

ハイデガー哲学における「政治」の契機

——『ヘルダーリンの讃歌

「ゲルマーニエン」と「ライン」』における民族と詩作——

小林 正 嗣

はじめに

第一章 研究動向整理

第一節 実体的なものとしての「民族」

第二節 観念的なものとしての「民族」

第二章 『存在と時間』における両義性

第一節 「世界内存在」における「被投性」と「企投」

第二節 「頹落」と「決意性」における「被投性」と「企投」

第三節 「時間性」における「被投性」と「企投」

第三章 『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』における両義性

第一節 ヘルダーリンの詩作と根本情調

第二節 「ゲルマーニエン」における「被投性」と「企投」

第三節 「ライン」における「被投性」と「企投」

第四章 『ヘルダーリンの讃歌』『ゲルマーニエン』と「ライン」における「民族」

第一節 河の比喩における「根源」と「発源存在」

第二節 河の比喩における「純粹発源」

第三節 「存在が現れる空間」としての「民族」

むすびにかえて

はじめに

「この事業に参加することは、最高の、そして本来的な意味における『政治』なのであって、それゆえここで何かを成し遂げる者は、『政治的なこと』について語る必要はないのである。」¹⁾

これは、一九三四年／三五年度のフライブルク大学冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌』『ゲルマーニエン』と「ライン」(以下、『ヘルダーリン講義』)における、マルティン・ハイデガーの発言である。哲学者ハイデガーが詩人ヘルダーリンの詩作を分析する講義であるにもかかわらず、「政治」について言及がなされているという意味で、この発言は奇異なものに感じられる。しかしながら、ハイデガーは、むしろここに、同講義の目的を見出している。

つまり、ハイデガーは、その「事業」を、「詩作というものに対する空間と場所を我々の歴史的現存在のうちに創り出すこと²⁾」と考え、そのこと自体を同講義の課題としているのである。

それでは、「詩作というものに対する空間と場所」とは何を意味するのであろうか。それについて、ハイデガーは、次のように述べている。すなわち、「民族の歴史的現存在、その勃興、隆盛そして没落は詩作から生まれ出るであり、そしてまたこの詩作から哲学の意味における本来的な知が生まれ、この両者から、国家、すなわち政治による民族の現存在の成就が生ずる」のである、と。つまり、ハイデガーは、「詩作」(Dichtung)を通じて生まれ出る「空間と場所」を「民族」(Volk)と捉えている。以上のことを総合すると、ハイデガーが考える本来的な意味における「政治」とは、歴史的現存在としての「民族」を成就することであり、それこそが、『ヘルダーリン講義』の目的であるといえる。

しかしながら、一般的に考えるならば、「詩作」と「民族」は、容易に結びつく概念ではない。それにもかかわらず、ハイデガーは、この両概念が結びつく主張している。この時、ハイデガーは、いかなる「民族」を想定しているのであろうか。この問いに答えることが、本稿の主題である。すなわち、本稿の主題は、ハイデガーがヘルダーリンの「詩作」の分析を通じて成就を目指した「民族」の持つ意味を解明することである。

第一章で詳述するように、『ヘルダーリン講義』における「民族」を検討した先行研究は、「民族」を現実的で実体的なものとして捉える研究と、抽象的で観念的なものとして捉える研究の二つに大別される。前者は「民族」を具体的に実在する現実的な「ドイツ民族」として理解し、後者は「民族」を地球上に領土を伴って存在するようなものとして理解しないため、両者の理解は両極的であるといえる。

このような両極的な解釈が存在することは、そもそも、ハイデガーが『ヘルダーリン講義』において「民族」の本質を体系的に説き明かしていないことに起因する。そこで本稿では、『ヘルダーリン講義』の分析に際し、一九二七年の著作『存在と時間』における「民族」の意味を参照したいと考える。そのためにまず、第二章において、

『存在と時間』における「民族」導出の論理を検討する。その論理を「被投性」(Geworfenheit)と「企投」(Entwurf)という観点から検討することにより、『存在と時間』における「民族」が、「被投性」と「企投」という二つの特徴を持つ、「両義性を備えた概念であることを明らかにする。

続いて、第三章において、『ヘルダーリン講義』を検討する。ここでは、ヘルダーリンの二つの詩作「ゲルマーニエン」と「ライン」を対象としたハイデガーの分析を、「被投性」と「企投」という観点から検討する。それにより、『ヘルダーリン講義』におけるハイデガーの分析が、『存在と時間』の論理を踏襲したものであることが示される。

第四章では、『ヘルダーリン講義』における「民族」が持つ意味を明らかにする。『ヘルダーリン講義』が『存在と時間』の論理を踏襲していると言っても、『ヘルダーリン講義』が『存在と時間』の単なる繰り返しに留まっているというわけではない。『ヘルダーリン講義』における独自の議論の中で、本稿が最も注目するのは、「民族」の基礎をなす「存在が現れる空間」という考え方である。この議論において、「存在」(Sein)と「存在者」(Seiende)がいかなる関係にあるのかが論じられるのだが、両者の関係は、まさに、「被投性」と「企投」が示す両義的な関係として捉えられる。この両義性を備えた空間において成就する「民族」は、「存在者」によって構成される現実の世界に確固たる基盤を持った「民族」でもなく、「存在」の領域に観念的にのみ存在する「民族」でもない。「存在」と「存在者」の間の「往復運動」を通じて現れる「民族」、これこそが、本稿の提示する「民族」である。

注

- (1) Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Band 39, Holderlins Hymnen "Germanien" und "Der*

Rhein" (1934/35), Vittorio Klostermann, 1980, S.214. (木下康光／ハインリヒ・トレチアック訳『ハイデッガー全集 第三九巻へルターリンの讃歌「ゲルマニーエン」と「ライン」』創文社、一九八六年、二四〇頁)。ただし、適宜、改訳している。また、傍線による強調は、原文ではイタリックである。

(2) Ebd., S.213.邦訳、二二九頁。

(3) Ebd., S.1.邦訳、六二―六三頁。

第一章 研究動向整理

本章では、先行研究の整理として、『ヘルターリン講義』における「民族」の意味を分析した研究について検討する。ここでは、そのような諸研究を二つの立場に大別したいと考える。すなわち、第一の立場は、「民族」を「ドイツ民族」として捉え、具体的、実体的なものとして理解する立場である。それに対して、第二の立場は、「民族」をそのような現実的なものとして捉えず、非実体的で、観念的なものとして理解する立場である。前者を第一節において、後者を第二節において、順に確認していこう。

第一節 実体的なものとしての「民族」

ハイデガーは、一九三三年四月から一九三四年四月までの一年間、ナチス政権による大学統制が進展する中で、

フライブルク大学の学長職を務めていた。この事実を踏まえ、キャスリーン・ライトは、ハイデガーとナチズムが、ヨーロッパの歴史における全く新しい秩序の開始という同じ課題を持っていたと考える。さらに、ライトによれば、学長職を辞職した後に行われた『ヘルダーリン講義』の中にも、依然として、以下の三点において、ヒトラーおよびナチズムへの支持を見出すことができる。¹⁾

すなわち、第一に、「存在そのもの」を「祖国」と結び付け、同様に、「現存在の時間性」を「ドイツ民族の歴史」に結び付けている点である。²⁾そして、第二に、ヒトラーに超越的な指導者としての地位を承認している点である。³⁾そして、第三に、ヒトラーが一九三三年に創り上げた第三帝国から、ドイツのための、そしてヨーロッパのための新しい歴史が始まると確信している点である。⁴⁾

以上の三点において、ハイデガーがナチズムを支持していたと理解するライトは、同講義におけるハイデガーのヘルダーリン解釈が、ナチズムの対内的および対外的政策とも一致している、と主張する。ライトによれば、我々とは誰かという問題に注目するハイデガーのヘルダーリン解釈は、当時のナチズムの対内政策を支持してのものである。なぜなら、それは、ドイツ人達に国民的同一性の欠如を認識させ、民族共同体を完全に紛れも無い「ドイツ的」同一性と結合することを勧めるものだからである。さらに、その際、ドイツ人の優越性を強調することは、ヨーロッパにおいてドイツ帝国を大国たらしめんとするナチズムの対外政策と一致するものとして理解され得る、とライトは主張する。⁵⁾

確かに、ライトの述べるように、ハイデガーが用いている「民族」「祖国」「指導者」という概念は、ナチズムに親縁的な概念である。また、ハイデガーは、自らの試みが、ドイツに留まらず、ヨーロッパへと展開していくことを念頭においていた。しかしながら、必ずしも、それは、ドイツ帝国をヨーロッパ大へと拡張していくことによっ

て果たされるものとして考えられていたとは言い難いであろう。また、「民族」や「祖国」という概念が、ドイツ人の国民的同一性を意味するもの、ひいては、その優越性を主張する概念であるかについては、慎重な検討が必要であろう。

そのような観点から、ハイデガーの「政治」をナチズムに結びつけて理解することを控え、「民族」および「祖国」の概念を検討した研究として、仲正昌樹の『〈隠れたる神〉の痕跡⁶⁾——ドイツ近代の成立とヘルダーリン——』がある。仲正によれば、ハイデガーの考える詩人の使命とは、「存在」そのものから現成してくる「言葉」を受け取り、それを「詩作品」として定着させ、歴史的な「民族」の「存在」を樹立することにある⁷⁾。その際には、「民族」の歴史的真理が重要となる。言い換えれば、「祖国的なもの」が我々の「現存在」の大きいなる「困窮」の中で、いかなる地位を占めるかが重要となるのである⁸⁾。

ハイデガーは、ヘルダーリンの詩における「祖国的なもの」を、「異国の地」での放浪を経由した精神が最終的にたどり着くゴールであると捉えている⁹⁾。つまりヘルダーリンは、故郷に帰りつき、ドイツ民族の歴史的な「存在」を樹立した詩人なのである。この意味での「祖国」は、必ずしも対外膨張としての政治的ナチョナリズムにつながるわけではなく、むしろ、ハイデガーの素朴な郷土愛の現れと見ることも可能である。したがって、ここに、ナチズムとの関係性を見ることに仲正は消極的である¹⁰⁾。しかしながら、仲正は、ヘルダーリン解釈という点については、ハイデガーの解釈に否定的である。仲正によるヘルダーリン解釈は、第三章以降におけるハイデガーのヘルダーリン解釈の検討において、非常に参考になるので、ここで確認しておくことにしよう。

仲正によれば、ハイデガーは、彼自身の「祖国」への愛着をヘルダーリンに投影して、アイデアとしての祖国と実在の祖国を一致させようとしてしまっている¹¹⁾。そのため、ハイデガーは、「詩人」を「祖国的なもの」を樹立する

ものとして特権化してしまっている。しかしながら、詩人は、一つの「祖国」が消滅する中で新しいものが生成するプロセスの証人ではあるが、それ以上のものではない。とりわけ、ヘルダーリンは、「祖国」に定着することのできなかつた詩人である。つまり、ヘルダーリンは、故郷と一致しようとして、それに挫折し続けた詩人である。彼自身がそういう不幸な状態にあったことにより、彼の詩作においては、「祖國的なもの」を構築しようとするプロセスの運動と、その構築されたものの仮象性を暴き、解体、脱構築しようとするマイナスの運動が並存し得るのである。¹²⁾

つまり、仲正は、ヘルダーリンの「祖国」を、恒久的なものではなく、消滅してはまた新たに生成してくるプロセスを繰り返し展開するものとして捉えている。「祖国」とは、将来にわたって存続し続けるという保証が全くない、不安定なものとして想定されているのである。¹³⁾

このように、まず、仲正は、ハイデガーの主張する「民族」「祖国」がナチズムのような対外膨張を目論む政治的ナシヨナリズムとつながるものではないと考える。その上で、ハイデガーが、例えば素朴な郷土愛として現れるような形で、「祖国」を實在的に捉えていることを問題にする。つまり、元来、ヘルダーリンの「祖国」は、實在的なものとして安定的に存続し続けるものではないのであり、ハイデガーは、自らの「祖国」像をヘルダーリンに投影するあまり解釈を誤っている、というのが仲正の主張である。

以上、『ヘルダーリン講義』における「民族」を、一方でライトは、ヨーロッパにおいて大国たらしめるドイツ帝国として捉え、他方で仲正は、素朴な郷土愛の対象としての祖国ドイツとして捉えている。このような相違点はあるものの、両者は、「民族」を現実的な実体としての「ドイツ」と捉えている点で共通している。¹⁴⁾ それでは、続いて第二節において、これらの研究とは対照的に、観念的なものとして「民族」を捉える研究を検討していこう。

注

- (1) Kathleen Wright, "Die Erläuterungen zu Hölderlins *Dichtung* und die drei Hölderlin-Vorlesungen (1934/35, 1941/42, 1942) Die Heroisierungen Hölderlins", *Heidegger-Handbuch : Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J.B.Meizler, 2005.
- (2) そのことを示す発言として、『祖国』とは、現に存在するものとしての民族のその歴史を根底から狙い定めるところの『存
在そのもの』、すなわち民族の歴史の歴史性、である。祖国とは抽象的、超時間的な理念そのものではなく、詩人によって根
源の意味において歴史的に見られるところのものである (Ebd., S.216.強調は、原文ではイタリック) を挙げている。
- (3) そのことを示す発言として、『真の無比なる指導者というものは、その存在において半神たちの領域に属することを示唆し
ている。指導者たることは一つの宿命であり、それゆえ究極的存在である (Ebd., S.216)』を挙げている。
- (4) そのことを示す発言として、『我々の (ドイツの) 歴史の時の鐘が鳴った。我々は添えられたものをまですもう一度純粹に保
存しなければならぬ。もっともそれはただ、課せられたものを把握し、掴みとるため、すなわち、課せられたものに到達せん
と先んじて自問し、そして問い抜くため、にすぎない。存在の力が捉える能力にとってようやくまた、実際に問いとならねば
ならない (Ebd., S.216)』を挙げてくる。
- (5) Ebd., S.217.
- (6) 仲正昌樹『〈隠れたる神〉の痕跡——ドイツ近代の成立とヘルタリン——』(世界書院、二〇〇〇年)。
- (7) 同上、三七七—三七八頁。
- (8) 同上、三八六頁。
- (9) 同様の解釈として、Miguel de Beistegui, *Heidegger & the Political : Dystopias*, Routledge, 1998. ティ・ヌイステギは、ヘルター
リンの詩作における「祖国」を、大地の上に歴史的に住まうことよって呼び起こされるものと考え、ドイツを地政学的、人
種的に捉えるナショナリズムを超えるものと理解している (*Ibid.*, pp.100-106)。それゆえ、「祖国」は、最初から与えられてい

るのではなく、「異質なもの」(das Fremde)の経験によって確約されるものである。つまり、ドイツの現存在は、異国の地で異質で疎遠なものと遭遇することによって「祖国」へとたどり着き、その経験によって「民族」が「固有なもの」(das Eigene)となり得る、とデ・ベイステギは主張している (Ibid., pp.107-113)。

同様の主張として、Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, Königshausen & Neumann, 2004. トラウニーは、「異質なもの」との接触により、「固有なもの」としてのドイツが実現すると主張する。その上で、ドイツの固有性を「技術」「組織」等と捉え、そのような「国民性の自由な使用」(der freie Gebrauch des Nationalen)の達成が重要であると考えている (Ebd., S.90-93)。

ハイデガーが「異質なもの」としてのギリシア人との対比において掲げる「固有なもの」としての「ドイツ」が、現実的で具体的な民族としての「ドイツ」を意味しているのかについては、検討が必要であろう。

(10) 仲正前掲『〈隠れたる神〉の痕跡』、三九九頁。

(11) 同上、四〇三頁。

(12) 同上、四〇七―四一〇頁。

(13) 同上、四二三頁。

(14) この立場に属する研究として、岡田紀子『ハイデガーと倫理学』(知泉書館、二〇〇七年)がある。岡田は、「ヘルダーリンの詩において共同存在としての私たちが問われている(同上、一二三頁)」と考え、ハイデガーが目指す人間の本来的なあり方は、「祖国の建設として実現されるはずであり、直接にはドイツのそれが念頭に置かれている(同上、一二四頁)」と捉えている。直接的な政治的アンガージュマンは影をひそめていることを付言することで、ナチズムとは一線を画するものと理解しているものの、ハイデガーの「民族」を現実的な「ドイツ」として理解する立場であるといえよう。

第二節 観念的なものとしての「民族」

現実的なものとして「民族」を理解する研究に対し、ハイデガー自身が提示した「民族」「祖国」は、実在のものとしての確実性を求めたものではないと主張する研究として、ティモシー・クラークの『マルティン・ハイデガー』⁽¹⁾がある。クラークは、ハイデガーのヘルダーリン読解の中に、民族に課された責務を果たすことを主題とするハイデガーの政治論が存在すると考えている。ヘルダーリンの詩作は、まず、精神の窮状、民族の危機という状況を明らかにするものである。さらに、それに留まらず、ヘルダーリンの詩作は、通常は私達には見ることできない、民族の最も根本的な存在の様態を現出させる力を持っている。⁽²⁾クラークは、それを「客観化されない存在様態」と呼ぶ。それは、「民族」「祖国」を客観化したり、一つの全体にまとめあげたりせず、秘密を秘密として守ることである。⁽⁴⁾その意味で、「祖国」は、確実性とは無縁の場であり、いつまで続いても知れぬ忍耐と期待の地であり続ける。⁽⁵⁾それは、一種の静寂主義的な「超俗」の政治といえるわけであるが、クラークは、そのような、存在に聴き従うという存在様態を持った「民族」「祖国」は、社会計画や単なる制度上の変革を求めるナチズムとは相容れないものであると主張している。⁽⁶⁾このように、クラークは、ハイデガーの提示する「民族」「祖国」を、確実性を伴った現実的なものではないと考えている。

同様の立場からの研究として、ジェームズ・フィリップスの『ハイデガーの民族——ナチズムと詩の間——』がある。フィリップスによれば、『ヘルダーリン講義』において探求される「詩作」は、それ自体政治的なものであり、その独自性は、そこで展開される「政治」が事物的存在としての「政治」から区別されるという点にある。⁽⁸⁾それゆえ、フィリップスは、ハイデガーの「政治」はナチスの目指す「政治」とは一線を画すると主張する。つまり、

ナチズムにおける事物的存在としての「祖国」は、軍事的拡張による空間的拡大を目指すものであるが、ハイデガーの主張する「祖国」は、そのような空間的なものではないからである。⁹³⁾

フィリップスによれば、ハイデガーの提起する「祖国」とは、空間的なものではなく、したがって、領土的な闘争において獲得の対象となるような地球上の固定された地点を指すものではない。⁹⁴⁾ また、「祖国」は事物的存在でない以上、それは安定したアイデンティティによって凝結するものではない。⁹⁵⁾ そうではなく、「祖国」は、現存在が「存在」に向き合った時に直面する「無」への「不安」によって規定されるものである。⁹⁶⁾ つまり、フィリップスもまた、クラークと同様に、ハイデガーの提起する「民族」「祖国」を、確実性を持った実在のものとしては捉えていない。

以上の四者の主張を踏まえ、以下の分析における論点と本稿の主張を示しておこう。ライトと仲正において、「民族」は、帝国としてのドイツと素朴な祖国としてのドイツという相違点はあるものの、現実的な実体としての「ドイツ民族」という共通性があった。本稿は、このような理解に対しては、否定的な立場をとる。ハイデガーの提起する「民族」は、領土や血のような、現実的なものを前提として創出されるものではないと考えるからである。このような筆者の立場は、クラークとフィリップスの主張と共通するものである。しかしながら、両者はさらに、「民族」概念から一切の現実的な側面を捨象し、確実性とは無縁な非実在的なものとして「民族」を捉えている。⁹⁷⁾ このように、「民族」を非現実的なものとして、観念的なものとして捉える立場も、筆者の同意するところではない。

本稿が提起する「民族」像は、仲正自身によるヘルダーリン解釈に示唆を受けている。つまり、「祖國的なもの」を構築しようとするプラスの運動と、それを解体、脱構築しようとするマイナスの運動の並存によって成立すると

いう「民族」像である。⁰⁰ 本稿では、この双方向の運動を「被投性」と「企投」という観点から理解する。そして、この観点から『ヘルダーリン講義』を分析することで、ハイデガーの提起する「民族」が「被投性」と「企投」という二つの要素に基づいた両義的な概念であることを示したいと思う。

注

- (1) Timothy Clark, *Martin Heidegger*, Routledge, 2002. (高田珠樹訳『マルティン・ハイデガー』青土社、二〇〇六年)。
- (2) *Ibid.*, p.98. 邦訳 一八六頁。
- (3) *Ibid.*, p.105. 邦訳 一九九頁。
- (4) *Ibid.*, p.118. 邦訳 二二四頁。
- (5) *Ibid.*, p.119. 邦訳 二二六頁。
- (6) *Ibid.*, pp.126-127. 邦訳 二四〇頁。
- (7) James Phillips, *Heidegger's Volk : Between National Socialism and Poetry*, Stanford University Press, 2005.
- (8) *Ibid.*, p.133.
- (9) *Ibid.*, pp.179-180.
- (10) *Ibid.*, p.178.
- (11) *Ibid.*, p.247.
- (12) *Ibid.*, p.202.
- (13) 上の立場に属する研究として Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger : La politique du poème*, Editions Galilée, 2002 (西山達

也訳『ハイデガー——詩の政治——』（藤原書店、二〇〇三年）がある。ラクー＝ラバルトは、ハイデガーの言う「本来的な意味における『政治』を「神学—政治的なもの」であると捉えている（邦訳、一五五頁）。その上で、ラクー＝ラバルトは、ヘルダーリン自身においては、この神学的なもの解消され、「詩作されるもの」が客観性と具体的なものの獲得の方向を目指し現出してくるのであるが、当のハイデガーは、そのことを理解していないと主張する（邦訳、一八八—一九九頁）。したがって、必ずしも『ヘルダーリン講義』における「民族」概念の分析が行われているわけではないが、ラクー＝ラバルトの立場は、「民族」を抽象的、観念的なものとして捉える立場であると言えよう。

また、ハイデガー自身が、両方の解釈の間で変転していると解釈する研究として、Annemarie Gehmann-Siefert, "Heidegger und Hölderlin. Die Überforderung des "Dichters in dürftiger Zeit"", in Annemarie Gehmann-Siefert und Otto Pöggeler(Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, 1988. (アンネマリー・ゲートマン＝ジーフェルト「ハイデガーとヘルダーリン——『乏しき時代の詩人』に対する過剰な要求——」、下村鏝二・竹市明弘・宮原勇監訳『ハイデガーと実践哲学』法政大学出版局、二〇〇一年）がある。

ゲートマン＝ジーフェルトは、「詩作」の解釈が実践的な行為までを含むか否かについて、ハイデガーの中で、幾度か反転が起ころと考えている。つまり、実践的な政治的関与の失敗に対する応答としてなされた『ヘルダーリン講義』において、当初、ハイデガーは、「詩作的なものを実践的なもの、あるいは、政治的なものから区別し（Ebd., S.196邦訳、二四二頁）」していた。ところが、「詩作」の分析において、「詩人は、単に解釈の次元においてだけでなく同時に実現の圏域においても、すなわち、歴史的現存在においても、『存在を根拠づける者』として現れる（Ebd., S.197邦訳、二四三頁）」。しかしながら、この「歴史性」とは「運命」であり、それに対しては待ち望み呼応することが可能であるに留まり、自発性としての行為は排除されるのである（Ebd., S.201邦訳、二四八頁）。このように、反転の結果、ハイデガーを「実践的、政治的次元から逃れて、解釈の次元に歩み入る」と捉えるゲートマン＝ジーフェルトは、「民族」についても、詩作の解釈上存在するものと捉える立場

であるといえよう。

(14) 『ヘルダーリン講義』における詩作の持つ力を「存在の開示と隠蔽の間のオントロギッシュな闘争」であると捉える小野紀明の主張は、簡潔にして重要である。本稿の分析は、この「闘争」がいかなるものであり、それによって成就する「民族」がいかなるものであるかを具体化する試みであると言える（小野紀明『ハイデガーの政治哲学』岩波書店、二〇一〇年、八五―八七頁）。

第二章 『存在と時間』における両義性

本稿の主題は、『ヘルダーリン講義』における「民族」の意味の解明である。しかしながら、同講義は、難解な概念を用いた抽象的な議論が多く、必ずしも「民族」についての明解な説明がなされているわけではない。したがって本稿では、『ヘルダーリン講義』の分析に際し、『存在と時間』を参照するつもりである。⁽¹⁾二つの作品を「被投性」と「企投」という観点から分析した時、両者は同じ論理構成を持っていると考えられるからである。したがって、本章ではまず、『存在と時間』の論理を「被投性」と「企投」の視角から分析していく。⁽²⁾

注

(1) なお、『存在と時間』における「民族」導出の論理についてのより詳細な分析については、小林正嗣「マルティン・ハイデガーの政治思想——『存在と時間』における「民族」の可能性——」（二〇〇六年度名古屋大学博士学位論文）を参照されたい。

(2) 『存在と時間』における「被投性」と「企投」に着目し、ハイデガー哲学における論理の一貫性を主張する研究として、中橋誠「ハイデガーの思索の二重性とその由来」斧谷彌守一、中橋誠編『日本独文学会研究叢書第五八号…ハイデガーにおける「詩作と思索」——「被投性」の視点から——』（日本独文学会、二〇〇八年）がある。中橋は、『存在と時間』における「現存在の分析論」と後期における「存在の問い」が「基礎的存在論」という一つのものとして把握される必要があると考え、さらに、この「基礎的存在論」と「メタ存在論」もまた「第一哲学」という一つのものに属すると主張する。

第一節 「世界内存在」における「被投性」と「企投」

『存在と時間』の根本課題は、「存在する」ということが何を意味するのか、という問いに対する答えを持ち合わせていない今日において、「存在」の意味を問い、「存在了解」を再び目覚めさせることである。^①この課題のためにハイデガーは、人間に注目する。なぜなら、あらゆる「存在者」の中で、唯一人間だけが、「存在」を問題にし了解する「存在者」だからである。このような特徴を持った「存在者」として人間を「現存在」(Dasein)と名づけ、「現存在」分析に取り組むのである。

本稿で『存在と時間』を再構成する視点として掲げる「被投性」と「企投」という観点は、この「現存在」が備えている要素として提起される。すなわち、「現存在の存在機構には、しかも現存在の開示性の構成要素として、被投性が属している」^③。また、「現存在の存在機構には、企投が備わっている。それは、おのれの存在可能性へと向かう開示的存在である」^④。

字義通りに理解すれば、「被投性」とは、「現存在」が、あるものによって、「世界」の内へと投げ込まれている

ことを意味する。また、「企投」とは、「現存在」が、自らを、「世界」の内へと投げ込むことを意味する。両概念は、一見、対立的な概念であり、現存在が両要素を備えているというのは、矛盾しているように思える。しかしながら、ハイデガーの論理において、このことは矛盾していない。両概念が、いかにして両立し得るのかを確認していくことにしよう。

「被投性」について、ハイデガーは、次のように続けている。「この被投性において露呈するのは、現存在はそのつどすでに各自の現存在でありつつ、ある特定の世界の内で、特定の世界内部的な諸存在者のある特定の圏域のもとで、存在しているということ、このことである」⁶⁵。つまり、「被投性」とは、各々の現存在が世界の中で他の存在者と共に存在していることを意味している。

しかし、「被投性」が意味するものは、そのことのみではない。さらにハイデガーは、「被投的なものとして現存在は、実存の中へと被投されてしまっているのである。現存在は、いかに存在しようとも、いかに存在しようとも、そのままに存在しなくてはならない存在者として、実存しているのである」⁶⁶と述べている。現存在は、この世界の中で他の存在者と共に存在している。その時、現存在は、自らがいかなる存在者として存在するのか、を自身では一切規定することができないままに、この世界に投げ込まれて存在せざるをえない。このことを、ハイデガーは、「被投性」と呼んでいるのである。

それでは、「企投」とは何を意味するのであろうか。ハイデガーは、「企投」が持つ「開示性」(Erschlossenheit)という性格を「了解」と結びつけて、次のように述べている。すなわち、「了解は、現存在のその時々々の世界の世界性としての有意義性をめがけて、現存在の存在を根源的に企投する」⁶⁷。つまり、「現存在」は、自らを世界の内へと企投するのであるが、それにより、「現存在」に対して「世界」が開かれ、「世界」の有意義性が「現存在」によっ

て了解されるのである。

この点をさらに具体化するためには、現存在が世界の内で存在するあり方を確認する必要がある。先に述べたように、そもそも、人間を「現存在」という術語を持って表現するのは、あらゆる存在者の中で人間だけが「存在」を問題にし了解する存在者だからである。現存在が持つ「存在」を了解する作用は「氣遣い」(Sorge)である。⁸⁾

ハイデガーは、「氣遣い」のうち、事物に対して向けられる「氣遣い」を「配慮的な氣遣い」(Besorgen)と呼び、「われわれは配慮的な氣遣いのうちで出会われる存在者を道具と名づける」と述べている。道具とは、「本質上、『何々するための手段である或るもの』⁹⁾である。つまり、「配慮的な氣遣い」とは、身の回りにある単なる「事物」を「道具」として構成するような「くするための」(um zu ...) という認識作用を意味している。

ハイデガーは、現存在が「氣遣い」を通じて、適所性を備えた道具的存在者に出会う場を「世界」と呼んでいる。この「世界」は、一般的に理解されるような「事物的に存在する諸々の存在者の総計としての世界」とは区別される。そして、ハイデガーの提起する意味での「世界」の内に存在する「現存在」は「世界内存在」(In-der-Welt-sein)と名づけられる。

同様に「氣遣い」は人に対しても向けられる。ハイデガーはそれを「顧慮的な氣遣い」(Fürsorge)と呼び、「だが、現存在が共存在としてそれへと態度をとる存在者は、道具的に存在する道具という存在様式を持つのではなく、それ自身現存在なのである。この存在者は、配慮的に氣遣われるのではなく、顧慮的な氣遣いを受けるのである」¹⁰⁾と述べている。つまり「現存在」は、「世界内存在」として、世界の内でお互いに「顧慮的な氣遣い」を持つ「共存在」(Mitseln)なのである。

このように、「氣遣い」とは、「自分にとってくするための」という形式で「存在者」に眼差しを向け、その「存

在者」の「存在」を了解する作用を意味している。そして、ハイデガーは、この「了解」について、「了解の企投性格は、世界内存在の現（Da）が存在しうることの現として開示されているということに関して、その世界内存在を構成している」と述べている。つまり、「現存在」が「世界内存在」として、あらゆる他の「存在者」に対して「気遣い」を持って存在している、そのあり方を、ハイデガーは「企投」と呼んでいるのである。

以上のことをまとめると、まず、自らがいかなる存在者として存在するのかを一切規定することができないままに、この世界に投げ込まれて存在しているという事実が、「被投性」である。また、現存在は、世界の内に存在するあらゆる存在者に対して、「気遣い」を向けている。このことを「企投」として捉えるのである。したがって、現存在は、この世界に投げ込まれて存在し、同時に、他の存在者に「気遣い」を向けているという意味で、「被投性」と「企投」は互いに矛盾しないのである。

以上のように、「気遣い」とは、「世界内存在」としての「現存在」が持つ根本性格であり、「自分にとってすぐるための」という形式で存在者に向ける眼差しのことである。そのような「気遣い」であれば、我々「現存在」はこの「世界」において日常的に存在者に対して向けている。この「気遣い」によって「存在」が了解されるというのであれば、「存在忘却」という状況には陥らないのではないだろうか。

確かに日常においても、「気遣い」によって「存在」は了解されている。しかしながら、そこでの「存在了解」は、日常的、通俗的なものとなってしまっている。ハイデガーが目指す「存在忘却」の克服とは、そのような日常的な「存在了解」を本来的な「存在了解」へと切り替えることなのである。

それでは、日常性からの脱却と本来性への移行は、いかにして可能となるのであろうか。次節において、この点を検討しよう。

注

- (1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S.1. (原佑訳『世界の名著74 ハイデガー』、中央公論社、一九八〇年、六五頁)。ただし、適宜、改訳している。また、傍線による強調は、原文ではイタリックである。
- (2) Ebd., S.7.邦訳、七三頁。なお、「存在者」とは、我々人間を含め、動物、植物、事物など、全ての「存在しているもの」を意味する。また、「存在」とは、そのような『存在者』を『存在者』として規定する当のもの」を意味する (Ebd., S.6.邦訳、七二頁)。
- (3) Ebd., S.221.邦訳、三六九頁。
- (4) Ebd., S.221.邦訳、三六九頁。
- (5) Ebd., S.221.邦訳、三六九頁。
- (6) Ebd., S.276.邦訳、四四六頁。
- (7) Ebd., S.145.邦訳、二六六頁。
- (8) 「気遣い」について、ハイデガーは、「この認識作用は、現象学的な作用としては、まず第一に、存在に目を注いでおり、このように存在を主題化することによって、その時々々の存在者を付随的に主題化するのである (Ebd., S.67.邦訳、一五五頁)」と述べている。
- (9) Ebd., S.68.邦訳、一五七頁。
- (10) Ebd., S.68.邦訳、一五七頁。
- (11) Ebd., S.121.邦訳、二二二頁。
- (12) Ebd., S.145.邦訳、二六六頁。

第二節 「頹落」と「決意性」における「被投性」と「企投」

ハイデガーは、日常性において現存在は「頹落」(Verfallen)し「世人」(das Man)というあり方をしていると主張する。そして、このような状況から脱却し本来的な現存在となる契機を「決意性」(Entschlossenheit)と呼ぶ。この「頹落」と「決意性」の説明に際し、再び、「被投性」と「企投」という概念が用いられている。その点に注意しながら、ハイデガーの分析を検討していこう。

「世人」は、存在問題を忘却した日常性の内にある。ハイデガーは、「最も固有な責めある存在から、世人は忍び足で立ち去ってしまった¹¹⁾」と述べている。「責めある存在」(Schuldigsein)とは、「自己は、自己である限り、おのれ自身の根拠を据えなくてはならない。けれども、自己は、決して、その根拠を支配する力を持つことができ¹²⁾ない。それにもかかわらず、自己は、実存しつつ、根拠であることを引き受けざるをえない」ということである。つまり、「責めある存在」とは、現存在が自らの「存在」を根拠付ける力を不足したまま、この世界に投げ込まれた被投的存在であること、すなわち「被投性」を意味しているのである。したがって、「世人」は、自らが被投的存在である、という事実を引き受けず回避しようとする日常的な現存在のことである。

この点を踏まえて、存在忘却という状況を、ここでまとめておこう。現存在をはじめ、あらゆる存在者は、「存在」によって規定され、世界に投げ込まれて存在している。そのような存在者の中で、現存在は唯一「存在」を了解する存在者であるのだが、しかしながら日常性においては、自らが被投的存在であることを忘れ、「世人」として存在している。そのような日常的な現存在が「気遣い」によって了解する「存在」は、非本来的な「存在了解」となってしまうのである。

それでは、いかにすれば、現存在は「頽落」を克服し、本来的な「存在了解」を持つことができるのであろうか。その契機は、「決意性」である。「決意性」についてのハイデガーの説明を二つ確認しておこう。「決意性」とは、「最も固有な責めある存在をめぐって、黙秘したまま、不安への用意をととのえて、おのれを企投すること」³⁾である。また、「決意性は、おのれを死へとかかわる存在として『資格付ける』時にはじめて、責めある存在であり得ることの『得る』ということを了解するのである」⁴⁾。

先に確認したように、「責めある存在」とは、自らの「存在」を根拠づけることができないまま世界に投げ込まれた「被投性」を意味していた。したがって、「決意性」とは、自らが「被投的存在」であることを自覚することと言える。しかもそれは、単に、自らのあり方の偶然性を自覚するだけでは足りず、自らが「死へとかかわる存在」(Sein zum Tode)であることを自覚することが必要なのである。

以上のように、「頽落」は、「被投性」という事実を引き受けず、忘却している状態を意味している。また、その「頽落」を脱却するための契機としての「決意性」は、自らが「死すべき存在」であること、および「責めある存在」であることを自覚することを意味している。そして、この自覚のことを、ハイデガーは、「責めある存在」をめぐれた「企投」と言い表しているのである。

それでは、「被投性」という事実を忘却し、「頽落」した「世人」と化している日常的現存在と、「決意性」により自らが「死へとかかわる存在」であることを自覚した本来的現存在とでは、いかなる点において「存在了解」が異なるのであろうか。ハイデガーは、両者が持つ「存在了解」の決定的な差異は、両者が根ざす「時間性」の違いにあると主張する。次節において、両者が根ざすそれぞれの「時間」概念を検討しよう。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.288. 邦訳、四六三頁。
- (2) Ebd., S.284. 邦訳、四五八頁。
- (3) Ebd., S.296-297. 邦訳、四七五頁。
- (4) Ebd., S.306. 邦訳、四八八頁。

第三節 「時間性」における「被投性」と「企投」

日常的な現存在が根ざす時間とは、通俗的時間である。ハイデガーは、それを、「始めもなければ終わりもない純然たる今の連続としての時間」と定めている。つまり、永遠に続く時間の流れを「今」で区切り、それより前を「過去」、それより後を「未来」として捉えるような時間概念である。この時間概念が、日常的現存在の「存在了解」を根底において規定している。すなわち、「存在」が忘却された状態においては、あらゆる存在者は、そのような存在者として過去から未来にわたって永遠に存在するかのよう捉えられる。あらゆる存在者が不変のまま存続し続けるという考え方の根底には、「今」を契機として、それ以後の永遠の「未来」とそれ以前の永遠の「過去」という通俗的時間概念が存在しているのである。

それに対し、「決意性」によって、現存在が始まりと終りを持った有限な存在者であることを自覚する時に開かれる時間が、本来的時間である。本来的な時間は「既在しつつある現成化する到来としての統一的な現象」と定められる。この本来的時間は、「被投性」と「企投」という観点から構築されている。すなわち、本来的な時間概念

において、「未来」は、現存在がおのれの最も固有な可能性を企投する未来として「到来」(Zukunft)と名づけられる。また、「過去」は、被投性として引き受ける「おのれがそのつとすでに存在したとおりである」過去として、「既在」(Gewesen)と名づけられるのである。

敷衍しよう。自らの有限性を自覚することによって開かれる本来的時間においては、始まりと終りによって区切られた「自分の一生」という時間軸が基軸となる。すると、時間概念に変化が起こる。すなわち、永遠の時間軸は、生誕から死までの有限の期間としての「自分の一生」と「自分が存在しない過去」と「自分が存在しない未来」という三部分に分けられることになる。その上で、「自分が存在しない過去」は「自分が存在する現在」へと影響を与える「既在」として捉え直される。また、「自分が存在しない未来」は「自分が存在する現在」の可能性を投げかける先である「到来」として捉え直される。このように、「自分が存在する現在」を軸として、「現在」を規定し続ける「既在」と「現在」の可能性を投げかける「到来」というように三者が密接に結びつく時間概念が本来的時間である。

この本来的時間において、「民族」が導き出される。まずは、『存在と時間』において、唯一「民族」が論じられている箇所を引用しておこう。

「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」³⁾。

「生起」(Geschehen)とは、本来的時間において、過去の出来事を「既在」として引き受け、それを「可能性」として「到来」へと投げかけることである。その時の、引き受けて投げかける「可能性」のことを、ハイデガーは

「宿命」(Schicksal)と名づけている。また「宿命」は、現存在が本質的に共存在として、存在していることにより、「運命」(Geschick)として規定される。この「運命」によって導き出されるものが「民族」なのである。

この本来的時間から「民族」を導き出す論理もまた、「被投性」と「企投」という観点から構想されている。つまり、一方で、「民族」を規定する「運命」とは、「被投的決意性として引き受けている遺産」の⁽⁴⁾ことを意味する。現存在は、「運命」として引き受けられる「既在」に規定されるのであり、その意味で、現存在は、「運命」に対して「被投的存在」なのである。

しかしながら、他方で、ハイデガーは、「現存在の時間性の内には、(中略)現存在がそれをめがけて自己を企投する実存的な存在可能性を、伝承された現存在了解内容のうちから明確に取り出して、この可能性が含まれている⁽⁵⁾」とも言う。つまり、ハイデガーは、「運命」を「被投性」として引き受ける遺産であると同時に、現存在が自ら取り出してきて自身をそこへと「企投」する「可能性」であると考えているのである。このハイデガーに独特の「運命」の考え方は、「生起のうちで現存在は、死に向かって自由でありつつ、相続されたものであるにもかかわらず選り取られた可能性において、おのれをおのれ自身に伝承するのである⁽⁶⁾」という発言にも現れている。すなわち、ハイデガーにとって「運命」とは、「相続されたものであるにもかかわらず選り取られる」ものなのである。したがって、『存在と時間』における「民族」とは、「被投性」と「企投」という両義的な特徴を備えたものであるといえる。確かに「民族」は、「運命」によって導き出される「運命共同体」であるのだが、その「運命」が独自の意味を持つのである。つまり、『存在と時間』における「民族」は、個人が生まれながらに備える要因を前提として、そこへの帰属を「運命」付けられるような「民族」ではない。自らが世界の内へと偶然に投げ込まれた「被投的存在」であることを自覚することによって開かれる「本来的時間」の中で、自らを「企投」する「可能性」

を「運命」として選び取ることによって導き出される「民族」なのである。以上、本章において、『存在と時間』の論理を、「世界内存在」、「頽落」と「決意性」、「時間性」という三つの次元に分けて、それらを「被投性」と「企投」という観点から分析してきた。次章において、『ヘルダーリン講義』を「被投性」と「企投」という観点から分析していくことで、その論理が、『存在と時間』の三つの次元を踏襲して構成されていることが確認できるであろう。

注

- (1) Heidegger, *Sein und Zeit*, S.329. 邦訳、五一九頁。
- (2) Ebd., S.326. 邦訳、五一五頁。
- (3) Ebd., S.384. 邦訳、五九三頁。
- (4) Ebd., S.383. 邦訳、五九二頁。
- (5) Ebd., S.385. 邦訳、五九四頁。
- (6) Ebd., S.384. 邦訳、五九二頁。

第三章 『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』における両義性

本章と次章では、『ヘルダーリン講義』を分析していく。ただし、ハイデガーによるヘルダーリン解釈の妥当性

を検討することは、ここでの課題ではない。ヘルダーリンの詩作「ゲルマーニエン」と「ライン」の読解を通じて、ハイデガーがいかなる「民族」を提示しようとしたのかを明らかにすることが、ここでの課題となる。¹¹⁾ そのために、本章では、「被投性」と「企投」という観点から『ヘルダーリン講義』を検討する。それにより、前章において検討した『存在と時間』の論理を参照することができ、『ヘルダーリン講義』を民族導出の論理として分析することができるであろう。

注

(1) ハイデガーは、『ヘルダーリン講義』をはじめとし、その後も、ヘルダーリンについて講義、論考を重ねている。それにもかかわらず、分析対象を『ヘルダーリン講義』に限定する理由は、本稿の主題が「ハイデガーによるヘルダーリン解釈」の分析ではなく、「ハイデガー哲学における『民族』概念」の分析にあるからである。なお、共通の問題関心に基づく研究として、小林正嗣「マルティン・ハイデガーの政治思想——『言葉の本質への問いとしての論理学』における『民族』概念の解明——」（『政治思想研究』第八号、二〇〇八年）がある。

第一節 ヘルダーリンの詩作と根本情調

ハイデガーは、ヘルダーリンの詩作を通じて「民族」を成就することを『ヘルダーリン講義』の目的としている。通常、詩作が「民族」を成就するとは想定し難いことである。しかしながら、ハイデガーは、殊にヘルダーリンの詩作において、それが可能であると主張する。ヘルダーリンの詩作は、他の詩人の詩作と何が異なるのであろうか。

ハイデガーは、講義の序論において、詩作の本質についてヘルダーリンが語った手紙の内容を、次のようにまとめている。

「詩作——それは遊びではない。詩作に対する関係は、自己自身を忘れさせる遊戯的弛緩ではなく、個々人の最も固有の本質を覚醒させ奮い起こすことでなければならぬ。それによって彼は己れの現存在の根底にまで帰り着くのである。そして各個人が彼の現存在の根底からやって来るとき、そのとき根源的共同体への個人たちの真の集合がすでに前もって生じたことになるのだ」⁽¹⁾。

ハイデガーによれば、詩作は個々人の本質を覚醒させるものである。個々人が持つ最も固有の本質とは、個々人が現存在として世界に存在しているということである。我々が現存在として存在する時、そこに真の集合が生ずる。ハイデガーにとって、その集合たる根源的共同体こそが、「民族」なのである。

しかしながら、どんな詩作からでも「民族」が導き出されるわけではない。それは、ヘルダーリンの詩作においてのみ可能となる。その点を称して、ハイデガーは、ヘルダーリンを、「我々の最も偉大な詩人」と呼ぶ。ヘルダーリンほど、歴史的現存在、創作の必然、作品の運命の三つが親密に一体となっている詩人はいないからである。⁽²⁾ ヘルダーリンの詩作が持つ特殊性は、従来の詩作の理解では把握できない。従来の理解によれば、詩作とは、「体験を凝縮し、形象的表現として描き出し形成するもの」である。ハイデガーはこのような、魂、体験の表現現象としての詩作という理解では、ヘルダーリンの詩作の本質を把握するためのかすかな可能性すら絶望的に失われている、と痛烈に批判する。⁽³⁾

それでは、ヘルダーリンの詩作の本質とは何か。それは、ヘルダーリンの詩作が「根本情調」(Grundstimmung)を持つことである。根本情調とは、詩作が持つ情調、雰囲気の中でも、とりわけ、「大地を存在が建立される空間

として規定する」ような情調のことである。⁽⁴⁾この「存在が建立される空間」において、現存在は歴史的現存在となり、その集合たる根源的共同体が「民族」となるのである。

以下において、この大地を「存在が建立される空間」へと規定する根本情調とはいかなる情調であるのか、また、「存在が建立される空間」とはいかなる空間であるのか、を検討していこう。

注

- (1) Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, S.8.邦訳、一〇頁。
- (2) Ebd., S.6.邦訳、八頁。
- (3) Ebd., S.26.邦訳、三三―三四頁。
- (4) ハイデガーは、「根本情調」を、彼に特有の語幹に留意した方法で、次のように説明する。「言の音声 (Stimme) は調律されて (gestimmt) いなければならず、詩人はある情調 (Stimmung) で話すのであり、そしてそのような情調が大地を規定し (bestimmen) て、詩的言がその上でまたその中で存在を建立するその空間を、情調が貫き響く (durchstimmen) のだということである。このような情調を我々は詩作の根本情調と呼ぶ (Ebd., S.79.邦訳、九二頁)」。

第二節 「ゲルマーニエン」における「被投性」と「企投」

ハイデガーは、詩作「ゲルマーニエン」が持つ根本情調を、「神々の遁走を経験し、なお、ひとつの全体としての歴史的民族が神々なきことと引き裂かれてあること」の困窮を耐え抜くこと⁽¹⁾であると定めている。つまり、「ゲ

ルマーニエン」は、既に我々のもとに神々がいないこと、そしてそれに耐え抜かなければならないことを、我々に伝えているのである。

「神々の遁走を耐え抜く」という「ゲルマーニエン」の根本情調は、我々に対して以下のことをもたらす。すなわち、「根本情調は、それゆえ、神々に対しては引き離しであり、同時に、大地に対しては進入である。根本情調は、このようにして情調付けることによって、そもそも、存在者自体を明け開く^②」。さらに、「世界が明け開かれることは根本情調において起こる^③」。

つまり、「神々の遁走を耐え抜く」という根本情調は、存在者によって構成される「世界」を明け開くことをもたらすのである。^④以下において、この「世界の明け開き」(Weltoffenung)が意味するところを確認していこう。

その際、「世界の明け開き」という概念の中に、「被投性」と「企投」という考え方が内包されていることに着目したい。この点に焦点を当てることで、「世界の明け開き」が意味するところは、まさに、前章で検討した『存在と時間』における「世界内存在」の論理と一致するものであるということが示されるであろう。

「世界の明け開き」という概念を用いて、ハイデガーは、人間と世界との関係を決定付けてきた近代的な考え方を放棄し、両者のより根源的な関係を提示しようとしている。近代的な考え方によれば、世界は、知覚された多様な事物が積み重ね、混ぜ合わせられることによって堆積していくような世界として捉えられる。つまり、知覚する主観と、それにより表象される客観という異なる二つの区域の合成として世界が捉えられるのである。^⑤

それに対し、ハイデガーの提示する世界とは、「根源的で、本源的に固有な、初めから開示されたものなのであり、そのようなもの内においてこそ我々はあれこれのものと出会うことができる^⑥」という世界である。

この世界が現存在に対して「明け開かれる」時、現存在は世界に対し、二つのあり方をとることとなる。すなわ

ち、一方で、現存在は、存在者全体から成る世界のただ中へと晒し出されている。ハイデガーは、「この存在者の開示性の明け開きはきわめて根源的であるために、我々は情調の力によって、明け開かれた存在者の中にはめ込まれ、繋ぎ留められたままで居続けることになる」と述べている。この存在者から成る「世界」の中に「はめ込まれ」(eingefügt)、「繋ぎ留められる」(eingebunden) という考え方は、「世界」の中に投げ込まれた「被投性」という考え方と共通しているといえよう。

他方で、現存在は、単に存在者全体から成る「世界」の中にはめ込まれ、繋ぎ留められ、晒し出されているだけではない。「現存在はただ『存在する』だけなのではなく、どの存在も人間の現存在によって、ともかくも何らかの仕方で引き受けられ、担われ、導かれねばならない」からである。つまり、現存在は、「世界」の中で、あらゆる存在者の「存在」を引き受けているのである。この「現存在にとって、それが存在する限りいずれにしても存在を問題とせざるをえない」という現存在の根本性格を、ハイデガーは、「氣遣い」と呼び、このような現存在のあり方を、「開示された存在者への晒し出しの中へ出て行くこと」と表現している。この存在者の中へと「出て行くこと」(Herausgehen) という考え方は、現存在が自らを世界の中へと投げ込む「企投」という考え方と共通しているといえよう。

以上のように、「世界の明け開き」によって示される現存在の二つのあり方は、「被投性」と「企投」という観点から捉えられた時、『存在と時間』における「世界内存在」と同じ論理になっていることが分かる。現存在が世界との関係において「世界内存在」というあり方をしているということは、『存在と時間』における「民族」導出の論理において前提をなす考え方であった。同様に、『ヘルダーリン講義』において、「世界の明け開き」は、「民族」を導き出す前提をなしている。ハイデガーは次のように述べている。すなわち、「その時々々に支配している根本情

調と、その根本情調の中で行われる存在者の全体の明け開きは、我々が民族の真理と呼ぶものの規定の根源である」⁽¹⁾。つまり、ハイデガーは、根本情調によって存在者の全体としての世界が現存在に對して開かれると考えている。そして、この世界が、「民族」を規定する根源となるのである。

注

- (1) Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, S.80邦訳、九二頁。
- (2) Ebd., S.140邦訳、一五五頁。
- (3) Ebd., S.141邦訳、一五六頁。
- (4) ハイデガーは、「ゲルマニーエン」の根本情調がもたらすこととして、「世界の明け開き」とともに、「根源的時間の時熟」(Zeitigung der ursprünglichen Zeit) を挙げている。『ヘルダーリン講義』では、「根源的時間が我々現存在を到来と既在へと抜き移す」(Ebd., S.109邦訳、一二三頁)「ことを簡潔に述べ、根源的時間の本質については、『存在と時間』を参照するように求められている」(Ebd., S.109邦訳、一二四頁)。時間概念においてもまた、『ヘルダーリン講義』は、『存在と時間』を踏襲していると見えらる。
- (5) Ebd., S.140-141邦訳、一五六頁。
- (6) Ebd., S.141邦訳、一五六頁。
- (7) Ebd., S.140邦訳、一五五頁。
- (8) Ebd., S.141邦訳、一五六頁。
- (9) Ebd., S.141邦訳、一五五—一五六頁。

(10) 「世界の明け開き」は、現存在の持つもう一つの重要な本質を明らかにする。それは、「現存在がそれ自身において既に他者の現存在の中に移し入れられているということ、即ち人間の現存在は他者との共存在においてのみそれが今存在する通りのものとして存在する (S.143 邦訳、一五八頁)」という本質である。このことは、現存在と世界との関係が、「自己なる現存在」と「存在物によって構成される世界」との間だけの関係ではなく、「他者なる現存在」と共にこの世界に存在する「共存在」であるということである。

(11) Ebd., S.143-144 邦訳、一五八頁。

第三節 「ライン」における「被投性」と「企投」

「ライン」が持つ根本情調とは何か。ハイデガーは、それを、「半神たち (Halbgötter) が経験する存在の苦しみを共に苦しむこと」と定めている。⁽¹¹⁾ 「ライン」の根本情調についても、また、「被投性」と「企投」の観点から検討していくことにしよう。

現存在の「存在」について、ハイデガーは次のように述べている。「我々の存在とは我々の言葉で言えば、我々がそこに投げ込まれているものである。だが我々はその投擲軌道を知らず、またほかならぬこの我々の現存在への被投をたいてい、そして最初は、引き受けようとしなない。というのも我々は様々な逃げ口上を設けてこの被投をこれまでずっと無意識のうちに回避してきたものだから」⁽¹²⁾。

つまり、我々は世界へと投げ込まれた被投的存在であり、しかも、その投擲軌道を知ることができない。このことをハイデガーは「存在の苦しみ」(Leiden des Seyns)と呼んでいるのである。しかしながら、通常において人間

は、この「存在の苦しみ」を苦しめない。つまり、この「被投性」という事実を無意識のうちに回避し、引き受けようとするのである。

しかしながら、ハイデガーは、現存在の「存在」を「被投性」としてのみ捉えるわけではない。「我々の存在は、被投であるだけでなく、それは同時に企投なのである」³⁾。そして、この「企投」によって、「おのれを超えたものとしての存在を最高の仕方で引き受ける、すなわち真に苦しむ、というあり方をとるであろう」⁴⁾と述べている。つまり、現存在は、「企投」によって、「被投性」を引き受け、「存在の苦しみ」を真に苦しむ存在者でもあるのである。

この「存在の苦しみ」の議論は、『存在と時間』における「頹落」と「決意性」の論理と完全に一致していると考えられる。つまり、『存在と時間』において、日常性のうちに「頹落」した「世人」は、自らが被投的な存在であるという事実を引き受けず、回避しようとする。それに対し、「決意性」によって自らが「死へとかかわる存在」であることを自覚する本来的現存在とは、自らが被投的な存在者であることを引き受け、そのような存在者として、自らを世界へと企投する現存在のことであった。このように、『ヘルダーリン講義』における「存在の苦しみ」の議論と、『存在と時間』における「頹落」と「決意性」の議論は、「被投性」を回避するか引き受けるかという共通のテーマを論じたものであると言えよう。

ところで、「決意性」は、『存在と時間』において、「民族」を導き出す契機となる概念であった。つまり、現存在は、「決意性」によって開かれた「本来的時間性」の中で「歴史的現存在」となる。そしてこの「歴史的現存在」が「宿命」を選び取ることによって「民族」が導き出されるのである。「ライン」の根本情調である「半神たちが経験する存在の苦しみを共に苦しむこと」もまた、「決意性」と同様の役割を果たすと考えられる。具体的な「民族」概念の分析は次章で行うこととし、本節では、「ライン」の根本情調が「民族」を導き出す契機となっている

こと、および、「民族」の分析において「存在が現れる空間」という考え方が重要となることを確認しておこう。ハイデガーは、「半神たちを思索するとは、聖なる悲しみに耽る、覚悟せる窮迫の根本情調によって規定されたあの存在の建立、つまり規定的な中間としてのそこから、それを凌駕する神々の存在もそれに劣る人間の存在も開示されるところのあの存在の建立である⁵⁾」と述べている。つまり、「ライン」の根本情調は、「存在の建立」(Stiftung des Seyns)をもたらすのである。そして、この「存在の建立」が「民族」を導き出す契機となると考えられるのである。

ハイデガーは、「存在の建立」について、以下のように述べる。すなわち、「人間の歴史的現存在は、詩人が先に経験してまず言葉に包み、そうして民族の中へ置いた存在によって根底から担われ、導かれるのだと。この出来事を我々は一つにまとめよう言うのだ、詩人は存在を建立すると⁶⁾」。また、次のようにも述べる。「詩作は建立として、人間がそもそも地上に、大地と神々の間に定住する、すなわち歴史的となる、つまり民族となることができる、そのための可能性の基礎を作り出すのだ⁷⁾」。つまりハイデガーは、我々が歴史的現存在として「民族」となる時、それを可能とするための「基礎」(Grund)を作り出すこと、これを「存在の建立」と呼ぶのである。

このように、「決意性」も「存在を苦しむこと」も共に、現存在を歴史的現存在たらしめ、この歴史的現存在が、「民族」を創出するのである。それでは、「存在の建立」はいかなる意味で、「民族」の「基礎」を作り出すのであろうか。

ハイデガーは、詩作の本質が「存在の建立」であることを述べた後に、「この半神たちの存在の詩作において、存在全体が我々に対して露わになるのである⁸⁾」と述べている。「半神」たちの存在とは、すなわち「存在の苦しみを苦しむということであった。「存在の苦しむ」が「存在の建立」をもたらすのであるが、この発言では、その時、

「存在が我々に対して露わになる」と言っているのである。したがって、「存在の建立」とは、「存在が現れる空間」を創り出すことを意味しているといえよう。

それでは、次章において、「存在が現れる空間」が何を意味するのか、それを基礎として成就する「民族」がいかなる意味を持つのかを検討していこう。

注

- (1) Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, S.182.邦訳、二〇四頁。
- (2) Ebd., S.175.邦訳、一九六—一九七頁。
- (3) Ebd., S.175.邦訳、一九七頁。
- (4) Ebd., S.175.邦訳、一九七頁。
- (5) Ebd., S.185.邦訳、二〇七頁。
- (6) Ebd., S.184.邦訳、二〇六頁。
- (7) Ebd., S.216.邦訳、二四三頁。
- (8) Ebd., S.238.邦訳、二六六頁。

第四章 『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマーニエン」と「ライン」』における「民族」

本稿の主題は、『ヘルダーリン講義』における「民族」の意味を説明することである。そのために、第二章において、『存在と時間』における「民族」導出の論理を、「被投性」と「企投」という観点から捉え直した。そして、第三章において、同じ観点から『ヘルダーリン講義』を分析した。それにより、『ヘルダーリン講義』が、『存在と時間』と同じ論理構造を持つことを示した。

しかしながら、『ヘルダーリン講義』は、『存在と時間』の論理を単純に繰り返すことに留まっているわけではない。『ヘルダーリン講義』には、『存在と時間』における「民族」概念を踏襲しつつも、それを特徴付ける独自の説明が存在しているのである。それこそが、「民族」の基礎となる「存在が現れる空間」の議論である。

「存在が現れる空間」については、『存在と時間』においては詳述されることはなかった。『存在と時間』における中心的課題は、「存在」を問題とする唯一の「存在者」である「現存在」を分析することであったため、「存在」がいかにして現れるのか、という点については、十分に論じられてはいないのである。そして、この点を論じているのが、『ヘルダーリン講義』における「存在が現れる空間」の議論なのである。¹¹⁾

『ヘルダーリン講義』において「存在が現れる空間」は、詩作「ライン」を素材とした河の本質の分析において論じられている。ここでは、「存在」と「存在者」がいかなる関係にあるのか、河を例えにして分析されているのである。

本章では、ハイデガーによる河の分析を検討し、「存在が現れる空間」が意味することを明らかにし、そこに成立する「民族」が持つ意味を説明する。

注

- (1) 『存在と時間』の頃から、一貫して、存在が生起する場所としての「明け開け」(Ulichung)が問題となっていたものの、『存在と時間』においては、「存在」がどのように生起するかについては不分明であったと指摘する研究として、斧谷彌守一「ハイデガーにおける『明け開け』の展開——現・世界・無・情調・言葉——」斧谷彌守一、中橋誠編『日本独文学会研究叢書 第五八号…ハイデガーにおける「詩作と思索」——「被投性」の視点から——』(日本独文学会、二〇〇八年)。

第一節 河の比喩における「根源」と「発源存在」

ハイデガーは、詩作「ライン」の分析に際し、次のように述べている。すなわち、「ライン」は、「ドイツの国土を流れる一つの河が叙景的—詩的に描かれる、という具合にごく当たり前のことではないのだ¹⁾」と。河とは、特別なものである。「おのれ自身を信じてとめどなく流れる河の進行において運命は成就し、国土と大地は境界と姿形を得、故郷が人間に、そしてそれと共に真理が民族に与えられるのだ²⁾」。

つまり、河とは、単に地表の水が集まって流れる水路を意味するのではなく、大地を規定し形作り、「民族」を成就するものなのである。したがって、河とは、大地を、「民族」の基礎となる空間すなわち「存在が現れる空間」へと形成するものといえよう。

ハイデガーは、「河とは、根源の発源存在としての純粹発源である³⁾」と定義する。この定義から、河を構成する要素として、「根源」(Ursprung)、「発源存在」(Entsprungensein)、「純粹発源」(Reinentsprungenen)の三点が見出せる。過度の具象化を恐れずに述べると、「根源」とは、河水の流れ出る源泉としての水源であり、「発源存在」と

は、その水源から流れ出た河水である。そして「純粹発源」は、水源と河水から構成される全体としての河を意味している。

本章では、この河を、「存在」と「存在者」の関係という観点から分析していく。それらの対応関係を述べておくと、「根源」は「存在」であり、「発源存在」は「存在者」である。そして、「純粹発源」が「存在が現れる空間」を意味している。したがって、「根源」と「発源存在」がいかなる関係をもって「純粹発源」を構成しているのかを読み解くことで、「存在」と「存在者」の関係、および「存在が現れる空間」とはいかなる空間であるのかが理解できるであろう。

ハイデガーによれば、「根源」は二つの力によって構成される。二つの力とは「出生」(Geburt)と「光線」(Lichtstrahl)である。「出生」とは、「根源」としての「閉ざされた闇からの由来」を意味している。「光線」とは、「形態にならんとする大いなる意志の本質洞見」である。⁴⁾ハイデガーの主張を「存在」と「存在者」の関係性という点から捉え直してみよう。

まず、「出生」とは、「存在」が現れ出ることを意味している。つまり、暗闇としての「根源」から「存在」が現出する、まさにそのことを意味していよう。それに対し、「光線」とは、大いなる意志が形態になろうとするのが垣間見える、その可能性である。つまり、現出した「存在」が、ある形態を備えた「存在者」として見受けられることが可能となることを意味しているといえよう。

我々を含め物に至るまで全ての存在しているもの、すなわち「存在者」は、ある形態を持ってそこに存在しているという事実を「存在」に負っている。つまり、「存在」が現れ出て、「存在者」をそのような形態を持った「存在者」として規定することによって、あらゆる「存在者」は存在するわけである。この過程の内、「存在」が現れ出

ることが「出生」である。そして、その「存在」が「存在者」を規定することによって、ある特定の形態を伴った「存在者」として見て取られる、そのことを「光線」と呼ぶのである。つまり一文でまとめるならば、「根源」から「存在」が「出生」し「存在者」の形態を規定する様が「光線」によって見て取られる、ということである。

続いて、「発源存在」である。ハイデガーは、「発源存在」もまた、二つの力によって構成されていると考える。二つの力とは、「困窮」(No)と「馴致」(Zucht)である。「困窮」とは、「圧迫、不可避性であり、決断あるいは放棄または回避を強いるもの」⁶⁵⁾である。前章において、「半神」は被投性としての「存在」を真に苦しむものであることを確認した。そこにおいて、ハイデガーは、この苦しみを「困窮」と言い換えている。⁶⁶⁾つまり、「存在者」として世界へと投げ込まれた「被投性」が「困窮」である。また、「馴致」とは、「形成し創り出す形態それ自身の中に内的な抑制と束縛をもたらす」⁶⁷⁾ものである。つまり、「馴致」とは、一定の形態として現れた「存在者」に対し、その形態であることに馴れさせ、繋ぎ留めておくことである。

先に「発源存在」とは「存在者」であると述べた。その「発源存在」を構成する「困窮」と「馴致」とは、「存在者」の世界の中の「現存在」のあり方の様相を指していると考えられる。

「存在者」は、存在しているという事実を、「存在」によって規定されているのだが、その当の「存在」を問題としうるのは、あらゆる「存在者」の中でも、唯一「現存在」だけである。しかしながら、その「現存在」も、自らが「存在」によって形態を与えられて偶然にこの世界に投げ込まれて存在していることを、まったく気にせず、むしろ順応していることがある。そのことを、ハイデガーは、「馴致」と呼んでいる。それに対し、自らがこの世界に存在しているという「被投性」およびその「偶然性」を「困窮」と呼ぶのである。⁶⁸⁾

それでは、「根源」によって示された「存在」と、「発源存在」によって示された「存在者」の関係はいかなるも

のなのであろうか。次節において、検討しよう。

注

- (1) Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, S.224. 邦訳、二五一―二五二頁。
- (2) Ebd., S.224. 邦訳、二五二頁。
- (3) Ebd., S.259. 邦訳、二八七頁。
- (4) Ebd., S.240-248. 邦訳、二六九―二七六頁。
- (5) Ebd., S.248. 邦訳、二七六頁。
- (6) Ebd., S.175-176. 邦訳、一九七頁。
- (7) Ebd., S.245. 邦訳、二七三頁。
- (8) 「発源存在」における「困窮」と「馴致」の議論は、前章で検討した「ライン」の根本情調である「半神たちが経験する存在の苦しみを共に苦しむ」ことにおける「人間」のあり方を述べているものであると言えよう。つまり、あらゆる「存在者」は、被投的存在という「困窮」すなわち「存在の苦しみ」の内にあるのだが、通常「人間」は、そのことを回避し、「馴致」の状態にあるのである。

第二節 河の比喩における「純粹発源」

前節において、「根源」と「発源存在」が何を意味するのかを検討した。本節では、両者の関係を検討すること

により、「存在が現れる空間」とはいかなる空間であるのかを分析する。

ハイデガーは、「根源」と「発源存在」の間には、より細かく言えば「出生」「光線」「困窮」「馴致」の間には、「対抗関係」が存在していると考えている。すなわち、「出生」と「光線」の間に存在する「抗争」(Widerstreit)、「困窮」と「馴致」の間に存在する「対抗性」(Gegensuehigkeit)、そして「根源」と「発源存在」の間に存在する「敵対至福性」(Feind-seiligkeit)である。順に確認していく。

まず、ハイデガーは、「根源」を構成する「出生」と「光線」の間には、「抗争」という相互連関があると主張する。つまり、「出生」は、「根源」から現れ出ることと、「根源」からの由来という方向性を持つ。他方で、「光線」は、「出生」するものを垣間見ることが可能とするために照射される光であるため、「根源」からの由来に対して、反対の方向性を持つといえる。この双方向性のことを、ハイデガーは、「抗争」と捉えるのである。¹¹⁾

ハイデガーは、さらに、「発源存在」を構成する「困窮」と「馴致」の間には、「対抗性」という関係があると主張する。「被投性」という「存在の苦しみ」を意味する「困窮」は、「現存在」に一つの決断を迫ることとなる。すなわち、「存在の苦しみ」を、引き受け耐えるという決断である。しかしながら、この「存在の苦しみ」に対しては、決断を放棄し回避するという可能性もありうる。その場合が「馴致」である。このように「困窮」と「馴致」の間には、「根源」から由来する「存在の苦しみ」という状況に対して、決断し、それを引き受けるのか、回避し、それを引き受けないのか、という対抗関係が存在している。この決断か、回避かという関係性を、ハイデガーは、「困窮」と「馴致」の「対抗性」と名づけている。¹²⁾

続いて、「根源」と「発源存在」の関係である。この関係は「存在」と「存在者」の関係に対応するものであるため、「民族」の基礎となる「存在が現れる空間」の分析を試みる本節において、極めて重要なものである。

ハイデガーは、「根源」と「発源存在」の両者が含まれる一大領域を「純粹発源」と呼んでいる。^③この「純粹発源」の本質構造は、構成要素間の互いに交差する対抗性にある。すなわち、「根源」において「出生」と「光線」が抗争関係にあり、「発源存在」において「困窮」と「馴致」が対抗関係にある。そしてまた、「根源」と「発源存在」がせめぎあう関係にある。このように、「純粹発源」における交差的な対抗性を、ハイデガーは、「根源的敵対関係」と呼ぶ。^④

しかしながら、敵対関係と呼んでいるものの、ハイデガーは、それを、諸要素を対立させ分裂させてしまうものとは捉えていない。むしろ根源的に一致するという「至福性」(Seligkeit)という性格を持っていると主張する。ハイデガーは、「純粹発源においては互いに交差しあっている対抗性、根源的敵対性、つまり、敵対至福性という性格をもった根源的統一が支配している」^⑤と述べている。すなわち、「純粹発源」の本質構造は、対立と和合という相反する意味を持つ「敵対至福性」として捉えられるのである。^⑥

ハイデガーは、この「純粹発源」の本質、つまり、「敵対至福性」という性格としての根源的統一性が、ヘルダーリンが用いた概念「親密性」(Intimität)と同じものであると述べ、さらに説明を続けている。ヘルダーリンの「親密性」とは、「隠れた調和」を意味している。それは、次のように説明される。すなわち、「どうでもよい一致、つまり緊張を欠いた一致なのではなく、ましてや対立を調停的に引っこめることによって生まれる妥協などではないということである。そうではなくて反対に、本来的な抗争を聞くことこそが調和を聞く、つまり抗争する諸力をそれぞれの限界に置くのである」^⑧。これ、ヘラクレイトスの「万物は流転する」という考え方から導き出されるものである。それは、「いずれか一方の側にだけ腰を据えることはできぬのであって、抗争としての闘争によって反対側に運ばれるのであり、闘いの往復運動においてはじめて存在者はおのれの存在を持つのだ」^⑨という考え方であ

る。つまり、闘争がやむことは、「頽落」のはじまりを意味するのであり、闘争がもたらす抗争的調和においてこそ、「存在」が生み出されるのである。¹⁰⁰

以上が、「根源」と「発源存在」の関係を示す「敵対至福性」および「親密性」である。この概念は、「存在が現れる空間」を理解する上で極めて重要である。なぜなら、ハイデガーは、「存在は敵対至福性として現れる」と考えているからである。つまり、「存在」は「存在者」との間の「敵対至福性」という関係において現れるのである。

「存在」と「存在者」の関係は「闘いの往復運動」であると考えられている。それは、「いずれか一方の側にだけ腰を据えることのできぬ」往復運動である。つまり、「存在」は「存在者」を介さずに一方的に現れることはできないし、また、「存在者」は自らのうちに「存在」を現わし続けることはできない。「存在者」を通じて現れた「存在」は「現存在」によってのみ了解されるのであるが、「現存在」が「存在」を了解できるのは「存在」が「存在者」を通じて現れる時のみである。このような「存在」と「存在者」の関係性こそが「闘いの往復運動」であると考えられる。

以上のことを踏まえるならば、「存在が現れる空間」とは、「現存在」が「存在の苦しみ」、すなわち自らが偶然に存在する「被投性」を真に自覚する時に、「存在者」の世界の中に「存在」が現れ、その「存在」を「現存在」が了解する、このような空間であると言えよう。この空間において、「現存在」は「歴史的現存在」として「民族」となるのである。

『ヘルダーリン講義』における「存在が現れる空間」の意味を踏まえて、次節において、『存在と時間』から『ヘルダーリン講義』まで一貫すると考えられる「民族」概念がいかなるものであるのかを提示することにしよう。

注

- (1) Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, S.242-244邦訳、二七〇—二七二頁。
- (2) Ebd., S.244-245邦訳、二七二—二七三頁。
- (3) ハイデガーは、「純粹発源」について、「この概念は二つのものを同時に含んでいる。すなわち第一に、根源そのもの、つまり発源するものが発源してくる所、第二に、発源したものととして存在する発源したものの（Ebd., S.240-241邦訳、二六九頁）」である、と述べている。
- (4) Ebd., S.245邦訳、二七三頁。
- (5) Ebd., S.248邦訳、二七六頁。
- (6) Ebd., S.245邦訳、二七三—二七四頁。
- (7) ハイデガーは、「親密性とは純粹発源の諸力の敵対性のある根源的統一性なのである（Ebd., S.250邦訳、二七七—二七八頁）」と述べている。
- (8) Ebd., S.124邦訳、一三九頁。
- (9) Ebd., S.127邦訳、一四二頁。
- (10) Ebd., S.125-127邦訳、一四〇—一四二頁。
- (11) Ebd., S.257邦訳、二八五頁。

第三節 「存在が現れる空間」としての「民族」

そもそも、『ヘルダーリン講義』の目的とは、「詩作」を通じて「民族」を成就することであった。「民族」は、存在忘却の克服を目指すハイデガーが提示する回答であると考えられる。「存在が現れる空間」に成立するのが「民族」だからである。本節では、『ヘルダーリン講義』における「民族」が持つ意味を、「存在が現れる空間」の論理をもとに特徴付けたいと思う。

第一章で検討したように、『ヘルダーリン講義』における「民族」の解釈には、両極的な立場が存在していた。一方の立場は、「民族」を、例えば「ドイツ民族」として表されるような現実的な「民族」として捉える立場である。つまり、一般的に理解されるような、言語、文化、習俗、血統などを規定要因として、個人が所与的に帰属するような実体的な「民族」である。

筆者は、ハイデガーの提示する「民族」は、このような実体的で現実的な「民族」ではないと考える。なぜなら、そのような「民族」は、「存在者」の世界において与えられた偶然的な要因を、自己を規定する確然たる要因と捉えることになるからである。それは、いわば「存在」と「存在者」の闘争を「存在者」の勝利として終結させようとするものであるといえる。ハイデガーは、そのような事態を、「頽落」であり「馴致」であると捉えているのである。

他方の立場は、「民族」を「存在者」の世界には存在し得ない観念的なものであると捉える立場であった。そのような「存在者」の世界において与えられる要因に規定されることは、全て「頽落」「馴致」となるからである。このような解釈もまた、筆者のとするものではない。このような理解では、「存在」と「存在者」の関係が断ち切

られ、そこに何らの「往復運動」も存在しなくなってしまうからである。ハイデガーの考えにおいて、「存在」は、「存在」の領域に留まり続けるのではなく、「存在者」を通じて「存在者」の世界に現れるのである。そして、その「存在」は「現存在」によって了解され、その時「現存在」は「歴史的現存在」となり、「民族」となるのである。

このように、ハイデガーの提起する「民族」は、現実的で実体的な「民族」でもなく、抽象的で観念的な「民族」でもない。ハイデガーの「民族」は、「闘争の往復運動」によって成就するのである。すなわち、「存在者」の領域において確固たるものとして創出される「民族」を解体、脱構築しようとするマイナスの運動と、「存在者」を通じて偶然に現れる「存在」を基礎として「民族」を成就するプラスの運動とによる「往復運動」である。つまり、自らが偶然的に存在するという「被投性」を自覚すること（マイナスの運動）によって開かれる「本来的時間性」の中で、自らを「企投」する可能性を「宿命」として「存在者」の世界の中で選び取る（プラスの運動）のである。このように、「被投性」と「企投」として理解される双方向の運動によって導き出される、両義性を備えた「民族」こそが、ハイデガーの提起する「民族」なのである。

むすびにかえて

本稿の主題は、『ヘルダーリン講義』における「民族」概念の意味を解明することであった。分析に際し、本稿では、『存在と時間』における「民族」導出の論理を参照した。その論理を「被投性」と「企投」という観点から捉え直す時、『存在と時間』と『ヘルダーリン講義』は、同一の論理をもとに構築されていると考えられるからで

ある。つまり、『存在と時間』から『ヘルダーリン講義』まで、一貫して、ハイデガーは、存在忘却の克服を目指し、その回答として「民族」を提起しているのである。最後に、『存在と時間』と『ヘルダーリン講義』の両方に基づいて「民族」の意味を示し、本稿を閉じることにする。

ハイデガーは、『存在と時間』の冒頭において、「存在」の意味に対する了解を「再び目覚めさせる」ことが必要であると述べている。この言い方は、そもそも現存在が「存在」を了解する存在者であることを意味している。現存在が持つ「存在了解」を「再び目覚めさせる」ためには、「被投性」を自覚することが必要となる。つまり、自らが偶然的に世界に投げ込まれた被投的存在であり、自らを根拠付けることのできない非力な存在者であることを自覚するということである。

『存在と時間』において、この自覚は、「決意性」と呼ばれていた。自らの命が有限であり、「死へとかかわる存在」であることの自覚である。そして、ハイデガーは、ヘルダーリンの詩作もまた、この「決意性」と同じ効力を持つと考えるのである。つまり、ヘルダーリンの詩作が持つ「根本情調」は、我々に対して、自らが存在することの偶然性、すなわち「被投性」を想起させるのである。

このことにより、「本来的時間」が開かれ、現存在は「歴史的現存在」となる。自己の有限性を自覚した現存在が、「存在」の意味を了解するためには、「自己の一生」を超える「本来的時間」の内に自らを「企投」することが必要となるからである。つまり、「既在」の中から自らが引き受ける「宿命」を選び取り、それを「到来」へと投げかけるのである。このように、現存在が「歴史的現存在」となり、「宿命」を「運命」として共有することにより「民族」が成就する。

この時、『ヘルダーリン講義』で論じられた「存在」と「存在者」の関係が重要となる。つまり、「存在」と「存

在者」は「闘いの往復運動」という状態にあり、「存在」はそのつど偶然的に「存在者」を通じて現れるのであるから、「存在者」の備える諸要素を確固たる要因として「民族」を成立させることはできないのである。したがって、「歴史的現存在」は、偶然に「被投」されたこの世界の「既在」の中から、自らが引き受ける可能性をそのつど「宿命」として選び取り、それを「到来」へと「企投」するのである。このように、「被投性」と「企投」という双方向の運動によって成立する両義性を備えた共同体が「民族」なのである。