

(A)「本来的な、しかし最も遠い目標、つまり存在の力の実現と形態化における民族の歴史的偉大さ。／より近い目標、つまり民族が根づくことから、そして国家によって民族の負託を引き受けることから、民族が自己自身へ立ち返ること。／……」(GA94, 136)

(B)『『ひと』がもはや詩人と思惟者の『民族』であろうとしないこと、あるいは単についでに詩人と思惟者の『民族』でもであろうとすることは、そのうちで破壊する力が初めて一緒になって地歩を固め拡大する、あの近代的本質に対して人が留保なしに『然り』を言おうとしていることを証明していないだろうか。ドイツ人があの自己否認によって、これまでドイツ人に仕掛けられた最も隠され最も確かな罠に陥ったとしたら、どうだろうか。人が『文化政策として』映画俳優やピアニストやあらゆる種類の文筆家を後援することによって、あの詩作的—思惟的な本質を放棄することがとても簡単であるのだからなおさらである」(GA94, 501)。

「民族という問題——『黒ノート』が問いかけるもの」が「統一テーマ」なので、『黒いノート』から「民族という問題」に関して重要であると私が思っている二つのテキストを引用した。(A)(B)を手がかりとして、『黒いノート』が問いかける「民族という問題」を考えてみたい。

(A)は「民族の偉大さ」を、そして(B)は「詩人と思惟者の民族」を語っている。(A)からは、ハイデガーがナチズムのうちに見たもの、期待したものを読み取ることができる。しかし「民族の歴史的偉大さ」とは何か。(B)はドイツ人が「詩人と思惟者の民族」であろうとするかどうかを重大視しているが、何故これほど「詩人と思惟者の民族」にこだわるのだろうか。そして(A)と(B)はいかなる関係にあるのか。(A)(B)の背景に、そして『黒いノート』三巻すべての背景に、「ハイデガーとナチズム」という問題がある。この背景を無視して、『黒いノート』三巻を読むことはできない。それ故(A)(B)を読み解くためには、まず「ハイデガーとナチズム」問題へアプローチするための基本的な解釈地平を確保しなければならない。『黒いノート』第二巻には、「ハイデガーとナチズム」問題の試金石となるテキストが見出される。

(C)「純粹に『形而上学的に』(つまり存在史的に)思惟すると、一九三〇—一九三四年に私はナチズムを別の始元への移行の可能性として捉え、ナチズムにこの意味を与えた。それによってこの『運動』はその本来的な力と内的な不可欠さにおいて、そしてその固有の偉大さ付与と偉大さのあり方において、誤認され過小に評価された。ここにおいてむしろ、しかもファシズムにおけるよりはるかに深い仕方で——つまり包括的で決定的な仕方で、近代の完成が開始する。……／ナチズムの本質と歴史的本質力についての以前の錯誤への完全な洞察から、ナチズムの肯定の必然性が初めて、しかも思惟的な根拠から明らかとなった」(GA95, 408)。

私にとってこの(C)は『黒いノート』のなかで最も重要なテキストであるが、発表はまず(C)を読み解くことを試みる(一)。それによって獲得された解釈地平に基づいて初めて(A)(B)を読むことができるだろう(二、三)。

(A)の「民族の歴史的偉大さ」を与えるのは、創造者の三位一体(詩人—思惟者—国家創造者)である(二)。(B)の「詩人と思惟者の民族」において、三位一体の国家創造者が抜け落ち、詩人と思惟者だけが残っている。国家創造者が消え去ることのうちに、ナチズムからハイデガーが離反したことを読み取ることができる(三)。「民族の歴史的偉大さ」から「詩人と思惟者の民族」へ」という発表の表題は、この離反を示唆している。しかし「詩人—思惟者—国家創造者」の三位一体が(A)の「民族の歴史的偉大さ」を可能にするのだから、(A)と(B)に共通しているのは、「民族」だけでなく、「詩人と思惟者」でもある。ではハイデガーが「民族」、そして「詩人と思惟者」を問い始めたのはいつであり、いかにしてであるのか(四、五)。この問いによって、

一九二九／三〇年冬学期講義へ導かれる。そしてこの講義において「始元—終末—別の始元」という構図が成立している（六）。「神の死」と「終末＝移行」という二つの論点が四、五、六の考察を導くことになるだろう。（A）（B）の射程、そして（C）の意味を捉えるためにも一九二九／三〇年冬学期講義にまで遡らねばならない。この講義のうちにナチズムへの最初の一步を見ることができるだろう。発表は以下ようになる。

- 一 「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」へ
- 二 民族の歴史的偉大さ
- 三 詩人と思惟者の民族
- 四 民族——我々とは誰か
- 五 詩人と思惟者——ヘルダーリンとニーチェ
- 六 偉大な者たちの最後の者——フリードリッヒ・ニーチェ

一 「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」へ

（C）「純粹に『形而上学的に』（つまり存在史的に）思惟すると、一九三〇—一九三四年に私はナチズムを別の始元への移行の可能性として捉え、ナチズムにこの意味を与えた。それによってこの『運動』はその本来的な力と内的な不可欠さにおいて、そしてその固有の偉大さ付与と偉大さのあり方において、誤認され過小に評価された。ここにおいてむしろ、しかもファシズムにおけるよりはるかに深い仕方でも——つまり包括的で決定的な仕方でも、近代の完成が開始する。……／ナチズムの本質と歴史的本質力についての以前の錯誤への完全な洞察から、ナチズムの肯定の必然性が初めて、しかも思惟的な根拠から明らかとなった」（GA95, 408）。

一九三八／三九年に書かれた遺稿『黒いノート』第二巻は、このように書いている。「ハイデガーとナチズム」問題は、二つの基本的な問いを含んでいる。ハイデガーはナチズムのうちに何を見たのか、という問い、そしてハイデガーがナチズムから離反したとすれば、それはいつか、という問いである。そうであるとすれば、（C）は「ハイデガーとナチズム」問題の試金石となるだろう。

「ハイデガーとナチズム」問題をスキャンダルとして扱いたい人は、（C）に飛びつくはずである。——ハイデガーは一九三〇年という極めて早い時期からナチズムの運動の偉大さを認めるナチズム肯定論者であった。そしてその最初の評価が錯誤であることを洞察することによって、ハイデガーは「ナチズムの肯定の必然性」を語るより強固なナチズム肯定論者となった。さらに「しかも思惟的な根拠から」と言っているのだから、ハイデガー哲学がナチズムを肯定する哲学であることは疑いえない。ナチズム加担は一時期のエピソードではなく、ハイデガー哲学の本質に深く根ざしている。——私がスキャンダル解釈者として振舞うとすれば、『黒いノート』に散見される反ユダヤ的な発言を集めるのではなく、（C）を利用して、ハイデガー哲学は本質的にナチズムを肯定する哲学である、と主張するだろう。（文献を追っていないので、（C）がどう扱われているのか、まったく知らないけれど）

この主張は（C）に基づくだけだから、ハイデガー哲学など何も知らなくとも、簡単にできる。しかし簡単であるのは、（C）が語っている内実に少しも触れないからである。内実を問わないことによって、スキャンダル解釈はすべてを卑小さの地平のうちに映し出す。しかし「純粹に『形而上学的に』（つまり存在史的に）思惟する」とはいかなる意味なのか、「別の始元への移行の可能性」と「近代の完成が開始する」とは何か、「ナチズムの肯定の必然性が初めて、しかも思惟的な根拠から」をどう解釈すべきなのか、と問い始めたら、単なるスキャンダル解釈にとどまることはできない。（C）の内実を問うことにしよう。

(C)によれば、ハイデガーがナチズムのうちに見たもの(ナチズムの偉大さ)は、一九三四年に「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」へ転換した。まずこの(C)に対する私の立場をはっきりさせよう。——「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」へ、という転換は認められる。しかしこの転換の時期が一九三四年であることは承認できない。転換の年は一九三八年であり、その変化を引き起こしたのはナチズムからのハイデガーの離反である。

転換の年が一九三八年であったことは、教育学者ヘリベルト・ハインリクススの日記(一九五九年一〇月一四日)が報告しているハイデガー自身の発言から、確認することができる。「一九三八年は私の人生における転換の年であった。一九三八年！それはまだヒトラーの偉大な勝利の前であることを、よく考えてほしい」(Vietta, Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik, 1989, S.47)。「ヒトラーの偉大な勝利」が、一九三八年三月一三日のオーストリア併合から始まるとすれば、それ以前にナチズムからの離反が生じている。離反の引き金となった歴史的な事件を想定するとすれば、一九三八年二月の「ブロンベルク＝フリッツュ事件」だと思う。この事件によって、ヒトラーは真の独裁者になった。そしてこの事件が最後の引き金となって、ハイデガーにとってヒトラーは「惑星的な主要犯罪者」(GA69, 77, 78)となった。それはナチズムからの完全な離反を意味する。

しかしハイデガーについての証言、そしてハイデガー自身の発言・回想がつねに正しいわけではないので、無批判に依拠するのではなく、テキストからの確認がその都度必要である。一九三八年が転換の年であったことは、ニーチェ解釈、ヘルダーリン解釈、技術の捉え方の変容から明らかである。つまり一九三八年におけるナチズムからの離反は、ハイデガーの思想世界を一変させたのである。ここでは、革命への態度が肯定から否定へと変わったことから確認することにしよう。

(a)『『保守的なもの』』は史学的なものにはまり込んでいる。革命的なもののみが歴史の深みに達する。その際、革命とは単なる転覆や破壊を意味するのではなく、始元が再び形態化するために、慣れ親しんだものを再創造する変革を意味する。そして始元には根源的なものが属しているが故に、始元の再形態化は決して以前のものの模倣でなく、まったく別のものであるにもかかわらず同一のもの(das ganz Andere und dennoch Selbe)である」(GA45, 41)。

(b)「革命は——既に存在しているものの変革であるが、しかしまったく別のもの(das ganz Andere)への変容では決してない」(GA95, 48)。

(a)は一九三七／三八年冬学期講義から、そして(b)は『黒いノート』第二巻(一九三八／三九年)からの引用である。(a)は革命を肯定的に、(b)は否定的に語っている。「革命」という語がナチズム革命を念頭に置いていることは、「革命」、「変革」という語から明らかである。一九三三年のハイデガーは語っている。「ナチズム革命(Revolution)は我々ドイツの現存在の完全な変革(Umwaelzung)をもたらす」(GA16, 184, cf. GA16, 192)。

(a)における「まったく別のものであるにもかかわらず同一のもの(das ganz Andere und dennoch Selbe)」とは、最初の始元と区別される別のものであるが、しかし始元として同一のもの、つまり「別の始元」である。始元の再形態化は、始元をより根源的に反復することによって、別の始元への移行を可能にする。始元をこのように再形態化するために、「慣れ親しんだものを再創造する変革」＝「革命」が必要である。一九三七／三八年冬学期講義のハイデガーはナチズム革命のうちに、「別の始元への移行の可能性」(GA95, 408)を見ていたのである。それに対して、「革命は……まったく別のもの(das ganz Andere)への変容では決してない」(GA95, 48)と言う(b)は、(a)とまったく逆のことを主張している。(b)はハイデガー自身の発言である(a)を完全に否定している、つまり自己批判である。この背景にあるのは、ナチズム革命への失望、ナチズムからのハイデガーの離反である。離反は一九三七／三八年冬学期講義と『黒いノート』第二巻(一九三八／三

九年)の間で生じた。転換の年は一九三八年であろう。

革命に対する批判的な言明は、『哲学への寄与』(一九三六-三八年)にはなく、一九三八/三九年の遺稿『省察』『形而上学の克服』のうちに初めて見出される。『形而上学の克服』からのテキストを(d)とし、一九三七/三九年冬学期講義からのテキスト(c)と対比させよう。

(c)「普通のものの変革、革命は、始元への真正な関係である。それに対して保守的なもの、保存することは、始元に基づいて開始し始元から生成したものを単に保持し単に留めておくにすぎない」(GA45, 40-41)。

(d)「すべての革命(変革)は決して十分に『革命的』ではない——革命は決して始元へ導かないで、始元を否定する。何故なら革命は常に逆一転するだけであり、従来のものへ一層無条件的に巻き込まれ、その巻き込まれを見誤り忘却するからである。／すべての『革命的なもの』は『保守的なもの』に対する単なる反対にすぎない。」(GA67, 39-40)

「革命」「変革」「始元」「保守的なもの」という語が(c)(d)に共通に使われているので、(c)(d)が同じ事柄について論じていることは明らかである。しかも(c)(d)は同じ事柄に対してまったく逆の態度をとっている。(c)は革命・変革を「始元への真正な関係」として肯定的に語っている。(d)は革命・変革を「始元へ導かないで、始元を否定する」として否定的に語っている。革命を否定することは、「始元へ導かず、始元を否定する」こと、つまり始元の反復による「別の始元への移行の可能性」を否定することを意味する。革命の否定は、ハイデガーがもはやナチズムのうちに「別の始元への移行の可能性」を見出しえなくなったことを示している。それは革命の否定を語り始めた時期であり、一九三四年でなく一九三八年においてである。

一九三八年が「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」への転換の年であることは、「近代の完成が開始する」(近代の完成の開始)が一九三八年に語られ始めたことから確認できる。「近代の完成の開始」というこの表現は、『哲学への寄与』(一九三六-三八年)にはなく、一九三八/三九年の遺稿『省察』『形而上学の克服』の最初の方に現われる。「形而上学の完成は、近代の完成の開始を規定し担っている」(GA66, 25)。「近代の完成の開始が予告されるのは、今初めて世界史が作られることのうちにおいてである」(GA67, 97)。「近代の完成の開始」は一九三八年に語られ始める。「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」への転換の年は、一九三八年である。

「近代の完成が開始する」という表現は一九三八/三九年より前に遡ることはできない。(C)は一九三八/三九年の『黒いノート』第二巻のうちにある。(C)以前にも「近代の完成が始まる時代の歴史的必然性と固有の偉大さ」(GA95, 371)という言葉が見出されるが、しかしこの用例も一九三八/三九年の『黒いノート』第二巻のうちであり、それ以前には遡ることはできない。

「一九三八年は私の人生における転換の年であった」という発言と(C)の批判的な解読によって、ナチズムからの完全な離反は一九三八年二月に起きた、と推定できる。

講義において「近代の完成の開始」が最初に語られるのは、一九三九年夏学期講義(ニーチェ第三講義)である。それを(f)として引用し、一九三六/三七年冬学期講義(ニーチェ第一講義)の補遺(e)と対比させよう。

(e)「ニーチェは一つの移行——思惟者について言われうる最高のもの——である。第二の始元への移行を導入する一つの移行」(GA43, 278)。

(f)「ニーチェは近代を準備する時期——史学的に算定すれば一六〇〇年と一九〇〇年の間の時代——から、近代の完成の開始への移行である」(GA47, 5)。

(e)の「第二の始元」とはギリシアにおける最初の始元に対して言われており、「別の始元」を意味する。(e)はニーチェを別の始元への移行として捉えているのである。これを(f)の「近代の完成の開始への移行」と対比させれば、ニーチェ第一講義からニーチェ第三講義へのニーチェ解釈の変容は、(C)における「別の始元

への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」への転換に対応していることが分かるだろう。ハイデガーがナチズムのうちに見たものの転換は、ニーチェ形而上学の解釈の変容と平行である。

ナチズムのうち「近代の完成が開始する」という事態を見出すことについて、(C)は「ナチズムの肯定の必然性が初めて、しかも思惟的な根拠から明らかとなった」(GA95, 408)と書いていた。一九三八／三九年の遺稿『省察』は「形而上学の完成は、近代の完成の開始を規定し担っている」(GA66, 25)と書いているのだから、「思惟的な根拠」とは形而上学的な根拠（存在史的な根拠）を意味するだろう。(C)の「純粹に『形而上学的に』（つまり存在史的に）思惟する」(GA95, 408)は、このことを意味する。「近代の完成が開始する」というテーゼは形而上学の地平で理解されなければならない。このテーゼの背景にあるのは、西洋形而上学におけるニーチェの位置づけをめぐるニーチェ第三講義の解釈である。「ニーチェは力への意志において近代の完成の形而上学的根拠について前もって思惟している。力への意志の思想において形而上学的思惟そのものが予め完成している。力への意志の思想を思惟した者、ニーチェは、西洋の最後の形而上学者(*der letzte Metaphysiker des Abendlandes*)である」(GA47, 8)。

ハイデガーはニーチェの形而上学を通してナチズムを見ていた。このことは次のように言い表わすことができる。「ナチズムは力への意志の形而上学の政治的な現象形態である」(「ナチズム」テーゼ)。このテーゼから「別の始元への移行の可能性」も「近代の完成が開始する」も、そして「純粹に『形而上学的に』（つまり存在史的に）思惟する」(GA95, 408)の意味も理解できるようになるだろう。しかしここでは指摘するにとどめる。もう一つ言っておきたいことがある。それは一九三五年夏学期講義『形而上学入門』において繰り返し問題となるテキストについてである。

「今日、完全に国家社会主義の哲学として吹聴されているが、しかし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的人間との出会い）と何の関係もないものが、『価値』と『全体性』というこの濁った水の中で魚取りをしている」(GA40, 208)。

括弧内の言葉は後からの書き加えであり、『形而上学入門』当時のハイデガーが考えていた「この運動の内的真理と偉大さ」は、創造者の三位一体が与える偉大さ、つまり「別の始元への移行の可能性」である。そして「惑星的に規定された技術と近代的人間との出会い」は、ナチズム離反後にハイデガーがナチズムのうちに見たもの、つまり「近代の完成が開始する」と同じである。「惑星的に規定された技術と近代的人間との出会い」と「近代の完成が開始する」がともに指し示すのは、一九四〇年第二学期講義『ニーチェ ヨーロッパのニヒリズム』が語る「機械的経済—超人」である。

「必要なのは、近代的技術の比類なき根本本質とその形而上学的真理に根本から適合した人間存在である、つまり技術の本質によって完全に支配され、そのようにしてまさに自ら個々の技術的な過程や可能性を制御し利用する人間存在である。／無条件的な『機械的経済』にニーチェの形而上学の意味において適合するのは超一人のみであり、そしてその逆でもある。つまり超一人は、大地の無条件的な支配の機構のために、機械的経済を必要とするのである」(GA48, 205)。

以上で(C)における「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」へを明らかにしたので、(A)(B)を主題とすることができる。(A)の六頁前に、「今（一九三三年一月）」(GA94, 130)という言葉が書かれているので、(A)が書かれたのは一九三三年一月以降（一九三三年一月か、一九三四年の最初）である。つまりナチズムからの離反以前に属する。(B)の一三頁後に、シーラハの講演（一九三八年六月（cf. GA95, 450））に批判的に言及しているので(GA94, 514)、(B)は一九三八年六月前後に書かれている。つまりナチズムからの離反以後に属する。このことが(A)(B)の解釈にどのように働くのだろうか。

離反以前においてハイデガーはナチズムの偉大さを「別の始元への移行の可能性」のうちに見た。そうであるとすれば、(A)の「民族の歴史的偉大さ」もまた、ナチズムの偉大さと同じもの、つまり「別の始元への

移行の可能性」を意味するだろう。しかし本当にそう言えるのか。ともかくまず(A)の理解に努めよう。

二 民族の歴史的偉大さ

(A)「本来的な、しかし最も遠い目標、つまり存在の力の実現と形態化における民族の歴史的偉大さ。／より近い目標、つまり民族が根づくことから、そして国家によって民族の負託を引き受けることから、民族が自己自身へ立ち返ること。／……」(GA94, 136)

ここで言われている「民族の歴史的偉大さ」とは何を意味しているのか。それを理解するために、まず「より近い目標」を見ることにしよう。「民族が自己自身へ立ち返ること(das Zusichselbstkommen des Volkes)」という表現は、一九三三年夏学期講義の冒頭へ導く。

「今ドイツ民族が通り抜けた歴史的瞬間の偉大さを、大学の若者は知っている。一体何が生起しているのか。ドイツ民族全体が自己自身へ立ち返る(zu sich selbst kommen)、つまり自分の指導を見出すのである。この指導のうちで自己自身へ立ち返った民族(das zu sich selbst gekommene Volk)は自分の国家を創造する。国家へと自己を形態化し、持続と安定性を創立した民族は、国民へと成長する。国民は自分の民族の運命を引き受ける。そのような民族は諸民族のなかで自分の精神的負託を戦い取り、自分の歴史を創造する」(GA36/37, 3)。

一九三三年夏学期講義はこのように始まっている。「今ドイツ民族が通り抜けた歴史的瞬間」とは、一九三三年一月三〇日のヒトラーの首相就任を指している。「アドルフ・ヒトラー、我々の指導者・宰相」(GA16, 151)の指導のもとにドイツ民族は自分の国家を創造するのである。「歴史的瞬間の偉大さ」はヒトラーの指導のもとで始まるナチズム革命の偉大さである。

「この指導のうちで自己自身へ立ち返った民族(das zu sich selbst gekommene Volk)は自分の国家を創造する」とされているのだから、「民族が自己自身へ立ち返ること(das Zusichselbstkommen des Volkes)」という「より近い目標」は、「自分の国家を創造する」ことであろう。とすれば「本来的な、しかし最も遠い目標」は国家創造という「より近い目標」を超えたところにある。国家を創造した民族はさらに「諸民族のなかで自分の精神的負託を戦い取り、自分の歴史を創造する」と言われているから、ここに「本来的な、しかし最も遠い目標」を見ることができよう。「民族の歴史的偉大さ」は「自分の精神的負託を戦い取り、自分の歴史を創造する」ことのうちにある。「自分の歴史を創造する」とは「別の歴史の始元」(GA39, 1)へ移行すること、つまり別の始元への移行を意味する——このことを証明しなければならない。

『黒いノート』に立ち返れば、(A)が属する「考察 III」に、「ドイツ人の最も秘められた民族的負託を、偉大な始元へと戻り結びつける」(GA94, 109)と書かれている。「偉大な始元へと戻り結びつける」というドイツ民族の歴史的負託を戦い取ることのうちに「民族の歴史的偉大さ」があるだろう。それは「始元の遙かなる指令を引き受けること」(GA94, 95)である。「遙かなる指令に応じること——それは始元への真の根本関係であり、始元を再び始元することを意味する」(GA94, 87)。「民族の歴史的偉大さ」という「最も遠い(fernst)目標」は「始元の遙かなる指令(ferne Verfuegung)」に応じることにある。始元の遙かなる指令に応答して、「始元を再び始元すること」、つまり最初の始元を反復することによって別の始元へと移行すること——ここにドイツ民族の歴史的偉大さがある。このように言えるとすれば、ドイツ民族の歴史的偉大さは、(C)で言われていた「別の始元への移行の可能性」(GA95, 408)というナチズムの偉大さと一致する。しかし本当にそう言えるのだろうか。そしてそれはいかにして可能なのか。「存在の力の実現と形態化における民族の歴史的偉大さ」(GA94, 136)とは何か、を改めて考えねばならない。この表現は、ヘルダーリン第一講義(一九三四／三五年冬学期講義)へ導く。

「根本気分、つまり民族の現存在の真理は、詩人によって根源的に創立される。このように開披された存在者の存在は思惟者によって存在として概念把握され接合され、それによって初めて明け開かれる。そしてこのように概念把握された存在は、民族が民族として自己自身へともたらされることによって、存在者の究極かつ最初の真剣さの内へ、つまり規定された歴史的真理の内へと立てられる。このことが生起するのは、国家創造者とその本質にふさわしく規定された国家を創造することによってである。……詩作と思惟と国家創造の力(Maechte)が働く……歴史的現存在のこの三つの創造的な力(Gewalten)は、我々がそれにのみ偉大さを認めうるものを実現する」(GA39, 144)。

ヘルダーリン第一講義は講義として初めて、創造者の三位一体(詩人—思惟者—国家創造者)を定式化している。「我々がそれにのみ偉大さを認めうるものを実現する」のは、「三つの創造的な力」=「詩作と思惟と国家創造の力」である。そうであるとすれば、「詩人—思惟者—国家創造者」による「三つの創造的な力」こそが「存在の力の実現と形態化における民族の歴史的偉大さ」を実現するだろう。詩人によって開披され、思惟者によって概念把握された存在は、国家創造者が国家を創造することによって「歴史的真理の内へと立てられる」。存在が「詩人—思惟者—国家創造者」を貫き結びつけているが、ここに「存在の力の実現と形態化」を読み取ることができるだろう。一九三五年夏学期講義『形而上学入門』は創造者の三位一体について次のように言う。

「闘争が初めて、聞いたこともないもの、今まで言われていないもの、思惟されていないものを企投し、展開する。この闘争は創造者、つまり詩人、思惟者、政治家によって担われる。彼らは圧倒する支配に対して、作品というかたまりを投げ、それによって明け開かれた世界を作品のうちへ定着させる」(GA40, 66)。

「詩人、思惟者、政治家」という創造者は、作品を創造するが、作品の創造は「テクネーとしての知によって存在を作品のうちに定立すること(wissendes Ins-Werk-setzen des Seins)」(GA40, 178)である。そうであるとすれば、「存在の力の実現と形態化」は作品の創造を意味するだろう。

講演「ドイツ大学」(一九三四年八月一五—一六日)は、ヘルダーリン第一講義に先立って、創造者の三位一体を語っている。「自由はドイツ人にとって今や新しい響きと意味を持っている。自由とは民族精神の法則への結びつきを意味する。この法則は、詩人と思惟者と政治家の作品のうちで模範として際立つ」(GA16, 291)。「詩人と思惟者と政治家の作品」という言葉は、創造者の三位一体が作品の創造のうちにその核心をもっていることを示している。この講演は、ドイツ運動を次のように描写している。

(D)「三つの偉大な力がその際共に働いた。1、新しいドイツの詩作(クロプシュトック、ヘルダー、ゲーテ、シラー、ロマン派。2、新しいドイツの哲学(カント、フィヒテ、シュライアマハー、シェリング、ヘーゲル)。3、プロイセンの政治家と軍人の新しいドイツの政治的意志(シュタイン男爵、ハルデンベルク、フンボルト、シャルンホルスト、グナイゼナウ、クラウゼヴィッツ)。詩人と思惟者は新しい精神的世界を創造した。その精神的世界において自然の支配と歴史の力が絶対者の本質の中で統一的に結びつけられ共に思惟された」(GA16, 291)。

「三つの偉大な力」とは「新しいドイツ詩作—新しいドイツ哲学—プロイセンの政治家と軍人の新しいドイツ政治的意志」であり、「詩作と思惟と国家創造の力(Maechte)」という「歴史的現存在のこの三つの創造的な力(Gewalten)」(GA39, 144)を想起させる。ハイデガーはドイツ運動のうちに創造者の三位一体のモデルを見ていたのである。

1、2に挙げられた人々は文学史、哲学史で必ず言及される。3で挙げられた人は、政治改革(シュタイン、ハルデンベルク)、教育改革(フンボルト)、そして軍制改革(シャルンホルスト、グナイゼナウ)として歴史書に登場する。たしかにクラウゼヴィッツは『戦争論』の著者として現在においても有名であり、シャルンホルスト、グナイゼナウのもとで働いた軍人であった。しかしドイツ史において、軍制改革の記述におい

てクラウゼヴィッツが言及されることはあまりない。ハイデガーがクラウゼヴィッツの名をわざわざ挙げたとき、一九三三年五月二七日の学長就任演説『ドイツ大学の自己主張』を想起していただろう。

「我々は問う者の知の闘争を選び、カール・フォン・クラウゼヴィッツとともに告白する、『私は偶然の手による救いという軽薄な期待を放棄する』」(GA16, 116)。

クラウゼヴィッツのこの言葉は一八一二年の『三つの告白』からの引用であるが、ハイデガーがこれを自らの信仰告白の言葉としたのは何故なのか。ハイデガーは『三つの告白』が書かれた時代を想起し、一九三三年の現代と重ね合わせている。ベルサイユ条約下のドイツ(一九三三年)がナポレオンに支配されているドイツ(一八一二年)と類比されている。それはナポレオンからドイツを解放する時代、ドイツ民族が偉大であったドイツ運動の時代である。ハイデガーが民族を語るときの基本的イメージの一つは、ドイツ民族によるドイツ運動である(もう一つはギリシア民族における最初の始元である)。

講演『ドイツ大学』はその表題が『ドイツ大学の自己主張』を想起させるだけでない。「詩人と思惟者は新しい精神的世界を創造した」(GA16, 291)という講演の言葉は、『ドイツ大学の自己主張』における「民族の真の精神的世界を創造する」(GA16, 111-112)、「精神的世界のみが民族にその偉大さを保証する」(GA16, 112)へ導く。学長就任演説である『ドイツ大学の自己主張』を見ることにしよう。「偉大さ」は『ドイツ大学の自己主張』におけるキーワードの一つである。

(1)「始元は我々の将来の中へ侵入する。始元はそこにおいて、始元の偉大さを再び取り返すという遥かなる指令として我々の上に立っている」(GA16, 110)。

(2)「精神的世界のみが民族にその偉大さを保証する」(GA16, 112)。

(3)「すべての偉大なものは嵐のなかに立つ」(GA16, 117)。

『ドイツ大学の自己主張』は「始元の偉大さを再び取り返すという遥かなる指令」にドイツ民族が従うことを要求している。始元はギリシア民族における始元であり、「この民族の詩作的—思惟的—国家的生成」(GA39, 173)としてある。この三位一体的な最初の始元を再び取り返す(反復する)ことは「始元の偉大さを取り戻す」(GA16, 111)ことであり、それによって別の始元への移行が可能となる。そこにドイツ民族の歴史的偉大さがある。精神的世界の創造は国家の創造を導くことによって、つまり精神的(詩作的—思惟的)—国家的な創造によって、ドイツ民族にその偉大さを保証する。『ドイツ大学の自己主張』の最後において「我々は我々の民族がその歴史的負託を果たすことを意志する」(GA16, 117)と言われるが、この意志はギリシアの三位一体的な始元を反復する意志である。学長就任演説を閉じるプラトン『国家』の引用「すべての偉大なものは嵐のなかに立つ」は、始元の反復によるドイツ民族の歴史的偉大さを念頭に置いているのである。

創造者の三位一体のモデルは二つある。ドイツ運動とギリシアの始元である。ドイツ運動がモデルであることは、(D)から明らかだろう。ギリシアの始元についてヘルダーリン第一講義は次のように言う。「アジア的運命の最初のそしてそのあり方において反復しえない克服は、ギリシア人のもとで、しかもこの民族の詩作的—思惟的—国家的生成と一体となって遂行された」(GA39, 173)。ギリシア民族の「詩作的—思惟的—国家的生成」という言葉は、ギリシアの始元が三位一体的であることを示している。一九三七/三八年冬学期講義は言う。「ギリシア人は思惟的、詩作的、国家的に始元であった」(GA45, 115)。そして始元を反復することは「始元を別の始元へ変容させる」(GA40, 42)ことであり、別の始元への移行を可能にする。ギリシアの始元が三位一体的であるから、始元の反復も三位一体的な反復でなければならない。創造者の三位一体が別の始元への移行を可能にする。そして別の始元への移行のうちに「民族の歴史的偉大さ」があるから、三位一体がこの偉大さを可能にする。「歴史的現存在のこの三つの創造的な力(Gewalten)は、我々がそれのみ偉大さを認めうるものを実現する」(GA39, 144)。ギリシアの三位一体的な始元は次のように描写され

ている。

「この解放はホメロスとともに開始し、哲学の覚醒と一つとなって、祭祀、悲劇、建築造形等と協同したギリシア的国家形成のうちで遂行される」(GA36/37, 225)。

これは「ホメロスによる詩作—哲学の覚醒—国家形成」という三位一体、つまり「詩人—思惟者—国家創造者」の三位一体である。そして「哲学の覚醒」で念頭に置かれているのは、プラトン、アリストテレスの学的始元でなく、始元的思惟者(アナクシマン드로ス、パルメニデス、ヘラクレイトス)における始元である。

ではハイデガーは「三つの創造的な力」を具体的にどこに求めていたのか。言い換えれば、創造者の三位一体の構想において、創造者とは具体的に誰なのか。ここでは断定的に言わざるをえないが、「詩人—思惟者—国家創造者」は「ヘルダーリン—ニーチェ—ヒトラー」である。ここで『黒いノート』に立ち返り、そこで創造者の三位一体がいかにか描かれているか見ることにしよう。

「歴史的な現—存在が我々の政治的意志の裏をかいて政治的意志を高めるようになるのは、歴史的な現—存在が詩作的—思惟的に自らその別の始元を見出すときだけである。政治的意志に単に付和雷同することはすべて不十分であり、我々の使命の唯一性に決して相応しくない」(GA94, 430)。

「我々の使命」とは「始元の遥かなる指令を引き受けること」(GA94, 95)である。それは「歴史的な現—存在が詩作的—思惟的に自らその別の始元を見出す」ことによって「政治的意志を高める」こととして実現される。これは「詩作—思惟—政治的意志」の三位一体の構想を言い表わしている。(D)の言葉を使えば、「詩人と思惟者は新しい精神的世界を創造」することによって、「政治家と軍人の新しいドイツの政治的意志」を導き高める。引用したテキストの一〇頁ほど後に「この時代は……新しい始元への完全な変革のための準備でありうる」(GA94, 441)と書かれている。これを書いた当時、ハイデガーはナチズムのうちに「新しい始元への完全な変革」の可能性、つまり「別の始元への移行の可能性」を見ようとしていたのである。「普通のものの変革、革命は、始元への真正な関係である」(GA45, 40-41)。しかしすぐ後に、革命は完全に否定されることになる(一)。「革命は決して始元へ導かないで、始元を否定する」(GA67, 39)。この言葉が示しているのは、「詩作的—思惟的に自らその別の始元を見出す」ことによって「政治的意志を高める」という構想が幻想である、ということである。「詩作的、思惟的、政治的」始元を反復するという創造者の三位一体の構想そのものが自己批判されている。

ここで改めて、三位一体の構想を全体として見てみよう。創造者の三位一体の構想は『ドイツ大学の自己主張』(一九三三年五月二七日)のうちに読み取ることができる。しかしそれが明確に語り出されたのは、講演「ドイツ大学」(一九三四年八月一五—一六日)においてであり、その構想を展開したのは、ヘルダーリン第一講義(一九三四—三五年冬学期講義)である。そしてこの構想は『哲学への寄与』(一九三六—三八年)と一九三七—三八年冬学期講義まで辿ることができる。一九三七—三八年冬学期講義において三位一体の構想が捨て去られていないことと、革命が肯定されていることは連動している。

ナチズムからの離反の核心は、ヒトラーが「惑星的な主要犯罪者」(GA69, 77, 78)となったことにある。創造者の三位一体における国家創造者はヒトラーであるから、三位一体から国家創造者が消し去られる。そして詩人と思惟者が残る。とすれば「詩人と思惟者の民族」にこだわることは、創造者の三位一体の構想に対する自己批判に起因しているだろう。(B)を読むことにしよう。

三 詩人と思惟者の民族

(B)『ひと』がもはや詩人と思惟者の『民族』であろうとしないこと、あるいは単についでに詩人と思惟

者の『民族』でもあろうとすることは、そのうちで破壊する力が初めて一緒になって地歩を固め拡大する、あの近代的本質に対して人が留保なしに『然り』を言おうとしていることを証明していないだろうか。ドイツ人があの自己否認によって、これまでドイツ人に仕掛けられた最も隠され最も確かな罠に陥ったとしたら、どうだろうか。人が『文化政策として』映画俳優やピアニストやあらゆる種類の文筆家を後援することによって、あの詩作的—思惟的な本質を放棄することがとても簡単であるのだからなおさらである」(GA94, 501)。

この(B)に対する疑問は、何故ハイデガーは「詩人と思惟者の民族」にこだわるのか、であった。(B)の一四頁後に、シーラッハの演説(一九三八年六月)での発言「ドイツ人は『詩人と思惟者の民族』から『詩人と軍人の民族』になった」(GA94, 514)を批判している。そして「その上詩人と思惟者は、重労働者ほど食物を必要としない」(GA96, 177)というヒトラー演説の言葉(一九四〇年一月三〇日)を『黒いノート』第三巻は批判的に引用している(cf. GA96, 280)。ヒトラーを批判することはナチズムからの離反を意味する。とすれば、「詩人と思惟者の民族」に固執することは、ナチズムからの離反と関わっているだろう。そして「あの近代的本質に対して人が留保なしに『然り』を言おうとしていること」に批判的であるが、このことは(C)における「近代の完成が開始する」に関わるだろう。

創造者の三位一体(詩人—思惟者—国家創造者)が「別の始元への移行」を可能にし、そこに(A)の「民族の歴史的偉大さ」が見出された(二)。しかしヒトラー批判によって三位一体の国家創造者(ヒトラー)という契機はもはや保持できず、創造者の三位一体の構想は放棄される。三位一体の詩人と思惟者が残るが、それが「詩人と思惟者の民族」として表現される。「詩人と思惟者の民族」を語り始めることは、ナチズムからのハイデガーの離反に起因している。では離反以前において、ドイツ民族はいかなる民族であると考えられていたのか。二つのテキストを引用しよう。

(1)「我々は自分の形而上学を初めて獲得しなければならず獲得するだろう民族である、つまり我々は今でも運命をもっている民族である。我々はこの運命に反抗せず、この運命のうちでこの運命とともに我々の道を歩み抜こう」(GA36/37, 80)。

(2)「我々はペンチに挟まれている。我々の民族は、中央に位置するものとして、最も鋭いペンチの圧力を受けており、最も多くの隣国をもつ民族であり、したがって最も危険にさらされた民族であり、そしてこのすべてにおいて形而上学的な民族である」(GA40, 41)。

(1)は一九三三年夏学期講義を閉じる言葉であり、(2)は『形而上学入門』からの引用である。ハイデガーはドイツ民族の本質を形而上学のうちに見ており、ドイツ民族は形而上学的民族である。離反以前においてハイデガーの形而上学は創造の形而上学であり、創造者の三位一体として展開された。しかしナチズムからの離反後、ドイツ民族の本質はもはや形而上学的民族のうちでなく、詩人と思惟者の民族のうちで求められる。この変化のうちに、形而上学の克服という問題を読み取ることができる。しかしこれはあまりに大きな問題であり、ここでは指摘するだけにして、「詩人と思惟者の民族」に立ち返ろう。ハイデガーが離反後、「詩人と思惟者の民族」にこだわっていることは、一九四二／四三年冬学期講義から明らかである。

「より根源的な始元は、最初の始元と同様に、詩人と思惟者の西洋的に歴史的な民族においてのみ性起しうる。……／それ故次のことを知るのが肝要である。この歴史的な民族は、ここでそもそも勝利することが問題であるとすれば、すでに勝利したのであり、打ち破られることがない。もしこの民族がその本質にとどまっている詩人と思惟者の民族であるとすれば、そしてつねに脅かすが故に恐ろしいその本質からの逸脱とその本質の誤認の犠牲にならないかぎりにおいて、そうなのである」(GA54, 114)。

一九四二／四三年冬学期講義のこの発言の背景にあるのは、第二次世界大戦の決定的な転換点となったスターリングラード攻防戦(一九四二年六月二八日—一九四三年二月二日)である。こうした破局を前にして「勝利」などを語るのは、現実から遊離し幻想へ逃避している、とハイデガーを揶揄することは簡単である。

しかし問うべきは、ここでもその内実である。

ここでのポイントは「詩人と思惟者の民族」というドイツ民族の本質にある。「詩人と思惟者の民族」という共通性を介して、ギリシア民族における「最初の始元」に対して、ドイツ民族における「より根源的な始元」＝別の始元が語られている。創造者の三位一体の構想において、ギリシアの始元は「詩作的－思惟的－国家的」であった。しかしここでは「詩人と思惟者の民族」としてギリシア民族が捉えられているのだから、「国家的」が消え去り、ギリシアにおける最初の始元は「詩作的－思惟的」始元である。そうであるとすれば、「この民族がその本質にとどまっている詩人と思惟者の民族である」かぎり、「より根源的な始元」＝別の始元は、ドイツ民族において初めて性起しうる。この意味において「すでに勝利したのであり、打ち破られることがない」。

「つねに脅かすが故に恐ろしいその本質からの逸脱とその本質の誤認の犠牲にならないかぎりにおいて」と言われているが、ここに痛烈な自己批判を読み取らねばならない。詩人と思惟者の民族であるというドイツ民族の本質から逸脱し、その本質を誤認し、詩人と思惟者に国家創造者を付け加えたこと、つまり創造者の三位一体を構想したことを強烈に自己批判しているのである。自己批判であることを、(g)ヘルダーリン第一講義と(h)第二講義（一九四一／四二年冬学期講義『ヘルダーリンの讃歌『回想』』）を対比させることによって確認しよう。

(g)「詩人が意味するのは、他の世界がドイツ人を思い浮かべ望むような、詩人と思惟者のあのドイツではない、つまり決定的なことにおいて簡単に説得され、他の人々にとって馬鹿となる単なる夢想家、無邪気な者ではない。そうでなくむしろ、存在の深淵へ侵入し、普遍的な世界理性の浅い水に満足しないあの詩作と思惟であり、作品のうちで存在者を新たに始元的に現象と存続へもたらすあの詩作と思惟である」(GA39, 290)。

(h)「ドイツの本質をアメリカ主義に委ねることは、ドイツ民族がかつて『詩人と思惟者の民族』と呼ばれたことをドイツ人が恥ずかしく思うほど、ときおりすでに自分自身の災いとなる」(GA52, 134)。

(g)はヘルダーリンの詩『ゲルマニア』の最後の詩句「そして武具をもたぬ身で忠言を贈るのだ、／四方の王らと民たちに」に関して語られている。「武具をもたぬ身で」をハイデガーは単なる「平和主義者」(GA39, 17)の言葉として解釈することを否定する。この否定がここでは「詩人と思惟者のあのドイツではない」と言い表わされている。ドイツ人は他の人々に「詩人と思惟者の民族」と呼ばれているが、それは小国に分裂した無力な民族、統一国家を創造する力をもたない非政治的な「単なる夢想家、無邪気な者」にすぎない。「武具をもたぬ身で」のこのような解釈に対して、ハイデガーは言う。「この『武具をもたぬ身で』が意味するのは、防御や抵抗をもはや必要としないあの歴史的な偉大さである」(GA39, 289)。しかし偉大さを実現するのは、「詩作と思惟と国家創造の力」という「歴史的現存在のこの三つの創造的な力」(GA39, 144)である。とすれば詩作と思惟は国家創造の力と結びつかねばならない。「存在の深淵へ侵入」する詩作と思惟は、存在を開披する詩作、存在を概念把握する思惟であり、そのように詩作と思惟によって開披され概念把握された存在は国家創造者によって「歴史的真理の内へと立てられる」(GA39, 144)。こうした詩作と思惟は作品を創造する(二)、つまり「作品のうちで存在者を新たに始元的に現象と存続へもたらすあの詩作と思惟」である。ヘルダーリン第一講義は「詩人と思惟者のドイツ」(詩人と思惟者の民族)に対して、創造者の三位一体を対置させたのである。

ヘルダーリン第一講義に対して、ヘルダーリン第二講義においては、もはや創造者の三位一体は語られず、「詩作と思惟」のみが語られる。そして講義としては初めて「詩人と思惟者の民族」に言及している。(h)は「ドイツ民族がかつて『詩人と思惟者の民族』と呼ばれたこと」を肯定している。これは「他の世界がドイツ人を思い浮かべ望むような、詩人と思惟者のあのドイツ」を否定的に言うヘルダーリン第一講義と逆の

態度である。「ドイツ民族がかつて『詩人と思惟者の民族』と呼ばれたこと」を恥じていたハイデガー自身を自己批判しているのである。

ヘルダーリン第二講義は「詩人と思惟者の民族」を初めて語っただけでなく、講義として初めて革命を否定している。「革命は革新することにおいて単に無条件的に、以前のものへと転がり行き巻き込まれる」(GA52, 93)。革命の否定は、詩人と思惟者の民族を肯定することと連動している。両者はナチズムからの離反に起因しているからである。(g)から(h)への変化、つまりヘルダーリン第一講義から第二講義の変容を、「創造者の三位一体から詩人と思惟者の民族へ」と定式化できる。

ドイツ人の本質を「詩人と思惟者の民族」のうちに求めることが、ハイデガーの自己批判であることを確認するために、ヒトラー演説（一九四〇年一月三〇日）に対するハイデガーの批判的言及に立ち返ろう。ハイデガーは「その上詩人と思惟者は、重労働者ほど食物を必要としない」(GA96, 177)というヒトラーの言葉を引用し、『詩人と思惟者』も『労働者』として承認されている」(GA96, 177)と揶揄している。しかしこの揶揄の背景に何があるのか、と問うことが必要である。この演説でヒトラーは次のように言っている。

「このドイツ人が再び二〇〇か四〇〇の小旗のもとに、可能なら二〇〇か三〇〇の領邦国家のもとに集うとすれば、それがイギリス人にとってより好ましいことだろう——それぞれの領邦領主の後ろに二、三十万の人間がいることになり、その場合そうした人間は他の世界に対して自ずと口を閉ざすことになる。その場合我々は詩人と思惟者の民族として可能なかぎりさらに生き続けることができる。その上詩人と思惟者は、重労働者ほど食物を必要としない。／……しかしこのドイツ国民は今やその不統一を克服した。この国民は今日若い民族として他の民族の領域の中に入り、今では自分の権利を要求する」(Domarus 3, S.1456)。

ヒトラーの演説は「詩人と思惟者の民族」と「若い民族」を対比している。それは領邦国家に分裂したドイツ民族と「その不統一を克服した」ドイツ民族との対比である。「詩人と思惟者の民族」という表現によって、ドイツ民族のアイデンティティは詩人と思惟者が象徴する文化のうちにしかなく、ドイツ民族は小国に分裂し政治的に無力であるということが意味されている。ヒトラーは無力な詩人と思惟者の民族を否定し、若い民族として統一国家を創造するドイツ民族、「自分の権利を要求する」ドイツ民族を対置している。

詩人と思惟者の民族は、イギリス人（他の世界、他の民族）にとって都合のいい民族にすぎない。こうした捉え方は、(g)「他の世界がドイツ人を思い浮かべ望むような、詩人と思惟者のあのドイツではない」(GA39, 290)と言うヘルダーリン第一講義と同じだろう。「その上詩人と思惟者は、重労働者ほど食物を必要としない」(GA96, 177)というヒトラーの言葉を引用したとき、ハイデガーはヒトラーを揶揄しただけでなく、ヘルダーリン第一講義のハイデガー自身を批判しているのである。このヒトラーへの揶揄がヒトラーの核心を突いていること、ハイデガーの自己批判が創造者の三位一体の構想への批判であることを、ヒトラーの別の演説から確認しよう。一九三三年三月二日のポツダムの日において、ヒトラーは次のように演説している。

「結局ドイツ人にとってつねに内面への道だけが開かれていた。歌人と詩人と思惟者の民族としてドイツ人は、他の民族が生きている世界を夢想していた(*traeumte*)。そして困窮と悲惨が非人間的にドイツ人を襲ったとき初めて、もしかすると芸術から、新しい高揚への、新しい帝国への、それによって新しい生への憧れが生まれた」(Domarus 1, S.226)。

「詩人と思惟者の民族」はここで「歌人と詩人と思惟者の民族」と言われている。そしてヒトラーは自分自身を、「歌人と詩人と思惟者の民族」(詩人と思惟者の民族)の夢を実現する者、新しい帝国を創造する国家創造者として描いている。ドイツ人は「他の民族が生きている世界を夢想していた(*traeumte*)」詩人と思惟者の民族でなく、「新しい高揚への、新しい帝国への、それによって新しい生への憧れ」を実現する民族でなければならない。しかしこれは、「決定的なことにおいて簡単に説得され、他の人々にとって馬鹿となるべき単なる夢想家(*Träumer*)、無邪気な者」(GA39, 290)としての「詩人と思惟者のあのドイツ」を批判し

て、創造者の三位一体を構想しているヘルダーリン第一講義と同じであろう。とすればヒトラー演説（一九四〇年一月三〇日）に対する批判は、同時に自己批判である。『黒いノート』は「詩人と軍人の民族」（GA94, 514）も批判しているが、しかし(D)から明らかなように、三位一体のモデルであるドイツ運動に軍人を入れたのはハイデガー自身なのである。「詩人と軍人の民族」への批判もまた自己批判である。

「詩人と思惟者の民族」にこだわることは、「詩人と思惟者のあのドイツ」を批判して創造者の三位一体を構想したハイデガー自身に対する自己批判である。——これが三での主張であった。ここで改めて(A)(B)(C)の関係を考えてみよう。

(C)から読み取れるのは、ハイデガーがナチズムのうちに見たものが「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」へ変わった、ということである。しかしその転換の年は一九三四年でなく、一九三八年であり、それはナチズムからのハイデガーの離反に起因する。(A)の「民族の歴史的偉大さ」は「別の始元への移行の可能性」のうちにある。そしてその偉大さを実現するのは、創造者の三位一体である。しかしナチズムからの離反によって三位一体の構想は放棄される。それによってドイツ民族の本質は「詩人と思惟者の民族」のうちに求められることになる。そのことを(B)は語っている。(A)から(B)への変化は、「創造者の三位一体から詩人と思惟者の民族へ」と言い表わすことができる。そしてその変化は、(C)の「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」への変容と重なるのである。

発表はここで終わることもできるが、しかし問われるべきことはまだ残っている。これまでの議論は次のような印象を与えたかもしれない。——(A)の背景にある創造者の三位一体は、詩人と思惟者の民族に国家創造者を付け加えることによって構想された。そしてナチズムからの離反によって、付加された国家創造者が抜け落ち、(B)が示すように、詩人と思惟者の民族に戻った。——しかしハイデガーは既存の決まり文句である「詩人と思惟者の民族」から出発したのでも、それに依存していたのでもない。それ故「詩人と思惟者の民族」に対して、何故ハイデガーは民族を問題とするのか、そして何故ハイデガーにおいて「詩人と思惟者」というペアが問題となるのか、を改めて問わねばならない（四、五）。

(C)には「一九三〇—一九三四年に私はナチズムを別の始元への移行の可能性として捉え、ナチズムにこの意味を与えた」（GA95, 408）と書かれていた。一での(C)の検討は一九三四年を問題としたが、一九三〇年には少しも触れなかった。しかし一九三四年に「別の始元への移行の可能性」から「近代の完成が開始する」へ変わったのか、と問うべきであると同様に、一九三〇年に本当にハイデガーがナチズムのうち「別の始元への移行の可能性」を見始めたと言えるのか、と問うべきである（六）。

四、五、六の考察は、その都度一九二九／三〇年冬学期講義『形而上学の根本問題』へ導くだろう。この講義のうちに「まったく新しい始まり」（HB, 33）を見ることができるのであり、それは同時にナチズムへの最初の一步となる。

しかしまずハイデガーが何故民族を問うのか、を考えよう。その手がかりは「我々とは誰か」という問いに求められる。

四 民族——我々とは誰か

(E)「我々は何をすべきなのか。／我々とは誰なのか。／我々は何故存在すべきなのか。／存在者とは何か。／存在は何故生起するのか。／これらの問いが一つとなってそこから哲学することが立ち上がる」（GA94, 5）。

これは『黒いノート』第一巻の冒頭部分である。『黒いノート』を読んだ人は、ここから読み始めたはずである。そしておそらくその意味などほとんど考えずに、読み進めただろう。こんな所で引っかかっている

は、『黒いノート』を読み通すことなどできないからである。そしてたとえ読み通したとしても、読後の印象は、どこを読んでも似たり寄ったりの曖昧なことしか書かれていない、というものだろう。しかしそうした印象は、ハイデガーという書き手のせいではなく、我々読み手の力不足が原因ではないか、と自問すべきだろう。『黒いノート』はこの意味において試金石なのである。

ともかくこの冒頭箇所も何を言っているか、最初はよく分からない。しかもここには「民族」など語られていない。にもかかわらず四の基本的狙いは、(E)の解説にある。ハイデガーにおける民族の問題は、「我々とは誰か」という問いを手がかりにして考察することができる、というのが四「民族——我々とは誰か」の基本戦略である。

「ハイデガーとナチズム」問題において、『存在と時間』とナチズムを直接に結びつける試みがよくなされる。その場合「民族」が中心テーマとなる。しかしこうした試みが『存在と時間』の誤解であることは、『黒いノート』がはっきり示している。

『存在と時間』に対して、その中に『民族』も『民族共同体』も『意味中心』として評価、言及されていない、それどころかそもそも評価、言及されていないと証明することは、モミの木に対して、モミの木がレーシングカーの機能を果たさないと証明するようなものである。結局モミの木はモミの木として依然として、レーシングカーが決してなしえないだろうことをなしうるのである、レーシングカーの登場がどれほど騒がしく途方もないことであろうとも、そうである。そのように『存在と時間』が欲しているのは、突然熱心すぎるほど『民族的』になった『見かけだけの哲学』における『民族』についてのすべてのおしゃべりより射程が長く、静けさのうちにとどまるものなのである」(GA94, 291)。

『黒いノート』は、『存在と時間』のうちに「民族」「民族共同体」が論じられていない、という批判を認め、『存在と時間』の狙いがそれとは別の射程の長いものである、と書いている。「民族」概念を介して『存在と時間』からナチズムへの直接的な道を主張することは、ハイデガーから見れば逆に、「モミの木がレーシングカーの機能を果たしている」と証明するようなものである。しかし(A)(B)から明らかなように、一九三〇年代のハイデガーにとって「民族」概念は重要である。ではいつから、そして何故ハイデガーは民族を問うに至ったのか。ナチズムのイデオロギーに迎合したから、と考えるかもしれないが、それは誤っている。何故ならハイデガーはナチズムに関与する以前に、「我々とは誰か」という問いによって、すでに民族を問うていたのだから。このことを証明することが、四「民族——我々とは誰か」の狙いである。

しかし「民族」概念を介して『存在と時間』をナチズムに直接に結び付けようという試みが繰り返されているので、簡単に検討しておきたい。こうした解釈には二つのパターンがある。一つは『存在と時間』で言及されている「民族」概念に定位する解釈、もう一つは『存在と時間』の単独的な現存在を民族的な現存在に置き換えたとする解釈である。

「運命的な現存在が世界内存在として本質的に他者との共存在において実存するとすれば、現存在の生起は共生起であり、歴運(Geschick)として規定されている。歴運によって我々は共同体の生起、民族の生起を表示する。……自分の『世代』のうちでの、そして『世代』とともにある現存在の運命的な歴運が、現存在の完全な本来的生起を構成する」(GA2, 508)。

このように「民族」は『存在と時間』において言及されている。しかも「民族の共生起」である歴運は「現存在の完全な本来的生起を構成する」(GA2, 508)と言われている。そうであれば、『存在と時間』からナチズムへの道は、「民族」概念を介して、直接に通じている、と主張できるように見える。しかし本当にそうだろうか。

まず指摘されるべきことは、民族概念の導入が形式的である、ということである。「共存在」が現存在の存在体制を構成するから、現存在の生起は共生起である、と言っているだけである。それ故民族概念への言

及はこの一箇所だけであり、『存在と時間』においてこれ以上民族概念が解明されることはない。『存在と時間』における現存在の分析論にとって「民族」は何の重要性ももっていない。『存在と時間』当時のハイデガーにとって民族概念が重要性をもっていなかったことは、『存在と時間』前後の講義などで、民族への言及がない、ということにも現われている。そして一九三〇年代のハイデガーが民族を語る時、『存在と時間』の民族概念に依拠することなどないのである。

『存在と時間』の民族概念からナチズムの民族への直接的な道がないのは、『存在と時間』の中心概念が単独的な現存在だからである。それ故『存在と時間』からナチズムの民族への道は、単独的な現存在を民族的な現存在に置き換えることによって可能となる、と主張される。こうした解釈はレーヴィット以来、繰り返されてきた。しかしこのような機械的な置き換えによって哲学が展開することなど考えられない。ハイデガーは「単独主観から民族主観へ」に対して書いている。「人は存在の問いを未だ概念把握せず、それ故また現—存在を概念把握しないから、人は現—存在を依然として『主観』と考えるから、単独主観（『存在と時間』における）は今や民族主観によって置き換えられねばならない、という奇妙な要求に行き着く」（GA66, 144）。

『存在と時間』における「民族」概念によっても、民族的な現存在に置き換えることによっても、『存在と時間』からナチズムへの直接的な道を見出すことができない。そうであるとすれば、一九三〇年代のハイデガーがいかにも民族を語っているか、ということから再出発すべきだろう。一九三三年夏学期と一九三四年夏学期の講義を見てみよう。

一九三三年夏学期講義は言う。「我々が我々を求めるのは、我々とは誰かを問うことによってである。この歴史とこの歴運のこの民族はその存在の根底において誰なのか」（GA36/37, 4）。「我々とは誰か」という問いは、「民族とは誰か」という問いである。一九三四年夏学期講義は答えている。「我々自身とは誰か。答えは民族」（GA38, 59）。そうであるとすれば、民族の問題は「我々とは誰か」という問いに即して考察することができる。そしてこの問いに定位することによって、「誰」への問いを問う『存在と時間』との関係も見えてくる。

『存在と時間』は、現存在でない存在者を問う「何」への問いと区別して、「現存在とは誰か」と問い、次のように答えている。「現存在は、その都度私自身がそれである存在者であり、存在はその都度私の存在である」（GA2, 153）。つまり『存在と時間』は「誰」への問いを「私とは誰か」として問うのであって、「我々とは誰か」としては問うていない。「我々とは誰か」と問うことによって、初めて民族を問うことに至るだろう。

ここで当然の疑問が生じる。——『存在と時間』における「誰」への問いが「我々とは誰か」へと変容したと言うのであれば、「誰」の問いにおける「私」を「我々」に置き換えた、という「置き換え」解釈の一種にすぎないのではないか。——この疑問によって、改めて「置き換え」解釈の前提が明らかとなる。つまり、ナチズム加担によってハイデガーが『存在と時間』をナチズム用にアレンジした、ナチズムのイデオロギーに迎合して『存在と時間』を民族の哲学に変えた、という前提である。しかしこの前提そのものが誤っている。何故なら「我々とは誰か」という問いによって民族を問い始めたのは、ナチズム関与以前のことからである。「我々とは誰か」という問いを遡ることにしよう。

一九三一／三二年冬学期講義は「我々とは一体誰か」（GA34, 6）と問っている。そしてこの講義は講義として初めて、「民族」という語を重要な意味において使っている。

「存在は人間の歴史として、民族の歴史として生起する」（GA34, 145）。

このテーゼは真理の本質への問いという文脈のもとで提示されている。真理の本質への問いは非真理の本質への問いへ導くが、その文脈において次のように言われている。「そこから、ヨーロッパの精神とその民

族との歴史の歩みと方向が本質的に規定されている」(GA34, 146)。ここでも「民族」という語が使われているが、この箇所に対して補遺が書かれている。この補遺は「存在は人間の歴史として、民族の歴史として生起する」(GA34, 145)が具体的に意味していることを教えてくれる。さらにこの補遺が『形而上学入門』(一九三五年夏学期講義)と同じことを語っているのを示すために、『形而上学入門』のテキストを並記しよう。

(1)「人間の本質へと解放することが、この歴史の推進力と動性である。この解放は、精神、世界企投、世界観として遂行される。このような根本的現実性と思考様式の内に、叙事詩、国家発展、悲劇、祭式建築、造形芸術、哲学にとって光と空間がある。この歴史の開始と共に真理が開始し、そして真理の開始と共に人間は、真理でないこと、つまり存在者の覆蔵性という最も深い意味での非—真理の内へと立ち入る」(GA34, 327)。

(2)「非覆蔵性が生起するのはただ、非覆蔵性が作品によって実現されることによるのみである。つまり詩作としての語の作品、神殿と立像における石の作品、思惟としての語の作品、これらすべてを創設し保守する歴史の場としてのポリスという作品。……作品のうちで存在者の非覆蔵性を、それ故存在そのものの非覆蔵性を戦い取ること、存在者の非覆蔵性をこのように戦い取るとは、すでにそれ自身において不断の抗争としてのみ生起し、つねに同時に、覆蔵、隠蔽、仮象に対する戦い(Streit)である」(GA40, 200)。

(1)と(2)が対応しているとすれば、「存在が生起する」と「真理(非覆蔵性)が生起する」は同じことを意味することになる。そして「非覆蔵性が生起するのはただ、非覆蔵性が作品によって実現されることによるのみである」という「作品」論がすでに一九三一／三二年冬学期講義にあることになる。しかしそれは奇妙なことではない。前学期の一九三一年夏学期講義に、「作品」論を見出すことができるのだから。「世界のあるところに——作品があり、そしてその逆でもある」(GA33, 146)。

四の基本テーマに戻ろう。一九三一／三二年冬学期講義において「我々とは誰か」が問われ、「存在は人間の歴史として、民族の歴史として生起する」(GA34, 145)という重要なテーゼが語られている。この二つのことは、「我々自身とは誰か。答えは民族」(GA38, 59)なのだから、関係しているはずである。一九三一／三二年冬学期講義当時において「我々とは誰か」と「存在は……民族の歴史として生起する」が密接な関係にあることは、この講義と同時期に書かれた『黒いノート』第一巻の冒頭が示している。こうして(E)に立ち返ることができる。

(E)「我々は何をすべきなのか。／我々とは誰なのか。／我々は何故存在すべきなのか。／存在者とは何か。／存在は何故生起するのか。／これらの問いが一つとなってそこから哲学することが立ち上がる」(GA94, 5)。

これは『黒いノート』第一巻の冒頭部分であり、『黒いノート』第一巻は一九三一年秋に書かれ始めているから(cf. GA94, 3, 532)、この箇所は一九三一年秋に、つまり一九三一／三二年冬学期講義と同じ時期に書かれている。ここで五つの問いを問うことが哲学することだと言われている。五つの問いを(1)(2)(3)(4)(5)として、この冒頭箇所を解説しよう。

まず(2)と(5)に着目する。(2)において、一九三一／三二年冬学期講義と同じように、「我々とは誰か」が問われている。(5)の「存在は何故生起するのか」は、「我々とは誰か」と同じように、一九三一／三二年冬学期講義のテーゼ「存在は人間の歴史として、民族の歴史として生起する」(GA34, 145)へ導くだろう。(2)と(5)は一緒に問われているのだから、「我々とは誰か」と「存在は……民族の歴史として生起する」は密接に関係していることになる。しかしいかに関係しているか。改めて(1)(2)(3)(4)(5)の関係を考えてみよう。

(1)(2)(3)はすべて「我々」への問いである。(4)(5)は存在への問いと見なすことができるが、そのことを(4)から確認しよう。「存在者とは何か」という(4)の問いは、ハイデガーが繰り返し問う問いであり、形而上学の主導的問いと呼ばれる。この問いは「存在者としての存在者とは何か」を、つまり存在者の存在を問う。

それ故(5)の問い「存在は何故生起するのか」は、主導的問いが「人間の歴史、民族の歴史」という視点でさらに展開した問いと解釈できる、つまり(4)(5)は主導的問いを問うこととして理解できる。ハイデガーにとって主導的問いを問うことは、人間への問いを要求する。一九三〇年夏学期講義は言う。「主導的問いを現実に問うことは、それ自身において人間への問いを強く求める」(GA31, 127)。(1)(2)(3)の問いは我々への問いであるが、それは我々人間への問いである。こうして(1)(2)(3)と(4)(5)は、形而上学の主導的問いの展開として位置づけられることになる。「これらの問いが一つとなってそこからから哲学することが立ち上がる」と言われているが、「哲学すること」は主導的問いを展開する形而上学として遂行される。

「我々とは誰か」という問いは、一九三一／三二年冬学期講義と一九三一年秋に書かれた『黒いノート』にまで遡ることができた。しかしさらに一九二九／三〇年冬学期講義にまで遡ることができる。

「では根本気分を呼び起こそう。即座に問いが生じる、つまりいかなる気分を我々は呼び起こすべきなのか、あるいは我々のうちに目覚めさせるべきなのか。我々を根底から貫き気分づける気分なのか。我々とは一体誰なのか」(GA29/30, 103)。

一九二九／三〇年冬学期講義は、根本気分を呼び起こすという文脈において、「我々とは誰か」と問っている。退屈が呼び起こされるべき根本気分とされる。退屈は三つの形式がある。——「或るものによって退屈させられる」という第一形式、「或ることに際して退屈する」という第二形式、そして「何となく退屈である」という深い退屈である。退屈させるものは「引き止め、にもかかわらず空虚放置するもの」(GA29/30, 130)であり、退屈の二つの構造契機は「引き止められていること(Hingehaltenheit)」と「空虚放置されていること(Leergelassenwerden)」に求められる。そして退屈の解明をその根底で導いているのは、「退屈は現存在の時間性から発する」(GA29/30, 191)というテーゼ、つまり「存在と時間への問い」(GA29/30, 191)である。

しかし退屈という根本気分を問う狙いは、退屈一般の普遍的な(非歴史的な)解明でなく、今日の人間にとって深い退屈が何を意味するかである。「深い退屈は今日の現存在の根本気分である」(GA29/30, 200)。深い退屈は今日という時代を開示する。退屈への問いは時代への問いである。一九二九／三〇年冬学期講義は、前学期の講義の最後で提示されている「時代の哲学」の理念のもとにある。

「あらゆる哲学が哲学であるのは、それがその時代の哲学である場合だけである、つまり同時代の人々の取るに足りない望みを叶える場合ではない。哲学が『その時代の』哲学でなければならないとは、その哲学のための時代が来る、という仕方では哲学があるということを意味する」(GA28, 232)。

この言葉によって一九二九年夏学期講義『ドイツ観念論』は閉じられている。一九二九／三〇年冬学期講義は、この最後の言葉を受けて、「その時代の哲学」であろうとした、と考えることができる。「その時代の哲学」とは、「その哲学のための時代が来る、という仕方では哲学がある」(GA28, 232)、「その時代が到来した場合に、その時代のために存在する」(GA28, 344)のうちに求められる。これは「ミネルヴァの梟は黄昏の訪れとともに初めて飛び始める」とするヘーゲル『法の哲学』の哲学観と対比的である。ハイデガーの「時代の哲学」は、時代を回顧する哲学でなく、時代を先取りする哲学であろうとした。このことを一九三四年のハイデガーは「民族の歴史の本来的な生起の先響(Vorklang)」(GA16, 318)と表現している。

時代は私個人の時代としてでなく、我々の時代としてある。時代を問うことは、同じ時代に生きる我々を問うことである。我々の時代を知ることは「我々とは誰か」を知ることであり、逆に「我々とは誰か」を知ることには我々の時代を知ることである。「我々が我々の時代を知らない限り、我々とは誰かを我々は知らない」(GA39, 56)。「我々自身とは誰か、を我々が知らないかぎり、我々の世界時代は隠されたままである」(GA16, 319)。

しかし「我々とは誰か」に民族と答えるのは何故なのか。「我々」と語るその都度、「我々とは誰か」への答えは前提されている。我々は家族でもあるし、「ハイデガー・フォーラム」に出席しているこの講義室にいる我々、日本国民としての我々、人類としての我々、地球生命体としての我々でもある。何故ハイデガーにとって「我々」は民族なのだろうか。『黒いノート』は「我々」を次のように語っている。

(i)「我々は経済的な世界一困窮を通り抜けてきたし、まだ経済的な世界一困窮（失業）のうちにある。我々は歴史的—国家的な困窮（ヴェルサイユ）にとらわれている。我々はこうした困窮の重なり合いを徐々に知る。——しかし我々は精神的な現存在困窮について未だ何も感じていない——そして我々が未だ精神的な現存在困窮を経験することも受苦することもできない、つまり未だ精神的な現存在困窮に対して十分に偉大でないこと、まさにこれこそが最大の困窮である」（GA94, 148-149）。

「経済的な世界一困窮」は世界恐慌によるドイツ経済の破綻と膨大な数の失業者を念頭に置いており、「歴史的—国家的な困窮（ヴェルサイユ）」はヴェルサイユ条約下での「ドイツの歴史的—国家的な困窮」であるから、ここで語られている「我々」はドイツ民族（国民）を指している。困窮を我々の困窮として経験し受苦することによって、我々は一つの民族として自らを自覚する。しかし「最大の困窮」とは何か。『黒いノート』での困窮の記述は、一九二九／三〇年冬学期講義へ導く。

(j)「この社会的な悲惨でなく、あの政治的な混乱でなく、この学の無力でなく、あの芸術の空洞化でなく、この哲学の地盤喪失でなく、あの宗教の無力でなく——これやあれやの困窮がさまざまに窮迫することが困窮なのではない。そうでなく最も深く秘かに窮迫するものはむしろ、全体としての我々の現存在の本質的な窮迫の不在である」（GA29/30, 244）。

(i)の「最大の困窮」は(j)において「全体としての我々の現存在の本質的な窮迫の不在」と言い表わされている。この「本質的な窮迫の不在」は後に「困窮のなさという困窮(Not der Notlosigkeit)」と表現されることになる。ヘルダーリン第一講義は言う。

「困窮はともかく存在する。それは困窮のなさという困窮、現存在の最も内的な問うに値するものの経験に対するまったくの無力という困窮である」（GA39, 134）。

「困窮のなさ」とは「現存在の最も内的な問うに値するものの経験に対するまったくの無力」であり、(i)での「我々が未だ精神的な現存在困窮を経験することも受苦することもできない、つまり未だ精神的な現存在困窮に対して十分に偉大でないこと」と同じ事態である。しかし「精神的な現存在困窮」＝「現存在の最も内的な問うに値するもの」は経験されねばならない、とヘルダーリン第一講義は主張する。

「民族が全体として民族の歴史的現存在そのものにおいて、神々の死という最も内的な困窮を本質的な経験へもたらし、永く耐え抜かないかぎり、民族は決してこの雷雨空間のうちへ入ることはないだろう」（GA39, 100）。

(i)「精神的な現存在困窮」＝(j)「全体としての我々の現存在の本質的な窮迫」は、「神々の死という最も内的な困窮」である。困窮を我々の困窮として経験することにおいて、我々は民族である。そしてその困窮が経済的な困窮や政治的困窮より深い困窮の経験であれば、我々の民族としての自覚はより深くなるだろう。

時代を問うことによって「我々とは誰か」は民族と答えられる。「我々とは誰か」という問い、民族への問いは「時代の哲学」という理念のもとで問われる。時代を問うことは、その時代を歴史のうちに位置づけることである。つまり時代への問いは歴史への問いである。それ故民族は歴史という視点で捉えられている。(A)において「民族の歴史的偉大さ」が語られていた。そして一九三一／三二年冬学期と一九三三年夏学期の言葉を想起できるだろう。「存在は人間の歴史として、民族の歴史として生起する」（GA34, 145）。「我々が我々を求めるのは、我々とは誰かを問うことによってである。この歴史とこの歴運のこの民族はその存在の根底において誰なのか」（GA36/37, 4）。ヘルダーリン第一講義からも引用しておこう。「歴史的民族のみが真

に民族である」(GA39, 284)。

しかしハイデガーは何故「時代の哲学」という理念を語り始めたのか。この問いに対して、神の死の根本経験によって答えることができるだろう。「時代の哲学」という理念の背景に、現代という時代が神の死によって規定されている、という洞察が潜んでいる。一九三三年の学長就任演説は、ニーチェの「神は死んだ」という言葉に言及している。

(F)「もし我々の最も固有な現存在自身が偉大な変容の前に立っているとすれば、もし情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者、フリードリッヒ・ニーチェが語った『神は死んだ』が真であるとすれば、もし今日の人間が存在者のただ中に見捨てられていることに、我々が真剣にならねばならないとすれば、学はいかなる状態にあるのか」(GA16, 111)。

今日という時代は、「『神は死んだ』が真である」時代である。「今日の人間が存在者のただ中に見捨てられていることに、我々が真剣にならねばならない」とは、「神々の死という最も内的な困窮を本質的な経験へもたらし、永く耐え抜」(GA39, 80)かねばならない、ということである。この困窮を耐え抜くことは、神の到来の準備をすることであり、そのことにおいて「我々の最も固有な現存在自身が偉大な変容の前に立っている」。「偉大な変容」とは別の始元への移行を意味するだろう。

ハイデガーは神の到来の準備、別の始元への移行を語る。ここに「その時代の哲学」の意味を捉えることができる。「その時代の哲学」は、「民族の歴史の本来的な生起の先響(Vorklang)」(GA16, 318)であった。ハイデガー哲学が神の到来の準備、別の始元への移行を語るのであれば、神の到来＝別の始元こそが「民族の歴史の本来的な生起」であろう。

現在が神の死の時代であるという洞察は、一九二九／三〇年冬学期講義のうちに読み取ることができる。すでに言ったように、この講義において深い退屈は今日の我々の状況を開示する根本気分である。退屈が根本気分とされるのは、退屈が郷愁と結び付くからである。

「退屈、長い時間(Langeweile, lange Zeit)——特にアレマン方言の慣用において——『長い時間をもつ』が『郷愁をもつ』を意味することは偶然ではない。……郷愁は哲学することである。退屈——哲学することの根本気分」(GA29/30, 120)。

Langeweile (退屈) → Langezeit = Heimweh (郷愁) によって退屈と郷愁が結びつけられる。このように結びつけるのは、退屈の本質が郷愁だからである。そして郷愁を抱くのは故郷に居ないからである。郷愁は故郷喪失を前提としている。一九二九／三〇年冬学期講義は「哲学は本来、郷愁であり、至るところで故郷に居たいという衝動である」(GA29/30, 7)というノヴァーリスの言葉から出発している。哲学＝郷愁→故郷喪失であるからこそ、哲学は退屈を根本気分としたのである。しかし故郷喪失とは何か。ハイデガーが故郷喪失を語る時、基本的にニーチェを念頭においている。一九四四／四五年講義から二箇所引用しよう。

(i)「いかなる神ももはや創造されないとすれば、ただ神のまわりでしか存立しえないもの、世界はいかにして創造されねばならないのか。／人間が神を—喪失しているかぎり、人間はまた世界を—喪失しなければならない」(GA50, 115)。

(ii)「神を—喪失し世界を—喪失してしまい、近代の人間は故郷を喪失している」(GA50, 116)。

(ii)から故郷喪失が神喪失と世界喪失から捉えられていることが分かる。そして神喪失と世界喪失の関係は(i)から理解できる。(i)の背景にあるのは、ニーチェの二つの言葉である。一九四四／四五年講義は(iii)『アンチクリスト』一九と(iv)『善悪の彼岸』一五〇から引用している。(iii)はニーチェ第一講義のモットーであり、(iv)はニーチェ第二講義の主導思想とされている。

(iii)「ほとんど二千年が経っているが、新しい神が一人も現われていない」(GA50, 107)。

(iv)「英雄のまわりではすべてが悲劇となり、半神のまわりではすべてがサチュロス劇となる。そして神

のまわりではすべては — どうなるのか、おそらく『世界』となるのだろうか — (GA50, 114)。

(i)で「人間が神を一喪失しているかぎり、人間はまた世界を一喪失しなければならない」(GA50, 115)とされているが、この神と世界との関係は、「神のまわりではすべては — どうなるのか、おそらく『世界』となるのだろうか」という『善悪の彼岸』一五〇に対応している。世界は「ただ神のまわりでしか存立しえないもの」(GA50, 115)なのである。

ここで一九二九／三〇年冬学期講義の終りへと導かれることになる。この講義は、ニーチェを「偉大なる者たちの最後の者」(GA29/30, 531)と呼び、「この同じ歌においてわれわれは同時に、世界とは何かを経験する」(GA29/30, 532)として、『ツァラトゥストラ』第四部の「酔歌」の引用によって閉じられている。

「おお、人間よ。注意せよ。／深い真夜中は何を語るか、／『私は眠った、私は眠った —、／深い夢から私は目覚めた。 — /世界は深い、／昼が考えたより深い。／世界の苦痛は深い —、／快は — 心の苦悩よりさらに深い。／苦痛は語る、過ぎ去れと。／しかしすべての快は永遠性を欲する —、／— 深い、深い永遠性を欲する』」(「酔歌」一二)。

この講義のテーマは三つの「形而上学の根本的概念」である。それは世界、有限性、孤独という三つの概念であるが、実際に講義が主題としているのは、世界だけである。そして「酔歌」において「世界とは何かを経験する」とすれば、ここで世界はニーチェに定位して理解されている。つまり世界は「ただ神のまわりでしか存立しえないもの」(GA50, 115)であり、世界を問うことは同時に、そのまわりですべてが世界となる神を問うことである。哲学＝郷愁は故郷喪失(世界喪失—神喪失)のうちで、郷愁＝退屈という根本気分において、世界を問うことによって、神を問うている。何故なら哲学は時代の哲学であり、現在は故郷喪失の時代、神の死の時代であるから。

ハイデガーにおける民族への問いを「我々とは誰か」という問いという視点から捉え、一九二九／三〇年冬学期講義にまで遡った。「我々とは誰か」を問うことは、時代を問うことであり、哲学は「時代の哲学」として展開されている。「時代の哲学」という理念は一九二九年夏学期講義の最後に提示されている。この理念の背景にあるのは、神の死の根本経験である。そうであるとすれば、ハイデガーが民族を問うのは、ナチズムへの関与とは何の関係もなく、神の死の根本経験に由来する。「我々とは誰か」という問いはナチズム関与以前から問われ、そしてナチズムからの離反以後も問われ続ける。つまり「我々とは誰か」という問いを問うことはナチズム加担の結果でも、ナチズムへの迎合に基づいているのでもない。

ナチズム関与の核心をなすのは、創造者の三位一体である。それ故ナチズムからの離反によって、ハイデガーは三位一体の構想を放棄することになる。しかし三位一体の契機である「詩人と思惟者」のペアは、「我々とは誰か」の問いと同様に、ナチズム関与以前に成立し、ナチズムからの離反後にも、「詩人と思惟者」(詩作と思惟)は問われ続ける。

(C)が語っているように、ハイデガーはナチズムの偉大さを「別の始元への移行の可能性」のうちに見た。これは「始元—終末—別の始元」という構図を前提にしている。この構図はナチズム関与以前に成立し、ナチズムからの離反以後も生き続ける。

「我々とは誰か」という問いは、一九二九／三〇年冬学期講義にまで遡ることができた。同様に「詩人と思惟者」のペア(五)、そして「始元—終末—別の始元」という構図(六)もまた、同じ一九二九／三〇年冬学期講義にまで遡ることができる。この講義はハイデガーの思惟の道における「まったく新しい始まり(Anfang)」(HB, 33)をなす。ともかく「詩人と思惟者——ヘルダーリンとニーチェ」というテーマに取り組もう。

五 詩人と思惟者——ヘルダーリンとニーチェ

『黒いノート』において詩人と思惟者として語られるのは、ヘルダーリンとニーチェである。それ故「詩人と思惟者」のペアは、ヘルダーリンとニーチェのペアに即して考察することができる。両者のペアを『黒いノート』第三巻から(k)として引用しよう。そしてそれと対比するために、三位一体の構想期の最後に位置し、革命を肯定する最後の講義である一九三七／三八年冬学期講義から(l)(m)を引用したい。

(k)『ヘルダーリンとニーチェ』。一方を他方とともに一緒に挙げることの必然性が成り立つが、それは両者が時代の深淵によって隔てられているからである。ニーチェは形而上学の完成に対する名である。ヘルダーリンは一八〇〇年以来、形而上学の外に立ち、別のものを創設する——この別のものへの関わりをニーチェはどこにももっていない。両者の名は根本的に異なった決定を名づけている」(GA96, 199)。

(l)「……西洋歴史の出来事を、初めてヘルダーリンが受苦するとともに本来的に経験したのであり、次にニーチェが、西洋の人間が二千年以来神をもはや創造できなかった、と指摘することによって彼の仕方と言い表わした」(GA45, 90)。

(m)「両者はそれぞれ別のあり方で終末と移行であるが故に、両者に始元が始元的に立ち現われ、そのうちで終末の知が生まれねばならなかった。その際ヘルダーリンは、史学的に算定されれば我々により遠い者であるにもかかわらず、より将来的な者、つまりニーチェを超えて遠くに達する者である」(GA45, 135)。

(k)はヘルダーリンとニーチェと一緒に挙げることの必然性を「両者が時代の深淵によって隔てられている」ことに求めている。ニーチェ形而上学は形而上学の完成とされ、別の始元への移行であることが否定されている。これはニーチェ第三講義(ナチズムからの離反後)のニーチェ解釈と同じである。ニーチェとまったく逆に、ヘルダーリンは形而上学の外に立ち、別の始元への移行である。

ヘルダーリンとニーチェが鋭く対比させられているが、それはナチズムからの離反に起因する。ナチズムとの対決は、ニーチェ形而上学(力への意志の形而上学)との対決、形而上学の克服として遂行される。これ以後ヘルダーリンとニーチェは(k)のように対比的に語られることになる。しかし離反以前においてヘルダーリンとニーチェは、(k)のように対立するのではなく、その共通性に定位して語られる。

(l)と(m)はともにヘルダーリンとニーチェの共通性を語っている。(l)が語っている「西洋歴史の出来事(Geschehnis der abendlaendischen Geschichte)」は、「神が死んだ」という「西洋歴史の出来事(Ereignis der abendlaendischen Geschichte)」(GA43, 193)である。その出来事をヘルダーリンは「古い神々の逃走と新しい神々の到来」(GA39, 123)として経験し、ニーチェは「ほとんど二千年が経っているが、新しい神が一人も現われていない(Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!)」(『アンチクリスト』一九)と言い表わした。(m)において、ヘルダーリンとニーチェとの共通性は「終末と移行である」ことに求められている。それは「始元—終末—別の始元への移行」という構図のもとの共通性である。

ヘルダーリンとニーチェの共通性は、(l)神の死(神々の逃走)に関して、そして(m)「終末と移行である」という点に関して、認められている。しかし神と別の始元は異なった問題でなく、一つの問題である。そのことを示すテキストを『黒いノート』から二つ引用しよう。「あるいは別の始元は、最後の神の時代の始まりではないのか」(GA94, 262)。「最後の神は——終末ではなく——我々の歴史の計り知れない可能性の別の始元である」(GA94, 314)。

しかしこうしたテキストに依存しなくとも、ヘルダーリンとニーチェがそれぞれいかに規定されているかを見ることによって、二つの問題が一つであることを示すことができる。ヘルダーリン第一講義と『ドイツ大学の自己主張』を見ることにしよう。

「人はヘルダーリンを『史学的に』捉えており、未だ時空をもたない彼の作品が我々の史学的な態度をすでに克服し、神の到来か逃走かの決定をめぐる闘争とともに始まる別の歴史の始元を創設した、というあの

唯一本質的なことを誤認している」(GA39, 1)。

ヘルダーリンを主題とした最初の講義(一九三四/三五年冬学期講義)はヘルダーリンの意義を、ヘルダーリンの作品が「神の到来か逃走かの決定をめぐる闘争とともに始まる別の歴史の始元を創設した」(GA39, 1)ことのうちに見ている。ここに二つの視点が働いている。「神の到来か逃走かの決定をめぐる闘争」のうちに神の死の問題が、そして「別の歴史の始元を創設した」ことのうちに別の始元への移行、つまり「終末と移行」が読み取れる。

(F)として引用したように、『ドイツ大学の自己主張』は、「もし情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者、フリードリッヒ・ニーチェが語った『神は死んだ』が真であるとすれば」と語っている。「神は死んだ」が言われていることは明らかだが、「終末と移行である」という論点は働いているのだろうか。ニーチェが「最後のドイツの哲学者」とされていることに着目しよう。「最後の」という規定のうちに、ニーチェが「終末と移行である」ことが言い表わされているのである(六)。「神は死んだ」と語ることと「終末と移行である」ことは別々のことでなく、一つのことである。

ではヘルダーリンとニーチェがペアで語られ始めるのはいつからなのか。ニーチェとヘルダーリンについてのハイデガーの回顧の言葉を参照しよう。

(n)「ハイデガー自身の報告によれば、『存在と時間』の出版直後の二、三年の間に(in den Jahren unmittelbar nach der Publikation von "Sein und Zeit")、神は『死んだ』という根本経験にハイデガーは襲われた」(O. Poeggeler, Philosophie und Politik bei Heidegger, 1974, S.106)。

(o)「形而上学による最後の誤解を投げ捨てる瞬間、すなわち存在それ自身とその真理が最初に極度に問いに値するものになる瞬間(真理講演一九二九/三〇年)に、他の詩人と同様に以前からすでにさしあたり知られていた、ヘルダーリンの語が運命(Geschick)となった」(GA71, 89)。

(n)の『存在と時間』の出版直後の二、三年の間に」をどう解釈するかが問題となる。ガダマー『真理と方法』は、ニーチェこそがハイデガーの存在の問いにとって決定的であったと述べ、「このことはハイデガーにとって後になって初めて意識されただろう」と書いている。この箇所にはハイデガーは欄外註記を書き込んでいる。「その通りだ。一九二七年-二九年」(O. Poeggeler, "Heideggers Begegnung mit Hoelderlin", in: Man and World" 10 (1977), S.23-24)。「神は『死んだ』という根本経験にハイデガーは襲われた」とされる『存在と時間』の出版直後の二、三年の間」とは、「一九二七年-二九年」である。(o)は「形而上学による最後の誤解を投げ捨てる」とはいかなる意味かなど多くの問題を含んでいるが、ここでは一九二九/三〇年に「ヘルダーリンの語が運命となった」ことを読み取れば十分である。

(n)(o)から、一九二九/三〇年にすでにニーチェとヘルダーリンがハイデガーにとって決定的な意味をもっていたことが分かる。ここでもまた、一九二九/三〇年冬学期講義へ導かれることになる。この講義のうちにニーチェとヘルダーリンを読み取ることができるだろう。

すでに触れたように、この講義は「哲学は本来、郷愁であり、至るところで故郷に居たいという衝動である」というノヴァーリスの言葉を出発点としている。何故ハイデガーはこのような「奇妙な定義」から出発するのだろうか。何故プラトン、アリストテレスあるいはカントのような哲学者の言葉から出発しないのか。ノヴァーリスは「単に詩人であってまったく学的哲学者(kein wissenschaftlicher Philosoph)でない」(GA29/30, 7)というこのような批判に対して、この講義は次のテーゼによって答えている。

「芸術——それには詩作も属する——は、哲学の姉妹である」(GA29/30, 7)。(以下「姉妹」テーゼと呼ぶ)この「姉妹」テーゼはニーチェ『ギリシア人の悲劇時代における哲学』を想起させる。そこでニーチェは「さあ私の姉妹である芸術を見て下さい(Seht nur meine Schwester, die Kunst!)」と「哲学」に語らせてい

る。哲学が語る「私の姉妹である芸術」という言葉は、「芸術は哲学の姉妹である (die Kunst ist die Schwester der Philosophie)」という「姉妹」テーゼそのものである。

しかしヘルダーリン『ヒュペーリオン』もまた詩作と哲学の近さを語っている。ヘルダーリン第一講義は引用している。「詩作は哲学の始まりであり終わりである。ミネルヴァがジュピターの頭から生まれたように、哲学は無限で神的な存在の詩作から生まれる。このようにしてまた再び、詩作の秘密に満ちた源泉において相容れないものが哲学において合流する」(GA39, 21)。「姉妹」テーゼの背景に思惟者ニーチェだけでなく、詩人ヘルダーリンをも見ることができるだろう。

ともかく「姉妹」テーゼにおいて、詩作と思惟のペア、つまり詩人と思惟者のペアが成立している。このペアは、「詩人と思惟者の民族」といった決まり文句に由来するのではなく、学的哲学という理念(『存在と時間』を規定している哲学理念)を放棄することによって生まれたのである。

一九二九／三〇年冬学期講義のうちに、神の死の根本経験、そして詩作と思惟のペアの成立を読み取ることができる。この二つの契機がハイデガーの思惟の道を貫き続けることは、シュピーゲル対談が示している。「神なるもののみがかろうじて我々を救うことができます。救いの唯一の可能性を私は、思惟と詩作において、没落のうちで神の現われに対して、あるいは神の不在に対して準備を整える、ということのうちに見ます」(GA16, 671)。この発言は一九二九／三〇年冬学期講義と遠く呼応している。

「姉妹」テーゼのうちに、詩人ヘルダーリンと思惟者ニーチェのペアを読み取ることができる。一九二七-二九年にニーチェが決定的となり、一九二九／三〇年に「ヘルダーリンの語が運命となった」のであれば、ニーチェが決定的となった解釈地平のもとで、ヘルダーリンが再発見された。ヘルダーリンとニーチェの共通性は、神の死と終末＝移行のうちに求められる。一九二九／三〇年冬学期講義は、神の死の根本経験に貫かれている。とすれば、この講義のうちにさらにニーチェが「終末と移行である」という論点もまた成立しているだろう。これを示すことが六の課題となる。(C)から再出発しよう。

六 偉大な者たちの最後の者——フリードリッヒ・ニーチェ

(C)「純粹に『形而上学的に』(つまり存在史的に)思惟すると、一九三〇-一九三四年に私はナチズムを別の始元への移行の可能性として捉え、ナチズムにこの意味を与えた」(GA95, 408)。

「一九三〇-一九三四年に」と書かれている。一において一九三四年を問題としたが、しかし一九三〇年に関しては何も検討していなかった。一九三〇年という極めて早い時期からナチズムに共感していたことを非難・揶揄するという安易なことで満足せず、ここでもその内実を問うべきである。つまり、一九三〇年にすでに「ナチズムを別の始元への移行の可能性として捉え」始めた、と実際に言えるのだろうか。こう言えるためには、「別の始元への移行の可能性」が前提している「始元-終末-別の始元」という構図が成立していなければならない。この構図はいつ成立したのだろうか。まず『存在と時間』のうちに見出せるかどうか、検討しよう。「始元-終末-別の始元」構図に関して、『存在と時間』からナチズムへの直接的な道が通じているのだろうか。

別の始元への移行は最初の始元のより根源的な反復によって可能となる。始元の反復という考えは、『存在と時間』に見出すことができる。『存在と時間』の第一節「存在への問いの明確な反復の必然性」は次のように始まっている。「たとえ我々の時代が『形而上学』を再び肯定することを進歩だと思っているにしても、存在への問いは今日忘却されたままである。にもかかわらず、新たにかき立てられるべき、ウーシアをめぐる神々と巨人族の戦いの努力を、人は免除されていると思っている。その際、やはり存在への問いは任意の問いではない。存在への問いはプラトンとアリストテレスの探求に息つく暇を与えなかったが、現実の

探求の主題的な問いとしてはむしろその後問われなくなった」(GA2, 3)。「プラトンとアリストテレスの探求に息つく暇を与えなかった」存在の問いは、今日もはや問われず、「忘却されたままである」。それに対して『存在と時間』の基本的狙いは、プラトンとアリストテレスの存在の問いを改めて問い直すこと、「存在への問いの明確な反復」にある。このことを一九二五年夏学期講義は、「学的哲学の始元(Anfang)の反復」と呼んでいる。

「現象学をその最も固有な可能性において根源化することは、プラトンとアリストテレスの、再び生き生きとなった問いを問うこと以外の何ものでもない、すなわち我々の学的哲学の始元(Anfang)の反復、再把握である」(GA20, 184)。

『存在と時間』において始元の反復という思想があるとすれば、始元の反復による別の始元への移行という考えもまた見出せる、と思うかもしれない。しかし「始元—終末—別の始元」構図における始元は、プラトンとアリストテレスにおける「学的哲学の始元」でなく、始元的思惟者(アナクシマンドロス、パルメニデス、ヘラクレイトス)における始元である。しかもこの始元的始元は、単に哲学者の始元であるだけでなく、詩人と思惟者による始元である。

しかし決定的なことは、『存在と時間』には「終末=移行」という契機が欠けているということである。(m)として引用した言葉を想起しよう。ヘルダーリンとニーチェは「それぞれ別のあり方で終末と移行であるが故に、両者に始元が始元的に立ち現れ、そのうちで終末の知が生まれねばならなかった」(GA45, 135)。ここに「始元—終末—移行」を読み取ることができるが、ポイントは二人が「終末と移行である」ことに求められる。しかし『存在と時間』のうちに、「終末と移行である」と言われる者は見出せない。つまり「始元—終末—別の始元」構図は『存在と時間』にはないのである。ではこの構図はいつ成立したのか。この構図の核心である「終末=移行」という契機を、ニーチェに定位して遡ってみよう。まずニーチェ第一講義から出発しよう。

「偉大な西洋の思惟者のこの最後の者は、彼の答えをもって、彼以前のどの本質的思惟者もしなかった程決定的に、形而上学として思惟された西洋哲学の始元に回帰する」(GA43, 4-5)。

ニーチェは「偉大な西洋の思惟者の最後の者」と呼ばれる。その「最後の者」は「終末」として、西洋哲学の始元へ回帰する。そしてそれによってニーチェは別の始元への移行となる。すでに(e)として引用したが、もう一度引用しよう。「ニーチェは一つの移行——思惟者について言われうる最高のもの——である。第二の始元への移行を導入する一つの移行」(GA43, 278)。ニーチェ第一講義は「始元—終末—別の始元」構図のもとにある。それをはっきり示しているのは、ニーチェを形容する「最後の」という言葉である。

「最後の」という語は「終末」を意味する。最後とは或るものの最後(終末)であり、或るものが終わることとして、その始まり(始元)を遡って指示する。そして或るものの最後(終末)は、別のものの始まり(別の始元)への移行の可能性を指し示す。つまり最後(終末)は或るものの最後としてその最初(始元)を呼び起こし、別のものの始まり(別の始元)へ移行しうるだろう。

ニーチェを規定する「最後の」という語を遡ると、講演「ドイツ大学」(一九三四年八月一五/一六日)における「フリードリッヒ・ニーチェ、ドイツ人の最後の偉大な哲学者(Friedrich Nietzsche, der letzte grosse Philosoph der Deutschen)」(GA16, 297)という表現に出会う。そして『ドイツ大学の自己主張』における(F)に至る。「情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者、フリードリッヒ・ニーチェ」(GA16, 111)。ニーチェが「最後の」という語によって形容されていることは、「始元—終末—別の始元」構図が成立しているということを示しているだろう。

二での考察において、「始元の遥かなる指令(ferne Verfüegung)」に応じることのうちに、最初の始元の反復による別の始元への移行を読み取り、そこにドイツ民族の歴史的偉大さを見た。『ドイツ大学の自己主張』

もまた「遥かなる指令」を語っていた（二）。「始元は我々の将来の中へ侵入する。始元はそこにおいて、始元の偉大さを再び取り返すという遥かなる指令として我々の上に立っている」（GA16, 110）。『ドイツ大学の自己主張』が要求しているのは、「始元の偉大さを再び取り返すという遥かなる指令」に従い、最初の始元を反復することによって、別の始元へ移行する、ということである。「最後の」というニーチェを形容する語は、「始元—終末—別の始元」構図のもとで可能となるのである。そして「最後の」という語を遡ることによって、最後に一九二九／三〇年冬学期講義に至ることになる。

「驚愕の危険性があるところのみ、驚きの至福が——あの醒めた陶醉がある。これはすべての哲学することの息吹であり、哲学者の最も偉大な者たちが恍惚(enthousiasmos)と呼んだものである。この恍惚を、偉大な者たちの最後の者——フリードリッヒ・ニーチェ——は、『酔歌』と名づけたツァラトゥストラのあの歌の中で告げている。そしてその歌において我々は同時に、世界とは何かを経験する」（GA29/30, 531-532）。

一九二九／三〇年冬学期講義『形而上学の根本概念』は最後にこのように語り、『ツァラトゥストラ』第四部の「酔歌」一二の歌を引用している（四）。講義を閉じるのが『ツァラトゥストラ』からの引用であることからだけでも、ニーチェがこの講義にとって重要な哲学者であったことが分かる。そのニーチェが「偉大な者たちの最後の者 (der Letzte der Großen)」と呼ばれている。

この表現は『ドイツ大学の自己主張』、講演「ドイツ大学」を越えて、ニーチェ第一講義における「偉大な西洋の思惟者の最後の者(Dieser Letzte der grossen abendlaendischen Denker)」に結び付く。そしてこの「最後の者」は「西洋哲学の始元に回帰する」が、その始元は、始元的思惟者（アナクシマンドロス、パルメニデス、ヘラクレイトス）における始元である。実際一九二九／三〇年冬学期講義において「最初の決定的な始元における古代の哲学者」（GA29/30, 34）としてヘラクレイトスが論じられている。一九二九／三〇年冬学期講義は「始元—終末—別の始元」構図を背景としている。「偉大な者たちの最後の者——フリードリッヒ・ニーチェ」という言葉は、ニーチェが決定的となった一九二七-二九年の成果を凝縮していると同時に、一九三〇年以後におけるハイデガーの思惟の道を導くことになる。

「偉大な者たちの最後の者——フリードリッヒ・ニーチェ」という言葉は、一九二九／三〇年冬学期講義が「始元—終末—別の始元」構図のもとにあることを示している。この構図に基づいて一九三〇年のハイデガーは、ナチズムの偉大さを「別の始元への移行の可能性」のうちに見るのである。

四、五、六の考察はすべて、一九二九／三〇年冬学期講義へ導いた。「我々とは誰か」という問いが示唆している民族としての我々（四）、「姉妹」テーゼが示している詩人と思惟者（ヘルダーリンとニーチェ）のペア（五）、そして「偉大な者たちの最後の者——フリードリッヒ・ニーチェ」という規定が前提している「始元—終末—別の始元」という構図（六）——これらはすべて一九二九／三〇年冬学期講義のうちに見出すことができる、つまりナチズム関与以前に成立している。しかし我々としての民族、詩人と思惟者のペア、「始元—終末—別の始元」構図は、創造者の三位一体の構想にとって不可欠な契機である。そして三位一体は「民族の歴史的偉大さ」を可能にし、ナチズムにその偉大さを与える。とすれば一九二九／三〇年冬学期講義のうちに、創造者の三位一体の構想への最初の一步、それ故ナチズムへの最初の一步を見ることが出来る。一九二九年九月二日のブロッホマン宛の手紙の言葉「まったく新しい始まり」（HB, 33）は、ハイデガー哲学の展開にとって画期をなす「まったく新しい始まり」であるとともに、同時にナチズムへの道を拓く「まったく新しい始まり」となったのである。

「冬学期の私の形而上学講義によって私はまったく新しい始まり(Anfang)を成功させようと思っています」（HB, 33）。

二つの参考資料

今回の発表の背景をなしているのは、「ハイデガーとナチズム」という問題である。この問題についての参考資料として、『情況』一九九三年五月号に書いた拙論「「詩人—思惟者—国家創造者」の三位一体 ハイデガーとナチズム」の冒頭箇所（一）、そして現在執筆中の拙著『創造者の三位一体——ハイデガーとナチズム』の目次（二）を入れておきたい。それは「ハイデガーとナチズム」問題に関する私の出発点と現在の到達点を示している。

一 「詩人—思惟者—国家創造者」の三位一体 ハイデガーとナチズム」の冒頭

「ハイデガーとナチズム」問題はスキャンダルだろうか。こうした問いに、当然のごとく、「スキャンダルに決まっている」と答えられて、驚いたことがある。

確かに「公衆は醜聞を愛するものである」（芥川龍之介『侏儒の言葉』の「醜聞」）。しかしある事件がスキャンダル（醜聞）か否かは、事件それ自体によって（アプリオリに）決まっているのではなく、我々自身はその事件をどう解釈するか依存している。スキャンダルと看做すとすれば、既に一定の先行的な解釈態度を選んでいるのである。「スキャンダラー解釈」は、「暴く—隠す」（暴露—隠蔽）という選択肢の次元（秘密の次元）に身を置くことである。一方は暴露し、非難・嘲笑する。他方はできる限り隠蔽しようと努める。露見した場合、「ほんの出来心」（単なるエピソード）として処理することも、この次元に属している。しかしスキャンダルから何も学ぶことはないだろう。「ハイデガーはナチである」がスキャンダルか否かを問うとすれば、それは、我々が如何なる解釈態度において「ハイデガー事件」を捉えるかが、即ち我々自身の解釈の地平が問われているのである。

一八六六年、『ロシア報知』一月号への『罪と罰』掲載と前後して、学生ダニロフによる質屋ポポフと下女のノルドマンの殺害事件が起きた。この事件は恐らく新聞の三面記事に載ったであろう。『罪と罰』のうちこの三面記事の内容しか読み取らないとすれば、何のためにドストエフスキーを読むのか理解に苦しむだろう。「ハイデガーとナチズム」問題のうちにスキャンダルのみを見るとすれば、それは『罪と罰』を三面記事として読むことと同じだろう。「スキャンダラー解釈」はハイデガーのテキストを読み解くことの放棄を意味する。

「ハイデガー事件」をどう捉えるか、ハイデガーを如何に読むか、という読みの次元を決定するのは、我々自身なのである。しかし「ハイデガーはナチである／ない」という問題において、「ハイデガーはそもそも読むに値するか／否か」が問われている、と反論されるだろう。それ故、「ハイデガーはナチである／ない」という問題は、「ハイデガーは読むに値する／しない」という論点との関わりで論じられねばならない。

「ハイデガーはナチである／ない」と、「ハイデガーは読むに値する／しない」という二つの選択肢を組み合わせる仕方は、四通りである。しかし結合するための接続詞を我々は二通り——「だから」（順接）と「にもかかわらず」（逆接）——選ぶことができる。それ故、四つの結合から、八つの命題が出来上がる。「ナチである／ない」—「だから／にもかかわらず」—「読むに値する／しない」の組み合わせから機械的に作って、列挙してみよう。

- (1)ハイデガーはナチである、だから読むに値する
- (2)ハイデガーはナチである、にもかかわらず読むに値する
- (3)ハイデガーはナチである、だから読むに値しない

- (4)ハイデガーはナチである、にもかかわらず読むに値しない
- (5)ハイデガーはナチでない、だから読むに値する
- (6)ハイデガーはナチでない、にもかかわらず読むに値する
- (7)ハイデガーはナチでない、だから読むに値しない
- (8)ハイデガーはナチでない、にもかかわらず読むに値しない

(1)から(8)までのどの選択肢を選ぶかは、各自の自由である。恐らく(3)が最も平凡なテーゼだろう。それは強いハイデガー排斥論者の選択肢である。それと同じレベルで対立するのが(5)であり、強いハイデガー擁護論の立場だろう。(3)と(5)は、「ナチであるとするれば、読むに値しない」という常識的な前提を共有しているが故に、平凡な選択肢である。平凡を嫌って奇抜なテーゼを主張しようとするれば、平凡な選択肢に一箇所捻りを加えればよい。(3)の前提命題、接続詞、帰結命題のうちの一箇所を逆にすれば、順次(7)(4)(1)が導かれる。(5)に同様な操作をすれば、(1)(6)(7)が得られる。こうして得られた(1)(4)(6)(7)は、「ナチであるとするれば、読むに値しない」という常識的な前提そのものを否定しているが故に、人を驚かさず効果を持つ。一箇所にのみ捻りを加えるのがポイントであって、二箇所にすると、奇抜さの効果が消える。例えば、(3)と(5)に対する二箇所操作によって、(5)と(3)へと相互に移行し、平凡なテーゼが得られるだけであり、あるいは(2)と(8)が導出される。(2)と(8)は、(3)と(5)と同様に、「ナチであるとするれば、読むに値しない」ことを前提とした選択肢であり、奇抜なテーゼとは言えないだろう。(2)は前提命題を「ナチであった、しかしそれは単なるエピソードにすぎない」という形に薄めるという戦略を採用する、弱いハイデガー擁護論である。(8)は弱いハイデガー排斥論と呼ぶことができるだろう。

(1)から(8)までのどのテーゼを選ぶかは、各自の自由である。しかしそれぞれのテーゼの内実が展開されない限り、こうして機械的に作り出された選択肢の間に、実質的な優劣関係は何もないだろう。(1)から(8)の選択肢を列挙したのは、諸解釈の整理を意図したのではなく、こうしたテーゼの無内容さを示したかったからである。

((1)から(8)の選択肢の空虚さは、ハイデガーの代わりに、ローゼンベルク、ボイムラー、クリークを入れてみれば、あるいはヤスパース、ハルトマンを入れてみれば、明らかだろう。)

二 『創造者の三位一体——ハイデガーとナチズム』 目次

序 ハイデガーとナチズム

序章 『ドイツ大学の自己主張』

第一節 精神的世界の創造と国家の創造

- 一 創造者の三位一体
- 二 ドイツ民族の負託
- 三 指導者自身が指導される者である
- 四 精神的世界のみが民族にその偉大さを保証する
- 五 闘争とポレモス
- 六 クラウゼヴィッツとドイツ運動

第二節 始元—終末—一別の始元

- 一 偉大な変容の前に立っている
- 二 最後のドイツの哲学者、フリードリッヒ・ニーチェ
- 三 ギリシア哲学の勃興としての始元
- 四 始元の偉大さを再び取り返すという遙かなる指令
- 五 知の無力と反抗
- 六 アISKYロスと詩作・思惟

第三節 意志としての自己主張

- 一 自己主張は自己自身を意志する
- 二 学への意志としての自己主張
- 三 すべての偉大なものは嵐のなかに立つ
- 四 我々は我々自身を意志する
- 五 自己批判としての『形而上学の克服』
- 六 創造者の三位一体——ハイデガーとナチズム

第一章 創造者の三位一体

第四節 創造者の三位一体の展開

- 一 夢を見ている子供
- 二 民族の歴史の本来的な生起の先響
- 三 哲学は直接には役立たないが、しかし主宰的な知である
- 四 詩人—思惟者—国家創造者（一九三四／三五年冬学期講義）
- 五 ヘルダーリン—ニーチェ—ヒトラー
- 六 詩人—思惟者—政治家（一九三五年夏学期講義）
- 七 真理が生起するあり方（『芸術作品の根源』）
- 八 詩作—思惟—行為—犠牲（『哲学への寄与』）
- 九 詩人・建設者・思惟者・政治家の創造（一九三七／三八年冬学期講義）
- 十 創造者の三位一体の放棄

第五節 創造者の三位一体のモデル

- 一 ギリシアの始元とドイツ運動
- 二 ホメロスによる詩作—哲学の覚醒—国家形成
- 三 三つの偉大な力がともに働いた
- 四 テクネー（アレーテウエイン）としての作品の創造
- 五 哲人王の理念
- 六 詩人と思惟者の民族

第六節 『存在と時間』からナチズムへ

- 一 『存在と時間』からナチズムへの直接的な道？
- 二 歴史性と民族と決意性

- 三 私の死から神の死へ
- 四 ドイツ民族——我々とは誰か
- 五 学的哲学から詩作・思惟へ
- 六 始元の反復
- 七 創造者の三位一体への最初の一步
- 八 困窮——ナチズムへの最初の一步
- 九 洞窟への還帰——ナチズムへの思想的関与

第二章 形而上学

第七節 形而上学の問題——二重化と根源化

- 一 形而上学の定義と第一哲学
- 二 「存在者とは何か」という形而上学の主導的問いの二重化と根源化
- 三 形而上学——哲学の困惑に対する名称
- 四 哲学は普遍的な存在論である
- 五 「現存在＝範例的存在者」による「哲学＝存在論」の理念
- 六 「現存在＝存在者的基礎」による「哲学＝存在論」の理念
- 七 存在論からメタ存在論への転化
- 八 学的哲学の理念の放棄
- 九 存在者としての存在者への問い
- 十 全体としての存在者への問い

第八節 存在の意味への問いと『存在と時間』の挫折

- 一 **Woraufhin** としての意味
- 二 存在論—現象学—解釈学
- 三 存在者の意味と存在の意味
- 四 挫折の現場とその自覚
- 五 機械的な反復と超越論的な問い
- 六 主導的問いの形而上学とその克服
- 七 『存在と時間』の根本欠陥——あまりに先に敢えて進みすぎた
- 八 超越態的差異と地平の克服
- 九 転回と形而上学の言葉
- 十 被投された企投

第九節 形而上学の展開

- 一 現存在の超越としての世界内存在
- 二 基礎的存在論—メタ存在論
- 三 超越の形而上学
- 四 形而上学による最後の誤解を投げ捨てる瞬間
- 五 自由の形而上学

- 六 人間の本質への解放——自由から創造へ
- 七 創造の形而上学
- 八 形而上学の克服——主導的問いの形而上学と意志の形而上学
- 九 挫折する哲学

第三章 神の死

第十節 まったく新しい始まり

- 一 時代の哲学
- 二 深い退屈——最も深い本質的な困窮
- 三 哲学は郷愁である
- 四 世界—有限性—孤独
- 五 偉大な者たちの最後の者——フリードリッヒ・ニーチェ
- 六 神は死んだという根本経験に襲われた
- 七 神への問いと形而上学の構想
- 八 芸術（詩作）は哲学の姉妹である
- 九 ヘルダーリンとニーチェ

第十一節 ヘルダーリン

- 一 将来を指し示し神を待ち望む詩人
- 二 ドイツ人の詩人
- 三 祖国ゲルマニア
- 四 形而上学的場所から形而上学の克服へ
- 五 神の死と終末=移行
- 六 ギリシア人とドイツ人の固有なもの——ディオニュソス的なものとアポロ的なもの
- 七 詩作—思惟—国家創造から思惟—詩作へ
- 八 思惟者は存在を言う、詩人は聖なるものを名指す

第十二節 ニーチェ

- 一 ナチズムは力への意志の形而上学の政治的な現象形態である
- 二 神の死のニヒリズム
- 三 「存在=価値」のニヒリズム
- 四 蛇の頭を噛み切る牧人から聖なる影のうちに住む牧人へ
- 五 偉大な西洋の思惟者の最後の者——別の始元への移行
- 六 西洋の最後の形而上学者——近代の完成の開始への移行
- 七 主導的問いの形而上学へ閉じ込める
- 八 プラトニズムの逆転
- 九 ナチズムとの対決は形而上学の克服として遂行される

第四章 ナチズムの偉大さ

第十三節 ナチズム革命

- 一 革命は始まってさえいない
- 二 革命は我々ドイツの現存在の完全な変革をもたらす
- 三 総統のみがドイツの現実であり、その法則である
- 四 政治的意志と力と知
- 五 詩人と思惟者は重労働者ほど食物を必要としない
- 六 国家は芸術作品ではない
- 七 別の形而上学——真理と労働
- 八 ナチズム革命の否定

第十四節 この運動の内的真理と偉大さ

- 一 括弧内の言葉は私の原稿のなかにありました？
- 二 民族の歴史的偉大さ
- 三 形而上学的民族
- 四 技術を形而上学的に超克する
- 五 始元を別の始元へ変容させる
- 六 歴史の場としてのポリス
- 七 ポリスと政治的なものの切り離し
- 八 ナチズムの歴史的唯一性

第十五節 惑星的に規定された技術と近代的人間との出会い

- 一 一九三八年——ナチズムからの離反
- 二 機械的経済と超人
- 三 ユンガーと力への意志の形而上学
- 四 ナチズムを別の始元への移行の可能性として捉えた
- 五 近代の完成が開始する＝惑星的に規定された技術と近代的人間との出会い
- 六 「形而上学的に」（つまり存在史的に）思惟する
- 七 ハイデガーとナチズム——自己批判

