあることを自覚する「決意性」(Entschlossenheit)の概念と統一性を持つものである。エーペリングは、ハイデガーに従って良心の声を聞き、自らを無力な存在、死すべき存在と自覚する現存在は、法的関係をも指導する道徳的良心という矯正力を度外視して、自分だけで決意する者となると主張する。つまり、ハイデガーの提起する良心は、徹底的に非道徳的な世界の現状をそのまま認するばかりか、何よりも道徳的、実践的主体を傷つける不当なでっち上げに過ぎないのである。²²⁾

上記のように、エーペリングは、道徳的に正当な行為とそうでない行為とを具体的に区別する機能を持つものとしての良心が、ハイデガーにおいて、欠如していることを主張している。マーク・ブリッツは、『存在と時間』の政治哲学としての可能性を、解説と分析を交互に繰り返すことにより検討している。そして、『存在と時間』を政治哲学としては不完全なものとして捉える。なぜなら、「正義」「栄光」「勇氣」「中庸」という政治的本質となるものが、ハイデガーからは説明

され得ないからである。²⁴ それゆえ、ブリッツは、あらゆる状況において不変の真理であり得る規定、規則の可能性に反対するハイデガーにおいて、政治的行為の真正な基準が存在する可能性を疑問視するのである。²⁵

また、リチャード・シュミットは、同様に、『存在と時間』において、客観的な基準というもの拒まれていることを指摘している。²⁶ すなわち、シュミットは、決意することを存在に対して開かれていることと捉える。そして、それは、どんな行為がなされるべきかということについての非人格的な真理が存在すると考えること、および、我々にとって、善と悪を識別するような神の判断が存在すると考えることの欺瞞性を自覚することである。それゆえ、ハイデガーにとって、善い選択とは、我々の行為にとつての客観的で非人格的な指針というものの欠如を十分に意識してなされる選択である。²⁷ このように、シュミットは、『存在と時間』における客観的基準の欠如を指摘するのである。

このように、三者は、政治的集団が形成され維持されるには、諸個人の行為について、それが正当であるかを判定する普遍的で客観的な基準の存在が不可欠であると考えている。そして、そのような基準が、ハイデガーにおいては、欠如していると捉える。それゆえに、ハイデガーにおいて、政治的集団を形成することが不可能であると主張するのである。²⁸

以上、『存在と時間』をアナキズムとして解釈する諸研究を検討してきた。本節で検討してきた諸研究は、ハイデガーが提示する新しい主体である「現存在」の本質を「単独者」として捉える点で共通していた。その際、「死への先駆」という概念が重要視された。それは現存在が、死すべき運命を心得ることを意味していた。本節における諸研究は、この点から、ハイデガーにとって、「死への先駆」によって実現される絶対的孤立の中の自己、すなわち単独者としての自己こそが、本来的自己であると捉えるのである。

このように、現存在の本質を単独者として捉えた時、それは、他者からの単独化を意味していた。そのため、本来的自己として、絶対的孤立の中にある単独者は、他者との関係性の中に共に存在することは不可能であると捉えられる。そこに、正当な行為とそうでない行為を判断する際の、普遍的で客観的な基準の欠如が合わされ、他者との共存の可能性は排除され、アナキーへと至るのである。

上記のように、『存在と時間』を単独者志向として解釈する諸研究に対し、『存在と時間』における「共存在」の概念に着目し、他者との共存の論理の可能性を検討する諸研究が存在する。次節において、そのような諸研究を検討していくことにする。そして、そのような研究の主張を踏まえた上で、第三節において、本節に属する単独者志向としての『存在と時間』解釈が持つ問題点を示し、筆者の立場を提示することにする。

注

- (1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S.263. (原佐訳『存在と時間』中央公論社、一九八〇年、四二八頁)。ただし、傍線は原文ではイタリック。
 - (2) Hans Ebeling, *Martin Heidegger: Philosophie und Ideologie*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, GmbH, 1991. (青木隆嘉訳『マルティン・ハイデガー——哲学とイデオロギー——』法政大学出版局、一九九五年)。本書の課題は、ハイデガーの哲学にはイデオロギーが密接に結びついていることを示した上で、その哲学とイデオロギーの関係を区別し、明確に把握することである (Ebd., S.9-12. 邦訳、三一七頁)。そのために、エーベリングは、ハイデガーの思想を三段階に分けて検討している。ここでは、本稿の課題に即して、第一の段階、すなわち『存在と時間』の検討に焦点を定める。
- (3) Ebd., S.14. 邦訳、一〇頁。

(4) ここで、第一と第二の点について、簡単に触れておく。エーベリングによれば、ハイデガーのいう「情態性」(Befindlichkeit)とは、気分として経験されるものである。その上で、現存在であるわれわれの理解は、常に情態性における理解であるとする。伝統的な主観理論においては、理解を根源的に規定するものは理性であった。それに対し、ハイデガーは、状況的存在であるわれわれにおいては、気分が、理解そのものを根源的に規定すると主観理論を変容させたのである(Ebd., S.14, 19. 邦訳、一〇—一八頁)。

二点目は実践的態度と理論的態度の統一である。一点目で確認したように、伝統的な主観理論は、理解が気分によって規定される契機を軽視してきた。同様にまた、伝統的な主観理論は、ハイデガーが「道具的存在」(Zuhandensein)と呼ぶものに「配慮」(Besorgen)を持って関わっている世界、つまり理論の世界よりも身近な実践の世界が存在していることも見落としていた。それゆえ、ハイデガーは、実践的態度と理論的態度の統一として、道具的存在に配慮を持って関わっている世界における諸存在を「世界内存在」(In-der-Welt-sein)とよび、そこへの還帰の必要性を説く(Ebd., S.19, 22. 邦訳、一八一—二二頁)。

(5) Ebd., S.23, 27. 邦訳、二二—二九頁。

(6) Ebd., S.28-33. 邦訳、三〇—三五頁。

(7) Hannah Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, Anton Hain, 1990. (ハンナ・アレント「実存哲学とは何か」、J・コーン編、齋藤純一・山田正行・矢野久美子訳『アレント政治思想集成1——組織的な罪と普遍的な責任——』みすず書房、二〇〇二年)。

(8) Ebd., S.33. 邦訳、二四二頁。

(9) Ebd., S.37. 邦訳、二四五頁。ただし、一部を改訳している。

(10) Ebd., S.35. 邦訳、二四三頁。

(11) アレントは、後に、このようなハイデガー解釈に対して、自らコメントを残している。それは、一九五五年にカルヴィン・シュラークとの間でなされた手紙においてである。「実存哲学とは何か」を極めて役立つ論文であると称し、ハイデガー解釈に

ついでいくつかの質問をしてきたシユラークに対し（The papers of Hannah Arendt (Library of Congress), No. 016429.）、アレントは、次のように答えている。「私は、実存主義についての小論について、あなたに注意を促さなくてはなりません。とりわけ、ハイデガーの部分については、単に全体として不適切なだけではなく、一部については、まったく間違いであります。だから、どうぞ、それについては、忘れてください（The papers of Hannah Arendt (Library of Congress), No. 009466.）」と。

残念なことに、アレントは、自らのハイデガー理解について、具体的に、どこが間違いであり、不適切であったと考えたのかということについて、明らかにしていない。しかしながら、アレントが、一度は、ハイデガーをアナーキズムとして理解しながらも、後にその解釈に対し否定的な発言を残していることは、ハイデガーのアナーキズム解釈を検討する際に、念頭においておくべき事項であろう。

なお、<http://cweb2.loc.gov/ammem/arendthtml/arendhome.html>にて、上記の手紙を入手した。

- (12) Ebeling, *Martin Heidegger*, S.43.邦訳、四七頁。
- (13) 伊藤徹「他者の不在——ハイデッガーの場合」『思想』第七九八号、一九九〇年。
- (14) 同上、五六頁。伊藤は、このような状況こそが、「他者の不在」であると捉えている。
- (15) 同上、五六頁。
- (16) 同上、六一—六二頁。
- (17) 同上、六五頁。それゆえ、伊藤は、「他者の不在」を自覚することの上に成り立つハイデガーの「主観主義」は、「いかなる努力も達しない他者への遠さを自覚した『主観』の在りようとして考えられるべきもの」であり、この「遠さ」こそを、「他者へと繋がる微かな一筋」として積極的に評価し得ると主張する（同上、六七頁）。
- (18) Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, S.35.邦訳、二四三頁。
- (19) Ebd., S.35.邦訳、二四三頁。

- (20) 筆者は、ハイデガーを「共存在」志向として解釈する立場であるため、本節における諸研究とは、解釈を異にするのであるが、とりわけ、単独者を「有意義性の連関」あるいは「世界」からの単独化と捉える主張には、否定的である。物に対しては、配慮的な気遣い、人に対しては顧慮的な気遣いを通じて出会う「世界」が、有意義性連関の「世界」であるのだが、ハイデガーは、そのような「気遣い」を持つ「世界内存在」としての現存在の形態においてこそ、存在を了解し得ると考えていると筆者は考えるからである。その意味で、実践的態度と理論的態度の統一として、道具的存在に配慮を持つて関わっている世界における諸存在を「世界内存在」と呼び、そこへの還帰の必要性を説いているとハイデガーを解釈するエーベリングの主張（Ebeling, *Martin Heidegger*, S.19-22 邦訳、一八一―二二頁）には賛成の立場である。
- (21) Ebeling, *Martin Heidegger*, S.42 邦訳、四六頁。
- (22) *Ibid.*, S.33-42 邦訳、三五―四六頁。
- (23) Mark Blitz, *Heidegger's Being and Time: and the Possibility of Political Philosophy*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1981. *Ibid.*, p.253.
- (24) *Ibid.*, pp.122, 251.ブリッツは、「二〇〇〇年の論文、「ハイデガーと政治的なもの」においても同様に、ハイデガーの議論においてかかっているものは、「日々の政治的生活を導き決定する具体的な議論、判断への関心」であると述べている。（Mark Blitz, "Heidegger and the Political", *Political Theory*, Vol.28, No.2, April 2000, p.187.）
- (26) Richard Schmitt, *Martin Heidegger on Being Human: an Introduction to Sein und Zeit*, Random House, 1969, pp.249-250.
- (27) シュミットは、「ハイデガーの政治的共感は、アナーキズムへと傾くと主張する。なぜなら、アナーキズムにおいては、「あらゆる権威は、真に自己所有的な選択への責任を捨て去ることを諸個人に対し誘惑するものとして疑われ、怖れられる」（*Ibid.*, p.250.）からである。
- (28) 同様の立場から、政治的生活を支える「友愛」という概念の欠如を指摘する研究として、Robert Dostal, "Friendship and Politics

: Heidegger's 'Falling', *Political Theory*, Vol.20, No.3, Aug 1992.

第二節 「共存在」志向としてのハイデガー

本節では、「共存在」志向としてハイデガーを解釈する諸研究を検討する。この立場の諸研究は、現存在の本質を、「単独者」ではなく、「共存在」として捉える点で、共通している。そして、これら諸研究は、そのような解釈の前提を、ハイデガーの以下の言述に置いているといえる。

「決意性は、本来的な自己存在として、現存在をその世界から引き離したり、現存在を宙に浮いた自我へと孤立させたりはしない。決意性がどうしてそんなことをするわけがあるのか——なんとしても決意性は、本来的開示性として、世界内存在として以外には決して存在することがないからである。決意性は、自己を、まさしく道具的存在者のもとでのそのときどきの配慮的に気遣いつつある存在のなかへと引き入れ、また自己を、他者と共なる顧慮的に気遣いつつある共存在のなかへと押しやるのである」¹⁾。

本節では、「共存在」志向としてハイデガーを解釈する諸研究を、以下の手順に沿って検討していく。本節に属する研究には、「単独者」志向としてハイデガーを解釈する研究に対抗してなされているものが存在する。したがって、まず、そのような諸研究の主張を検討する。そして、次に、「共存在」を現存在の本質と解釈した際、そこから導き出される集団は、どのようなものとなるのかという観点から、諸研究を検討する。

本節に属する研究の中で、とりわけ、アナーキズムとしてのハイデガー解釈に対抗する研究として、カールステン・ハリーズおよびリチャード・ウォーリンの研究がある。まずは、両者の研究を順に検討していこう。

ハリーズは、まず、一九三三年の「学長就任演説」にハイデガーの思想の革新を見出し、その後の『形而上学入門』（一九三五年）、『芸術作品の起源』（一九三五／三六年）において示された新しいテーマによって、彼の政治哲学が導き出されていると捉える。その上で、彼は、それらの起源は『存在と時間』のうちに存在していると考え、それを検討対象としている。その際、ハリーズが、三〇年代のハイデガーの政治哲学と『存在と時間』とをつなぐ概念として焦点を当てるのは、「運命」である。そして同時に、ハリーズは、第一節で検討した、『存在と時間』をアナーキズムとして解釈するシュミットの研究を批判している。その主張は、以下の通りである。

まず、ハリーズは、『存在と時間』における「決意性」に着目する。なぜなら「決意性」の概念を注意深く検討することによって、『存在と時間』と「学長就任演説」との間の関係がより明確になると考えるからである。ここで、「決意性」とは、エーベリングが着目していた「死への先駆」と、その役割において、密接な連関を持つものであり、その意味で、ハリーズもまた、ハイデガーをアナーキズムとして解釈する研究と同様の概念に注目しているといえる。

しかしながら、ハリーズは、シュミットの「決意性」の理解を不十分であると主張する。つまり、シュミットは、ハイデガーの「決意性」について、我々の行為にとつての客観的で非人格的な基準の欠如の自覚を促す側面のみで捉えている、とハリーズは考えるのである。シュミットは、「決意性」を分析する際に、『存在と時間』における以下の箇所を引用している。すなわち、「決意性は、おのれ固有の自己に対する実存の忠実さを構成する。不安の用意ある決意性としてこの忠実さは、同時に、自由に実存することももちうる唯一の權威に対する、すなわち、実存の

取り返しうる諸可能性に対する可能的な畏敬なのである」という言明である。ハリーズによれば、その理解は、引用文の第二の文章に着眼していないものであり、その結果、ハイデガーの主張に対する誤解が生じているのである。⁶⁾

では、ハリーズは、「決意性」をどう理解すべきであると考えているのであろうか。ハリーズは、まず、「決意性」は、それ自身、伝承される過去というものに根づいていなければならない⁷⁾と主張する。そして、この過去は、「人間が本質的に他者と共に存在している事実を与えられており、それゆえに、各個人の宿命のみならず、民族の運命をも決定づけている」⁸⁾のである。このように、ハリーズは、ハイデガーにおいて、個人の「宿命」(Schicksal)と民族の「運命」(Geschick)とが区別して理解されていることに着目し、決意性が「運命」の方に基づいていると主張する。そして、その理解は、人間が本質的に他者と共に存在していること、すなわち「共存存在」であることを前提としている。それゆえ、ハリーズは、「ハイデガーの運命の理解は、『存在と時間』からアナーキストという帰結を導き出そうというあらゆる試みを排除する⁹⁾」と捉えるのである。つまり、ハイデガーの提唱する本来性とは、個人に対し、共通の運命への従属を要求するものである。そして、ハリーズは、『存在と時間』を、後の「学長就任演説」においてドイツ民族という具体像をもたずして表象する、運命を共有することによって導かれる民族主義として解釈するのである。

このように、ハリーズは、ハイデガーのアナーキズム解釈を批判した上で、民族主義として捉える。この研究は、近年において、ウォーリンによって引き継がれている。次に、ウォーリンの研究を『存在の政治』¹⁰⁾を中心に検討する。

まずは、ウォーリンが『存在と時間』のアナーキズム解釈に対し、どのような立場をとっているかということから確認しておく。ウォーリンは、『存在と時間』のアナーキー解釈には、二つの観点から、もっともらしく思われる

可能性があると述べている。すなわち、第一に、決意した現存在が、根源的に他者に対し没交渉的な性質を持つということである。そして第二に、ハイデガーが繰り返し、自己および自己存在可能性を強調しているという事実である。¹¹⁾そして、これらの二点は、有機体論的な観点から、あるいは民族主義的な観点から『存在と時間』を読解しようとする試みを当惑させるとウオーリンは考える。

しかしながら、ウオーリンは『存在と時間』をより精緻に読むことによって、そこにはもう一つの側面が存在することが明らかになると主張する。すなわち、ハイデガーは、決意性や自己存在可能性というカテゴリーがもつぱら主意主義的に解釈されることを避けようとする意識的に努力していたという側面である。¹²⁾

それゆえ、ウオーリンは、アナーキズムとしてのハイデガー解釈に対し、批判的な立場をとる。そのために、ウオーリンは、先に挙げた、現存在における他者との没交渉的な性質および主意主義的な自己という二点に対し、それぞれ批判を加えている。その批判とは、次のようなものである。

第一に、ハイデガーは、本来的な現存在が、他者との共存在という領域に対して取るべき没交渉性をかなりの程度相対化しようと努めているということである。本来的な現存在は、他者との共存在の様々な非本来の様態から、まずは身を引き離すように努めなければならない。この際に、その契機となる決意性に対し、ひとたびこれを経たならば、個人は再び社会性をもつことは不可能であると、エーベリングが主張したことは、先に見たとおりである。しかしながら、ウオーリンは、エーベリングとは異なり、決意性には共存在から自己を引き離す契機が含まれているとしても、社会的存在という自らの生得的な特性から完全に解き放たれるものかどうかについては、疑いが残ると主張する。なぜなら、現存在は、その存在が共存在であるような存在者であり、それゆえに、こうした本性は、譲渡不可能な生得権として認められるからである。¹³⁾

第二の点について、ウォーリンは、「運命」の概念が、『存在と時間』を純粹に主意主義的なものとして解釈することを不可能にする主張する。この主張は、先のハリーズの見解と共通する。つまり、ウォーリンもまた、ハリーズと同様に、運命の概念が、自らを共通の運命へと従属させなければならないということを要請することによって、個別的な宿命は、一つの集会的・歴史的運命の内部へと挿入され、本来的な他者との共存という核心に到達すると考えるのである。¹⁴⁾

以上、「単独者」志向としてハイデガーを解釈する研究に対抗する二者の研究を検討してきた。とりわけ、ウォーリンは、明確に、現存在の本質を「共存存在」として捉えていた。それでは、ハイデガーを「共存存在」志向として解釈する諸研究は、その「共存存在」を土台とした政治的集団である共同体を、具体的にどのようなものとして捉えているのであろうか。

この点については、先の二者の分析において、すでに言及されていた。すなわち、「運命」および「宿命」の概念に焦点を当て、諸個人の「宿命」が、一つの集会的、歴史的「運命」の内部へと挿入され、「民族」(Volk)という本来的な他者との「共存存在」に到達するというのが、まずもっての回答である。このような理解は、『存在と時間』における以下の言述が前提となっている。

「だが、宿命的な現存在は、世界内存在として、本質上他者と共なる共存存在において実存するかぎり、そうした現存在の生起は、共生起であって、運命として規定されている。この運命でもってわれわれが表示するのは、共同体の、民族の生起なのである。運命が個々の宿命から合成されないのは、相互共存存在が、幾人かの主体がいつしよになって出来たものだ」と解されえないのと、同様である。同一の世界の内での相互共存存在にお

いて、また特定の諸可能性に向かつての決意性において、さまざまの宿命はもととすでに導かれていたのである。伝達と闘争とのうちで運命の力ははじめて自由となる。おのれの『世代』の内での、またそれと共なる現存在の宿命的な運命が、現存在の完全な本来的生起を構成するのである¹⁵⁾。

本節に属する諸研究は、この言述をもとに、ハイデガーにおける政治的集団の枠組みを「民族」として捉え、したがって、ハイデガーを、「民族」主義として解釈する。しかしながら、ハイデガーはこの「民族」という概念を、『存在と時間』の中で十分に具体化しているわけではない¹⁶⁾。それゆえ、これらの研究は、様々な観点から、その具体化を試みている。筆者は、それらを二つの立場に分けられると考える。すなわち、第一は、『存在と時間』が置かれた社会的歴史的な文脈をより精緻に検討する立場である。そして第二は、『存在と時間』刊行後の、一九三〇年代の著作をあわせて分析する立場である。筆者は、この二つの立場からの具体化の試みを、最終的には、三〇年代にハイデガー自身が保持した「ドイツ民族至上主義」へと結びつく分析であるという点で共通していると捉える。それでは、以下で、この二つの試みを検討する。

先に検討したウォーリンは、第一の立場の研究である。彼は、「ある限定された歴史的状况の産物として、またある特定の知的・歴史的血統の産物として『存在と時間』は読まれなければならない¹⁸⁾と主張する。この観点から、彼は、ハイデガーにおける共同体の特徴を決断主義と捉える¹⁹⁾。その際、決断主義を、カール・シュミットによって練り上げられた概念と捉え、それを以下のように定める。すなわち、決断主義とは、「究極的な場においては、具体的な事例が持つ固有性と法とのあいだにあるギャップを埋めるべく、すべては、権威の側でなされる『決断』へとゆだねられなければならない²⁰⁾という考え方である。そして、ウォーリンは、決断主義の特徴を、「方向性を与える

本質的な規範というものが欠けているため、卑屈にも、同時代の歴史的時間がたまたま与えてくれたものを、それがいかなる選択肢であれ、かまわず喰らいつくこと」²¹⁾にあると捉える。

ウォーリンは、この決断主義を、『存在と時間』における「運命」と「決意性」の概念に着目することにより、導き出す。すなわち、ウォーリンは、まず、「運命」が自らを共通の運命に従属させるということに注目し、『存在と時間』を集団主義 (collectivism) として解釈する。しかしながら、ハイデガーにとって「運命」とは、外部から個人に対し降りかかる一連の予期せぬ出来事を意味していたわけではないと考える。なぜなら、ハイデガーは、「運命」には、意志の力が大きく混ざり合うと考えているからである。この状況をウォーリンは、『存在と時間』における主義主義と宿命論との対立と表現する。そして、ウォーリンは、ハイデガーが、この対立の解消という課題に挫折していると考ええる。つまり、ハイデガーは、運命という宿命論が個人の持つ自律性を掘り崩すことを避けるために、運命それ自体が、選択され、意志されると提唱する。しかしながら、この選択の際に、それを基礎づけるべき「決意性」が何の基準も与えないのである。このような、準拠すべき基準を提示しないまま、決断を賞揚する「決意性」が、ハイデガーの共同体に決断主義という性格を伴わせるのである。²²⁾

このように、ウォーリンは、「運命」および「決意性」の概念を用いて、『存在と時間』から決断主義という性質を導き出す。先に見たように、決断主義には、方向性を与える本質的な規範の欠如と、それゆえに、いかなる選択肢にも順応するという性質がある。したがって、ウォーリンは、『存在と時間』が「同時代の歴史的時間がたまたま与えてくれた」ものとしての「ドイツ民族至上主義」に結びつくものと捉えるのである。²³⁾

次に、第二の立場をとる研究を検討していく。すなわち、『存在と時間』において抽象的なままに留まっていた「民族」の概念を、一九三〇年代の著作をもとに、具体化しようと試みる研究である。²⁴⁾

まずは、キャサリン・H・ツツカートの研究を検討する。ツツカートは、自らの死に直面した時に、自己が「民族の運命」のうちに本質的に、不可避免的に内包されていることに気づくと主張する。最初に、ハイデガーを「民族主義である」と捉える論理を確認しておく。

ツツカートは、自己の死という絶えず存在する可能性に真に直面することから、自己の存在の永続性は根本的に選択の問題であることを悟ると主張する²²⁵。そして、その直面は、自己の存在が本質的に時間的であり歴史的存在であるという洞察を与える。それは、個人が、自らのコントロールの下には決して置き得ない力によって時間のうちへと投げ込まれているということを意味する。その上で、ツツカートは、自己の存在の永続性を選択することは、歴史的に存在すること、すなわち、自らの過去の経験を未来へと企投することであると考える。ここでツツカートは、先に見たハリーズ、ウオーリン同様、「運命」の概念に着目する。それゆえ、ツツカートは、自らの現存在を永続させようと選択することは、個人としての「宿命」に奉ずるのではなく、自己が「民族の運命」のうちに本質的に、不可避免的に内包されていることに気づくことを要求すると主張する²²⁶。

では、ツツカートは、この「民族」を、具体的にどのようなように理解するのであろうか。ツツカートは、「言語」(Sprache)に着目する。ツツカートは、『存在と時間』において、「世界内存在」「頽落」「本来的」「非本来的」等の概念が、いかに「言語」を根底としているかが説明されていないため、その政治的含意が見落とされると主張する²²⁷。そして、三〇年代の著作、『形而上学入門』（一九三五年）、『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマニーエン」と「ライオン」』（一九三四／三五年）から、ハイデガーは、言語無しでは、「世界」を知覚することはできないと考え、それゆえ、「民族」を人種の観点からではなく、言語の観点から把握していると捉える²²⁸。したがって、ツツカートは、ハイデガーにおける「民族」主義は、言語共同体を想定したドイツ民族主義であると捉える。

また、ハイデガーの哲学と彼のナチズムとの関係の本質と哲学的な意味を考察しようとするトム・ロックモアの研究も、三〇年代を手がかりに、『存在と時間』を分析する意味で、この第二の立場に属するといえる。ロックモアは、「歴史性」(Geschichtlichkeit)の概念に着目することにより、「民族」の具体化を試みる。つまり、ロックモアは、「決意性」が可能にする本来性とは、「歴史性」に基づいており、「未来のなかで実現される可能性は遺産の一部であり、したがってこの可能性の本質は過去にある」と主張する。それゆえ、「ハイデガーにとつて本来的であるということとは、ある深い意味で、伝統を復権することによっておのれ自身の生活のなかで過去を信奉したり、反復したりするということである」と捉える。そのため、ロックモアは、「民族」を「社会からおそらく区別されるものであつて、共通の遺産または運命を共有する一つの共同体(Gemeinschaft)にかんするドイツ的な観念」として理解する。このように、三〇年代から『存在と時間』における「民族」を具体化しようとする二者の試みは、着目する概念がそれぞれ「言語」「歴史性」と異なるものの、そこから導き出される「民族」主義を「ドイツ民族主義」として捉える点で共通しているといえる。³²⁾

筆者は、これらの立場の研究は、ともに、三〇年代にハイデガーが保持する「ドイツ民族至上主義」的な傾向へと結びつく分析である点で、共通していると考えられる。つまり、第一の立場は、『存在と時間』を決断主義的な性格を持つものとして捉え、その性質から、「ドイツ民族至上主義」へと結びつくものであると捉えている。また、第二の立場は、「言語」「歴史性」に着目し、それらを『存在と時間』の中に読み込み、「ドイツ民族主義」として具体化する。その意味で、第二の立場もまた、『存在と時間』を「ドイツ民族至上主義」へと結びつくものとして捉えているといえる。

以上、本節においては、ハイデガーを「共存存在」志向として捉え、『存在と時間』に政治的集団の構想の可能性を

見る諸研究を検討してきた。前節の「単独者」志向の解釈と本節の「共存存在」志向の解釈が、筆者が考へる、『存在と時間』解釈における二潮流である。しかしながら、前節と本節では、主として、それらの主張の確認に留まり、それらに対する筆者の考えは未提示のままであった。次節において、これら二潮流の研究に対し、それぞれの研究が持つ問題点を示し、それを踏まえ、筆者が『存在と時間』解釈においていかなる立場をとるのかを提示する。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.298. 邦訳、四七七頁。ただし、傍線は原文ではイタリック。
- (2) Karsten Harries, "Heidegger as a Political Thinker", in Michael Murray (ed), *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven and London, Yale University Press, 1978, p.305.
- (3) *Ibid.*, p.308.
- (4) ハイデガーは、この両概念について、次のように説明する。まず、「先駆」については、「死へとかかわる本来的存在が先駆として露呈され」(Heidegger, *Sein und Zeit*, S.302. 邦訳、四八二頁。ただし、傍線は原文ではイタリック)と述べる。また、「決意性」については、「現存在の実存論的な証しにおいて、現存在の本来的な存在しうることとは決意性として提示され」(Ebd., S.302. 邦訳、四八二頁。ただし、傍線は原文ではイタリック)と説明する。つまり、「先駆」は、「死へとかかわる存在」(Sein zum Tod)としての現存在にとつて、「死」が、「現存在の最も固有な、没交渉的な、確実な、しかもそのようなものとして無規定的な、追いつけない可能性」(Ebd., S.258-259. 邦訳、四二二頁)であるということを示すものである。そして、「決意性」は、自己にとつて固有である本来性という可能性へ向けて、自らを企投すること(Sichentwerfen)である。両概念を(1)のように規定し、ハイデガーは、「先駆」と「決意性」との間の連関を「前者による後者の可能な様態化」(Ebd., S.309. 邦訳、四九

三頁」と説明している。すなわち、「決意性」が目指す本来性とは、「先駆」によって提示された「死へとかかわる存在」としての現存在の様態であり、他方で、「先駆」によって示された本来の様態は、「決意性」によって可能なものとなるのである。

(5) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.391. 邦訳、六〇一頁。

(6) Harries, "Heidegger as a Political Thinker", p.312. 筆者は、以下に展開される運命概念に注目した決意性の理解に同意する。しかしながら、引用文の第二センテンスに着眼することで、決意性が過去に根ざすものであるということが導き出されるとする主張は、根拠が明確に提示されていないと考える。

(7) *Ibid.*, p.312.

(8) *Ibid.*, p.312.

(9) *Ibid.*, p.312.

(10) Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*, Columbia University Press, 1990. (小野紀明・堀田新五郎・小田川大典訳『存在の政治——マルティン・ハイデガーの政治思想——』岩波書店、一九九九年)。ウォーリンは、ハイデガーの政治を、決断主義的な性格を備えた集団主義として捉えている。彼は、この書における課題を、ハイデガーの著作がおかれた社会的歴史的な文脈をより精緻に検討することによって、それが持つ暗黙の政治的・哲学的構造を明らかにすることと定めている (*Ibid.*, p.20. 邦訳、三三三頁)。この、ハイデガーの政治思想を当時の時代状況に即して捉えることにより浮かび上がらせようという試みは、ピエール・ブルデューがハイデガーの思想と時代状況との関わり的重要性を指摘した (Pierre Bourdieu, *L'ontologie Politique de Martin Heidegger*, Editions de Minuit, 1988. 桑田禮彰訳『ハイデガーの政治的存在論』藤原書店、二〇〇〇年) によき受け手の一つである。

(10) Wolin, *The Politics of Being*, pp.54-55. 邦訳、九五頁。

(11) *Ibid.*, p.55. 邦訳、九六頁。

- (12) *Ibid.*, pp.55-57, 邦訳、九六一―九九頁。
- (13) *Ibid.*, p.57, 邦訳、九九―一〇〇頁。「共存存在」から自己を引き離す契機が含まれる「決意性」を経ても、なお、現存在は「共存存在」であるというウォーリンの主張は、それが本性上の特性だという説明以外の根拠が示されていない。筆者は、この問題について、「決意性」をもとに、そこから引き離そうとするところの「共存存在」と、それを経た上で、理想とされる「共存存在」の二つが、ハイデガーにおいて想定されていると捉えるべきであると考え。そして、この点において、筆者は、「共存存在」志向としてハイデガーを捉える諸研究と解釈を異にする。
- (14) *Ibid.*, pp.57-63, 邦訳、一〇〇―一〇〇頁。
- (15) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.384-385, 邦訳、五九三頁。
- (16) 同様の指摘は、Catherine H. Zuckert, "Martin Heidegger: His Philosophy and his Politics", *Political Theory*, Vol.18 No.1, Feb., 1990, pp.57-58 及び W. R. Newell, "Heidegger on Freedom and Community: Some Political Implications of His Early Thought", *American Political Science Review*, Vol.78, No.3, Sep., 1984, p.779.
- (17) ここで、ドイツ民族至上主義とは、一九三五年の『形而上学入門』で示される考え方を意味する。すなわち、ヨーロッパにおいて、大地の精神的頹落がひどく進み、諸民族が、頹落を見て、それを頹落であると認めることができるだけの精神力の最後のかけらさえも失いかけている中、その克服をドイツ民族の歴史的運命と捉え、その運命の成就に固執することである (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 40. Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, S.40-55. 川原栄峰訳『形而上学入門』平凡社ライブラリー、一九九四年、六九―九二頁)。
- (18) Wolin, *The Politics of Being*, p.23, 邦訳、三九頁。
- (19) 当時のドイツは、第一次世界大戦の敗北、フランスによるルール占領という領土の割譲、巨額の賠償金による大インフレ、そして大恐慌という困難な状況にあった。そのような歴史状況は、ドイツの知識人の間に、反近代主義を深く刻み込んだ。それ

は、ニーチェの影響を大きく受け、保守革命派と呼ばれる大きな波となった。そして、その理念こそが、能動的ニヒリズム、新しい英雄的価値の生起、そして決断主義であった (*Ibid.*, pp.23-35, 邦訳、三七―五九頁)。

(20) *Ibid.*, p.38, 邦訳、六五頁。

(21) *Ibid.*, p.64, 邦訳、一一四頁。

(22) 同様に、『存在と時間』を決断主義として捉えようとする研究に、クリスチャン・グラフ・フォン・クロコウの『決断』(Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1958*、高田珠樹訳『決断——ユンガー、シュミット、ハイデガー——』柏書房、一九九九年)がある。本書の課題は、エルンスト・ユンガー、カール・シュミットおよびマルティン・ハイデガーを彼らの置かれた歴史的社会的諸条件を背景に、決断主義をキーワードとして理解することである (*Ibid.*, S.5, 邦訳、一八頁)。ここでいう決断主義とは、この書の邦訳者でもある高田珠樹の言を借りれば、個々の決定や決断に関して重要なものは、その決断の内容やそれが準拠する基準や規範ではなく、なによりもまず、迅速に一義的な決断が下されることだ、という考え方である(邦訳、二〇五頁)。ハイデガーを決断主義の文脈で捉えようとするクロコウは、『存在と時間』における決意性の概念に着目する。クロコウによれば、決意性は、あらゆる内実、目的性からの切り離しを意味し、この切り離しこそが、決意性の目的にして効能であり、またその真価が発揮される局面である。決意性は、自らを「死へと関わる存在」として自覚することであり、その際、死は世間との一切の関わりを断ち切ることを象徴として理解される。したがって、規範などはいずれも「世人」の類落した世界に由来するものと看破されざるを得ず、もはや何の出番もなくなる。このことが、上記の決断主義に合致するというわけである (Krockow, *Die Entscheidung*, S.68-81, 邦訳、九〇―一〇三頁)。

(23) ただし、ウォーリンは、「同時代の歴史的時間がたまたま与えてくれたもの」を、ナチズムと捉えている。彼は、『存在と時間』の哲学が、その産物として、不可避的、必然的にナチズムを生み出したと考えているのではなく、『存在と時間』が不十分

なまに提示した本来的かつ歴史的な政治参画の要請を、ナチの運動という政治が力強く満たしていったと主張している
(Ibid., p.66 邦訳、一一七頁)。

(24) 三〇年代の政治哲学の起源を「存在と時間」に見出そうとするハリーズも、また、この第二の立場に属すると考えられる。

(25) Zuckert, "Martin Heidegger: His Philosophy and his Politics", p.56. ツツカートは、「もし選択しないのであれば、存続する必要はない。それならば、単に死に絶え消滅するだけである」*(Ibid., p.56)*と述べているように、存在の永続を選択しない自由もあると考えている。

(26) *Ibid.*, p.56.

(27) *Ibid.*, p.55.

(28) *Ibid.*, pp.58-59.

(29) Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, University of California Press, 1992, p.47. (奥谷浩一・小野滋男・鈴木恒夫・横田栄一訳『ハイデガー哲学とナチズム』北海道大学図書刊行会、一九九九年、六七頁)。

(30) *Ibid.*, p.47. 邦訳、六八頁。

(31) *Ibid.*, p.48. 邦訳、六八頁。このように、ロックモアは、「歴史性」に着目することにより、ハイデガーの「民族」は、「ドイツ民族」であると主張する。しかしながら、筆者は、「歴史性」から、即、「ドイツ民族」が導き出されるとは捉えない。なぜなら、確かに、ハイデガーは、「歴史性」から、「過去」、「遺産」というものに注目するものの、それらを、諸個人が所与的に属する「民族」の「過去」、「遺産」と捉えているわけではないと筆者は考えるからである。

(32) 同様の研究として、Robert John Sheffer Manning, "The Cries of Others and Heidegger's Ear: Remarks on the Agriculture Remark", in Alan Milchman and Alan Rosenberg(eds.), *Martin Heidegger and the Holocaust*, Humanities Press International, 1996. トンニングは、「共存在」を前提とし、ハイデガーは他者への関心を保持していると捉える。しかしながら、その他者とは、「存在の同一性」を分か

ち合う特定の他者であると解釈する。それは、自己の近隣にいて、類似性を持つ者であり、ハイデガーにとって、それは、ドイツ人を意味していると主張する (*Ibid.*, pp.30-31.)。

第三節 小括

第一節、第二節において、筆者が『存在と時間』研究を大別した二潮流、「単独者」志向としての解釈および「共存在」志向としての解釈を検討した。しかしながら、それらに対する筆者の立場は、未提示のままであった。本節では、それぞれの研究潮流に対し、筆者の立場を提示し、問題点を示していく。

最初に筆者の立場を提示しておく。筆者は、『存在と時間』を「共存在」志向として解釈する立場をとる。そのため、「単独者」志向として解釈する研究とは、根底において対立している。しかしながら、筆者は、第二節で検討した「共存在」志向としての解釈と完全に立場を共にするわけではない。なぜなら、「共存在」を前提として描き出すハイデガーの具体的な政治像について、「共存在」志向として解釈する研究とは理解を異にするからである。

それでは、それぞれの解釈のどこに問題点があると考え、上記のような立場に立つのかを以下で示していくことにする。

ハイデガーをアナーキズムとして解釈するエーベリングの主たる根拠は、ハイデガーの本来の主体が、死へ決意する先駆という仕方で単独性を鮮明に意識する単独者としての自己であったことであつた。そして、この本来の自己が、自己自身の維持以外の一切を考慮しない事態を引き起こすと主張していた。また、アレントは、本質的な自己を、絶対的な孤立の中に見ていた。同様に、伊藤は、ハイデガーにおいては、孤立化が理想とされていると捉えて

いた。

このような考え方は、『存在と時間』における以下の言明を前提にしている。

「死は、現存在を単独の現存在として要求する。先駆において了解された死の没交渉性は、現存在を現存在自身へと単独化するのである。この単独化は、『現』を実存のために開示する一つの仕方なのである。この単独化があらわにするのは、最も固有な存在しうることへとかかわりゆくことが問題であるときには、配慮的に気遣われたものもとのすべての存在および他者と共なるあらゆる共存在は、何の役にも立たないということ、このことである⁽¹⁾」。

ここから、上記の諸研究は、「単独者」こそを、ハイデガーの意図する本来的自己であると捉える。そのため、エーペリングは、『存在と時間』において共同性の契機となり得る「顧慮」「運命」「民族」などの諸概念を、見せかけに過ぎず、空虚なものであると断定する⁽²⁾。また、アレントにおいて、そのような概念についての記述は、ほとんど見ることができない⁽³⁾。

しかしながら、先の引用文から、ハイデガーにおける本来的自己を「単独者」と理解することは、早計であろう。なぜなら、ハイデガーは、次のようにも述べているからである。

「決意性は、本来的な自己存在として、現存在をその世界から引き離したり、現存在を宙に浮いた自我へと孤立させたりはしない。決意性がどうしてそんなことをもするわけがあるのか——なんとしても決意性は、本来

的開示性として、世界内存在として以外には決して存在することがないからである。決意性は、自己を、まさしく道具的存在者のもとのそのときどきの配慮的に気遣いつつある存在のなかへと引き入れ、また自己を、他者と共なる顧慮的に気遣いつつある共存在のなかへと押しやるのである⁽⁴⁾。

この言明を前提として、第二節で検討した諸研究は、ハイデガーを「共存在」志向として解釈していた。筆者もまた、同様に、この言明を主たる根拠として、ハイデガーを「共存在」志向として解釈する立場に立つ。しかしながら、『存在と時間』が「共存在」を前提として、いかなる集団を構想しているのかという点において、筆者は、解釈を異にする。以下、その点について述べていく。

「共存在」志向としてハイデガーを解釈する研究は、「運命」および「民族」の概念に焦点を当てていた。つまり、諸個人の「宿命」が、一つの集合的・歴史的「運命」の内部へと挿入され、「民族」という本来の他者との共存在に到達すると捉えるのである。このような考え方は、『存在と時間』における以下の言明を前提としている。

「だが、宿命的な現存在は、世界内存在として、本質上他者と共なる共存在において実存するかぎり、そうした現存在の生起は、共生起であって、運命として規定されている。この運命でもってわれわれが表示するのは、共同体の、民族の生起なのである。運命が個々の宿命から合成されないのは、相互共存在が、幾人かの主体がいっしょになって出来たものだ」と解されえないのと、同様である。同一の世界の内での相互共存在において、また特定の諸可能性に向かつての決意性において、さまざまな宿命はもととすでに導かれていたのである。伝達と闘争とのうちで運命の力はじめて自由となる。おのれの『世代』の内での、またそれと共なる

現存在の宿命的な運命が、現存在の完全な本来的生起を構成するのである」⁽⁵⁾。

「共存在」志向としてハイデガーを解釈する諸研究が、まずもって、ハイデガーにおける政治像を、「民族」主義として捉える根拠は、この言明にあるといえる。しかしながら、『存在と時間』において、「民族」という概念は十分に具体化されているとはいえない。それゆえ、これら諸研究は、一方で、『存在と時間』の置かれた時代状況、他方で、三〇年代の諸著作から「民族」概念の具体化を試みていた。すなわち、「民族」主義を、前者は、決断主義として捉え、後者は、ドイツ民族主義として捉える。両者はともに、三〇年代に実践的にハイデガーが持つこととなるドイツ民族至上主義的な傾向へと結びつくものであると考えられる。

確かに、『存在と時間』において、その政治像を具体化する叙述が乏しいという状況の中で、当時の時代状況から、あるいは、三〇年代から遡行する形で『存在と時間』における政治像を描くことは、一つの有効な方法であるといえる。しかしながら、筆者は、『存在と時間』を、ドイツ民族至上主義へと至る必然的な論理前提としてではなく、他の可能性も有り得た論理として解釈したいと考える。筆者は、その可能性を、ハイデガーにおける「単独者」志向的な側面にも十分着目することにより、見出し得ると考える。つまり、本節での第一の引用文にあるように、ハイデガーは、「単独者」という概念で、「共存在」のある側面を批判している。その上で、ハイデガーは、なお、「共存在」を志向していると筆者は解釈する。しかし、第二節に属する研究は、この点についての分析が十分に果たされていないと思われる。すなわち、「単独者」という概念で「共存在」の何を批判したのか。その上で、志向される「共存在」とは、いかなるものであるのかという点についての分析である。この点を明らかにすることにより、ハイデガーの「民族」は、「言語」「歴史」を前提とする、いわば所与的に属するような「民族」とは異なる、新た

な「民族」である可能性が示せると考える。

以上のように、一方の「単独者」志向としてのハイデガー解釈と、他方の「共存存在」志向としてのハイデガー解釈という差異は、『存在と時間』において、両極的でありながら並存している諸概念のどちらをより重視するかという差異から生じていると考えられる。そして、両方の諸研究には、それぞれ、前者には、「共存存在」志向として理解され得る諸概念を捨象するという問題が、後者には、「単独者」志向として理解され得る諸概念を捨象するという問題が存在していると思われる。つまり、両研究は共に、『存在と時間』における両極的な諸概念の論理的な連関を、すなわち、先に引用した、一見対立するような「単独者」と「共存存在」についてのそれぞれの言明の論理的な連関を説明し得ていないのである。

しかし、このような連関について言及している研究が全く存在しないわけではない。次節において、一方で単独者を引き起こす側面と、他方で集団形成を構想する側面の両者が『存在と時間』の中に並存していることを確認し、その両側面の論理連関を考えた上で、ハイデガーの政治思想がいかなるものかを分析した研究を検討する。そして、それを踏まえ、『存在と時間』の解釈に対する筆者の立場を提示し、次稿における『存在と時間』分析の指針を示すことにする。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.263, 邦訳、四二八頁。ただし、傍線は原文ではイタリック。
- (2) Ebeling, *Martin Heidegger*, S.43, 邦訳、四七頁。
- (3) この点については、川崎修は、「アレントが、『存在と時間』第七四節における、『運命』(Geschick)についての議論、つまり

は共同体 (Gemeinschaft) や民族 (Volk) といった「世人」とは異なる共同性のあり方についての示唆に、一切言及していないことに注目すべきであろう」（川崎修「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」『思想』、第七八〇号、岩波書店、一九八九年、八五頁）と述べている。

(4) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.298. 邦訳、四七七頁。ただし、傍線は原文ではイタリック。

(5) Ebd., S.384-385. 邦訳、五九三頁。

第四節 『存在と時間』研究の到達点と展望

第一節および第二節における二つの異なるハイデガー理解は、『存在と時間』に並存する両極的な概念である「単独者」と「共存在」のどちらをより重視するかという問題から生じていると考えられる。筆者は、これらのハイデガー理解に対し、両概念の並存を認めた上で、そのどちらか一方に偏ることなく理解しようとすることが重要であると考える。そこで、本節では、まず、第一項で、一方で単独者を引き起こす側面と、他方で集団形成を構想する側面という二つの側面が『存在と時間』の中に並存していることを確認し、その両側面の論理連関を考えた上で、ハイデガーの政治思想がいかなるものかを検討した研究を検討する。そして、第二項では、筆者が『存在と時間』をどのような立場で解釈するのか、およびその分析の構造を提示する。

1 「単独者／共存在」志向としてのハイデガー

「単独者」および「共存在」の両概念に着目し、その上で、ハイデガーの政治思想がいかなるものであるのかを

分析する研究として、小野紀明の『二十世紀の政治思想』¹⁾および『美と政治』²⁾が挙げられる。以下で、小野が「単独者」および「共存存在」概念に着目しつつ、『存在と時間』をいかに解釈しているかを見ていくことにする。

小野は、ハイデガーの政治を「破局としての政治」と捉える。ハイデガーの政治に課せられた義務とは、「ブルジョワ社会によって隠蔽されている生活世界さえも解体して、根源的な世界を取り戻すこと」³⁾である。つまり、小野は、ハイデガーにおける政治とは、二つの機能を果たすことであると考えている。すなわち、生活世界の解体と根源的世界の取り戻しである。以下、この二側面に着目し、小野のハイデガー理解を検討する。

まず、解体を必要とされる生活世界とは何か。小野は生活世界を「実践が繰り広げられる事象的生の場であり、そこにはア・プリオリで自明的な意味連関の網の目が走っており、各人はこの意味にしたがって認識し行為する存在である」という意味でいわば共存存在であり、そしてこの意味連関は間主観的に構成された歴史の所産なのである⁴⁾と定めている。では、なぜ、この生活世界は、解体されなければならないのか。なぜなら、生活世界において網の目のように走っている意味連関とは、実は、「意味喪失し物象化された世界を支配する意味ならざる意味」⁵⁾にほかならないからである。したがって、そのような意味連関の網の目は、本来の意味を隠蔽してしまっているのである。

このような現状に対するハイデガーの課題を、小野は以下のように定める。すなわち、「いわば生活世界に住まう人間の自然的態度に現象学的脱構築という更なる還元を施して、生活世界を構成する意味ならびに意味秩序の自明性を動揺させることによって、『一層根源的にして一層普遍的なる地平』、つまり世界を露呈させる」⁶⁾ことである。ならば、そのような一見ア・プリオリで自明的な意味連関の網の目、およびそれに従って行なわれる認識、行為は、いかにして打破し得るのだろうか。ここで小野は、「単独者」に着目する。すなわち、小野によれば、それは、「現実に現存在を取り囲む世界と他者は、今では彼を墜落した非本来的あり方にとどめるものばかりであるから、

さしあたり彼は、その世界に目をふさぎ、他者との関係を遮断して、単独者として無へと投企する⁽⁷⁾ ことによって果たされる。小野は、単独者を「一切の既成の意味が解体する時に現れる、一切の役割を免れた自己⁽⁸⁾」と捉えていると考えられる。小野が、この単独者を導く契機として、「決意性」を想定していることは間違いないであろう。なぜなら、小野は、「本来的自己」への超越は、日常的世界における共存在の在り方を清算して、死へと先駆しつつ単独者の在り方を選択することによって果たされるはずである⁽⁹⁾ と述べているからである。

この単独者は、第一節における検討から示されたように、他者との関係性の中に築かれるいかなる集団からもかけ離れた存在であるように思われる。そして、それは、先に確認したように、アナキーへと至る個人像として理解されていた。しかし、小野は、『存在と時間』におけるハイデガーの思想を、けっしてアナキズムとは解釈しない。それは、先の言明に続く「にもかかわらず、決意性に基づく単独者の超越は、世界からの超越ではなく、むしろ逆に世界への還帰であり、その時にこそ共存在の在り方が実現する⁽¹⁰⁾」という言述からも明らかである。

この点にこそ、小野のハイデガー理解の独自性が見られる。つまり、小野は、「単独者」と「共存在」という、一見矛盾する両概念を、どちらかを捨象することなく理解しようと試みる。それでは、「単独者」と「共存在」という二つの両極的な概念は、『存在と時間』において、いかにして並存が可能なのであろうか。

小野は、この問題を解く鍵は、『存在と時間』の中に頻出する「その都度」(Jeweilich)という単語にあると主張する。それは、彼が、存在物あるいは現存在の存在の意味は、企投する「その都度」、つまり企投の瞬間において開示されるのであって、存在物や現存在の本質としての歴史貫通的に妥当する意味というものをハイデガーは斥けていると考えるからである⁽¹¹⁾。小野は、ここで「その都度」という概念を、「瞬間」という概念として捉え直す。その論理は以下の通りである。ハイデガーは、本来的時間における現在を、未来から到来する時間と過去から取り戻された

時間との交錯するところに開かれるものと考えている。つまり、現在とは、未来と過去を交錯させる「その都度」開かれるという性格を持つ。その際、ハイデガーは、この本来的時間性のうちで保持されている現在こそを、従って本来的な現在を「瞬間」と名づける。よって、「その都度」とは、本来的な現在である「瞬間」のことなのである。¹²⁾

小野は、この「瞬間」において、「存在物の既成の意味が剥奪され、その本来の意味すなわち存在の意味が現において開示され、そこに現存在との透明な関係が成立する」と解釈する。¹³⁾それは、「意味に満ちた生活世界を解体した時に現れるハイデガー的な意味での世界」であり、そのことは、「慣れ親しんだ日常的世界とそこでの安住を約束してくれていた自明な秩序の崩壊」を意味する。¹⁵⁾

このように、小野は、ハイデガーの試みを、「既成の意味を無化することによって存在の全き意味を現れさせようとする逆説的企て」¹⁶⁾であると捉える。これこそが、本項冒頭で示したところの、ハイデガーの政治に課せられた役割である。そして、この時、個の実存は、集合的な政治的主体の実存へと展開すると小野は捉えている。それでは、この集合的な政治的主体とは、いかなる様相を持つものなのであろうか。小野は、「現存在の時間性の解明から共存在の歴史性の考察へと発展する『存在と時間』第五章は、第一期ハイデガーの政治哲学が披瀝された箇所として読み解くことが可能である」と主張する。¹⁷⁾そして、この第五章から、「現存在は、他者との共存在として集団を構成し、それは民族 (Volk) と名づけられる」と述べている。¹⁸⁾

このように、小野においても、また、ハイデガーが構想する政治的集団は「民族」と捉えられている。しかしながら、小野は、ハイデガーにおける「民族」について、「通常この言葉から連想されるような言語・習俗等の文化の共有によって担保された、歴史的に形成された集団をなんら意味していない」¹⁹⁾ことへの注意を喚起する。なぜなら、小野によれば、ハイデガーが探求する存在の意味とは、「けっして歴史を通じて間主観的に構成され、共同体の

底層に沈殿し、その成員たちに共有されている意味ではない²⁰⁾からである。その上で、小野は、ハイデガーにおける「民族」を以下のように解釈する。すなわち、「民族」は、「そうした集団を構成する有意味な関係性を解体したところに現出する裸形の他者たちの集団なのである。従って、そこでは、ハイデガーが二律背反的な表現をもって示しているように、真に現前した者相互に可能な透明な打ち明けあった態度と、役割を演じることで成立している生活世界におけるくつろいだ人間関係から見ればまさに闘争ともいべき状況が同時に出現しているのである。すなわち、闘争／共存²¹⁾」である。ここにおける闘争とは、瞬間を取り戻すこと、すなわち、存在を忘却した現代世界に破局を呼びよせることを意味する。すなわち存在を隠蔽する常態下の秩序を破壊し、「不断に国家を非常事態下に置こうとする、その意味で永久革命ともいべき政治²²⁾」の志向、それこそがハイデガーの政治思想であると、小野は主張する。

以上が、小野の『存在と時間』解釈である。この節の冒頭でも述べたように、小野は、『存在と時間』において一見両極的な二つの概念である「単独者」と「共存²³⁾」をどちらか一方に偏ることなく理解しようと試みている。その試みは、極めて重要なものであると思われる。なぜなら、そのような試みは、一方でアナキズム、他方でドイツ民族を念頭に置いた「民族」主義のどちらにも陥らない、ハイデガーの独自の政治思想を抽出することを可能にするからである。小野が導き出したハイデガーの政治像としての「民族」とは、瞬間においてのみ成り立つ、したがって、その瞬間を反復することによって果たされる「単独者²⁴⁾」であり同時に「共存²⁵⁾」でもあるような現存在の集合体であった。小野はそれを「単独者／共存²⁶⁾」と記している。それは、この両者間における無限の往復運動を意味していた。そして、この闘争ともいべき状況を出現させることこそ、ハイデガーの政治思想であると小野は主張する。

以上、『存在と時間』を、「単独者」志向として、および「共存在」志向として解釈する二潮流の研究に対する第三の解釈として、「単独者」と「共存在」の同時実現志向としての解釈を検討してきた。次項において、本章における先行研究整理をまとめ、次稿における『存在と時間』分析の指針を示したいと思う。

2 『存在と時間』研究の展望

本章では、『存在と時間』を政治思想として検討する諸研究を、二つの潮流に大別できると考え、整理を行った。それらは、「単独者」志向として解釈する研究と「共存在」志向として解釈する研究であった。政治思想としては、前者は、アナーキズムとして捉えられ、後者は、後のドイツ民族至上主義の基礎となる民族主義として捉えられていた。

これらの研究の解釈の相違は、そもそも『存在と時間』に、両極的な諸概念が並存していることに起因していると考えられる。そして、それぞれの研究は、それらの概念のうちどちらがより本質的であるのかという観点から、そうではない一方を捨象する形で、『存在と時間』を解釈していた。

このような、研究状況の中で、「単独者」と「共存在」の両概念を、そのどちらか一方に傾倒することなく解釈しようとする研究がある。それは、小野紀明の研究であり、本章においては、第四節第一項において検討した。

筆者は、この研究を、きわめて重要な研究であると考え、なぜなら、「単独者」と「共存在」という両概念を、どちらも捨象することなく解釈しようとする試みが、新たなハイデガーの政治像を導き出すからである。そして、また、この試みが、以前の研究に対し、重大な批判を与えてもいる。すなわち、「単独者」志向としての解釈に対し、『存在と時間』における集団を形成する契機となる諸概念を空虚なものとして捨象することを批判する。ま

た、「共存在」志向としての解釈に対しては、『存在と時間』における「民族」の概念を、言語、習俗、文化等の共有によって結ばれる民族という従来のな意味で解釈することを批判する。²⁴

しかしながら、「単独者」と「共存在」の両方を考慮に入れた上で『存在と時間』を解釈しようとする研究においても、不十分な面が存在していると思われる。つまり、「単独者」であり、かつ同時に「共存在」でもあるような集団としての「民族」の形成可能性に、なお、疑問が残るということである。小野は、有意味な関係性を解体したところに現出する「裸形の他者」たちがとる態度を、「真に現前した者相互に可能な透明な打ち明け合った態度」と表現している。²⁵ しかしながら、この態度がいかなるものであるか、必ずしも明確化されているとはいえず、また、その態度が、集団を構成し得るものであるという根拠が明示されていないように思われるのである。²⁶

筆者は、「単独者」と「共存在」および、それに準じて派生する諸概念のどちらか一方を捨象することなく、ともに『存在と時間』において本質的な概念であるという観点から解釈しようとする試みはきわめて重要であると考えられる。しかし同時に筆者は、そうした解釈が説得力を持つためには、上記の概念が、『存在と時間』において、どのような論理的連関にあるのかを捉え直すことが肝要であると考ええる。そのような作業を行うことで、この第三の解釈の意義をより説得的に示すことができると考える。

その際に、筆者は、『存在と時間』を、「批判的現状分析」「処方箋」「理想像」という三段階に分けて検討することが有効であると考ええる。もちろん、ハイデガーは、そのような順序で、『存在と時間』を記述しているわけではない。また、ハイデガー自身の構想の中に、そのような明確な区分けがあるわけでもない。しかしながら、筆者は、あえて、『存在と時間』をそのように区分し、諸概念を整理することによって、複雑に入り組んだハイデガーの論理を理解し得ると考える。

例えば、筆者の解釈が、「単独者」志向としての解釈と全面的に対立する理由は、この区分に即して考えるならば、筆者が「理想像」を「共存在」と捉えるのに対し、「単独者」志向としての解釈は、「理想像」を「単独者」と捉えることにある。さらに、それと関連して、「単独者」志向としての解釈においては、「共存在」が批判的な現実としてのみ捉えられているが、筆者は、「共存在」が批判的に捉えられている側面もあるものの、あくまでも、「理想像」としては「共存在」が想定されていると捉える。

また、本節第一項の「単独者」と「共存在」の同時志向として解釈する研究について、筆者は、「理想像」の実現可能性について、なお、疑問が残ると主張した。それは、「理想像」に「単独者」と「共存在」の両者を含めようとしている点にあると考える。筆者は、「単独者」については、「処方箋」の中を含めて捉え、「理想像」としては、あくまでも「共存在」で理解したいと考える。

その点で、筆者は、自らの立場が、「共存在」志向として解釈する諸研究に最も近いと考える。しかしながら、これらの諸研究と筆者との間には、「共存在」を前提として導かれるところのハイデガーの政治像である「民族」の解釈において相違がある。この相違は、「単独者」に十分着目し、「共存在」のどのような点が批判され、その上で、いかなる「共存在」が理想とされているかを分析することによって、より明確化されると考える。

本章における先行研究整理においては、「単独者」と「共存在」という、『存在と時間』において、最も先鋭な対極性を持つと考えられる二概念を中心概念として、先行研究を大別した。しかしながら、「単独者」と「共存在」の概念を、「批判的現状分析」「処方箋」「理想像」のどこに位置づけるかの概要は示したものの、位置づけの根拠および位置づけることの意味については、本稿で検討することはできなかった。この点は、次稿の検討課題とした。また、「単独者」と「共存在」の二概念を中心概念として検討したため、それ以外の諸概念における解釈の対立

および類似等を詳細に検討することはできなかった。²⁷⁾ これら諸概念は、本稿で触れた諸概念とともに、次稿における『存在と時間』分析において、適宜提示し検討していきたいと考える。

注

- (1) 小野前掲『二十世紀の政治思想』。
- (2) 小野前掲『美と政治』。
- (3) 同上、二八四頁。
- (4) 同上、二七九頁。ただし、引用の際に「共同存在」を「共存在」に書き直している。以下においても同様。
- (5) 同上、二八一頁。
- (6) 同上、二八一頁。
- (7) 小野前掲『二十世紀の政治思想』、六一頁。
- (8) 小野前掲『美と政治』、二八二頁。
- (9) 同上、二八〇頁。
- (10) 同上、二八〇―二八一頁。
- (11) 同上、二八二―二八三頁。
- (12) 同上、二九九―三〇〇頁。
- (13) 同上、三〇〇頁。ただし、傍線は、原文では、傍点。
- (14) 同上、三〇〇頁。
- (15) 同上、三〇〇頁。

- (16) 同上、三〇二頁。ただし、傍線は、原文では、傍点。
- (17) 同上、三〇二頁。
- (18) 同上、三〇二頁。
- (19) 同上、三〇三頁。
- (20) 同上、二八一頁。
- (21) 同上、三〇三頁。
- (22) 同上、三二七頁。
- (23) 同上、三二五頁。
- (24) 「単独者」と「共存在」の両方に着目し、しかしながら、ウォーリンが提示した決断主義的な「民族」主義として解釈する研究に、南原前掲『ハイデッガーの迷宮』がある。南原は、「自由な『他者』との相互的な『了解』構造つまり『コミュニケーション』として成立する（同上、三四頁）」ものとしての「共存在」が、ハイデッガーにおいて、考えられていたと考える（同上、二九頁）。しかしながら、そのような「共存在」への展望は、「社会から絶縁された孤独の中で自己選択する」ような「単独者」が本来的なものと考えられる限り、閉ざされていると捉える（同上、二二―二三頁）。そして、この「単独者」が、「他者」との「コミュニケーション」を消極化してしまい、それでもなお、「共存在」が不可避免的に要請され、「コミュニケーションと公開性を欠いた端的に決断的な運命共同体」となると主張する（同上、三一―三二頁）。
- (25) 小野前掲『美と政治』、三〇三頁。
- (26) なお、第二節の注でも述べたように、『存在と時間』において、ハイデッガーは、「有意義な関係性」さえも解体しようとしているのかについては、検討が必要な問題であると考ええる。
- (27) 本章においては、さしあたり、主として、注で提示するのみに留まったが、そのような概念として、「配慮的な気遣い」「顧慮

的な気遣い」「世界内存在」「道具的存在」「事物的存在」「決意性」「歴史性」が、挙げられる。これらの諸概念が、それぞれ、どのような意味を持つのかということが、解釈の相違を生む重要な概念となると考えている。

おわりに

本稿は、マルティン・ハイデガーの哲学を政治思想として研究することの導入という性格を持つものであった。そこには、主として、二つの課題が存在した。第一点目は、ハイデガー哲学の政治思想研究の意味と意義を確定することであった（第一章）。第二点目は、ハイデガー哲学の政治思想研究における先行業績を整理し、それに対し、自らの研究の指針を提示することであった（第二章）。

ハイデガー哲学を政治思想として研究することの意義は、ハイデガーの意図する「政治」の概念が、近代政治思想における「政治」の概念を問い直し、転換を迫るという点にある。なぜなら、ハイデガーの哲学は、近代政治思想において前提とされていた人間像を転換するものだからである。それゆえ、ハイデガー哲学を政治思想として研究することは、まず、ハイデガーにおける新たな人間像である「現存在」の本質を把握することから始まる。そして、次に、その「現存在」を前提とし、いかなる政治像が導き出せるのかを検討するのである。

それゆえ、ハイデガー哲学の政治思想研究における先行業績を、筆者は、「現存在」の本質をどのように捉えるかという観点から整理した。その際、「現存在」の本質を規定する二つの対極的な概念である「単独者」および「共存在」に着目し、ハイデガーが、そのどちらを志向していると解釈するかを軸として検討した。この観点から、「単独者」志向、「共存在」志向、「単独者／共存在」志向という三つの解釈に大別し、筆者は、「共存在」志向の立場をと

ることを示した。

「共存在」志向としてハイデガーを捉えた時、そこから導き出される政治的集団は、まずもって「民族」である。その意味で、筆者も、ハイデガーを「民族」主義として捉える。しかしながら、他の「共存在」志向の解釈に立つ研究と完全に同一の立場であるわけではない。つまり、『存在と時間』における「民族」の概念を、具体的に「ドイツ民族」として捉えられ、後には、ドイツ民族至上主義へと結びつくような「民族」としては、筆者は捉えない。このような「民族」概念の理解をめぐる差異は、「共存在」を志向するという点で一致しつつも、「何を批判し」、「何を契機として」、「共存在」を志向するのかという点を考慮に入れた時に生じると考えられる。

それゆえ、筆者は、次稿において『存在と時間』を、「批判的現状分析」「処方箋」「理想像」の三段階に分けて分析したいと考える。この区分に立って考えるならば、本稿は、『存在と時間』における「理想像」を、「単独者」および「共存在」の概念を中心に検討してきたといえる。それは、『存在と時間』分析における必要不可欠な導入的分析といえるが、十分な分析とは到底いえない。したがって、次稿において、『存在と時間』を上記の三段階に分け、重要な諸概念がそのうちのどこに位置するのかという点を検討しつつ、分析していきたいと考える。