

《論 文》

ハイデガーのヒューマニズム論

奥 谷 浩 一

要 旨

ハイデガーが第二次世界大戦後に公刊した『ヒューマニズム書簡』は、小著でありながらきわめて重要な意味をもつ著作である。この書のなかで初めて彼自身の前期から後期への思想の「転回」が語られ、その後の後期思想のアウトラインが示されているからである。そして、これまでの西洋の伝統的な思想とその基調であったヒューマニズムを批判して、反ヒューマニズムの立場を公言する彼の議論は、彼がナチに所属していた時代との関わりにおいてもさまざまな議論を呼んでいるからである。本稿では、この小著が内包するさまざまな問題群のうちから、彼のヒューマニズム論に焦点を絞り、ハイデガーのヒューマニズム批判が意図するところを解明すると共に、1930年代からこの小著に至るまでの過程で彼の反ヒューマニズム的な立場がどのように進展してきたかを解明する。その結論として、彼の思想の展開過程のなかでは、存在、存在と人間との関わり、存在への接近の仕方などの点で思想の「転回」を示しているにも拘わらず、反ヒューマニズム論的な立場にはほとんど変化がないこと、彼が第二次世界大戦の結果としてのナチズムに対する歴史的審判の後にも強固に反ヒューマニズムの立場を維持し続けたこと、そしてこれらのことと彼のナチズムへの関与とが内的に深く、また強く通底していることが示されるであろう。

キーワード：反ヒューマニズム、存在忘却、故郷喪失、存在の牧人としての人間

目 次

はじめに

第一章 『ヒューマニズム書簡』の成立の経緯とハイデガーを取り巻く状況

第二章 『ヒューマニズム書簡』におけるハイデガー思想の「転回」

第三章 『ヒューマニズム書簡』における反ヒューマニズム論とその問題点

第四章 『ヒューマニズム書簡』以前のハイデガーの反ヒューマニズム論

第五章 主題の考察と総括

はじめに

マルティン・ハイデガー (1889-1976) は1947年に『「ヒューマニズム」について—パリのジャン・ボーフレ宛の手紙』と題する小著をスイス・ベルンのフランケ書店から出版した。以下の叙述では、これを便宜上『ヒューマニズム書簡』と表記することにする。この『ヒューマニズム書簡』は、原書にしてわずか56頁の小著であるが、内容的にはきわめて重要な著作であると考えられている。それというのも、第二次世界大戦後まもなく公刊されたこの小冊子は第一に、第二次世界大戦の戦前・戦中と戦後との間、つまり大局的に見た場合のハイデガーの思想的発展の前期と後期との中間に位置するとともに、ハイデガーの後期の思想の基本的な方向を簡潔に凝縮したものである。そして第二に、ハイデガー自身によってこの書簡のなかで初めて、彼の前期の思想から後期の思想への「転回」が簡潔に語り出されているからである。その後、この「転回」の思想的内実とその意味をめぐって一連の諸問題が提起されることになった。さらに第三に、ハイデガーは、特にサルトルが彼を「無神論的実存主義」とヒューマニズムとの思想系列のなかに組み入れたことで、この書簡のなかでその「誤解」を晴らすとともにサルトルの理解に手痛い批判を加え、そのなかでこれまで西洋思想のなかに存在してきたヒューマニズムに対抗して自らの反ヒューマニズム的な姿勢を鮮明にしたのだが、このことで改めてハイデガーの思想の意味と評価にかかわる諸問題が論争的に提起されることになったからである。

上記のように、この『ヒューマニズム書簡』は一連の諸問題群を内包しているのだが、以下の本稿は、これらの問題群のうちから主として、この書簡の本来の中心的なテーマであるヒューマニズムの諸問題を取り上げる。本稿ではまず、『ヒューマニズム書簡』を最初にフランスに向けて公表したハイデガーの意図と彼を取り巻く政治状況を考察しつつ、ハイデガーが自らの思想の「転回」過程のなかでヒューマニズムにかんする思想をも「転回」させたのかどうか、言い換えれば、ハイデガーは1933年にフライブルク大学の学長を引き受けて以来ナチス・ドイツの敗北の時点までナチスに関与し続けたのであるが、ナチの敗北という歴史的審判を挟んでヒューマニズムに対するハイデガーの姿勢にはたして変化があったのかどうかという問題を検証する。そして、ハイデガーがヒューマニズムの本質をどのように理解しているのか、従来のヒューマニズムに対していかなる意味において否定的な態度を取り続けるのか、このことと彼のナチに対する関与がどのように関係しているのか、そしてハイデガーは自らの思想的立場こそが真のヒューマニズムであるかのように叙述しているが、このことと彼の反ヒューマニズム的な姿勢との間に矛盾は存在しないのか、などの一連の問題群をも考察したい。

第一章 『ヒューマニズム書簡』の成立の経緯とハイデガーを取り巻く状況

ハイデガーは、第二次世界大戦後の1947年に『ヒューマニズム書簡』を小冊子として公刊し

だが、この『ヒューマニズム書簡』を単独で出版したのではなかった。つまり、ハイデガーは第二次世界大戦中の1942年に論文「プラトンの真理論」をエルネスト・グラッシ編集の『精神的伝承』と題された年報の第2巻に公表したのだが、この論文を再刊するとともに、『ヒューマニズム書簡』をこの論文の「付録」として位置付けて、これら二点の著作を併せ、一冊の小冊子として出版したのである。したがって、後に考察するように、「プラトンの真理論」と『ヒューマニズム書簡』との間の関係と異同の問題が提起されることになる。

ハイデガーが『ヒューマニズム書簡』を書いた背景には以下に述べるような事情があった。パリ在住のフランス人哲学者ジャン・ポーフレ(1907-1982)は、エコール・ノルマル・シュペリウールを卒業した後、リセの教授を務めていたが、人民戦線で活動した経験をもち、ジャン＝ポール・サルトルやマルクス主義にも関心を抱いていた。第二次世界大戦中は兵士として従軍して捕虜となったが、脱走してパリに戻り、対独レジスタンスの運動に加わり、その功績を評価されて三回にわたって勲章を授けられている⁽¹⁾。彼は哲学者としてはサルトルの名著『存在と無』の背景を知ろうと努める過程で、フッサールからさらにハイデガーに関心をもち始め、友人とともにハイデガーの論文「プラトンの真理論」を研究するうちに様々な疑問が彼に芽生えてきた。これらの疑問は直接には、ハイデガーの「プラトンの真理論」の末尾近くで展開されている「ヒューマニズム批判」との関わりで生まれたものでもあった。

そこでポーフレは、第二次世界大戦後の1945年10月頃からハイデガーにこれらの疑問を正すべく、ハイデガーとの間で手紙による関係を持ち始めた。ほぼ同じ時期に、サルトルはパリのクラブ・マントゥナンで「実存主義はヒューマニズムである」と題する講演を行い、世界的な注目を集めた。周知のように、サルトルはこの講演のなかで、本質と現実存在にかんするスコラ学的区別を持ち出し、現実存在が本質によって決定される事物存在とは根本的に異なって、人間存在が本質によって決定されることのない根源的に自由な存在であると述べたばかりか、いささか不用意に自分とハイデガーの思想を同列に置き、これを「無神論的実存主義」の範疇に分類したのであった。ポーフレはサルトルのこうした問題提起に触発されたフランス思想界の動向を彼なりに受け止めたうえで、知人のジャン＝ミシェル・パルミエを介して11月20日頃にハイデガーに再度手紙を届けたのだが、これにはハイデガーから同年11月23日付けで最初の好意的な返信⁽²⁾があった。

これに意を強くしたポーフレは、さらにおよそ1年後の1946年11月10日付けの手紙で、概略以下の三点にわたる質問をハイデガーに書き送った。第一の疑問は、どのようにして「ヒューマニズム」という語にある意味を再付与するか、第二は存在論と倫理学との関係はどうか、第三は、哲学をたんなる冒険的な企てに終わらせることなく、それでいて哲学から冒険的な要素を救い出すにはどうすべきなのか、であった。これに対してハイデガーは、同年12月12日付けの手紙で、二度目のやや詳細な返答をポーフレに書き送った。そして、後にこの手紙に修正を加え、上記のように『「ヒューマニズム」について—パリのジャン・ポーフレ宛の手紙』と題して、1947年に公刊したのであった。

ここでハイデガーを取り巻く個人的な政治状況について簡潔にまとめておこう。この時期のハイデガーは個人的にはきわめて困難な状況下にあった⁽³⁾。周知のように、1945年4月30日にヒトラーが自決し、その8日後にナチス・ドイツが連合国に無条件降伏した。ハイデガーは、フライブルク大学の哲学部の一部がドナウ河上流のヴィルデンシュタインに疎開したのに伴ってこの時点ではこの地域にいた。フライブルク大学ではフランス軍政府によってナチの活動家であった者たちに対する政治的浄化が開始され、同大学では6月1日から政治的浄化委員会によっていわゆる「ハイデガー裁判」が開始された。ハイデガーは6月下旬になってフライブルクに戻り、ナチ党員であった彼の住居が市当局によって接収されたことにただちに抗議して、彼の「弁明」を開始した。7月23日にハイデガーは初めて大学の浄化委員会の喚問を受けて、「弁明」に務めた結果、当初は楽観的な見通しを抱いていたが、フランス軍政府が文書をもってハイデガーの休職処分を通告してきたり、ランペ、オイケン、ベームらの反駁が効を奏したために10月初め頃から情勢は急展開し、同年12月11日と13日の二度にわたって「ハイデガー裁判」がやり直された。19日には政治的浄化委員会の「最終報告書」が作成されて、窮地に陥ったハイデガーはヤスパースに所見を求めたが、反ってむしろ逆効果となり、1946年1月19日のフライブルク大学評議会でハイデガーに対して教育活動の権利放棄と退職を命ずる最終判決が下された。ハイデガーはこの厳しい判決を受けて精神的虚脱状態、つまり今でいう「解離性障害」に近い状態に陥り、精神科医のもとで治療を受けることになり、同年春になってようやく心身の健康を取り戻した。したがって、ボーフレがハイデガーに最初の手紙を届けた時期は、「ハイデガー裁判」の最終的な局面に近いところにいたハイデガーにとっては、生涯最大のきわめて厳しい危機的な状況のさなかであったのである。

ところが、苦境に陥っていたそのハイデガーに思わぬところから救いの手が差し伸べられた。それはドイツからではなくて、フランスからの救いの手であった⁽⁴⁾。1945年秋、バーデン・バーデンのフランス軍政府の役人がハイデガーに同地で講演をし、そのさいにサルトルと会見するようにと求めてきた。当時バーデン・バーデンのフランス軍政府には、後に社会学者として有名になるエドガー・モランが勤務していた。さらに、フランスの雑誌『ルヴュ・フォンテーヌ』の編集局が、モランの仲介により同年9月24日付けでハイデガーにまだ公刊されていない著作や講義などの公表を求めてきた。ドイツで苦境に立たされていたハイデガーには願ってもない申し出であったが、このいずれも結局は実現することはなかった。しかし、生涯最大の窮地に追い込まれようとしていたハイデガーにとっては、これらの機会は、「裁判」の渦中にある自分の状況、そしてこの「裁判」の彼にとっての不当性と彼の心情をフランスからさらには世界に向けて発信するチャンスに見えたに違いない。こうしたフランス側の動きに、第二次世界大戦中のサルトルの『存在と無』などの著作でのハイデガーに対する好意的評価、それに先にあげた1945年10月末のサルトルの講演がかなりの影響をおよぼしていたことにほぼ疑いの余地はない。そこへ舞い込んだボーフレの手紙とそこに記された三つの質問は、大学評議会の先の最終判決とは独立に、

フランス軍政府の「地方浄化委員会」がハイデガーに下した1946年12月28日の決定、すなわち教育活動の禁止、大学のすべての職務の停止、1947年末を期限とする給与の打ち切りというさらに厳しい決定を受けたハイデガーに新たな闘志を燃え立たせたに違いない。

それは、ハイデガーにとっては、ボーフレの質問に詳細な解答を行うことで、自分の胸に秘めたいいくつかの主要な戦略を実行に移す絶好の機会であったであろう。それは第一に、自らの後期の思想のアウトラインを示すことで、『存在と時間』のヒューマニスト的な読解の誤りを正すとともに、後期思想からする『存在と時間』の読解を示唆し、合わせて彼の思想を自分のそれと同化したサルトルの誤解、そしてハイデガーとヤスパースとを並列して同一視するような曲解を正すことである。第二に、彼にとってはまだ未開拓の領域であったフランスの知的世界に訴えかけて、自らの思想の影響力を広く及ぼすことである。第三に、自分がナツィオナリスムス Nationalismus (ナツィオナルゾツィアリスムス=国民社会主義 Nationalsozialismusではない!)と一定の距離を取っていることを示唆することで、自らに下された「最終処分」に対して間接的に抗議するとともに、彼の最初期の弟子であるカール・レーヴィットがフランスの雑誌『レ・タン・モデルヌ』にフランス語で書いた「ハイデガーにおける実存思想の政治的含意」⁽⁵⁾を契機としてフランスでも広がり始めたハイデガー＝ナチ問題にかんする議論に対して一定の抑制を行うことである。第四に、第二の戦略とも密接に関係するが、特にフランスのカトリック層を念頭に置きつつ、彼の思想と唯物論との距離を強調するとともに、神概念を頻繁に持ち出して、わざわざ自分の思想がキリスト教の信仰と矛盾するものではなく、むしろその近傍に位置することを強調することで彼らを安心させ、もって自分の思想を他国においても浸透させることである。われわれは、『ヒューマニズム書簡』のうち秘められた、ハイデガーの上記のような政治的戦略を踏まえながら、彼のヒューマニズム論を読み解く必要がある。

第二章 『ヒューマニズム書簡』におけるハイデガー思想の「転回」

ハイデガーのこの『ヒューマニズム書簡』は、すでに触れたように、ハイデガーの思想的な進展全体または彼の思想の「転回」を語るうえで欠かすことのできない極めて重要な意味を持っている。それは、ハイデガーが自らの哲学的名声を不動のものにしたが、しかし実際には未完成のままに終わった1927年の『存在と時間』から、『形而上学とは何か』などの諸著作を含む前期と、第二次世界大戦後の後期との中間に位置し、ハイデガーの後期の思想の特徴を概略的に示すとともに、ここで初めてハイデガー自身が前期から後期への自らの思想の「転回」について言及しているからでもある。ヒューマニズムにかんするハイデガーの思想を理解するうえでも、この「転回」の問題は避けて通ることができない。

例えばハイデガーは、これまでの西洋哲学が人間の主観性のうえに構築される「形而上学」へと変貌してしまったことを踏まえると、これとは「別の思索」がどうしても必要となるが、この

思索の道がきわめて困難であるということに関連して、こう述べている。「主観性を捨て去るこうした別の思索を十分に追遂行し共遂行することは、『存在と時間』が刊行されたさいに、第一部第三編の「時間と存在」の公表が差し止められたことによって困難となっている（『存在と時間』39ページを参照されたい）。ここでは全体が逆転する。問題となっている第三編が差し止められたのは、思索がこの転回Kehreを十分に言い表すことに失敗したし、形而上学の言葉の助けを借りては成し遂げられなかったからである。1930年に思索されて報告されながら1943年になって初めて印刷された講演「真理の本質について」が「存在と時間」から「時間と存在」への転回の思索に対して一定の洞察を与えてくれる。この転回は、『存在と時間』の立脚点の変更ではなくて、試みられた思索が次のような次元の場所において初めて到達したのである。その次元の場所とは、そこから『存在と時間』が経験され、しかも存在忘却という根本経験において経験されている場面である。」⁽⁶⁾ここでは、『存在と時間』第一部第三編で予定されていた「時間と存在」のタイトルの下に、「存在と時間」から「時間と存在」への「転回」が叙述されるはずであったのに、これが首尾よく果たせず、その公表が放棄され、この著作が未完に終わったことと、前期から後期への自らの思想の「転回」とが重ね合わされているであろう。

他方ではハイデガーはほかの箇所でもこうも述べている。「いたるところでこう思い込まれている。『存在と時間』の試みは袋小路に入り込んでいる、と。こうした思い込みはそのままにしておこう。『存在と時間』と題された論考のなかでいくらか前進しようと試みた思索は、今日でさえ『存在と時間』を超えて先へと進んだのではない。だが思索はそうこうするうちに場合によっては、いくつかの点でむしろ思索の問題事象の中へと入り込んだのであろう。…ある人がこの挫折しながら思索することに幸運にも成功したとすれば、そのことで何らの不幸も生じはしないであろう。その人に生ずるのは、存在から思索に与えられるにふさわしいような唯一の贈り物であろう。」⁽⁷⁾したがって、ハイデガーの思想的進展の前期と後期とをどのようにしてその然るべき差異性と同一性において把握するかは重要な課題であって、『ヒューマニズム書簡』はこの課題解決のための手がかりを提供するものとしてきわめて重要な意味をもっている。

ところで、ハイデガーの思索が前期・後期を通じて一貫して「存在」の意味の解明にあることに疑いの余地はない。しかし、こうした普遍的な努力のうえに立ちつつも、ハイデガーが『ヒューマニズム書簡』のなかでみずからの思索の展開過程におけるひとつの重要な「転回」を成し遂げていることは、次のいくつかの大雑把な事実を見れば明らかである。このことは、このいわゆる「転回」の内実をどのように解釈するか、そして立脚点の変更ではないにしても「転回」を行ったというハイデガーの真意をどのように理解すべきなのかという一連の考察されるべき諸問題がなお残されているにしても、そう言えるのである。

第一に、『存在と時間』では、たんなる「存在物」とは区別された「存在」の意味の探求が「基礎的存在論」、すなわちハイデガーによって「現存在」と規定された人間の「現実存在」の現象学的分析を手掛かりとして、「現存在」だけが到達しうる「存在」の意味の解明に向かうのだが、

『ヒューマニズム書簡』ではこれとはまったく逆に、人間の本質が「存在の真理」に由来するとともに、「現存在」の「現実存在」が各自性と主観性を經由することなく、「存在の近みに脱自的に居住する」とこととされる。そして、人間とは「存在によって語りかけられ、要求されることによるのみ、自分の本質のうちで、生き生きとあり続ける」⁽⁸⁾と規定され、人間の本質とは「エケーシステンツ[存在へと身を開き、そこから脱自的に出で立つこと]」⁽⁹⁾と規定される。『存在と時間』では、人間がこの世に投げ出されてありながらおのれ自身をこの世に「投企」する主体的あり方、すなわち「被投的投企」が叙述されていたのに対して、『ヒューマニズム書簡』では、人間はこうした意味での主体性を喪失し、反対に「存在」の側から考察され、「存在」から呼びかけられて、「存在」の牧者たるべく召命されるものでしかない。人間は「存在の真理が損なわれないように守るべき」「存在の牧人」なのである⁽¹⁰⁾。つまり、人間と「存在」との関係が逆転して捉えられている。

第二に、『存在と時間』では、「存在」は人間的「現存在」が存在し、この「現存在の現象学的分析」によって「存在」の意味が有限者を越えた時間性へと関連付けられるが、『ヒューマニズム書簡』では、「存在」は「それ自身である」と証明なしに断言される。だから、「存在」は、たとえ人間的「現存在」が存在しなくても「存在」であり続け、むしろ「存在」が自分自身を与える限りにおいて人間的「現存在」が存在するかのようであり、人間と「存在の真理」との関わりは、「存在」そのものから、「存在」が人間に贈り与える「運命」または「歴運」によって規定されていると見なされている。

第三に、『存在と時間』では、「存在」と歴史または歴史性との関わりが重要な考察対象とされ、そのさいに有限な人間的「現存在」が時間的に存在することに基づいて歴史の基礎付けがなされていたのに対して、『ヒューマニズム書簡』ではこの関係も逆転する。そこではまず先に「存在」の歴史が前提され、「存在」にかんする思索は「存在」の「回想」として、「存在」の歴史そのものから「生起」とされ、したがって歴史の基礎付けは「存在」そのものからこれまた証明抜き断言または宣言として行われる。

第四に、哲学と形而上学の概念規定とこれらに対する評価の転回ないし変容がある。『存在と時間』の段階では、哲学は「普遍的現象学的存在論であり、現存在の解釈学から出発する。この解釈学は実存的分析論として、すべての哲学的な問いの導きの糸口を、その問いがそこから発現し、そこへ打ち帰すところへとしっかりと結びつけておいたのである」⁽¹¹⁾とされ、1929年の『形而上学とは何か』でも「形而上学は現存在における根本生起である」「哲学—われわれがそのように名付けるところのもの—は形而上学を進行の—うちへと—もたらすことであり、哲学は形而上学のなかでおのれ自身を手に入れ、その明確な諸課題へと達する」⁽¹²⁾として肯定的に規定されていた。1935年の『形而上学入門』でも、「だから、『形而上学入門』とは根本の問いへと導き入れることである」⁽¹³⁾と述べられていた。ところが、その後ハイデガーにとっては「形而上学の克服」が課題となり、プラトン以来の、主観性に基盤を置くか、主観性という基盤を離れることがない哲学が形而上学として批判の対象となり、その挙句『ヒューマニズム書簡』では、「将来

の思考はもはや哲学ではない。そのわけは、思考は形而上学よりもいっそう根源的に思索するからであり、形而上学という名称は哲学に等しいからである⁽¹⁴⁾とされて、プラトンからニーチェにいたるすべての哲学が形而上学として、「存在忘却」の時代である近代の産物として拒否される。つまり、「存在の真理」を思索するハイデガー自身の思索以外は拒否されるのである。こうしてハイデガーは、おのれの思索以外の思索を拒否し、論証や証明といった論理的手続きや理性的討論をも拒否する、きわめて独善的で独断的な思想家へと変貌を遂げたわけである。

本稿では、以上に素描したようなハイデガー思想の「転回」の諸特徴を念頭に置きながら、彼のヒューマニズム概念とヒューマニズム批判を批判的に検討することにしたい。

第三章 『ヒューマニズム書簡』における反ヒューマニズム論とその問題点

特定の哲学的テーマにかんするハイデガーの論考を吟味・検討するためには、彼独自の思考の枠組み、つまり時には哲学の概念と歴史を超越しさえする、議論の土俵と概念装置とを踏まえなければならない。ヒューマニズムという個別的テーマと彼によるその評価にかんしても全く同様であり、当のハイデガー自身もこのことを強く意識している。したがって問題の本質に立ち入る前に、まずハイデガーのヒューマニズム論の前提となっている思考の枠組みを批判的に検討しておかなくてはならない。

(1) 「存在」と「存在」にかんする思索

ハイデガーの究極の問いは「存在とは何か」である。彼の思想活動の究極の目標は「存在」の本質を明らかにすることである。ハイデガーの思想活動の前期と後期をつなぐ『ヒューマニズム書簡』のなかで、彼はこの究極の問いにたいする根本的な答えをこう述べている。「それにしても存在が問題である—存在とは何であるか。存在はそれ自身で『ある』。来るべき思索はこのことを経験し語ることを学ばなければならない。『存在』—それは神ではなく、またある種の世界根拠でもない。存在は本質的にあらゆる存在者よりも広遠であり、それにもかかわらずいかなる存在者よりもいっそう人間に近いものである。」⁽¹⁵⁾

ハイデガーによれば、「存在」とは「それ自身」であるとしかいいない存在である。西洋哲学の伝統に従えば、「それ自身においてある」ものとは、多様で変化する万有を貫いて存在する普遍のもの、すなわち「実体」を指示するが、西洋哲学のこうした伝統を拒否するハイデガーにとっては「存在」は決して「実体」ではなく、また「神」でもない。だからハイデガーの「存在」は、明示できる具体的内容を持たない、無内容な概念である。それは暗示することしかできない秘教的な概念である。ハイデガーが暗示しようとするのは、ドイツ語では「…が存在する」ことを表現するのに *Es gibt*、つまり直訳すると「それは…を与える」という表現に含まれている「それ」のように、「存在」とは、存在するものを与えるようにして存在させるある種の「存在」だということである。

それだけではない。『ヒューマニズム書簡』の冒頭箇所ではハイデガーはこう述べている。

「だが、すべてのものに先立って『存在する』ものは存在である。思索は、存在と人間の本質との関係を成就させる。」⁽¹⁶⁾ ハイデガーはこの冒頭箇所からして読者を自分の思想の圏域と議論の土俵の中に引きずり込もうとする。それは、こうした思想がもつ諸前提を拒否する読者にはこれ以降のハイデガーの思想はほとんど意味を失うが、そこに何か深い意味があるのではないかとしてこれを受け入れようとする読者には、これ以外の思想を受け入れることができないような仕方で、思考全体を麻痺させるような魔術的な働きをもっている。だが、われわれはこう考える。「存在」とはすべての存在するものを普遍的に言い表す概念であって、すべてのものが存在することを前提としてはじめて作り出される概念であり、その意味において決してすべての存在するものに「先立って」存在するようなものではなく、個別的に存在するものと切り離しがたく結びついている、と。

しかし、ハイデガーは「存在」と「存在するもの」または「存在物」とを切り離し、そうしてたんなる普遍概念である「存在」を主語または主体へと祀り上げ、主体である「存在」が思索を通じて「存在するもの」または「存在物」にたいしてある種の働きかけを行うことができるようなものとみなされている。これは「存在」と「存在するもの」との関係を逆転し、そうして「存在」を神秘化するものである。なぜかと言えば、ハイデガーの「存在」は存在するものや人間に対してある種の働きかけを行うことができる主体ともされているからである。普遍概念を行為の主体に祀り上げることこそ、かつて古代ギリシャの哲学者プラトンが行ったアイデアのそれと同様の神秘化にほかならない。

例えばハイデガーは、「存在」にかんする彼自身の特異な見解をこう述べている。「思索は、それが存在によって出来させられる限りにおいては、存在が行う思索である。」⁽¹⁷⁾「思索が存在すること—このことは、存在がかつて運命的に思索の本質を世話したということを意味する。」⁽¹⁸⁾「存在は、こうした好む作用 Mōgen にもとづいて、思索を成し遂げる。存在が思索を可能にする。成し遂げ—好むものとしての存在が『可能—的なもの』 das Mögliche である。エレメントとしての存在は好み成し遂げる作用の、すなわち可能的なものの『静かな力』である。」⁽¹⁹⁾

だから、「存在」とは哲学者を通じて「思索」を行うだけでなく、「思索の本質を世話し」もすることができるような神秘的な主体と考えられている。そうかと言って、ハイデガーの「存在」はキリスト教的な神でもない。それは、言葉と論理によっては明言も証明もできず、われわれによっては触れることもできない、したがってたんなる思想上の空想的な構築物にほかならないであろう。ハイデガーの「存在」がまさしく哲学的な虚構であるからこそ、この「存在」にかんするハイデガーの議論は、それ自体が形而上学であるにも拘わらず、プラトン・アリストテレス以降のすべての学問的な哲学を「形而上学」として拒否するばかりか、すべての学問と科学とは無縁な次元で特異な詩的な営みを行おうとする。われわれは、哲学的な虚構のうえに成り立っていると考えられる、ハイデガーのこうした「存在」概念をとうていそのままの形で受け入れるわけにはいかない。そして、『ヒューマニズム書簡』のみならず、ハイデガー哲学

全体に対する評価もまさしくこの点にかかっているように思われる。

(2) 人間の本質について

ハイデガーは根本概念としての「存在」を上記のように規定しながら、人間の本質への問いへと向かう。ハイデガーによれば、人間の本質とは人間と「存在」とのある特殊で独特な関わりの中にあり、「人間は、存在によって語りかけられることによっておのれの本質のうちで生き生きとしてある。こうした語りかけにもとづいてのみ、人間は、おのれの本質が住まうところのものを見出し『した』のである。」⁽²⁰⁾「存在の照明のうちに立つことを、私は人間のエク-システンツ die Ek-sistenz [存在へと身を置き、そこから脱自的に出で立つこと—筆者] と名付ける。人間にのみこうした仕方が固有のものとして備わっている。そのように理解されたエク-システンツは、理性、ラツィオの可能性の根拠であるだけではない。エク-システンツは、そのうちで人間の本質がおのれの規定の由来を保持するところのものである。」⁽²¹⁾「人間が何であるかということは、すなわち形而上学の伝承された言葉でいえば人間の『本質』は、人間のエク-システンツのうちにあり。」⁽²²⁾つまり、「存在」は死んだ抽象物ではなくて、生きて人間に語りかける能動的存在であり、人間はこうした「存在」と関わりとるおのれの「本質」をもち、たんなる現存在から脱して「存在」の「照明」のうちへと出で立つあり方こそが人間の本質の由来するところであり、こうしたあり方は人間の理性の根拠をなすものである、というのである。

確かに、こうした断言または一方的な宣言にもとづく、ハイデガーによる人間の本質の提示は、そのほかのいかなる人間観とも異なっている。しかしハイデガーは、「存在」について断言するだけでその内実について証明することができなかったのと同じく、ここでも人間と「存在」との関わりと人間の本質について暗示的に断言するだけで、論証的に証明できていない。「存在」がなぜ「暗黒」でなくて、「照明」または「明るみ」「開放性」でなくてはならないのか、「存在の照明」とは具体的にいかなるものかなどについても同様である。論証も証明もされない、したがって一種の託宣のごときものがハイデガーの伝統的なヒューマニズムに対する一切の批判の前提として置かれることになる。

そして、ハイデガーによれば、上記の意味で人間が「存在」と取り結ぶ特異な関係としての「エク-システンツ」とそのようにして「人間がおのれの存在の本質を思索するのに必要な能力をもつ」⁽²³⁾ ことが人間と動物を分かち本質的な差異にほかならない。この本質的な差異を認めることなく、自然科学的に人間の本質を人間の身体のうちに探求しようとするのは「生物学主義の誤謬」であり、また人間に「不死の魂、理性能力、あるいは人格性格」がそなわっていることを主張する様々な立場も不十分だということになる⁽²⁴⁾。

(3) ハイデガーとヒューマニズムの接点とその定義

人間の本質を「存在」および「存在の照明」とのきわめて特殊な関係のうちに求めようとするハイデガーの上記のような特異な立場は、いわゆるヒューマニズムとは微妙な関係を持つことになる。ハイデガーは自らの立場とヒューマニズムとの接点がかつて『存在と時間』のなか

で展開した「気遣い die Sorge」⁽²⁵⁾ の概念にあることを認めている。「気遣い」とは、彼によれば、「人間を再び人間の本質のうちへと連れ戻そうとする方向へと進む」以外のものではないからである。しかしそれにも拘わらず、ハイデガーは、本稿で後に見るように、この方向を貫徹することをしない。このこともまた彼の思想の「転回」を示す要因のひとつであろう。

ここでハイデガーはヒューマニズムの概念を定義する。「ヒューマニズムとは、人間が人間的であるように、そして非一人間的、つまり『非ヒューマン』ではないように、すなわち人間がおのれの本質の外部にあるのではないように、思案するとともに気遣うことである。だが、人間の人間性とはどこにあるのか。それは人間の本質のうちにある。』⁽²⁶⁾ われわれはヒューマニズムにかんするこうした定義にいささかの疑念を持たざるをえない。それというのも、ひとつにはこの定義からは人間に対する情愛などの人間的な、つまりヒューマンな感情がいささかも感じられず、あまりにも素っ気なさすぎるからである。もうひとつは、「人間の人間性」が「人間の本質」にあるという表現が、同じことを反復しているだけのトートロジー、つまりたんなる同義反復にすぎず、意味ある言葉とは思えないからである。最後に、ハイデガー自身がヒューマニズムと何らかの関わりをもたざるをえないことを認めておきながら、そしてその接点が自らの「気遣い」という概念のうちにあることを認めながら、この「気遣い」という概念にもとづいてヒューマニズムの概念の定義がなされず、またこの書簡のなかでも展開されることがないからである。これらの意味で、いわゆるヒューマニズムにかんするハイデガーの定義はきわめて不十分であると言わざるをえない。

ヒューマニズムもまた歴史的に見てきわめて多義的な概念である。それは一般的には自分を含むすべての人間に固有の価値と尊厳があることを承認し、いったん人間を抑圧したり人間性を否定するような社会的状況が生じれば、そうした人間の擁護と人間性の回復を目指して闘うことを至上の価値と見なす思想と行動である。それは、歴史的に見れば、例えば医療技術の発展を人類愛と結びつけた最初の例である、古代ギリシャのヒポクラテス医学派に端を発し、アウグスチヌス的なキリスト教を継承した中世の神中心主義に対する反動としてのルネサンス時代の人間中心主義から、これを準備した古典古代の文芸復興運動として継承されていった人文主義ないし人文研究にいたるまでのきわめて複雑な流れがある。ハイデガーは、自らのヒューマニズム論を展開する過程の中で後者の伝統を意識し、これに言及しているが、奇妙なことに、前者のようなごく一般的なタイプのヒューマニズムにさえも触れることがないように思われる。だが、それはいったいなぜであろうか。

(4) ハイデガーのヒューマニズム批判

ハイデガーはここからいわゆるヒューマニズムの批判へと移行する。ハイデガーは、ローマ人が共和制の時代に、ギリシャ的なパイデア（教養または人間としての形成陶冶）の精神を継承しながら、フマニタス humanitas（人間性または人間らしさ）を追求したことを「最初のヒューマニズム」として位置づけながら、これを14-15世紀のイタリアにおいて再生したル

ネサンスと18世紀のドイツ文芸をも総括的に回顧したうえで、各種のヒューマニズム、つまり大別して三種のヒューマニズムの批判に向かう。ひとつは、人間の本质を社会の内に求めるとともに疎外された労働からの人間性の回復を求めるマルクスのヒューマニズムである。次に、実存主義をヒューマニズムとして規定したサルトルが批判の俎上に載せられる。最後に、人間の魂の救済を至上の価値とし、人類史を救済の歴史として捉えるキリスト教的ヒューマニズムが挙げられる。ハイデガーによれば、これらのヒューマニズムの諸形態には「ホモ・フーマヌス homo humanus [人間らしい人間] のフマニタース die humanitas [人間性] が、自然、歴史、世界、世界根拠の、すなわち全体において存在するものの、すでに確立した解釈を視野に入れることで規定されている」⁽²⁷⁾ 点で、共通の欠陥がある。

言い方を変えれば、これらのヒューマニズムの諸形態は形而上学的でもある。「いかなるヒューマニズムも、形而上学的のうちで基礎づけられているか、または自分自身をそのような形而上学の根拠としているかのいずれかである」⁽²⁸⁾ とハイデガーは言う。それというのも、ハイデガーによれば、形而上学とは「存在」と「存在者」とを区別できず、その結果として「存在」の真理を問題にすることがないし、これを解明することもできないからである。

しかし、すべてのヒューマニズムが形而上学であるというこうした批判は、言い換えれば、ハイデガーのような思考の枠組みを認めない者、すなわち、「存在」と「存在者」を区別して「存在」の真理を探究・解明し、人間の本质を「存在」の開けた照明のうちに出で立つような存在者として理解することに意義を唱える者がすべて形而上学的だと言うに等しいことになる。ハイデガーの思想に賛同するかこれに追従する者が形而上学の誹りを免れるが、そうでない者はすべて形而上学者としてされるという事態がここに生じている。これこそ独断的思考でなくして何であろうか。

ハイデガーのヒューマニズム批判を貫くもうひとつの要素は、すべてのヒューマニズムが人間を「理性的動物」と見なす考え方を採用しているということに対する、かなり執拗ともいえる批判である。「最初のヒューマニズム、つまりローマのヒューマニズムは、そしてそれ以来現在に至るまでに登場したあらゆる種類のヒューマニズムは、普遍的な人間の『本質』を自明なものとして前提している。人間はアニマル・ラツィオナーレ das animal rationale [理性的動物] と見なされている」⁽²⁹⁾ とハイデガーは言う。ハイデガーにとっては、人間と「理性」を関係させることも「動物」と関係させることも形而上学的な思考の産物であり、したがって批判されるべき対象である。

すでに述べたように、ハイデガーによれば、「人間の身体は動物の有機体とは本質的に異なったものである」⁽³⁰⁾ し、「生理学と生化学は人間を自然科学的に探究することができるが、このことは、こうした『有機的なもの』のうち、すなわち科学的に解明された身体のうち、人間の本质があるということは何ら証明するものではない。」⁽³¹⁾ ハイデガーのこうした発言は人間の本质を人間の身体の外に求めようとする点できわめて問題である。「人間の本质が動物

的な有機体のうちには存在しない」⁽³²⁾ ということは、人間を動物の世界の一員として認めないことを意味する。こうした科学的な見方を「生物学主義の誤謬」だなどと言うのは、それぞれ非科学という意味での形而上学と言うべきであろう。

ハイデガーによれば、人間をたんに存在物として捉え、そのほかの生物のなかの一員とみなし、植物・動物・神と対比させたいやうで、人間の本質を探究しようとする仕方はすべて人間をホモ・アニマーリス（アニマをもつ人間）という原理から人間を考える見方であり、アニマがアニマルに通じる限り、精神・主観・人格として人間を捉える立場はすべて「理性的動物」として人間を考える形而上学的人間観にほかならない。「形而上学のやり方によっては、人間の本質はあまりにも軽視されすぎるし、その由来について思考されない。…形而上学はアニマリタース〔動物性〕から人間を考え、人間のフマニタース〔人間性〕へと向けて人間を考えはしない。」⁽³³⁾ ハイデガーは「いずれにしても生物というものは、それらがあるがままに存在しながら、それらの存在そのものにもとづいて存在の真理のなかに存立することはないし、そのような存立のなかでそれらの存在の本質化する働きを保持することもしない」⁽³⁴⁾ と言うが、ここで仮にこうした物言いを認めるとして、「存在の真理のなかに存立する」あるいは「そのような存立のなかでそれらの存在の本質化する働きを保持する」働きが人間がもつ、動物よりも高次の精神的機能に由来するという可能性を射止めることがない。こうした批判を展開するハイデガーの念頭には主として、とりわけ哲学的人間学の創唱者であるマックス・シェーラーの人間観が置かれていると考えられる⁽³⁵⁾。シェーラーは、生命世界の階層性（生命能力としての衝動・本能・実践的知能）を論じながら、これらを超えた「精神」の働きに人間固有の本質を求めようとし、その「精神」の作用の場を人間の「人格」と見なした⁽³⁶⁾ からである。

こうしてハイデガーは、一般的な意味でのいわゆるヒューマニズムに対して反対を表明する。その理由は第一に、すでに述べたようにハイデガーによれば、「人間のエクーステンツが人間の実体である」⁽³⁷⁾ し、人間の本質は「人間がむしろ存在そのものによって存在の真理のうちへと『投企されて』おり、そのために人間は、存在者が存在の光のなかでそれである存在者として現れるようにと、そのようにして己を脱して存在のうちへと出で立ちながら、存在の真理を護る。…存在者の到来は存在の命運にもとづいている」⁽³⁸⁾ ことにある。だから、人間の存在との関わりにおけるこうした本質を知ることのないヒューマニズムは、誤っていると投げ捨てられるべきだとは言わないまでも、きわめて不十分だということになる。ハイデガーからすれば、「人間の本質にかんする最高のヒューマニズムの規定でさえもいまだに人間の本来の尊厳を見知っていない」⁽³⁹⁾ から、「その限りにおいて『存在と時間』のなかの思索はヒューマニズムに反対している」⁽⁴⁰⁾ し、「ヒューマニズムに反対して思索が行われるのは、それが人間のフマニタース die Humanitas〔人間性〕を十分に高く査定してはいないという理由からである。」⁽⁴¹⁾

私にはハイデガーのこうしたかたちのヒューマニズム批判には筋が通ってはいないように思われる。すでに述べたように、人間存在の本質なるものを「存在」の明るみのうちに出で立つ

ことだと規定すること自体、「存在」の内容が具体的に示されていない全くの抽象物である点で賛同しがたいし、おそらくは彼にしか理解できないような特異な思想を根拠としてヒューマニズムが「人間の尊厳を見知ってはいない」とか「人間の人間性を十全に査定していない」というのは、論拠がきわめて不十分である。そればかりではない。たとえもしハイデガーが既存のヒューマニズムに不満であるとしても、彼自身が自らの思索によって既存のヒューマニズムの欠陥を埋め、あるいは人間の人間性を彼自身の知見によってこれをさらに十全なヒューマニズムへと、言い換えれば自らのヒューマニズムとして完成させることはできるはずである。しかし、ハイデガーはこうした道を取らず、ヒューマニズムそのものに反対する訳であるから、彼はそもそも自らの思想とヒューマニズムの思想とが根底のところでは相容れず、両者が並び立たないと考えているに相違ない。しかし、なぜハイデガーはヒューマニズムに反対し、これを嫌悪するに等しい物言いをするのであろうか。

ところがハイデガーは、他の箇所でも、自分の論旨の展開過程で生じているかも知れないボーフレの意見をあらかじめ先取りして、こう反問している。いかなる形而上学にもまして「人間のフマニタース die Humanitas [人間性]」を追求しようとするハイデガーの思索こそは、もっとも強い意味でのヒューマニズムと呼ばれてよいのではないかと。この反問に対するハイデガー自身の答えは、驚くべきことに、次のようなものである。「確かにそのとおりである。それは、人間の人間性を存在に対する近さにもとづいて思索するヒューマニズムである。しかし、それは同時に、人間ではなくて人間の歴史的な存在が、存在の真理からの自らの由来のなかで危険にさらされているようなヒューマニズムなのである。」⁽⁴²⁾ これは居直りともいうべき強弁である。つまりハイデガーは、ヒューマニズムに反対する立場を表明しておきながら、他方では自らの立場を一種のヒューマニズムであるどころか、もっとも強い意味でのヒューマニズムだと主張していることで、討論や論述のなかで犯してはならない無矛盾律を断りなしに破っている。だが、なぜハイデガーはヒューマニズムに反論して相互に矛盾する言明を平気で行うのであろうか。なぜハイデガーは形而上学的ではないヒューマニズムをヒューマニズムとして追求しようとしないのであろうか。

ヒューマニズムに対するハイデガーのこうしたアンヴィヴァレントな、つまり両面価値的な態度、言い換えれば彼のヒューマニズムの概念とこれに対する評価の動揺を端的に示していることを示すのが、彼が自問自答している以下の箇所である。「この [ハイデガー] のヒューマニズムは、これまでのすべてのヒューマニズムに不利な材料を提供するが、しかしそれにも拘わらず非ヒューマンなもの代弁者とはならないようなヒューマニズムなのだが、このヒューマニズムはなお『ヒューマニズム』と呼ばれるべきであろうか。」「思索は、『ヒューマニズム』に対して公然と反対することによって、ホモ・フマヌス homo humanus のフマニタース die Humanitas とその基礎づけをまずもって驚かせるきっかけとなりうるような衝撃をあえて与えることを試みるべきであろうか。」⁽⁴³⁾ ハイデガーはこれらの問いに明確に断定的に答えては

いない。しかし、前後の文脈から見れば、ハイデガーは前者の自問に対しては否定的に、後者の自問に対しては肯定的に答えようと考えている。つまり、ハイデガー内心では明らかに自らのヒューマニズムを『ヒューマニズム』とは呼んでほしくないし、いわゆる『ヒューマニズム』に対しては公然と反対すべきだと言いたい、と考えていることが了解される。ハイデガーの「この思索は、仮にそもそもひとつの標題に然るべき意義があるとすれば、なおそれ自身をヒューマニズムとして表示させるのか。ヒューマニズムが形而上学的に思索するかぎり、確実に否である。」⁽⁴⁴⁾ それならなぜハイデガーはヒューマニズムに対して公然と反対しないのか。

ところで、ハイデガーはヒューマニズム一般に対して言葉の上だけで反対しているのではない。ハイデガーの思索はやはり本質的に反ヒューマニズム的であり、いわゆるヒューマニズムとは本質的に相容れないといわざるをえないのである。その証拠は『ヒューマニズム書簡』のなかに散見される。例えばハイデガーは、『存在と時間』では本質と現実存在という概念の関係と区別は全く言明されていないが、それはそこでは先駆的なことの準備が主たる目的だったからであり、今日なお初めて言われるべきことは、「人間の本質を以下のことまで導いていくような衝撃となりうるであろう。それは、人間の本質が思索しながら、人間の本質をことごとく支配している存在の本質の次元に注目することである」と述べたうえで、こう続けている。「だがこのこともまた、そのつとただ存在の尊厳のためにのみなされえ、人間が脱自存在しつつ耐え忍ぶ現-存在のためにのみなされうるが、しかし人間のためになされるのではないし、人間の創作活動をつうじて文明と文化とが効力をもつようになされるのではないであろう。」⁽⁴⁵⁾ ハイデガーの場合には、つねに「存在」または「存在の尊厳」が優先し、人間または人間の尊厳は存在」または「存在の尊厳」に従属するかたちでしか問題となりえないのである。

われわれのこうした解釈を補強するのはハイデガーの次の叙述である。いわく、「人間を脱自-存在 Ek-sistenzとして規定するさいにやはり肝要となるのは、人間が本質的なものなのではなくて、脱自-存在の脱自的なものの次元としての存在が本質的なものだということである。」⁽⁴⁶⁾ ここでもやはり、本質的なものは人間ではなくて、「脱自-存在」のなかで示される「存在」にほかならないことが明言されている。さらに、以下の叙述も見逃すわけにはいかない。「『ヒューマニズム』とは、われわれがこの言葉を堅持しようとするならば、今や以下のことを意味する。それは、人間の本質が存在の真理にとって本質的であること、しかも、それゆえにその結果としてまさしく人間が、ただそのようなものとしての人間が肝要ではないことである。」⁽⁴⁷⁾

さらに問題なのは、ハイデガーが「存在」と「存在の真理」を優先する自らの立場が（ヒューマニズムに反対であり、それ自身反ヒューマニズムであることを主張するだけではない。それはヒューマニズムに敵対するものであることさえ主張している。「ヒューマニズムは以下のような洞察によって意味を失ってしまった。それは、ヒューマニズムの本質は形而上学的であること、すなわち今や、形而上学はただたんに存在の真理にかんする問いを設定しないだけでは

なくて、形而上学が存在棄却性Seinsverlassenheitのうちにとどまっている限り、この問いを阻害する。』⁽⁴⁸⁾ ヒューマニズムに対するハイデガーのこうした敵対意識は一体何に由来するのか。思うに、「存在の真理に奉仕するようなフマニタスdie Humanitas」がどうしてヒューマニズムでありえようか。ヒューマニズムに反対するハイデガーはそのことに気付いている。だからこそ彼はヒューマニズムに敵対する意識を隠さないのである。

さてハイデガーはもちろん、自らのこうした反ヒューマニズムの立場が「非人間的なもの、野蛮な残忍性」を賛美するものだとして世間から受け取られかねないことをよく理解していた。ハイデガーが言う「非人間的なもの、野蛮な残忍性」を象徴するものとは、例えば、第二次世界大戦中におよそ600万人のユダヤ人を強制収容所で殺害した、あのナチス・ドイツの蛮行であろう。ハイデガーは、この戦慄すべき出来事を念頭に置いているかどうかは不明であるが、ともかくも自らの反ヒューマニズムに降りかかるであろう嫌疑にたいしてこれを晴らそうとする。しかし、その目論見と論証は説得力に欠けていて、成功しているようには見えない。それは一体なぜであろうか。

世間の誤解に対するハイデガーの反駁は奇妙な仕方で行われる。そこでは、「論理」または「論理学」が一種独特の役割を演じているからである。要するに、世間一般の人は、「ヒューマニズム」に反対することと「非人間性」の肯定とを「論理」によってただちに結び付けるが、これは誤解と速断に基づくものであり、その際に用いられる「論理」または「論理学」が問題なのだ、とハイデガーは言う。自らの著作物にたいする世間の反応のうちに含まれていた誤解という経験的事実が持ち出される。世間の人々は、自分の『存在と時間』のなかで叙述された「世界内存在」に対して、この概念がもっぱら此岸的・現在的なもののみを念頭に置き、彼岸的・超越的なものを拒否するものだと受け取ったし、「神の死」を指摘したニーチェにたいして「無神論」の嫌疑をかけた。人類にとって高尚とされ神聖とされていることを否定すると、ただちに無責任で破壊的なニヒリズムを教えているとされ、まして『存在と時間』のなかでは「現象学的破壊」という言葉さえ用いられているではないか、というわけである。ハイデガーはこう述べている。「そのようなやり方のうちに隠されているのは拒否であって、これは、あらかじめ私念された『肯定的なもの』を、それが救われたと信ずる是認と反対とを合わせて、熟慮Besinnungにもたらずことを拒否することである。」「世間の人々は、たえず論理的なものを引き合いに出すことで、まさしく思索に関わりあっているかのような見せかけを呼び起こすのだが、その実は思索を断念しているのである。』⁽⁴⁹⁾ 要するに、世間一般の人は、「論理的なもの」に束縛されて、ヒューマニズムに反対する言動をただちに「非人間的なもの」を容認することだと考えがちだが、これは「熟慮」と「思索」とを断念しているためにそうなのだ、というわけである。これにも自分の思索だけが真実の思索であるとする、ハイデガーに固有の独断的な態度が顕著に表れていると言わざるをえないし、こうした仕方はそもそも論証の体裁をなしていない。

ヒューマニズムに反対するハイデガーが『「ヒューマニズム」への反対は、決して非人間的

なものの擁護を含みはせずに、これとは別のもろもろの見通しを開示する」⁽⁵⁰⁾と述べるならば、アリストテレス以来の西洋の「論理学」の伝統がロゴスなるものの原初的な本質を思索することがないとして論理学を否定したり、自らへの誤解が生ずる原因を「論理学」のせいにしてこれに責任転嫁をするのではなくて、自らの思想のうちに決して「非人間的なものの擁護」が含まれていないことを証明すれば足りることである。

しかし、ハイデガーには決してそうすることができない。そのわけは、ひとつには、ヒューマニズムを主張する人々が自分のように「存在」と「存在の真理」を思索することがない、つまり真の意味で思索することがないからである。第二に、「存在」と「存在の真理」に沈潜しようとするハイデガーの思索は、「存在」と「存在の真理」という、彼だけにしか通用しない抽象物を探究することで現実の、肉体と精神を持った具体的な人間を考察の外に追いやるからである。現実的・具体的な人間に背を向けて現実的な場面で人間の本質を追求することのない思想、そして「存在の真理」に奉仕する人間性以外のものを人間性として認めないような思想には、何が「非人間的」なことなのかを示すことは決してできないし、自らの思索に「非人間的なものの擁護」が含まれていないことを示すことも決してできないからである。第三に、後にも論ずるように、「存在の真理」を思索し、「存在照明」のうちに脱自的に出で立つというところに人間の原初的な本質を考える自らの思索が「根源的倫理学」だと宣言するハイデガーには、事実に内容的にも倫理学の体系を思想的に提示することはできないし、そうするつもりもないからである。倫理的な規範を人間に示すことができない思索には、何が非人間的なことなのかを指し示すことは決してできないであろう。第四に、これも本論で後にやや詳しく展開するが、ハイデガー自身が、ナチスがドイツの政権を掌握した1933年5月から1945年5月のドイツの無条件降伏にいたるまでの間、ナチ党員であり続け、そうすることによって間接的にせよユダヤ人の虐殺に関わらざるを得なかったからである。ハイデガーはここで、フランスの読者に対して、自らがナチという「非人間的なものの擁護」に関わったことについて、哲学者の良心として何らかの弁明を行うべきであったであろう。そして最後に、ひとつの民族の抹殺であり、20世紀最大の権力犯罪のひとつであるホロコーストに関与した過去を持つだけでなく、そうした過去を自己批判もしていないハイデガーの思案に「非人間的なものの擁護」が含まれていないとは決して誰にも断言することができないし、そのことを保証することも決してできないからである。

(5) サルトルへの批判

ジャン・ボーフレがハイデガーにヒューマニズムにかんする問いを發したのは、直接には彼が友人と共にハイデガーの『プラトンの真理論』を研究するうちにこの書の末尾近くで取り扱われているヒューマニズムにかんする議論で生じた疑問からであったが、さらにこの疑問とJ.-P.サルトルとが関係している。後にハイデガーの賛美者となるボーフレがハイデガーに関心を抱くようになったのは、サルトルと彼の主著『存在と無』を通じてであり、ハイデガーの

思想がサルトルの思想の背景をなしていると考えたからであった。そしてさらに、サルトルが大戦後の翌年の1945年10月に「クラブ・マントナン」で行い、明くる1946年3月に出版した講演と討論『実存主義はヒューマニズムである』（邦訳は『実存主義とは何か』）のなかで展開されたヒューマニズム論とが関わっている。

周知のように、サルトルはこの著書のなかで、こう主張しようとした。人間にはあらかじめ与えられ定められた本性または本質は存在せず、人間は孤独と自由のなかで行動しおのれ自身をこの世にアンガジェ（投企engager）しながら、おのれの人生に意味を与え、おのれ自身になりゆく存在であるが、人間はおのれを実現するさいに他者を自分の存在条件とせざるを得ないという相互主観性のうちにあり、その点で「私をアンガジェすると同時に人類全体をアンガジェするような選択の責任を負う」⁽⁵¹⁾。したがって、人間が自らの自由を望もうとすれば同時に他者の自由をも望まずにはいられなくなり、人間がたえず自分自身を超越するということが、そして人間が自らの主体性をもつと同時に共同主観的存在として人間的世界のなかに現実存在していること、これらのふたつの事柄が結合しあっているところに「実存主義的ヒューマニズム」と呼ばれるものがある⁽⁵²⁾。そしてサルトルは、こうした主張を展開する過程で、実存主義には「実存は本質に先立つ」または「主体性から出発しなければならない」と主張する点に共通項があるが、この実存主義にはキリスト教的実存主義と無神論的実存主義とのふたつの形態があって、後者のグループにはハイデガーと自分自身が分類されると述べた⁽⁵³⁾。ハイデガーは、『ヒューマニズム書簡』を執筆する機会を捉えて、サルトルのこのやや不用意な発言に含まれたいくつかの誤解を正そうとする。

すでに述べたように、ハイデガーの特異な見方からすれば、サルトル、マルクス、キリスト教のヒューマニズムは、ハイデガー自身の思想とは異なって「古代への還帰」、すなわち「存在」への問いに直面して驚愕したプラトン以前の古代の哲学者に遡って「存在」を考えようとせず、「存在」と「存在者」とを区別したうえで「存在の真理」を探究せず、また自分自身あるいは主観性を何らかの形而上学の根拠としている点で、いずれもみな形而上学的であるとして退けられる。そしてとりわけ、サルトルが『実存主義はヒューマニズムである』のなかで実存主義を説明するにあたって「実存は本質に先立つ」ことにもとづいて人間の現実存在を重視したことを批判する。ハイデガーは言う。「サルトルは…実存主義の根本命題を、実存は本質に先行すると言いつつ。彼はそのさい、*exsistentia* [実存] と *essentia* [本質] とを形而上学の意味で受け取っている。形而上学は、プラトン以来 *essentia* [本質] が *exsistentia* [実存] に先行すると述べた。サルトルはこの命題を逆転させた。しかし、形而上学の命題を逆転させたとしても、それは形而上学的な命題のままにとどまっている。それは、こうした命題として、形而上学と共に存在の真理の忘却という立場を取り続けている。」⁽⁵⁴⁾ つまりハイデガーは、実存と本質との概念的な区別を行うこと自体が存在忘却の兆候であり、この区別が西洋とヨーロッパの歴史的運命を規定してきたと見なす。だから、彼はこう断言する。「だが『実存主義』の主

要命題は、『存在と時間』のなかで示されたあの命題とは全く共通するものを持たない。ただし、『存在と時間』のなかでは、そこではやはりある先一駆的な事柄を準備することが問題となっているから、essentia [本質] と exsistentia [実存] との関係にかんする命題はまだまったく言明されえない、ということは除かれる。⁽⁵⁵⁾ サルトルが、西洋哲学史のなかで、特に中世のスコラ哲学の議論のなかで使用されながら概念内容の幾多の変遷を被った「本質」と「実存」または「現実存在」という対概念を実存主義とヒューマニズムの説明のために直接用いたことは、関係者から多くの疑問を呼び起こしたし、人間の本質が何によっても規定されず、人間の場合は「実存は本質に先立つ」としたことも、人間の社会的被規定性と生物学的構成との関わりでは確かに一定の問題を孕む発言であった。ハイデガーがこれらの概念を未定のままにしておき、これらにこだわらなかったことにはそれなりの意味があったし、サルトルが歴史的に手垢のついたこれらの概念をいささか不用意に扱ったこと、そして『存在と時間』の叙述におけるハイデガーの意図を捉えそこなったことに対しては、一定の批判は免れえないであろう。

ただしハイデガーは、サルトルが自分の立場を実存主義と称していることを論難するわけではない。ハイデガーのサルトル批判は、サルトルによってハイデガー自身が「無神論的実存主義者」のうちに分類されたことに意義申し立てを行うことに向けられる。「それ故に、人間の本質を実存論的に規定することで、『神の現存在』または神の『非一存在』については、神々の可能性および不可能性についてと同様に、まだ何も決定されてはいない。だから、人間の本質と存在の真理との関わりにもとづいて人間の本質を解釈するのは無神論であるという主張がなされるならば、それはただたんに性急であるだけではなくて、その仕方においてすでに誤っている。だが、こうした恣意的な分類はそのうえさらに読解するさいの慎重さを欠いている。」⁽⁵⁶⁾

ここでハイデガーは必要に迫られて自らの「存在」と神との関係について説明せざるをえなくなる。そして彼は1929年の論文「根拠の本質について」の注を参照するようにと読者に指示する。そこには確かにこう書かれている。「世界一内一存在In-der-Welt-seinとしての現存在の存在論的な解釈によっては、神への可能なあり方にかんしては、肯定的にも決定されていないし、否定的にも決定されていない。だがそうは言っても、超越を解明することではじめて現存在の十分な概念が獲得される…。」⁽⁵⁷⁾ 確かにサルトルのように、神に対する可能なあり方にかんして肯定的にも否定的にも決定されないという言明をもってハイデガーを「無神論的」とは断言できないであろう。だからといって、ハイデガーは有神論の立場を取るわけでもない。「だが、こう指示するからといって、存在の真理を思索されるべきものとして指し示す思索は決して有神論に賛成するという決断をしたつもりはない。その思索は有神論的であることもできなければ無神論的であることもできない」⁽⁵⁸⁾ とハイデガーは述べているからである。この点でもサルトルの叙述には不十分さがあることは否定できない。

しかし、『ヒューマニズム書簡』におけるハイデガーの叙述では、「根拠の本質について」と比較すれば、彼の「存在」概念と神の概念とのいっそうの意図的な接近が図られているように

思われる。例えばハイデガーはこう述べているからである。「存在の真理にもとづいて初めて、聖なるものの本質が思索される。聖なるものの本質にもとづいて初めて、神性の本質が思索されるべきである。神性の本質の光のなかで初めて、『神』という言葉が何を名指さすのかが思索され、言い表される。」⁽⁵⁹⁾ サルトルがハイデガーを無神論的実存主義者に組み入れたことで、ハイデガーの思想に無神論の嫌疑をかけたり、警戒の気持ちを抱いていた人々は、この文書を読んで、彼の立場が少なくとも無神論でないか、意外に有神論に近く、有神論にあと一步のところまで迫っていることを知って、安堵したに相違ない。こうした人々は、彼が言う「存在の真理」が彼によって解明されるか告げ知らされる暁には、神が何であるかも指し示されるだろうという期待を抱くことができるからである。そして、このことがフランスでハイデガーの思想を受け入れやすくする素地と条件を作ったに相違ない。ハイデガーの側では、このような叙述をすることで、自分の思想とその影響がフランスにおいて必ずや浸透するであろうという目論見と戦術とがあったであろうし、事実こうした政治的な目論見と戦術は一定程度成功したのである⁽⁶⁰⁾。

(6) 唯物論とマルクス主義への態度

さてハイデガーは『ヒューマニズム書簡』のなかで珍しく唯物論、マルクス、マルクス主義、共産主義に言及して、これらに媚びを売っているかのようである。これも、第二次世界大戦中のナチス・ドイツによるフランス占領下でこれと闘ったフランス共産党の影響力が強かったフランスの世論と知識人層を計算に入れてのことであろう。

マルクスについてハイデガーは概略においてこう述べている。マルクスは「人間らしい人間」を社会のうちに見出すから、彼にとっては社会的な人間が自然的な人間である。マルクスは「人間の『本性』、すなわち『自然的な諸欲求』（栄養、着衣、生殖、経済的な生計の営み）の全体は『社会』のなかで安定的に確保される」⁽⁶¹⁾ とみなし、ヘルダーリンのように人間の本質とその運命を原初的に思索せず、その意味で「マルクスのヒューマニズムは古代への還帰を必要としない。サルトルは実存主義をヒューマニズムとして理解するが、そのヒューマニズムもまた同様に古代への還帰を必要としない。」⁽⁶²⁾ ハイデガーによれば、これらのヒューマニズムは、キリスト教のそれを含めて、自然・歴史・世界根拠などのすでに確立した何らかの「存在するもの」の解釈に定位しているために、つまり形而上学的にヒューマニズムを考えているために、ともに不十分である。

言うまでもなく、こうしたマルクスの理解はきわめて不十分である。ハイデガーは、マルクスの思想にヒューマニズムがあることを認めつつも、マルクスが考える社会的「人間の本性」とはもっぱら「自然的な諸欲求（栄養、着衣、生殖、経済的な生計の営み）の全体」であると理解している。しかし、マルクスが言う「人間の本性」はたんなる自然的・経済的関係に還元されはしないのであって、私的所有と分業の廃止のもとでの本来喜びであるはずの労働による人間の「自己実現」⁽⁶³⁾、労働日の短縮による「人間性の全面的開花」⁽⁶⁴⁾ がマルクスの歴史的目

標のひとつであったこと、そしてマルクスにとって人間としての「類的生活」以下の動物的水準にまで押し下げられた労働者の人間性の回復⁽⁶⁵⁾こそが問題であり、ここにマルクスのヒューマニズムがあったことをほとんど理解していない。マルクスの『経済学・哲学草稿』などの初期の著作は1930年代にはランツフトによって公刊されていたから、ハイデガーはこれらを参照したはずであるが、その十分な反映が見られない。

しかし他方では、ハイデガーにはマルクス主義者に媚びを売っているかのような叙述も見られる。それは、マルクスの「疎外」概念がハイデガー自らの「故郷喪失が世界の運命となりつつある」⁽⁶⁶⁾というような表現と共通項をもつかのように叙述している箇所である。例えば「マルクスがヘーゲルを経由してある本質的で重要な意味で人間の疎外として認識したものは、その根本からすれば近代の人間の故郷喪失へと遡る。…マルクスは疎外を体験することで歴史の本質的な次元へと到達しているから、そのために歴史にかんするマルクス主義的な見方は残余の歴史学を凌駕している」⁽⁶⁷⁾という箇所がそれである。そしてハイデガーによれば、フッサールの現象学もサルトルの実存主義も、歴史的なものの本質性が存在のなかにあることを認識していないために、マルクス主義との生産的な対話が可能となる次元にまでは到達していない。これらの叙述は、ハイデガーがあたかもマルクスを容認するかのようであり、ハイデガーの思想があたかもマルクス主義者のそれと接点をもつかのようである。これは、フランスにおけるマルクス主義者を喜ばせるとともに、マルクス主義の思想のなかにハイデガーの存在論を取り入れることを奨励しかねない発言とも受け取られうるであろう。

さらにハイデガーは、現象学・実存主義とマルクス主義との生産的な対話が可能となるには、人が唯物論に対する素朴な考え方から解放されて、こう考えるべきだとまで主張する。「唯物論の本質は、あらゆるものがたんに物質にすぎないと主張するところにあるのではなくて、むしろすべての存在者が労働の素材として現れるというある形而上学的な規定化のうちに含まれる」⁽⁶⁸⁾と。しかし、「あらゆるものがたんに物質にすぎない」という主張と「すべての存在者が労働の素材として現れる」という主張とは、唯物論哲学においては両立できないものではない。若きマルクスは確かに、人間を離れた生の自然は存在しないと述べたことがあるからである。しかし、ハイデガーの発言の真の狙いはこう主張することにある。「唯物論の本質は技術の本質のうちに隠されており、この技術については多くのことが書かれてきたが、しかしごくわずかしが思索されない。技術は、その本質においては、忘却されたままになっている存在の真理の、存在史的な運命である。」⁽⁶⁹⁾つまり、唯物論とマルクス主義の本質は「技術 Technik」に由来していて、この「技術」は、古代ギリシャにおいて真理を露呈させることのひとつの様式であったテクネーに由来するものでありながら、「存在」が与えた運命によって後にこれから離れて変質し、「形而上学」と化してしまい、他の著書でハイデガーが「立て組み Gestell」という特徴づけを与えたところの近代的「技術」にほかならない。ハイデガーによれば、唯物論とマルクス主義とに関連する「共産主義」というものも、その諸教義のいかに拘わらず、

たんなる党派や世界観として受け取るのではなく、「共産主義のうちには、世界史的であるところのある根本的な経験が言い表されている。」⁽⁷⁰⁾つまり、「立て組み」としての近代「技術」によって支配され、したがって「形而上学」によって呪縛されている点で、唯物論とマルクス主義と「共産主義」とは、「アメリカニズム」や「ナショナリズム」と同様に「危険」を孕んだものである。

その「危険」とは、これまでのヨーロッパがますます明らかにそこへと追い込まれている危険」であって、「ヨーロッパの思索が—かつてはその偉大さが—すべてに先立って開始されつつある世界運命の本質行程の背後に逆戻りしている」⁽⁷¹⁾ことをその内容としている。こうしてハイデガーは、「存在」と「存在の真理」を飛び求め、その「牧人」また「隣人」となることをめざす自らの思索以外の一切を、すなわちキリスト教的、実存主義的、マルクス主義的ヒューマニズムのみならず「共産主義」「アメリカニズム」「ナショナリズム」などの一切を含めて、「存在忘却」「形而上学」「技術」「主観主義」という弊害へと陥ったものとして、または人間を「理性的動物」と見なす「人間学主義」として拒否するわけである。だが、ここにあげられていないものがひとつだけあるのではないか。ハイデガーがかつて第二次世界大戦のドイツの敗北時にいたるまでその一員であり続けた国民社会主義ドイツ労働者党、すなわちナチスが掲げた思想と世界観がなにゆえに掲げられていないのか。

ここでわれわれはハイデガー自身のかつてのある言葉を想起せざるをえない。それは、時代を遡って1935年の夏学期で講義され、ハイデガー自身によって加筆修正されたうえで1953年に出版された『形而上学入門』のなかの一節である。そこにははっきりとこう書かれている。「このヨーロッパは今日、救いようもなく目が眩んで、たえず短刀で自分自身を刺そうとしているのだが、一方ではロシア、他方ではアメリカとの間に強く挟まれた状態にある。ロシアとアメリカの両方とも、形而上学的に見れば同じものである。それは、荒れ狂う技術と平凡人の基盤を持たない組織との絶望的な狂乱状態である。地球の隅々が技術によって征服され、経済的に搾取可能になっているとすれば、…その時、まさしくその時に、これらすべての亡霊たちを超えて、次の問いがなおたえず幽霊のごとくつかみかかってくる。それは、何のために—どこへ—そして、それから何が、という問いである。」⁽⁷²⁾この引用文中の「形而上学」という言葉の意味は、『ヒューマニズム書簡』に代表される後期段階とは異なって、先にも引用したように「形而上学とは現存在における根本的な出来事である」あるいは「形而上学入門とは根本の問いを問うことへと導き入れることである」という意味で肯定的に用いられており、この点こそ異なっている。しかし、彼がロシアの「共産主義」とアメリカ資本主義とを「技術」によって支配され征服された狂乱状態として見、ナチス・ドイツがこれら両者によって挟まれた状態にある点にヨーロッパの危機的状態の根源があるという時代の診断を行っている点では、両者は時代を隔てているにも拘わらず基本的な発想において驚くほどよく似ている。

それでは、ハイデガーはヨーロッパの危機的状態からの解放は何によって成し遂げられると

考えていたか。『形而上学入門』には「国民社会主義」＝ナチズムについて「この運動の内的真理と偉大さ」⁽⁷³⁾ という後になって物議を醸した箇所があることで知られるように、この時期ハイデガーは、「技術」による狂乱の時代を克服することをドイツ民族の歴史的使命と考え、その次に来るべきものを彼にとって理想的な国民社会主義的状态として予期していたことは否定することができない。では、彼はこの解放主体が用いるべき手段を何と考えていたか。以下の箇所に注目すべきである。「だから、全体としての存在者そのものにかんする問いは、つまり存在問題を問うことは、精神を覚醒させるための、したがって歴史的現存在の根源的な世界のための、したがってまた世界の暗黒化の危険を抑えるための、したがってまた西洋の中心であるわが民族の歴史的使命を引き受けるための本質的な根本諸条件のひとつである。」⁽⁷⁴⁾ つまり、ハイデガーは「全体としての存在者そのものにかんする問いは、つまり存在問題を問うこと」を根本諸条件のひとつと考えていたのである。

この時代から10年余りを経てハイデガーの思想は一定の変化を余儀なくされたが、それは第一には、ナチス・ドイツの敗北という政治状況の変化の下、「国民社会主義」という用語を用いることはもはやできなくなったこと、そして第二に、彼が人間的な「現存在」を「世界内存在」と規定し、この「現存在」の現象学的分析をつうじて「存在」の根源的意味を解明するのではなくて、こうした接近が方法的に断念されたことである。つまり、「存在の照明がおのれを生起させる限りにおいてのみ、存在は人間におのれを譲渡する。だが、現Daが、つまり存在それ自身の真理としての照明がおのれを生起させるということは、存在それ自身の摂理である。このことは照明の運命である」⁽⁷⁵⁾ とされているように、人間は存在の従者とし「存在の牧人」または「存在の隣人」として、「存在」が語りかけてくるものを受け取り、「存在の住み家」である言葉のうちに聴き取らなければならない。これがいわゆるハイデガーの思想の「転回」にほかならない。第三に、『形而上学入門』ではアメリカとロシアを支配している「どうでもよいものの平均」は「われわれが（破壊者のな悪者どもという意味で）デーモン的なものと名付けているあのものの襲来」⁽⁷⁶⁾ であるというような顕著な反共主義のトーンが戦術的に弱められていることであり、これは先に見たとおりである。

しかし、これらのいくつかの相違を別にすれば、『形而上学入門』と『ヒューマニズム書簡』のなかで彼が述べていることは、「技術」によって支配された危機の時代、つまり「存在忘却」という危機的状态から脱するには、ハイデガー流の「存在」と「存在の真理」への上述の意味での視座の転換こそが必要だと強調するなどの点で、基本的な諸概念および基本的な思想と姿勢から見れば、両者はほとんど異なるところはないに等しいと言わざるをえない。つまりハイデガーは、ナチス・ドイツの敗北を挟んで、第二次世界大戦の前後ではその政治思想を基本的に変更していないのである。ハイデガーの当初の原稿では先に引用したように「この運動の内的真理および偉大さ」だけになっていた箇所をそのまま印刷に付した場合の政治的影響を心配した弟子筋の編集者がハイデガーにこの箇所の削除を勧めたのに対し、ハイデガーはこの忠告

に従わずに、この箇所後に括弧をつけて「この運動の内的真理と偉大さ（つまり、惑星的に規定された技術と近代人の出会い）」⁽⁷⁷⁾ というように意味を換骨奪胎したのだが、ハイデガーは「国民社会主義」への関与を自己批判するどころか、居直りともいえる態度を取り続けていることもまた、彼が当初の考え方を基本的に変更していない、あるいは変更するつもりがないことを示していると言わざるを得ない。

第四章 『ヒューマニズム書簡』以前のハイデガーの反ヒューマニズム論

ここでわれわれは『ヒューマニズム書簡』以前のハイデガーの反ヒューマニズム論を検討してみよう。

まず初めに、すでに言及した、1942年に発表されながら1947年に『ヒューマニズム書簡』と同時に改めて刊行された『プラトンの真理論』を取り上げよう。『プラトンの真理論』は、プラトンの『国家』第七巻の冒頭から叙述されている有名な「洞窟の比喩」を考察の対象としながら、プラトンがその中で言葉で言い表すことがなかったと彼が解釈する問題を取り上げようとする。それは、Wahrheit（「真理」）にかんする考え方にひとつの「転回」を行うことである。「洞窟の比喩」とは、われわれ人間は洞窟のなかに閉じこめられ、手足を縛られて身動きできないまま、洞窟のなかの壁に向き合うようにされているために、洞窟の外では太陽がさんさんと輝いているにもかかわらず、この壁面に映る外界の幻影を見ているに過ぎないが、よく訓練された哲学者だけが洞窟外部の太陽が輝く世界、すなわちイデアまたは真実の世界をごくわずかの間かき見ることができるだけだ、という物語である。

ハイデガーはこの論文のなかで、これまでの西洋哲学で「事態と表象または判断との一致」と考えられてきた「真理観」を「転回」させようと試みる。彼によれば、ギリシャ語で普通「真理」を意味する $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ （アレーテイア）は $\acute{\alpha}-\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ （ア・レーテイア）として解釈され直され、これをドイツ語の Unverborgenheit（「非隠蔽性」）、言い換えれば「隠されていないこと」または「隠れなさ」として翻訳されなければならない。そして、「だから、ローマ人が “veritas” と名付け、われわれが “Wahrheit” と名付けるものに対するギリシャ人の言葉は、 α 欠如態（ $\acute{\alpha}-\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ）によって示されている。真理はもともと隠蔽性から奪い取られたものを意味する。それゆえに、真理はそのつど露わにするという仕方において奪取することである」⁽⁷⁸⁾ と述べて、特異な真理観を提起する。

ここであらかじめ言うておけば、 $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ （アレーテイア）にかんするハイデガーの解釈は、ギリシャ語の正当な語源的解釈とは正反対の恣意的・独断的な読み込みにすぎないものである。 $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ の $\acute{\alpha}$ は、 $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\nu$ （分割しえないもの）または $\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\alpha$ （分割しえないものども）の $\acute{\alpha}$ と同様に、たしかに否定の接頭辞であり、何らかのもの欠如態を意味するが、ハイデガーが語源的・語学的に正しいのはここまでである。 $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ は、 $\lambda\eta\theta\omega$

の派生語であって、これは $\lambda \alpha \nu \theta \acute{\alpha} \nu \omega$ という動詞の古い形態であり、もともとは注意を免れること、または注意されず、注目されないことを意味する⁽⁷⁹⁾。この動詞のどこにも「隠蔽する」などという意味は存在しない。この語の原意は、注意・注目されていないことがない、つまり誰の目にも明らかであるということになろう。だから、アレーティアの言葉の意味からこれを「非隠蔽性」などと理解するハイデガーの解釈は、ギリシャ語に自分の思想を牽強付会的に押し付けるものであって、語源的・語学的にはまったく成り立たないのである。

ところでハイデガーは、プラトンが知性によってのみ捉えられ、太陽の機能と同様のものと見なすもろもろのイデアの世界を統合し、この世界を最善で調和あるものとする原因として「 $\acute{\iota} \delta \acute{\epsilon} \alpha \tau \omicron \upsilon \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \omicron \upsilon$ (善のイデア)」を導入したことを捉えて、こう述べている。「 $\tau \omicron \acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \nu$ [善] は見た目には分かりやすい『das Gute [善きもの]』という表現で翻訳される。そのさいたいていは『人倫的な善』がいまだに念頭に置かれており、そう言われるのは、それが人倫法則に適合するからである。…19世紀に『真理』の近代的理解の内的帰結として現れている価値思想は、 $\acute{\alpha} \gamma \alpha \theta \acute{\omicron} \nu$ の最新の、そして同時に最も弱い後裔である。」⁽⁸⁰⁾そしてこれに続けて、ニーチェまでもが批判の対象となる。「『価値』と『諸価値』の解釈とがニーチェの形而上学を担い、このことが『すべての価値の転換』という無制限の形態のうちにある限り、ニーチェもまた、彼にとってどの知識も『価値』の形而上学的起源を踏み外すがゆえに、西洋の形而上学の歴史の内部のきわめて放縦なプラトニストである。」⁽⁸¹⁾要するにハイデガーは、対象と知性の一致としての真理、知性で理念を把握すること、価値思想にもとづいて人倫的善を基準に置くこと、そしてこれらにもとづいてギリシャ的 $\pi \alpha \acute{\iota} \delta \epsilon \iota \alpha$ (パイディア)、つまり人間教育または人間的形成陶冶を行うことなどのすべてを形而上学的思考の産物として拒否するのである。

そして彼によれば、プラトンからニーチェにいたるまでのこのすべての形而上学的思考の中心に「人間存在のための、そして存在するものただ中における人間の位置のための努力」⁽⁸²⁾があり、これがヒューマニズムの思想と根本的に通底している。この書の末尾近くでハイデガーはこう述べている。「プラトンの思考における形而上学の発端は同時に『ヒューマニズム』の発端である。この言葉はここでは本質的に、それゆえに最広義の意味で考えられたい。これ以降は、『ヒューマニズム』は形而上学の発端、その展開、その終局と結びついた出来事を意味する…。…肝要なのは常に、存在するものの固定した形而上学的な根本組織の領域内で、ここからして規定された『人間』、つまり *das animal rationale* [理性的動物] を、その諸可能性の解放へと、その使命の確実性へと、その『生命』の保全へともたらすことである。このことは、『人倫的な』姿勢の刻印として、不死の魂の救済として、創造的な諸力の展開として、理性の形成陶冶として、人格性の育成として、公共心の喚起として、身体の改良として、あるいはこれらの『人文主義的諸教育』のいくつかの、またはすべてのふさわしい結合として、行われる。人間を廻る形而上学的に規定された諸領域がいつそう狭い、またはいつそう広い軌道のうちで遂行される。『ヒュー

マニズム』(あるいは、ギリシャ的に言えば、人間学)もまた、形而上学の完成とともに、極端な、すなわち同時に無制限の『是認』を迫るのである。』⁽⁸³⁾ さらにこうも言われる。「プラトンの把握された非隠蔽性は、洞察、知覚、思考、言明に対する関係のうちに繋がれたままである。こうした関係に従うということは、非隠蔽性の本質を放棄することである。非隠蔽性の本質を『理性』、『精神』、『思考』『ロゴス』のうちで、つまり何らかの『主観性』の仕方のうちで基礎付けようとする試みは、これまで非隠蔽性の本質を救うことができていない。』⁽⁸⁴⁾ われわれは、以上のようなハイデガーの叙述のなかに、プラトンからニーチェにいたるまでの西洋思想が主観性の形而上学として総括され、そのなかにヒューマニズムと倫理的価値が貫かれ、さらに人間を理性的動物と見る理性主義または精神主義的人間観を潜ませている等々の点で拒否されていることを知るが、これらの思想とこれを表現するための概念装置とは、われわれが先に検討した『ヒューマニズム書簡』のなかで展開されたものほとんど同一である。

しかし、この時代のハイデガーは、第二次世界大戦後のこの書簡では表明することを意識的に避けた思想的バックボーンを有していたことは見逃すわけにはいかない。例えば、『プラトンの真理論』の1年後の1943年の講演『ニーチェの言葉「神は死せり」』のなかで、ハイデガーはニーチェの「Gerechtigkeit (公正性)」の概念にかんしてこう述べている。「ニーチェが念頭に置いている公正性の理解を準備するためには、われわれはキリスト教的、ヒューマニズム的、啓蒙主義的、ブルジョア的、社会主義的モラルに由来する、公正性にかんする表象はすべて排除しなければならない。というのは、ニーチェが公正さをまず第一に倫理のおよび法律的な領域の規定として理解することは決してないからである。』⁽⁸⁵⁾ そして、力の優位への意志と能力をもった最も力強い支配者が公正性の原則であるというニーチェの思想を肯定して、こう続ける。「たとえ…公正性にかんするニーチェの形而上学的な概念が一般に流布している考え方にどれほど奇異の念を起こさせようと、それにもかかわらず公正性の本質を言い当てている。この公正性は、近世の時代を完成する開始のなかで、大地の支配をめぐる戦いの内部で、すでに歴史的となっており、だからこそこの時代の人間のすべての行為を、明確にまたは不明確に、隠れてまたは開かれたかたちで規定している。』⁽⁸⁶⁾ 「この公正さは、近代的な時代の完成の開始において、地球の支配をめぐる戦いの内部で、すでに歴史的となっており、それゆえにこの時代の人間のすべての行為を、明らかにまたは明らかでなく、公然とあるいは隠然と、規定するのである。』⁽⁸⁷⁾

こうしたハイデガーの叙述には、既成のすべてのモラルに代えて力の支配を公正性の原則にすえるという倫理的無政府主義、そこから来る大地の支配をめぐる戦いの正当化と好戦性、キリスト教・ヒューマニズム・啓蒙主義に対する敵対意識、さらにブルジョアと社会主義の両方に対する対抗意識など、全体としてのナチズムを構成するすべての要素がそろっている。だからわれわれは、この時期のハイデガーの思想もその反ヒューマニズム論も、こうした明らかに強くナチズムの地平のなかを動き、こうした時代背景に強く規定されていたことを忘れてはならない。

われわれが先に検討した1942年の論文『プラトンの真理論』にはその成立の前史がある。この

『プラトンの真理論』の姉妹編とも言うべき著作に、1943年に最初に印刷された『真理の本質について』がある。この著作には、プラトンの「洞窟の比喩」は省略されているが、やはり真理を「事物とは判断との一致」と見なすアリストテレス以来の真理論に対して、真理を「非隠蔽性」、虚偽を「隠蔽性」と解釈するハイデガーの持論がやや詳細に展開されている。『プラトンの真理論』と表裏一体をなす『真理の本質について』は、この年初めて書かれたのではなくて、遡れば、1930年7月に「学術・芸術・経済分野のバーデン賢人会議」でハイデガーが行った講演「真理の本質について」にその原型がある。この会議で初めてハイデガーはナチの知識人たちとともにその同調者として公衆の前に姿を現したのであった。この講演は、この年の秋と冬にブレーメン、マールブルク、フライブルク、1932年にはドレスデンでも同じタイトルで行われた。この講演を含めたこれらふたつの姉妹編は、さらにハイデガーが1930年から1931年にかけての冬学期で行った講義「真理の本質について」と密接に関連し、この講義がいわばこれらの原型をなし、これらが実質的にこの講義とともに成長したと言ってよいであろう。この講義が行われた時点で、ハイデガーはナチズムの路線に向かって歩み始めており、その反響がこの講義のあちこちでこぼれている。

この講義でも引き続き暗い社会状況からの「解放」が論じられており、この講義の第1章第1節第10節のタイトルが「囚人の解放者としての哲学者」となっていることで了解されるように、哲学者が「解放」の主体として位置づけられている。さらに、「自由であること、解放者であることは、存在にふさわしくわれわれにぞくする者たちの歴史において共に行動することである」⁽⁸⁸⁾、「非隠蔽性は恒常的な解放の歴史のうちのみ生起する。だが、歴史はつねに一回限りの委託、行動の決定的な状況における運命であって、気ままに揺れ動く議論そのものではない」⁽⁸⁹⁾という叙述に見られるように、「歴史」と「行動」が前面に登場する。しかし、ハイデガーによれば、「非隠蔽性」としての「真理」の実現とは、「歴史」のうちで「行動」することによっておのれの反対物である「隠蔽」を克服することにほかならないから、「隠匿」との「対決」でもあり、これとの「闘争」でもある。ハイデガーが「歴史」における「真理」の実現のための「行動」を「根源的な闘争」と結合していることは、たんなるプラトン解釈を大きく超え出て、ナチ革命に参入する直前の彼の政治的姿勢をいっそう鮮明に、そしてそのラディカルさをいっそう増幅して示していると思わなければならない。この時期のハイデガーにおいては、「哲学者」も「非隠蔽性」および「隠蔽性」も歴史哲学的であるとともに政治的含意を秘めた諸概念であることが了解されよう。

この講義のなかで見逃すことのできないのは、ハイデガーが人間の本質を、「非隠蔽性」としての「真理」の本質への問いと関係させつつ問題にし、「人間の本質をこのように問うことがすべての教育学と心理学にさらに先立っており、すべての人間学とヒューマニズムに先立っている」⁽⁹⁰⁾と述べていることである。この箇所はただちに、存在の真理や人間の本質をハイデガー流に問うことが、すべての教育学と心理学、すべての人間学とヒューマニズムに先立たなければならないと主張しているのではなくて、ハイデガーがここからもう一歩足を踏み出し、ニーチェの思想

を受け入れて、いわゆるヒューマニズムからの決別を宣言していると理解すべきである。それというのも、ハイデガー自身がこの講義の後に付した補遺のなかで、概略こう述べているからである。プラトンのイデア論によってキリスト教の神概念が展開され、これにもとづいて近代理性概念、啓蒙の時代、ドイツ古典主義、ロマン主義的反動が生じたが、これらはヘーゲルによって完成されたかたちで結合された、これはプラトン主義のキリスト教的完成であり、そこから一方ではマルクスの思想が生まれ、他方ではキルケゴールの思想が生まれた、と。そしてこう続く。「そして、十九世紀と二〇世紀初頭においてこれらすべての力が薄められ、混合され、無害化され、十九世紀の終わりにニーチェが三つの前線（ヒューマニズム、キリスト教、啓蒙主義）に対して反対した。それ以来、人間のいかなる明瞭な立場と態度も存在せず、またいかなる根源的、決定的、創造的、精神的、歴史的立場と態度も存在しない。…状況と立場が存在するのはそのつとただ決定の必然性の内部における行為し—気遣う対決のうちにおいてのみである。」⁽⁹¹⁾ この引用文の後半に見られる言葉は謎めいているが、われわれはここで、ヒューマニズム、キリスト教、啓蒙主義に対するこうした強い反対の姿勢は、ハイデガーがニーチェと共有し生涯保持し続けたものであり、しかもこれは1933年のナチズムの権力掌握の直前の、まさしくナチズム勃興の時代の思想風土のただなかで醸成されたものだとすることを確認しておきたい⁽⁹²⁾。

そしてハイデガーにとっては、ニーチェ的な「力または権力への意志」を基盤としつつ、知性主義・合理主義、キリスト教の人類愛、そしてヒューマニズムを丸ごと拒否したところに、このわずか数年後にナチズムへと参入する道を準備する要因があったであろう。とりわけヒューマニズムこそ、ヒトラーの蛮行につながる道に大きな障害として立ちはだからざるをえないものであるが、ハイデガーがこのヒューマニズムと決別したことが、ナチズムへの道をも自らの手で掃き清めることになった主要な原動力であったと見なければならぬであろう。そうすると、ハイデガーが『ヒューマニズム書簡』で展開した反ヒューマニズム論を、単純にこの書簡だけを取り上げることで議論するというのはきわめて不十分であること、彼の反ヒューマニズム論は『存在と時間』以降のハイデガーの思想的「転回」、そしてとりわけ1930年から始まるハイデガーのナチズムへの接近とナチズムへの持続的な関与を含めた全体としての思想的展開過程のなかで議論されなければならないことが分かるであろう。

こうした観点から見ると、ハイデガーが第二次世界大戦後の1947年に『プラトンの真理論』と『ヒューマニズム書簡』とを抱き合わせて刊行し、しかも前者を本論とし、後者を前者の「付録」として刊行したという事実も、彼によってこれらのふたつの著作は内的に関連しあい相互に補完しあうとともに、前者が基本的に主であって、この前者の論点を後者がいわば補完し敷衍するという位置付けを与えられていることを示している。そして、ハイデガーがナチへと深く関与した時代に書かれた『プラトンの真理論』の趣旨が第二次世界大戦後も基本的に変更されておらず、『ヒューマニズム書簡』の基本的趣旨もまたナチ時代のこれと深く通底していることを明らかに示している。

第五章 主題の考察と総括

本稿におけるハイデガーのヒューマニズム論にかんする以上の検討から生ずる結論を総括的に示せば、以下のとおりである。

- (1) 本稿が論証したのは、ハイデガーのヒューマニズム論が、存在、存在への接近方法、存在と人間との関係などの論題における思想の「転回」にも拘らず、第二次世界大戦におけるナチス・ドイツの敗北という歴史的審判を挟んで、その基本思想とこれを表現する概念装置の点で、ほとんど変化していないということであった。このことはハイデガーが、深くナチに関与していた時代のヒューマニズムにかんする考え方を、そのことで大戦後に鋭く責任の追及を受けていた時代にもまたほとんど変わらぬ形で保持し続けていたことを示している。つまり、ハイデガーにとっては、思想家としてのおのれに対する歴史的審判はなかったも同然ということになる。このことは同時に、彼が思想家として責任を取っていないし、取るつもりもないことを示している。
- (2) ハイデガーは、西洋思想の歴史の中に登場したあらゆる形態のヒューマニズムを、「主観性の形而上学」に囚われ、特定の「価値」に惑わされたもの、人間の本質を「理性的動物」と見なす人間観のうえに立脚した誤った見方だとするばかりか、自分のように、「存在」と人間の本質との関わりを問おうとする、その問いを妨害するものだとさえ見なして、これを拒否する。西洋思想の伝統を拒否しその破壊さえ行おうとするハイデガーの思想的境地は、論証を避けてもっぱら断言というかたちでこれを表現し、対話を拒否していることと相俟って、自らのこうした境地以外は認めないとする、きわめて独断的で独善的な姿勢を示している。
- (3) ハイデガーは、「存在の開けた明のみのなかに立ち」、「エク-システムツ」、つまり存在へと身を置き、そこへと脱自的に出で立つあり方を人間の本質と見なし、こした自らの思想こそ、人間の人間性を「存在への近さ」にもとづいて思索する点で最も強いヒューマニズムではないのかという意見に同意している。だが、それならば、自分の思想的立場こそ真のヒューマニズムだと公言し、そこから残余の諸思想を展開することもできたはずである。しかし、彼はそうはしないし、むしろそうすることができないのである。人間の本質を人間から規定するのではなく、反対に、「それ自身である」というような空虚で無内容の規定しか示されないような「存在」の側から規定しようとすること自体、人間を直視しないどころか、これから目を背けようとする姿勢にほかならず、こうした姿勢こそ非人間主義または反ヒューマニズムを意味するからである。
- (4) ハイデガーの思想的立場は、彼が認めるように、現実社会のヒューマニズムとはほとんど縁もゆかりもないものである。「存在」の近みに脱自的に居住し、「存在」の真理と明るみを保つべく本質化し (west), 「存在」の真理と明るみのうちに脱自的に出で立つことを人間の本質

とするような人間観は、例えば経済的な貧困や戦争によって生存権を奪われ、政府や独占資本の独裁的・強圧的な抑圧政策によって表現・集会・結社などの基本的人権を侵害され、原発事故と放射線被害によって生存と生活にかかわる諸権利を脅かされているような人間の事態に無関心であることができる。それは、ユダヤ人をユダヤ人であるという理由だけでガス室で殺害するような野蛮な行動に対しても、無関心でいられるであろう。またそれは、こうした事態を解決し、人間をそこから救い出し、苦難のうちに置かれている人間の生活を少しでも改善しようとするというような意味での真のヒューマニズムとは無縁のものであろう。

- (5) ハイデガーは、自分の立場が反ヒューマニズムであることの理由について、「人間の本质にかんする最高のヒューマニズム的諸規定でさえも人間の本来の尊厳をまだ知っていない」⁽⁹³⁾からだと述べているが、しかし、彼が思い描く「人間の本来の尊厳」とは「存在の開けた明るみのなかに立つ」ことであるから、これは人間から離れて人間以外のところから人間を見ている点で、本来の「人間の尊厳」にはほど遠く、それゆえに場合によっては「人間の尊厳」を害しかねないものである。さらに彼は自分の立場を、これまでのあらゆるヒューマニズムに反対する語り方をしながら、自らを断じて「非人間的なものの代弁者とはしないヒューマニズム」として、これはもはやヒューマニズムと呼ばれるべきではないというような言い方をしている⁽⁹⁴⁾。しかし、かつておよそ600万人ものユダヤ人をユダヤ人であるという理由だけで迫害し殺害したナチズムこそ「人間の本来の尊厳」にこのうえない損害を与え、人類史上最大の「非人間的なものの代弁者」であったのではないか。そして、ハイデガー自身が思想家でありながら13年もの間ナチの一員であり、これに加担し続けたことは、「人間の本来の尊厳」を破壊し、自分自身が「非人間的なものの代弁者」の仲間であったことをも意味するのではないか。このことはハイデガーにとって、彼がヒューマニズムを拒否し、明確な反ヒューマニズムの立場に立っていたからこそ、可能だったのではないか。

以上に展開した諸理由からわれわれは、世界的な名声をもつといわれるハイデガーの、自らの責任を全く不問に付し、自ら加害者の一員でありながら全くの傍観者としてふるまう、こうした思想と行動に全くの失望を禁じ得ないのである。こうしたハイデガーの姿勢には、ハイデガーに常に敬意を表して彼を擁護し、彼を自らの思想的盟友に加えようとしながら彼によって拒否され批判されたサルトルの次の言葉ほど、当てはまるものはないであろう。この言葉は『弁証法的理性批判』のなかでハイデガーのこの批判に対する実質的な反批判として叙述されたものである。「人間的なものを、人間とは別なものに隷属させるすべての哲学は、それが実存主義的観念論であろうとマルクス主義的観念論であろうと、人間に対する憎悪を基礎とし、帰結としているのであって、両方の場合ともすでに歴史がこれを証明したのである。」⁽⁹⁵⁾サルトルにとっても、従来のヒューマニズムを批判するとともに反ヒューマニズムの立場を公言するハイデガーの思想は、人間を「存在の牧人」として得体の知れない「存在」に隷属させるものであって、その限りその

本質は「人間に対する憎悪を基礎とし、帰結としている」と理解せざるを得ず、しかもこのことは歴史の審判によって証明されたものであった。サルトルはハイデガーがナチス・ドイツの敗北にいたるまでナチに強く関与した事実を深くは知らなかったに相違ないが、しかし、ハイデガーの反ヒューマニズムの立場が特定の人種の「人間に対する憎悪」にもとづくナチズムと通底することを正しく直観的に理解していたのであった。[完]

2015年11月17日

注

- (1) ジャン・ポーフレの経歴については、渡邊二郎氏訳のハイデガー『「ヒューマニズム」について』（ちくま学芸文庫）の訳注に詳しいので、これを参照されたい。また、Tom Rockmore, Heidegger and French Philosophy, 1995をも、ハイデガーを取り巻くフランス哲学の動向の詳しい叙述があるので合わせて参照されたい。ポーフレについては、対独レジスタンスの活動の功勞によって合わせて三つの勲章を授けられたことのほかに、リセで教えるとともに、1945年からエコール・ノルマル・シュペリウールでも合わせて12年間もハイデガーにかんする講義を行ったことが付け加えられるべきであろう。
- (2) これについても、詳しくは上記渡邊二郎氏の訳注に譲りたい。
- (3) 奥谷浩一『ハイデガーの弁明—ハイデガー・ナチズム研究序説』（粹出版社、2009年）53頁以下を参照のこと。
- (4) 同上書79頁以下にやや詳しい説明がある。
- (5) Karl Löwith, Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger, Les Temps Modernes, nov. 1946 et aug. 1948.
- (6) Heidegger, Über den Humanismus, Vittorio Klostermann, 1949, S.19-20.
- (7) Ibid., S.35.
- (8) Ibid., S.15.
- (9) Ibid., S.16.
- (10) Ibid., S.22.
- (11) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, 1967, S.38.
- (12) Heidegger, Was ist Metaphysik, Heidegger Gesamtausgabe Band 9, S.122.
- (13) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Heidegger Gesamtausgabe Band 40, S.22.
- (14) Heidegger, Über den Humanismus, S.56.
- (15) Ibid., S.25.
- (16) Ibid., S.5.
- (17) Ibid., S.8.
- (18) Ibid., S.8.
- (19) Ibid., S.8.
- (20) Ibid., S.15.
- (21) Ibid., S.15-16.
- (22) Ibid., S.17.
- (23) Ibid., S.16.
- (24) Ibid., S.16.
- (25) Ibid., S.11.
- (26) Ibid., S.11.
- (27) Ibid., S.13.
- (28) Ibid., S.14.

- (29) Ibid.,S.14.
- (30) Ibid.,S.16.
- (31) Ibid.,S.16.
- (32) Ibid.,S.16.
- (33) Ibid.,S.15.
- (34) Ibid.,S.17-18.
- (35) マックス・シェーラーの哲学的人間学の内容と評価については、奥谷浩一『哲学的人間学の系譜—シェーラー、プレスナー、ゲーレンの人間論』（梓出版社、2004年）、それに奥谷浩一「シェーラーの哲学的人間学とハイデガーとの対決(1)」(『札幌学院大学人文学会紀要』第86号、2009年12月)を参照されたい。
- (36) Vgl.Max Scheler,Die Stellung des Menschen in Kosmos,Scheler Gesammelte Werke,Band 9,S.39. u. Scheler,Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,Scheler gasammelte Werke ,Band 2, S.382-383. また奥谷浩一『哲学的人間学の系譜—シェーラー、プレスナー、ゲーレンの人間論』86頁以下を参照されたい。
- (37) Heidegger,Über den Humanismus,S.21.
- (38) Ibid.,S.22.
- (39) Ibid.,S.22.
- (40) Ibid.,S.22.
- (41) Ibid.,S.22.
- (42) Ibid.,S.34.
- (43) Ibid.,S.37-38.
- (44) Ibid.,S.26.
- (45) Ibid.,S.21.
- (46) Ibid.,S.25-26.
- (47) Ibid.,S.37.
- (48) Ibid.,S.37.
- (49) Ibid.,S.40.
- (50) Ibid.,S.48.
- (51) Jean-Paul Sartre,L'existentialisme est un humanisme,Gallimard,1996,p.63-64.
- (52) Ibid.,p.76.
- (53) Ibid.,p.26.
- (54) Heidegger,Über den Humanismus,S.20.
- (55) Ibid.,S.21.
- (56) Ibid.S.42-43.
- (57) Heidegger,Vom Wesen des Grundes, Gesamtausgabe Band 9,S.159.
- (58) Heidegger,Über den Humanismus,S.44.
- (59) Ibid.,S.43.
- (60) 例えば、手紙のやり取りの後、すっかりハイデガー崇拜者となったボーフレはその後何度もハイデガーをフランス旅行に招待した。ナチズムに対する闘士であり、そのために勲章を何度も受けたボーフレが、ナチズムに対するハイデガーの重大な関与を深く知ることなくこのような付き合いを続けたことは、一種の悲劇とも、また喜劇ともいえよう。また、『ヒューマニズム書簡』がフランス語に翻訳された前後のフランス哲学界の状況については、Tom Rockmore,Heidegger and French Philosophyに詳細な叙述があるので、参照されたい。
- (61) Heidegger,Über den Humanismus,S.11.
- (62) Ibid.,S.13.
- (63) Vgl.Marx,マルクス『ミル評註』などを参照のこと。
- (64) Vgl.Marx,Das Kapital.マルクス『資本論』を参照のこと。

- (65) Vgl.Marx,Entfremdung der Arbeit,Ökonomosch-philosophische Manuskripte.マルクス『経済学・哲学草稿』の「労働の疎外」を参照のこと。
- (66) Heidegger,Über den Humanismus,S.31.
- (67) Ibid.,S.32.
- (68) Ibid.,S.31.
- (69) Ibid.,S.31.
- (70) Ibid.,S.32.
- (71) Ibid.,S.32.
- (72) Heidegger,Einführung in die Metaphysik,S40-41.
- (73) Ibid.,S.208.
- (74) Ibid.,S.53.
- (75) Heidegger,Über den Humanismus,S.28.
- (76) Heidegger,Einführung in die Metaphysik,S.50.
- (77) Ibid.,S.323.
- (78) Heidegger,Platons Lehre von der Wahrheit, Gesamtausgabe Band 9,S.223.
- (79) See,Liddell & Scott,Abridged Greek-English Lexicon,p.406.
- (80) Heidegger,Platons Lehre von der Wahrheit, S.227.
- (81) Ibid.,S.227.
- (82) Ibid.,S.236.
- (83) Ibid.,S.236-237.
- (84) Ibid.,S.238.
- (85) Heidegger,Nietzsches Wot "Gott ist tot", Gesamtausgabe Band 5,S.246-247.
- (86) Ibid.,S.247.
- (87) Ibid.,S.247.
- (88) Heidegger,Vom Wesen der Wahrheit, Gesamtausgabe Band 34,S.85.
- (89) Ibid.,S.91.
- (90) Ibid.,S.115.
- (91) Ibid.,S.325.
- (92) 奥谷浩一『ハイデガーの弁明』21頁以下にこれよりやや詳しい叙述があるので, 参照されたい。
- (93) Heidegger,Über den Humanismus,S.22.
- (94) Ibid.,S.37.
- (95) J.-P.Sartre,Critique de la raison dialectique,Gallimard,1960,p.248.

Heidegger's Disputation about Humanism

Koichi OKUYA

Abstract

Letter on Humanism, published shortly after World War II, is a short work by Heidegger; however, it has very important implications. The work features a “turning” that was to divide his thinking into an early stage and a late stage, and the work outlined his thinking at the late stage. Another reason for its importance is his profession of anti-humanism, criticizing the humanism that had been a traditional, key element of thinking in the West. His stance has attracted controversy in light of the period when he was a member of the Nazi party.

In this study, the author focuses on Heidegger's disputation about humanism in *Letter on Humanism* that addresses various topics, and elucidates Heidegger's intention to criticize humanism and how his anti-humanism stance developed from the 1930's to the period when it was written. The conclusions in this paper are that his stance of anti-humanism, in spite of the “turning” of his main thoughts, was largely unchanged during the development of his thinking, that he kept the stance steadily even after the post-war historical verdict on Nazism was delivered, and that his stance was deeply and strongly connected with his involvement in Nazism.

Key words : anti-humanism, oblivion of Being, homelessness, man as the shepherd of Being

(おくや こういち 札幌学院大学名誉教授 哲学・倫理学)